

THEOLOGISCHE REVUE

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

Jährlich 6 Hefte

VERLAG ASCHENDORFF MÜNSTER

Jährlich DM 192,- / öS 1402,- / sFr 170,50

Nummer 3

1997

93. Jahrgang

Georg Scherer: Zwischen Vorurteil und Faszination.

Neuerscheinungen zur Philosophie des Mittelalters

Bernhard von Clairvaux: Sämtliche Werke. Lateinisch/Deutsch, hg. v. Gerhard B. WINKLER u. a. (Adriaan H. Bredero)

DOLNIKOWSKI, Edith Wilks: Thomas Bradwardine: A View of Time and a Vision of Eternity in Fourteenth-Century Thought (Fritz Hoffmann)

Guillelmus de la Mare: Scriptum in secundum librum sententiarum, hg. v. Hans KRAML (Ludwig Hödl)

Heinrich Seuses Philosophia Spiritualis. Quellen, Konzepte, Formen und Rezeption. Tagung Eichstätt 2.-4. 10. 1991, hg. v. Rüdiger BLUMRICH / Philipp KAISER (Josef Sudbrack)

KIENINGER, Josef: Das Sein als Licht in den Schriften des hl. Thomas von Aquin (Klaus Hedwig)

MAIDL, Lydia: Desiderii interpres. Genese und Grundstruktur der Gebetstheologie des Thomas von Aquin (William J. Hoye)

4. 07. 97

Georg Baudler: Mitten unter euch steht der, den ihr nicht kennt.

Zu Eugen Bisers Entwurf einer Modalanthropologie

Gabriele Winkler:

Der Heilige Geist, die Mutter: Anmerkungen zu neuen Veröffentlichungen

Allgemeines Sp. 211

Johann Heinrich Pestalozzi: Der Mut des Demütigen: Worte zum Glauben (Gerhard J. Bellinger)

Bibelwissenschaft Sp. 212

„... so lernen die Völker des Erdkreises Gerechtigkeit.“ Ein Arbeitsbuch zu Bibel und Ökonomie, hg. v. Kuno FÜSSEL / Franz SEGERS (Rudolf Pesch)

Exegese des AT und NT Sp. 213

ERNST, Josef: Lukasevangelium. Stationen am Wege des Heils (Walter Radl)

Das Evangelium nach Lukas, übers. und erklärt v. Josef ERNST (Walter Radl)

LOHFINK, Norbert / ZENGER, Erich: Der Gott Israels und die Völker. Untersuchungen zum Jesajabuch und zu den Psalmen (Adrian Schenker)

RÖSEL, Martin: Übersetzung als Vollendung. Studien zur Genesis-Septuaginta (Adrian Schenker)

TOLLINGTON, Janet E.: Tradition and Innovation in Haggai and Zechariah 1-8 (Henning Graf Reventlow)

WHYBRAY, Roger: Proverbs. Based on the Revised Standard Version (Andreas Scherer)

WINTER, Martin: Das Vermächtnis Jesu und die Abschiedsworte der Väter. Gattungsgeschichtliche Untersuchung der Vermächtnisrede im Blick auf Joh 13-17 (Klaus Scholtissek)

Kirchengeschichte /

Theologiegeschichte

. Sp. 225

Der Platonismus im 2. und 3. Jahrhundert nach Christus. (Der Platonismus in der Antike, 3) (Maria-Barbara von Stritzky)

NEUER, Werner: Adolf Schlatter. Ein Leben für Theologie und Kirche / SCHLATTER, Adolf: Erläuterungen zum Neuen Testament (Franz Mußner)

PETERSEN-SZEMERÉDY, Griet: Zwischen Weltstadt und Wüste: Römische Asketinnen in der Spätantike. Eine Studie zu Motivation und Gestaltung der Askese christlicher Frauen Roms auf dem Hintergrund ihrer Zeit (Rosemaria Nürnberg)

Johann Adam Möhler (1796-1838) - Kirchenvater der Moderne, hg. v. Harald WAGNER (Georg Schwaiger)

Religionsphilosophie /

Fundamentaltheologie

. Sp. 231

PANNENBERG, Wolfhart: Theologie und Philosophie. Ihr Verhältnis im Lichte ihrer gemeinsamen Geschichte (Klaus Müller)

Dogmatik Sp. 235

FREITAG, Josef: Geist-Vergessen - Geist-Erinnern. Vladimir Losskys Pneumatologie als Herausforderung westlicher Theologie (Michael Schneider)

MILES, Jack: Gott. Eine Biographie (Thomas Ruster)

Liturgie Sp. 240

KRUMMACHER, Christoph: Musik als praxis pietatis. Zum Selbstverständnis evangelischer Kirchenmusik (Walter Opp)

SCHÜTZEICHEL, Harald: Die Feier des Gottesdienstes. Eine Einführung (Winfried Haunerland)

Moraltheologie Sp. 242

GRUBER, Hans-Günter: Familie und christliche Ethik (Konrad Hilpert)

Christliche Sozialwissenschaften Sp. 243

DÖLKEN, Clemens: Katholische Sozialtheorie und liberale Ökonomik. Das Verhältnis von katholischer Soziallehre und Neoliberalismus im Lichte der modernen Institutionenökonomik (Joachim Hagel)

SCHRAMM, Michael: Der Geldwert der Schöpfung. Theologie-Ökologie-Ökonomie (Joachim Wieweyer)

Religionswissenschaft Sp. 246

Hören auf sein Wort. Der Mensch als Hörer des Wortes Gottes in christlicher und islamischer Überlieferung, hg. v. Andreas BSTEH (Wolfgang Beinert)

Religion in Africa. Experience and Expression, hg. v. Thomas D. BLAKELY / Walter E. A. VAN BEEK / Dennis L. THOMSON (Otto Bischofberger)

Philosophie Sp. 248

BUBNER, Rüdiger: Innovationen des Idealismus (Josef Kreiml)

Literatur Sp. 250

JÜRGENBEHRING, Heinrich: Liebe, Religion und Institution. Ethische und religiöse Themen bei Heinrich Böll (Georg Langenhorst)

MÜHLBERGER, Sigrid / SCHMID, Margarete: Verdichtetes Wort. Biblische Themen in moderner Literatur (Georg Langenhorst)

Kurzrezensionen Sp. 253

Bibliographie Sp. 259

Zwischen Vorurteil und Faszination. Neuerscheinungen zur Philosophie des Mittelalters

von Georg Scherer, Essen

Die Rede vom finsternen Mittelalter ist unausrottbar. In ihr meldet sich ein auf den Renaissance-Humanismus zurückgehendes Vorurteil auch heute noch zu Wort. Die „Finsternis“ des Mittelalters bezieht sich in dem gängigen Ausdruck nicht nur auf Inquisition und Kreuzzüge. Man zielt auch auf die Autoritätsgebundenheit mittelalterlichen Denkens, seine dogmatische Bindung an die Kirche, Dämonenfurcht und Aberglauben und eine geringe Entwicklung der

technischen Zivilisation. Meist richtet sich das Zitat kritisch gegen gegenwärtige Zustände. Dabei wird es aber stets vom Überlegenheitsbewußtsein des modernen Menschen getragen, der seine aufgeklärte Fortschrittlichkeit jener Zeit unerleuchteter Finsternis gegenüberstellen will. Auch in der Philosophie sind Vorurteile gegenüber dem Mittelalter noch verbreitet. Für viele Philosophen beginnt die Geschichte der Philosophie mit Descartes. Andere wissen um die

BS: theol A 425

✓ 210

grundlegende Bedeutung der Antike, verstehen aber das Mittelalter als eine Zeit, welche einige Probleme, Begriffe und Gedankenfiguren von der Antike in die Neuzeit transportiert hat, ohne eigenes kreatives Denken entfaltet zu haben. Daher wird es weitgehend der Nichtbeachtung ausgeliefert. Für diese Situation sind auch die mit der Reformation aufgetretenen konfessionellen Gegensätze Mitursache. Das europäische mittelalterliche Denken gilt als katholisch. Die starke Bindung des katholischen Denkens in den letzten Jahrzehnten des vergangenen Jh.s bis zum II. Vatikanum durch die Neuscholastik bestärken den Verdacht, die Beschäftigung mit der mittelalterlichen Philosophie sei überflüssig, da sie im Widerspruch zur Autonomie der philosophierenden Vernunft katholisch-dogmatischen Bindungen unterlegen habe.

Zugleich geht vom Mittelalter aber auch eine weithin wirkende Faszination aus. Ausstellungen mit mittelalterlicher Thematik finden ein starkes Echo. Die Geschichte des Mittelalters, seine Kunst und seine Lebensformen finden Interesse. Fortschritte in der Erforschung des Mittelalters hinsichtlich der verschiedenen Perspektiven seiner Kultur zeigen uns, daß wesentliche Wurzeln der Neuzeit über die Renaissance hinaus ins Mittelalter zurückreichen. V. a.: Wir erleben im Zuge der Wiederherstellung der Städte Europas die Gegenwart des Mittelalters in unserer eigenen Zeit in neuer Eindringlichkeit. Dabei besitzen viele Zeugnisse mittelalterlicher Architektur nicht nur historisch-museale Bedeutung. Sie funktionieren vielmehr innerhalb der heutigen Lebenswelt und dienen z. T. noch immer denselben Aufgaben, für die sie gebaut worden waren. Nicht selten stellen sie einen wichtigen wirtschaftlichen Faktor im Zusammenhang mit dem Massentourismus dar.

Im gesteigerten Interesse am Mittelalter spiegelt sich aber auch ein kritisches Bewußtsein gegenüber der eigenen Situation in der modernen Gesellschaft wider: Die Einseitigkeit der technisch-rationalen Zivilisation verlangt nach Korrekturen. Dabei wird wohl kaum jemandem das Mittelalter als ein verlorenes Paradies erscheinen, in welches man zurückstrebt, wie es dem Mittelalter-Verständnis der Romantik und der Hoffnung auf ein neues Mittelalter in den Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg entsprach. Es geht mehr um die Frage, ob für vergangen gehaltene Perspektiven des Selbst- und Weltverständnisses nicht doch eine kritische Aktualität in der Gegenwart erlangen könnten. In dieser Hinsicht spielen das Verlangen nach einer Interpretation des menschlichen Daseins durch Symbole, die Wiederentdeckung der Mystik und die Frage nach einem neuen Verhältnis zur Natur eine Rolle. Wenn Versuche gemacht werden, über den „Wirtschaftsstandort“ Europa hinaus, Grundlagen für seine kulturelle Einheit zu finden, so kann das Mittelalter nicht übergangen werden, und es ist zu fragen, welche Impulse für Europa von ihm auszugehen vermögen. Ebenso weisen die aktuellen Probleme hinsichtlich des Islam auf das Mittelalter zurück.

Dieser allgemeinen Situation entspricht es, wenn wir unter den Veröffentlichungen zur Philosophie des Mittelalters grundlegende Einführungen finden. Sie wollen Studienanfängern und anderen Interessierten – etwa innerhalb des Studium Generale oder des Seniorenstudiums – einen Weg in die mittelalterliche Philosophie erschließen. Es finden sich aber auch zahlreiche Monographien im Rahmen der Erforschung des mittelalterlichen Denkens. Sie stehen auf dem Hintergrund von Perspektiven, welche sich dieser Zweig philosophiegeschichtlicher Forschung in den letzten Jahrzehnten erschlossen hat: Die Betrachtung der Geschichte der mittelalterlichen Philosophie als eines geraden Weges, der auf seinen Höhepunkt, die Hochscholastik, zusteuert, innerhalb derer Thomas von Aquin noch einmal als unvergleichliche Spitze galt, ist weitgehend überwunden. Andere Denker werden in ihrer eigenständigen Bedeutung erschlossen, wobei auch bisher weitgehend Unbekannte eine Aufwertung erfahren. Das mittelalterliche Denken erscheint so als von einer erstaunlichen Vielfalt der Persönlichkeiten, Denkstile und des Problembewußtseins bestimmt. Auch ist man sich der wichtigen Rolle islamischen und jüdischen Denkens im Mittelalter bewußter geworden. Natürlich spiegeln sich die philosophischen Interessen der eigenen Zeit in ihren philosophiegeschichtlichen Neigungen wider. So wundert es nicht, daß Studien zur mittelalterlichen Logik, Sprachphilosophie und Wissenschaftstheorie zu Schwerpunkten der Forschung geworden sind, zugleich aber auch zahlreiche Untersuchungen zur Geschichte der Mystik vorgelegt werden. Allerdings bewegt sich auch die Forschung hinsichtlich der Klassiker des mittelalterlichen Denkens weiterhin auf hohem Niveau. Ihre bleibende Bedeutung wird auch durch neue Textausgaben, z. T. zweisprachige, unterstrichen.

RICHARD HEINZMANN verfolgt mit dem Bd „Philosophie des Mittelalters“¹ eine einführende Zielsetzung. Daher stand der Vf. vor der Aufgabe der Auswahl, wobei Kompromisse unvermeidlich waren. So wurde das heute mit Recht vielfach berücksichtigte soziokulturelle Umfeld philosophischer Theorien ebenso ausgeblendet wie die Spezialprobleme der Mediävistik. Die Mystik konnte nur hinsichtlich ihres Zusammenhangs mit erkenntnistheoretischen Fragen berücksichtigt werden. Es ging H. darum, einen Zugang zu den Quellen zu eröffnen, um subjektive Verengung zu verhindern und dem Leser ein kritisches Urteil zu ermöglichen. Daher finden sich zahlreiche lateinische Zitate, so daß auch eine Hinführung zur mittelalterlichen Terminologie möglich wird. Der Leser wird auch darauf aufmerksam gemacht, daß der Zugang zu philosophischen Problemen bei den mittelalterlichen Autoren oft nur über einen theologischen Kontext zu gewinnen ist.

Der Vf. folgt dem seit Christoph Cellarius geläufigen Einteilungsschema, wonach Mittelalter die vom Ausgang der Antike im 5. Jh. bis zum Beginn der Neuzeit im 15. Jh. dauernde Epoche zwischen Antike und Neuzeit bezeichnet. H. betont aber stark das eigenständige Profil der mittelalterlichen Philosophie. Um seiner ansichtig zu werden, ist es notwendig, sich die heterogenen Grundpositionen von griechischer Philosophie und christlichem Glaubenswissen zu vergegenwärtigen. „Unter gemeinsamen Grundworten wie Gott, Welt, Seele verbergen sich Traditionsströme eines je anderen Selbst- und Weltverständnisses.“ Von daher läßt sich die „Ausgangslage und grundsätzliche Problemstellung mittelalterlicher Philosophie begreifen und die angemessene Perspektive auf das Ganze ebenso wie auf die Einzelfragen eröffnen“ (17). Hier besteht eine nicht immer bewußte, „aber im Untergrund“ wirkende „Trennungslinie“. Auf ihrem Hintergrund läßt sich eine „Synthese von griechischer Philosophie und christlichem Glaubenswissen ... ohne Identitätsverlust auf der einen oder anderen Seite nicht realisieren“. Gerade deswegen ist aber die mittelalterliche Philosophie „mehr und anderes als nur Kommentar zu Platon oder Aristoteles“. Jedenfalls gilt das „insoweit sie christliche Philosophie ist“ (18).

Diese Grundthese belegt der Vf. durch Gegenüberstellungen, welche aus der langwierigen Debatte über die Hellenisierung des christlichen Glaubens bekannt geworden sind: Das griechische Denken ist von einer dualistischen Metaphysik geprägt, d. h. vom Vorrang des Ewigen vor dem Vergänglichen, des Allgemeinen vor dem Einzelnen, der wissenden Vernunft vor den Sinnen, des Notwendigen vor der Geschichte. Gott wird hier nicht in seiner reinen Transzendenz gedacht, sondern bleibt letztlich eine Dimension der als ewig vorgestellten Welt. Der Mensch gilt in seinem Wesen als Geist und soll, aus dem Fall in Leib, Sinnlichkeit und Geschichte befreit, wieder Geist werden. Demgegenüber ist für den christlichen Glauben die Welt Schöpfung des schlechthin transzendenten Gottes aus dem Nichts. Er ist kein „starres, apathisches Seinsprinzip“ sondern Liebe und „lebendiger dreipersonaler Lebensvollzug.“ Personsein und Relation werden für das Verständnis der letzten Wirklichkeit von entscheidender Bedeutung. Sie kann nicht primär „vom Wesen und der Substanz her“ gedacht werden. Vielheit bedeutet hier keine Seinsminderung mehr. Vielmehr tritt die Geschichte mit ihren einmaligen Ereignissen und ihrer Richtung auf ein letztes Ziel hin in den Vordergrund. Darum gilt Zeit nicht mehr als bloßer Abfall in die Vergänglichkeit und als Entfremdung vom Ewigen, sondern als „die spezifische Weise, wie der Mensch seine Existenz als Geschichte mit Gott erfährt“. Nicht Substanz und Wesen sind für das christliche Denken führend, sondern das „Daß des Seins, das sich Gottes schöpferischem Handeln verdankt. Nicht der Aufstieg zum Allgemeinen steht für den Menschen im Vordergrund, sondern der einzelne in seiner Entscheidungsfähigkeit und seinem Gewissen“ (21ff).

Aus diesen Spannungen zwischen hellenistischer Philosophie und christlichem Glauben und den entstehenden Wirkungen, welche diese auf jenen in der Spätantike ausgeübt hat, wird häufig die Unvereinbarkeit von Philosophie und Glaube schlechthin gefolgert und zwar nicht nur auf theologischer, sondern auch auf philosophischer Seite (Heidegger). H. schlägt einen anderen Weg ein: Das Christentum läßt sich in keine „allgemeine, denknötwendige Idee

¹ Heinzmann, Richard: *Philosophie des Mittelalters*. – Stuttgart u. a.: W. Kohlhammer 1992. 322 S. (Grundkurs Philosophie, 7), kart. DM 28,00 ISBN: 3-17-008461-5. In diesem Zusammenhang sei auf einen weiteren Bd H.s hingewiesen (Thomas von Aquin. Eine Einführung in sein Denken. Mit ausgewählten lateinisch-deutschen Texten, Stuttgart 1994), dessen Besprechung in einer der folgenden Nummern der ThRv erfolgen wird.

umformen“. Denn es ist und bleibt auf „ein einmaliges geschichtliches Ereignis“ gegründet. Aber in ihm „zeichnen sich metaphysische Strukturen ab“. In der Bibel selbst lassen sich Elemente und Grundlinien einer eigenständigen Metaphysik der Schöpfung aufdecken, deren bedeutendster Aspekt eine *personale Ontologie* ist, die ihren letzten Grund im Trinitätsglauben hat und philosophiegeschichtlich gesehen von größter Tragweite wurde. Die Überwindung der Substanzmetaphysik hat hier ihre Wurzel. Von dieser „philosophischen Komponente des Christentums“ her konnten griechische Philosophie und christliches Glaubenswissen „trotz ihrer Verschiedenartigkeit im Ansatz letztlich doch vermittelt werden“. Zugleich bleibt aber „die spannungsreiche Problematik des Verhältnisses von Metaphysik und Heilsgeschichte eines der zentralen Themen mittelalterlichen Denkens“ (27).

So hat es *historisch-christliche Philosophie* gegeben. Der Vf. merkt an, daß dieser Begriff nicht nur mit dem in der Mönchstheologie des Mittelalters geläufigen verstanden werden darf. Wegen der wissenschaftstheoretisch stärkeren Differenzierung im 13. Jh. wird er weder bei Albertus Magnus noch bei Thomas von Aquin oder Duns Scotus gebraucht. Mit Recht weist er darauf hin, daß prägende Grundbegriffe der neuzeitlichen Philosophie mit ihren Wurzeln ins Mittelalter zurückreichen und ohne eine Vermittlung wohl kaum entstanden wären. Wenn freilich trotz der genannten Spannungen von antiker Philosophie und christlichem Glauben Vermittlungen stattgefunden haben, so mußte es dafür auf beiden Seiten trotz aller Gegensätze auch Affinitäten gegeben haben. Vor allem setzt die für das mittelalterliche Denken so belangreiche Frage nach einer möglichen Übereinstimmung von Vernunft und Glaube die Überzeugung voraus, der Mensch als Vernunftwesen habe nicht nur das Recht, sondern auch die Pflicht, sich vor dem Forum der Vernunft selbst über seinen Glauben Rechenschaft abzulegen. Ohne den Hintergrund dieser von der antiken Philosophie freigelegten Teilhabe der menschlichen Vernunft am Logos hätten auch die von H. mit Recht herausgestellten metaphysischen Komponenten des Glaubens kein möglicher Gegenstand einer christlichen Philosophie werden können. Dem Vf. ist zuzustimmen, wenn er fordert, pauschale Erklärungen über Vereinbarkeit oder Nichtvereinbarkeit von Vernunft und Glauben zurückzustellen und darauf zu achten, in welcher Weise die mittelalterlichen Denker im Blick auf das jeweils zur Diskussion stehende Problem diese Spannung ausgetragen haben. Folgt man dieser Aufforderung, so wird man die wiederum mit Recht von H. als Komponente einer christlichen Metaphysik herausgestellte Ontologie der Person doch auch in ihrer Beziehung auf den Begriff der Substanz sehen müssen. Verstehen wir sie mit Thomas von Aquin nicht nur als Träger von Akzidenzien, sondern als *Selbststandwesen*, welches sich im Vollzug von Subsistenz mit sich zur Einheit zusammenschließt, so wie es sich als Selbststandwesen in sich stellt und zugleich aus sich herausstellt, so liegt die Person unbeschadet ihres relationalen Charakters doch auch auf der Linie eines Substanzdenkens. Es könnte sein, daß das mittelalterliche Denken in dieser Hinsicht den Fassungen von Person in der Neuzeit überlegen ist. Solche Diskussionspunkte sollen aber nicht das Verdienst des Vf.s verschleiern, die Frage nach der Möglichkeit einer christlichen Philosophie im Blick auf das Mittelalter erneut aktualisiert zu haben. Dabei wäre ein Vergleich seines Verständnisses von christlicher Philosophie mit dem E. Gilsons bedeutsam, vor allem auf die von Gilson herausgestellte *Exodusmetaphysik* mit ihrer Integration von griechischem und biblischem Verständnis des Seins.

Das Buch ist in fünfzehn Kap. gegliedert. Das erste (A) trägt die Überschrift „*Griechische Philosophie und christliches Glaubenswissen*“. Es behandelt die oben angesprochenen Fragen. Außerdem enthält es Hinweise auf die weltanschaulichen und religiös-philosophischen Einflüsse auf das Denken des frühen Christentums. Behandelt werden Stoa, Gnosis, Manichäismus und Philon von Alexandrien. Das zweite (B) kurze Kap. ist der *Patristik* gewidmet, wobei ihre Auffassungen vom Verhältnis von Philosophie und Glauben im Vordergrund stehen. Dabei wird die Patristik auch als eine philosophiegeschichtliche Epoche betrachtet. Denn in ihr ereignet sich die Philosophie der nachapostolischen Zeit, welche im 5. Jh. zu Ende geht. Im Anschluß daran werden im dritten (C) Kap. die Anfänge der christlichen Philosophie dargestellt. Dabei geht es um Justin, Clemens von Alexandrien und Origenes. Augustinus gehört ein selbständiges Kap. (D), ebenso Boethius (E) und Dionysius Pseudo-Areopagita (F). H. folgt hier also der oben erwähnten Epochenenteilung nicht, wonach das Mittelalter etwa von 500 bis 1500 dauert, indem er Voraussetzungen des mittelalterlichen Denkens in der Spätantike aufsucht und den Anfängen der christlichen Philosophie nachgeht. Da diese Spätantike, Mittelalter und in gewisser Beziehung auch die Neuzeit umgreift, tritt die Frage nach dem Beginn des philosophischen Mittelalters in den Hintergrund und müßte eigens bestimmt werden. Vielleicht in dieser Hinsicht der Vorschlag des

Rez.en hilfreich, die Philosophie des Mittelalters erst mit der Karolingischen Renaissance beginnen zu lassen². Allerdings stoßen alle Epochenenteilungen auf Schwierigkeiten und dürfen nicht überbewertet werden.

Nach einem Kap. (G) über Scotus Eriugena reflektiert Kap. H die „*Grundlagen und Merkmale*“ der Philosophie des Mittelalters. Die *artes liberales*, die Scholastik als Methode und Gestalt mittelalterlicher Wissenschaft sowie die Aristoteles-Rezeption und die in ihrem Gefolge stehenden Auseinandersetzungen finden ebenfalls hier ihren Ort einschließlich des Einflusses des arabischen und jüdischen Denkens. Die folgenden Kap. sind Anselm von Canterbury und Petrus Abaelard gewidmet. Im Zusammenhang mit ihm wird der *Universalienstreit* dargestellt. Kap. L berichtet von den Schulen des 12. Jhs (Chartres und St. Viktor). Die restlichen Kap. gehören Albertus Magnus, Thomas von Aquin, Bonaventura, Johannes Duns Scotus, Wilhelm von Ockham, Meister Eckhart und schließlich Nikolaus von Kues. Diese Kap. beziehen sich auf Leben und Werk, die philosophischen Grundpositionen und Probleme der einzelnen Denker sowie ihre Wirkungsgeschichte einschließlich einer Würdigung. Alle Kap. schließen mit Hinweisen auf weiterführende Literatur. Ein umfangreiches Literaturverzeichnis beschließt das Buch.

Der Vf. versteht es als Grundlegung im Sinne von Einführung in das Studium der mittelalterlichen Philosophie. Ein solches Vorhaben bedarf selber einer theoretischen Grundlegung als Horizont-eröffnung des Ganzen des mittelalterlichen Denkens, innerhalb dessen sich die einzelnen Denker bewegen und in dem die Vielzahl der Einzelfragen spielt. Die Grundlegung hat hier sowohl hermeneutische als auch didaktische Bedeutung. Die Verschränkung beider ist dem Vf. in hervorragender Weise gelungen. Daher ist es zu wünschen, daß sein Buch viele Leser von der Notwendigkeit überzeugen wird, mittelalterliche Philosophie zu studieren und zu der Einsicht führt, daß Philosophiegeschichte ohne die Kenntnis der mittelalterlichen Epoche lückenhaft bleibt.

Der von KARL H. KANDLER verfaßte Bd „*Christliches Denken im Mittelalter*“³ entstand auf Anregung der Evangelischen Verlagsanstalt. Der Vf. hielt im Sommersemester 1990 in Leipzig Vorlesungen über das Thema des Buches und fand über das Gespräch mit den Teilnehmern zur endgültigen Gestalt seiner Veröffentlichung. Es verdient Beachtung, weil es von einem lutherischen Theologen verfaßt wurde, welcher der Überzeugung ist: Annäherung und vor allem Einigung der Konfessionskirchen kann es nur über das Studium der Heiligen Schrift selbst geben. „Aber in unserem Denken sind wir von dem unserer Vorfahren geprägt. Deshalb ist es unerlässlich, altkirchliches und mittelalterliches Denken ebenso zu kennen wie das reformatorische und neuzeitliche. Dazu möchte das vorgelegte Buch einen bescheidenen Beitrag leisten“ (6). Es versucht eine Hinführung zum mittelalterlichen Denken insgesamt. Dabei geht der Vf. von der Voraussetzung aus, daß sich im Mittelalter Theologie und Philosophie nicht so voneinander abheben lassen, wie es K. Flasch in seinem Buch „*Das philosophische Denken im Mittelalter*“ (1986) versucht hat. Die Trennung beider sei erst durch den Humanismus eingeleitet worden. Es ist sein Ziel, ein Jahrtausend christlichen Denkens darzustellen und „den Leser zum weiteren Nachdenken“ anzuregen. Dennoch wird versucht, einige Punkte herauszustellen, an denen die Reformatoren mit ihrer Kritik mittelalterlicher Denker angesetzt haben (6).

Das frühe Mittelalter wird innerhalb der Reihe, in der das Buch erschienen ist, in einem eigenen Bd dargestellt. Daher kommt es im vorliegenden Bd verkürzt zur Geltung. Dem Spätmittelalter nach 1370 soll ebenfalls eine eigene Veröffentlichung gewidmet sein, so daß der Vf. mit Wilhelm von Ockham und Gregor von Rimini sowie einem Epilog mit dem Titel „*Vom Spätmittelalter zur Neuzeit*“ (135–138) schließt. In diesem Rahmen wird das christliche Denken des Mittelalters in acht Kap.n dargeboten. Das erste beschäftigt sich mit Voraussetzungen für dieses Denken, welche bei Augustin, Boethius, Cassiodor, Gregor dem Großen, Isidor von Sevilla und Pseudo-Dionysius Areopagita gesucht werden. Die folgenden Kap. widmen sich dem frühen Mittelalter, dem Entstehen der Scholastik, der Früh-, Hoch- und Spätscholastik mit einem eingeschobenem Kap. VI über die Mystik. Hier kommt auch ostkirchliche Frömmigkeit zu Wort und zwar im Zeichen des Hesychastenstreites. Die meisten Kap. beginnen mit einer allgemeinen Erläuterung der jeweiligen geistesgeschichtlichen Situation. Die einzelnen Denker werden durch kurze Biographien eingeführt und eine Information über ihre Werke gegeben. Es folgt eine Zusammenfassung ihrer Lehre mit Textbeispielen. Unterabschnitte von Kap.n sind außerdem der Karolingischen Renovatio, dem Universalienstreit und dem Eindringen des Aristotelismus in das christliche Denken des Mittelalters gewidmet. Der Streit um Aristoteles und das Entstehen eines heterodo-

² Vgl. Georg Scherer, *Philosophie des Mittelalters*, Stuttgart 1993.

³ Kandler, Karl-Hermann: *Christliches Denken im Mittelalter bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts*, hg. v. Ulrich Gäbler / Gert Haendler / Joachim Rogge. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 1993. 144 S. (Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen, I/II), kart. DM 24,00 ISBN: 3-374-01429-1.

xen Aristotelismus werden in Kap. V, 4 als „Auseinandersetzung um Thomas“ (94) eingeführt, was dem Anlaß und Verlauf des Streites wohl kaum gerecht werden dürfte.

Das schon erwähnte *Schlußkap.* läßt das 15. Jh. als „Inkubationszeit“ der Neuzeit erscheinen. Die religiöse Sehnsucht dieser Zeit, obwohl sie in mancher Hinsicht bibelfremd war, hat doch letztlich zur Reformation geführt, welche auch ohne den in dieser Zeit erfundenen Buchdruck nicht möglich geworden wäre.

Der Vf. versteht es, auf dem knapp bemessenen Raum einen ersten Zugang zu den vielgestaltigen Personen, Gedanken und Problemen des christlichen Denkens im Mittelalter zu eröffnen. Bevorzugte Erkenntnisinteressen sind dabei die Lehre vom Abendmahl, vor allem die Theorie von der *Transsubstantiation* – und die Frage der Bibelnähe und -ferne des mittelalterlichen Denkens und der verschiedenen Denker. Kritisch sei vermerkt: Es ist unzutreffend zu behaupten, bei Bonaventura sei das „philosophische Argumentieren ... immer an Aristoteles orientiert“ (80). Bonaventura hat ganz im Gegenteil ein sehr differenziertes Urteil über die Vorzüge und Schwächen sowohl Platons wie des Aristoteles abgegeben und z. B. die platonische Ideenlehre gegen Aristoteles verteidigt. Bei Duns Scotus vermißt man einen Hinweis auf das univoke Verständnis des Seins gegenüber der Analogielehre, welches von großer philosophiegeschichtlicher Wirkung gewesen ist und einen Hauptunterschied gegenüber Thomas von Aquin bezeichnet. Im Zusammenhang mit dem *Universalienproblem* trägt K. das verbreitete Vorurteil weiter, Thomas habe den allgemeinen Begriff des Menschen mit dessen Wesen gleichgesetzt. Richtig ist, daß Thomas bereits in seiner *Frühschrift De ente et essentia* erklärt, der definitionsmäßige Begriff des Menschen könne nicht mit dessen Wesen identifiziert werden, weil zu diesem die individuelle Ausprägung des Menschseins gehöre. Die wichtige Frage nach der Rechtfertigung durch Glaube und Liebe und ihrem Verhältnis bei Thomas und Luther leidet unter einem zu wenig differenzierten Vortrag der Lehre von der Liebe bei Thomas und scheint bei der Zitation des wichtigen Artikels S. Th. I/II, Q 113 a4 die der Meinung des Thomas entgegenstehenden Argumente von 1 bis 3 der Antwort des Thomas zuzurechnen (90). Die Lehre des Thomas müßte weitaus differenzierter vorgetragen werden.

Auch der Bd von GILLIAN R. EVANS⁴ gehört zu den Publikationen mit einführendem Charakter. Es ist als Bd 14,5 des „Sammelwerks für Studium und Beruf“ in der Abteilung „Theologische Wissenschaft“ erschienen, welche Grundlagenwissen aller Gebiete gegenwärtiger evangelischer Theologie vermitteln will. Das Buch ist aus dem Englischen von Mara Ruber (New York 1993) übersetzt und von Adolf Martin Ritter herausgegeben worden.

Das Buch gliedert sich in drei Teile. Der erste ist dem Verhältnis von Philosophie und Theologie gewidmet und geht den verschiedenen Begriffen von Philosophie und Theologie und den wechselnden Auffassungen zwischen beiden im Mittelalter nach. Dieser Teil endet mit einem Kap. über die Wurzeln der mittelalterlichen Logik und Sprachlehre. Nach Auffassung des Vf.s hat das Mittelalter in Grammatik, Logik und Rhetorik, also dem *trivium*, vielleicht „seine scharfsinnigsten und originellsten Leistungen“ erbracht. Der zweite Teil entspricht in etwa der Gliederung der *summa*, wie sie sich vom 12. Jh. an entwickelt hat. Diese Anordnung des Stoffes wird gewählt, um „den modernen Leser auf ähnliche Weise in die mittelalterliche Gedankenwelt einzuführen, wie der mittelalterliche Student sie kennenlernte“ (8). In drei Kap.n werden mittelalterliche Auffassungen von Gott, dem Kosmos (Erschaffung und Erhaltung der Welt) sowie die Anthropologie vorgestellt. Die beiden ersten Teile des Buches bieten ein knappes und „notgedrungen allgemein“ (95) gehaltenes Referat zu den genannten Themen. Darum hält es der Vf. für notwendig an zwei „Fallbeispielen“ zu illustrieren, wie im Mittelalter biologische Probleme mit philosophischen Problemen behandelt werden. E. wählt dafür die Kontroverse um die *Transsubstantiationslehre* sowie die Ethik einschließlich ihres Verhältnisses zur Politik aus.

Vf. betrachtet das mittelalterliche Denken unter dem Gesichtspunkt des Verhältnisses von Philosophie und christlicher Theologie. Er setzt mit Augustinus ein, obwohl dieser in Bd 14, 4 der Reihe bereits behandelt worden war, weil er Augustinus für denjenigen Autor hält, welcher einen unvergleichlich großen Einfluß auf das gesamte mittelalterliche Denken gehabt habe. Das Ende des Mittelalters zeichnet sich für E. im 14. Jh. ab, als man begann, die klassische Literatur nicht mehr nur als Steinbruch zu benutzen, um bestimmte Argumente zu illustrieren und zu stützen. Man lernte nun die antike philosophische Literatur nicht nur wegen ihrer

Inhalte, sondern auch wegen ihres Stils zu schätzen, was besonders für Cicero gilt. „Der Drang zurück zu den Quellen“ führte aber nicht nur zu einer gewissen „Romantisierung der romanitas“, sondern man begann auch den griechischen und hebräischen Texten der Bibel mit einer neuen philologischen Gelehrsamkeit zu begegnen (117). E. weist auf die eigene „Art der Byzantiner“ hin, „Theologie als Wissenschaft zu betreiben“, indem sie durch den Spätplatonismus inspiriert zu einer stärker mystisch akzentuierten Theologie gelangen. Sie wird im Buch von E. mit nur wenigen Blicken gestreift, um den zur Verfügung stehenden Raum für „die viel breitere Palette von Themen“ (7) im Westen freihalten zu können. Der Vf. faßt die Entwicklungen der Beziehungen von Theologie und Philosophie weithin sachgerecht zusammen und verdeutlicht, daß die Frage nach dem Verhältnis beider Wissenschaften im Mittelalter ständig im Fluß geblieben ist. M. E. wird aber ihr Verhältnis zu stark unter dem Gesichtspunkt gesehen, eine Synthese zwischen Antike und Christentum herzustellen, wobei die antike Philosophie oft als Magd der Theologie zur bloßen Lieferantin begrifflicher Stützen für theologische Argumentationen herangezogen wird. Der Aspekt inhaltlicher Umbildung von zentralen Begriffen (z. B. Sein, Analogie, Person, Idee, Substanz/Subsistenz) wird zwar nicht geleugnet, aber in seiner Tragweite unterschätzt, wenn es heißt, man dürfe nicht behaupten, „daß im Mittelalter keine wichtige neue Arbeit in der Philosophie geleistet worden wäre. Doch dies geschah sozusagen stückchenweise; man schob an bestimmten Punkten Grenzen hinaus, aber man schuf keine neuen Lebensgedanken und Denksysteme“ (9). Da der Vf. die Bedeutung der Philosophie für die mittelalterliche Theologie vor allem im Bereich des Logisch-Begrifflichen sieht, setzt er ihre Bedeutung für die Sinnorientierung und die materiale Füllung der Ethik als zu geringfügig an.

JOHN MARENBNON versteht sein Buch⁵ ausdrücklich nicht als eine Geschichte der spätmittelalterlichen Philosophie, sondern als eine Einführung. Daß es bereits in mehreren Aufl.n erscheinen konnte, beweist das starke Echo, welches zur Zeit Einführungen und Überblicks in philosophisches Denken überhaupt, aber auch in die Geschichte der Philosophie einschließlich der des Mittelalters finden.

Der Vf. gewinnt einen originellen Zugang zu seiner Einführung, indem er den ersten Teil des Buches mit einer Darstellung des Lehrens und Lernens an den Universitäten von Paris und Oxford beginnt. Die Lehrmethoden, die literarischen Gattungen philosophischer Veröffentlichungen, aber auch die Strukturen der mittelalterlichen Universität werden aufgezeigt. Es folgen Abschnitte über die logischen Verfahren und die Übersetzung antiker Texte. Islamische und jüdische Philosophie erfahren eine ihrer Bedeutung entsprechende Beachtung. Die Auseinandersetzungen um die Einheit des Intellektes und die sog. Ewigkeit der Welt werden vergegenwärtigt. Auch die Bemühungen verschiedener Denker, vor allem des Thomas von Aquin, um die Begründung der Theologie als einer wissenschaftlichen Disziplin kommen zur Darstellung.

Der zweite Teil beschäftigt sich mit dem Problem der intellektuellen Erkenntnis. Dabei geht es um das Verhältnis von Sinnlichkeit und Vernunft. Von daher leuchtet der Zusammenhang mit dem Leib-Seele-Problem auf. Auch spielt die Frage nach dem Erkenntnismodus nicht leibgebundener Vernunftwesen genauso eine Rolle wie die Frage nach der direkten bzw. indirekten Gotteserkenntnis. Nach einem Blick auf die antiken Quellen bei Platon, den Platonikern und Aristoteles werden die Auffassungen von Avicenna, Averroes, Wilhelm von Auvergne und Thomas von Aquin vorgelegt. Dabei wehrt sich der Vf. gegen eine Identifikation von Rationalismus und Aristotelismus und weist mit Recht darauf hin, es sei falsch, Thomas als aristotelischen Rationalisten zu verstehen. Weiter werden Boethius von Dation, Heinrich von Gent, Duns Scotus, Wilhelm von Ockham und andere behandelt.

Am Schluß des ersten Teils wird der Versuch einer Antwort auf die Frage vorgelegt: „Was ist mittelalterliche Philosophie?“ Als unzureichende Antwort erscheint ihm die separationistische. Sie pocht auf einer klaren Unterscheidung der Philosophie des Mittelalters von seiner Theologie. Dieser Standpunkt tut den vorliegenden Texten genauso Gewalt an wie der Versuch, mittelalterliches Denken als christliche Philosophie zu verstehen, weil hier die Philosophie von geoffenbarten Prämissen abhängig sei. Stilähnlichkeiten sieht der Vf. zwischen der mittelalterlichen Philosophie und der anglo-amerikanischen Tradition der analytischen Philosophie. Er wendet aber mit Recht ein, daß hier häufig bestimmte Argumente in unzulässiger Weise im Sinne sprachanalytischer Fragestellungen isoliert werden. M. selber will mit seinem Buch den Ansatz der

⁴ Evans, Gillian R.: *Philosophie und Theologie II. Mittelalter*, hg. v. Adolf Martin Ritter, übers. aus dem Engl. v. Mara Huber. – Stuttgart: W. Kohlhammer 1994, 126 S. (Theol. Wissenschaft, 14,5), kart. DM 38,00 ISBN: 3-17-011410-7.

⁵ Marenbon, John: *Later Medieval Philosophy (1150–1350). An Introduction*. – London/New York: Routledge 1993, XI, 237 S., kart. £ 12,99 ISBN: 0-415-06807-X.

historischen Analyse einnehmen. Sie vermag keine vollständige Rekonstruktion der Geschichte zu unternehmen, weil eine solche von modernen Vorverständnissen abhängig ist. So bleibt als Ausweg nur, sich auf genau definierbare Einzelthemen und ihrer Rekonstruktion zu beschränken. Genau dieses Verfahren setzt der Vf. in kraft, wenn er den zweiten Teil seines Buches ganz unter dem Gesichtspunkt des intellektuellen Wissens abfaßt. Es fragt sich aber, ob nicht gerade dadurch heutige, oft begrenzte Erkenntnisinteressen so zum hermeneutischen Horizont der Philosophiegeschichte werden, daß weite Bereiche des vorliegenden Materials ausgeblendet werden. Vor allem im Blick auf den Studienanfänger wird man eine solche Engführung kritisch betrachten müssen, da sie ihm notwendige Informationen vorenthält und zu einem verengten Problembewußtsein führen kann. Von M.s Buch wird wahrscheinlich Gewinn haben, wer schon eine auf breiterer Basis fußende Einführung in das Denken des Mittelalters hinter sich hat.

Bei dem Bd von LORIS STURLESE handelt es sich um die deutsche Übersetzung des 1990 in Florenz erschienenen Werkes „*Storia della filosofia tedesca nel medioevo*“.⁶ Für die deutsche Ausgabe wurde der Text überarbeitet und stark erweitert. Die Übersetzung wurde in Zusammenarbeit mit dem Vf. von Johanna Baumann erarbeitet.

Das Buch betritt Neuland in der Erforschung der Geschichte der mittelalterlichen Philosophie. Es hat sich zum Ziel gesetzt, die weitgehend in der Mediävistik herrschende Überzeugung zu korrigieren, die Scholastik stelle „den einheitlichen Ausdruck einer ebenfalls einheitlichen Kultur des Abendlandes“ dar. Daher meint man, es handle sich hier um kein Feld, welches „für eine Betrachtung unter einem ‚nationalen‘ Gesichtspunkt geeignet ist. Nationalistische Überbetonungen deutscher Denker und deutschen Denkens im 19. Jh. und die späteren bekannten nationalsozialistischen Versuche einer ideologischen Aneignung haben das Thema einer deutschen Philosophie völlig in Mißkredit gebracht.“ Der nationale Gesichtspunkt erscheint so als „politisch verdächtig und wissenschaftlich fragwürdig“. So gibt es bisher weder Modelle noch Vorarbeiten, auf die man für „eine Geschichte der deutschen Philosophie im Mittelalter“ zurückgreifen könnte (9). Auch in angesehenen Arbeiten erscheint Deutschland jahrhundertlang als „eine öde Wüste“ und ab der Mitte des 13. Jh.s als „philosophisch kärgliche Provinz“. In ihr leben einige „seltsame Enzyklopädisten“, auch „Epigonen aller Art“. Am Rande die „eng begrenzte Episode der Deutschen Mystik“ als exzentrisches Phänomen im Vergleich zur Scholastik. Es wird schließlich als Ausdruck einer Krise und des Herbstes des Mittelalters angesehen. Im übrigen ist die kulturelle Provinz Deutschland eine Welt ohne „höhere Bildung“, welche von einer „reaktionären Theologie“ beherrscht wird (10). Auch für den Vf. gilt, daß die deutsche Geisteswelt des Mittelalters in der Tat provinziell war im Vergleich zu Paris und Oxford. Aber ähnlich provinziell war auch die florentinische Geisteswelt im Anfang des 14. Jh.s, aus der dann doch Dante Alighieri hervorgegangen ist. Was heißt überhaupt „provinziell“? Gewiß sind Dei Girolami und Nikolaus von Straßburg „Zwerge im Vergleich zu den Riesen Thomas von Aquin und Wilhelm von Ockham“. Deswegen darf man aber geistigen Welten, welche entfernt „vom damaligen Mittelpunkt der philosophischen Forschung“, von Paris, lagen „Geschlossenheit und innere Lebendigkeit nicht absprechen“ (11).

Damit ist der für S. entscheidende Punkt erreicht: Sein Buch versucht „zum ersten Mal ... den orientierenden Gesichtspunkt radikal zu wechseln. Es soll untersucht werden, ob sich die geistesgeschichtlichen Bewegungen, die im deutschen Mittelalter stattgefunden haben, nicht genauer und differenzierter bestimmen lassen, wenn man sie nicht mehr unter einer ‚Pariser‘ Perspektive, sondern unter einem ‚deutschen‘ Gesichtspunkt betrachtet“ (12f). Freilich darf dieser Versuch, „von einer deutschen Philosophie“ zu sprechen, nicht mit dem Plan verwechselt werden „die philosophischen Ideen nach ihrer nationalen Zugehörigkeit und Verwurzelung zu befragen“. Es geht vielmehr um „regionale Philosophiegeschichte“, welche unter vernünftiger und begründeter Umschreibung ihrer Grenzen ein neues Forschungsgebiet eröffnen soll (13). Bei Deutschland handelt es sich um eine Region, in deren Mittelalter die Wurzeln der Reformation ebenso zu suchen sind wie des begrifflichen

Instrumentarium von Kritizismus und Idealismus als wesentlichen Beiträgen innerhalb der Philosophie der Neuzeit. In dieser Region wurden auch die Systeme Alberts, Meister Eckharts und des Nikolaus von Kues entwickelt, welche das europäische Denken bis heute mitbestimmt haben. Ermutigt wurde S. zu seiner Arbeit, nachdem er sein Projekt 1979 anlässlich des ersten Kolloquiums der Mitarbeiter am *Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii aevi* vorgetragen und ein positives Echo gefunden hatte. Die Fülle der zu bearbeitenden Texte ließ es geraten erscheinen, keinen zu großen Zeitraum darzustellen. So wurde die Zeitgrenze des 13. Jh.s nicht überschritten. Das Buch bezieht sich auf eine repräsentative Auswahl „von großen, mittleren und kleinen Denkern, die durch eine einzige Eigenschaft verbunden sind: Sie schrieben, dachten und wirkten zwischen dem achten und dem dreizehnten Jh. in Deutschland“ (14).

S. gliedert den trotz der Auswahl immer noch sehr umfangreichen Stoff in zwölf Kap. Das erste trägt den Titel „Die Anfänge: die Antipodenfrage, die Philosophie der Mönche und der Streit um die Prädestination“. Er setzt bei Bonifatius ein. Er hält ihn zwar für keinen Philosophen, aber Bonifatius ließ sich nachweislich bei Entscheidungen in wichtigen Einzelfragen von rationalen Begründungen leiten, wozu er auch andere aufforderte. Eine solche rationale Auseinandersetzung in Einzelfällen führt „zur Reflexion über allgemeine Ideen, und daraus ergeben sich Themen und Inhalte von philosophischer Relevanz. Hier ist genau der Punkt erreicht, an dem der Philosophiehistoriker gefordert ist“ (18). In diesem Zusammenhang eines Erwachens vernünftigen Argumentierens gehört die Auseinandersetzung zwischen Bonifatius und Vergil von Salzburg über die Antipodenfrage. S. hält sie für die erste in Deutschland geführte philosophische Auseinandersetzung (19). Antipoden heißen die Bewohner der südlichen Halbkugel der Erde. Daß solche existieren, erschien manchen unter Berufung auf Augustinus mit der Abstammung aller Menschen von Adam nicht vereinbar zu sein. Denn die äquatoriale Zone galt als undurchdringbar, so daß die Antipoden ohne Erbsünde sind und des durch Christus gestifteten Heiles nicht bedürfen. Das Problem bewegte das mittelalterliche Denken immer wieder. Es war eine Diskussion, bei welcher auf der einen Seite platonische Wissenschaft, auf der anderen der Offenbarungsglaube stand. Sie wurde mit der Auseinandersetzung zwischen Bonifatius und Vergil eröffnet. Unter den „Anfängen“ werden dann noch Hrabanus Maurus sowie der Streit um die Prädestination um Gottschalk den Sachsen erörtert.

Das zweite Kap. beschäftigt sich unter dem Titel „Zwischen Platon und Aristoteles“ mit dem 10. Jh., wobei v. a. die Darstellung Notkar von St. Gallen und sein Begriff von Philosophie beachtet werden müssen. Das Kap. dürfte dazu beitragen, die oft zitierte Auffassung vom 10. Jh. als einem – philosophisch gesehen – schwarzen Loch der Philosophiegeschichte ein wenig zu korrigieren. Das dritte Kap., mit „Astrolabien, Horoskope und die heidnische Wissenschaft“ überschrieben, behandelt die kulturelle Monopolstellung der deutschen Benediktiner mit einem Akzent auf Hermann von Reichenau. Gegen die Philosophie und die klassische Bildung gerichtete Tendenzen zeigt das vierte Kap. über „Die Rechte des Glaubens“ im Blick auf Otloh von St. Emmeram und Manegold von Lautenbach auf. Außerdem wird ein Abschnitt der jüdischen religiösen Kultur im Rheinland gewidmet. Im fünften Kap. „Die Antwort der Theologie“ geht es um das Verhältnis deutscher Mönche zu den französischen Schulen des 12. Jh.s. Ein Schwerpunkt liegt auf Rupert von Deutz mit dem Ziel, den bekannten Theologie- und Kirchenhistoriker auch als Philosophen auszuweisen. Er kennt einen Begriff der wahren Philosophie, welcher als Liebe der Weisheit verstanden wird und auf den sieben Disziplinen des triviums sowie des quadriviums aufruht. Rupert war aus der Sicht des Glaubens zu keinem Kompromiß mit dem heidnischen philosophischen Denken bereit, war aber doch in seiner Offenheit für die Freien Künste auch gegenüber der Dialektik aufgeschlossen (101). Eine antischolastische Reaktion auf die dialektischen Tendenzen in Frankreich stellt das Werk Gerhoch von Reichersberg dar. Allegorische Exegese, Christozentrismus, historisch-eschatologische Spekulation und Schriftabsolutismus sind bei ihm Motive einer antiphilosophischen und radikalen Ablehnung der rationalen Methode in der Dogmatik.

Das sechste Kap. firmiert unter „Zwischen Anselm von Aosta und Johannes Erigena: Der merkwürdige Fall des Honorius, des Mönches von Regensburg.“ Hier geht es um die Korrektur des Bildes des Honorius von Regensburg, der nicht nur von seinem weitverbreiteten Werk „*Elucidarium*“ verstanden werden darf. Er versuchte eine Antwort auf die Fragen, welche durch die Verbreitung griechischer Patristik und des Eriugena entstanden waren. Sie bezogen sich vor allem auf Kosmologie und Anthropologie. Seine Antwort vermochte er „auf den verschiedensten kulturellen Ebenen zu propagieren“. Hierin besteht nach Meinung des Vf.s „seine Bedeutung für die Geschichte des philosophischen Denkens“ (142). Es genügt nicht, ihn als bloßen Symbolisten zu betrachten. Im siebten Kap. geht es um Gilbert von Poitiers und seine deutschen Anhänger, die Philosophie am Stauffischen Hof, den Dialog des Anselm von Havelberg mit dem byzantinischen Denken und die Geschichtsphilosophie Ottos von Freising. Seine metaphysische Begründung der Tendenz des Menschen zum Verfall, welcher nicht nur sein persönliches Leben, sondern die Geschichte und ihre Gestaltungen im Ganzen bestimmt aus dem Unterschied zwischen dem „Ungeborenen“ und dem „Geborenen“ dürfte auch heute noch der Diskussion würdig sein. Mit Recht weist der Vf. auf die

⁶ Sturlese, Loris: *Die deutsche Philosophie im Mittelalter*. Von Bonifatius bis zu Albert dem Großen (748–1280). Aus dem Ital. übers. von Johanna Baumann. – München: C. H. Beck 1993. 439 S., Ln DM 128,00 ISBN: 3-406-37749-1.

eigenartige Analogie zwischen der hippokratischen Lehre vom „parabolischen“ Verlauf der Gesundheit und der Geschichte im Sinne Ottos hin. Das achte Kap. stellt den „Untergang der Domschulen und die ersten Dokumente des intellektuellen Lebens der Frauen im Rheinland“ dar. Wichtig ist die Frage nach der Stellung Hildegards von Bingen in der deutschen Geistesgeschichte. Der Vf. stellt die Visionärin mit ihren poetischen Bildern und ihre Prophetie als unphilosophisch dar, weil es hier kein Argumentieren gibt, sondern die Vision sich durch sich selbst beglaubigt, vor allem seit Hildegard sozusagen kirchenamtlich als Visionärin anerkannt war. Dem müssen aber die medizinischen Werke gegenübergestellt werden und hier habe das Wort nicht die Prophetin, sondern die Wissenschaftlerin. Analytische Übersicht, Auflistung von Pflanzen, Tieren und Mineralien hinsichtlich ihres jeweiligen Heilwertes, die Aufstellung von Grundsätzen präventiver und therapeutischer Medizin stehen auf dem Hintergrund einer kosmologischen und anthropologischen Konzeption. Sie wird weitgehend von antiken philosophisch-medizinischen Grundgedanken bestimmt (213ff).

Das neunte Kap. ist „Philosophie, Platonismus und Naturwissenschaft in der zweiten Hälfte des 12. Jhs in Deutschland“ gewidmet. Besondere Beachtung verdient hier die Abhandlung über ein in der Volkssprache abgefaßtes Prosawerk, welches unter dem Titel „Lucidarius“ als Zwiegespräch zwischen einem Lehrer und seinem Schüler im letzten Drittel des 12. Jhs verfaßt wurde. Es handelt sich um ein Kompendium theologischen und allgemeinen Wissens, welches für breite Kreise, vor allem für Laien, gedacht war. Es folgt im zehnten Kap. ein kurzer Exkurs über das jüdische philosophische Denken im hochmittelalterlichen Deutschland, Samuel dem Frommen, dessen Anhänger die „Frommen Deutschlands“ (Chasside Aschenas) genannt wurden, und die Theosophie Rabbi Eleasars von Worms mit ihrer Erfahrungsmystik, einer Moral, welche Analogien zur damaligen christlichen Ethik aufweist und der Anerkennung einer gewissen Bedeutung der Askese für die Mystik sowie Gottes Unendlichkeit und schweigende Allgegenwart stehen im Vordergrund. Das elfte Kap. bietet einen Überblick über „Philosophische Florilegien, Enzyklopädien und Franziskanische Spiritualität in der ersten Hälfte des 13. Jhs.“

Das letzte und umfangreichste Kap. des Buches ist Albert dem Großen gewidmet. Es trägt die Überschrift „Der philosophische und naturwissenschaftliche Rationalismus Alberts des Großen“. Im Zusammenhang mit der Gründung der ersten Generalstudien der Dominikaner in Deutschland wird Alberts Karriere als „eines deutschen Intellektuellen“ dargestellt. Das Jahr 1250 bedeutet für den Vf. eine entscheidende Wende im Denken Alberts. Bis 1248 hatte er „ganz als Theologe gehandelt und gedacht“, 1250 hielt er eine Vorlesung über die Nikomachische Ethik des Aristoteles. Von da an begann Albert mit der systematischen Kommentierung der aristotelischen Schriften. Damit ist „eine entschiedene Verlagerung“ seiner „Interessenschwerpunkte von der Theologie zur Philosophie“ bei Albert gegeben (332). Gegenüber der verbreiteten These vom „christlichen Aristotelismus“ bei Albert schlägt S. vor, „von einer Art ‚Erprobung des philosophischen Rationalismus‘“ (343) zu sprechen. Wenn auch die Texte des Aristoteles im Vordergrund stehen, so geht es doch nicht nur um Aristoteles, sondern um Philosophie überhaupt. Albert, der theologisch weithin in der platonischen Tradition verblieb, war ja der Überzeugung, es könne keine vollständige Ausbildung eines Philosophen geben, wenn er nicht Kenntnis der beiden philosophischen Grundrichtungen, der aristotelischen und der platonischen erlangt. Die aristotelische Philosophie bestach allerdings durch ihren umfassenden Charakter und die Geschlossenheit der Argumentationszusammenhänge. Als Naturwissenschaftler betrachtet Albert die Natur als einen gesetzlich geordneten Zusammenhang. Sie ist nicht in erster Linie Träger von Symbolen oder der Ort von wunderbaren Ereignissen. Freilich darf man dabei nicht an Naturgesetze im neuzeitlichen Sinn denken. Es geht um den inneren Zusammenhang und die Ordnung von Ursachen, Kräften, Elementen, Prinzipien, in deren Zusammenwirken die Ordnung des Ganzen begründet ist. Ausführlich geht der Vf. auch auf die hermetischen Einflüsse auf Albert ein. Das bedeutet vor allem: Auch die Sternkonstellationen gehören zur notwendigen Verknüpfung der Naturordnung und wirken am Schicksal des Menschen mit. Was den Menschen angeht, so kommt ein magischer Zug in die Anthropologie des Albert. Er kann unter gewissen Bedingungen aus den Sternbewegungen die Zukunft voraussagen und gewinnt Macht über die Dinge und Vorgänge. Der Mensch wird dann zum Bindeglied zwischen Gott und Welt und aufgrund der doppelten Forschungstätigkeit der Physik und der spekulativen Wissenschaft „Weltregent“. Er erhebt sich über die Welt durch die Vernunft, in welcher seine Ähnlichkeit mit Gott gründet (383f). Der Vf. spricht hier im Anschluß an L. Hödl von einer „Naturalisierung“ des Menschen bei Albert. Durch seine Auseinandersetzung mit der griechischen und arabischen Philosophie gelangt er zur Einsicht in die Möglichkeit einer „philosophischen mentalen Glückseligkeit“, die durch das den Menschen von Natur aus eigene Prinzip der Vernunft ermöglicht wird (385). Die Thesen vom radikalen Wechsel Alberts von Theologie zu Philosophie und von der zugleich hermetischen als auch humanistisch rein auf die Natur begründeten Möglichkeit menschlicher Glückseligkeit werden sicher nicht unwidersprochen bleiben. Jedenfalls muß geklärt werden, wie sie mit der Weiterführung einer eher traditionellen Theologie bei Albert auch nach 1250 zusammengebracht werden können.

Das Werk besticht durch seine souveräne Kenntnis der Quellen, die Fülle der Mitteilungen über Details und die immer wieder bewährte Fähigkeit, Einzelaspekte in größere geschichtliche Zusammenhänge einzugliedern. Durch die Akzentuierung von bisher nicht bekannten oder übergangenen Gesichtspunkten bei den ein-

zelnen Denkern und geistigen Bewegungen werden einseitige Festlegungen und Vorurteile überwunden, so daß in vieler Hinsicht ein differenzierteres Bild entsteht. Von diesen Voraussetzungen her muß der Versuch, das Neuland einer regionalen Philosophiegeschichte für Deutschland zu schreiben, ohne sie den allgemein europäischen Tendenzen zu entfremden, als gelungen angesehen werden. Bei der Rezeption des Werkes wird es sicher bezüglich der Tragfähigkeit der Untersuchungen hinsichtlich der einzelnen Autoren zu Meinungsverschiedenheiten kommen. Wichtig ist auch, daß der Vf. für weitere Forschungen immer wieder auf noch zu edierende oder interpretativ zu erschließende Texte oder noch ungenügend bearbeitete Themenfelder hinweist, so z. B. auf die Quellen der Herrad von Hohenburg, der Hypothese eines „ritterlichen Tugendsystems“, die noch „durch Texte positiv zu belegen“ ist (249) oder auf Uneditiertes zum „Lucidarius“ und seinem anonymen Autor.

WERNER BEIERWALTES stellt als Hg. des Bd. „Begriff und Metapher“⁷ einleitend den tragenden Gedankengang der Publikation vor. Die einzelnen Beiträge hat er so angeordnet, daß sie diesen Gesichtspunkt „in individuellen Aspekten widerspiegeln“ (15).

Es geht um folgendes: Eriugenas Reflexion auf die Totalität der Wirklichkeit mit all ihren Bereichen umkreist Gott. Er ist der in ihnen allen „letztlich intendierte und umkreisende beschriebene Grund von Denken und Sprache“ (11). Nun ist Gott nach Eriugenas tiefster Überzeugung unbegreifbar und unaussagbar. Bei ihm führt aber diese Einsicht nicht zu einem absoluten Schweigen über Gott. Sie wird vielmehr zur Herausforderung, „Weisen der Annäherung“ für ein Denken zu entwickeln, welches sich seiner Differenz zum Ursprung bewußt ist, in der Wirklichkeit aber zugleich dessen „Spuren und Zeichen“ entdeckt. Es muß sich im „Wahr-Scheinlichen“ halten. Seine Annäherungen erfolgen durch Negation im Sinne negativer Theologie, in der Paradoxie, „die Gegensätzlichen als Zugleich-Geltendes“ von Gott aussagt, im analogen Bild (etwa: Gott ist wie die 1 in der Zahlenreihe) und der Metapher als „bildhaftes Zeichen für bestimmte Wesenszüge . . . die über den Begriff hinausliegen“. Metaphern stoßen sich vom Begriff ab, indem sie einen „aus ihm selbst herausstrebenden Überschuß des Gedankens“ im Bild angemessener formulieren (11). Sie gehen vom Begriff aus und kehren in gewisser Weise zu ihm zurück, da sie ihn für ihre Auslegung als Metapher benötigen. Vom Wortsinn als *translatio* gelten Metaphern als uneigentliche Aussagen. Wenn sie aber dort einsetzen, wo die begrifflichen Kategorien die Wirklichkeit Gottes nicht zu fassen vermögen, wird das Uneigentliche zum Eigentlichen. Denn gerade in ihrer Uneigentlichkeit repräsentieren sie die Überwesentlichkeit Gottes, welche jeden Begriff sprengt und bringen so in ihrem Vollzug die Distanz zu dem gleichzeitig mit, auf das sie verweisen wollen. Darin kann die Metapher durch keine andere Aussageform überholt werden. Sie ist in diesem Sinne „absolut“. Z. B. die Metapher „Licht“ ist begrifflich oder terminologisch nicht ersetzbar, vor allem dann nicht, wenn sie paradoxal als Dunkelheit auftritt, um das Übermaß der Lichtfülle Gottes zu bezeichnen. Im Blick auf Eriugenas Denken trifft die Bestimmung von Metapher zu, welche H. Friedrich 1956 in Hinsicht auf die moderne Lyrik formuliert hat: „Die Metapher wird zum absoluten Bild, das nur noch entfernte Spuren eines Abbildes besitzt“ (12, Anm. 4).

Für Eriugena wird die Welt als ganze Metapher, nämlich Theophanie. Damit wird zum Ausdruck gebracht, daß Gott in seiner Überwesentlichkeit sich in verschiedenen Weisen in der Welt zeigt und in ihr erscheint. Freilich ist zu betonen: Eriugena will durch seine Dialektik die Welt auch „wissenschaftlich“ erfassen, so weit als möglich auch die Glaubenswahrheiten. „Beide Verfahrensweisen wirken – auf die Grenzen des Aussagbaren achtend – intensiv zusammen.“ Das geschieht im Bewußtsein, Denken und Sprechen seien nur in der Lage das „Daß und seine kategorialen Bestimmungen zu erfassen, während das Wesen ihnen entzogen bleibt“ (13). So wird das Verhältnis von Begriff und Metapher bei Eriugena zur leitenden Perspektive der Publikation, in welcher sie von 12 Referaten unter verschiedenen Aspekten durchgearbeitet wird.

⁷ **Begriff und Metapher. Sprachform des Denkens bei Eriugena.** Vorträge des VII. Internationalen Eriugena-Colloquiums / Werner-Reimers-Stiftung, Bad Homburg, 26.–29. Juli 1989, hg. v. Werner Beierwaltes. – Heidelberg: Carl Winter 1990. 233 S. (Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Jahrgang 1990, 3), kart. DM 110,00 ISBN: 3-533-04258-8.

In den Vorträgen von GIOLIO D'ONOFERIO „Über die Natur der Einteilung – die dialektische Entfaltung von Eriugenas Denken“ und WERNER BEIERWALTES „Duplex theoria – zu einer Denkform Eriugenas“ geht es um Eriugenas Methode und ihre philosophischen Voraussetzungen, um Zentralbegriffe wie „creatio diffusio“ oder „processio“ und deren Verwandlung der Metapher zum Begriff ohne Verlust des metaphorischen Hintergrundes geht es bei GANOLF SCHRIMPF in „Der Begriff des Elements in Periphysion III“. GUSTAVO PIEMONTE schreibt über „Imago et contenu intelligible dans la conception 'Erigénienne de la 'diffusio dei'“. Ein schwieriges und strittiges Problem ist Eriugenas Lehre vom Zusammenhang der innergöttlichen Selbstvermittlung mit der *medietas* als Bestimmungsgrund der Welt (Gul H. ALLARD). STEPHEN GERSH („The structure of the Return in Eriugenas Periphysion“) widmet sich dem Dreischritt vom Principium, Medium und Finis. DOMINIK O'MEARA „The metaphysical use of mathematical concepts“ beleuchtet die metaphysische Relevanz der Mathematik bei Eriugena. JAMES McEvoy behandelt die Metaphysik des Sehens und des Lichtes in ihrer universalen Bedeutung (*omnia quae sunt, lumina sunt*). Das Referat trägt den Titel „Metaphors of Light and Metaphysics of Light in Eriugena“. Auch die Anthropologie Eriugenas arbeitet mit Metaphern, ja der Mensch erscheint als Metapher, wie ALOIS M. HAAS in „Homo medietas. Sinn und Tragweite von Eriugenas Metapher vom Menschen als einer ‚dritten Welt‘“ deutlich macht. RAINIER BRUEREN behandelt „Die Schrift als Paradigma der Wahrheit. Gedanken zum Vorbegriff der Metaphysik bei Johannes Scotus Eriugena“. Der Schrift wird für die Wahrheitsfindung autoritative Bedeutung zugeschrieben. Dabei unterstreicht Eriugena aber auch die Rolle der reflektierenden Vernunft als kritischer Prüfungsinstanz. Zugleich kennt er die auf Allegorie und Metapher gegründete anagogische und mystische Bedeutung der Schrift. WILHELM OTTEN in „The universe of nature and the universe of man: difference and identity“ und PETER DROMKE mit „Eriugena's Earthly paradise“ vertiefen die anthropologische Perspektive von Begriff und Metapher im Hinblick auf den Hervorgang des Menschen und seine Rückkehr zum Heil.

Die Absicht des Colloquiums, das Denken Eriugenas unter der Hinsicht des Verhältnisses von Begriff und Metapher durch verschiedene Problembereiche zu verfolgen, ist weitgehend gelungen. Das zentrale Thema spiegelt sich auf vielfache Weise und erweist so seine wesentliche Bedeutung des Denkens Eriugenas. Dennoch, so berichtet der Hg., war es den Teilnehmern des Colloquiums bewußt, daß das Thema nicht erschöpft werden konnte. Vielmehr „steht hier sowohl im Grundsätzlichen als auch Spezifischen noch ein weites Feld offen“ (15). Man möchte wünschen, die Exegese Eriugenas, von dem in der Gegenwart eine gewisse Faszination ausgeht, würde in die heutige Diskussion um den logischen Ort des Redens von Gott, die Grenzen des uns geläufig gewordenen Verständnisses von Rationalität, die Stellung des Menschen im Kosmos (Max Scheler) und die meist übergangene Frage nach der Legitimität eines Gebrauchs von Metaphern durch die Vernunft einmünden. Hier wären manche verlorengegangenen Dimensionen des Verständnisses von Vernunft wiederzugewinnen und Vorurteile abzubauen.

Die Arbeit von STEPHAN MEIER-OESER⁸ wurde vom Fachbereich Philosophie der Freien Univ. Berlin 1986 als Diss. angenommen. In ihr geht es um folgendes Problem: Nicolaus Cusanus wird seit der Frühphase der Cusanus-Forschung um die Mitte des 19. Jhs gerne als Vorläufer neuzeitlicher Philosophie, vor allem von Schelling oder Leibniz angesehen. Man betrachtete sein Denken als Keim, in dem neuzeitliche Ideen schon vorgebildet sind. Ja, man sieht ihn

wegen seiner *docta ignorantia* geradezu als Begründer der neueren Philosophie an. Es gibt aber auch extreme Gegenpositionen: Jeder Einfluß des Cusanus auf das philosophisch-theologische Denken der folgenden Jh.e wird geleugnet mit der einen Ausnahme des Giordano Bruno. Eine dritte Auffassung meint, Cusanus sei zwar lange vergessen und erst wieder von F. J. Clemens in seinem Buch „Giordano Bruno und Nicolaus von Cusa“ 1847 wiederentdeckt worden. Dennoch sei es unmöglich, die Bedeutung des Cusanus für die Entwicklung des neuzeitlichen Denkens zu überschätzen (H. Rombach). Von diesen Widersprüchen her ist dem Vf. sein „zentrales Anliegen“ vorgegeben, die verschiedenen „Mythen“ über die „neuzeitliche Vergessenheit oder Wirksamkeit der cusanischen Philosophie ein Stück weit aufzuhellen und so dem Umfang und der Form der innerneuzeitlichen Präsenz derselben präzisere Konturen zu verleihen“ (4).

Zu diesem Ziel geht M.-O. einen eigenen methodischen Weg. Man muß, darauf verweist er mit Recht, der Versuchung widerstehen, in Cusanus „das Andere des Eigenen“ wiederfinden zu wollen. Damit verzichtet man auf eine Einübung in das wirkungsgeschichtliche Bewußtsein im Sinne Gadamers. Man gewinnt so aber erst den freien Blick auf des Cusanus Bedeutung für den Epochenwechsel vom Mittelalter zur Neuzeit aufgrund der historischen „Schwellenlage“ des Cusanus (4). Des Vf.s Konzept von Rezeptionsgeschichte des Cusanus ist daher folgendes: Sie strebt nicht nach dem Nachweis einer cusanischen Tradition als einer geschlossenen Formation in der neuzeitlichen Philosophie. Es sollen vielmehr auf der Grundlage breiten Quellenstudiums einige Themen des cusanischen Denkens „quer durch die Werke einzelner Verfasser“ (4) verfolgt werden, so daß selbst weit entfernte Autoren zu untersuchen sind.

Aus diesen „gänzlich disparaten Themen“ (4), um deren Rezeption es geht, ergibt sich die Gliederung des Buches. Es handelt sich um die Rezeption der *coincidentia oppositorum*, die frühneuzeitliche Rekonstruktion der *priscas apientia*, der Anteil des Cusaners an der Kopernikanischen Wende, das unbegrenzte All und die Vielheit der Welten und schließlich die neuzeitliche Transformation der *docta ignorantia*. Unter den zu befragenden Autoren begegnen Pico della Mirandola, Johannes Räuchlin, Johann Eck, Martin Luther und andere. Untersucht wird die Rezeption der cusanischen Kosmologie vor Bruno, die Frage nach den metaphysischen Grundlagen des Universums, das Problem der Weltenvielzahl, die Aufnahme der *docta ignorantia* in den verschiedenen Jh.en und ihr Einfluß auf Skeptizismus und Fideismus. In diesen – und anderen – Zusammenhängen werden wiederum Studien vieler, z. T. sonst unbekannter Autoren, aus den Jh.en notwendig, auf die sich das Buch bezieht.

Zweifelloos gelingt es dem Vf. eine Fülle von Rezeptionen, Verwandlungen und Aufnahmen in einen anderen Kontext innerhalb des neuzeitlichen Denkens darzustellen, wobei auch Mißverständnisse und Ablehnungen zur Sprache kommen. So ist sein Buch eine Fundgrube gelehrter Spezialitäten. Man vermißt allerdings zusammenfassende Schlußfolgerungen hinsichtlich des zentralen Anliegens des Vf.s, von dem oben die Rede war. Daß sie ausbleiben, hängt wohl auch mit der Frage zusammen, ob es möglich ist, die Rezeptionsgeschichte des cusanischen Denkens nach „disparaten Themen“ zu gliedern. Diese bilden nämlich im Werk des Cusanus selbst eine systematische Einheit. Wo sie losgelöst voneinander rezipiert worden sind, liegt der Verdacht gravierender Mißverständnisse des cusanischen Denkens auf der Hand. Freilich könnte es sein, daß der Titel des Buches präzise umschreibt wie es um die Anwesenheit des Cusanus im neuzeitlichen Denken steht. Es ist die Präsenz eines Vergessenen.

⁸ Meier-Oeser, Stephan: *Die Präsenz des Vergessenen*. Zur Rezeption der Philosophie des Nicolaus Cusanus vom 15. bis zum 18. Jahrhundert. – Münster: Aschendorff 1990. VIII, 440 S. (Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft, Bd X), kart. DM 112,00 ISBN: 4-402-03160-4.

Bernhard von Clairvaux. Sämtliche Werke. Lateinisch/deutsch, hg. v. Gerhard B. Winkler in Verbindung mit Alberich Altmatt u. a. – Innsbruck: Tyrolia. Bd I (Traktate): 1990. 866 S., geb. DM 98,00 ISBN: 3-7022-1732-0; Bd II: 1992. 1176 S., geb. DM 148,00 ISBN: 3-7022-1772-X; Band III: 1992. 1264 S., geb. DM 148,00 ISBN: 3-7022-1863-7; Bd V: 1994. 645 S., geb. DM 148,00 ISBN: 3-7022-1966-8

Die Schriften Bernhards von Clairvaux (1091–1153) haben durch die Jh.e auf viele Leser Anziehungskraft ausgeübt, sind anfangs immer wieder abgeschrieben worden und später noch und nochmals im Druck erschienen. Kein Wunder also, daß sich eine umfangreiche Textgeschichte daran knüpft. Jeder, der eine kommentierte Neuausgabe dieser Schriften unternimmt, hat sich dieses Sachverhalts bewußt zu sein und ihn zu berücksichtigen, wenn er seiner Edition den Erkenntniszugewinn aus historischen und theologischen Studien über den mittelalterlichen Abt zugute kommen

lassen will, der im zweiten Viertel des 12. Jhs in Kirche und Gesellschaft eine so beherrschende Stellung eingenommen hat und durch seine Schriften innerhalb der Tradition als der letzte der Kirchenväter gilt. Die Erfahrung lehrt jedoch, daß nicht jeder, der sich an eine Edition seiner Schriften heranwagt, hinreichend in der Lage ist, sie mit einem Kommentar zu versehen, der dem heutigen Erkenntnisstand entspricht. Das betrifft nun auch diese Edition – und zwar vor allem die Kommentare zu der Apologie an Abt Wilhelm und zu einer Reihe von Briefen Bernhards in den Bänden II und III.

Die Textgeschichte von Bernhards Schriften fängt schon zu seinen Lebzeiten an. Im Skriptorium seines eigenen Klosters müssen die Texte seiner Traktate, Briefe und Predigten (oder Expositionen) auf vielfaches Bitten von außen wiederholt abgeschrieben worden sein. So konnte man dort fast immer seine Texte ausleihen, um sie anderenorts erneut abschreiben zu lassen. Bernhard muß sich bietende Gelegenheiten zu Textrevisionen manchmal wahrgenom-

men haben. Nähere Untersuchungen der erhaltenen Handschriften ergaben, daß solche Überarbeitungen sich sehr wohl nachweisen lassen, vor allem die seiner Hoheliedpredigten, die insgesamt 86 Einzeltexte umfassen. Wie ULRICH KÖPF und GERHARD B. WINKLER in ihren Einleitungen zu den Bden V und VI dieser Edition darlegten, waren schon zu Bernhards Lebzeiten verschiedene kleinere und größere Teilsammlungen dieser Predigten in Umlauf.

Die oben angedeutete Art und Weise der Textverbreitung erklärt das Vorhandensein dreier eindeutig voneinander abweichender Fassungen von Bernhards sämtlichen Schriften in den erhaltenen Manuskripten noch nicht. Die verbreitetste Endfassung seiner Schriften stammt aus Clairvaux. Sie muß nach Bernhards Tod im Skriptorium dieses Klosters angefertigt worden sein, als dort ein Antrag auf seine Heiligsprechung vorbereitet wurde. Von dieser *recensio Claravallensis* ist auch der Archetypus überliefert. Er gehört zum Handschriftenbestand der Stadtbibliothek von Troyes, in die während der Französischen Revolution alle noch in Clairvaux befindlichen Handschriften gebracht wurden. Aus Handschriften anderer Herkunft geht hervor, daß neben dieser *recensio* seinerzeit zwei weitere *recensiones* von Bernhards sämtlichen Schriften definitiv in Umlauf gekommen sind. Deren Archetypen wurden jedoch nicht wiedergefunden. Diese unterschiedlichen Fassungen ließen sich anhand stereotyper Textunterschiede innerhalb des Gesamtbestandes erhaltener Handschriften nachweisen. Dies geschah bei der Vorbereitung der kritischen Textedition, der *Sancti Bernardi Opera*, die Dom Jean Leclercq (1911–1993) und Henri Marie Rochais im Laufe der Jahre 1959–1977 in acht Bden herausgaben.

Aufgrund der Herkunft der Handschriften, in denen die Textunterschiede angetroffen wurden, unterscheidet man heute neben der *recensio Claravallensis* eine *recensio Anglica* und eine *recensio Morimundensis*. Fand sich die an zweiter Stelle genannte Fassung namentlich in englischen (Kloster-)Bibliotheken, so die letztgenannte hauptsächlich in deutschen. Sie verdankt ihren Namen dem Kloster Morimond, von wo aus sie vor allem in Deutschland innerhalb und außerhalb des Zisterzienserordens Verbreitung fand. Daß diese zwei abweichenden Fassungen sich im Zisterzienserorden behaupten konnten, erklärt sich wohl daraus, daß zwischen einigen bedeutenden Zisterzienserklostern gewisse Rivalitäten bestanden haben müssen. So zwischen Clairvaux und Savigny. Die 1112, also ein Jahr vor Clairvaux gegründete Abtei Savigny hatte sich 1147 zusammen mit 29 weiteren ihr angegliederten und z. T. in England gelegenen Tochterklöstern mehr oder weniger notgedrungen in den Klosterverband von Clairvaux aufnehmen lassen, danach aber als eigenständiger Zweig fortbestehen können. Rivalität gab es auch zwischen Morimond und Clairvaux. Beide Klöster waren 1113 am gleichen Tag gestiftet worden und versuchten in der Gründung von Filialklöstern nicht hintereinander zurückzustehen. Die Tatsache, daß Bernhards Schriften in beiden Klostergruppen viel Verbreitung erlangten, erlaubt die Folgerung, daß jene Rivalität nicht die Person dieses Abtes betraf. Ihr Ursprung ist vielmehr in der Stellung zu suchen, die Bernhard für sein Kloster innerhalb des Ordens in dessen Anfangszeit beanspruchte.¹

Jahrhundertlang blieb die Textgeschichte der Bernhardinischen Schriften, von der hier nur der Anfang angedeutet werden konnte, im dunkeln. Dank einiger Artikel von Giles Constable aus den siebziger Jahren wissen wir jetzt, daß im späteren Mittelalter viele Bernhard-Texte erneut zwecks weiterer Verbreitung abgeschrieben wurden. Es spricht für sich, daß die damaligen Kopisten es als überflüssig ansahen, auf mehr als eine einzige Handschrift zurückzugreifen. Auf den Gedanken, dieselben Texte verschiedener Handschriften miteinander zu vergleichen, sollte vorläufig noch keiner kommen. Überdies enthielten jene Handschriften nicht nur sämtliche Schriften Bernhards, sondern oft auch Texte, die entweder irrtümlich oder in der Absicht, so eine größere Leserschaft zu erreichen, ihm zugeschrieben wurden. Noch im 16. und anfangs des 17. Jh.s, als Bernhards sämtliche Werke über vierzigmal im Druck erschienen, unterblieb der Handschriftenvergleich, wodurch auch in diese Folianten eine Anzahl nicht von Bernhard stammender Schriften unter seinem Namen aufgenommen wurden. Erst um die Mitte des 17. Jh.s änderte sich dies. Der in Köln tätige Pfarrer Jakob Merlo Horstius (1597–1644) und der Mauriner Jean Mabillon (1632–1707) gingen dazu über, für ihre jeweiligen Ausgaben der *Opera Bernardi* immerhin einige mittelalterliche Handschriften miteinander zu vergleichen.

Auch in ihre Editionen gingen pseudobernhardische Schriften ein, wenn auch unter Erwähnung ihrer fälschlichen Zuschreibung an diesen Abt. Später hat sich die weitgehende philologische Zuverlässigkeit dieser beiden Gelehrten herausgestellt. Zu diesem Befund gelangten Leclercq und Rochais bei der Vorbereitung ihrer Edition. Sie machten diese Geduldsarbeit, nachdem der Zisterzienserorden sie im Jahre 1953 darum gebeten hatte. Sie ließen ihrer Ausgabe eine ausgedehnte und systematische Handschriftensuche vorangehen. Leclercq berichtete darüber in einem fünfbändigen *Recueil d'études sur saint Bernard et le texte de ses écrits* (Rom, 1962–1992). Auch dieser *Recueil* blieb in der obengenannten Bibliographie unerwähnt. Obwohl ihre Textedition in den vergangenen Jahren auch auf einige Bedenken stieß, wird sie meistens hoch bewertet. Zweifelloso auf gutem Grund, vor allem im Hinblick auf die Mabillonsche Textedition, wie sie Mitte des 19. Jh.s in der *Patrologia Latina* von J. P. Migne erneut zugänglich gemacht wurde. (Siehe Konkordanz in Bd I.) Wichtig ist ferner, daß in die Edition von Leclercq und Rochais drei bisher nicht herausgegebene Serien von *sententiae* einbezogen sind, als deren Urheber sie Bernhard ermittelt hatten.

Diese Neuauflage wurde, wie gesagt, schon einige Male im fotomechanischen Verfahren wiederaufgelegt, in den achtziger Jahren gleich zweimal, erst unter Hinzufügung einer spanischen, dann einer italienischen Übersetzung. In den neunziger Jahren folgte die hier besprochene lateinisch/deutsche Ausgabe, während der Hg. der *Sources chrétiennes* dabei ist, sie nebst neuer französischer Übersetzung herauszubringen. Unbekannt ist, ob man eine analoge lateinisch/englische Edition von Bernhards sämtlichen Werken plant oder planen möchte. Hoffentlich geduldet man sich noch ein wenig, bis nämlich geklärt ist, was sich an diesen Neuauflagen von Bernhards Schriften noch verbessern läßt. An der Qualität der genannten mehr oder weniger standardisierten Editionen samt Übersetzungen, soweit bisher erschienen, bleibt neben der Feststellung zahlreicher Pluspunkte auch einiges zu beanstanden. Positiv zu vermerken ist die Korrektur von Druckfehlern und anderen Textungenauigkeiten, die Leclercq und Rochais hinterher in ihrer Edition noch aufspürten. Außerdem haben die Hg. in Bd. III der lateinisch/deutschen Ausgabe den Text von vier inzwischen wiederaufgefundenen Briefen Bernhards abgedruckt. Ansonsten unterscheidet sich der lateinische Textteil dieser Ausgabe nicht von der Ausgabe von Leclercq und Rochais. Das bedeutet, daß deren Unzulänglichkeiten auch die dieses Reprints sind.

Es wäre verfehlt, sie glatt zu ignorieren. Sie behindern Untersuchungen der Rezeption Bernhardinischer Schriften in späterer Zeit. Eine bedeutende Stellung unter ihren Lesern hat seinerzeit Luther eingenommen. Über seine Affinität zu diesem mittelalterlichen Autor sind wichtige Studien veröffentlicht, wie z. B. die von Theo Bell: „*Divus Bernardus. Bernhard von Clairvaux in Martin Luthers Schriften*“ (Mainz 1993). In diesem Zusammenhang erhebt sich die Frage nach der Textpräsentation von Bernhards Schriften sowohl in handschriftlicher als auch gedruckter Form im Spätmittelalter und in der frühen Neuzeit. Zur besseren Bewertung solcher möglicherweise erhellenden Aspekte von Bernhards Nachwirken, das heute ein so lebhaftes Interesse auf sich zieht, wäre es sinnvoll gewesen, im kritischen Apparat der neuen Edition jene Lesarten etwas hervorgehoben anzugeben, die in den spätmittelalterlichen Handschriften bzw. in den frühesten Drucken von Bernhards Werken vorkommen. Bei der Wiederherstellung des lateinischen Urtextes – im Grunde das Hauptziel der Edition von Leclercq und Rochais – schien die Ermittlung und Angabe dieser Art später eingeschlichener Varianten noch überflüssig. Sie erweist sich aber jetzt in einer Reihe von Fällen im Hinblick auf Bernhards Nachwirkung von Interesse. Erlauben jene Lesarten doch Rückschlüsse auf die Art und Weise, wie im späteren und Spätmittelalter gelegentlich mit Bernhards Schriften umgegangen wurde und wie sie unter den damaligen Umständen an manchen Stellen Anpassungen erfuhren, wie dies mehr oder weniger vergleichbar im 19. Jh. geschah, als Jean Paul Migne in der *Patrologia Latina* in Bernhards Schriften auf den *Passus Deus est humanitas* stieß und ihn durch *Deus est humilitas* ersetzte.

In diesem Sinne ist die Außerachtlassung von Handschriften aus späteren Jh.en in den neuesten Textausgaben ein Versäumnis. Hoffentlich läßt es sich in einer vielleicht doch noch erscheinenden lateinisch/englischen Ausgabe wiedergutmachen. Freilich erfordert das eine sorgfältige und zeitraubende Kollationierung der heute vorliegenden lateinischen Editionen sowohl mit spätmittelalterlichen Handschriften als auch mit Frühdrucken. Ein kurzer, nur für einige Traktate von mir angestellter Vergleich der Edition von Leclercq und Rochais mit einer Textedition aus dem frühen 16. Jh. lehrt jedoch, daß eine solche Anstrengung durchaus sinnvoll ist.²

Ein ähnliches gegen diese Edition und damit gegen ihre Neuauflage anzumeldendes Bedenken betrifft ebenfalls Bernhards Nachleben. In die früheren Editionen seiner Schriften wurden, wie gesagt, ihm zu Unrecht zugeschriebene Traktate aufgenommen. Diese jetzt ausgelassenen Texte boten immerhin eine brauchbare Orientierung über den Kontext, innerhalb dessen Bernhards Fortwirken sich einst gestaltete. So richtig die Auslassung jener Traktate an sich auch sein mag, ihre Einbeziehung eröffnete Einblicke in sonst unzugängliche Kontexte. Diesem Bedenken vergleichbar ist ferner die Auslassung einer Reihe von Briefen, die in den Editionen von Horstius und Mabillon Aufnahme gefunden hatten. Insofern es sich um Dubletten von Bernhard-Briefen handelt, ist gegen ihre Auslassung nichts einzuwenden. Anders verhält es sich bei Briefen, die fälschlicherweise unter Bernhards Namen liefen. Auch sie gehören zum Kontext von Bernhards Fortwirken.

Da in diesen späteren Editionen die vorher schon übliche Nummerierung der Bernhard-Briefe als selbstverständlich beibehalten wurde, findet sich unter den Nummern nicht von ihm stammender Briefe die Feststellung ihrer Falschheit, manchmal unter Hinzufügung des wirklichen Autorennamens. Hinweise auf die Stellen, wo die ausgelassenen Briefe in einer früheren Edition wohl abgedruckt

¹ Vgl. Auberger, L'unanimité cistercienne primitive: mythe ou réalité? Cîteaux-Achel 1986; der Titel fehlt in der Bibliographie dieser Textedition.

² Vgl. hierzu meine Rezension von Bd III der Edition von Leclercq und Rochais in den CCMéd 9 (1966), 323–327.

waren, fehlen aber. Dadurch erhält der Leser auch in dieser Hinsicht wenig Auskunft über Bernhards apokryphes Nachleben. Schließlich bleibt in den letzten drei Editionen wie schon in der von Leclercq und Rochais nur jenen Briefen an Bernhard ein Platz eingeräumt, die dieser und sein Sekretär dem Briefregister angefügt hatten. In den früheren Editionen von Bernhards Schriften sind auch Briefe an ihn abgedruckt, die er und sein Sekretär nicht in die Briefsammlung hereingenommen hatten. Horstius und Mabillon waren offenbar der Ansicht, daß diese Briefe mit zu seiner Korrespondenz gehörten. In den späteren Neuauflagen wurde Leclercq und Rochais' Beispiel übrigens nicht konsequent gefolgt, denn beim Kommentar zur Korrespondenz zeigt sich, daß unter den Nummern der jetzt ausgelassenen Briefe dennoch hierauf sich beziehende Anmerkungen gemacht werden. Andererseits hielt der Hg. es offenbar für unnötig, in den Anmerkungen zu den drei Briefen an Bernhard, die schon im 12. Jh. ins Register eingegangen waren, jeweils den Grund für ihre damalige Einbeziehung anzugeben. Diese besonderen Gründe lassen sich leicht ermitteln. Sie sind aufschlußreich in bezug auf Bernhard selbst und auf sein Tun. Wurden sie etwa deshalb verschwiegen?³

Eine ins Auge springende und sehr umstrittene Ausnahme von Leclercqs Prinzip, dem Briefwechsel keine Briefe anderer hinzuzufügen, bildet der Brief, den Bernhard auf seinem Sterbebett an Ernald von Bonneval geschrieben haben soll (ep. 310, Bd III, 230–231; Anmerkungen, 1160–1162), den in Wirklichkeit nach meiner festen Überzeugung sein Sekretär Gottfried von Auxerre erst nach dem Tode seines Abtes geschrieben hat. Sehr viele weigern sich aber, der Auffassung zuzustimmen, diesen inhaltlich anrührenden Brief habe nicht Bernhard selbst geschrieben. Es hat sich herausgestellt, daß er in den ältesten Handschriften der umfangreichsten Version von Bernhards Briefregister, das nach seinem Tod vervollständigt wurde, fehlt. Er kommt erstmals in der ältesten Fassung des fünften Buches der *vita prima Bernardi* vor, die Gottfried erst nach dessen Tod schrieb. Von dort aus ist er danach ins Register gelangt. Leclercq nahm ihn in seine Edition mit der Anmerkung auf, daß seine Authentizität zweifelhaft sei. Er erwähnte dabei die von mir hierzu vorgebrachten Argumente, insofern sie sich auf die handschriftliche Überlieferung des Briefes im Register bezogen. Später hat sich aber auch Leclercq von meiner Auffassung deutlich distanziert, die inzwischen viel, vor allem emotionalen Widerstand hervorgerufen hatte. Argumente für seine Meinungsänderung hat er nie geltend gemacht, außer daß alle sich über die Echtheit einig seien. Dafür haben andere eine Reihe von Argumenten ins Feld geführt, so z. B. die Kommentatoren der lateinisch/italienischen und der lateinisch/deutschen Bernhard-Edition. Bedauerlicherweise gehen die Befürworter der Echtheit des Briefes in keinem Argument auf das Problem seiner handschriftlichen Überlieferung durch den wirklichen Autor ein.⁴

Im übrigen schließt sich der Kommentar zu Bernhards Briefen in der lateinisch/deutschen Ausgabe nahezu völlig jener der lateinisch/italienischen Ausgabe an. Letztere wurde von Ferruccio Gastaldelli besorgt, einem Historiker, der über Bernhards Leben und Wirken viel veröffentlicht und dabei gediegene und äußerst detaillierte Kenntnisse über Bernhards Person bewiesen hat. Dem steht jedoch gegenüber, daß er sich zu Deutungen der Schriften und des Tun und Treibens dieses Abtes immer dann äußerst reserviert verhält, wenn dieser darin nicht von vornherein als Heiliger hingestellt und gewürdigt, sondern in denen versucht wird, ihn zunächst einmal als einen Menschen, also mit menschlichen Vorzügen und Schwächen zu betrachten. Gastaldelli widersetzt sich grundsätzlich Interpretationen von Bernhards Person und Wirken, die sich nicht willig dem kultischen Bild fügen, das sich nach der Abfassung seines Heiligenlebens, die eine Initiative zur Erreichung seiner Kanonisierung war, durchsetzte und das seitdem, tatsächlich bis auf den heutigen Tag, als historisch zuverlässig angesehen und tradiert wird. Und dieser Sicht begegnet man auch in einer Anzahl Kommentartexte dieser Ausgabe.

So findet beispielsweise im Kommentar zu den Briefen 17 und 18, mit denen Bernhard auf zwei Schreiben antwortete, die er im Frühjahr bzw. Sommer vom Kardinaldiakon Petrus von Santa Maria erhalten hatte, der Umstand

überhaupt keine Beachtung, daß Honorius II. den Kardinallegaten nach Frankreich entsandt hatte, um in Erfahrung zu bringen, was sich in Cluny 1125 bei der Rückkehr von dessen früherem Abt Pontius von Melgueil während der Abwesenheit seines Nachfolgers abgespielt hatte (Bd II, 1057–1058). Es ist deshalb naheliegend, daß der Legat von Bernhard wissen wollte, inwiefern er in den Skandal verwickelt gewesen war, und sich bei ihm danach erkundigte, was er in diesem Zusammenhang geschrieben hatte; letzteres wegen der scharfen Kritik, die Bernhard in seiner Apologie an der Lebensweise in Cluny während des Abbatats des Petrus Venerabilis geübt hatte, der nach Pontius' erzwungener Abdankung Abt von Cluny geworden war. Hierüber muß der Legat in Ausführung seines päpstlichen Auftrags Rechenschaft von Bernhard verlangt haben. Unter diesem Gesichtspunkt ist es außerdem vielsagend, daß Bernhard in seinen beiden überaus höflichen und freundlichen Briefen an den Kardinal vorgab, nicht zu verstehen, was dieser vom ihm verlange.⁵

Diesem Beispiel ließen sich weitere anfügen, wenn nicht ihre Erläuterung den Rahmen dieser Rezension sprengen würde. Deshalb sei hier der dritte Abschnitt von Brief 79 (Bd II, 212–213) nur angedeutet, über den jeglicher Kommentar fehlt, während Jacques Le Goff daraus 1964 folgerte und seitdem in mehreren Sprachen verbreitete, daß, wäre es nach Bernhards Willen gegangen, alle Mühlen abgerissen worden wären, um die dortige Prostitution zu beenden, auch wenn dies auf Kosten des technischen Fortschritts hätte gehen müssen. Desgleichen bleibt im Kommentar zu Brief 75, in dem Bernhard dem Abt von Preuilly von der Gründung eines Tochterklosters in Spanien abtrat und ihm die Übernahme eines bestehenden Klosters in der näheren Umgebung seiner Abtei empfiehlt, ein Aspekt unerwähnt, der den Brief in ein etwas schräges Licht rückt; Bernhard erreichte mit diesem Rat nämlich, daß die drei Jahre später unternommene Ausbreitung des Ordens nach Spanien, deren Auftakt die Gründung des Klosters Moreruela war, Clairvaux vorbehalten blieb.⁶

Die meisten der obengenannten Unterlassungen könnte man stirnrundelnd zur Kenntnis nehmen, wenn sie nicht insgesamt zu erkennen gäben, daß der Kommentar zu den Briefen in dieser Edition sich durch allzu respektvolle Zurückhaltung kennzeichnet und an der Tatsache vorbeigeht, daß Bernhards weltliches Wirken vielen Zeitgenossen als umstritten gegolten haben muß – ein Befund, auf den der aufmerksame Leser bei *close reading* schon im ersten Buch der Vita stoßen kann. Doch sein Autor Wilhelm von Saint-Thierry wußte darin den Abt so geschickt gegen zeitgenössische Kritik zu verteidigen, daß deren Einflechtung in das erste Buch den meisten Lesern bis in unsere Zeit hinein verborgen blieb. Infolgedessen ist die menschliche Seite dieses Heiligen in späteren Zeiten zu schwach belichtet worden. Diesem Im-Dunkeln-Lassen eines wesentlichen Aspektes von Bernhards Person begegnet man noch in dem hier besprochenen Kommentar, der damit seiner Funktion der Verdeutlichung von Bernhards Schriften nicht völlig gerecht wird.

Damit soll selbstverständlich nicht gesagt sein, daß diese Neuausgabe besser unterblieben wäre. Der lateinische Text ist in hohem Maße zuverlässig, und gemessen an der Qualität zahlreicher früherer, z. T. unvollendet gebliebener deutscher Übersetzungen, von denen manche stilistisch unzulänglich erscheinen, andere völlig veraltet sind, sind die hier gebotenen Übersetzungen adäquatere Wiedergaben von Bernhards lateinischen Texten. Andererseits ist zu bedenken, daß die durch die Textedition von Leclercq und Rochais gewonnenen Einsichten in Bernhards Schriften in dieser Neuausgabe unberücksichtigt geblieben sind. Z. B. ist bei der Konkordanz der Editionen (Bd I, 842–844) der *Thesaurus sancti Bernardi Claravallensis*, erschienen 1987 in Turnhout, der eine sämtliche Schriften Bernhards erfassende Konkordanz bietet, nicht einmal erwähnt. Auch bei den einzelnen Texten hat man Hinweise auf korrespondierende Seitenzahlen der Edition von Leclercq und Rochais systematisch unterlassen; sie hätten es möglich gemacht, mit Hilfe der Mikrofiches dieses Thesaurus sämtliche Paralleltexte auf die einfachste Weise zu ermitteln, nämlich ungefähr so, wie Migne seinerzeit auf die Editionen verwies, die er unter Benutzung darin vorkommender Indizes neu auflegte. Ein gravierendes Versäumnis.

Aus dem Niederländischen übersetzt von A. Pistorius.

Amsterdam

Adriaan H. Bredero

Dolnikowski, Edith Wilks: *Thomas Bradwardine: A View of Time and a Vision of Eternity in Fourteenth-Century Thought*. – Leiden: E. J. Brill 1995. 250 S. (Studies in the History of Christian Thought, 65), geb. \$ 77,25 ISBN: 90-04-10226-4

In der Mediävistik lassen sich heute zwei Forschungslinien unterscheiden, die allerdings aufeinander angewiesen und bezogen

³ Vgl. A. H. Bredero, *Bernhard von Clairvaux zwischen Kult und Historie*, Stuttgart 1996, 229–230.

⁴ Vgl. auch „Der Brief des heiligen Bernhard auf dem Sterbebett: eine authentische Fälschung“, in: *Fälschungen im Mittelalter*, Teil V, Hannover 1988, 201–224, und „Bernhard von Clairvaux zwischen Kult und Historie“, a.a.O. (vgl. Anm. 3), 88–95.

⁵ Vgl.: *Cluny et Cîteaux au douzième siècle*, Amsterdam/Lille 1985, 289 u. 313.

⁶ Vgl. *Bernhard von Clairvaux zwischen Kult und Historie*, a.a.O. (Anm. 3), 121–122 u. 215.

sind. Die eine bewegt sich auf dem Gebiet der Quellenforschung. Ihr literarischer Niederschlag sind vor allem die Editionen, die in unserem Saeculum einen wachsenden Umfang gewonnen haben. Sie sind die Voraussetzung für das zweite Unternehmen, das der geistesgeschichtlichen Darstellung und Durchdringung gilt und die ideengeschichtlichen Zusammenhänge aufzuzeigen hat. EDITH WILKS DOLNIKOWSKI hat sich eine Aufgabe gestellt, die auf dieser zweiten Linie liegt. Die Durchführung erfordert eine zweifache Tätigkeit: Erstens ist Schritt für Schritt der Quelle zu folgen, in diesem Falle dem literarischen Werk von Thomas Bradwardine. Durch die Weise, wie D. dies unternimmt, erhält der Leser einen lebendigen Eindruck vom Leben und Wirken dieses Magisters, von seiner Entwicklung, die sich auf die Kurzformel bringen läßt: vom Physiker und Mathematiker zum Theologen. Eine solche Darstellung kann heute aber nur unter Einbeziehung der Sekundärliteratur vorgelegt werden. Dieser zweiten Aufgabe kommt D. mit gediegener Sachkenntnis und in seriöser, stets begründeter Kritik nach.

Bradwardines Entwicklung vom Mathematiker zum Theologen: In seinen Frühwerken profiliert er sich als Mathematiker und Physiker. Das Thema *Zeit und Ewigkeit* spielt hier schon hinein. D. holt weit aus, um dieses Bild Bradwardines zu zeichnen. Platon und Aristoteles werden befragt (18–24). Von beiden sind Anregungen zum Thema *Zeit und Ewigkeit* in die Scholastik eingegangen. Platon war dabei mehr für die metaphysisch-theologische Sicht des Problems von Interesse (über Plotin und Augustinus, aber auch über Boethius), Aristoteles für die physikalische. Im Frühmittelalter bringen Anselm von Canterbury und Peter Abälard mathematische und grammatisch-dialektische Argumente in die Diskussion ein (25–44). Das Erbe der Antike wurde durch die arabischen und jüdischen Philosophen vermittelt. Doch ist zu beachten, daß sie nicht nur Vermittler, sondern ebenso eigenständige Denker waren. Die aus dem christlichen Glauben kommenden Magister standen vor der Aufgabe, ein doppeltes Erbe im Blick auf die christliche Offenbarung zu analysieren und wenn möglich zu integrieren. Dieser Prozeß läßt sich als kritische Assimilation bezeichnen, vergleichbar mit der Art und Weise, wie Clemens von Alexandrien mit der hellenistischen Philosophie umgegangen ist.¹

Diese Rezeption war nicht immer unumstritten, sowohl grundsätzlich wie in Einzelfragen. Manche Diskussion und Kontroverse unter den Magistern der Scholastik haben hier ihren Ursprung, auch wenn dies nicht immer offen ausgesprochen wurde. Ein Grund für die Problematik dieser Rezeption liegt in der Tatsache, daß sich in dem Material die Linien überschneiden. Das Interesse an der Erkenntnis der Natur wurde überschritten in der Suche nach einer metaphysischen und schließlich theologischen Deutung des Seins. Der Titel der von D. vorgelegten Untersuchung deutet auf einen solchen Hintergrund: „Ein Blick auf die Zeit und ein Schauen der Ewigkeit.“ Das Phänomen „Zeit“ ist für den Menschen ein augenfälliges Objekt der Erfahrung, „Ewigkeit“ eröffnet sich dem gläubigen Schauen², diesen Begriff in der Bedeutung verstanden, die ihm Augustinus gegeben hat. Beide, Zeit und Ewigkeit, überkreuzen sich im Phänomen der grenzenlosen Zeit. Hg.in sieht im Zeitproblem „eine spezifische Komponente in der allgemeinen Diskussion über die aristotelische Philosophie an den westlichen Universitäten“ im Mittelalter (44f).

Freilich läßt sich in den einzelnen Epochen eine Verlagerung des Interesses feststellen. Das 12. und 13. Jh. war mehr an den ontologischen Aussagen über die Natur, die Materie, über Zeit und Bewegung interessiert als an den genuin physikalischen, so daß von einer Trennung zwischen Naturerkenntnis und Metaphysik (Theologie) im 13. Jh. gesprochen werden kann (45f). Themen der Naturerkenntnis in den arabischen Werken werden nur eklektisch rezipiert. Dennoch ist der Beitrag der arabischen Philosophen für die weitere Entwicklung in der Scholastik besonders für das Verhältnis von Physik und Theologie nicht gering. Averroes brachte Aristoteles und den Koran in eine Relation der Konvergenz. Das war nicht ohne Wirkung für die christliche Theologie des 13. Jhs.; allerdings war es mehr ein Einfluß methodischer Art (48). Der Durchbruch zur Sachthematik kam im 14. Jh. Die Themen standen aber schon längst im Visier der christlichen Glaubensreflexion, speziell der Schöpfungstheologie. Die Zeit ist ein fundamentaler Faktor der Materie in bezug auf Bewegung und Wechsel. Von der irdischen Welt aus lenkte sich der

Blick auf die himmlischen Körper, deren Wesenhaftigkeit, deren Bewegung und deren Einfluß auf alle andere Bewegung (48/49). Dabei ging den Magistern die Einsicht auf, daß manche Probleme wie das von Zeit und Ewigkeit nur durch ein Zusammenwirken von Philosophie und Theologie aufgeheilt werden können (52–55). Albertus Magnus, Thomas von Aquin und Johannes Duns Scotus gehen das Problem „Zeit“ in unterschiedlicher Weise von der ontologischen Seite her an. Robert Grosseteste schlägt die Brücke vom frühenglischen Empirismus nach Paris. Dieses empiristische Denken kommt aber nicht wie ein Fremdkörper in die Theologie. Ein solches Urteil geht an dieser Theologie vorbei. In zweifacher Weise wird die Erfahrungswelt nun in die Theologie hineingeholt, negativ in der Aussage, daß der Mensch die Unendlichkeit von Raum und Zeit nicht begreifen kann (und damit auf die Endlichkeit verwiesen wird); positiv, daß Gott allein Zeit und Raum auch als unendliche umgreift. Zeit wird in ein mathematisches Problem verwandelt und als solches auch von Gott umgriffen, der in dieser Sicht ein „mathematischer Gott“ wird. Bradwardine bringt das mathematische Denken und das Propositionen-Kalkül in die Theologie ein (67). Zeit ist ein psychologisches Problem (Augustinus); Zeit ist ein theologisches Problem; Zeit ist ein Faktor und auch Funktor der Physik. Alle drei Problemkreise werden im 14. Jh. nicht voneinander getrennt, sondern greifen ineinander. Die Relation der Zeit zur Ewigkeit ist nicht nur durch den Theologen zu reflektieren. Als Relation oder Gegenüber von Wandel und beständiger Dauer und Selbigkeit beschäftigte sie auch die Naturphilosophen und brachte diese zu gegensätzlichen, widersprechenden Thesen, wie es in dem heftigen Widerspruch, den Avampace gegen Aristoteles richtete, offenbar wird. Für den arabischen Philosophen ist alle Bewegung regelmäßig, beständig, geordnet; für den Griechen ist Bewegung eine Weise des Wechsels (89). Für beide ist die Zeit das Maß der Bewegung. Vor Bradwardine hat wohl Duns Scotus die Schwierigkeit, das Zeitproblem in den unterschiedlichen und doch miteinander verknüpften Richtungen aufzuspüren, am tiefsten gespürt. Sein Versuch einer harmonisierenden Lösung galt zugleich der Vermittlung zwischen Aristotelismus und Augustinismus (71). Der tiefste Sinn einer in dieser Weise vermittelnden Operation liegt in der Einsicht, daß es für den scholastischen Magister keinen physikalischen Erkenntnisgegenstand gab, der nicht irgendwann von theologischer Relevanz wurde. Unter diesem Vorzeichen ist auch Bradwardines Umgang mit der Mathematik zu sehen; er ist nicht gegen die Metaphysik gerichtet oder soll diese aus den Angeln heben. Seine mathematisch-physikalischen Analysen haben vielmehr, wie er selbst bekennt, ein metaphysisches Ziel (98f).

Bis einschließlich Kap. 6 haben die naturwissenschaftlichen und mathematischen Komponenten des Phänomens „Zeit“ den Vorrang vor der spekulativen, theologischen Durchdringung. Diese nimmt D. in Kap. 7 an Hand von Bradwardines Werk „De causa Dei“ vor. Der Übergang von der mathematischen zur theologischen Sicht ist nahtlos. Das theologische Ziel des Werkes besteht in dem Nachweis, daß Gott die Ursache für alles ist, auch Erstursache für jeden geschöpflichen Akt. Am Schnittpunkt des freien göttlichen Wirkens und des freien menschlichen Handelns ergeben sich die bekannten Probleme: Wie ist die absolute Freiheit Gottes mit seinem absolut sicheren Vorherwissen und mit der Freiheit des menschlichen Willens in Übereinstimmung zu bringen? Bradwardine sieht die Lösung im Zeitfaktor. D. behandelt diese Kontroverse nicht nur bei den Zeitgenossen Bradwardines, sondern auch in deren Aufarbeitung bei den „modern historians“ wie Leff, Oberman, Copelston (166f). Die Kontroverse bewegt sich, auf einen einfachen Nenner gebracht, um die Frage: Ist Bradwardine als Theologe oder als Naturphilosoph aristotelischer Schule einzustufen? Dazu bemerkt D. unermüdlich, daß Bradwardines Bemühen darauf gerichtet war, aristotelische Naturphilosophie mit augustinischer Theologie in Einklang zu bringen. Die Spekulation über die Zeit dient ihm als Weg zu diesem Ziel. D. kristallisiert daraus drei Themenkreise: (1) Die Rolle der Zeit bei der Schöpfung (Die Zeit ist ein Geschöpf Gottes und daher von begrenztem Sein³, 177). (2) Das philosophische Rätsel der Zeit. (3) Die Funktion der Zeit in der theologischen Diskussion über Sünde und Gnade.

Die Kunst seiner mathematisch-methodischen Argumentation stellt Bradwardine in den Dienst einer Theologie, deren Ziel es ist, die Gutheit Gottes und die von Gott empfangene Gutheit der Schöpfung aufzuzeigen, nicht nur deren Verschiedenheit zu Gott (173). Diese Theologie, besonders ihre Prädestinationslehre, soll den Menschen trösten (168). *De causa Dei* ist von einem theologischen Optimismus durchzogen, der auch in der Lehre von der Sünde seinen Ausdruck findet. Sie ist nichts Positives, sondern besteht eigentlich in der Abwesenheit der Gutheit Gottes (198). Im göttlichen Schöpfungsplan hat sie ihren eigenen Platz (201). Solche Äußerungen brachten Bradwardine bei seinen Zeitgenossen die Klassifizierung als Determinist ein; bei Historikern der Gegenwart gelten sie als Zeugnis humanistischen Denkens (204).

In Kap. 7 zieht D. in reichstem Maße die Literatur der Gegenwart heran, während wir im folgenden und letzten Kap. 8 noch einmal und ausführlicher zu den Zeitgenossen Bradwardines geführt werden. Unter diesen gilt Wilhelm von Ockham und Robert Holcot die größte Aufmerksamkeit (211ff, 225ff). Beide Magister werden in der zusammenfassenden Schau moderner Historiker gesehen, ein Vorgehen, das neue, interessante Perspektiven eröffnet, manchmal auf

¹ Vgl. dazu die wichtige Studie: Johannes Bernard, *Die apologetische Methode des Klemens von Alexandrien*, Leipzig 1968.

² Ich vermeide den Ausdruck: „Offenbarungsglauben“, da schon Plotin, abweichend von Platon, eine Zuordnung und Abhängigkeit zwischen Zeit und Ewigkeit gelehrt hat. So auch D. auf S. 25: „Plotinus recognized the interdependence of time and eternity as a profound metaphysical truth.“

³ Für Crathorn, einen Zeitgenossen Bradwardines, ist die Zeit „non aliqua res“. Mit Ironie weist er die Aussagen des hl. Augustinus über die Zeit als Geschöpf Gottes zurück. Vgl. Fritz Hoffmann, Crathorn. Quästionen zum Ersten Sentenzenbuch, BGPhMA, N. F. Bd 29, Münster 1988, 458f.

Kosten notwendiger Differenzierungen. Bei Holcot wünschte man sich ein stärkeres Eingehen auf die Rolle von Logik und Sprachphilosophie in seiner Theologie.⁴ Aber vielleicht würden solche Differenzierungen den Rahmen dieses in sich abgerundeten Werkes sprengen, das im Anhang eine sorgfältige Bibliographie und ein Personenregister bringt. Der Verlag Brill (Leiden) sorgte für eine gediegene Herstellung.

Erfurt

Fritz Hoffmann

Guillelmus de la Mare: Scriptum in secundum librum sententiarum, hg. v. Hans Kraml. – München: Bayerische Akademie der Wissenschaften 1995. 579 S. (Bayerische Akademie der Wissenschaften, 18), kart. DM 155,00 ISBN: 3-7696-9018-4

1989 erschien der Kommentar zum 1. Sentenzenbuch des Franziskanertheologen Wilhelm von La Mare, der vor allem durch seine Thomas-Kritik in die Geschichte eingegangen ist. Die Handschriftenlage der Textüberlieferung hat sich im Vergleich zum vorgängigen Bd dadurch geändert, daß zu den fünf Codices des Kommentars zum 1. Buch zwei weitere hinzukommen. Da die beiden Florenzer Hss. textgeschichtlich zusammengehören, muß sich die Einleitung mit den verbleibenden sechs Textzeugen näher befassen. Deren Zeugnis ist vor allem durch zwei Tatsachen bestimmt: 1.) Die vielfachen Überlieferungen gehen auf einen Archetyp des Textes zurück, der die Sentenzenklärung des Dozenten in Paris (?) oder in einem anderen Ordensstudium beinhaltet. 2.) Die Textüberlieferung ist „gespalten“ (19*); vier Hss. stehen die beiden aus Toulouse, Bibl. municip. 252 (= T) und Avignon ms. 316 (= A) gegenüber.

Was bedeutet aber diese „Spaltung“ für die Textwerdung und Textgeschichte? Auch T ist eine Kopie, wie die zahlreichen Lese- bzw. Hörfehler zeigen. Sie weist aber im Unterschied zur gesamten anderen Überlieferung längere Auslassungen (*omissiones*) auf, die überlieferungsgeschichtlich bedeutsam sind.

Diese Auslassungen in T betreffen in der anderen Überlieferung genauere Stellenangaben, z. B. 47,8 Augustinus, De Trinitate li. 6 ca. 6, et est li. 1. Sententiarum, dist. 8) et . . . 8 om. T; 227,13 Hugo, p. 6., ca. 34) p. . . 34 om. T; 227,22 ab Hugone, 1. li., p. 6, ca. 36) 1 . . . 36 om. T; 339,20 scilicet ca. 12) om. T. Die Auslassungen in T betreffen in der anderen Überlieferung zusätzliche Argumente: z. B. 14,3–5 Motus . . . Item) om. T; 246,38–42 Nota . . . pateretur) om. T (forte additio est); 312,28–36 Commentator . . . subiacent) om. T.

Andere *omissiones* in T lesen sich in der anderen Tradition als Ergänzungen und fortführende Gedanken: z. B. 168,42–45 Una . . . verum) om. T; 169, 80–87 nec . . . oportet) om. T. Gelegentlich hat aber auch T Argumente, die in der anderen Textüberlieferung fehlen und die der Editor in den Apparat verwiesen hat: z. B. 47,29; 87,14. Man liest 355,14–15 ein Argument in T als Marginaltext, der in den Hss. G und A fehlt. Erwägt man schließlich, daß T sehr konsequent die Quaestiones einfach mit „Utrum“ einleitet, die ganze andere Textüberlieferung uneinheitlich mit „Quaeritur utrum“, bzw. dem einfachen „Utrum“ beginnt, so wird offenkundig, daß T möglicherweise eine frühe Wegstrecke der Textgeschichte spiegelt, die von der späteren breiten Tradition überholt wurde. T spiegelt die Textwerdung des Kommentars, der in der Schule mit- und nachgeschrieben, verbessert, ergänzt und überarbeitet wurde. T ist darum für die Textgeschichte und die Auslegung sehr wichtig. An einem Beispiel kann dieser Sachverhalt gut verdeutlicht werden. Dist. 3, q. 1, ed. 47–49 (zu vergleichen mit dist. 17, q. 2, ed. 217–219): Werden Engel und Geistseele des Menschen metaphysisch aus Materie und Form konstituiert? Diese Frage betrifft eine Unterscheidungslehre der ganzen Franziskanerschule. „Aliqui celebres et magni“ – der Editor verweist mit Recht auf Thomas von Aquin (48,28) – sind der Meinung, daß die Engel nicht aus Form und Materie konstituiert sind. Was diese berühmten und großen Gelehrten aber auch „philosophieren“ mögen, „Heilige und Philosophen“ lehren das Gegenteil. Isidor von Sevilla und der Commentator Averroes werden als Zeugen aufgerufen. Des letzteren Autorität ist von Bedeutung! Die Reihe der Sentenzen des Averroes ist in T verschieden von der übrigen Tradition: in einem Strang derselben ist sie lückenhaft (vgl. 48,31–43). Die Lectura des Dozenten wurde in dieser kontroversen Frage angereichert. Die Reihung der Argumente des Averroes (48, 30–37, 37–41, 41–43) muß nicht ursprünglich sein. Die Konjekturen („huc usque Commentator“ (48,37) ist unwahrscheinlich: Die Aussage „declaratur ex sermone“ (48,39) ist unklar. Ich erwäge eine andere Ordnung der drei Argumente: „Commentator . . . generis“ (om. GB transpositio T) formuliert die philosophische Problemlage des Averroes und notiert die einschlägige „propositio“ (48,40). Dann folgen die averroistischen Argumente. In der Ordnung des Textes in T erübrigt sich die Konjektur. Auch in der Parallellfrage nach der Form-Materie-Konstitution der (menschlichen) Geistseele argumentierte der Dozent mit Averroes (vgl. 218,29–37).

Diese Beweisführung mit den Sentenzen des Averroes zeigt das hohe philosophische Ansehen, das der Commentator auch in der Franziskanertheologie genoß, und zwar noch Ende der sechziger

Jahre des 13. Jh.s. H. Kraml nimmt als Entstehungszeit des Kommentars die Jahre 1268–1270 an (23*). Die gegensätzliche Meinung, daß weder Engel noch Geistseele aus Form und Materie konstituiert seien, bezeichnet er auch hier, dist. 17, q. 2, ed. 218, 32f. als „contra sanctos et contra Commentatorem“. Diese Option für Averroes hindert aber Wilhelm von La Mare nicht, ihn des Irrtums zu bezichtigen, weil er lehrt, „daß der intellectus possibilis in allen Menschen einer sei“ und daß er diese Lehre auch dem Aristoteles unterschiebt (dist. 18, q. 3. ed. 234,48f.). Für Wilhelm besteht zwar kein Zweifel, daß der „intellectus agens“ als Urgrund des gemein menschlichen Erkennens für alle Menschen einzig einer ist (ebd. 234,50f.), aber derselbe aktuiert nicht nur die Einzelerkenntnis, sondern ist auch durch den je einen und einzelnen „intellectus possibilis“ jeweils singuläre Formwirklichkeit der menschlichen Geistseele. Die „veritas catholica“ steht hier auf dem Prüfstand der Philosophie (235, 78–80). In diesem Zusammenhang erteilt der Dozent dem Commentator eine scharfe Zensur: „error pessimus“ (235.69).

Diese sehr differenzierte Sicht des Averroes ist kennzeichnend für die geistesgeschichtliche Situation der sechziger Jahre des 13. Jh.s, der beginnenden Auseinandersetzung mit den Averroistae, die auch an dessen anstößigen Thesen der Erkenntnistheorie festhielten. Der Kommentar des Wilhelm von La Mare zeigt, Averroes war eine umstrittene, aber allseits beachtete und geachtete Autorität. Wilhelm selber war ein streithafter Dozent, der auch Thomas von Aquin des (philosophischen) Irrtums bezichtigte (dist. 3, q. 3, ed. 48,28). Er übte auch Kritik an einer Lehrmeinung im Scriptum des Bonaventura (dist. 24, q. 11, ed. 325,16–18); dieses hatte er als Schulbuch neben den Sentenzenbüchern des Petrus Lombardus immer zur Hand. Seine eigene Lectura, das Scriptum des Ordenslehrers und die Littera des Lombarden sind die Handbibliothek des Dozenten und seiner Schüler. Diese Bibliothek bezeugt das scholastische Verständnis von Lehren und Lernen: kritische Übernahme des Gedachten und aktuelle Weitergabe des zu Denkenden. Editor und Hg. des Kommentars verdienen Dank und Anerkennung. Wenn die geleistete und zu leistende Arbeit noch durch zusätzliche Wünsche belastet werden darf – es kann wirklich nur eine Bitte sein! –, so sollten künftig doch die von Wilhelm angesprochenen Traditionsstücke aus dem Scriptum des Bonaventura im Quellenapparat ausgewiesen werden, und die zahlreichen Verweise auf die anonymen „quidam“, „aliqui“, „alii“ verdienen die angestrenzte Beachtung.

Corrigenda: simplicem 48,27; apprehensio 310.31; suppositionum 385,22 (Apparat).

Bochum

Ludwig Hödl

Heinrich Seuses Philosophia spiritualis. Quellen, Konzept, Formen und Rezeption. Tagung Eichstätt 2.–4. 10. 1991, hg. v. Rüdiger Blumrich / Philipp Kaiser. – Wiesbaden: Ludwig Reichert 1994. 271 S. (Wissenschaften im Mittelalter, 17), Ln DM 98,00 ISBN: 3-88226-576-0

Die im Titel genannte Tagung wollte den mittelalterlichen „Mystiker“ Heinrich Seuse auf dem Hintergrund der heutigen Forschung darstellen; am immer noch kolportierten Bild der Deutschen Mystik als undogmatische, am Rande der Kirche stehende Erfahrung-Religiosität und insbesondere am Seuse-Bild des liebreichen, emotionalen Herzens-Mystiker (J. MARÉCHAL oder H. BÜHMEYER, der Autor der klassischen Werkausgabe) werden wichtige Korrekturen angebracht. W. WILLIAMS-KRAPPs Beitrag zu Seuses Aufgreifen der patristischen Mönchs-Spiritualität ist anderswo (Festschrift Haug/Wachinger, 1992) und L. STURLESs Beitrag: „Seuses ‚Buch der ewigen Weisheit‘. Versuch einer vernünftigen Interpretation“, 32–48, erweitert als eigenes Buch erschienen.

Das Grundergebnis heißt schlicht und einfach: Der genuine Weg zur „Mystik“ Seuses führt über seine historische Bedingtheit und sein philosophisch-theologisches Konzept. Der nur-sentimentale, sich „mystisch“ nennende Zugang zu ihm verkennt seine wahre Größe. W. SENNER (Heinrich Seuse und der Dominikanerorden, 3–31) zeichnet die Geschichte eines Menschen nach, der durch innere („depressive Grundstimmung“ [acedia], Glaubenszweifel, Simoniefurcht) und äußere Schwierigkeiten (Häresie und andere Verdächtigungen, Absetzung) hindurchgegangen, und so zu einer tiefen Spiritualität gelangt ist, die ihn bis heute im wahren Sinn „liebenswert“ macht. Auch „Seuses ‚Vita‘ (erhebt) keinen umfassenden biographischen Anspruch“, sondern ist zuerst als „geistliches“, „literarisches“ Zeugnis einer „inneren Geschichte“ zu lesen, aus der „historisch-biographische Informationen nicht auszuschneiden, sondern zu gewinnen“ sind. Auf solchen Erkenntnissen aufbauend entwerfen STURLES und BLUMREICH (Die gemein e l e r des „Büchleins der ewigen Weisheit“, 49–70) die intellektuelle Grundlage seiner „Mystik“, die weder blinde Erfahrung noch kalte Wissenschaft, sondern wahre „Weisheit“ (sapientia) darstellt. Die weiteren Beiträge gehen den Quellen nach (IMBACH

⁴ Vgl. dazu Fritz Hoffmann, Die theologische Methode des Oxforder Dominikanerlehrers Robert Holcot, BGPhMA, N. F. Bd 5, Münster 1972, bes. 143–150; Sachregister: Logik.

zum *Horologium* gegen P. Künzle: Trotz Thomas-Zitate nicht „thomistisch“, sondern „eine originelle Schöpfung“, tief mit Bernhard von Clairvaux verbunden; zeigen vom Stil des „*Horologium*“ (B. K. VOLLMANN) her, wie tief Seuse denkend in der großen Literatur verankert ist; arbeiten den Unterschied zu Seuses Lehrer, M. Eckhart heraus (P. KAISER: *Stärkere Christozentrik*; P. ULRICH: *Die Bedeutung des Leidens*). M. ENDRES wagt es, von der Mystik Seuses her Linien in die Moderne hinein zu ziehen: „Der exemplarische Charakter von Seuses mystischem Wissen für das Wissen der christlichen Mystik unter systematischem Aspekt“ (167). Die weiteren Beiträge behandeln überlieferungsgeschichtliche Aspekte und weiten den Blick für Themen aus dem Gesamtbereich der Deutschen Mystik.

Auch ein fachkundiger Leser wird es nicht für nötig finden und kaum in der Lage sein, substantielle Aussetzungen an den Beiträgen zu machen. Aber er wird sich fragen: Wann endlich überschreiten diese Sach-Ergebnisse die Grenzen der Fachwissenschaft? Das gilt für wissenschaftliche Arbeiten wie für Chr. Ruhrbergs Buch: Der literarische Körper der Heiligen, Leben und Viten der Christina von Stommeln (Tübingen 1995), das bei aller Gelehrsamkeit eine stupide Unsensibilität gegenüber der mittelalterlichen Spiritualität zeigt; das gilt noch mehr für die Populär-Literatur, die sich gegen den intellektuellen Untergrund der Mystik Seuses sperrt. Wie wäre es mit einer gut betreuten Anthologie Seuses?

München

Josef Sudbrack

Kieninger, Josef: *Das Sein als Licht in den Schriften des hl. Thomas von Aquin*. – Città del Vaticano: Pont. Accademia di S. Tommaso / Libreria Ed. Vaticana 1992. 263 S. (Stud. Tomistici, 47), kart. Lit. 35 000

In den letzten Jahrzehnten hat sich der Zugang zu historischen Texten radikal verändert. Die Möglichkeit, literarische Belege datentechnisch aufzufinden und auszuwerten, führt genau die Vorteile und Nachteile mit sich, die sich aus der Ablösung kognitiver Prozesse vom Menschen und aus deren Instrumentalisierung ergeben. Es ist im Vergleich zu den Arbeiten, die vor 20 Jahren geschrieben wurden, heute keine Schwierigkeit mehr, die Varianten und Nuancierungen der Licht-Terminologie bei mittelalterlichen Autoren – etwa bei Thomas v. Aquin – an einem Nachmittag bereitzustellen und bis in das kleinste Detail zu verfolgen. Diese technische Präzision ersetzt allerdings nicht den Prozeß des Verstehens, der das Vorrecht des Interpreten bleibt.

Die Arbeit von Josef Kieninger wird man an mehreren Maßstäben messen müssen. Das, was die Lektüre nicht gerade erleichtert, ist ein unguter, euphoristischer Stil der Darstellung, der die Nüchternheit des Aquinaten kaum nachvollzieht. Wenn man von dieser fehlenden Distanz absieht, kann man sagen, daß das Buch von der Textbasis her gut dokumentiert ist.

Die Einführung (15ff) gibt einen Überblick über das Thema, die Forschungslage und den Plan der Untersuchung. Der Teil A (*Die Natur des Lichtes*, 37ff) befaßt sich mit dem kategorialen Status des Lichtes, während Teil B (*Das geistige Licht*, 127 ff) die methodischen Probleme der Transposition anscheint und das Licht als Interpretament geistiger Wirklichkeiten untersucht. Ein Rück- und Ausblick (222ff) faßt das Wesentliche zusammen und skizziert einige Perspektiven, die der Vf. jedoch mit einem Fragezeichen versieht (225). Die Einleitung und der Schluß verarbeiten die Fachliteratur, während der Haupttext vorwiegend auf Thomas-Texte zurückgreift. Das Verzeichnis der zitierten Stellen legt nahe, daß die Untersuchung den Lichtbegriff textuell wahrscheinlich komplett abdeckt (228ff) und in dieser Hinsicht über die älteren Arbeiten hinausgeht. In der Auflistung der Fachliteratur wurde eine Auswahl getroffen.

Der Lichtbegriff wird bei Thomas primär in den Kommentaren zu Aristoteles und den Ausführungen zum Hexameron entwickelt. Zu Recht betont der Autor, daß das Licht (als *lux*, *lumen*) ein empirisches Phänomen ist, das auf geistige Realitäten nur metaphorisch übertragen werden kann (43). Dabei ist zu unterscheiden, daß das Licht als *forma inhaerens* eines Körpers primär ein Gegenstand der Physik ist, während es als *forma transiens* – also als eine Qualität, die das Diaphanum der Luft, die Farben und anderes manifestiert – vom Geistigen im eigentlichen Sinn ausgesagt werden kann („*manifestatione magis proprie est in spiritualibus*“, 44; vgl. auch 131f). Diese Differenzierung ist für den Einsatz der Analogie oder – enger gesagt – der Metaphorik wichtig, die nicht das physische Phänomen als solches transponiert, sondern das Verhältnis, in das ein Phänomen eintreten kann, hier die Beziehung des Lichtes zu seinem Effekt, der *manifestatio*. Der Vf. weist zu Recht darauf hin, daß das Licht als *lumen in aere* für Thomas nichts Geistiges ist (39f), kein Körper (46f), keine substantielle Form eines Körpers (60f), auch keine reduzierte, intentionale Entität (63), sondern daß es ein *esse reale et naturale* besitzt und gewisse Wirkungen (etwa Wärme, Leben) aus dem supralunaren Bereich an die Erde vermittelt. Das heißt, daß Thomas das Licht kategorial bestimmt als „*qualitas activa consequens formam substantialem solis vel cuiuscumque alterius coporis a se lucentis*“ (70). Die vorgelegten naturphilosophischen Interpretationen sind instruktiv und machen mehrere, bisher kaum beachtete Differenzierungen deutlich (69–126). In der „Übertragung“ der Lichtterminologie auf das

Intelligible hätte K. allerdings die Struktur der Metapher als Verhältnis von Verhältnissen exakter herausstellen müssen (134ff). Diese methodische Klärung ist deswegen wichtig, weil das Licht im strengen Sinn keine „Beschreibung“ intelligibler Realitäten gibt (S. 142ff), sondern als Modell gebraucht wird, die Realität des Geistes, die wir nicht kennen, indirekt zu erschließen. Das methodische Verfahren des Aquinaten berührt sich hier mit den modernen Metaphorologien etwa bei M. Black, P. Ricoeur oder H. Blumenberg. Diese Methodenreflexion ist auch dann zu beachten, wenn Thomas das Licht auf zentrale metaphysische Strukturen anwendet (Akt u. Potenz, Ursache u. Wirkung, Partizipation) oder – inhaltlich weiter – auf Gott (153), die Engel (174), die Seele (184ff), die Gnade (199ff) und die Herrlichkeit (213). Sachlich interessant und bisher kaum bemerkt sind die Texte zum *lumen synderisis*, in denen das Handlungsobjekt mit der Farbe verglichen wird, während die Motivation des Handelns (*sub ratione boni*) dem aktierenden Licht entspricht, auch wenn beides für den Willen – ähnlich wie für das Auge – nur „ein“ Objekt ist (192ff). Die Forderung einer Klärung der methodischen Implikate der Lichtvergleiche, auch ihrer zeitbedingten, kosmologischen Einseitigkeiten, gilt vor allem für die Texte, die das „Sein“ (*esse*) betreffen: „*Esse per se consequitur formam creaturae, supposito tamen influxu Dei: sicut lumen sequitur diaphanum aeris, supposito influxu solis*“ (S. th. I, 104, 1 ad 1). Im strengen Sinn kann man daher auch nicht vom „Sein als Licht“ (29) sprechen, sondern nur davon, daß das „Sein“ als die Aktualität aller Akte ein „gewisses Licht“ (*quoddam lumen*) ist, dessen explikative Funktion – nämlich die *manifestatio* – sich im Rahmen der Analogie bestimmen läßt.

Die Arbeit listet die Lichtterminologie des Aquinaten nahezu umfassend auf, ordnet sie unter systematischen Gesichtspunkten und öffnet damit den Zugang zur Lichtmotivik in philosophischen und theologischen Teilgebieten, die bisher weniger gut überschaubar waren. Daß die Belege nicht immer kritisch auf ihre methodischen und zeitbedingten kosmologischen Implikate reflektiert werden, ist zu bedauern. Dieses Defizit hängt wahrscheinlich damit zusammen, daß Thomas ungeschichtlich gelesen wird. Die Konsequenzen dieser Hermeneutik zeigen sich gewöhnlich darin, daß das, was ein Autor zu sagen hat, nicht mehr diskursfähig in die Geschichte eingebracht werden kann.

Herzogenrath

Klaus Hedwig

Maidl, Lydia: *Desiderii interpres*. Genese und Grundstruktur der Gebetstheologie des Thomas von Aquin. – Paderborn: Schöningh 1994. XXXVII, 359 S. (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes, 38), kart. DM 64,00 ISBN: 3-506-79438-8

Die vorliegende, an der Univ. München entstandene Diss. zeichnet sich als eine gründliche, umfassende und luzide Studie der Gebetstheologie des Thomas von Aquin aus. Sie enthält sowohl eine ausführliche Darstellung der Systematik – zusammen mit einer sorgfältigen Würdigung der Lehrentwicklung – als auch eine Zusammenstellung der Quellen des Thomas. Im Hinblick auf die historische Stellung der thomistischen Position belegt die Arbeit überzeugend die Feststellung: „Vor Thomas war kaum so nüchtern über das Gebet gesprochen worden“ (347).

Ein besonderes Charakteristikum der thomistischen Lehre liegt in der Herausstellung der natürlichen Grundlage des Gebets. Von seinem Wesen her, und nicht nur als Genugtuung für eine Sünde, ist der Mensch auf das Beten angewiesen. „In diesem Horizont der natürlichen Schöpfungsordnung spricht Thomas nicht mehr von Verpflichtung zum Gebet, sondern von Konvenienz“ (44). Den Ansatz dieser Gebetstheologie lokalisiert Lydia Maidl zu Recht in dem Sehnen des Menschen nach Erfüllung, d. h. nach endgültigem Glück. So versteht Thomas das Gebet in erster Linie als die Deutung des eigenen Strebens nach Erfüllung, wobei er sich von derjenigen zeitgenössischen Auffassung absetzt, welche umgekehrt das Sehnen für die Stimme des Gebets hält. Daß darin die Wesensaussage zu sehen ist, unterstreicht Vf. in dadurch, daß sie diese in den Titel des Buches aufnimmt. „*Oratio est interpres desiderii nostri*“ erweist sich also als der Schlüsselsatz der Sicht des Thomas. Damit entfernt er sich von gängigen Auffassungen, wie zum Beispiel der Ansicht, Gebet sei als ein Dialog mit Gott oder gar als eine Gotteserfahrung zu deuten. Für den Aquinaten handelt es sich keineswegs um eine direkte Gottesbegegnung, bei der Gott etwa als ein Inhalt oder ein Gegenüber aufgefaßt wird, sondern vielmehr als eine Art Fluchtpunkt. Seine Bedeutung liegt in der Eröffnung einer Perspektive, unter der das konkrete Leben in bezug auf seinen letzten Sinn betrachtet wird. Dementsprechend kann das ganze Leben zu einem Gebet werden.

Das Verlangen, um das es hier geht, ist das berühmte *desiderium naturale*, was auch sogar als *instinctus interior* bezeichnet und in Analogie zu dem natürlichen Appetit aller anderen Lebewesen gesehen wird. „Es ist die vorbewußte Eigentendenz des Menschen zu seiner Selbstverwirklichung, die zugleich seine Rückkehr zu Gott ist“ (128). Das Gebet läßt sich mit anderen Worten als „*inkarniertes desiderium* und *interioris reris*“ (139) kennzeichnen. Diese Kreisbewegung verkörpert eine Form der Liebe und artikuliert sich zugleich als Selbstliebe und als Liebe zu Gott. Das Gebet stellt infolgedessen einen Nachvollzug der Kreatürlichkeit des Menschen dar, was für Thomas von Aquin eine „intensive Realisierung des Grundzuges des homo

religiosus" (337) bedeutet. „Als Ausdruck der dem Menschen in der Schöpfungsordnung zukommenden besonderen Würde“, so betont Vf.in, „ist es zugleich Unterordnung unter die Vorsehung Gottes und höchster Vollzug der Freiheit des Menschen, seine Berufung zu einem letzten, ewigen Glück“ (337). Im Gebet kommt die Zielgerichtetheit aller Handlungen und damit zugleich ihre unvermeidliche Unerfülltheit zur Reflexion. „Alles Handeln soll im Bewußtsein der Fragmentarität erfolgen, soll das Sehnen hin auf die Vollendung steigern“ (339). Demzufolge fungiert das Gebet als Knotenpunkt der kultischen und der sittlichen Bewegung hin zu Gott. So kann M. konstatieren, daß Thomas eine „Pragmatisierung, Demokratisierung, Individualisierung und Rationalisierung“ (121) des Gebets herbeiführt.

Der Sinn des Gebets gründet demnach im wesentlichen auf die Vernunft. Die Leistung der Vernunft besteht für Thomas in der Verdolmetschung des naturgegebenen Strebens. Gleichwohl handelt es sich um eine Form des Glaubens, welche sich auch ohne Offenbarung, d. h. allein kraft des Verlangens, vollzieht: „Mittels des Sehnsens kann sich dem Menschen Gott, die *veritas prima*, bezeugen, so daß der Mensch zum Glauben findet, daß Gott ist und uns vorsehend lenkt. Dies ist die Form des Glaubens, die nach Thomas' Meinung nicht die explizite Kenntnis der Offenbarungstatsache voraussetzt“ (135). Der gemeinte Denkkakt des Gebets reflektiert über den letzten Sinn des Lebens und bezieht dabei einzelne Elemente des konkreten Lebens auf das letzte Ziel, d. h., Gebet ist die Orientierung des Lebens an Gott, bzw. an das eigene Glück, und zwar vollzogen durch die Vernunft, insbesondere die praktische Vernunft. Insofern repräsentiert Gebet einen Einzelvollzug der Tugend der *religio*. Obwohl Vf.in dies zu Recht immer wieder erklärt, scheint sie hier dennoch einem Mißverständnis zu erliegen, denn sie bezeichnet das Gebet gleichfalls als eine Tugend (28–29, 183, 227). Für diese verwunderliche Behauptung, Gebet sei eine Tugend, führt sie allerdings keine Belege an. Zudem ist es für die thomistische Sichtweise wichtig, daß Beten gerade als ein Akt, also nicht als ein *Habitus*, verstanden wird. Dieser rationale Akt der Tugend der *religio* hat die Gestalt einer reflektierenden Hinordnung konkreter Praxis auf ihr wahres Ziel: „Beten ist nach Thomas also ein planender Akt des Menschen; er disponiert gewissermaßen in einer konkreten Situation in Hinordnung auf ein gewähltes Ziel, was durch wen geschehen solle und sucht dies zu veranlassen“ (136). Das Gebet richtet sich daher gleichzeitig auf zwei Dimensionen, nämlich auf das Ziel und auf den Weg. Es geht mit anderen Worten zum einen um die Hinordnung auf das sich in Gott erfüllende Glückselbverlangen und zum anderen um die konkrete Einzelgestaltung des Weges auf dieses Ziel hin. Anders betrachtet: Nicht Gott soll durch das Gebet beeinflusst werden, sondern der Betende. Das Bittgebet bedeutet somit eine Übereignung an Gott: „Durch sein Bitten übergibt der Mensch nicht irgendetwas an Gott, sondern er vertraut ihm seinen höchsten Teil, seinen Geist (*mens*) und damit sich selber in seinem ganzen Sein an“ (47). Im Beten kommt sowohl das konkrete, vielfältige „horizontale“ Leben als auch die „vertikal“ gerichtete Religion zur Geltung. Genau betrachtet ist das Gebet ein Vollzug der praktischen Vernunft, welche in einer teleologischen Struktur denkt.

Dank der klaren Herausarbeitung dieser Definition des Gebets, ist M. in der Lage, die thomistische von anderen Auffassungen, insbesondere von denjenigen, die das gesprochene Gebet oder den Willen in den Mittelpunkt rücken, zuverlässig zu unterscheiden. Das gesprochene oder sonstwie geäußerte Gebet gilt für Thomas lediglich als der Ausdruck des eigentlichen Gebets. Ebensovien darf der Wille als der Ort des Betens interpretiert werden, wenngleich Beten gesehene den *rationalen Nachvollzug des Willensstrebens* repräsentiert. Die im frühen 13. Jh. gängige, dem hl. Augustinus zugeschriebene Bestimmung des Gebets als „frommer auf Gott gerichteter Affekt“ erfährt bei Thomas eine Umdeutung, indem er sie nicht als Wesens-, sondern als Materialbestimmung auffaßt. Vf.in macht darauf aufmerksam, daß in der *Summa theologiae* im Unterschied zum *Sentenzenkommentar* alle Äußerungen Augustins, die den Eindruck verleihen, das Gebet sei vom Affekt her zu definieren, weggelassen. Ist Gebet nicht die affektive Erhebung des Herzens zu Gott, so darf es für Thomas, wie Vf.in erkennt, noch weniger als ein Vollzug der theoretischen Vernunft, d. h. eine Form der Kontemplation, definiert werden. Gebet vollzieht sich zwar als eine Gottesbeziehung, aber die unmittelbaren „Teilziele“ des irdischen Lebens verlieren dabei keineswegs ihren Wert. Besonders in der *Summa* behandelt Thomas das Gebet „nicht in mystagogischer, sondern in metaphysischer und phänomenologischer Weise“ (121).

M. befaßt sich mit der schwierigen Frage, ob Thomas eine Erfahrung Gottes bejaht. In der Tat hat der Aquinate ausdrücklich gelehrt, daß wir Gott nicht direkt erfahren, sowie daß wir mit Gott nur als dem Unbekannten verbunden werden können. Leider wird die Aussage des Thomas, daß wir nicht wissen, was Gott ist, von M. falsch zitiert; sie schreibt (320, Anm. 40) nämlich „*quia est*“ statt „*quid est*“. Dies ist bedauerlich, zumal damit eine Gelegenheit verpaßt wird, die „Nüchternheit“ der thomistischen Gebetstheologie tiefer zu ergründen. Denn mit der doppelten Lehre, daß wir von Gott zum einen nicht wissen, was er ist, aber zum anderen wohl, daß er ist, erfährt die behauptete Bedeutung Gottes im Gebet eine Begründung, die es verständlich macht, wieso Gott als Ziel, aber nicht als Inhalt der Gebetsreflexion vorkommt. Mit dieser Zurückhaltung entfernt Thomas die Gebetstheologie von der Mystik. Nach ihm ist es vielmehr die Liebe, die den Menschen in unmittelbare Berührung mit Gott bringt. Solange Beten noch möglich ist – so ließe es sich m. E. formulieren –, bleibt eine Gotteserfahrung ausgeschlossen. Mystik, im Sinne einer Gotteserfahrung oder einer Entrückung hier auf Erden, ordnet Thomas der Prophetie zu. „Durch die weitgehende Scheidung von Mystik und Prophetie“, meint Vf.in, „bietet Thomas den Boden für die spätere Trennung von Theologie und Mystik. Die Mystik wird esoterisch, die Theologie nüchtern-rational“ (122).

Das Buch umfaßt noch erheblich mehr das Gebet betreffende Einzelfragen; einige bedenkenswerte Aspekte seien nur stichwortartig genannt: Gebet als Verleiblichung der theologischen Tugenden, das Verhältnis zur Prädestination, das Vaterunser, die Psalmen, Freude und Traurigkeit beim Gebet, die Rolle des Bittgebets und des Lobpreises, das Gebet für die Feinde, das Fürbittgebet der Heiligen im Himmel, die Bedeutsamkeit des lauten Betens, Beten in der Meßfeier, das Stundengebet, die Länge des Gebetsaktes, die trinitarische Struktur des Gebetes. Noch erwähnenswert ist die Behandlung der angesichts der unfehlbaren Prädestination schwierigen Frage nach der Freiheit des Menschen. Vf.in kommt zu der scharfsinnigen Differenzierung: „Das Beten des Menschen (...) will nicht die göttliche Disposition ändern, sondern ist vorgesehen, sie auszuführen: Durch sein Bitten kann der Mensch das erwirken, worüber Gott verfügt hat, daß es durch die Bitten der Heiligen sich erfüllen solle“ (145). Eine solch subtile Beobachtung fehlt weitgehend in der heutigen Theologie, wird, wie M. zeigt, beispielsweise von G. Greshake nicht verstanden. Deshalb nicht beten zu wollen, weil alles durch die unveränderliche Prädestination Gottes schon vorherbestimmt ist, vergleicht Thomas mit der Absurdität, nicht gehen zu wollen, um zu einem Ort zu gelangen, oder nicht essen zu wollen, um sich zu nähren. Mit Berufung auf Pseudo-Dionysius Areopagita erklärt der Aquinate, das Göttlichste, was einem Geschöpf zuteil werden könne, sei, *cooperator* Gottes zu werden. Dieser Grundzug des Gebets wird bei M.s besonders aufschlußreicher Behandlung des Gebets Christi auf die Spitze getrieben. Nach Thomas wird zum Beispiel bei Christus deutlich, daß es dem Menschen sogar erlaubt ist, „gemäß seinem natürlichen Affekt etwas zu wollen und zu erbitten, was Gott nicht will“ (304). Im Rahmen ihrer Behandlung der Fürbitte der Heiligen gelangt Vf.in zu einem analogen Ergebnis: „Unser Gebet an die Heiligen dient nicht dazu, daß Gott Kenntnis von unseren Bitten erhalte, sondern umgekehrt: Daß Gott Kenntnis von unseren Gebeten hat, ist die Voraussetzung dafür, daß wir zu den Heiligen beten können“ (265).

Zusätzlich zu der systematischen Darstellung bietet das Buch kurze, aber gezielte Vergleiche zu anderen mittelalterlichen Theologen, was der Lehre des Thomas deutlichere Konturen verleiht. Seine Quellen werden von Vf.in vielfältig beschrieben, wobei Augustin als Hauptautorität angesehen wird. Die Behandlung einzelner Werke des Thomas zeigt plastisch die Entwicklung innerhalb seiner Lehre. Besonders Hervorhebung verdienen schließlich die informativen, hervorragend gestalteten Fußnoten. Die hier bezeugte Sorgfalt im Detail ist charakteristisch für diese feinsinnig aufbereitete Studie.

Münster

William J. Hoyer

Mitten unter euch steht der, den ihr nicht kennt. Zu Eugen Bisers Entwurf einer Modalanthropologie.

von Georg Baudler, Aachen

Der Denkansatz

Überblickt man das beeindruckend reiche literarische Schaffen Eugen Bisers, fällt auf, daß der Vf. sich in seiner Themenwahl stark von den Problemen und Fragestellungen leiten läßt, die in der jeweiligen Entstehungszeit des Werkes virulent sind. Von Hause aus Fundamentaltheologe, ist Eugen Biser lebenslang darum bemüht, aus den verschiedenen geistigen Entwicklungen und Strömungen der Zeit jeweils die Brücke zu biblischer Überlieferung und Theolo-

gie zu schlagen und so zu verhindern, daß sich Theologie und Kirche in ein Ghetto abschließen. In diesem Zusammenhang mag es etwas überraschen, daß der Vf. 1995 eine Anthropologie¹ vorlegte, von der er im Vorwort sagt, daß „ihre Prämissen nicht der Glaubens-

¹ Biser, Eugen: *Der Mensch – das uneingelöste Versprechen*. Entwurf einer Modalanthropologie. – Düsseldorf: Patmos 1995. 334 S., geb. DM 39,80 ISBN: 3-491-77965-0.

welt entnommen“ sind (8). Ausdrücklich sagt er, es handele sich aus diesem Grund „nicht um die Ausarbeitung einer christlichen Anthropologie“, sondern „um den Fall einer christologisch integrierten Anthropologie“ (ebd.).

Den vom Sprachlichen her nicht leicht zu erfassenden Unterschied zwischen einer christlichen und einer christologisch integrierten Anthropologie sieht der Vf. darin, daß er sich bemüht, ohne vorgegebene theologische Prämissen einfach als mitleidender und mithoffender Zeitgenosse nach dem Menschen zu fragen. Der Theologe B. tritt im vorliegenden Werk von seinem Denkansatz her aus dem geschützten Raum von Theologie und Kirche heraus und stellt sich auf die Seite des Menschen, dem Theologie und Kirche fremd geworden sind und der deshalb von sich aus nach Antworten auf seine Nöte und Fragen suchen muß. B. kann dies ohne Verrat am Glauben tun, weil er weiß, daß der postmoderne Mensch, so sehr er sich den Abgründen seines eigenen Wesens und der Geschichte ausgeliefert fühlt und so sehr er sich in seinem Leben und Wirken auf sich selbst gestellt weiß, sich doch nicht mehr, wie noch der Mensch des 19. und beginnenden 20. Jh.s in den engen Rahmen eines naturwissenschaftlichen und positivistischen Denkens einschließt, sondern offen ist für das, was B. mit Goethe „die teilnehmende Liebe von oben“ (7) nennt. Dabei bleibt er auch noch durchaus im Rahmen weltlichen Denkens, wenn er erklärt, daß diese von oben zu erwartende Hilfe im abendländischen Kulturraum in erster Linie „von der fortwirkenden Lebenstat Jesu ausgeht“ (ebd.). Denn – so formuliert – ist dies ja eine kultur- und geistesgeschichtliche Aussage, die der Vf. mit einer persönlichen individuellen Erfahrung verbindet. Letztere muß der Leser und Zeitgenosse nicht teilen; doch in der Art, wie B. von ihr spricht, wirkt sie authentisch und auf diese Weise überzeugend. So spricht B. gleichzeitig als säkularisierter Zeitgenosse und als jener Christ der Zukunft, der nach Karl Rahner notwendig ein Mystiker ist.

Aus praktisch-theologischer Sicht ist dies ein faszinierender Ansatz. Er läßt die bedrängenden und in den letzten Jahrzehnten immer wieder neu aufgeworfenen Fragen der sog. Tradierungskrise des Glaubens hinter sich. Er fragt nicht mehr danach, wie den zunehmenden Kirchenaustritten zu begegnen ist und wie den Menschen Kirche und Glauben wieder „schmackhaft“ zu machen sind. Vielmehr stellt er sich in seinem Denkansatz auf die Seite derer, die draußen sind, wobei er nichts anderes mit nach draußen nimmt als seine Erfahrung von der „fortwirkenden Lebenstat Jesu“, eine Erfahrung, die ihn den Draußenstehenden nicht entfremdet, sofern diese auch selbst alle von einer je verschieden ausgeprägten Hoffnung bewegt sind und nach einem tragenden Lebenssinn suchen (wobei sie, wie etwa der Marxist Machovec in seinem Jesusbuch, durchaus auch von der Jesuserfahrung angesprochen werden können). Selbst auf der Seite dieser Suchenden stehend, kritisiert B. die pastorale Praxis der Kirchen, der er vorwirft, „von einem durch die aktuelle *conditio humana* längst überholten Menschenbild auszugehen, das sich auf einen von einem übermächtigen Lebenswillen getragenen, von einem unersättlichen Lebenshunger gepeinigten und von Leidenschaften umgetriebenen Menschen bezieht, während in Wirklichkeit der der pastoralen Sorge aufgegebenen Mensch „längst seinem Gegentypus gewichen“ ist, dem „Menschen des gebrochenen Lebenswillens, der künstlich stimulierten Lebensgier und jener Exzesse, die letztlich seiner Verzweiflung und Angst entstammen“ (8). Vielleicht muß man den Schritt von drinnen nach draußen gemacht haben, um den Zeitgenossen in dieser seiner wirklichen Situation sehen zu können.

B. nennt sein Buch: „Der Mensch – das uneingelöste Versprechen. Entwurf einer Modalanthropologie.“ Was also von seinem Ansatz aus zentral in den Blick kommt, ist das, was der Mensch sein könnte und sein sollte, aber nicht ist. Der Begriff Modalanthropologie orientiert sich an den sog. Modalverben (z. B. möchten, können), die in unserer Sprache dann eingesetzt werden, wenn eine Aussage nicht eine Wirklichkeit feststellt, sondern einen Wunsch, eine Hoffnung oder eine Befürchtung zum Ausdruck bringt. Modalanthropologie ist also die Anthropologie, die das am Menschen in den Blick zu fassen sucht, was um ihn zu befürchten und was von ihm zu erwarten und zu erhoffen ist. Zweifelloso ist dies an der Wende zum dritten Jt. nach den furchtbaren Erschütterungen der Welt im ausgehenden Jh. und angesichts der überwältigenden neuen technischen Möglichkeiten der Zeit dasjenige, was dem Menschen, wo immer er seiner weltanschaulichen Überzeugung nach auch steht, auf den Nägeln brennt.

Der inhaltliche Spannungsbogen

B. unterteilt das von seinen noch ausstehenden Möglichkeiten her ins Auge zu fassende Dasein des Menschen in drei Aspekte: Dasein im Anruf, Dasein auf Abruf und Dasein im Ausblick. Er geht aus von dem „Einbruch“ (14), den der Kosmos menschlichen Denkens, Handelns und Fühlens durch die drei großen „Kränkungen“

erlitten hat, die mit den Namen Kopernikus, Darwin und Freud verbunden sind: Erkenntnisse, die den Menschen aus der Bahn geworfen und ihm sein Gefühl, einen verlässlichen Ort im Universum innezuhaben und zu bewohnen, von Grund auf geraubt haben. Seither ist das Denken, Dichten und Schaffen des Menschen von einem „Aufschrei“ (23) geprägt. Der klassischen Fragestellung der Philosophie – nach Kant zusammengefaßt in den vier Fragen: Was kann ich wissen?, Was soll ich tun?, Was darf ich hoffen?, Was ist der Mensch? – geht als die eigentliche anthropologische Grundfragestellung die biblische Urfrage nach dem „Ort“ des Menschen in Universum und Geschichte voraus: „Und Gott der Herr rief den Menschen und sprach: Wo bist du?“ (Gen 3,9).

Kierkegaard, der als erster diese Grundfrage der Anthropologie aufgedeckt und ins Wort gebracht hat, ist damit für B. auch der Entdecker und erste Vertreter der Modalanthropologie. Denn die Unmöglichkeit des Menschen, diese an ihn gestellte Urfrage zu beantworten, zeigt ihn als den, der noch kein bleibendes Zuhause gefunden hat, sondern noch unterwegs ist hin zu dem Ort, an dem er seine noch nicht realisierten Möglichkeiten einholt und zu sich selbst kommt. Eindrucks- und durchwoben von ausdrucksstarken Zitationen aus den verschiedensten Denktraditionen der abendländischen Geistesgeschichte, zu denen in bevorzugter Weise auch die biblischen Traditionen gehören, beschreibt B. die Spannungsfelder, von denen das Unterwegssein des Menschen getrieben ist. Ausgespannt zwischen „Größe und Elend“ (45), „Freiheit und Repression“ (54), „Identität und Entfremdung“ (64), „Bewußtsein und Wahn“ (73) geht er, zuinnerst von Angst erfüllt, seinen Weg als eine Gratwanderung über den „Abgrund“ (81). Dabei ist ihm der sonst stets in der Angst zu ahnende transzendente Halt durch eine Theologie und Pastoral verhüllt, in der er Gott nicht als bergende Macht, sondern als „erdrückende Übermacht“, also als neuerliche und schlimmste Bedrohung empfindet“ (83).

Angesichts dieses so in den Blick genommenen ausgesetzten Menschen fragt B. nach dessen „Herkunft und Zukunft“. Stichworte sind ihm dabei das Nietzsche-Wort vom Menschen als dem „noch nicht festgestellten Tier“ (90), und davon ausgehend dann „Evolution und Geschichte“ (95), „Natur und Kultur“ (100), „Solidarität und Aggression“ (105), sowie „Selbstbehauptung und Selbstgefährdung“ (108). In diesen Kap.n werden die Schwierigkeiten des eingangs dargestellten neuen fundamentaltheologisch-pastoralen Ansatzes B.s deutlich. Davon soll unten in der kritischen Würdigung des Werkes genauer die Rede sein. Deutlich wird, daß von seiner Herkunft her im Menschenwesen alle Möglichkeiten schlummern: die Hölle mörderischer Aggression und Zerstörungswut ebenso wie der Himmel eines menschlich zugewandten Seins und Lebens.

Während der Mensch die Hölle seiner Möglichkeiten im ablaufenden Jh., in Auschwitz und Hiroshima, weitgehend schon realisiert und sichtbar gemacht hat, steht sein Erfüllungsziel noch aus. B. stellt es in dem mit „Dasein auf Abruf“ überschriebenen zweiten Teil seines Werkes im Anschluß an Hermann Brochs Roman „Tod des Vergil“ als das „Urbild aller Bilder“, das „menschliche Antlitz in kampflosem Frieden“, das Bild des Knaben im Arme seiner Mutter“ vor Augen (140). In diesem Bild löst sich das „Sklavenjoch der Todesfurcht“ (114), das den Menschen niederdrückt, auf, und „der tägliche Tod: die Angst“ (122), die ihn umklammert, fällt von ihm ab. Angesichts dieses durch die Lebensleistung Jesu erschlossenen endzeitlichen Gottesbildes zerbricht auch die unheilvolle „Verklammerung von Erlösung und Sünde“, jene „Peitsche, die Unzählige immer wieder in die Kirchen trieb“ (136), und die Theologie schafft endlich den notwendigen Denkraum für eine Pastoral des menschenfreundlichen Gottes.

In diesem so erschlossenen Denkraum kann sogar „der dunkle Bescheid des Sterbenmüssens“ (139) seine verstörende Wirkung verlieren und einen tröstenden, friedvollen Glanz gewinnen. Im Ende wird ein „Überstieg ins Unendliche“ denkbar (138); theologisch gesehen, fällt „etwas von dem Licht der Verklärung des Auferstandenen“ (ebd.) auf das Leben; der Tod wird zum „lockenden Schrecken“ (137). Nichts spricht „so sehr für den Tod als Tor zu Gott wie die Erfahrung, daß er in derselben Ambivalenz von Faszination und Schrecken erscheint wie er“ (137). Wenn aber der Tod den Blick zu Gott als dem bedingungslos Liebenden öffnet, dann ist es nicht mehr der „Sog des lockenden Abgrunds“ (159), den der Schrecken des Todes beinhaltet, sondern es ist die fortwirkende Lebenstat Jesu, die den Menschen zur „Annahme des Unannehmbaren“ (152) und damit zur Annahme seiner selbst als eines endlichen Wesens befreit. In dichten Bildern artikuliert B. dann „die Fallstrecke“ (162–186), an der der Weg des Menschen entlangführt: die „Absurdität“ des Daseins (162), die unentrinnbare Geschichtlichkeit des Menschen (168), seine „Formen der Selbstverfehlung“ (173), seine Unterdarbarkeit (180) und sein Ausgeliefertsein an die „Sinnfrage“ (182), die im Tod kulminiert, so daß jede Verzweckung des menschlichen Todes – auch und gerade die Verzweckung des qualvollen Sterbens Jesu zu unendlicher Sühneleistung und Rechtfertigung (185) – den möglichen Sinn des Menschenlebens zerstört. Doch diese Gefährdungen des Menschseins werden aufgefangen in dessen „Selbsttranszendenz“ (187–211): in seinem „utopischen“, durch die biblische Urfrage „Wo bist du“ als noch ortlos ausgewiesenen Wesen (187), seinem im Inneren vernehmbaren „Gewissensruf“ (191), der auch ein Urteil über Wahrheit und Schönheit einschließt und ihm mögliche „Bilder des Gelingens“ vor Augen stellt (196), in seiner „Selbstfindung im anderen“ (200) und in der unauslöschbar ihm eingepprägten „Gegenfrage“ nach dem ihn rufenden Gott (204).

Von hier aus öffnet sich die Sicht zum dritten Aspekt, dem *Dasein im Ausblick* (213–301). Es spricht für die tiefe Verwurzelung des Denkens B.s in der Welt und ihrer Geschichte, daß er – so weit ich sehe als bisher einziger Theologe – die weltgeschichtliche Wende zur Freiheit, wie sie sich im Herbst 1989 vollzog, in ihrer auch theologischen Bedeutsamkeit sieht und beschreibt. In dieser ersten unblutigen Revolution der Weltgeschichte wird die Wirkkraft des biblischen Befreiergottes, des „Gottes von Ägypten her“ ein Stück weit in der Zeitgeschichte sichtbar und der Mensch gewinnt Halt in dem Versuch, die Utopie eines freien, durch keine Mauern mehr abgegrenzten Lebens zu realisieren (214). Die biblischen Bilder, die den Menschen als einen „Schattenwurf“ des biblischen Befreiergottes vor Augen stellen, seine „Gottesebenbildlichkeit und Gotteskindschaft“ (219), steigern das menschliche Kräftepotential in der Realisierung eines freien, von Liebe geprägten menschlichen Lebens, wie es Jesus als Gottesherrschaft vor Augen stellt und der Mensch es als „inneren Zuspruch“ erfährt (228). In dem Jesus-Wort, „das die Absage an jede Form von Gewaltanwendung mit der Forderung eines Herrschens im Geist der Dienstbarkeit verbindet (Mk 10,42ff)“ (244), sieht B. das „überlegene Sozialkonzept“, wie es die biblische Tradition beinhaltet (234). Verbunden mit dem innerlich erfahrbaren Zuspruch erschließt sich hier die Möglichkeit einer Gesellschaft, die Biser in den Worten von Simone Weil als die weltliche Umschreibung des Gottesreiches versteht: „Eine lebendige, durchseelte Gemeinschaft voller Intimität, Brüderlichkeit und Zärtlichkeit“ (243).

Freilich steht der Realisierung dieser Utopie das konkrete „Menschsein in der Zeitenwende“ (250–272) hart entgegen. Was die abendländische Metaphysik in theoretischen Begriffen als das Menschenmögliche erkundet, versucht die moderne Technik mit hartem Zugriff soweit wie möglich in Realität zu übersetzen: „Technik ist angewandte Metaphysik“ (250). Damit reißt sie gewaltsam die Attribute des Göttlichen in den menschlichen Bereich hinein und erzeugt jene metaphysische Leere, jene Abstumpfung und Unempfindlichkeit gegenüber einer das sinnlich Wahrnehmbare übersteigenden Wirklichkeitsdimension, wie sie in der postmodernen Zeit unvermittelt neben einer ausufernden Esoterik steht.

Vor allem in der modernen Medientechnik sieht B. eine „persuasive Diktatur“ (254), die – der Vision von Huxleys ‚Brave New World‘ folgend – die Terrorpeitsche moderner Diktaturen gegen das Zuckerbrot unbegrenzter Zerstreuungen und pausenlosen Lustgewinns vertauscht und damit das freie Selbst des Menschen gründlicher zerstört als Terror und Folter totalitärer Regime es je vermögen. Die audio-visuellen Medien, durch Einsatz des Computernetzes unbegrenzt und weltweit abrufbar, ersetzen den oft als widerständig erfahrenen unmittelbaren Kontakt mit der Wirklichkeit durch einen lustvoll aufbereiteten Wirklichkeitersatz, aus dem alles Widerständige getilgt ist. Dadurch bewirken sie einen „progressiven Realitätsentzug“ (255), der zu einem völligen Wirklichkeitsverlust führen kann und letztlich auch die Möglichkeit einer Gotteserfahrung entzieht; diese wird durch suggestive, den Menschen oberflächlich „verzaubernde“ Bilder ersetzt. B. spricht in diesem Sinne vom „strukturellen Atheismus“ der modernen audio-visuellen Medien (255). Auch der Mitmensch wird schließlich nur noch als „unliebsame Störung“ in der „Weltabgeschiedenheit“ des Medienkonsumenten empfunden (257).

Fraglich bleibt bei dieser grundsätzlich zweifellos richtigen Medienkritik, ob sich nicht auch hier, ebenso wie bei der Unterdrückung durch terroristische Diktaturen, bei stärkeren Charakteren anstelle der erwarteten Selbstaufgabe die „große Weigerung“ einstellt und der Mensch – zumindest partiell – dann nicht doch die angebotene ihn einullende Ersatzwirklichkeit einfach abschaltet; eine Möglichkeit, mit der B. nicht rechnet (vgl. 254).

Indem der Mensch in der modernen Technik die göttlichen Attribute an sich reißt, wird er zu dem, was Sigmund Freud den „Prothesengott“ (257) genannt hat: „Recht großartig, wenn er alle seine Hilfsorgane anlegt, aber sie sind nicht mit ihm verwachsen und machen ihm gelegentlich noch viel zu schaffen“ (Zitat Freud 259). In dieser künstlichen „Gottähnlichkeit“ wird er zur „Metapher seiner selbst“ (262) und wird, kulturgeschichtlich gesehen, „auf den Status eines vorgeschichtlichen Bewußtseins mit prälogischen Denkformen“ zurückgeworfen. Verbunden mit dem Wirklichkeitsentzug durch die audio-visuellen Medien gerät er auf „schwankenden Boden“ (267) und droht allen Halt zu verlieren.

Im letzten, mit *Die Verantwortung* (273–301) überschriebenen Kap. wendet sich B. den Kräften zu, die therapeutisch auf das verzerrte Leben und Streben des Menschen einzuwirken und ihm Heilung zu bringen vermögen. Dabei steht ihm als „die neue Kardinaltugend“ (278) der grundlegend in der biblischen Tradition enthaltene Appell vor Augen, den Nikolaus von Kues in die Worte „Sei dein eigen“ (273) faßte und den Guardini als „Annahme seiner selbst“ umschrieb. Der Satz „Sei dein eigen, dann bin auch ich dein eigen“, den der Kusaner in seiner mystischen Erfahrung von Gott her zu sich sprechen hört, durchzieht vom Anfang bis zum Ende B.s Modalanthropologie.

Wenn der Mensch sich „in die Mitte seines Selbstseins versenkt“, erfährt er dieses als ein „ergreifendes Ergriffensein“ und also den ihn immer schon umgreifenden Gott (195). Zusammen mit den „bleibenden Konstanten“ (282) Hoffnung, Freiheit und Liebe gelangt der Mensch in dieser Annahme seiner selbst in eine „existentielle Gleichzeitigkeit“ zum Jesus-Geschehen (288). Indem er sich von Hoffnung, Freiheit und Liebe ergriffen erfährt, tritt für ihn der in den kirchlichen Traditionen „dogmatisch umschriebene und lehrhaft definierte“ Jesus „aus dem Gehäuse der Vergegenständlichungen hervor, um erneut das Wort zu ergreifen und im Zuspruch des ‚inwendigen Lehrers‘ die Seinen zu belehren“ (291). Unerkannt wirkt er in den Menschen der verschiedenen Zeitepochen. Sein Wirken ließ den Menschen erwachen „zu seinem personalen Selbstbewußtsein und zum Wissen um seine unverletzliche Würde und seine unveräußerlichen Rechte. Erschrocken erkennt und bekennt der Theologe B., daß diesem unerkannten Wirken Jesu oft ein barbarischer Rückfall gerade dort gegenübersteht, wo Menschen ausdrücklich im Namen Jesu lebten und dachten: ‚Unbegreiflich, daß Theologen vom Rang des Thomas von Aquin so sehr vom Zeitgeist geblendet blieben, daß ihnen der Einspruch des Evangeliums gegen Hexenwahn und Todesstrafe entging‘“ (299). Auch die in unserem Jh. begangenen Schreckenstaten zeigen, daß sowohl der kirchlich geprägte wie der weltliche Mensch „das noch uneingelöste Versprechen“ (296) ist.

Kritische Würdigung

Dort, wo sich B. im Raum der abendländischen Geistesgeschichte bewegt, d. h. in dem Raum, der vom kirchlich-theologischen Denken her integriert und durchleuchtet ist, fasziniert der Vf. nicht nur durch seine profunden Kenntnisse und das oft faszinierende Zusammenspiel der Namen, Positionen und Zitate; er vermittelt darüber hinaus auch den Eindruck, daß er hier existentiell „zu Hause“ ist, und wie ein guter Hausvater öffnet er dem Zeitgenossen die Schatztruhe dieser Tradition, um ihm hilfreiche Perspektiven für seine Nöte anzubieten. Anders jedoch ist es, wenn sich der Vf. auf das Gebiet der Evolutionstheorie, der Verhaltensbiologie und der Vorgeschichtsforschung begibt. Wie das das Kap. „Herkunft und Zukunft“ (90–111) einleitende Stichwort Nietzsches vom Menschen als dem „noch nicht festgestellten Tier“ zeigt, ist er geneigt, die auf diesem Gebiet anstehenden Fragen und Themen zu rasch in den Horizont der abendländischen Philosophie einzuordnen und sie zu wenig in ihrer Eigendynamik zu verfolgen.

Gewiß ist der Mensch von „Natur aus ein Kulturwesen“ (100), aber eben dies besagt doch, daß er sich immer schon, von den ersten Äußerungen seines Menschseins an, und nicht erst seit dem Aufbrechen seiner personalen Subjektivität in der Verkündigung des Propheten Jeremias und der daran anschließenden christlich-abendländischen Geistesgeschichte in einer geistigen Dynamik bewegt, einer Dynamik, die als erste auch prägend ist für alle folgende Geschichte, auch für die Geschichte des abendländischen Denkens. Statt die Anfänge des Menschseins von Nietzsche aus zu denken, wäre es sachgemäßer, Nietzsche von diesen Anfängen her zu interpretieren (soweit sich – aber das ist in gewissem Umfang doch schon möglich – gesicherte Aussagen über diese Anfänge machen lassen). Jedenfalls muß eine „christologisch integrierte“ Anthropologie davon ausgehen, daß auch das frühe, noch weitgehend in die Natur eingebettete menschliche Lebewesen in der Dynamik seines Lebens schon vor dem einen Gott aller Menschen steht, den Jesus seinen Abba nennt.

Diese Dynamik geschichtlich ursprünglichen Menschseins kommt bei B. zuwenig als eigenständige Größe in den Blick. Es werden nur einzelne, sich anbietende Elemente und Bruchstücke in den vorgegebenen philosophisch-abendländischen Denkhorizont hineingenommen. So wird die wichtige Frage nach der Entstehung der Sprache in Kategorien Johann Gottfried Herders und Wilhelm von Humboldts erörtert und dabei mehr im Vorbeigehen auf das Feld der „für das Überleben so wichtigen Jagd“ (92) als dem möglichen Anfang der Sprachentwicklung hingewiesen. Dabei steht es fest, daß die erst mit dem *homo erectus* einsetzende Jagd ein relativ spätes Entwicklungsstadium der Menschheit darstellt und der Mensch vorher schon jahrmillionenlang als Sammler und Aasesser lebte. Auf die gerade auch für ein christliches Menschenbild so wichtige Frage, ob wirklich die Jagd und nicht etwa die Mutter-Kind-Beziehung Ursache und auslösendes Moment für die Entwicklung der typisch menschlichen Verhaltensweisen (vor allem auch der Sprache) war, geht B. nicht ein. Wenn diese und ähnliche Fragen auch im Horizont der Feminismus-Diskussion verhandelt werden, so ist dies dennoch kein Grund, sie auszuklammern. So bleibt z. B. das 1981 in Amerika und 1994 in Deutschland erschienene Buch von Nancy M. Tanner „Wie wir Menschen wurden. Der Anteil der Frau an der Entstehung des Menschen“, ein Buch, das der amerikanische Prof. für Anthropologie an der Univ. in Berkeley, F. Clark Howell, „eine der anregendsten und einflußreichsten Veröffentlichungen des gesamten Jahrzehnts auf dem Gebiet der Anthropologie“ genannt hat, unberücksichtigt.

Doch diese Kritik bezieht sich nur auf einen Teilaspekt des Bdes. Das im ganzen entworfene Bild des Menschen als des noch uneingelösten Versprechens wird dadurch nicht in Frage gestellt, es hätte allenfalls von dieser etwas „unterbelichteten“ Vorgeschichtsforschung her noch stärker begründet werden können.

Am stärksten wirken die Aussagen des Buches dort, wo sein eingangs aufgewiesener *fundamentaltheologisch-pastoraler* Ansatz an die Oberfläche kommt. Dies geschieht besonders in den letzten Kap.n. Ganz unaufdringlich und untendenzlos spricht hier eine tief erfahrene Jesus-Mystik zum Leser. Diese hebt den Standpunkt des Vf.s als eines von den gegenwärtigen Nöten zutiefst bewegten Zeitgenossen nicht auf, sie wächst vielmehr aus dieser Not heraus. Während B. als unermüdlich schaffender Theologe zusammen mit seinen Kollegen darum bemüht ist, den „garstig breiten Graben“, der uns nach Lessing von der Zeit und Welt des Jesus-Geschehens trennt, durch geschichtliche und systematische Studien zu überbrücken, erfährt er im Zuge dieser seiner Arbeit, daß der Totgeglaubte „die ‚garstige‘ Distanz schon immer, wenngleich oft unbemerkt, hinter sich gelassen hatte, sofern er sich in Akten der Selbstvergegenwärtigung jedem Ort und jeder Zeit einstiftet, weil seine Gegenwart, zusammen mit den vergegenständlichenden Kategorien, die Anschauungsformen von Raum und Zeit suspendiert“ (291). In der heutigen Neuentdeckung Jesu, die nicht bloß das Werk suchender und forschender Menschen, sondern die lebendige Selbstvergegenwärtigung Jesu in unserer Welt und Zeit ist, sieht B. die große geschichtliche Wende, die seiner Überzeugung nach trotz allen gegenteiligen Anscheins sowohl dem christlichen Glauben wie auch der vielfach bedrohten gegenwärtigen Welt eine Zukunft erschließt. Statt sich mit der Geschichte der christlichen Mystik zu beschäftigen und Meister Eckhart und andere Mystiker immer wieder neu zu thematisieren, sollten die an Mystik Interessierten sich stärker an dieser von B. eingebrachten Jesus-Mystik orientieren und ihre verschiedenen Spielarten und Ausdrucksweisen zu erfassen suchen. Mystik will gelebt, weniger geschichtlich studiert werden.

Nicht als Katechismus-Wahrheit, sondern als tiefsten Sinngehalt seiner lebendig begegnenden Person bringt Jesus in seiner von B. erfahrenen „Geistesgegenwart“ (290) seine die bisherige Religionsgeschichte revolutionierende Lebensleistung, die Einsicht und Erfahrung vom bedingungslos liebenden Gott, zu dem in seinem Lebenswillen gebrochenen, von Wirklichkeitsverlust, Verzweiflung und Angst umgetriebenen Menschen unserer Zeit. „Ersatzlos“ ist in solcher Begegnung der vom Prophetenwort angesagte „Tag der Rache“ gestrichen (57) und der „Schatten des Furcht- und Schreckenerregenden“ aus dem Gottesbild getilgt (271). Was aufscheint, ist das Ant-

litz des bedingungslos liebenden Vaters, der auch den zeitgenössischen Menschen, wie sehr auch dem Glauben und der Kirche entfremdet, doch dazu einlädt, ihn zusammen mit Jesus in der „kindlich-kühnen Anrede ‚Abba‘, Vater“ anzusprechen. Zwar hebt B. zu wenig hervor, daß diese Lebensleistung Jesu nicht plötzlich vom Himmel gefallen, sondern tief im jüdisch-alttestamentlichen Denken verwurzelt ist. Doch um so deutlicher macht er auf die notwendigen Konsequenzen dieser das Christentum begründenden *Gotteserfahrung Jesu* aufmerksam. Dazu gehört (neben einem neuen Konzept der Pastoral) vom Inhaltlichen her vor allem die Überwindung eines Verständnisses des Todes Jesu, das diesen zum Sühnopfertod und zur Rechtfertigung des Sünders verzweckt und instrumentalisiert. Diese vor allem im Hebräerbrief entwickelte und von Anselm von Canterbury aufgegriffene Theologie verfolgt eine „Immunisierungsstrategie“, die verhindert, daß die im Jesus-Ereignis gegebene Gottesoffenbarung wirksam werden kann. Deshalb „muß, zusammen mit der Verklammerung von Heil und Sünde, auch der Ballast dieser funktionalen Deutung des Todes Jesu abgeworfen werden, wenn der Christenheit der Einzug ins dritte Jahrtausend gelingen soll“ (146).

Es mutet gewiß seltsam an, wenn eine Anthropologie, die – wie aufgezeigt – so intensiv auf Bibelstellen Bezug nimmt, ja von einer tiefen Mystik durchtränkt ist, vom Vf. ausdrücklich nicht als christliche, nicht auf den Grundsätzen des Glaubens aufgebaute Anthropologie vorgestellt wird (8). Doch man sollte in dieser Frage nicht Bibelzitate zusammenzählen und auch nicht die von mystischer Erfahrung geprägten Einsichten des Vf.s ins Feld führen. Aus der gesamten Anlage und dem Duktus des Werkes spricht tatsächlich nicht ein theologisch-kirchlicher Lehrer, sondern ein engagierter Zeitgenosse, der in diesem seinem Engagement notwendig auch seine innere religiöse Überzeugung offenlegt. Sein Ziel ist es nicht, den Menschen von außen her zu belehren, sondern ihn in all seiner Gefährdung und Bedrohung, die der Vf. mit ihm teilt, zur Annahme seiner selbst zu bewegen und zum Hören auf die Stimme des je eigenen „inwendigen Lehrers“ hinführen. So hat sich in seinem Buch der eingangs dargelegte neue fundamentaltheologisch-pastorale Ansatz bewährt. Es wäre gut, wenn dieser Ansatz Schule machen würde. Er könnte sowohl unserer gefährdeten Welt wie auch dem von Erosion bedrohten christlichen Glauben hilfreiche Impulse geben.

Der Heilige Geist, die Mutter: Anmerkungen zu neuen Veröffentlichungen

von Gabriele Winkler, Tübingen

In letzter Zeit sind außer der interessanten Arbeit von Helen Schüngel-Straumann über den Begriff *rûh* im AT,¹ der als Vorlage für den frühen syrischen Sprachgebrauch diente,² zwei weitere Arbeiten über den Heiligen Geist als Mutter in den Quellen der Frühzeit bis ins Mittelalter, einschließlich heutiger Vorstellungen, erschienen.

Hier wäre als erstes die mit einem Stipendium des Cusanuswerkes geförderte, umfangreiche wie inhaltlich informative Untersuchung von VERENA WODTKE-WERNER zu nennen mit dem Titel: „Der Heilige Geist als weibliche Gestalt im christlichen Altertum und Mittelalter: Eine Untersuchung von Texten und Bildern“³, die 1992 als Diss. unter Leitung von H.-J. Vogt an der Kath.-Theol. Fak. der Univ.

Tübingen vorgelegt wurde und 1994 als 3. Bd der Reihe: „Theologische Frauenforschung – Erträge und Perspektiven“ erschienen ist. Als Ausgangspunkt dieser Arbeit diente das Trinitätsfresko von Urschalling im Chiemgau aus dem Ende des 14. bis Anfang des 15. Jhs. Diese Studie, die sich neben kunsthistorischen Erörterungen v. a. mit dem reichhaltigen wie schwierigen Quellenmaterial auseinandersetzt, das den Heiligen Geist als weibliche Gestalt aufgefaßt hat, verdient besonders hervorgehoben zu werden. Wenn an dieser Stelle einige Korrekturvorschläge zur Untersuchung der frühen orientalischen Quellen gemacht werden, soll damit keineswegs das Verdienst dieser wichtigen Arbeit geschmälert werden. Im zweiten Hauptteil geht die Vf.in im 3. Kap. auf die „mütterlichen Züge des Geistes in der syrischen Theologie“ ein, und auf diesen Abschnitt bezieht sich hauptsächlich meine Kritik.

Bei den Hinweisen auf die syrische *Bibelgestalt* (373, Anm. 19 *passim*) genügt es sicher nicht, auf einen 14seitigen Art. von P. J. Jacob („The Motherhood of the Holy Spirit“, in: *The Journal of Dharma* 5/6 [1980/81]) hinzuweisen, sondern es müssen zumindest zusammenfassende Arbeiten zum syrischen AT und NT herangezogen werden. Als erste Orientierungshilfe könnten z. B. die Beiträge von S. P. Brock und B. Aland in der TRE VI/1–2 dienen: „Die alten Übersetzungen des Alten und Neuen Testaments“, 161–161, 181–189 (= AT), 189–195 (= NT), 195–196 (= Literaturangaben); detaillierter in K. Aland, *Die alten Übersetzungen des Neuen Testaments, die Kirchenväterzitate und Lektionare* (Arbeiten zur neutestamentlichen Textforschung, 5, Berlin 1972), darunter der wichtige Beitrag von M. Black, „The Syriac Versional Tradition“, 120–159, und schließlich der wegen seiner Klarheit besonders zu empfehlende Überblick von B. M. Metzger, *The Early Versions of the New Testament: Their Origin, Transmission and Limitations*, Oxford 1977 („The Syriac Versions“, 3–98). Ein eingehenderes Studium dieser Beiträge hätte so manche Unsicherheit bei der Darstellung des syrischen Befunds mit vagen Formulierungen wie „in sehr alten syrischen Texten“ (373), gemeint war die *Vetus Syra*, beheben können.

¹ H. Schüngel-Straumann, *Rûh bewegt die Welt. Gottes schöpferische Lebenskraft in der Krisenzeit des Exils* (Stuttgarter Bibelstudien 151), Stuttgart 1992.

² Siehe dazu v. a.: R. Murray, *Symbols of Church and Kingdom: A Study in Early Syriac Tradition*, Cambridge 1975; S. Brock, *The Holy Spirit in the Syrian Baptismal Tradition* (The Syrian Churches Series 9), Poona 1979; W. Cramer, *Der Geist Gottes und des Menschen in früh-syrischer Theologie* (Münsterische Beiträge zur Theologie 46), Münster 1979; ferner T. Jansma, *Investigations into the Early Syrian Fathers on Genesis*, in: *Oudtestamentische Studien* 12 (1958), 69–181; T. Kronholm, *Motivs from Genesis 1–11 in the Genuine Hymns of Ephrem the Syrian. With Particular Reference to the Influence of Jewish Exegetical Tradition*, Uppsala 1978; R. J. Owens, *The Genesis and Exodus Citations of Aphrahat the Persian Sage* (Monographs of the Peshitta Institute Leiden, 3), Leiden 1983.

³ Wodtke-Werner, Verena: *Der Heilige Geist als weibliche Gestalt im christlichen Altertum und Mittelalter: Eine Untersuchung von Texten und Bildern*. – Tübingen 1994. 573 S. (Theologische Frauenforschung – Erträge und Perspektiven, 3), brosch. DM 88,00 ISBN: 3-89085-871-6.

Auf S. 372–374 (Anm. 24) wird außerdem behauptet, daß sich „ein ausdrücklich weiblicher Bildgebrauch“ in den Schriften Ephrāms nicht nachweisen läßt, was so nicht behauptet werden kann (vgl. Murray, 318f), ganz abgesehen davon, daß es nicht genügt, sich bei der Analyse der Schriften Ephrāms auf seine *Hymni de Fide* zu beschränken.

Wenn auf S. 378 das syrische *rahhep* (mit Verdoppelung) wiedergegeben wird, so muß das auch für das gleich anschließende Verb *aggen* gelten (wie überhaupt die Transliteration des Syrischen uneinheitlich und nicht immer richtig ist). Zu diesem Terminus *technicus* vgl. mehrere Arbeiten von S. P. Brock: *Passover, Annunciation and Epiclesis: Some Remarks on the Term Aggen in the Syriac Versions of Lk 1:35*, in: *Novum Testamentum* 24 (1982), 222–233; ders., *The lost Old Syriac at Luke 1:35 and the Earliest Syriac Terms for the Incarnation: Gospel Traditions in the Second Century: Origins, Recensions, Text, and Transmission* (hg. von W. L. Peterson), Notre Dame, London 1989, 117–131; ders., *From Annunciation to Pentecost: The Travels of a Technical Term*, in: *Studia Anselmiana* 110 (1993), 71–91; die letzten beiden Beiträge konnten der Vf.in im Gegensatz zu der vorangehenden Studie aus zeitlichen Gründen nicht mehr bekannt sein.

Auf S. 390 (Anm. 116) wird behauptet: „Die Schreibweise des Namens Afrahat ist uneinheitlich“; diese irrtümliche Annahme beruht wohl darauf, daß die Vf.in nicht den Unterschied zwischen griechischer (*Aphraates*) und syrischer (*Afrahat*) Schreibweise kennt. Bei den Schriften des Afrahat wird im allgemeinen nicht mehr auf die Ausgabe von W. Wright von 1889 verwiesen (so S. 391), sondern auf die zweibändige Edition mit lateinischer Übersetzung von D. J. Parisot in der *Patrologia Syriaca* (von 1894 und 1907); dazu erschien kürzlich eine neue deutsche Übersetzung von P. Bruns in der Reihe *Fontes Christiani* V, 1–2 (1991), die somit die Übersetzung von Bert (von 1888) abgelöst hat.

Wenn die Vf.in zur frühen syrischen Tauftheologie (402) meint, daß sich die westsyrische Kirche auf die johanneische (Joh 3, 5) und die ostsyrische auf die paulinische (Röm 6, 3–4) Tauftheologie stützt, so ist dies falsch: Die frühen syrischen Quellen (bis Ende des 4. Jh.s) zitieren niemals Röm 6, um ihre Auffassung über die Taufe darzulegen. In der zweiten Hälfte des 4. Jh.s kam es in Syro-Palästina (also an den griechisch sprechenden Küstengebieten) zu einer Fusion von Joh 3,5 und Röm 6, 3–4; der heutige maronitische Initiationsritus hat jedoch die älteste syrische Tauftheologie bewahrt (d. h. es liegt keine paulinische christozentrische Todesmystik vor, was sich auch noch im armenischen Ritus widerspiegelt; vgl. dazu G. Winkler, *Das armenische Initiationsrituale* ... (= *Orientalia Chr. Analecta* 217), Rom 1982, wo neben dem armenischen auch ausführlich der syrische Traditionsstrang untersucht wird⁴; ferner dies., *The Original Meaning of the Prebaptismal Anointing and its Implications. A Study of the Armenian, Syriac and Greek Terminology*, in: *Worship* 52 (1978), 24–45 (insbes. 44–45); und die Rezension von A. Mouhanna, *Les rites de l'initiation dans l'Église maronite*, in: *Oriens Christianus* 69 (1981), 227–228.

Ungenau ist ebenso ihre Feststellung zum „Schoß des Wassers“ und „Schoß des Geistes“ in der syrischen Überlieferung (402): „Die Texte erwecken häufig den Eindruck, als ob die beiden letzten Schöße austauschbar wären.“ Hier wäre zu präzisieren, daß erstens die Taufe als Geburt oder als „Geburt von oben“ (und nicht wie in griechischen Quellen als „Wiedergeburt“) dargestellt wird, und diese Geburt nach den frühesten syrischen Quellen aus dem „Schoß des Geistes“ erfolgt, was in späteren Quellen zunehmend auf den „Schoß des Wassers“ ausgeweitet wird, wie ich in meinem Beitrag: *Überlegungen zum Gottesgeist als mütterlichem Prinzip ... Liturgie und Frauenfrage* (hg. von T. Berger und A. Gerhards), 21–23, versucht darzulegen. Diese Geburt ist primär geistgewirkt (auf S. 404 nicht richtig dargestellt) und sie hat überhaupt nichts mit der paulinischen Tauftheologie (Röm 6, 3–4) zu tun, wie die Vf.in fälschlich annimmt. Dem pneumatisch orientierten syrischen Tauftypus mit seinem Bezug auf den Schöpfungsbericht und auf die Taufe Jesu mit der Herabkunft des Geistes einschließlich der geistgewirkten Geburt (Joh 3) steht die christozentrische Todesmystik des griechisch-lateinischen Tauftypus mit seiner Bezugnahme auf den Sündenfall, der Taufe als Reinigungsbad und dem Eintauchen in den Tod Jesu und seinem Begrabenwerden (Röm 6) als Gegensatz gegenüber, wie ich dies in mehreren Veröffentlichungen beschrieben habe. Anspielungen auf die Öffnung der Seite Jesu am Kreuz (Joh 19, 34), wie sie die syrische Literatur im Zusammenhang mit der Erörterung der Taufe kennt, dürfen auf keinen Fall mit der paulinischen Tauftheologie in Röm 6 assoziiert werden, sondern müssen in eine engere Verbindung mit der Öffnung der Seite Adams im Genesisbericht 2,21 gesetzt werden: So wie die Seite Adams geöffnet wurde, und eine Neuschöpfung daraus hervorging, so wurde auch die Seite des anderen Adam am Kreuz geöffnet, was wiederum eine Neuschöpfung bewirkte. Was die Vf.in (404–405) dazu sagt, ist also richtigzustellen. Hierzu liegen eine Reihe von Arbeiten bekannter Syrologen wie R. Murray und S. Brock vor.⁵ Der gesamte Überblick über den syrischen Traditionsstrang (376–406) bedarf einer Überarbeitung, um die Akzente richtig zu setzen und die historische Entwicklung genauer nachzuzeichnen.

⁴ Vgl. dazu die *johanneische Tauftheologie*: 77, 162, 211, 424–425, 427–430, 434, 443–446, 448, 462; *paulinische Tauftheologie*: 77, 163, 416, 429–430, 432, 434–438, 440–441, 444–446, 448, 452, 454, 462; *syrischer Tauftypus*: 81, 143, 160, 168, 398, 446–448.

⁵ So z. B.: R. Murray, *The Lance which Re-opened Paradise*, in: *Orientalia Chr. Periodica* 39 (1973), 224–234, 491; S. Brock, *The Mysteries Hidden in the Side of Christ*, in: *Sobornost* VII / 6 (1978), 462–472; ders., *Baptismal Themes in the Writings of Jacob of Serugh*, in: *Orientalia Chr. Analecta* 205 (1978), 329–334; ders., *Spirituality in Syriac Tradition* (*Seeri Correspondence Course on Syrian Chr. Heritage* 2), Kottayam 1989, insbes. 93–96 (= *The Pierced Side of Christ*).

Bei der armenischen Überlieferung (406–407) könnte außer auf die bereits zitierte Untersuchung zum armenischen Initiationsrituale (von 1982), die in einer liturgie-vergleichenden Untersuchung dem armenischen, syrischen und griechischen Befund nachgeht, und der Vf.in offensichtlich unbekannt war, auch noch auf die Studie einzelner Troparien verwiesen werden, die den Heiligen Geist als Mutter darstellen: G. Winkler, *Die Tauf-Hymnen der Armenier. Ihre Affinität mit syrischem Gedankengut: Liturgie und Dichtung I* (hg. von H. Becker u. R. Kaczynski), St. Ottilien 1983, 381–419. Außerdem ist der Vf.in (auf S. 406) entgangen, daß Joh 3, 5 in einer der ältesten armenischen Quellen mit einer äußerst aufschlußreichen Erweiterung zitiert wird, und dies, nur um herauszustreichen, daß der Heilige Geist wirklich als Mutter aufzufassen ist: Dabei ist nicht wie in Joh 3, 5 vom „Wasser und Geist“ die Rede, sondern es wird ausdrücklich betont, daß die Geburt „aus dem Wasser und dem Mutterleib (i. yargande) des Geistes“ erfolgt!

Bei dem Überblick über die Rolle des Geistes in der Eucharistie (407–410) mit der Besprechung der Epiklesen vermißt man die Erörterung des syrischen Kronzeugen schlechthin, d. h. die Untersuchung der syrischen (wie griechischen) Thomasakten, die eindeutig erkennen lassen, daß der Heilige Geist als Mutter aufgefaßt wurde. Vgl. dazu nun G. Winkler, *Weitere Beobachtungen zur frühen Epiklese (den Doxologien und dem Sanctus)*. Über die Bedeutung der Apokryphen für die Erforschung der Entwicklung der Riten, in: *Oriens Christianus* 80 (1996, 177–200), sowie eine frühere Arbeit dazu in der *ThQ* 174 (1994), 214–231.

Beim Endergebnis über die orientalischen Quellen (410–411) wäre die Behauptung zu revidieren, daß die liturgischen Texte angeblich keinen „so deutlichen weiblichen Bildgebrauch“ benutzt hätten „wie die ... behandelten Väter.“ Dieser Bildgebrauch ist in der syrischen (wie armenischen und teilweise koptischen) Literatur, ganz gleich ob patristischer oder liturgischer Provenienz, generell nachweisbar.

Wenngleich die Darstellung der frühen orientalischen Überlieferung einige Mängel aufweist, so ändert dies jedoch nicht die Substanz ihrer Argumentation, nämlich, daß der Heilige Geist als Mutter aufgefaßt wurde. Die Untersuchung eines sehr weitgefächerten Quellenmaterials, das den Osten wie den Westen, zugleich auch noch eine erhebliche Zeitspanne umfaßt, und somit mehrere Fachbereiche berührt, stellt eine beachtliche Leistung dar.

Außer dieser Arbeit wäre kurz auf die von ELISABETH MOLTMANN-WENDEL herausgegebenen „Studien zur Feministischen Theologie“ mit dem Titel: *Die Weiblichkeit des Heiligen Geistes*⁶ von 1995 einzugehen (vgl. hierzu auch die Rez. in: *ThRv* 92 [1996], Sp. 424–427). Dabei haben eine Reihe von Vf.innen aus mehreren Ländern (Deutschland, England, Indien und Korea) mit unterschiedlichem akademischen Hintergrund mitgewirkt.

Der Bd ist in vier größere Abschnitte gegliedert: I. Ursprünge und II. Geschichte (mit jeweils zwei Beiträgen), III. Reflexion (mit zwei theologischen Aufsätzen) und einem IV. Teil, mit dem Titel: „Aufbrüche“, dem mit vier Beiträgen das größte Gewicht zukommt. Aus fachlichen Gründen wäre es m. E. vorteilhafter gewesen, Teil I (der atlichen und ntlichen Ausgangsbasis) und II (den historischen Zeugen) größere Bedeutung einzuräumen, was das berechnete Anliegen der Vf.innen historisch wie theologisch auf eindringlichere Weise abgesichert hätte.

Bei dem Aufsatz von CHRISTINE GERBER („Das Pneuma weht, wo es will.“ *Neutestamentliche Hilfen zum Wiederfinden der Freiheit des Pneuma*“, 38–53) hätte es sich angeboten, auch die apokryphen Texte zum NT mit heranzuziehen, womit die zusammenfassenden Thesen erheblich modifiziert hätten werden können, denn mit den erhaltenen Fragmenten zum sog. Hebräer-Evangelium wäre nachzuweisen gewesen, daß judeo-christliche Kreise die Taufe Jesu in midraschartiger Weise dargestellt und dabei den Heiligen Geist als Mutter Jesu beschrieben haben.⁷ Daß diese Anschauung keineswegs regional begrenzt, sondern in der Frühkirche verbreitet war, zeigen ebenso koptische Quellen, wie z. B. das Thomas-Evangelium (Log. 101).⁸

Neben dieser judeo-christlichen Evangelien-Überlieferung, die in lateinischen Fragmenten auf uns gekommen ist, und den in koptischer Sprache tradierten Logien des Thomas-Evangeliums, wären die in einer syrischen und

⁶ *Die Weiblichkeit des Heiligen Geistes*. Studien zur Feministischen Theologie, hg. v. Elisabeth MOLTSMANN-WENDEL. – Gütersloh: Gütersloher Verlags-Haus / Chr. Kaiser 1995. 189 S., kart. DM 68,00 ISBN: 3-579-00096-9.

⁷ Vgl. Murray, *Symbols* (s. o. Anm. 2), 313–314; G. Winkler, *Ein bedeutsamer Zusammenhang zwischen der Erkenntnis der Ruhe in Mt 11, 27–29 und dem Ruhenden des Geistes auf Jesus am Jordan. Eine Analyse zur Geist-Christologie in syrischen und armenischen Quellen*, in: *Le Muséon* 96 (1983), 267–326; dies., *Die Licht-Erscheinung bei der Taufe Jesu und der Ursprung des Epiphaniestes. Eine Untersuchung griechischer, syrischer und lateinischer Quellen*, in: *Oriens Christianus* 78 (1994), 177–229 (insbes. 206–207); dies., *Überlegungen zum Gottesgeist als mütterlichem Prinzip ... Liturgie und Frauenfrage* (hg. von T. Berger und A. Gerhards), 8–11.

⁸ Vgl. Cramer, *Der Geist Gottes* (s. o., Anm. 2), 28; Winkler, *Überlegungen zum Gottesgeist* (s. o., Anm. 7), 16.

griechischen Textgestalt überlieferten Thomasakten anzuführen gewesen, wo zwar interessanterweise im syrischen Original die entsprechenden Stellen, die auf die Rolle des „Geistes der Heiligkeit“ (so die frühe syrische Formulierung) als Mutter eingehen, etwas abgeschwächt bzw. purgiert wurden, während die ursprüngliche Textgestalt in der griechischen Übersetzung noch erhalten geblieben ist.⁹

Wenn nun manchem vielleicht vorschweben mag, daß die Vf.in recht hatte, sich auf den griechischen Text des NT zu beschränken, so ist dem entgegenzuhalten, daß sich die Auffassung vom Heiligen Geist als Mutter nicht nur bis in die Anfänge des Christentums zurückverfolgen läßt, wie judeo-christliche Quellen belegen, sondern sich sehr lange im syrischen Raum gehalten hat und hier wiederum keineswegs auf Syrien beschränkt gewesen ist, sondern auf weite Gebiete der Christenheit ausgestrahlt hat, was dadurch bewiesen ist, daß sich diese Vorstellung z. B. auch in Armenien nachweisen

⁹ Vgl. G. Winkler, Weitere Beobachtungen zur frühen Epiklese (s. o.) und den Beitrag in: ThQ 174 (1994), 214–231; Überlegungen zum Gottesgeist (s. o.), 17–19.

Allgemeines

Pestalozzi, Johann Heinrich: Der Mut des Demütigen. Worte zum Glauben. Ausgewählt und eingeleitet von Hermann Horn. – Zürich: Theologischer Verlag 1996. 152 S., geb. DM 32,00 ISBN: 3-290-10995-X

Rechtzeitig zum 250. Geburtstag Johann Heinrich Pestalozzis (12. I. 1746 – 17. 2. 1827) ist eine Textsammlung in Zürich, dem Geburtsort dieses großen schweizerischen Sozialpädagogen, erschienen, die dessen Aussagen über seinen biblisch begründeten Glauben enthält, und deren authentische Zeugnisse zugleich dokumentieren, wie tief sein Humanismus im christlichen Glauben verwurzelt war. Zwar ist in der Vergangenheit schon öfter versucht worden, Pestalozzis Beziehungsverhältnis zur Religion darzustellen, so u. a. von R. Pflieger (1912), L. Cordier (1914), W. O. Nicolay (1920), F. Delekat (1926), P. Wernle (1927) und H. Hoffmann (1944), jedoch wird hier der für Pestalozzi, ein Vorbild selbstloser Liebe und Hilfsbereitschaft zu den Armen und Verlassenen, wesenhafte Zusammenhang von Liebe und Glaube wie selten zuvor sichtbar.

Der Hg. HERMANN HORN, der als Professor für Allgemeine Pädagogik bereits 1969 die Monographie: „Glaube und Anfechtung bei Pestalozzi“ verfaßte, hat aufgrund einer jahrzehntelangen Beschäftigung mit dem literarischen Werk dieses Klassikers der Pädagogik, das in seiner Kritischen Ausgabe insgesamt 42 Bde umfaßt, jetzt eine Auswahl von Texten aus seinen Briefen, Reden und Schriften im Originalwortlaut unter dem Gesichtspunkt des biblischen Glaubens vorgelegt. Dabei umfaßt das Spektrum der zur Sprache kommenden großen Themenbereiche: I. Formen und Fehlformen des Glaubens (12–35), II. Glauben als bestimmende Macht im Leben des Einzelnen (36–66), III. Glauben in der Verbundenheit der Gemeinde (67–90), IV. Glauben und Bildung zur Verantwortung in der Welt (91–120), V. Glauben im Bereich des Staates und der Gesellschaft (121–141). Ein Verzeichnis von Stichworten zu Pestalozzis Leben, von Wort- und Sacherklärungen über heute ungewöhnliche Wörter und Redewendungen in einzelnen Texten, Auskünfte über erwähnte Personen im Leben Pestalozzis und eine Auswahl-Bibliographie im Anhang runden diesen auch bibliophil gestalteten Bd ab.

H. hat es aus seiner umfassenden Kenntnis der Biographie Pestalozzis verstanden, die jeweilige zeitgeschichtliche Situation der ausgewählten und unter thematischen Gesichtspunkten eingeordneten ca. 150 Originaltexte durch prägnante einleitende Bemerkungen (in kursiver Schrift) über Abfassungszeiten, Adressaten und Grundgedanken zu erhellen. Am Ende eines jeden Textes findet der Leser immer den betreffenden Quellenhinweis.

In den verschiedenen Lebensphasen Pestalozzis – 1774–80 Leiter der von ihm gegründeten Armenanstalt auf dem Neuhof, 1780–98 Schriftsteller auf dem Neuhof, 1798–99 Waisenvater in Stans, 1800–25 Institutsleiter in Burgdorf, Münchenbuchsee, Iferten – sind seine existentiellen Glaubensentscheidungen zwar unterschiedlich akzentuiert, aber sie bleiben „spannungsreich bezogen auf Vorstellungen der Mystik, der Reformation, der Orthodoxie, des Pietismus und der Aufklärung“ (9).

Glaube und Liebe waren für den Waisenvater Pestalozzi, der in seinen Anstalten in Andachten und Reden selbst als Hauspriester wirkte, wesentliche Elemente der sittlichen Bildung. Wie sehr für ihn, dessen Lebensarbeit ein ständiges Ringen um die Verwirklichung seines Humanitätsideals war, Glaube und Liebe untrennbar zusammengehören, läßt er im 3. Teil von „Lienhard und Gertrud“ (1785) durch den Pfarrer begründen: „Denn es ist umsonst, daß du dem Armen sagest: es ist ein Gott, und dem Wayslein, du hast einen Vater im Himmel; mit Bildern und Worten lehrt kein Mensch den andern Gott kennen. Aber wenn du dem Armen hilfst, daß er wie ein Mensch leben kann, so zeigst du ihm Gott; und wenn du das Wayslein erziehst, das ist, wie

läßt. Deshalb ist es bedauerlich, daß die Vf.innen wie die Hg.in nicht die Chance genutzt haben, diesen ntlichen und patristischen Quellen in syrischer, armenischer, koptischer und lateinischer Sprache nachzugehen, was ihrer Argumentation, daß die Ökumene einmal wesentlich nuancierter und somit reichhaltigere Vorstellungen vom Geist und der inner-göttlichen Beziehung hatte (wie sich auch „die Tradition“ nicht auf griechische oder lateinische Texte beschränken läßt) ganz erheblich gestärkt hätte. An dieser Stelle sei nur auf die längst bekannten und bereits oben mehrmals zitierten Arbeiten zum syrischen, armenischen und koptischen Traditionsstrang verwiesen, wobei jedoch noch angemerkt sei, daß es sich bei der koptischen Überlieferung durchaus lohnen würde, ihren Übereinstimmungen mit bzw. Abweichungen vom syrischen Gedankengut nachzugehen und sich dabei zeigen dürfte, welche große Ausstrahlungskraft Syrien einst gehabt hat.

Zusammenfassend läßt sich feststellen, daß die vorliegenden beiden Publikationen, wobei die von E. Moltmann-Wendel herausgegebene Studie nicht einheitlich ausgefallen ist, einen weiteren anregenden Beitrag zu frauenspezifischen Arbeiten leisten.

wenn es einen Vater hätte, so lehrt du ihn den Vater im Himmel kennen, der dein Herz also gebildet, daß du ihn erziehen mußt.“ (Kritische Gesamtausgabe III, 231f; bei H. Horn auf S. 29f)

Pestalozzi, der mit seinen sozialpädagogischen und didaktischen Ideen internationale Anerkennung erreichte, hat auch mit seiner religiös-sittlichen Bildungs- und Erziehungslehre auf katholische Religionspädagogen seiner Zeit, wie J. M. Sailer und A. Jais, und deren Schriften zur Pädagogik und Katechetik wesentlichen Einfluß ausgeübt (vgl. G. Fischer: J. M. Sailer und J. H. Pestalozzi, Freiburg 1954).

Dieses wegweisende Lesebuch „Worte zum Glauben“ vermittelt Einblicke in Pestalozzis paulinisch-reformatorisches Verständnis des Glaubens sowie in dessen Ringen um jenen Glauben, der in Zweifel und Anfechtung den Sinn des Lebens in Liebe und Glaube wahrnimmt. Es läßt in seinen Texten nicht nur die wechselvolle Lebens- und Glaubensgeschichte Pestalozzis, der mehrere schwere Lebenskrisen erlebt und die Bedrängnisse äußerster Anfechtung – eine Reihe seiner Unternehmungen scheiterten – erfahren hat, erkennen, sondern zeigt auch noch dem heutigen Leser, daß gelebter und reflektierter Glaube, die in einer unauflöslichen Beziehung zueinander stehen und sich wechselseitig begründen und begrenzen, eine tragfähige Lebensbasis bilden.

Dortmund

Gerhard J. Bellinger

Bibelwissenschaft

„... so lernen die Völker des Erdkreises Gerechtigkeit.“ Ein Arbeitsbuch zu Bibel und Ökonomie, hg. v. Kuno Füssel / Frans Segbers. – Salzburg / München: A. Pustet 1995. 366 S., kart. DM 36,00 ISBN: 3-7025-0324-2

KUNO FÜSSEL und FRANZ SEGBERS haben 21 Beiträge von 16 Vf.innen und Vf.n (365f vorgestellt: P. ARZT, W. BINDEMANN, H. C. BINSWANGER, M. ERNST, K. FÜSSEL, G. JANKOWSKI, C. JANSSEN, J. KEGLER, R. KESSLER, R. LAMB, D. PAULY, D. SCHIRMER, L. SCHOTTROFF, F. SEGBERS, T. VERKAMP, U. WEGNER) zusammengefügt, die unter verschiedenen Aspekten erarbeiten, was die Bibel zu Problemen der Ökonomie und der Arbeitswelt zu sagen hat.

„Die Bibel zu Rate ziehen“, lautet die programmatische Einleitung (9–19) der Hg., die den Bd vierteilt haben: I. Ökonomie im Alten Orient und in der Antike; II. Ökonomische Probleme und Fragestellungen in den neutestamentlichen Schriften; III. Wirtschaftsethische Impulse aus der Bibel; IV. Anhang (mit Materialien, d. h. kurzen Texten aus antiker hellenistischer und jüdischer Literatur sowie gegenwärtigen kirchlichen Verlautbarungen, Schriftstellenverzeichnis, Sachregister). Die Hg. beklagen, daß viele kirchliche Sozial- und Wirtschaftsethiken zu den biblischen Grundlagen, die ein Urteil über Fragen der Ökonomie formulieren, schweigen, und wollen diese Lücke schließen: „Der biblische Umgang mit der Marktökonomie der Antike kann lehren, in die Gegenwart hinein Impulse zu mehr Gerechtigkeit und Humanität im globalen Markt zu geben“ (19).

Werden sie solchem Anspruch gerecht? Wieweit halten die einzelnen Beiträge ihm stand? Nennen wir gleich Fragliches. GERHARD JANKOWSKI, „... UND HATTEN ALLES GEMEINSAM“ (APG 4,32). Ökonomische Fragen in der Apostelgeschichte (139–146) meint, E. Haenchen habe „den letzten großen Kommentar zur Apostelgeschichte geschrieben“ (139), und ignoriert die Kommentare von G. Schneider, J. Roloff, R. Pesch, mit Folgen: Er erkennt nicht einmal, daß das Hauptgebot mit der Wendung „mit aller Kraft“ das Vermögen, den Besitz im Auge hat und übersetzt in ApG 4,32–35 modernistisch „mit aller Dynamik“. Damit übersieht J. jedoch einen wesentlichen Schlüssel zur Auslegung der Berichte über die Gütergemeinschaft

der Urgemeinde. Die Hg. hätten diesen Mangel nicht übersehen dürfen. Doch verwundert auch bei KUNO FÜSSEL, „GEBT DEM KAISER, WAS DES KAISERS IST, UND GOTT, WAS GOTTES IST!“ ABER WER UND WAS GEHÖRT ZU WEM? Eine materialistische Lektüre von Mk 12,13–17 (149–159) die Bezugnahme auf den populären Autor P. Lapide anstelle von Bezugnahmen auf exegetische Fachliteratur. Fraglich sind Beiträge, welche den biblischen Texten (mitunter allzu rasch) Stellungnahmen im Widerstreit der Ökonomien entnehmen, ohne ihren Bezugsrahmen – die freie Vergesellschaftung von Gemeinden – sorgfältiger zu beachten. Andererseits liefern eine Reihe von Beiträgen solide Informationen zur Ökonomie der antiken Gesellschaften z. B. zum Zollwesen (M. ERNST) oder zum Wirtschaftsrecht der Tora (R. KESSLER). Manche Beiträge sind Wiederveröffentlichungen (D. PAULY), bei L. SCHOTTRUFF angereichert durch ihre feministische Fragestellung: „Die Option für die Armen entscheidet sich an der Option für die Frauen und Kinder“ (205). Nicht ohne Anhaltspunkte spricht sie vom „Reichtum der biblischen Traditionen“ und „ihrer Verdunkelung durch die akademische Exegese“, aber sozialgeschichtliche, sozialkritische und feministische Fragestellungen neigen, wie dieser insgesamt sehr anregende Bd belegt, auch nicht selten zu Reduktionen. Wenn das biblische Wirtschaftsrecht „das Herz der gesamten biblischen Tradition ist“ (SCHOTTRUFF), dann eben als „das einem befreiten Volk zur Bewahrung seiner Freiheit gegebene Gebot als Einweisung in die neugeschenkte Freiheit“ (PAULY 191).

Bad Tölz

Rudolf Pesch

Exegese des AT und NT

Ernst, Josef: Lukasevangelium. Stationen am Wege des Heils. – Paderborn: Bonifatius 1995. 198 S. (Kontur, Bd 8717), kart. DM 26,80 ISBN: 3-87088-871-7

Der kleine Bd geht auf Vorlesungen der Seniorenakademie der Theol. Fak. Paderborn im Wintersemester 1994/95 zurück. Er behandelt neben allgemeineren Fragen (nach der Herkunft des Evangelisten – Heiden- oder Judenchrist –, der Gestalt des Johannes, der Heilsgeschichte und den sozial-ethischen Anliegen) konkret die folgenden Texte: Lukas 1,1–4; 4,14–21; 3,1–6; 1,26–38.39–56; 2,1–20; 6,20–49; 10,25–37; 11,1–13; 7,11–17.36–50; 13,10–17; 23,27f (die letzten vier unter dem Thema „Lukas und die Frauen – Spuren eines christlichen Humanismus“) und 15,1–32. Diese Perikopen entsprechen im wesentlichen, wie meistens auch vermerkt, bestimmten Evangelienlesungen des Kirchenjahres. Das hat zur Folge, daß die große programmatische Szene der Antrittsrede Jesu in Nazaret wie in der Liturgie geteilt und hier sogar nur die erste Hälfte ausgelegt wird. Voran steht jeweils eine eng an den Urtext angelehnte Übersetzung, und den Abschluß bilden immer Anregungen „zur Besinnung“. Die eigentliche Auslegung ist allgemeinverständlich und weitgehend frei von wissenschaftlichen Problemstellungen und Auseinandersetzungen. Sie enthält manche Erklärungen, die Fachleute nicht brauchen, und umgekehrt ist manches nur angedeutet oder zwischen den Zeilen zu lesen, was den Fachmann interessiert.

Zum letzteren mögen ein paar Bemerkungen gestattet sein, wegen der gebotenen Beschränkung nur zu Lk 1–2, wo ja auch der Schwerpunkt dieser Vorlesungsreihe liegt. Zu 1,26–38 wird man sicher fragen müssen, ob V. 37 richtig übersetzt ist („Wort“ statt „Ding“, „kraftlos“ statt „unmöglich“) oder ob Maria hier wirklich die Tochter Zions bzw. die Bundeslade verkörpern soll (70); aber die grundsätzliche Erklärung zur Verkündigungserzählung ist, so wie ich sie verstehe, sehr gut gelungen: „Ein Glaubensbekenntnis der jungen christlichen Kirche, das wir bei Paulus im Römerbrief (1,3f) finden, ist auf den Lebensanfang zurückprojiziert worden... Entscheidend ist hier das Bekenntnis zu Jesus, der durch Gottes Kraft, d. h. durch Überschattung mit Heiligem Geist, als Sohn Gottes gezeugt worden ist – was nicht als biographische Ausmalung eines Bekenntnisses gedeutet werden darf, sondern als ein fortschreitendes oder rückwärts gerichtetes Bewußtwerden eines christologischen Faktums: Jesus ist der Sohn Gottes von Anfang an“ (63f). Im Unterschied zu dieser historisch-kritisch sachgemäßen Auslegung der Jungfrauengeburt als Christologumenon spricht die Erklärung der Bethlehemgeburt allerdings eine ganz andere Sprache. Hier ist von der „Textsüberhebung im Säurebad der Kritik“ (91) und von den „hyperkritischen Verwerfungen Betlehems“ (95) die Rede. Mit Zustimmung wird (der Nichtfachmann) A. Läßle mit dem Schlagwort vom „Weihnachtsinfantilismus“ zitiert; er bezeichnet damit nämlich nicht das naive, sondern das historisch-kritische Verständnis des Textes (91).

Diese Ausführungen sind die einzigen, in denen Polemik und dazu noch eine recht fragwürdige zu hören ist. Ansonsten handelt es sich um ausgewogene, abgeklärte, in jahrzehntelanger Beschäfti-

gung mit Lukas gereifte Überlegungen und Einsichten, die auch Nichttheologen die Botschaft des dritten Evangeliums erschließen.

Augsburg

Walter Radl

Das Evangelium nach Lukas. Übers. und erklärt v. Josef Ernst. – Regensburg: Friedrich Pustet 1993. 6., überarbeitete Aufl. 558 S. (Regensburger Neues Testament), Ln DM 98,00 ISBN: 3-7917-1393-0

Nach der 1977 erschienenen Neubearbeitung des Lk-Kommentars im RNT, den vor ihm J. Schmid betreut hat, legt JOSEF ERNST hier eine wirkliche Überarbeitung, eine neue Fassung seines Werkes vor. Gegenüber der ersten Aufl. ist der Kommentar nicht nur stark gekürzt (mit 558 statt 728 S.); er ist auch auf weite Strecken neu formuliert und akzentuiert. Bei jeder Perikope wird nun nach der (sehr wortgetreuen) Übersetzung ausdrücklich der Dreischritt Analyse – Exegese – Besinnung durchgeführt.

Gliederung und Perikopenabgrenzung sind im wesentlichen geblieben, einschließlich der Unschärfe bei 2,21 (die Übersicht zu Lk 1–2 von S. 89 ist leider entfallen); nur 1,23–25 wird jetzt als Einheit für sich behandelt, nicht mehr dagegen 9,49f, während andererseits 9,43b–50 unter V den „Ersten Teil“ 4,14–9,50 abschließt. Dieser ist nach wie vor mit „galiläische Tätigkeit“ überschrieben, obwohl 4,44 der Sache nach von der Ausweitung auf das ganze „Judenland“ und E. selbst entsprechend seiner nicht ganz zutreffenden, aber buchstäblichen Übersetzung von „Judäa“ spricht (142).

In der Sache ist diese zweite Aufl. entsprechend der im Vorwort beschriebenen Zielsetzung stärker auf die unmittelbaren „Bedürfnisse des Lesers“ ausgerichtet. Die wissenschaftliche Diskussion kommt jetzt weniger zur Geltung. Die literarischen Analysen erscheinen im Kleindruck, griechische Wörter in Umschrift. Exegetische Thesen, Argumente und Einzelbelege sind weithin ausgeblendet. Im Gegenzug rücken die theologischen Fragen stärker in den Vordergrund. Das zeigt sich in der Einleitung, in den Exkursen und bei der Einzelauslegung.

In der Einleitung treten die theologischen Themen auch optisch deutlicher hervor. Neu sind darin die Hinweise zur lukanischen Soteriologie, die allerdings bei der Auslegung der programmatischen Stelle 19,10 stärkere Wirkung zeigen könnten. Immerhin: „Heilszuwendung und Rettung ereignen sich nicht erst im Tod, sondern schon im Leben.“ (391) Bei den Exkursen ist der zum Zensus des Quirinius von dreieinhalb S.n auf eine S., der zur „jungfräulichen(n) Geburt Jesu“ von fünfeinhalb S.n auf eineinhalb zusammengestrichen, wobei der letztere dementsprechend eine angemessene neue Überschrift bekommen hat: „Die menschlichen Anfänge des Gottessohnes im Bekenntnis des Lukasevangeliums.“ Auch in der Auslegung wird der Leser weniger mit der exegetischen Diskussion konfrontiert, sei sie nun historisch-kritischer, literarkritischer oder philologischer Art. An die Stelle von Argumenten und Gegenargumenten tritt dann manchmal einfach die Auskunft, daß eine Frage nicht klar zu entscheiden sei, z. B. zur Bedeutung von 1,1 (46), oder nur ein vorsichtiger, halbherzig wirkender Hinweis auf eine Lösungsmöglichkeit, z. B. zum literarischen Charakter von 1,34 (61).

Freilich gibt es neben Kürzungen und Ergänzungen auch Änderungen, in denen E. Ergebnisse der neueren Forschung – das Literaturverzeichnis enthält viele neue Titel – übernimmt. So streicht er z. B. zu 1,1 die Kritik des Evangelisten an seinen Vorgängern deutlicher heraus (46). Während er früher bei 4,16–30 eine Ergänzung der Mk-Vorlage durch Sondergut angenommen hat (168), sieht er darin nun eine Komposition des Evangelisten „auf der Basis von Mk 6,1–6“ (obwohl er gleichzeitig, zumindest mißverständlich, von der „perfekten Verarbeitung verschiedener Vorlagen“ spricht; 130). Bei 9,28–36 hat er früher „die Annahme einer zweiten Quelle (oder einer mk Traditionsvariante?...)“ für „vertretbar“ gehalten (302); inzwischen vertritt er ziemlich entschieden ausschließlich „Mk-Abhängigkeit“ (233). Hat er bei der Passionsgeschichte früher für eine lk Sonderquelle plädiert (644), so sprechen ihm inzwischen „die besseren Gründe für Sonderguteinträge und lk-red Überarbeitungen der Mk-Passion“ (494). Diese Entscheidung hält er allerdings nicht klar genug durch, wenn er zu 22,66–71 meint, daß man hier „auf die Annahme einer Sonderquelle kaum verzichten kann“ (471). Andererseits distanziert er sich von der Theorie einer Sonderquelle besonders deutlich bei der Behandlung von 23,1–5 (474) und 23,33–43.44–49 (484.489).

Trotz solcher Änderungen ist die Grundeinstellung des Kommentars geblieben. E. geht sehr behutsam und zurückhaltend an den Text und seine Probleme heran. Alles andere als hypothesenfreudig, läßt er lieber Fragezeichen stehen, als verwegene Thesen zu vertreten. Freilich vermißt man bei historischen und literarischen Fragen dann doch manchmal eine kritische Entscheidung. Der wissenschaftlich Interessierte wird darum eher zur ersten Aufl. greifen; sie bietet immerhin Argumente und Belege für das eigene Urteil. Insofern ist die Neubearbeitung für ihn – anders vielleicht als für den „Arbeiter vor Ort“ (Vorwort) – kein Fortschritt. Beide Fassungen haben ihr Recht; die erste sollte deshalb weiter zu erwerben sein.

Augsburg

Walter Radl

Lohfink, Norbert / Zenger, Erich: Der Gott Israels und die Völker. Untersuchungen zum Jesajabuch und zu den Psalmen. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1994. 213 S. (Stuttgarter Bibelstudien, 154), kart. DM 59,00 ISBN: 3-460-04541-8

Das anzuzeigende Buch hat zwei Schwerpunkte, den jüdisch-christlichen Dialog und die kanonische Auslegung des Jesajabuches und des Psalters, bes. der Ps 24–25, 33, 87, 90–106. Das zeigt sofort seine Bedeutung: einerseits exegetische Arbeit auf höchstem Niveau, verbürgt durch die beiden Vf., andererseits keine Exegese im Elfenbeinturm der Spezialisten, sondern im Dienste einer Problematik von großer kirchlicher und gesellschaftlicher Relevanz und mit anspruchsvoller systematischer theologischer Reflexion. Um es gleich vorwegzunehmen: das Buch ist mit einer stilistischen Brillanz geschrieben, die in der theologischen und exegetischen Literatur ihresgleichen sucht. Man liest es mit Spannung und Genuß. Die beiden Vf. gehören heute wohl zu den produktivsten und einflussreichsten Vertretern ihres Fachs. Die Weiträumigkeit der Fragestellung, in die die exegetische Arbeit einbezogen ist und für die sie fruchtbar werden soll, hebt dieses Buch weit über reine Fachliteratur hinaus. Es ist ein hervorragendes Beispiel für biblische Theologie im Gespräch mit echten, drängenden Fragen der Zeit.

Das Anfangs- und Schlußkapitel (I und VII) skizziert die Gesprächssituation zwischen Juden und Christen und definiert das Ziel dieses Buches (wie übrigens auch anderer Schriften der beiden Vf.): es will die Konzeptionen vom Verhältnis zwischen Israel und den andern Völkern aufdecken, welche das Ende der alttestamentlichen Kanonbildung prägten, noch bevor das Neue Testament einerseits und das Judentum nach der Zerstörung Jerusalems im Jahre 70 andererseits entstanden waren. Dieser historische Moment muß Gegenstand des Gesprächs zwischen Juden und Christen werden, bevor die jüdischen, christlichen und gemeinsamen Konsequenzen aus diesem „Befund“ diskutiert werden (179).

Kap. II–VI führen dieses Programm für das Buch Jesaja und für mehrere Psalmen durch, die im Rahmen der Redaktion des Psalters interpretiert werden. Hier liegt eine Originalität, die hervorgehoben zu werden verdient. Die Psalmen werden im Sinne einer neuen Forschungsrichtung nicht als isolierte Einheiten oder im Hinblick auf Gattung und Sitz im Leben untersucht, sondern als Teile eines Buches, das eine Gesamtkomposition darstellt, deren Teile, die Psalmen, vielfältig aufeinander bezogen sind und in ihrer Abfolge und Platzierung ernstgenommen werden müssen. Diese „kanonische Interpretation“ ist hier das Programm der Psalmenexegese und wird systematisch durchgeführt.

Norbert Lohfink steuert die drei ersten Kapitel bei (II–IV), die er ganz unter das Stichwort des Bundes stellt, und in denen er ein gemeinsames Thema durch Jesaja und Ps 25 und 33 hindurch verfolgt. Es ist das Thema der Wallfahrt der Völker zum Zion (Jes 2,1–4), in welcher diese Anteil an der Tora erhalten (Jes) und in den „Bund eintreten“ (Ps). In einer subtil argumentierten, mit stupender Belesenheit abgestützten Interpretation der untersuchten Texte in ihrer kanonischen Endfassung ergibt sich das überraschende Bild einer durch Israel an die Völker vermittelten Tora und die Konzeption vom Zugang der Menschheit zu JHWH, dem Gott, der auf dem Zion gegenwärtig ist und dort von der gesamten Menschheit verehrt wird. Das ist die Botschaft auf der kanonischen Textebene von Ps 25 und 33! Die beiden Kap. von Erich Zenger (V–VI) betreffen zuerst Ps 87 im Rahmen der Korachpsalmen (42–49 und 84–85; 87–88) und im Anschluß an die Asafpsalmen (73–83). Es ergeben sich dabei sehr einleuchtende Einsichten in die Kompositions- oder Redaktionsgeschichte des Psalters, und wie bei den Untersuchungen L.s. finden sich hier sorgfältige Analysen zum Aufbau (Struktur) der Psalmen. In Kap. VI wird das theokratische Konzept als das prägende Profil von Buch 4 des Psalters (Ps 90–106) herausgearbeitet. Den Höhepunkt stellt darin Ps 100 dar, in dem die Menschheit als ganze sich die Bundesformel zu eigen macht: JHWH ist Gott, und wir sind sein Volk und die Herde seiner Weide!

Diese Interpretation von Jesaja und dem Psalter ist in ihrer Neuheit faszinierend. Ganz neue Perspektiven sind aufgetan, die die Psalmenexegese wieder spannend werden lassen. Die Methode der Interpretation des Psalters und seiner Teile als Gesamtkompositionen ist m. E. überzeugend durchgeführt. Die Psalmen sind keine Monaden, sondern auf der Ebene des kanonischen Textes aufeinander bezogen, wie die lexematische, thematische und inhaltliche Analyse klar und plausibel zeigt.

Das heißt freilich nicht, daß alle Ergebnisse des Buches die gleiche Überzeugungskraft besäßen. Für meinen Teil frage ich mich, ob Ps 24–25 und 100 tatsächlich die Völkerwallfahrt nach Zion meinen. Man kann die entscheidende Stelle 24,6 im MT ja wohl so verstehen: Das ist das Geschlecht derer, die dich suchen; die es nach deinem Antlitz verlangt, (die sind) Jakob! Dann kann das bedeuten: die Völker sind „Jakob“, aber es kann auch bedeuten: innerhalb Israels sind nur jene Jakob, die es nach deinem, JHWHs Antlitz verlangt. Vielleicht ist diese Mehrdeutigkeit Absicht! In Ps 100,1 heißt es: Jubelt JHWH zu, ganze Erde! Es heißt gerade nicht: Völker. Kann man die Metapher „ganze Erde“ einfach mit den Völkern gleichset-

zen? Wegen Stellen wie Ps 96,11–13; 97,1–5; 98,7–9 ist mir das fraglich. Natürlich gehören auch die Völker zur ganzen Erde, aber in der ganzen Erde ist mehr enthalten als die Völker, und dieses Plus fällt, wenn ich richtig verstehe, aus der Interpretation heraus, die hier die Völker in den Tempel einziehen sieht. Ein nicht signalisierter Vokativwechsel in einer Reihe von Aufforderungen zum Lob liegt jedenfalls in Ps 96 vor: V. 1 die ganze Erde, V. 3 Israel (die ganze Erde kann ja nicht aufgefordert werden: erzählt unter den Völkern seine Ehre, unter allen Nationen seine Wundertaten!). Derselbe Subjektwechsel wiederholt sich in 96,7–10. Analog dazu läßt sich das Invitatorium Ps 100,1–3 deuten: die Aufforderung richtet sich zuerst an die ganze Erde und dann ohne Signal des Vokativwechsels an Israel, das einstimmt in das kosmische Lob. Man kann auch Ps 47 vergleichen: Invitatorium an die Völker (V. 2), JHWH dafür zu loben, daß er sie Jakob, seinem Geliebten, unterworfen hat, für den er einen Erbbesitz erwählt hat (V. 4f), d. h. das Lob, zu dem die Völker aufgerufen werden, hat ihre klare Unterordnung unter Jakob zum Gegenstand.

Zur Präsentation: damit der Bd den für SBS-Bde üblichen Umfang nicht überschreitet, wurde eine kleine Schrift gewählt, die eine noch kleinere Schrift für die Anmerkungen nötig macht. Besonders leserfreundlich ist das nicht. Bei computergesetzten Manuskripten muß man sorgfältig auf die Zeilenumbrüche hebräischer Texte achten, damit die richtige Wortfolge erhalten bleibt. Diese ist hier nicht überall richtig (z. B. S. 103, 107, 108).

Fribourg

Adrian Schenker

Rösel, Martin: Übersetzung als Vollendung der Auslegung. Studien zur Genesis-Septuaginta. – Berlin / New York: Walter de Gruyter 1994. VIII, 290 S. (Beiheft zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 223), Ln DM 138,00 ISBN: 3-11-014234-1

Das vorliegende Buch ist eine Hamburger Diss. von 1993. Sie behandelt, was der Titel nicht erkennen läßt, Gen 1–11 (25–227) in der Weise eines philologischen Kommentars. In einem Schlußteil wird die Septuaginta der Gen als Ganzes gewürdigt, wobei auch Beobachtungen zu Gen 12–50 eingeführt werden. In diesem Schlußkap. zieht Martin Rösel Folgerungen zur Übersetzungsweise und zum Zweck und Milieu der Septuaginta der Genesis.

Konkret bietet das Buch eine Übersetzung von Gen 1–11, die den Text der Göttinger LXX, hg. von J. W. Wevers, zugrunde legt, diesen aber gelegentlich diskutiert und verläßt. Die deutsche Übersetzung R.s ist graphisch so dargeboten, daß der Leser die Unterschiede zum masoretischen Text (Überschüsse, fehlende Elemente, freie Wiedergaben und dergleichen) auf den ersten Blick sieht. Auf die Übersetzung folgt ein Kommentar v. a. zur Wortwahl, aber auch zu syntaktischen und textgliedernden Fragen. Weiter ausgreifenden Punkten (so die Beziehungen zwischen Platos Timaios und LXX Genesis und das chronologische System der LXX in Gen) sind ausführliche Exkurse gewidmet.

Als Ergebnis hält Vf. fest, daß der Übersetzer der Genesis in LXX ein guter, oft wörtlicher Interpret ist, der aber im Interesse des besseren Verständnisses auch expliziert, aktualisiert und verdeutlicht, was seine Vorlage in dieser Form nicht enthalten hatte. Das chronologische System der Gen stehe in einer Spannung zu dem des Exodus (und späterer Bücher des AT), und dies erkläre sich am besten durch die Annahme, daß Gen vor den andern Büchern des Pentateuch und der restlichen Bibel entstanden sei. Aus dieser Feststellung ergibt sich die Folgerung, daß die LXX wohl nicht offiziell als Legalisierung der Rechtsbasis der alexandrinischen jüdischen Gemeinde übersetzt wurde. Sie ist aber auch nicht als gottesdienstliche Übertragung zu erklären, die für die Synagogengottesdienste notwendig geworden wäre, weil die Juden das Hebräische nicht mehr verstanden hätten. Nach R. ist die Übersetzung der Gen ins Griechische vielmehr als Dokument der religiösen und philosophischen Beschäftigung von Juden mit ihrer Tradition im Vergleich mit dem hellenistischen religiösen und philosophischen Denken zu werten. Eine solche Auseinandersetzung ist geschichtlich in der Nachbarschaft der Akademie und des Mouseions von Alexandrien im 3. Jh. gut vorstellbar. Ein Hauptargument für diese Erklärung der LXX Gen ist für Vf. die Übersetzung von Gen 1–2, die nach ihm bereits die Erschaffung einer Ideenwelt (Gen 1–2,4) und die der konkreten Welt unterscheidet, wie Philo später in *De opificio mundi* die sog. beiden Schöpfungsberichte erklären wird.

Das Buch stützt sich fortlaufend besonders auf die ähnlichen Kommentare, die der ganzen Gen oder Teilen der Gen in LXX gewidmet sind und von J. W. Wevers (Gen 3), A. Schmitt (Interpretation der Genesis aus hellenistischem Geist), M. Harl (*La Bible d'Alexandrie*, 1 La Genèse) u. a. vorliegen. Daraus ist eine nützliche Synthese der LXX Forschung zu Gen entstanden, zumindest zu Gen 1–11. Das Werk ist sorgfältig geschrieben und mit einem umfangreichen Literaturverzeichnis und zwei Registern ausgestattet.

Es sind mir nur wenige materielle Fehler begegnet. Im einzelnen gäbe es manchen diskussionswürdigen Punkt. Eine wiederkehrende Eigentümlichkeit ist die Interpretation, die Vf. für die hebräische

Vorlage der LXX Gen aufgrund moderner exegetischer Auslegung für die gültige hält, an der er dann die LXX mißt, ohne dieser das Recht einer andern, aber durchaus legitimen Deutung zuzugestehen, z. B. zu Gen 3,5 (91), wo LXX versteht „ihr werdet sein wie Götter“, während R. meint, das Hebräische müsse gedeutet werden: ihr werdet sein wie Gott; *hamas* sei „Gewalttat“, wie Baumgartners Hebräisch-Aramäisches Lexikon den Begriff bestimmt, daher sei die griechische Wiedergabe mit *adikiai* unzutreffend (165, 234), wie wenn ein Kollektivbegriff nicht durch einen Plural wiedergegeben werden dürfte; ferner unterscheidet R. zwischen eigentlichen Sünden gegen Gott und Verfehlungen „nur“ unter Menschen, wobei LXX für die erste Kategorie *hamart*-, für die zweite eben *adik*-gebrauche (234). Aber es ist klar, daß in Gen 42,21; 50,17 u. ö. *hamartia* das Verbrechen gegen Joseph meint. Oder es wird das semantische Feld von *sdq* im AT bestimmt und dann mit griechischem *dik*- in ausschließlich philosophischen Texten verglichen (232–4), so daß ungleiche Größen miteinander verglichen werden. An wenigen Stellen ist mir die Übersetzung fraglich, z. B. ist in Gen 4,24 das Perfekt, das zum Präteritum in V. 23 paßt, als Futurum wiedergegeben; Gen 3,6 „es (unpersönlich) ist angenehm zu verstehen“ ist doch wohl auf Baum und Frucht zu beziehen (wie der parallele Ausdruck davor): „und daß er (der Baum) . . . vorzüglich zum Ansehen und daß er reizend zum Verstehen ist“, also in (fast) wörtlicher Wiedergabe der Vorlage, und anderes mehr.

Das große Verdienst des Buches ist es, die Genesis der LXX als einen wichtigen Zeugen der Wirkungsgeschichte der Bibel ganz ernst zu nehmen und zu zeigen, daß sich dies lohnt.

Fribourg

Adrian Schenker

Tollington, Janet E.: Tradition and Innovation in Haggai and Zechariah 1–8 – Sheffield: Sheffield Academic Press 1993. 266 S. (JSOT, Suppl. 150), geb. £ 30,00 ISBN: 1-85075-384-9

Das Interesse an der nachexilischen Prophetie ist in letzter Zeit gestiegen, wie man an dem häufigen Erscheinen von Arbeiten über Prophetenbücher aus dieser Periode sieht. Eines davon ist die vorliegende Oxford Diss.

Sie verrät bereits in ihrem Titel außerdem ein anderes neuerdings in den Vordergrund getretenes Forschungsinteresse: die traditionsgeschichtliche Untersuchung. Hierbei setzt T. aber sogleich (Kap. 1) eine besondere Voraussetzung fest. Unter den drei anfangs (11f) genannten Prämissen erscheinen zwei als Gemeingut der historischen Forschung: die Annahme verschiedener Redaktionsschichten innerhalb der untersuchten Prophetenbücher und der Möglichkeit ihrer Datierung. Anders ist das bei der dritten: Vf.in nimmt an (11ff), daß in frühnachexilischer Zeit vorexilische Prophetenbücher schon in schriftlicher Form (wenn auch nicht in der heutigen Endfassung) zur Verfügung standen und von den nachexilischen Propheten benutzt werden konnten. Von dieser Voraussetzung aus scheint ihr der jeweils genaue Nachweis möglich, welche Stellen aus diesen Büchern von Haggai und Sacharja für ihre Verkündigung aufgegriffen worden seien. Vorausgesetzt wird dabei auch die Literarkritik der betreffenden Bücher: In den Fällen, wo eine bestimmte Stelle im Buch eines vorexilischen Propheten von der Kritik als eine spätere (nachexilische) Ergänzung angesehen wird, scheidet sie als mögliche Vorlage aus (in einem Grenzfall, wie Sach 6,10–11.14, wo T. eine Abhängigkeit von Ex 25,1–3; 30,10–11; Num 7,1–84; 31,54 annimmt [121–124], kommt sie zu dem Schluß, da es sich um Stellen aus P-Schichten handelt, sei das Material möglicherweise erst in der letzten Entstehungsstufe des Sacharjabuches kompiliert worden). Was Hagg und Sach 1–8 selbst betrifft, ist die Vf.in konservativ: Zwar wird eine redaktionelle Bearbeitung angenommen, aber der größte Teil des Stoffes beider Bücher (bei Hagg außer dem Rahmen 1,1.3.12–13a.14–15; 2,1–12.10.20–21a; bei Sach außer den Überschriften 1,1; 1,7; 7,1) geht auf die Propheten selbst zurück (vgl. 23f). Sogar die Überschriften könnten von Sach stammen (!; vgl. 24 u. Anm. 2). Nur die Anordnung von Visionen und zwischenengeschobenen Wortabschnitten (sowie Sach 4,12 und 8,23) ist redaktionell. Im Hinblick auf die Vision Sach 3,1ff betont die Vf.in die Echtheit (das soll nicht bestritten werden), hat aber auch sonst keine Bedenken, sie in die Reihe der übrigen Visionen einzureihen, so daß insgesamt acht Visionen gezählt werden. Formgeschichtliche Gesichtspunkte werden nicht berücksichtigt. Sach 4,6b–10a ist (mit Wellhausen u. a.) ein redaktioneller Einschub, der eine theologische Umdeutung des Materials durch einen Hg. bezweckte (45f), besteht aber aus echtem Material. Am Ende dieses Kap.s (47) wird festgestellt, daß die Redaktion von Hagg und Sach 1–8 zur selben Zeit und möglicherweise durch dieselbe Person erfolgt sei. Dies könne auch Sacharja gewesen sein (!; – wenn nicht, ein naher Vertrauter, vgl. 180).

Kap. 2 (48–77) handelt von der prophetischen Autorität Haggais und Sacharjas. Danach stehen beide in der Tradition der klassischen Prophetie und waren keine Outsider in der Gesellschaft. Kap. 3 (78–124), über Stil und Form der Prophetie in Hagg und Sach 1–8, enthält vermischte Beobachtungen. So soll Hagg 2,11–14 auf ein verbessertes Verhältnis zwischen Priester und Propheten in nachexilischer Zeit weisen (82f; – war es vor dem Exil generell

schlecht? Hier wird von Einzelaussagen, wie Am 7,10–17, verallgemeinert). Mit seinen Visionen steht Sacharja in der klassischen prophetischen Tradition – sie waren keine Träume (89). Religiöse persische Einflüsse sind nicht festzustellen, auch nicht im Vorkommen des Deuteengels in Sacharjas Visionen (91ff). Für das Auftreten des Satans (Sach 3,1ff) gilt, daß die Himmelsszenen in Hiob, da später, von Sach abhängig sind (116). Einflüsse auf Sacharja werden statt dessen von vorexilischen (zum ersten Tempel gehörigen) Traditionen her angenommen. Kap. 4 über die Leitung der nachexilischen Gemeinde und Messianismus (125–181) führt aus, daß Sacharja Serubbabel und Josua eine gleiche Autorität zubilligen wollte. Messianische Erwartungen habe er nicht mit Serubbabel verbunden; der „Sproß“ (Sach 6,12) verkörpere eine messianische Erwartung für die Zukunft (172). Dagegen stammt Sach 6,13 aus der frühen Wirksamkeit Sacharjas und bezieht sich auf Zerubbabel. Die „Ölsöhne“ in Sach 4,14 meinen die von Jahwe gesegneten beiden Leiter der Gemeinde Josua und Zerubbabel (178). Aus Kap. 5 über Gericht und Strafe an Israel (182–215) ist hervorzuheben, daß die Motive in Hagg 1,9–11 nach T. aus der Fluchtradition stammen. Die Vf.in schließt also durchaus nicht immer auf literarische Abhängigkeit. Auch für die Gedanken von Zorn Jahwes und Zerstreuung in Sach 7,12.14 gilt, daß Sacharja „adopted ideas and motifs in common usage and did not draw on any specific tradition“ (210). Kap. 6 (216–244) läßt sich so zusammenfassen, daß nach Ansicht der Vf.in Sacharja in seiner Erwartung, auch nichtisraelitische Völker könnten im Gottesvolk aufgenommen werden, auf verschiedene prophetische Überlieferungen (im Zusammenhang mit der Zionstradition) zurückgriff, sie aber zu einem echten Universalismus, der nicht mehr von einer beherrschenden Stellung Israels ausging, erweiterte (243). Im ganzen (vgl. das Schlußkap. 7; 245–248) will die Vf.in gezeigt haben, daß beide Propheten auf vorexilische prophetische Traditionen zurückgriffen, aber die veränderten Umstände ein neues religiöses Bewußtsein mit gewandelten Verkündigungsinhalten hervorbrachten.

Kann dem letzten Halbsatz zugestimmt werden, muß doch gefragt werden, ob die Vorstellungen der Vf.in von einer zu Exilende schriftlich vorliegenden Prophetie, auf die Haggai und Sacharja zurückgreifen konnten, plausibel sind. Positiv zu werten ist, daß sie diese Option klar ausspricht, während andere ähnliche Arbeiten an diesem Punkt unklar bleiben.

Aber das Bild von bucherlesenden Propheten, das im zweiten vorchristlichen Jh. aktuell war (vgl. Dan 9,2), ist doch wohl für das sechste Jh. anachronistisch. Die Abhängigkeit von einzelnen Bibelstellen ist oft schwer nachzuvollziehen, die Vf.in dort stärker, wo sie nur eine allgemeine Tradition annimmt. Man muß mit einer stärker memorierenden altisraelitischen Kultur rechnen, wie sie sogar für das moderne Judentum zutrifft. T. ist sich selbst unsicher, wieweit ihre Annahmen über eine schriftliche Überlieferung prophetischer Bücher wahrscheinlich sind (18f).

In manchen Einzelheiten bleiben ebenfalls Fragen übrig. Über Zerubbabel wissen wir etwas mehr seit den Siegefunden über die davidischen Statthalter von Juda (vgl. N. Avigad, Bullae and Seals for a Postexilic Judea Archive. Qedem 4, 1976, bei T. nicht erwähnt), so daß auch der Gedanke einer plötzlichen Rückberufung an Plausibilität verloren hat (gegen 23, Anm. 2). Die letzte Vision (Sach 6,1–8) kann wegen ihrer andersartigen Thematik keineswegs mit der ersten (Sach 1,8–15) verbunden werden (gegen 36, Anm. 3). Ca. 538 v. Chr. ist keinesfalls Serubbabel, sondern allenfalls Scheschbazzar aus Babylon zurückgekehrt (obwohl das Datum für eine Rückkehr ohnehin zu früh sein dürfte, gegen 52).

Der Gesamteindruck der Arbeit bleibt etwas gemischt. Doch enthält sie Gesichtspunkte, die bei einer künftigen Kommentierung der Bücher zu berücksichtigen sein werden.

Bochum

Henning Graf Reventlow

Whybray, Roger N.: Proverbs. Based on the Revised Standard Version. – London: Harper Collins Publ. 1994. XXXII, 446 (New Century Bible Commentary), kart. £ 24,99 ISBN: 0-551-02831-9

Mit „Proverbs“ legt Roger Norman Whybray, der ohne Zweifel als einer der beschlagensten Kenner atl. Spruchweisheit gelten darf, bereits seine zweite durchgängige Kommentierung des Proverbienbuches vor. Der neue Kommentar nimmt sich freilich gegenüber der ersten Bearbeitung (The Book of Proverbs, CNEB, 1972) ungleich umfangreicher und aufwendiger aus, so daß er gerade auch für wissenschaftliche Zwecke herangezogen werden kann. Obwohl für die Kommentierung – gemäß der Zielsetzung der Reihe – die „Revised Standard Version“, also eine gängige englischsprachige Bibelausgabe, vorausgesetzt wird, beschäftigt W. sich in seinen Einzelauslegungen fortwährend mit dem hebräischen Text des Sprüchebuches. Dabei werden neben textkritischen auch philologische Fragen behandelt. Daß W. den Eindruck bester Vertrautheit mit seinem Gegenstand erweckt, kann angesichts seiner zahlreichen Beiträge

zur atl. Sprüchereiforschung¹ kaum verwundern. Drei weitere Arbeiten W.s, die seit der Fertigstellung des Kommentars erschienen sind², lassen erwarten, daß sein Interesse an der „Wisdom of Sages“ auch in Zukunft nicht erlahmen wird.

Die Bedeutung des Kommentars für die kritische Forschung liegt vor allem in seinem besonderen Interesse an literarkritischen und redaktionsgeschichtlichen Fragen begründet. Mit diesen Fragestellungen, die sonst bestenfalls im Zusammenhang mit den dafür relativ leicht zugänglichen Komplexen Prov 1–9; 22,17–24,34 und 31f zur Sprache kommen, konfrontiert W. auch die klassischen Sentenzensammlungen Prov 10,1–22,16 und 25–29. Natürlich ist es spätestens seit Erscheinen der Kommentare von Meinhold (ZBK.AT 16.1 u. 2) und Garrett (NAC 14) keine Neuigkeit mehr, daß auch in diesen Bereichen mit Kontextbildungen zu rechnen ist. Den Versuch, hier ursprüngliche Bausteine und spätere Ergänzungen herauszuarbeiten, hat aber meines Wissens noch kein Kommentator so durchgängig und ernsthaft unternommen, wie jetzt W. Allerdings bleibt W. eine konsequente redaktionsgeschichtliche Zu- und Einordnung der verschiedenen Materialien in vielen Fällen schuldig. Das redaktionsgeschichtliche Interesse ist bei ihm also gleichsam erwacht, jedoch ohne daß die entsprechenden Beobachtungen durchgängig systematisch ausgewertet würden.

Von der Darstellungsart her ist der Kommentar so konzipiert, daß auf zunächst noch relativ allgemeine Einleitungen und Erklärungen schließlich immer konkretere Ausführungen folgen. So ist dem Ganzen erwartungsgemäß eine grundlegende Einleitung vorangestellt. Hier geht es W. vornehmlich um die Bedeutung des Begriffes *חכמה* im Rahmen des Sprüchebuches und um religionsgeschichtliche, formgeschichtliche und strukturanalytische Fragen. Im Zuge der eigentlichen Auslegung werden nicht nur den Hauptabschnitten des Buches, sondern auch den von W. jeweils erarbeiteten Unterabschnitten vergleichsweise ausführliche Einführungen vorangestellt. Mit Spezialfragen beschäftigt sich dann die Einzelauslegung.

In der knapp gehaltenen, doch inhaltsreichen Einleitung (3–20) bemüht sich W. zunächst um ein grundsätzliches Verständnis von *חכמה* im Proverbienbuch, um dann zu fragen, wie diese „Weisheit“ im Text des Sprüchebuches konkret Gestalt gewonnen hat. Obwohl die Weisheit der Proverbien regelrecht mit „life-skill“ (4) identifiziert werden kann, haben wir es dabei keineswegs mit einem rein säkularen Unterfangen zu tun. Ethik, Glaube und ein erfolgreiches, gelingendes Leben sind unauf löslich ineinander verwoben. W. bringt diese Einsicht mit geradezu definitorischer Schärfe zum Ausdruck: „Morality and religion are presented as essential features of the pursuit of wisdom because they lead to prosperity; but they achieve this because they are in themselves intrinsically good and desirable“ (ebd.).

Bei der Frage nach der Entstehung der Weisheit, die uns im vorliegenden Proverbienbuch offensichtlich als Literatur begegnet, hält W. an der für ihn typischen Aversion gegen den Königshof fest (vgl. z. B. Intellectual Tradition, bes. 55–61). Natürlich sieht er, daß einige Abschnitte des Buches – er denkt dabei wohl an Stücke wie Prov 1–9 und 31,10–31 – von vornherein schriftlich abgefaßt wurden, und zwar von professionellen Schreibern. Aber er bringt diese „learned scribes“ (5) nicht mit dem Königshof in Verbindung. Auch die erzieherische Absicht, die besonders in Prov 1–9; 22,17–24,22 und 24,23–34 zutage tritt, führt W. nicht an den Königshof. Er denkt vielmehr an traditionelle Schreiberfamilien, in denen der Vater den Sohn unterrichtet (vgl. 6). Das volkstümliche Material aus Prov 10,1–22,16 und 25–29 geht für ihn auf Sprichwörter zurück, die ursprünglich mündlich unter dem einfachen Volk kursierten. Ihre jetzige Anordnung, sowie das ganze Buch in seiner Endgestalt, sind freilich wieder als das Werk von Schreibern anzusehen. Die Überschriften in 10,1 und 25,1 – das größere Gewicht liegt hier sicherlich auf der zweiten Stelle – nötigen ihm sogar die Anerkennung ab, daß wenigstens die für die so eingeleiteten Abschnitte verantwortlichen Sammler mit dem Königshof verbunden waren (vgl. 149).

Obwohl das Sprüchebuch sein spezifisches Gepräge z. T. außerisraelischen Einflüssen verdankt, steht es keineswegs so sehr am Rande des JHWH-Glaubens, wie man in der bisherigen Forschung oft angenommen hat. Zu dieser Fehleinschätzung konnte es überhaupt erst kommen, weil man die Religion Israels einseitig heilsgeschichtlich definiert hat. Dadurch wurde aber der Aspekt individueller Frömmigkeit, die Frage nach der Beziehung des einzelnen Israeliten zu seinem Gott, sträflich vernachlässigt. Hier vermittelt das

Sprüchebuch Einsichten, die sonst kaum zugänglich wären. Gerade in seiner besonderen Abzweckung, in seiner Konzentration auf das Individuum in seiner Alltagswelt, stellt es viel eher eine Ergänzung als einen Gegensatz zur heilsgeschichtlich orientierten Glaubenstradition Israels dar. Auch wenn die persönliche Frömmigkeit in den Sentenzen des Proverbienbuches gewiß nicht an der Oberfläche schwimmt, spiegelt sich in ihnen die Bedeutung des göttlichen Segens für das Leben des frommen Israeliten wieder: „It was in the down-to-earth everyday life of which Proverbs speaks that the ordinary Israelite felt the presence of God“ (10).

Im Zuge der formgeschichtlichen Darlegungen W.s sind seine Überlegungen zum Verhältnis von *short proverb* (Sentenz/Einzel-spruch) und *instruction* (Mahnrede/Lehrrede) wegweisend für die Forschung. Nahm man früher an, die aufwendigere Mahnrede sei – gemäß einer allgemeinen kulturellen Aufwärtsentwicklung – aus der schlichteren Sentenz herausgebildet worden und stelle damit zwangsläufig eine jüngere Form dar (vgl. z. B. Eissfeldt, Einleitung, 1964, 640 und jetzt wieder Kaiser, Grundriß der Einleitung 3, 1994, 65), so setzt W. dem entgegen, daß der Umfang eines Textes noch nichts über sein literarisches Niveau aussagt. Wichtiger ist sein Hinweis auf vergleichbare außerisraelische, im besonderen ägyptische Texte (15). Daraus ergibt sich, daß beide Formen, sowohl die Sentenz als auch die Mahnrede, nicht nur in Israel, sondern auch in anderen alten Kulturen zeitgleich existiert haben. Beispielsweise stellt der ziemlich junge Papyrus Insinger einen durchstrukturierten Text dar, während die kaum ältere Lehre des Anchsheschonqi anthologischer Charakter hat und einzelne Lehren und Sprüche umfaßt.

Recht unscharf äußert W. sich in der allgemeinen Einleitung zu den Gegebenheiten der Textstruktur im Sprüchebuch. Insbesondere redaktionsgeschichtliche Fragen werden hier zunächst nur sehr vage angegangen. Dafür wird der Leser in den spezielleren Einführungen zu den Haupt- und Unterabschnitten des Buches auch in dieser Hinsicht mit konkreteren Informationen versorgt. Vorderhand beschäftigt sich W. mit der Textanordnung in ihrer Endgestalt und mit der darin intendierten Wirkung auf die Leser.

Die strukturelle Einheit des Buches ist das Werk eines „final editor“ (15), der an sich disparates Material zusammengefügt hat, um ein „compendium of the whole corpus of Israel's wisdom literature“ (ebd.) zu erstellen. Dabei sind Prov 1–9 und insbesondere Kap. 1,1–7 mit der Spitzenaussage von V. 7, in der *יְהוָה יָדָה* geradezu mit *רַעֲיוֹן רָעִי* identifiziert wird, offenbar ganz bewußt an den Anfang gesetzt worden. So erhält der Leser eine Leitlinie zum rechten Verständnis aller folgenden Abschnitte. Auch der Abschluß des Buches ist mit Bedacht gewählt. Die zum mindesten stark idealisierte Frau aus Prov 31,10–31 dient dem Herausgeber/Endredaktor als Erinnerung an „Lady Wisdom“ (17) aus Prov 1–9. Leider kommt W. redaktionsgeschichtlich nicht über das disparate Material hinaus, das dem Endredaktor vorgelegen haben soll. Die einzelnen Wachstumsphasen des Buches werden nicht präzise in den Blick genommen (vgl. dagegen jetzt Snell, D. C.: *Twice-Told Proverbs and the Composition of the Book of Proverbs*, 1993, bes. 79f). Dabei besteht die Möglichkeit, daß bestimmte Sammlungen, wie beispielsweise Prov 1–9 und 10,1–22,16, bereits miteinander verbunden waren, bevor sie in den weiteren Redaktionsprozeß involviert wurden (vgl. Grintz, J. M., „The Proverbs of Solomon“, übersetzt aus dem Iwrit ins Englische von D. C. Snell, in ders.: *Twice-Told Proverbs*, bes. 111). Denkt W. an solch eine Möglichkeit, wenn er im Zuge der Exegese von 22,14f formuliert: „both sections of the book (chapters 1–9 and 10:1–22:16) have been finally edited in the same spirit“ (322)? Dem widersprechen aber die konkreteren Aussagen, die W. später in „Composition“ zum Problem der Redaktionsgeschichte des Buches macht (vgl. dort 164f). Auch im Kommentar scheint sich an anderer Stelle eher anzudeuten, daß W. einen ursprünglichen Anschluß von Prov 25–29 an 10,1–22,16 annimmt (vgl. 357).

Prov 1–9 (23–149)

Prov 1–9 werden von W. im wesentlichen in folgende Abschnitte aufgegliedert: Allgemeines Vorwort (1,1–7); 10 Lehrreden (1,8–19; 2,1–12; 3,1–12; 3,21–35; 4,1–9; 4,10–19; 4,20–27; 5,1–23; 6,20–35; 7,1–27); 2 Weisheitsreden (1,20–33; 8,1–36); Diptychon (9,1–18).

Die Lehrreden richten sich mit pädagogischer Abzweckung an junge Männer, die soziologisch im „upper class“ (24) – Milieu anzusiedeln sind. Eine große Ähnlichkeit zwischen den einzelnen Texten, gepaart mit thematischen Wiederholungen, macht eine gemeinsame Verfasserschaft für alle unwahrscheinlich. W. schließt daraus, daß sich verschiedene Verfasser am selben literarischen Genre erprobt haben und daß die jeweiligen Ergebnisse nachträglich zusammengestellt wurden.

Im Zusammenhang mit den beiden Weisheitsreden stellt sich natürlich sofort die Frage nach einem eventuellen mythologischen und polytheistischen Hintergrund. Das Problem wird von W. auch gesehen, und er skizziert die gängigen Forschungshypothesen³, leider ohne selbst klar dazu Stellung zu

¹ In Auswahl seien hier nur genannt: *Wisdom in Proverbs. The Concept of Wisdom in Proverbs 1–9*, SBT 45, London 1965; *Some Literary Problems in Proverbs I–IX*, VT 15 (1966), 482–496; *The Intellectual Tradition in the Old Testament*, BZAW 135, Berlin/New York 1974; *Yahweh-Sayings and their Contexts in Proverbs*, 10:1–22:16, in: M. Gilbert (Hg.), *La Sagesse de l'Ancien Testament*, BETL 11, Gembloux/Leuven 1979, 153–165; *Wealth and Poverty in the Book of Proverbs*, JSOT.S 99, Sheffield 1990.

² Es handelt sich dabei um: *Thoughts on the Composition of Proverbs 10–29*, in: E. Ulrich et al. (Hg.): *Priests, Prophets and Scribes. Essays on the Formation and Heritage of Second Temple Judaism*, FS J. Blenkinsopp, JSOT.S 149, Sheffield 1992, 102–114; *The Composition of the Book of Proverbs*, JSOT.S 168, Sheffield 1994; *The Book of Proverbs. A Survey of Modern Study*, History of Biblical Interpretation Series 1, Leiden 1995.

³ Vgl. z. B. Albright, W. F.: *Some Canaanite-Phoenician Sources of Hebrew Wisdom*, VT.S 3 (1955), 7f; Lang, B.: *Wisdom and the Book of Proverbs. An Israelite Goddess Redefined*, 1986.

beziehen, auch wenn er später wenigstens Langs Ansatz als „unduly speculative“ (44) zurückweist. Davon abgesehen, daß er in Kap. 8 in der Art der literarischen Darstellung tatsächlich polytheistisches Erbe wahrnimmt (vgl. 119f), interessiert ihn vor allem die Funktion der personifizierten Weisheit in ihrer theologischen Relevanz. In jedem Falle hat die Weisheit eine vermittelnde Aufgabe, entweder zwischen Gott und Mensch oder zwischen „wisdom tradition and traditional Yahwism“ (28). Später schränkt W. die zuletzt genannte Einschätzung – mir nicht ganz verständlich – wieder ein, indem er die Weisheit aus Kap. 2,20–33 als „antithesis“ (44) zu den Frevlern der vorangegangenen Mahnrede bezeichnet.

Bei der Textanalyse der einzelnen Abschnitte von Prov 1–9 kann W. in starkem Maße an seine beiden früheren Arbeiten „Wisdom in Proverbs“ und „Some Literary Problems“ anknüpfen. Die überaus scharfsinnigen Einzelanalysen führen ihn immer wieder zu literarkritischen Entscheidungen. Besonders die Bezugnahme auf JHWH, die in einigen Versen und Passagen hergestellt wird, erscheint W. als ein sekundäres Phänomen, das er dem Stichwort ‚theologizing‘ (25) zuordnet. Als Ergänzungen in diesem Sinne sind 1,7; 1,29b; 2,5–8; 3,19f; 5,21; 8,13a.35b und 9,10 zu betrachten. Auch Textbestandteile, in denen die Weisheit, abgesehen von Kap. 1,20–33 und 8,1–36, teilweise personifizierte Züge trägt, werden von W. als sekundär eingeordnet. Gelegentlich bemüht er sich darum, eine Beziehung zwischen beiden Ergänzungstypen herzustellen. Als Paradebeispiel dafür kann seine Analyse von 2,1–22 gelten. Die ursprüngliche Mahnrede (VV 1.9.16–19 und vielleicht noch 20–22) hatte ausschließlich die Unterweisung eines menschlichen Lehrers zum Gegenstand. Mit VV 2–4.10f einerseits und VV 5–8 andererseits kommen zwei völlig neue Aspekte ins Spiel. Die an sich recht bodenständige Unterweisung des Lehrers wird zunächst mit der Weisheit als Quelle wahrer Lehre identifiziert. Dann wird diese Weisheit JHWH zugeordnet. Aus seiner Autorität heraus ergreift sie das Wort. W. denkt hier offenbar an ein sukzessives Anwachsen des Textbestandes. An dieser Stelle ist eine konsequente redaktionsgeschichtliche Auswertung der literarkritischen Beobachtungen, wie sie der Leser sonst oft entbehren muß, deutlich zu erkennen. Vergleichbar geht W. auch in Kap. 3 zu Werke. Auf den an sich selbständigen Abschnitt VV 1–12 folgt mit VV 13–18 eine Passage, in der die Weisheit im Zentrum steht. Abgeschlossen wird das Kapitel mit zwei Versen, die sich mit JHWH beschäftigen (VV 19f), ein Bezug, der hier allerdings auch im ersten Abschnitt keineswegs fehlt (vgl. VV 5.7.9.11 und 12). Besonders überzeugend ist W.s Unterscheidung zwischen dem menschlichen Lehrer und der partiell personifizierten Weisheit in Kap. 2. Hier sind tatsächlich unterschiedliche Texte nachträglich kombiniert worden. Auch die Erwähnungen JHWHs liegen offenbar auf einer anderen Ebene als die ursprüngliche Mahnrede des menschlichen Lehrers. Problematisch erscheint mir die Vorstellung, daß die JHWH-Passage dem Text noch später angefügt worden sein könnte als die Ausführungen zur Weisheit. Die Weisheit soll ja – gemäß W.s eigener Erwägung (s. o.) – eine Mittlerfunktion wahrnehmen. Das kann sie aber nur, wenn die beiden Parteien, zwischen denen vermittelt werden soll (Weisheitstradition und JHWH-Tradition oder Mensch und Gott), im Text auch wirklich anwesend sind. Sonst müßte man annehmen, daß die inhaltliche Funktion der Weisheit und der Zeitpunkt ihrer Aufnahme in die Textstruktur sich disparat zueinander verhalten. Daraus ergibt sich, daß die beiden Versgruppen aus Kap. 2, die zum einen die personifizierte Weisheit und zum anderen JHWH betreffen – mögen sie ursprünglich auch unabhängig voneinander existiert haben – entweder gleichzeitig, d. h. auf derselben Redaktionsstufe, zum ursprünglichen Text hinzugefügt worden sind oder daß die JHWH-Partie dem auf die Weisheit bezogenen Teil vorausgegangen ist.

Prov 10,1–22,16 (149–323):

Das sprachliche Niveau, das die im Parallelismus membrorum abgefaßten Sprüche aus Prov 10,1–22,16 (und auch aus Prov 25–29) auszeichnet, veranlaßt W. nicht dazu, die These von einer volkstümlichen Herkunft dieses Materials (s. o.) aufzugeben. Er verweist u. a. auf den Aufsatz von Westermann (Weisheit im Sprichwort, in: ders.: Forschung am Alten Testament. Gesammelte Studien II, TB 55, 1974, 149–161) und die Untersuchung von Naré (Proverbes salomoniens et proverbes mossi, EHS.T 283, 1986), die Sprüche aus vorliterarischen afrikanischen Gesellschaften mit biblischem Spruchgut vergleichen und erstaunliche Übereinstimmungen feststellen. Letztlich kann es sich dabei aber nur um Parallelenentwicklungen handeln, die zudem auch noch zeitlich weit auseinanderliegen. Deshalb halte ich W.s sozio-ökonomische Argumente, die er schon in „Wealth and Poverty“ (vgl. dort bes. 60f) vorgebracht hat und die er im Kommentar noch einmal kurz zusammenfaßt (vgl. 150), im Zusammenhang mit der Frage nach der ursprünglichen Herkunft der Sätzen des Sprüchebuches für viel bedeutsamer, weil sie direkt aus den biblischen Texten erschlossen sind.

Formal unterteilt W. die „short individual proverbs“ (149) in die Kategorien Aussagespruch („statement“, 151) und Mahnspruch („admonition“, ebd.). Er ist sich aber darüber im klaren, daß beide Spruchtypen in ihrer Funktion im jetzigen Kontext kaum zu unterscheiden sind. Denn auch ein Aussagespruch wie Prov 10,5 hat einen deutlichen mahnenden Unterton. W. äußert sich zurückhaltend über die Möglichkeit, die Struktur der Endgestalt von Prov 10,1–22,16 präzise zu erfassen (vgl. 155). Dagegen bemüht er sich

immer wieder darum, „smaller collections“ (153), die er für ursprünglich selbständig hält und denen noch kleinere Untereinheiten zugrunde liegen sollen (vgl. dazu ausführlicher „Composition“, bes. 129f.), aus dem jetzigen Textbestand zu lösen.

In diesem Sinne erscheinen ihm Prov 10,1; 13,1 und 14,1 jeweils als Markierung für den Einsatz kleinerer Sammlungen (vgl. 199). In der Tat könnten dort – wenigstens auf der kompositorischen Ebene – gewisse Einschnitte vorliegen. Untereinheiten will W., um nur zwei Beispiele zu nennen, in 10,27–32 und 12,13–23 ausmachen. Bemerkenswert an W.s Vorgehen ist, daß er bei seinen Beobachtungen nicht nur wörtliche Wiederholungen und wurzelidentische Stichwortverbindungen beachtet, sondern auch thematische Zusammenhänge und Verbindungen auf der Wortfeldebene in den Blick bekommt (vgl. dagegen Scoralick, R.: Einzelspruch und Sammlung, BZAW 232, 1995, 160f). Fraglich ist aber, ob die Untereinheiten sich wirklich scharf aus ihrem Kontext lösen lassen. Vor allem in Bezug auf die ursprüngliche Selbständigkeit der betreffenden Partien bleibe ich skeptisch. So setzt die ethische Kontrastierung, die W. für den Bereich 10,27–32 konstatiert, schon mit V. 24 ein. Außerdem scheinen die Schlußverse von Prov 10 (VV 31f) mit dem Thema „Rede“ auf den ersten Hauptabschnitt des Kapitels, nämlich VV 6–21, zurückzuweisen, so daß insgesamt der Eindruck übergreifender kompositioneller Geschlossenheit entsteht. Auch Prov 12,13–23 wirken nicht in sich abgeschlossen. Die Rückbindung von V. 13 an V. 12 ist nicht zu übersehen. Denn die „böse Falle“ (מִקְשָׁר) aus V. 13 bezieht sich eindeutig zurück auf das „böse Fangnetz“ (מִצְרֵי) in V. 12. Außerdem kommt die Gerechter-Frevler-Thematik über VV 13–23 hinaus im ganzen Kapitel zum Zuge. Die Art, wie die verschiedenen Aspekte und Themen in den Texten zwanglos ineinander überfließen, läßt – auch wenn man gewisse Höhepunkte kompositioneller Geschlossenheit durchaus anerkennt – eher an einen geschickten Sammler/Redaktor denken, der größere Komplexe gestaltet hat, als an die erst nachträgliche Zusammenstellung ursprünglich selbständiger Klein- und Kleinstgruppen. Es gelingt W. ja auch nicht, die verschiedenen entstehungsgeschichtlichen Ebenen, die er für die Texte voraussetzt, in ein klar durchschaubares redaktionsgeschichtliches Schema zu überführen. Hält er die Zeit dazu noch nicht für gekommen, oder erscheint ihm das Unterfangen selbst als unmöglich? Wahrscheinlich ist letzteres der Fall (vgl. „Composition“, 131).

Ähnlich wie schon im Bereich von Prov 1–9 rechnet W. auch innerhalb von Prov 10,1–22,16 (und 25–29) mit späteren Zusätzen theologischer Art. Viele JHWH-Sprüche sind, wenn man W. folgen will, erst nachträglich in ihre jetzigen Kontexte eingefügt worden, um die Sprüche um sie herum ins Licht der JHWH-Frömmigkeit zu rücken.

Diese Auffassung hat W. bereits in seinem damals von der Forschung stark beachteten Aufsatz „Yahweh-Sayings“ vertreten. An einer entscheidenden Stelle hat W. seine Meinung allerdings inzwischen revidiert: Die Sprüche, in denen JHWH nicht ausdrücklich genannt wird, betrachtet er jetzt deswegen nicht mehr als „secular“ (152). Inhaltlich bringen die JHWH-Sprüche nichts den anderen Sprüchen gegenüber wesensfremdes zum Ausdruck. Eher kann man davon sprechen, daß die JHWH-Sprüche den theologischen Gehalt des ihnen vorgegebenen Materials stärker unterstreichen und so zum Vorschein bringen wollen (ebd.). W. hat die große Bedeutung der JHWH-Sprüche für ihre Kontexte verdienstvoll erkannt. JHWH-Sprüche wollen tatsächlich Kontexte interpretieren und gelegentlich wohl auch vor Fehlinterpretationen bewahren. Dennoch wurden sie nicht in so großem Ausmaß, wie W. annimmt, erst nachträglich in die Textzusammenhänge eingefügt. Beispielsweise sind die JHWH-Sprüche aus dem Bereich Prov 20,22–21,3 für ihren Kontext zusammen mit den dortigen Königssprüchen von derart substantieller Bedeutung, daß sie dort – gegen W., der von einer „coherent collection of once independent proverbs into which Yahweh-proverbs have been inserted“ (299) spricht – gar nicht herausgelöst werden können.

Prov 22,17–24,34 (323–356):

Der Abschnitt stellt bekanntermaßen keine Einheit dar, sondern zerfällt in die Hauptstücke 22,17–24,22 und 24,23–34. Doch auch den ersten Teil hält W. nicht für einheitlich. Im Anschluß an Niccacci (Proverbi 22:17–23:11, SBFLA 29 [1979], 42–72) versteht er den Bereich 22,17–23,11 als eine geschlossene Lehrrede, die aus einer Einleitung (22,17–21) und insgesamt zehn Ermahnungen besteht. 23,12–24,22 gliedert er dann – anders als Niccacci – in zahlreiche Unterabschnitte, zu denen z. B. die kurzen Lehrreden 23,15–18 und 19–21 gehören.

Bemerkenswert ist im Zusammenhang mit 22,17–24,22 auch die starke Zurückhaltung W.s gegenüber der häufig vertretenen These, dieses Textstück sei von der ägyptischen Lebenslehre des Amenemope direkt abhängig (vgl. z. B. Kaiser, Grundriß der Einleitung 3, 1994, 66). Auch wenn W. sich zu keiner eindeutigen Aussage durchringen kann, wird deutlich, daß er eher allgemeine Bezüge des biblischen Textes zu einem verbreiteten „Egyptian instruction genre“ (324) für möglich hält, als direkte literarische Abhängigkeit von einem bestimmten Text. Dabei ist ein textkritisches Problem aus 22,20 von besonderer Bedeutung: Die meisten Ausleger lesen dort am Schluß von 20a שְׁלִישִׁים und suchen nach einer Korrespondenz zwischen dem so erhaltenen Zahlenwert („dreißig“) und der Anzahl der Kapitel, aus denen die Lehre des Amenemope besteht. W. dage-

gen bleibt beim Ketib des masoretischen Textes (שש"ל = „vorgelesen“) und mißt dem Wort im Zusammenhang eine bekräftigende Funktion zu: „I have (certainly) written . . .“ (328).

Prov 25–29 (356–406)

Das Material aus Prov 25–29 stammt nach W. z. T. aus anderen Quellen und wurde auch von anderen Sammlern zusammengestellt als die Sprüche aus Prov 10,1–22,16. Dennoch ist ein gemeinsamer sozialer Hintergrund für die ursprünglich selbständigen Einzelsprüche aus beiden Bereichen nicht zu verkennen. Innerhalb von Prov 25–29 unterscheidet W. Kap. 25–27 einerseits und 28f andererseits als eigenständige Sammlungen. Zwar werden Kap. 28f nicht durch eine eigene redaktionelle Überschrift eingeleitet, dafür sind 25–27 aber durch spezifische Merkmale deutlich von den beiden folgenden Kap. unterschieden. Dazu gehören z. B. das fast gänzliche Fehlen von Bezugnahmen auf JHWH, die große Vorliebe für Vergleiche und bildliche Ausdrücke und ein nur geringes Vorkommen des antithetischen Parallelismus. Kap. 28f verhalten sich genau entgegengesetzt.

Prov 30f (406–431)

In Kap. 30f haben sich nach gängiger Forschungsmeinung verschiedene Anhängsel des Proverbienbuchs zusammengefunden. Interessant ist in diesem Bereich in erster Linie W.s Analyse von Kap. 30. Die mit „Worte Agurs“ überschriebene Einheit läßt W. dort nur bis einschließlich V. 4 fort dauern. In V. 4 sieht er – anders als Plöger (Sprüche Salomos, BK XVII, 1984, 359) und McKane (Proverbs, OTL, 1992, 647) – nicht mehr Agur als Redenden. Vielmehr antwortet hier Gott oder ein „human ‚orthodox‘ interlocuter“ (407) auf Agurs verzweifelte oder skeptische Beteuerung mangelnder Einsicht mit Fragen, die den Gottesreden im Hiobbuch (vgl. Hi 38–41) vergleichbar sind. In Wirklichkeit ist Gott für Agur kein Unbekannter. Er offenbart sich vielmehr in der Schöpfung. VV 5 und 6 stellen als sekundäre Erweiterung der Agursprüche den Schöpfungsaussagen Betrachtungen über das göttliche „Wort“ zur Seite. Schon VV 7–9 haben nach W.s Einschätzung nichts mehr mit den Sprüchen Agurs zu tun. Im weitesten Sinne können sie bereits den Zahlensprüchen zugerechnet werden, die den größten Teil des weiteren Kapitels ausmachen.

W.s Kommentar, der hier bei aller Liebe zum Detail nur skizzenhaft vorgestellt werden konnte, gehört unbestreitbar zu den wichtigsten neueren Arbeiten auf diesem Gebiet. Frei von jeglichem Zwang zur Originalität und bestens vertraut mit der älteren und neueren Forschungsliteratur, gelingt es W. immer wieder, auch eigene Akzente zu setzen. Seine Auslegung ist in gleicher Weise durch Solidität wie Kreativität gekennzeichnet. Das äußert sich gerade auch in der Einzelversexegese, die in unserer Darstellung weitgehend unberücksichtigt bleiben mußte. Wenn unsere Besprechung gelegentlich auch die kontroverse Diskussion mit W. gesucht hat, so mag das als Zeichen für die anregende Wirkung seiner Ausführungen gelten. Die Verpflichtung zu kritischer Unparteilichkeit kann eine gewisse Begeisterung bei der Lektüre dieses Kommentars nicht unterdrücken.

Bochum

Andreas Scherer

Winter, Martin: Das Vermächtnis Jesu und die Abschiedsworte der Väter.

Gattungsgeschichtliche Untersuchung der Vermächtnisrede im Blick auf Joh 13–17. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1995. 370 S. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, Heft 161), Ln DM 118,00 ISBN: 3-525-53843-X

Mit der hier zu besprechenden Monographie legt Martin Winter die leicht überarbeitete Fassung seiner im Sommersemester 1992 an der Augustana-Hochschule in Neuendettelsau eingereichten Habilitationsschrift (Gutachter: W. Schrage, H. Weder) vor. W. wendet sich mit den joh Abschiedsreden einem Textcorpus zu, das in der neuesten Forschung als Schlüsseltext für die Erhellung joh Theologie und Theologiegeschichte zunehmend die Aufmerksamkeit auf sich zieht. Der methodische Zugang, von dem sich W. über die umstrittenen Fragen der Literarkritik zu Joh 13–17 hinaus einen exegetischen Fortschritt verspricht, ist die eingehende Berücksichtigung und Auswertung der Gattungsgeschichte der von ihm so genannten „Vermächtnisrede“ (= VR).

Einleitend (9–36) gibt W. einen forschungsgeschichtlichen Überblick zur Gattungskritik des Testaments bzw. der (joh) Abschiedsrede (vgl. E. Stauffer; J. Munck; K. Baltzer; H.-J. Michel; A. B. Kolenkow; E. Cortès; E. von Nordheim; A. Hultgard; J. Becker; J. Blank; K. Berger; J. Beutler). Da sich die bisherigen Arbeiten weitgehend auf die Testamente der 12 Patriarchen (= TestXII) beziehen, sieht W. zu Recht die Notwendigkeit, den weitaus umfassenderen Rahmen der alttestamentlich-jüdischen Gattungsgeschichte zu berücksichtigen. Mögliche Analogien in der griechisch-römischen Antike (vgl. K. Bergers These eines Einflusses der „Trostrede“ bzw. der „ultima verba“ auf die neutestamentlichen Abschiedsreden) schließt W. nicht aus, billigt ihnen aber keine maßgebliche Prägungskraft für die neutestamentlichen Texte zu (vgl. 33f.36.39–41).

Als Gattungsbezeichnung für die von ihm untersuchten Textcorpora führt W. den Begriff „Vermächtnisrede“ ein (36–38). Diese sei genauerhin als „eine

spezielle Form der Abschiedsrede“ zu interpretieren und bestehe aus „dem typischen berichtenden Rahmen und dem eigentlichen Redekorpus“ (38; vgl. auch das Schema S. 212). M. E. reicht der Hinweis auf die unspezifische Verwendung der Begriffe „Testament“ und „Abschiedsrede“, die ja nicht ganz zufällig ist, nicht aus, um eine neue Gattungsbezeichnung einzuführen. Dies ist so weniger, als sich durch die gesamte Arbeit von W. zeigt, wie schwer es ist, schon hinsichtlich ihres Umfangs enorm divergierende Texte den doch sehr allgemeinen Gattungsmerkmalen eindeutig zuzuordnen (vgl. 208–213). Der relativ offene und insofern vielleicht unbefriedigende Gebrauch der Gattungsbezeichnungen „Testament“ oder „Abschiedsrede“ hat auch mit den Texten selbst zu tun. Wie wenig eindeutig die Definition der Vermächtnisrede von W. ist, zeigt seine den Rez. nicht überzeugende Zuordnung aller Teilkapitel in Joh 13–17 zur Gattung VR. Insgesamt ist die gattungstheoretische Reflexion angesichts des gewählten Themas zu blaß (vgl. 38f die Unterscheidung von „Form“ und „Gattung“).

Weiterführend hingegen ist sein Hinweis auf die „Zwei-Ebenen-Struktur“ der VR: die fiktive Ebene der Figurenkonstellation in der erzählten Welt einerseits und die zeitgeschichtliche Ebene der Kommunikation zwischen dem Autor und seinen Hörern bzw. Lesern andererseits. Letztere gilt es soweit wie möglich zu erhellen und für die Interpretation zu berücksichtigen.

(I.) Der erste umfangreichste Block (45–213) der Monographie von W. bietet eine umfassende Analyse und Interpretation des gesamten alttestamentlich-frühjüdischen Textmaterials unter literarkritischen, gattungs- und traditions-geschichtlichen (vgl. Sitz im Leben) Gesichtspunkten.

Für das AT untersucht er Gen 27,1–40; 47,29–50,14; 50,22–26; Dtn (bes. 31–34); Jos 23–24; 1 Sam 12; 1 Kön 2,1–10; 1 Chr 28–29 (22,5[6–16]); Tob 4,1–21; 14,1–11; 1 Makk 2,49–70; aus dem Bereich der frühjüdischen Schriften äthHen; slHen; Jub; LibAnt; AssMos; TestIs; TestJob; syrBar; IV Esr; TestXII (TestIs).

Neben vielen wertvollen Detailbeobachtungen, die hier nicht angeführt werden können, stellt sich heraus, daß es zwei Haupttypen der VR gibt: (1) die an 1 Kön 2 und Gen 27; 47–50 anknüpfenden VR (Ausgangspunkt ist hier der Ritus des Sterbebettsegens), (2) die von der deuteronomistischen Schule geprägte Weiterführung.

Zu (1): Die vom Sterbebettsegens geprägte VR besteht ursprünglich aus der Einheit von rechtlichem und geistlich-religiösem Vermächtnis, sie sucht die Neuorientierung der betreffenden Gruppe und die Sicherung ihrer Zukunft zu gewährleisten und bietet Ansatzpunkte für literarische Erweiterungen (vgl. 205). Die ersten Autoren einer Sterbebettsszene haben sich „eines literarisch-fiktiven Rahmens bedient, um damit ihre historische Aussageabsicht, die Legitimierung politischer Machtansprüche, zu realisieren“ (ebd.).

Zu (2): Die deuteronomistische Schule führte neue Elemente in die VR ein: den offiziell-öffentlichen Rahmen, die Nennung eines religiös-politischen Nachfolgers, die Tora in mündlicher oder schriftlicher Form, sowie die Dreiteilung der Rede in Rückschau auf die Vergangenheit, Paränese und Zukunftsansage (vgl. 205f). Diese Konzeption sei „mit dem Ziel entworfen, die durch das Exil in eine radikale Krisis geratenen Israeliten durch den Hinweis auf die Tora als Basis und Norm ihres Lebens zu ermahnen und zu ermutigen“ (206).

Die weitere Entwicklung der Gattung VR zeige apokalyptische und weisheitliche Einflüsse (vgl. 206f).

Die literarische Gattung VR hat eine eminente hermeneutische Kompetenz: (a) Sie ermöglicht die Bewältigung von Krisensituationen (vgl. die Spiegelung der zeitgeschichtlichen Situation in der erzählten Welt); (b) sie ist eine ansprechende Form, Tradition zu vergegenwärtigen; (c) die Pseudonymität erlaubt es dem Autor, sich einer fremden, hohen Autorität zu bedienen und so seine Schrift zu legitimieren (vgl. 212f).

(II.) Im zweiten Block (214–320) befragt W. Joh 13–17 mit einem von den bisher erzielten Ergebnissen geschärftem Blick gattungsgeschichtlich: Nach einer einführenden Diskussion des Forschungsstandes zur Literarkritik bzw. Einheitlichkeit von Joh 13–17, in der er sich mit guten Gründen als Vertreter der Position zu erkennen gibt, die damit rechnet, daß sich in den joh Abschiedsreden die theologiegeschichtliche Entwicklung der joh Gemeinde niederschlägt (vgl. 214–231), begründet W. ausführlich seine Gliederung der Kap. 13–17 aufgrund thematischer und formaler Signale: 13,1–30; 13,31–14,31; 15,1–17; 15,18–16,4a; 16,4b–33; 17,1–26 (231–260).

Die gattungskritische Analyse der Sinnabschnitte in Joh 13–17 (vgl. 260–290) versteht 13,1–30 als Eröffnungsszene, 13,31–14,31 als erste VR, 15,1–17; 15,18–16,4a und 16,4b–33 als in dieser chronologischen Folge nachgetragene, und aneinander anknüpfende VR, die mit dem Abschiedsgebet in Joh 17 gattungsgemäß schließen.

M. E. beinhaltet dieses Ergebnis (vgl. bes. 289f) eine Unklarheit: W. entscheidet sich nicht wirklich, ob er die Kap. 13–17 auf der Ebene der synchronen Interpretation des Endtextes insgesamt als eine VR versteht, oder ob es sich um mehrere addierte VR handelt (er neigt freilich zu letzterer Position, wenngleich seine Analyse von 13,1–30 für erstere spricht). Die daraus resultierende Verlegenheit spiegelt sich auch in der sichtbar bemühten Klassifizierung der Passagen 15,1–17 und 15,18–16,4a als VR. Auch für Joh 17 lösen seine Ausführungen die Spannung zwischen der Kennzeichnung VR einerseits und Abschiedsgebet als Teilelement einer VR andererseits nicht auf (wie W. auf S. 310 selbst sieht).

Sitz im Leben der joh VR, die in der Zeit nach der Abfassung des Evangeliums und vor dem 1 Joh eingefügt worden sind, sei die Bewältigung des Synagogausschlusses durch die paränetische und parakletische Intention der VR (vgl. 290–297).

Insbesondere die von W. betonte Zweigliederung des JohEv in die Kap. 1–12 und 13–20(21), die in 1,11f vorabgebildet sei, zeige, daß die VR hermeneutisch wie theologisch die Mitte des JohEv darstellen (vgl. 297–303): Der Evangelist und seine Schüler erörtern in ihnen (a) das Verhältnis von Jesuszeit und Gemeindegegenwart und (b) die grundlegende Frage von Tradition und Interpretation: Es gelingt ihnen dabei, die Prärogative der Jesuszeit zu wahren, ohne die Gegenwart der joh Gemeinde abzuwerten, und das Christusgeschehen in der Weise der Vergegenwärtigung der Tradition neu zu interpretieren. Beide Anliegen betreffen das gesamte JohEv, werden aber in den joh VR in besonderer Weise erkennbar.

Im Vergleich zwischen den joh und den alttestamentlich-frühjüdischen VR (vgl. 304–320) profiliert W. zu Recht die „Nachfolger“-Funktion des Lieblingsjüngers, der im JohEv erstmals im Eröffnungsrahmen der VR begegnet(!), und des Parakleten. Zugleich betont W. die grundlegende christologische Differenz.

M. Winter hat mit seiner Habilitation einen wegweisenden Beitrag zur Gattungsgeschichte der Abschiedsrede und ihrer literarischen, hermeneutischen und theologischen Kapazität vorgelegt. Für die Analyse und Interpretation der joh Abschiedsreden liegen hiermit weiterführende neue Einsichten und wertvolle Anknüpfungspunkte vor.

Würzburg

Klaus Scholtissek

Kirchengeschichte / Theologiegeschichte

Der Platonismus im 2. und 3. Jahrhundert nach Christus. Bausteine 73–100: Text, Übersetzung, Kommentar. Begr. v. Heinrich Dörrie, fortgeführt v. Matthias Baltes. – Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1993. XVIII, 440 S. (Der Platonismus in der Antike, 3), Ln DM 695,00 ISBN: 3-7728-1155-8

Mit dem vorliegenden 3. Bd wird das von H. Dörrie konzipierte und initiierte Unternehmen der Beschreibung des antiken Platonismus durch M. Baltes zum Abschluß gebracht.

Die Publikation, deren zeitlicher Rahmen durch den Untertitel abgesteckt wird, bietet zunächst einen Überblick über die Stellung der Platoniker innerhalb der antiken Gesellschaft, die durch die Fürsorge der Städte und Kaiser sowie durch Ehrendekrete dokumentiert wird (Baustein 73–76). Den Hauptteil nehmen die Zeugnisse über die Kommentatorentätigkeit der vorwiegend mittelplatonischen Philosophen zu Platons Dialogen und zu Hauptpunkten seiner Lehre ein (Baustein 77–97). Den Schluß bildet zum einen die Beurteilung der Platoniker durch Außenstehende, zum anderen eine Würdigung Platons durch zeitgenössische Schulangehörige (Baustein 98–100).

Vor dem Hintergrund der trümmerhaften Überlieferung des platonischen Schrifttums der in Rede stehenden Zeit ist die Akribie hervorzuheben, mit der B. auch entlegenste Fragmente aufgelistet hat, die, selbst wenn sie nicht über die Titelangabe eines Werkes hinausgehen, einen Einblick in den Reichtum der philosophischen Auseinandersetzung mit der Lehre Platons gewähren.

Durch den ausführlichen Kommentar, der an die einzelnen Bausteine angegliedert ist, werden dem Leser wertvolle Hinweise gegeben, die ihm die Zusammenhänge erschließen und eine Vorstellung davon vermitteln, welche geistige Macht der Platonismus der Kaiserzeit darstellte.

In der letzten Abteilung über die Platoniker im Urteil Außenstehender kommen die Christen Justin und Augustin zu Wort, wobei bei Justin noch eine persönliche Betroffenheit deutlich wird, Augustin sich jedoch eher einer unter Christen verbreiteten *communis opinio* in seiner Einschätzung anschließt (Baustein 98,47).

Mit großer Erwartung darf man den folgenden Bden entgegensehen, die der Kommentierung und philosophischen Erörterung der Lehre des Platonismus gewidmet sein werden.

Münster

Maria-Barbara von Stritzky

Neuer, Werner: Adolf Schlatter. Ein Leben für Theologie und Kirche. – Stuttgart: Calwer Verlag 1996. XVIII, 937 S., Ln DM 88,00 ISBN: 3-7668-3390-1

Schlatter, Adolf: Erläuterungen zum Neuen Testament. Broschierte Ausgabe im Schubert in 10 Bänden. Neuausg. 1995 der 1961–1965 neu durchgesehenen und sprachlich überarbeiteten Ausgabe. – Stuttgart: Calwer Verlag 1995, brosch. DM 220,00 ISBN: 3-7668-0294-1

W. Neuer, von 1983 bis 1986 Leiter der Forschungsstelle der Adolf-Schlatter-Stiftung, legt eine umfangreiche Biographie des Systematikers und Exegeten Adolf Schlatter (1852–1938) vor. Bei der Erarbeitung standen N. nicht bloß die zahlreichen Veröffentlichungen Schlatters zur Verfügung – über 400 an der Zahl –, sondern auch die in verschiedenen Archiven lagernden ungedruckten Quellen: Briefe, Dokumente und Manuskripte von A. Schl. (allein tausend Briefe an seinen Sohn Theodor!); Briefe an A. Schl.; Briefe, Dokumente und Manuskripte über A. Schl.; mündliche Mitteilungen von Freunden und Schülern A. Schl.s.; dazu noch Stellungnahmen (Rezensionen) zu Veröffentlichungen A. Schl.s. So entstand eine Biographie, die wohl nicht mehr überboten werden kann.

Wie jeder, der sich mit dem Werk Schl.s beschäftigt, weiß, nahm Schl., wie N. mit Recht bemerkt, eine „eigentümliche Sonderstellung“ unter den theologischen Zeitgenossen ein, die N. mit seiner Biographie ins Bewußtsein rufen will. Fünf Gesichtspunkte leiteten ihn lt. Vorwort bei der Erarbeitung: Seine Darstellung will umfassend, authentisch, dokumentarisch, verstehend und analytisch sein; „verstehend“ meint dabei, daß „die innere Logik von Schlatters (oft als rätselhaft empfundenem!) Leben und Werk“ nachgezeichnet werden sollte. Und: „Bei der Beschreibung von Schlatters Werk war mir die Verdeutlichung der systematisch-theologischen und hermeneutischen Grundlagen seiner theologischen Arbeit besonders wichtig“ (XV).

Selbstverständlich ist es im Rahmen dieser Rezension nicht möglich, den ganzen Reichtum dieser Biographie in Kürze vorzulegen. Ich muß mich auf wenig beschränken.

Nach seinem philosophisch-theologischen Studium in Basel und Tübingen und Pfarramt in Keßwil habilitierte sich Schlatter in Bern, war dort Privatdozent, schrieb hier sein Werk „Der Glaube im Neuen Testament“, das ihn in der theologischen Welt bekannt machte (1885; 1982) und das ihm den Ruf nach Greifswald einbrachte (hier für ihn wichtige Begegnung mit Hermann Cremer). 1893 folgte Schlatter einem Ruf nach Berlin, um hier gewissermaßen als „Gegengewicht“ gegen die liberale Berliner Fak. („Apostolikumsstreit“, A. v. Harnack) zu fungieren. Daran schlossen sich 40 Jahre Lehrtätigkeit in Tübingen (1898–1938), für Schlatter abschließender Höhepunkt seines Wirkens mit wachsendem Lehrerfolg, an.

Schlatter war nicht bloß Exeget, sondern ebenso und mit Leidenschaft Systematiker, u. zw. als Philosoph, Dogmatiker und Ethiker – vor allem die Ethik lag ihm besonders am Herzen. Fragt man nach den spezifischen Kennzeichen und Tendenzen der exegetisch-theologischen Arbeit Schl.s, so scheinen sie mir, belehrt durch die Biographie N.s, in folgenden Punkten zu liegen:

Schl.s Theologie ist nach seinem eigenen Verständnis „Theologie der Wahrnehmung“. Das bedeutet für seine Exegese Wahrnehmung des Textes mit allen Mitteln der Philologie, damit der Leser der Bibel im „Sehakt“ erkennt, was sie uns sagen will u. zw. in ihrem Endtext – Schl. hielt nicht viel von der formgeschichtlichen Arbeit an der Bibel. Und das bedeutet für seine systematische Arbeit Wahrnehmung der geschöpften Gegebenheiten – Schöpfung und Erlösung gehören für Schl. unlösbar zusammen. Die Natur war für ihn eine Offenbarungsstimme Gottes. Schl. verfügte über ein enormes botanisches Wissen! Wahrnehmung ist für Schl. „die Wurzel alles Denkens“ (N. 606; vgl. auch 531ff).

Schl.s Theologie ist eine radikal an der Bibel orientierte Theologie. Für ihn war die Heilige Schrift nicht vergangenes Menschenwort, so sehr er sich um die Zeitumstände ihrer Entstehung in seiner Arbeit auch bemühte, vielmehr bleibend gültiges Wort des lebendigen Gottes. Dennoch war er kein „Biblizist“; seine systematischen Interessen hinderten ihn daran.

Schl. bezog das altjüdische Schrifttum in umfassender Weise in seine exegetische Arbeit ein. Seine hervorragende Kenntnis des Hebräischen und Griechischen befähigten ihn dazu. So konnte er die Rabbinik im Urtext lesen. Die Werke des Flavius Josephus begleiteten ihn durch sein ganzes Gelehrtenleben. Im Nachlaß finden sich 23 Konvolute mit handgeschriebenen Josephusstudien; und ein Lexikon des Neuen Testaments, verglichen mit Josephus (2 Bände), das dann die Grundlage für die von Schl.s Schüler K. H. Rengstorff herausgegebene Josephuskonzordanz wurde. 1932 erschien seine umfassende Darstellung der Theologie des Josephus unter dem Titel „Die Theologie des Judentums nach dem Bericht des Josephus“. Freilich muß man auch festhalten, daß Schl. sich trotz seiner umfassenden Kenntnisnahme des altjüdischen Schrifttums nicht völlig von antijüdischen Schablonen freimachen konnte, besonders was den Pharisäismus angeht. In seiner Schrift mit dem mißverständlichen Titel „Wird der Jude über uns siegen. Ein Wort für die Weihnachtszeit“ betont er zwar, daß Jesus „ohne Vorbehalt mit der Judenschaft verbunden“ war und „die ganze Geschichte Jesu, nicht nur einzelne Erzählungen und Sprüche ... die eines Juden“ sei, aber es finden sich in ihr auch harte Worte über die Juden, mit denen er freilich in Wirklichkeit die Nazisten meinte, was diese auch alsbald begriffen. Vgl. dazu bei N. 757–760 und F. Mußner, Geleitwort zur 3. Auflage des Kommentars Schl.s zum Jakobusbrief (Stuttgart 1985) XIII, Anm. 1. In seinem Kommentar zum Römerbrief finden sich, gerade in der Auslegung von Röm 9–11, hervorragend positive Sätze über die „verstockten“ Juden (dazu N. 788f).

Ein Grundanliegen der ganzen theologischen Arbeit Schl.s war die Einheit von Glauben und Werk, weshalb ihm gerade der Jakobusbrief mit seiner Mahnung, nicht bloß Hörer, sondern Täter des Wortes zu sein, so sympathisch war (dazu N. 699ff). Er beginnt seinen Kommentar mit den Sätzen: „Was Jakobus sagt, steht weit über dem, was bisher befestigter und wirksamer Besitz unserer Kirchen, auch unserer evangelischen, geworden ist. Sie haben sich dadurch ernsthaft geschädigt, daß sie Jakobus nur ganz oberflächlich Gehör gewährten“, zumal uns im Jakobusbrief eine Stimme erreicht, „die aus der nächsten Nähe Jesu und dem engsten Kreise der ersten Jünger kommt. Ein Bruder Jesu spricht hier“. Deshalb auch Schl.s Engagement für die Ethik!

Schl.s Theologie ist bewußt eine Theologie für die Kirche. Er verstand seine ganze theologische Arbeit als Arbeit für die Kirche, heute müßte man eher sagen: für die Kirchen. Schl. war von seiner Schweizer Herkunft her ein reformierter Theologe, aber im Grunde stand er über den Konfessionen. Er übte Kritik an M. Luthers Römerbriefverständnis, aber ebenso an der „Dialektischen Theologie“ seines Landsmannes K. Barth. Seine Vorliebe für den Jakobusbrief brachte ihn in die Nähe katholischer Rechtfertigungslehre. Und so darf man Schl. mit Recht als einen ökumenischen Theologen bezeichnen, ja als einen „Lehrer der Kirche(n)“, dessen umfassendes Werk nicht der Vergangenheit angehört. Seine 10 Bde „Erläuterungen zum Neuen Testament“, in der sprachlichen Bearbeitung von 1961–1965 durch seinen Sohn Theodor, sind eine bleibende Meditations- und Predigthilfe; ihr Ziel ist, wie es Theodor Schlatter formuliert, „zu hören und zum Gehör zu bringen, was geschrieben ist“, getreu dem hermeneutischen Grundprinzip Schl.s: gehorsame „Wahrnehmung“ dessen, was im Text steht.

Schl. war ein Schwerarbeiter ersten Ranges, ausgestattet mit einer zuverlässigen Gesundheit. In einem Brief an seinen Freund W. Lütgert vom 29. Juni 1929 schreibt er: „Ich weiß nichts mit mir anzufangen, wenn ich nicht arbeite.“ Es ist unglaublich, welche Arbeitsleistungen er vollbrachte, gerade auch noch nach seiner Emeritierung. Jetzt schrieb er seine großen Kommentare zum Mt-Evangelium (1929, 1982), zum Joh-Evangelium (1930), zum Lk-Evangelium (1931), zum Jakobusbrief (1932, 1985), zu den Korintherbriefen (1934, 1969), zum Römerbrief (1935, 1991), zum Mk-Evangelium (1935, 1984), zu den Pastoralbriefen (1936, 1983) und zum 1. Petrusbrief (1937). Dazu kam seine umfassende Predigt- und Vortragstätigkeit, besonders auch in der Zeit des Kirchenkampfes, in den er sich aktiv einschaltete (dazu N. 753–780). Neuer urteilt über Schl.s systematische Theologie, wie die seines ihn stark prägenden Tübinger Lehrers J. T. Beck, so: Sie „ist wie die Becks durch die positive Zuordnung von Gesetz und Evangelium, Rechtfertigung und Heiligung, Gnade und Zorn Gottes, Offenbarung und Vernunft, Glaube und Verstehen charakterisiert. Auch die ungewöhnlich positive Würdigung von Schöpfung und Natur als Offenbarung der göttlichen Güte und Herrlichkeit, die Rückbindung des menschlichen Erkennens an das Leben und die Betonung der Ethik als Vollendung und Wahrheitskriterium der Dogmatik verbinden Becks Denken mit Schlatters späterer Theologie. Beide Theologen vertraten einen Realismus, dem die prinzipielle Vorordnung der Wirklichkeit vor das Denken und die Betonung des rezeptiven Charakters allen menschlichen Erkennens und Glaubens eigen war“ (ebd. 71).

Man kann Neuer zu dieser umfassenden, instruktiven und mustergültigen Biographie des unvergeßlichen Schlatters nur gratulieren. Er verdient den Dank aller, denen Schlatter wichtig ist.

Passau

Franz Mußner

Petersen-Szemerédy, Griet: Zwischen Weltstadt und Wüste: Römische Asketinnen in der Spätantike. Eine Studie zu Motivation und Gestaltung der Askese christlicher Frauen Roms auf dem Hintergrund ihrer Zeit. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1993. 239 S. (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, 54), geb. DM 68,00 ISBN: 3-525-55162-2

Bei dieser Arbeit handelt es sich um die überarbeitete Fassung der Diss. „Römische Asketinnen in der Spätantike. Eine Studie zu Motivation und Gestaltung der Askese christlicher Frauen Roms auf dem Hintergrund ihrer Zeit“, die im Jahr 1990 von der Theol. Fak. der Univ. Erlangen-Nürnberg angenommen wurde.

Auf das Einleitungskap., in dem Vf.in das frauenspezifische Erkenntnisinteresse ihrer kirchengeschichtlichen Forschung darlegt (vgl. dazu w. u.), folgt im 2. Kap. die Darstellung und Analyse der Quellen, zuerst die der „Asketinnen als Autorinnen“ (17–22). Hier gibt es allerdings nur einige wenige in männlichen Antwortschriften enthaltene Zitate. Da die Briefe weiblicher Absender generell nicht aufgehoben wurden, bleibt auch umstritten, ob Ep. 46 in der Briefsammlung des Hieronymus mit dem Titel „Paulae et Eustochiae ad Marcellam“ tatsächlich von den genannten Frauen oder nicht doch von ihm selbst an Marcella geschrieben wurde. Erwähnt wird der römischen Aristokratin Faltonia Betitia Proba zugeschriebene „Cento Vergilianus de laudibus Christi“, der allerdings ohne jeden Aufschluß über das Leben der römischen Asketinnen ist.

Es folgen „Asketinnen in den Werken männlicher Autoren“ (22–35). Von Hieronymus geht es dann über Ambrosius, Augustinus, Johannes Chrysostomus u. a. bis hin zur Vita Melaniae des Gerontius und einigen Inschriften. Die insgesamt als glaubwürdig bewerteten schriftlichen Quellen will Vf.in u. a. „nach Frauen befreienden oder einengenden Aspekten der asketischen Lebensweise – aus meiner eigenen, heutigen Perspektive und meinem Interesse heraus, Frauen ins Zentrum zu stellen“ (38), befragen, mahnt aber zugleich „ein großes Maß an Offenheit und Unvoreingenommenheit den Texten gegenüber“ an.

Der Schilderung des Hintergrundes, der allgemein spätantiken politischen und sozialen Verhältnisse (3. Kap., 41–62), folgt im 4. Kap. (63–85) die Zeichnung der „römischen Frau in der Spätantike“ mit ihrem „äußeren Erscheinungsbild“ (63–68), mit ihrem „Lebenszyklus“ (68–82), geordnet nach „Kindheit und Jugend“, „Ehe und Mutterschaft“, „Witwenschaft“, „Freizeit und Beruf“, mit „Wunsch und Wirklichkeit“ (82–85), geprüft im Hinblick auf die Ideale der *castitas* und *puclitia*, *univira* und *matrona*. Bei der in diesem Zusammenhang betrachteten „weiblichen Homosexualität“ bezieht sich Vf.in auf ein einziges aus dem behandelten Zeitraum bisher bekanntes christliches Zeugnis, das allerdings nicht – wie angegeben – von Augustinus selber stammt, sondern eindeutig später eingefügt wurde (vgl. L. Verheijen, La Règle de S. Augustin I, Paris 1967, 310f).

Im 5. Kap. wird „Das pagane und das christlich-häretische Umfeld der römischen Asketinnen“ im Hinblick auf „asketische Tendenzen“ und „Bedeutung untersucht (86–131), i. e.: „Der Mithraskult“, „Der Kult der Magna Mater (Kybele)“, „Der Isiskult“, „Der Kult der Vesta“, „Das Judentum“ (ein wenig unpassend hier subsumiert), „Der Manichäismus“.

Nach einem Exkurs über „Die weibliche Dummheit als Topos paganer männlicher Polemik“ folgen „Der Montanismus“, „Der Priscillianismus“, „Der Streit um Origenes“, „Der Pelagianismus“, und „Weitere Häresien und schismatische Bewegungen“, z. B. Novatianer, Nestorianer, Donatisten.

Vf.in stellt nun im 6. Kap. „Die Wegbereiter/innen: Frauen-Vor-Bilder“ (132–161) vor. In Frage kommen „Frauen aus der paganen Geschichte und Literatur“, „Frauengestalten der Bibel“, die bei den römischen Asketinnen besonderes Interesse finden, was „sich auch an ihren Reisezielen im Heiligen Land erkennen“ läßt (141), und „Martyrerinnen und Martyrer“, denen sie durch ihr „tägliches Martyrium“ besonders nahe waren (150); darüber hinaus „die Begegnung mit den asketischen Vorläufer(inne)n“ aus dem Bereich des östlichen Mönchtums, u. a. mit den Bischöfen Petrus und Athanasius von Alexandrien in Rom und dessen Vita Antonii in ihrer Wirkung auf Marcella; neben zwei Asketinnen, Alexandra und Pommia (Poimonia), denen Melania d. Ä. auf ihrer Reise durch Ägypten begegnet, sind ausschließlich männliche Asketen, die auch von Paula und Eustochium, Melania d. J., Albina und Pinian aufgesucht werden. Außerdem werden die von Hieronymus zur Lektüre empfohlenen asketischen Schriften, u. a. des Origenes, Basilus, Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa, Cyprian, Tertullian nicht ohne Einfluß auf die Asketinnen geblieben sein.

Im Kap. 7 wechselt der Blick von Umfeld und Hintergrund der römischen Asketinnen auf ihre „Gelebte Askese“ (162–203). Unter dem Aspekt „Askese als Ortswechsel“ behandelt Vf.in zunächst die verschiedenen Lebensbereiche betreffende „Absage an die Welt“: Die Trennung von der Familie läßt sich oft nur gegen den Widerstand der Angehörigen durchsetzen, so daß der Tod von Ehegatten oder Kindern oft „mit erschreckendem Gleichmut“ hingenommen wurde, teilweise „als Befreiung zum asketischen Leben“ (164). Hier fand man nun „neue Familienangehörige“, Mütter, Töchter und Schwestern, unter denen man sich „offenbar wie in einer Familie aufgehoben fühlte“ (170). Das mit dem Entschluß zur Askese verbundene Verlassen der Heimat stellte sich unterschiedlich dar. Während z. B. Asella im asketischen zurückgezogenen Leben mitten „in der unruhigen Stadt die Wüste der Mönche fand“ (Hieronymus; Ep. 108, 6), zogen sich andere auf ihre Landgüter zurück, z. B. Marcella, Principia, Marcellina, Lea, oder brachen in die Fremde, nach Ägypten bzw. Palästina auf wie Melania d. Ä., Winter 372, Paula und Eustochium, 385, Fabiola, Herbst 394, Melania D. J. um 410 und Demetrias. Die weiten Reisen (aber auch die eigenen Landgüter) lassen auf z. T. großen Besitz schließen, auf den die Asketinnen quasi sukzessive verzichteten, indem sie in Rom zunächst große Teile den Armen vermachten, auf ihren Reisen und in ihrer neuen Heimat großzügig davon verteilten bzw. zur Gründung von Klöstern verwandten und völlig besitzlos starben.

Konnte man sich in der Entscheidung für die Askese von Verwandten, Heimat und Besitz trennen, den eigenen Körper konnte man nicht verlassen. Man konnte ihn aber durch Geschlechts- und v. a. Nahrungsaskese „vernachlässigen“. Das Vergessen der eigenen Geschlechtlichkeit und Körperlichkeit gipfelt im Ideal der „männlichen Frau“ (188), d. h. in der Übernahme der als männlich qualifizierten Tugenden, allerdings unter Beibehaltung des weiblichen äußeren Erscheinungsbildes, wie Hieronymus vehement verlangt (67, 190). A. Jensen bezeichnet dieses Denkmuster in ihrer von Vf.in nicht eingesehenen, sehr fleißigen, z. T. aber anzufragenden Arbeit „Gottes selbstbewußte Töchter – Frauenemanzipation im frühen Christentum?“ (Freiburg 1992, 110) als androzentriertes „Assimilierungsmodell“, dem sie das egalitäre Geschlechtslosigkeit idealisierende „Transzendierungsmodell“ gegenüberstellt. Es ist zu fragen, warum Vf.in hier nicht das dem letzten Modell entsprechende Ideal der geschlechtslosen *vita angelica* miteinbezogen hat, obwohl sie

andererseits abschließend mit K. Thraede gerade die Geschlechtslosigkeit als einzigen Weg zur Gleichstellung von Frau und Mann betont, also selber auf das, wenn auch nicht so benannte, „Transzendenzmodell“ abhebt.

Darauf folgt endlich ein Abschnitt, der „Das Leben als Asketin“ darstellt. Endlich, so sagt man sich voller Erwartung, die der Titel der Studie bezüglich der konkreten Lebensgestaltung der römischen Asketinnen bzw. christlichen Frauen Roms geweckt hat, und ist zugleich enttäuscht, daß auf nur 7½ (von 210) S.n. „Die tägliche Beschäftigung“ mit Gottesdienst, Beten, Lesen sowie „Die Wirkung der Asketinnen als Vorbilder für andere“ abgehandelt werden. Ein „Ausblick“ auf „Die Wirkungsgeschichte der römischen Asketinnen“ beschließt dann diesen Abschnitt „Gelebte Askese“. Bei den hier genannten Beispielen aus den verschiedenen Jh.en bis heute sollte – auch wenn „ein Anspruch auf Vollständigkeit nicht erhoben wird“ (198) – Teresa von Avila nicht fehlen, die durch die Lektüre der an die römischen Asketinnen gerichteten Briefe des Hieronymus den letzten entscheidenden Anstoß zum Eintritt in den Ordensstand erhielt (vgl. Vida 3,6).

Das letzte, 8. Kap., bringt eine Zusammenfassung unter dem Aspekt „Askese und Frausein: Die Motivation asketischen Lebens und seine Auswirkungen auf die Stellung der Frau im Christentum der Spätantike“ (204–210). Spätestens hier wird deutlich, daß die Vf.in mit einem ungeklärten bzw. verengten Askesebegriff umgeht, wenn behauptet wird, das erwähnte „Konzept der ‚männlichen Frau‘“ zeige den „wesentlichen Unterschied“ „zwischen den Geschlechtern“, „in der Motivation zur Askese und in ihrer Auswirkung auf das Selbstbild des oder der asketisch Lebenden“ (208).

Diese Beobachtung wird unterstützt, wenn sich Vf.in dabei der Meinung von E. Castelli (vgl. *Virginity and its Meaning for Women's Sexuality in Early Christianity*, in: *Journal of Feminist Studies in Religion* 2 [1986], 61–88) anschließt: „Nach wie vor sei die weibliche Sexualität kontrolliert und wie eine Ware, ein Tauschobjekt behandelt worden; der Körper einer Jungfrau habe nun nicht einem irdischen Mann, sondern dem himmlischen Bräutigam gehört. Es sei die Frage, ob es sich für die Frauen gelohnt habe, diesen hohen Preis zu bezahlen“ (208f.). Auch die Feststellung „Weder die Asketinnen noch ihre männlichen Freunde setzten sich für eine andere Kirche ein, in der Männer und Frauen gleichberechtigt – auch in der Ämterfrage –, geschwisterlich und menschlich statt männlich miteinander hätten leben können, als Ehefrauen und -männer, Mütter und Väter, Alleinlebende etc. Deshalb können sie m. E. auch für uns heute keine Vorbilder sein, denn wir sind als Christen und Christinnen ja gerade dazu befreit, ganze Menschen, mit unseren weiblichen und männlichen Anteilen, zu sein“ (209), verdeutlicht ihr eingangs formuliertes, frauenspezifisches Anliegen: „Das Schreiben von Frauengeschichte“ (14). Die Methodik begründet sie mit einem Zitat von R. Albrecht: „Kirchengeschichte wird dann lebendig, wenn ich meine eigenen Lebensauffassungen in das Gespräch mit den historischen Texten einbringe. Wenn ich meine eigenen Fragen an die aus einer anderen Zeit stammenden schriftlichen Quellen herantrage, kann es gelingen, daß die Gegenwart sich mir neu entschlüsselt“ (15). So steht hinter dem „Wunsch nach Vollständigkeit und Wahrheit“ der „Wunsch, die wiederentdeckten Frauengestalten endlich ihre Wirkung auf Frauen von Heute entfalten zu lassen“, so daß als „wichtiges Ziel dieser Arbeit“ benannt wird, „in einen Dialog mit den Quellen zu treten, um sie in unsere Gegenwart hinein wirken zu lassen“ (14f.).

Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß Vf.in den Ertrag ihrer Untersuchung, die reiches Material gesichtet und verarbeitet hat, aufgrund ihres feministischen Erkenntnisinteresses selber reduziert, wenn nicht sogar minimalisiert, wenn sie als Ergebnis feststellt: „Das Wissen davon (sc. der Geschichte von Frauen) kann uns dabei helfen, Entwicklungen zu verstehen, die bis in unsere heutige Zeit reichen, vielleicht, wenn wir aufmerksam werden gegenüber einem Frauenbild, das Frauen einerseits in geschlechtslose Neutra – etwa im Beruf, dessen Ausübung nicht durch Schwangerschaft etc. gestört werden darf – und andererseits in weiblich gekleidete und geschminkte, schlanke Wesen aufteilen bzw. beides in einer Frau vereint sehen möchte. Daß dieser Weg nicht gangbar ist, wenn Frauen wirklich menschlich leben und so behandelt werden wollen, zeigt das, was in dieser Arbeit über die Asketinnen in Erfahrung gebracht werden konnte, deutlich genug. . . . Durch diese Untersuchung . . . wurde deutlich, daß Frauen – Christinnen – auch im 4. und 5. Jh. n. Chr. nicht unscheinbar und still waren, sondern sich voll Engagement für die Sache einsetzten, die sie als richtig erkannt hatten“ (210).

¹ R. Albrecht, Kleider machen Leute. Entdeckungen feministischer Kirchengeschichtsforschung am Beispiel der Katharina von Siena (1347–1380) und der Euphrosyne (5. Jh. n. Chr.), in: *Theologie feministisch. Disziplinen. Schwerpunkte. Richtungen*, hg. v. Marie-Theres Wacker, Düsseldorf 1988, 80–114, bes. 86.

Bei einer Arbeit, die in der renommierten von A. M. Ritter hg. Reihe der „Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte“ aufgenommen worden ist, würde man bei den Quellenverweisen die Angabe der jeweiligen Ausgabe mit Seitenzahl erwarten. Ebenso vermißt man jegliche Art von Register. Außer der schon erwähnten 1992 erschienenen Arbeit von A. Jensen wurde z. B. auch nicht die Studie von S. Rebenich, Hieronymus und sein Kreis, Stuttgart 1992, eingesehen. Bei der Klage über mangelnde Aufmerksamkeit auf die frühchristlichen Frauen (vgl. 11–13) erstaunt, daß die von W. Schamoni herausgegebene Quellensammlung in deutscher Übersetzung: *Heilige Frauen des Altertums – Heilige der ungeteilten Christenheit* Bd 4, Düsseldorf 1963, nicht berücksichtigt wurde.

Köln

Rosemaria Nürnberg

Johann Adam Möhler (1796–1838) – Kirchenvater der Moderne, hg. v. Harald Wagner. – Paderborn: Bonifatius 1996. 208 S. (Konfessionskundliche Schriften des Johann-Adam-Möhler-Instituts, 20), kart. DM 48,00 ISBN: 3-87088-939-X

Die zehn Beiträge des Sammelbdes – mit einem Vorwort von Bischof Walter Kasper von Rottenburg-Stuttgart – bringen die Referate eines Symposions, das im März 1996 anlässlich des 200. Geburtstages von Johann Adam Möhler in Paderborn gehalten wurde; zwei Beiträge gehen auf Referate eines aus gleichem Anlaß im Mai 1996 veranstalteten Symposions der Akademie des Bistums Rottenburg-Stuttgart in Hohenheim zurück. Die Vf. sind Fachleute, fast durchweg durch frühere Publikationen als Kenner Johann Adam Möhlers oder der theologischen Entwicklung des 19. Jh.s ausgewiesen.

Der Inhalt in Kürze: RUDOLF REINHARDT (*Zur Möhler-Rezeption im 19. und im 20. Jahrhundert*), der beste Kenner der katholischen Tübinger des vorigen Jh.s, bringt eine knappe Übersicht der theologischen Entwicklung Möhlers und die Phasen seiner Rezeption. HARALD WAGNER (*Johann Adam Möhler und die katholische Theologie im Umfeld des I. Vatikanischen Konzils*) zeichnet die Wirkungsgeschichte Möhlers nach, speziell seinen Einfluß auf die „Römische Schule“ des 19. Jh.s, worunter heute vor allem die Jesuiten der Gregoriana Giovanni Perrone, Carlo Passaglia, Clemens Schrader und Johann Baptist Franzelin verstanden werden. Möhlers „Einheit“, seine „Symbolik“ und sein mystischer Kirchenbegriff wurden hier nachweisbar deutlich wirksam.

VICTOR CONZEMUS (*Möhler und Döllinger – Verheißungsvolle Weggenossenschaft und ihr jähes Ende*) entwickelt hochinteressante Entwicklungslinien zwischen zwei großen Theologen, die an der Univ. München kurze Jahre gemeinsam lehrten, freundschaftlich verbunden und doch mit merklicher Differenzierung des bereits vom frühen Todesleiden gezeichneten Möhler, dem das scharf kämpferische des jungen Döllinger wachsendes Unbehagen hervorruft. Die von der Sache her anders gearteten Beziehungslinien des anderen großen Zeitgenossen, John Henry Newman, der wie Döllinger das ganze Jh. erlebte und erlitt, thematisiert GÜNTHER BIEMER (*Leben als das Kennzeichen der wahren Kirche Jesu Christi: Zur Ekklesiologie von Johann Adam Möhler und John Henry Newman*).

Vier Vf. untersuchen bedeutende systematische Aspekte der Theologie Möhlers: GERHARD LUDWIG MÜLLER (*Die Geschichtlichkeit der Offenbarung in der Sicht Johann Adam Möhlers*); Bischof PAUL-WERNER SCHEELE (*Johann Adam Möhlers Communio-Theologie und das II. Vatikanische Konzil*); REINHOLD RIEGER (*Johann Adam Möhlers Auslegung des Römerbriefs und seine theologische Hermeneutik*); MAGNUS STRIET (*„Wer dürfte eine Theodizee wagen?“ [J. A. Möhler] – Theodizeekritische Implikationen theologischer Anthropologie als kontroverstheologisches Problem*).

Bot Möhler bereits einen hoffnungsvollen Ansatz, innerhalb der katholischen Theologie ein gerechteres Bild Martin Luthers zu zeichnen? Dieser Frage geht ALOYS KLEIN (*Das Lutherbild Johann Adam Möhlers*) nach und kommt zu dem Ergebnis: „Möhler hat unter den Bedingungen seiner Zeit einen behut- und einfühlsamen Wandel im katholischen Lutherbild eingeleitet, der in der Folgezeit leider nicht zur Reife kam. Erst in den dreißiger Jahren unseres Jh.s kamen die Keime neuer Sichtweisen und Wertungen der Person und des Werkes Martin Luthers allmählich zur vollen Entfaltung“ (175).

Abschließend faßt der Hg. HARALD WAGNER wesentliche „Aspekte der Diskussion auf dem Möhler-Symposium in Paderborn“ zusammen.

Der verdienstvolle Sammelbd kann als Quintessenz der gegenwärtigen Möhler-Forschung verstanden werden, der den Ehrentitel „Kirchenvater der Moderne“ voll rechtfertigt. Bischof Walter Kasper, wissenschaftlich um die Möhler-Forschung und die Bedeutung der großen Tübinger des vorigen Jh.s hochverdient, schreibt im Vorwort: „Johann Adam Möhlers Werk blieb unvollendet. Es enthält jedoch prophetische Gedanken für die Zukunft, die auch heute Ansporn, Impuls, Auftrag und Ermutigung sein können, die Kirche nicht durch Anpassung an den Geist der Zeit, sondern aus den Quellen heraus zu erneuern und zu verlebendigen“ (9). Dennoch gilt in der Rückschau auf das vorige Jh. und seine gerade in Deutschland machtvoll aufbrechende theologische Arbeit: Johann Adam Möhler sind durch seinen frühen Tod viele Prüfungen erspart

geblieben, die auf so vielen der Besten seiner Generation wenig später schwer gelastet haben, darunter auch Möhlers Freunde und Schüler. „Er war nicht mehr dem Drängen jener Geister ausgesetzt, die auch er gerufen hatte.“ So der nachdenklich stimmende Schlußsatz des Beitrags von Rudolf Reinhardt (33).

München

Georg Schwaiger

Religionsphilosophie / Fundamentaltheologie

Pannenberg, Wolfhart: Theologie und Philosophie. Ihr Verhältnis im Lichte ihrer gemeinsamen Geschichte. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1996. 367 S. (UTB für Wissenschaftliche Uni-Taschenbücher, 1925), kart. DM 49,80 ISBN: UTB 3-8252-1925-9 / Vandenhoeck & Ruprecht 3-525-03290-0

Gelegentlich hat man aus akademischen Veranstaltungen Wolfhart Pannenburgs berichten hören, der Münchener ev. Dogmatiker habe dort die Studienordnungen kath. Fak. gerühmt, weil sie bis heute eine mehrsemestrige Auseinandersetzung mit Philosophie vorsehen (eine etwaige Differenz zwischen der *Quaestio facti* und der *Quaestio iuris* mußte dabei gewiß nicht sein Problem sein). Insofern (und in Anbetracht früherer einschlägiger Publikationen) kann gar nicht überraschen, daß P. mit angezeigtem Werk nun die schriftliche Fassung einer von ihm über Jahrzehnte für Studierende der evangelischen Theologie regelmäßig gehaltenen Vorlesung (5) herausbrachte. Welches Gewicht P. diesem Unternehmen zumaß, kommt nicht zuletzt dadurch zur Geltung, daß er mit ebendieser Vorlesung seine offizielle akademische Tätigkeit beendete und das Buch mit seiner letzten regulären Vorlesung in München schließen läßt (359–367).

Einschlägige Werke, die nicht nur eine Einführung in Philosophie für Studierende der Theologie bieten, sondern kontinuierlich das Verhältnis, genauer noch: die Wechselwirkungen zwischen Theologie und Philosophie thematisieren, gibt es wahrlich nicht so viele¹, daß man nicht mit Spannung zu diesem Buch griffe. Der Untertitel bewahrt dabei vor einer falschen Erwartung: P. legt sein Projekt historisch an. Damit freilich geht er hinsichtlich des Umfangs seines Programms eine Verpflichtung ein, die sich nur durch Schwerpunktsetzungen einerseits, durch summarische Raffung in der Darstellung bestimmter Epochen andererseits einlösen läßt. Dabei fallen P.s Akzentsetzungen außerordentlich markant aus: Unübersehbar heißen seine philosophischen Favoriten Platon und Hegel. Andere Bereiche wie etwa das Mittelalter und die Philosophie der neueren und jüngsten Gegenwart fehlen vollständig, und das befremdet ebenso sehr wie die mit wenigen Worten begründete Ausklammerung der sprachanalytischen Philosophie und der Wissenschaftstheorie, die P. deswegen nicht berücksichtigt, weil sie (unbeschadet einer gewissen Bedeutung für die Grundlagendebatte der Theologie) für das Verhältnis von Gott, Welt und Mensch nichts beizutragen hätten (6). So kommt es, daß mit den Stärken des Werks erhebliche Hypothesen zu verrechnen sind. Im Detail:

In der Einleitung (11–19) erinnert P. kurz daran, daß die Beziehung zwischen Theologie und Philosophie als ein Ursprungsverhältnis beginnt: Okzidentales Philosophieren setzt – nicht nur, aber wesentlich – als Kritik frühgriechischer Religion ein und geht mit sachlogischer Notwendigkeit unter dem Titel „*αρχή*“ zur Ausarbeitung eines Gottes- sowie eines ihm korrespondierenden Weltbegriffs über. Frühgriechische Philosophen verstanden sich als die „besseren“ Theologen (im Vergleich zu den von ihnen kritisierten Mythenerzählern und Orphikern). Wie sich dieses Verhältnis durch das Auftreten des Christentums wandelt, zeichnet P. im 1. Kap. durch eine Analyse der „Typen der Verhältnisbestimmung von Philosophie und Theologie“ (20–36) nach. Christlich gesehen konnten ja prinzipiell zwei Basisvarianten von Verhältnisbestimmung konzipiert werden: entweder ein Konfrontationsmodell oder ein Modell wechselseitiger Zuordnung. Ersteres wurde durch Tertullian

mittels einer Radikalisierung paulinischer Vorbehalte gegen die (gnostisch verstandene) *σοφία* grundgelegt und erfreut sich bis heute einer Wirkungs-schichte, die erheblich über die von P. genannten Repräsentanten Petrus Damiani und Luther hinausgeht (z. B. die antiphilosophische Bewegung in der ersten Hälfte des 11. Jh.s, die der Mönch Othloh aus dem Regensburger OSB-Konvent St. Emmeram anstieß, die Invektiven eines Bernhard von Clairvaux, die auf den intellektuell überlegenen Abaelard zielten, Pascal, desgleichen Theologen der Gegenwart, die gern gegen die angebliche Arroganz bestimmter Kollegen mit dem Slogan „*piscatorie, non aristotelice*“ das Hohelied der sogenannten „einfachen Gläubigen“ singen). Gewiß trifft P.s Hinweis zu, daß selbst die (von ihm berücksichtigten) Vertreter dieses Konfrontationsmodells gelegentlich ein anerkennendes Wort für Vernunft und Philosophie finden. Aber insgesamt mutet die Analyse dieser Verhältnisbestimmung von Philosophie und Theologie harmonistisch an.

Anders im Fall der Zuordnungs-Variante. Ein mit Justin dem Märtyrer einsetzender, durch Augustinus zu einem ersten Höhepunkt kommender Strang von Theologie erkennt in den Wortmeldungen der Philosophie Vorausbilder der eigenen Wahrheit – mit der Folge, daß christliche Theologie sich als die wahre Philosophie verstehen kann und mit Klemens v. Alexandrien erstmals so verstanden hat. Anfangs war das einigermaßen unproblematisch möglich. Spätere Epochen erzwangen eine innere Differenzierung dieses Einheitsmodells. So entstand das vor allem durch Thomas von Aquin entwickelte Stockwerkmodell aus natürlicher Theologie und übernatürlicher Offenbarung, in der Neuzeit dann die von Hume über Kant bis Schleiermacher konzipierte Gegenüberstellung von vernünftiger Allgemeingültigkeit und der Subjektivität als Refugium des genuin Religiösen, bei Hegel schließlich – in dialektischem Umschlag der ursprünglichen Zuordnungsidee – die Aufhebung des Religiösen in das Medium des philosophischen Begriffs. Die theologischerseits konsequenteste Ausformulierung dieses Modells, die Anselm von Canterbury vorgelegt hat, findet mit keinem Wort Erwähnung. Nach diesen eher prinzipiellen Klärungen geht P. zu der Durchmusterung historischer Brennpunkte der Begegnung von Philosophie und Theologie über. „Die christliche Rezeption des Platonismus“ (37–68) eröffnet diesen Parcours. Besonders erhellend nehmen sich die Hinweise zu den dabei geschehenden christlichen Korrekturen am platonischen Denken (58–65) sowie zur Wirkungsgeschichte (65–68) aus. Allerdings wäre im Kontrast zu den zahlreichen Platon-Renaissancen bis heute auch ein Hinweis auf ebenso geschehene (und nicht selten auch jüdisch-christlich inspirierte) antiplatonische Revolten (z. B. der Nominalismus, der Existenzialismus, der Historische Materialismus) im Gang des okzidentalen Denkens notwendig gewesen. Doch das hat wohl P.s Faible für Platon verhindert, weil er sich von einer neuen Platon-Rezeption, speziell eines von ihm diagnostizierten Zuges von Zukünftigkeit in der Idee des Guten offenkundig Schub für den entscheidenden Grundgedanken seiner eigenen Theologie erhofft, nämlich in Gestalt einer proleptischen Denkfigur „die Zukunft der Gottesherrschaft als Bestimmungsgrund alles Gegenwärtigen und Gewesenen“ (68) einsichtig machen zu können. Vom *Plato christianus* zum *Pannenberg platonius* braucht es nur einen kleinen Schritt.

Insofern kann nicht überraschen, daß die Erwägungen zu Aristoteles (69–89) deutlich zurückhaltender ausfallen. Sie konzentrieren sich im wesentlichen auf das Universalienproblem. Die meisten anderen großen Themen der „*Metaphysik*“ und aristotelischen Ethik, die die mittelalterliche Theologie beschäftigt haben, bleiben unerwähnt, aber das hat wohl mit P.s Ausblendung dieser Epoche zu tun. Die Erwägungen zur Wirkungsgeschichte des Stagiriten erwähnen zwar, daß Albert der Große und Thomas von Aquin im Ausgang von Aristoteles den für die Philosophie der Neuzeit zentralen, für die Philosophie von heute strittigen Gedanken des autonomen Vernunftsubjekts entwickeln (80–82), lassen aber unerwähnt, daß ebendarin die Bewegung der sog. Deutschen Mystik ihre eigentlichen Wurzeln hat, was gemeinhin dazu führt, die einschlägigen Vf. einem spirituellen Sonderweg zuzurechnen und damit zu übersehen, daß sie der Sache nach nichts anderes tun, als eine Mitte des 13. Jh.s eröffnete philosophische Option zukunftssträchtig auszubuchstabieren. P.s Bemerkungen über „Die Neuzeit und Aristoteles“ (87–89) bleiben ausgesprochen unbefriedigend, weil sie bei A. N. Whitehead enden und von der Aktualität des Stagiriten in der analytischen Philosophie angelsächsischer Provenienz wie der kontinentalen praktischen Philosophie der letzten 25 Jahre nichts wissen.

Aufschlußreich demgegenüber aber wieder das, was P. zum „... Verhältnis des christlichen Denkens zur stoischen Philosophie“ (90–105) mitzuteilen weiß. Über den Logosbegriff, den Gedanken der Pneuma-Begabung, den der Vorsehung, die Erkenntnislehre – speziell die Frage der Gotteserkenntnis –, den Gewissensbegriff und schließlich die Ethik ergeben sich zum Teil enge Berührungen zwischen christlicher Theologie und Stoa. P.s abschließende Bemerkungen über „Die Bedeutung stoischer Motive für die Ablösung der Neuzeit vom Christentum“ (102–105) kommen an dieser Stelle zu früh (zur Sache vgl. unten).

Dann folgt eines der stärksten Kap. des Buches: „*Beiträge des Christentums zum Themenbestand der Philosophie*“ (106–128). Der Wert dieser Seiten ergibt sich dabei nicht aus besonders spektakulären Neueinsichten, sondern daraus, daß P. im Gegensatz zu vielen anderen einschlägigen Publikationen zur Geltung bringt, daß und inwiefern es im Verhältnis von christlicher Theologie und Philosophie nicht nur die berühmte-berühmte Hellenisierung des Christentums gab, sondern daß umgekehrt genauso durch die christliche Tradition in das philosophische Denken Themen Eingang fanden, die aus den Quellen der okzidentalen Philosophie überhaupt nicht – oder zumindest nicht in der uns heute vertrauten Form – hätten aufkommen können. Im einzelnen

¹ P. erwähnt als in diesem Sinn unzureichende Werke das Buch von Wilfried Härle, *Systematische Philosophie. Eine Einführung für Theologiestudenten*, München 1982, 1987; sowie Heimo Hofmeister, *Philosophisch denken*, Göttingen 1991 (vgl. 5, Anm. 1). Der gleichen Kritik würden auch zwei von P. nicht zur Kenntnis genommene Werke verfallen: die von Ludger Honnefelder und Gerhard Krieger herausgegebene, auf vier Bde geplante „*Philosophische Propädeutik*“, die seit 1994 (Paderborn/Münster/Wien/Zürich) im Erscheinen begriffen ist (vgl. die Rez. von Matthias J. Fritsch zu Bd 1, Sprache und Erkenntnis, in: ThRv 93 [1997], Sp. 60f); sowie Diogenes Allen/Ernstpeter Maurer, *Philosophie für das Theologiestudium*. Mit einer Einführung von Gerhard Sauter, Gütersloh 1995. Auch dieser Bd überspringt – wie P. – das Mittelalter vollständig und geht von Aristoteles unmittelbar zu Kant über.

betrifft das nach P. den Gedanken der Kontingenz der Welt, denjenigen der Individualität, den der Welt als Geschichte, die positive Einschätzung des Unendlichen gegenüber seiner substantiellen Unbestimmtheit im griechischen Denken und schließlich die Konsequenzen des christlichen Inkarnationstheorems. Mit Verwunderung nimmt man zur Kenntnis, daß P. in diesem Zusammenhang weder auf den Gedanken der Freiheit noch auf den des Gewissens zu sprechen kommt.

Speziell im Rahmen der Erwägungen zur Individualität macht sich aber noch ein inhaltliches Defizit bemerkbar, das zugleich auf ein konzeptionelles Fehl zumindest verweist: Die zum Teil sehr dichten (aus Traditionsstücken kompilierten) Bemerkungen zum Personbegriff stehen mehr oder weniger unverbunden vor den weit aus knapperen zum Subjektbegriff, die ihrerseits eine starke Verengung aufweisen. P. bestimmt Subjektivität als das, wodurch Menschen sich produktiv zu ihrer Umwelt verhalten (117). Damit bleibt unausgesprochen, daß Subjektivität zugleich auch Selbstverhältnis bedeutet und daß das Weltverhältnis überhaupt erst aus letzterem aufkommen kann. Möglicherweise nimmt P. diese Halbierung von Subjektivität in Kauf, um den Begriff des Selbstbewußtseins zu vermeiden, gegen den er schon in seiner „Anthropologie“ von 1983² umfängliche Vorbehalte angemeldet hatte. Die konzeptionelle Anfrage ergibt sich daraus, daß P. für das Aufkommen des Individualitätsgedankens dem nachexilischen Judentum eine vorbereitende Funktion zuspricht und damit die Relevanz jüdischer Traditionen in dieser Frage und für die abendländische Philosophie insgesamt entschieden unterbelichtet läßt. Um nur zwei Beispiele zu nennen: Talmudische Traditionen haben sich von Anfang an immer auch als Philosophien der Subjektivität verstanden; und ohne den Fundus genuin jüdischer Grundgedanken wäre ein erheblicher Teil der modernen Sprach- wie Religionsphilosophie überhaupt nicht zu denken. Insofern bestünde Grund, dem Kap. mit den Beiträgen des Christentums zur Philosophie eines mit den Motivationsquellen des Judentums an die Seite zu stellen.

Von diesem Abschnitt geht P. direkt zum Problem der „Emanzipation der neuzeitlichen Kultur vom Christentum“ (129–141) über, so daß das Fehlen eines eigenen Mittelalter-Kap.s im ersten Moment gar nicht auffallen muß. P. referiert einen Teil der Debatte um die schon sprichwörtlich gewordene Legitimität der Neuzeit und sieht – gegen H. Blumenberg – den entscheidenden Epochenumbruch von der frühen Neuzeit zur Moderne durch die Konfessionskriege des 16. und 17. Jhs und den durch sie bedingten Verschleiß der Autorität des Christlichen verursacht. Damit dürfte in der Tat der unmittelbare Auslöser für die in Frage stehenden Emanzipationsprozesse benannt sein. Trotzdem scheint mir nicht verzichtbar, darauf hinzuweisen, daß zumindest untergründig auch ganz andere und noch weit früher anzusetzende Faktoren dem traditions-, speziell christentumskritischen Epochenumbruch vorgearbeitet haben: Ganz ohne Belang sind weder der Nominalismus geblieben noch die Erschütterung durch die großen Pestepidemien noch diejenige durch das abendländische Schisma. Als weiteres, genuin philosophisches Moment muß wohl auch die Wirkungsgeschichte des – wie oben bereits erwähnt – im Gang der christlich-theologischen Aristotelesrezeption des Mittelalters grundgelegten Begriffs der autonomen Vernunft in Rechnung gestellt werden (an diesem Punkt bemerkt man das Fehlen der mittelalterlichen Philosophie bei P. am nachhaltigsten).

Vor dem Hintergrund dieser Skizze zum Problem der Neuzeitgenese fragt P. dann nach den für die nunmehr anbrechende Epoche wichtigsten philosophischen Neueinsätzen und ihren theologischen Konsequenzen (142–173). Unter dem Eingeständnis, damit andere wichtige Konzeptionen zu übergehen, widmet er sich dazu exemplarisch R. Descartes und J. Locke. An ersterem interessiert ihn dessen Erneuerung einer philosophischen Theologie in Gestalt der Wiedergewinnung des Gottesgedankens durch die Selbstreflexion des Menschen. Durch Locke wird das wirkmächtige Paradigma des Empirismus einschließlich der Frage nach dem Verhältnis von Naturerkenntnis, Gotteserkenntnis und Glaubwürdigkeit der Offenbarung aufgerufen. Es wäre beackmesserisch, gegen P.s ausdrücklich als methodisch begründete Beschränkung auf die Hinzuziehung anderer Autoren zu insistieren. Dennoch erweist der Fortgang der Lektüre, daß ein näheres Eingehen auf Spinoza unbedingt notwendig gewesen wäre, weil P. auf dessen Denken mehrfach rekurren muß, ohne es zuvor wenigstens in seinen Grundzügen zugänglich gemacht zu haben (vgl. etwa 201; 224; 231; v. a. in dem mit „Der Frühidealismus“ betitelten Kap. (216–256) schlägt das zu Buche.

Diesem Abschnitt vorgeschaltet erörtert P. das Themenfeld „Kant und sein Einfluß auf die Theologie“ (174–215). Beschränkung auf wenige Schwerpunkte versteht sich von selbst: der vorkritische Kant; die Gottesbeweisproblematik; die philosophischen und theologischen Konsequenzen, die sich aus einem radikalen Ernstnehmen der Endlichkeit der Vernunft ergeben; die Verlagerung der Gottesfrage in den Raum der praktischen Vernunft; P.s Nachzeichnung von Kants Religionsphilosophie beschränkt sich im wesentlichen auf die für sie charakteristische Bestimmung des Verhältnisses zwischen Moral und Religion. Die Pilotfunktion seiner Schrift „Die Religion innerhalb der Grenzen

der bloßen Vernunft“ für die Religionsphilosophie als einer eigenständigen Disziplin, die Voraussetzungen dafür, daß und warum eine solche überhaupt aufkommen konnte, finden keine Erwähnung. Desgleichen kommen die drei Spitzendiskussionen der unmittelbar nachfolgenden Sattelzeit der neuen Disziplin, der Pantheismusstreit, der Atheismusstreit und der „Streit um die göttlichen Dinge“ (wenn überhaupt) nur fragmentiert, also ohne Rücksicht auf ihren inneren Zusammenhang und darum auch auf das Kant-, das Frühidealismus- und das zentrale Hegel-Kap. verteilt, zur Sprache. In der Bilanz der „(...) theologischen Wirkungen Kants“ (203–215) schildert P. relativ breit die unwiderruflich Vergangenheit gewordenen evangelischen Aneignungen (203–214). Ihnen gegenüber stehen die einschlägigen Bemühungen katholischer Provenienz aus konfessioneller Perspektive verständlich, aber wirkungsgeschichtlich nicht ganz gerecht, mit Hinweisen im Umfang von nicht einmal einer S. etwas sehr im Abseits.

Durch diese Verkappungen wird reichlich Platz für den neben Platon wichtigsten philosophischen Gesprächspartner P.s: Hegel. Schon ein Gutteil des „Frühidealismus“-Kap.s ist ihm gewidmet (auch in den Erwägungen zu Fichte, Schelling und Schleiermacher fällt dabei häufig sein Name). Dem schließt sich ein ganzes Kap. über „Hegels Systemgedanke“ (257–293) an. Um diese Gewichtung auf einen gewissen Nenner zu bringen: P. findet im Denken Hegels durchaus problematische Momente, allem voran die Bestimmung des Absoluten als Subjekt, sofern sie den Zugang zum Spezifikum der christlichen Trinitätslehre verbaue, und mehr noch der Notwendigkeitsanspruch, unter den Hegel auch das stellt, was christlich vom Schöpfungsgedanken über den Sündenfall bis zur Erlösung in die Figur der „Heilsgeschichte“ gefaßt wird. Ungeachtet dieser Grenzen erblickt P. das bleibend Bedeutende an Hegel darin, daß er (gegen Kant) als Ermöglichungsbedingung jeder erkenntniskritischen Stellungnahme die Setzung einer mehr als nur subjektiv gültigen Wahrheit ausweise, auch wenn die begriffliche Einholung ebendieser Wahrheit ihrerseits – wie von Hegel selbst anerkannt – antizipatorisch bleiben müsse. So legt sich wie zuvor von Platon auch von Hegel her jener für P. fundamentale Gedanke der „Antizipation“ bzw. „Prolepse“ nahe – wobei (dies nebenher) bis heute bei P. niemals wirklich klar wurde, wie etwas, von dem noch gar nicht heraus ist, was es denn mit ihm auf sich haben werde, konstitutives Bestimmungsmoment dessen sein könne, was realiter schon ist.

Der wirklich problematische Teil des Buch kommt jenseits dieses Einwands. P. anerkennt, daß die Endlichkeit des einzelnen einschließlich der Endlichkeit der ihn zu erfassen trachtenden Denkbewegung nicht mehr in Hegel selbst, sondern nur gegen ihn zur Geltung gebracht werden kann (293). Die Weise, wie das faktisch im Gang des philosophischen Denkens geschieht, erörtert er in dem der Sache nach abschließenden Kap.³ des Bdes unter der Überschrift „Die Wendung zur Anthropologie“. Diese Titulierung aber erscheint in fünffacher Hinsicht problematisch: (a) Das Philosophieren nach Hegel erschöpfte sich nicht nur in einer neuen philosophischen Thematisierung des Menschen. Unter dem Vorzeichen einer grundsätzlichen Abwendung von der Philosophie herkömmlicher Gestalt etablierte sich vielmehr ein ganzes Bündel von systematischen Hin-sichten, die je für sich philosophischen Anspruch erhoben: Neben den Problemen der Wissenschaft, der Geschichte, der Hermeneutik, der Wertfrage, der irrationalen Unmittelbarkeit der Lebensphilosophie und den Anläufen zu einer nachidealistischen Metaphysik in Gestalt einer radikal neugestellten Seinsfrage macht die Anthropologie nur ein Diskurssegment aus.⁴ (b) Man kann für Feuerbach und Stirner, Marx, Nietzsche und Kierkegaard bis hin zu Jaspers und Heidegger nicht so einfach in dem Sinn eine Gemeinsamkeit unterstellen, daß sich ihre jeweiligen Thematisierungen des Menschen zu einer Anthropologie subsummieren ließen. (c) O. Marquard hat hinlänglich einsichtig gemacht, daß die Philosophische Anthropologie als Disziplin ihre zentrale Auftrittsbedingung im Zerfall geschichtsphilosophischer Optionen hat. Insofern kann gerade etwa Marx nicht einfach unter dem von P. gewählten Obertitel abgehandelt werden, und in gewissem Sinne auch nicht Heidegger. (d) Durch die Orientierung an der Anthropologie gerät für P. ausgerechnet der strukturell theologiehaltigste Strang der Philosophie des 20. Jhs aus dem Blick: das gesamte Philosophieren aus der Vernunftform gesellschaftlicher Kritik von Horkheimer, Adorno, Benjamin und Bloch bis zu Habermas und Apel. (e) Sofern P. Heideggers „Sein und Zeit“ – erklärtermaßen gegen dessen eigene Intention – als Fundamentalanthropologie liest, interessiert er sich auch nicht mehr für die Wirkungsgeschichte Heideggers, wie sie sich in der Wendung zur hermeneutischen Philosophie durch Gadamer und schließlich der Relecture Heideggers durch die Vertreter der Postmoderne geltend macht. Nimmt man die schon eingangs erwähnte Ausblendung der analytischen Sprachphilosophie (einschließlich der von der Exegese

³ Bei dem noch folgenden Kap. handelt es sich um P.s letzte reguläre Münchener Vorlesung, die inhaltlich nichts mehr austrägt.

⁴ Vgl. dazu Herbert Schnädelbach, Philosophie in Deutschland 1831–1933, Frankfurt a. M. 1983.

² Vgl. Wolfhart Pannenberg, Anthropologie in theologischer Perspektive, Göttingen 1983.

stark rezipierten Sprechakttheorie!), der Wissenschaftstheorie und der neueren Wendung der Analytik zur „philosophy of mind“ als ihrer Leitdisziplin hinzu, so hat P. in seine Überlegungen weniger als ein Drittel der Philosophie dieses Jh.s einbezogen. Der Abschnitt über „Die Ausweitung (sc. der Anthropologie; K. M.) zur Naturphilosophie“ (345–358), der Bergson und Whiteheads Prozeßphilosophie behandelt, ist zwar aufschlußreich und als Erinnerung nötig, macht jenes Defizit aber um so unübersehbarer.

Unangesehen anderer, vielleicht auch inhaltlicher Motive für P.s selektive Wahrnehmung der Gegenwartsphilosophie wird man sagen müssen: Der berechnete Versuch, sich nicht in der Vielzahl zeitgenössischer Positionen zu verstricken, legitimiert nicht ein reduktionistisches Bild von der philosophischen Diskussionslage. Aber vielleicht ist das auch der Preis der historischen Perspektive, in der P. nach dem Verhältnis von Philosophie und Theologie fragt. Ein systematischer Zugriff in Form einer themenorientierten Aufarbeitung philosophischer Fragefelder einschließlich einer Verlängerung der jeweiligen Diskussionslinien ins Theologische erlaubte wohl einen elastischeren Rekurs auf die Ressourcen der Argumentationsgeschichte. Solchermaßen von chronologischen wie doxographischen Zwängen befreit, erwies sich das Verhältnis von Theologie und Philosophie zukunftsfruchtiger, als P.s Darstellung erwarten läßt.

Münster

Klaus Müller

Dogmatik

Freitag, Josef: Geist-Vergessen – Geist-Erinnern. Vladimir Losskys Pneumatologie als Herausforderung westlicher Theologie. – Würzburg: Echter 1995. XIV, 459 S. (Studien zur systematischen und spirituellen Theologie, 15), brosch. DM 56,00 ISBN: 3-429-01688-6

Die vorliegende Arbeit wurde 1994 von der Theol. Fak. der Univ. Freiburg i. Br. als Habilitationsschrift angenommen. Nach einer hinführenden Darstellung von Leben, Weg und Werk des russischen Theologen Vladimir Lossky (1903–1958) und einer kurzen Stellungnahme zum Vorwurf des Christomonismus in der abendländischen Theologie wird das Thema in zwei Teilen ausführlich dargestellt.

Der erste Teil widmet sich der Pneumatologie Losskys (60–114), der zweite der Frage nach dem Heiligen Geist in den dogmatischen Traktaten westlicher (und d. h. hier: deutschsprachiger) Theologen (115–398).

Das Anliegen, nämlich Losskys Theologie bzw. Pneumatologie aufzugreifen und in den westlichen Kontext zu „übersetzen“, formuliert der Vf. zu Beginn wie folgt: „Die Reichtümer, die Leistungen und der Glaubenssinn der Orthodoxie sollen für den Westen fruchtbar gemacht und im westlichen Horizont rezipiert und entfaltet werden, ohne Verschiedenheit und Vielfalt einzubeben oder alles unter ein Prinzip zu zwingen“ (2); um dies durchzuführen, sind für einen abendländischen Theologen, wie der Vf. bemerkt, erste Schritte zu machen (1). Lossky darf als größter Verfechter des Vorwurfs der Geistvergessenheit (Christomonismus) gelten. Ein Blick in repräsentative dogmatische Handbücher und theologische Lexika der zeitgenössischen Theologie läßt erkennen, daß Losskys Vorwurf der Geistvergessenheit damals in der westlichen katholischen (und evangelischen) Theologie zu Recht bestand (39–57). Diese Vergessenheit wird damit begründet, daß die westliche Trinitätslehre vor allem von der einen Natur Gottes und weniger von den drei Personen ausgeht. Für Lossky besteht das Spezifikum der Sendung des Heiligen Geistes darin, daß er seine Natur, nicht seine Person mitteilt, und dennoch als etwas Neues gegenüber dem Wirken des Sohnes zu gelten hat. Die Sendung des Geistes versteht Lossky als eine eigenständige, da Christus in der Menschwerdung zwar die menschliche Natur vergöttlicht, der Mensch aber erst durch die Sendung des Geistes als Person in das vergöttlichte Leben eingeführt wird. Eine Pneumatologie, die ganz auf die Theosis des Menschen hin ausgerichtet ist, hat für die konkrete Glaubensgestalt zur Folge, daß der Gläubige nicht bei Christus stehenbleiben darf (*imitatio* als Verähnlichung mit Christus), sondern sich in das Leben des dreieinen Gottes aufnehmen läßt (Pneumatisierung); ein Prozeß, bei dem sich jeder Mensch in personaler Vielfalt vom anderen unterscheidet. Vom Prozeß der Vergöttlichung her, nicht – wie in der westlichen Theologie – von der Ekklesiologie her, begründet Lossky auch die pneumatische Dimension des Amtes. Eine Neuorientierung findet ferner in der Schöpfungslehre und Eschatologie statt, die in ihrer Einheit gesehen werden, da die Rolle des Geistes für die Schöpfung von deren Neuschöpfung und Vollendung her betrachtet wird: Der Heilige Geist ist der Geist der Neuschöpfung und darum schon an der Schöpfung beteiligt. Die Eschatologie stellt Lossky in engen Zusammenhang mit der Ökonomie und Soteriologie, da sie in gleicher Weise auf die Vergöttlichung ausgerichtet sind; das Ende ist nicht statisch, sondern der immer erneuerte Beginn einer nicht endenden vergöttlichenden Vereinigung.

Im zweiten Teil seiner Arbeit vergleicht der Vf. die Perspektiven der östlichen Pneumatologie, wie sie Lossky entfaltet, mit den Ansätzen westlicher Theologen und bringt sie in ein Gespräch. Die Studie endet mit Perspektiven

und neuen Aufgabenstellungen in der abendländischen Pneumatologie bzw. Theologie (418–421).

Die Studie des Vf.s, die vorzüglich gearbeitet, klar in der Sprache, überzeugend im Aufbau und stringent in der Gedankenführung ist, steht in einer Reihe anderer Studien westlicher Dogmatiker, die gerade in den letzten Jahren auf neue Weise das Gespräch mit den Kirchen des Ostens aufnehmen. Dies wird von Byzantinisten nicht gerne gesehen, soweit sie ihr Fach eher rein historisch betreiben und verstanden wissen wollen. Doch die vorliegende Studie zeigt, daß es in der einen Kirche aus Ost und West wichtige theologische Impulse zu bedenken gibt.

Frankfurt a. M.

Michael Schneider

Miles, Jack: Gott. Eine Biographie. Aus dem Amerikanischen von Martin Pfeiffer. – München: Hanser 1995. 498 S., Ln DM 58,00 ISBN: 3-446-17414-1

Was mag Gott gefühlt haben, als er Eva das Fellgewand um den warmen, bloßen Leib legte (Gen 3,21)? Woher diese auffallende Zärtlichkeit nach dem Höhepunkt seiner Wut anläßlich des Sündenfalls? War es, daß er, nachdem Adam und Eva die Begierde in sich entdeckt hatten, sich auch selbst als Begehrender erkannte und darüber Scham empfand? Fragen wie diese haben wahrscheinlich dem Buch des ehemaligen Jesuiten M., der Studien in Theologie, semitischen Sprachen und Religionsgeschichte an der Gregoriana und an der Hebrew University absolvierte, 1985 als Literaturredakteur bei der „Los Angeles Times“ eintrat und seit 1995 Prof. am Humanities Center der Claremont Graduate School in Kalifornien ist, seinen Platz in den Bestsellerlisten und auch den Pulitzer-Preis für Biographie 1995 eingetragen. Überwiegend enthusiastische Reaktionen vor allem der amerikanischen Kritiker auf ein Buch, das allein über Gott handelt, und zwar den Gott der Bibel, ohne alle mythologische, tiefenpsychologische oder sinnstiftende Aufladung, das sollte Theologen verwundern. Haben wir nicht schon genug über Gott geschrieben? Was hat M. anders gemacht?

M. schreibt eine Biographie über Gott. Er rekonstruiert die Lebensgeschichte Gottes aus den Schriften der hebräischen Bibel. Dabei legt er drei Voraussetzungen zugrunde: 1. Gott hat eine Geschichte, er ist nicht unveränderlich. Also läßt sich seine Geschichte auch beschreiben. 2. Die Bibel ist ein Stück Literatur, das sich „literarkritisch“ (wie die Übersetzung etwas mißverständlich sagt) auf das Leben ihres „Helden“ hin auslegen läßt und nicht nur „textkritisch“ auf die Intentionen der Autoren und die Bedingungen der Entstehung). 3. Da die Bibel ein literarisches Werk ist, ist es adäquat, sie vom Anfang zum Ende hin zu lesen, d. h. die Reihenfolge des Kanons ist für die Darstellung ausschlaggebend. M. hält sich an den jüdischen Tanach, der im Unterschied zum christlichen AT die Propheten vor den „Schriften“ aufführt; dabei legt er die palästinische Fassung zugrunde, nicht die erweiterte der LXX. Er setzt voraus, daß die Redaktoren des Tanach „Überlegungen über die potentielle ästhetische oder polemische Bedeutsamkeit der Reihenfolge“ (30) angestellt haben.

Mit seiner Gottesbiographie will M. ausdrücklich keine theologischen Interessen verfolgen; allerdings enthält das Buch genug implizite und explizite theologische Aussagen und muß die Reaktion der Theologie herausfordern. M. geht es vielmehr um eine Art Archäologie des abendländischen Subjekts, um die Freilegung der Ursprünge unseres Menschenbildes: angehalten zur beständigen *imitatio Dei* und über Jh.e aufs Intensivste konfrontiert mit den Texten der Bibel, ist der Mensch des jüdisch-christlichen Kulturraums tatsächlich „nach dem Bilde Gottes“ erschaffen. Diese Prägung kann er auch dann nicht ablegen, wenn er aufgehört hat, an Gott zu glauben. Die dramatische Spannung der biblischen Gottespersönlichkeit setzt sich um in unsere Hochschätzung des komplexen, abgründigen Charakters gegenüber gradlinigen, langweiligen Leuten. Vielleicht ist es zuletzt sein Anspruch, die Ursprünge unserer verwickelten kulturellen Identität aufzudecken, der M.s Buch sein enormes Interesse verdankt.

M. geht „naiv“ – d. h. nicht nach den Methoden der historisch-kritischen Exegese, allerdings auch nicht uninformatiert über ihre Ergebnisse – an die Texte der Bibel heran. Er nimmt die Bibel beim Wort. Wenn es heißt „Gott sprach“ oder „Gott machte“, dann nimmt er das als die Worte und Taten des Protagonisten Gott, von wem und unter welchen Bedingungen es auch aufgeschrieben worden ist. Die Ergebnisse seiner fortlaufenden Bibellektüre sind verblüffend, und vor aller fachgelehrten Entrüstung sollte die Theologie dieses Expe-

riment einer *sui ipsius* interpretatio-Auslegung der Schriften auf sich wirken lassen. Gott erscheint als jemand, der sich selbst nicht kennt und die Wirkungen seiner Taten nicht abschätzen kann. Er erschafft den Menschen nach seinem Bilde, um Klarheit über sich zu gewinnen. Seine Biographie liest sich als die Geschichte eines Wesens, das keine eigene Persönlichkeit besitzt, sondern diese erst von seinen menschlichen Partnern borgen muß. So kommt es zu seiner Entwicklung, die zwar nicht nach den Stadien Jugend – Erwachsenenzeit – Alter verläuft, aber doch in der zeitlichen Aufeinanderfolge der Erfahrungen mit der menschlichen Entwicklung vergleichbar ist und zu immer größerer Komplexität führt. Am Anfang hat er den Menschen nicht mehr mitzugeben als das, was er gerade an sich erfahren hat: Schöpferkraft und Fruchtbarkeit. Je mehr aber seine Geschöpfe eigenständig handeln, um so mehr neue Seiten lernt Gott an sich kennen. Jedes neue Eingreifen Gottes in die Geschichte hat für ihn unabsehbare Folgen. Was schlecht ist und was gut ist, was er tun und lassen darf, das erfährt er erst aus den Wirkungen seiner Taten. Erschreckend an ihm ist die „Aura der Macht, gekoppelt mit dem Fehlen jedes üblichen Hinweises darauf, wie diese Macht gebraucht werden könnte“ (110). Gott macht Fehler, lernt aus seinen Fehlern, begehrt wieder neue; er verändert sich und verwickelt sich zunehmend in unauflösbare Widersprüche. Er versucht, die neuen Seiten seiner Persönlichkeit mit seiner Geschichte in Einklang zu bringen, aber schließlich kann er seine Widersprüchlichkeit nicht mehr verbergen und zieht sich zuerst in das Geheimnis, dann in Schweigen und Abwesenheit zurück. Gott, gescheitert und im Bewußtsein seiner Verantwortlichkeit für das menschliche Elend, verschwindet aus der Welt, ohne doch gestorben zu sein. Sein Volk bleibt sich selbst überlassen. Dies ist die aufregendste „theologische“ These von M.: Das Entschwinden Gottes aus der Welt ist kein Ereignis, das erst in unserem Jh. stattfindet, es vollzieht sich bereits am Schluß des Tanach. Das neuzeitliche Bewußtsein ist gut biblisch, wenn es Gott verabschiedet. M.s Buch bietet, in dieser Perspektive gelesen, die Rechtfertigung für den modernen Atheismus und leistet für diesen die Aufarbeitung der religiösen Tradition.

In knappen Zügen soll M.s gedankenreiche, stilistisch immer glänzende (und auch brillant übersetzte) Darstellung nachgezeichnet werden. Schon bald nach der Erschaffung der Menschen gerät Gott in Wut über deren Fruchtbarkeit, d. h. über ihre Gottähnlichkeit. Eifersüchtig offenbart er sich zum ersten Mal als grausamer Zerstörer, sowohl gegenüber Adam und Eva wie bei der Flutgeschichte. Mit Abraham beginnt ein unwürdiges Gerangel um dessen Fortpflanzungsfähigkeit, die ihm Gott in besonderem Maße vorbehalten hat. Abraham verhält sich Gott gegenüber reserviert und will sich auf seine Bedingungen nur ungern einlassen; die von ihm verlangte Opferung Isaaks „hätte er vielleicht nie getan“ (77), wenn Gott nicht klugerweise vorher eingelenkt hätte.

Bei Jakob und Joseph wandelt sich Gott zum persönlichen Schutzherrn der Familie, der sich größtenteils um das Arrangement von Schwangerschaften kümmert, während seine Schutzbefohlenen ihr Schicksal alleine meistern. Bei der Befreiung des Volkes aus Ägypten nimmt er Züge des Kriegsgottes Baal an (ohne dessen Sexualität). Nicht Mitleid ist es, was sein Exodushandeln motiviert, sondern die Demonstration seiner Macht und die Demütigung seiner Gegner. Sein Charakterbild enthält nun schon folgende Züge: Schöpfer – Zerstörer – persönlicher Gott – Krieger. In der Wüste erweist er sich als grausam, unberechenbar und versessen auf blutige Opfer. Nur die Beziehung zu seinem Freund Mose bringt ihn zur Mäßigung. Die Gesetzgebung am Sinai verpflichtet auch ihn auf die Einhaltung von Regeln am Maßstab der Gerechtigkeit, er wird berechenbarer. Im Buch Numeri dominieren Reizbarkeit, Quengeligkeit, Klage und Denunziation die Beziehung zwischen Gott und Israel (nur der Einfluß des klassisch-griechischen Gottesbildes habe diese Züge aus unserem Bewußtsein von Gott getilgt, merkt M. hier an, 159).

Das Deuteronomium kombiniert alle bisherigen Elemente Gottes zu einer erträglichen, konsistenten Zusammenschau und hat damit das biblische Gottesbild bis in die heutige Zeit bestimmt. Bis zum Ende von 2. Könige bricht diese Synthese nicht mehr auseinander, neu hinzu kommt aber: Gott entdeckt sich gegenüber Davids Sohn Salomo als Vater, d. h. er nimmt die Unwiderstehlichkeit der Vater-Sohn-Beziehung gegenüber der revidierbaren Rolle als Bundespartner für sich in Anspruch (zu 2 Sam 7,2–17; 200), und er offenbart sich gelegentlich der Affäre von David und Batseba zum ersten Mal als der Schutz der Schwachen. Zum Ende der Königsbücher nimmt das Motiv des Zweifels an der Geschichtsmächtigkeit Gottes zu; das leise Säuseln, das Elia am Horeb hörte, bedeutet vielleicht auch „Skepsis gegenüber der Macht des Herrn“ (214).

Nach dem Untergang von Samaria und Juda ist Gottes Projekt mit seinem Volk eigentlich gescheitert, die Bundesbeziehung beendet. Soll es einen neuen Anfang geben, muß sich Gott wiederum wandeln, und die Konditionen des Bundes müssen geändert werden. Die großen Propheten spielen – in einer Explosion der Metaphern – alle Möglichkeiten des neuen Anfangs durch. Gottes Worte an die Propheten zeigen ihn in einer tiefen Krise. Unvereinbares (Friedensreich und universale Zerstörung) steht beziehungslos nebeneinander. Deswegen spricht er nun erstmals (in Jes 40–66) von sich als einem

Geheimnis. Zugleich mit seinen großen, neuen Verheißungen ist jetzt zum ersten Mal auch von der Liebe Gottes die Rede; er, dessen Charakter bisher nur von Teilnahmslosigkeit, Zorn und Mißvergnügen gekennzeichnet war, ist bereit, seine untreue Gattin Israel wieder aufzunehmen (275ff). Die „kleinen Propheten“ – M. geht nur auf Haggai, Sacharja und Maleachi ein – belegen das Nichteintreffen von Gottes vollmundigen Ankündigungen. Die Zeit seiner Abwesenheit kündigt sich an. Die Psalmen vollziehen die Zählung Gottes im Rahmen der Torafrömmigkeit, in den Sprüchen drängt sich menschlich-frauliche Weisheit vor und Gott tritt in den Hintergrund.

Den Höhepunkt des göttlichen Dramas erblickt M. im Buch Hiob. Der Gerechte konfrontiert Gott mit seiner satanischen Seite. Gott hat seine Unschuld endgültig verloren und muß hinfort schweigen. Was bei Hiob nur literarische Gestalt ist, wird bei Hesekiel als historische Möglichkeit angedeutet: Gott ist verantwortlich für die Leiden Israels! Nach Hiob vollzieht sich der gestaffelte Abschied Gottes. Im Hohenlied, bei Rut, dem Prediger und Ester ist er fast nicht mehr präsent. Bei Daniel wird er noch einmal als der „Alte an Tagen“ sichtbar, müde und alt, der wohl das ganze Panorama der Weltgeschichte wie einen Film ablaufen läßt, aber sie nur noch durch seine Engel zu Ende führen will. Das Volk oder einzelne Personen – Ester, Daniel, Esra, Nehemia – nehmen jetzt selbst die Dinge in die Hand; sie tun das, was Gott früher gegenüber dem Pharao getan hat. Gott und die Menschen haben die Rollen getauscht, Gottvertrauen ist durch Selbstvertrauen ersetzt (430). M. spricht von der „Einverleibung“ Gottes in das jüdische Volk und zieht selbst die Parallelen zum christlichen Gedanken der „Fleischwerdung“: Mensch zu werden ist vielleicht das einzige, was Gott bleibt. Als letztes Buch des Tanach rekapituliert die Chronik noch einmal die ganze Geschichte, um in ihrem Schlußvers wieder in den Anfang des Buches Esra zu münden. Der Kanon wird zum Kreiskanon, dessen Kehrvers lautet: „er ziehe hinauf nach Jerusalem“, bzw., in der liturgischen Fassung des späteren Judentums: Nächstes Jahr in Jerusalem. Die lange gehegte Entgegensetzung von biblisch-linearer versus mythisch-zyklischer Geschichtsauffassung wäre also irrig.

Nur ein Bruchteil der umwerfenden Ideen des Buches ist damit genannt. M.s Auslegungen führen tief in die Texte der Bibel hinein, lassen Ugeahntes entdecken, entfesseln eigenes Nachdenken außerhalb eingefahrener Bahnen. Darin liegt die Stärke seines Buches. Es ist, als hätte er die Bibel neu erfunden, und doch hat er nur das Ei des Kolumbus gefunden, diesen klassischen Text einmal ohne jede gläubige Vorentscheidung einfach als Literatur über Gott zu lesen. Das ist der erste Eindruck nach der Lektüre, der Anlaß zu höchstem Respekt vor dem Scharfsinn und der Originalität des Vf.s gibt. Ein zweiter Eindruck tritt sofort daneben: Das ist marcionistisch! Alles das, was der grandiose Häretiker Marcion im 2. Jh. über den Gott des Alten Bundes zu sagen wußte – daß er launig, unbeständig, zuweilen grausam, jedenfalls schwach und unfähig sei – findet sich bei M. wieder. Wie bei Marcion muß diese Auffassung nicht zu Antijudaismus führen (wenn auch für die Tradition der jüdenfeindlichen Motive sensible Ohren die Art und Weise, wie hier das Judentum als Religion ohne Gott decouviert wird, kaum erträglich ist), vielmehr kann auch, und so scheint es in diesem Buch zu sein, der Respekt vor einem Volk, das eine solche Literatur hervorbringen konnte und damit lebt, mit jeder gelesenen Seite anwachsen. Aber wie Marcion selbst werden sich Christen durch M. gedrängt fühlen, ihre gläubige Zuflucht allein bei dem Gott Jesu Christi zu suchen, dem neuen und „fremden Gott“. Sind nicht im NT die düsteren und unerträglichen Seiten des atl. Gottes abgemildert oder ausgeschieden? So richtet sich die christliche Anfrage, die von dieser Gottesbiographie ausgeht, auf die sachliche Einheit des biblischen Kanons und die Möglichkeit, von dem „Gott der ganzen Bibel“ zu sprechen.

Die Fragen an M. müssen bei seinem Kanonverständnis ansetzen. Die Grundlage dieser Biographie Gottes ist die Reihenfolge der Bücher im Tanach. Ihr Aufeinanderfolgen wird, bei allen eingestanden Brüchen, auf die „Entwicklung“ Gottes bezogen. M. erkennt darin die Abfolge Handeln – Reden – Schweigen; also hat die Reihenfolge für ihn eine immanente Logik. Ist es aber sinnvoll, aus der Zusammenstellung des Kanon irgendwelche Schlüsse auf seine sachliche Aussage zu ziehen? Hier geht es um die zur Zeit in der Bibelwissenschaft viel diskutierte Frage nach der Adäquatheit eines „canonical approach“. Wird die kanonische Exegese nicht nur auf die synagogale oder kirchlich-gottesdienstliche Leseordnung bezogen, sondern auf die Aufeinanderfolge der Bücher, dann muß dieser eine sachliche Bedeutung zukommen, die Gegenstand der Auslegung sein kann. Gäbe es keine erkennbaren sachlichen Kriterien für die Ordnung des Kanons, dann taugte sie nicht für inhaltliche Konstruktionen irgendwelcher Art. Man weiß, daß die verschiedenen Teile des Tanach zu unterschiedlichen Zeiten fertiggestellt und nach der Reihenfolge ihres Abschlusses zusammengestellt wurden, aber das besagt bekanntlich nichts über das Alter der Texte. In den Propheten finden sich zum Teil ältere Texte als im Pentateuch;

wenn M. also eine Weiterentwicklung (Gottes) nach der fortlaufenden Lektüre behauptet, auf welche Entwicklungsgeschichte außer der historischen stützt er sich? Die Psalmen umfassen eine weite Spanne von vorexilischer zu nachexilischer Zeit – wie können ihre Aussagen auf den Punkt ihres Vorkommens im Kanon beschränkt werden? M.s lapidare Bemerkung, die Redaktoren des Tanach hätten „Überlegungen über die ... Bedeutsamkeit der Reihenfolge“ (30) angestellt, muß überprüft werden, denn diese Überlegungen bilden das Substrat seiner Auslegung. All die geistvollen Überlegungen von M. über den Zusammenhang und die Abfolge der biblischen Bücher wären, so plausibel sie oft erscheinen, nichts als gegenstandslose Spekulation, falls ihr Gegenstand, eben die Bedeutsamkeit der Reihenfolge, nicht existiert. Damit wäre aber dem Projekt einer Gottesbiographie auf der Grundlage der Tanach-Abfolge der Boden entzogen.

Um was für eine Art von Buch handelt es sich bei dem, was zwischen den Buchdeckeln des Tanach vorliegt? Ist der Vergleich mit Shakespeares Hamlet, den M. häufig zieht, angemessen – einer planvollen Komposition, die dem Geist eines Dichters entspringt? Die Bibel enthält, das läßt sich mindestens sagen, in großer Vielstimmigkeit Niederschläge verschiedener Erfahrungen, die Menschen zu unterschiedlichen Zeiten und aus ganz unterschiedlichen Situationen heraus mit Gott gemacht haben. Projiziert man nun, wie M. es tut, die Vielstimmigkeit der Erfahrungen auf die eine Person Gott und kommt dann zu dem Schluß, Gott sei eine zerrissene „multiple Persönlichkeit“, so hat man die Bibel eben als „Entwicklungsroman“ eines „Helden“ aufgefaßt. Wenn nun dagegen eingewendet wird, daß die Bibel, nachdem sie einmal vorlag, fortlaufend und also im Sinne von M. gelesen werden konnte und darin ihre prägende Kraft für die Entstehung des abendländischen Charakters erhielt, so ist zu sagen: Weder die Synagoge noch die Kirche haben die Bibel so gelesen oder so zu lesen gelehrt. Wie hätte also die von M. rekonstruierte Biographie Gottes so wirkungsvoll werden können? Schließlich: Wenn die Gottesgeschichte der Bibel das Grundmodell für das europäisch-amerikanische Menschenbild abgegeben haben soll, dann doch wohl eher in der christlichen Version, von den zahlreichen außer-biblischen Einflüssen auf das Gottes-/Menschenbild gar nicht zu reden. Für diese gilt aber das Abfolge von Handeln – Reden – Schweigen nicht, schon gar nicht das Verstummen und Verebben Gottes am Ende. Ihre weltweite Verbreitung hat die Bibel vielmehr erst mit dem Bekenntnis erlangt, daß Gott in Jesus und an Jesus erneut gehandelt hat.

Zudem ist darauf hinzuweisen, daß M.s Projekt, die ganze Bibel (des AT) unter einem Gesichtspunkt zu erfassen, selbstverständlich gescheitert ist. Auch seine Bibelrezeption ist wie alle übrigen selektiv und lückenhaft, woraus ihm kein Vorwurf zu machen ist, was aber die Tragweite seiner Ergebnisse beschränkt. Zwei Ausfälle sind vor allem zu verzeichnen: alles, was in den Schriften über den Geist Gottes gesagt wird und spätestens ab dem Buch Richter einen integralen Bestandteil der Gotteserfahrung wiedergibt, hat M. nicht beachtet (so mißversteht er denn auch gerade das Buch Richter als die Geschichte marodierender Bandenchefs). Sodann hat M. die Rolle der Tora bzw. Gottes als Gesetzgeber zwar erwähnt, aber, gemessen am Umfang des diesbezüglichen Textbestandes, viel zu wenig beachtet. Wäre sie stärker ins Blickfeld getreten, hätte M. deutlicher die Persönlichkeit Gottes danach bestimmt, was der Inhalt seiner Gesetzesbestimmungen ist, dann hätten die Akzente seines Buches sehr viel anders gesetzt werden müssen. M. fliegt aber geradezu auf die Stellen, in denen Gott als grausam und unberechenbar erscheint. Das Buch Hiob ist für ihn der Höhepunkt des Tanach, nicht die Bestimmungen der Tora wie für die gläubigen Juden.

Von M.s „kulturanthropologischer“ These über den Menschen als Bild Gottes bleibt nach Ausschluß des problematischen Entwicklungsgedankens nur übrig: Der Gott der Bibel ist nicht der unbewegte Bewegter des Aristoteles. Der Gott der Bibel ist ein lebendiger Gott. Die Intensität, mit der M. Gottes Leben in allen Spannungen und Widersprüchen vor Augen führt, macht den Ertrag seines Buches aus. Auf seine Weise leistet er einen Beitrag zum Prozeß der Reinigung des christlichen Gottesbildes von metaphysischen Elementen und zur Entdeckung des biblischen Gottes. Mit seinen Ergebnissen löst er bei gläubigen Lesern und Leserinnen Unruhe, ja Erschrecken aus. Bleibt es nicht bei diesem Schrecken, wird er produktiv für eine Katharsis der christlichen Gotteslehre, dann kann auch die Theologie über dieses Buch froh werden.

Dortmund

Thomas Ruster

Liturgie

Krummacher, Christoph: Musik als praxis pietatis. Zum Selbstverständnis evangelischer Kirchenmusik. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1994. 157 S., kart. DM 58,00 ISBN: 3-525-57189-5

Die Veröffentlichung ist die „nahezu unveränderte Fassung einer Diss.schrift“ (7) an der Univ. Rostock. Sie möchte „bis heute nachwirkende Engführungen der sog. kirchenmusikalischen Erneuerungsbewegung überwinden“. Christoph Krummacher untersucht und interpretiert dazu u. a. die Musikanschauung Luthers und Melanchthons. „Unter Aufnahme der ästhetischen Kategorie des autonomen Kunstwerkes wird Kirchenmusik als spezifische Artikulationsmöglichkeit des Glaubens erschlossen, in der der Glaube seine Erfahrung praktisch werden läßt“ (Buchrücken).

Der Vf. befaßt sich mit grundlegenden Aspekten der gegenwärtigen Kirchenmusik. Auf Grund seiner Analysen von bekannten oder im Abseits liegenden historischen Traktaten, kommt er zu neuen Bestimmungen in vielen Fragen, die die kirchenmusikalische Arbeit und die Diskussion zwischen Theologie und Kirchenmusik in den letzten Jahrzehnten bestimmt haben. Mit seiner erstaunlichen und oftmals befreiend wirkenden Offenheit im Denken räumt er viele überkommene Argumentationsketten beiseite, die aus der Denkweise der kirchenmusikalischen Erneuerungsbewegung stammen. Sie hatten einengende Hürden aufgerichtet, die das notwendige Gespräch nicht recht aufkommen ließen.

Oft wird natürlich Söhnigen zitiert, hinterfragt, kritisiert, überwunden. Seit dessen umfassenden Arbeiten ist ja eigentlich keine aktuelle Theologie der (Kirchen-)Musik geschrieben worden. Dazu weist Krummacher neue Wege und Erkenntnisse.

Das Buch ist prägnant formuliert und in übersichtliche Kap. gegliedert. Die gekürzt zitierten Hauptüberschriften sagen bereits einiges aus: I. Musikanschauung Luthers und Melanchthons; II. Rhetorik und Figuren bei Schütz; III. Autonomie und Funktionalität (Ästhetische Probleme der Kirchenmusik); IV. Theologische Perspektiven; V. Praxis des Glaubens. Ich nenne einige der Ergebnisse seiner Untersuchungen aus den historischen Abschnitten. Sie geben oftmals Antworten auf Fragen der gegenwärtigen Diskussionen.

1. Luther sieht zwischen dem „schlichten Singen und dem kunstvollen Musizieren keinen grundsätzlichen Unterschied“ (23) („... natürliche Musik wird durch die Kunst geschärft und poliert“). In seinem Denken geht es nicht nur um textgebundene Musik. Es schließt Instrumentalmusik mit ein. Er unterscheidet nicht prinzipiell geistliche und weltliche Musik. Bei ihm ist Musik eine umfassende Einheit. 2. Der Verkündigungsauftrag der Kirchenmusik folgt das Primat des Textes über die Musik und begünstigte die Entwicklung von musikalischer Rhetorik und Figurenlehre. Hier geht es aber nicht um Regelerfüllung, sondern um Sinnerfüllung: „Die Aktualität solcher Musik besteht in einem Zugewinn an Spezifisch-Musikalischem.“ Josquins Wirkung beruht gerade darauf, daß er der Musik als Musik, nicht nur als Dienerin eines Textes, neue Erfahrungen ermöglichte (23). 3. Nach einem an Luther orientierten Selbstverständnis der Kirchenmusik ist diese wohl im Gottesdienst verankert, „geht aber nicht in ihm auf“ (38). Sie reicht als *praxis pietatis* ins gesamte Leben hinein, ist Folge des Glaubens. 4. Von einem Theologen sollte man erwarten, daß er „Kenntnis der edlen Künste“ besitzt, (sehr lesenswertes Zitat S. 39), „daß er in der Musica sich wohl versucht und geübt habe“ (17). Ohne die „Dimension der ‚edlen Künste‘ (ist) Theologie kaum lebensfähig, weil sie sich sonst eines wesentlichen Bezuges auf das Leben in seiner Vielfalt beraubt“ (39).

Fazit aus den historischen Untersuchungen ist eine oftmals neue Sicht, die der Kirchenmusik die Dimension des Ästhetischen zukommen läßt, gewichtiger als mancherorts heute praktiziert. Das setzt Maßstäbe. „Gesetz der Kirchenmusik kann nicht die Liturgie sein, sondern der Glauben“ (143). In fruchtbarer Spannung von freier Kunst und funktionaler Bindung „muß sich die Musik aus Glauben je neu verantworten (und den) jeweils aktuellen Kunstanspruch kirchenmusikalisch integrieren“ (50). Dies sind alles überzeugend dargestellte Erkenntnisse mit „Konsequenzen für die kirchenmusikalische Praxis“ (93f) und die „Kirchenmusik im Gottesdienst“ (146f).

Die praktischen Beispiele hierfür, die der Vf. anführt, kann ich nicht als allgemein verbindlich empfinden. Die Übertragung dieser Erkenntnisse in die eigene Arbeit muß jeder in persönlicher Eigenverantwortung versuchen im Gegenüber zu der jeweiligen Gemeinde und den anderen Verantwortlichen. Dabei ist in der Auswahl der Kirchenmusik (inklusive der Gemeindelieder) „größte Sorgfalt“ nötig (149). Durch Analysen kann die Eignung untersucht werden. Ein glänzendes Beispiel dafür legt der Vf. mit Mendelssohn vor (Orgelsonate f-Moll, S. 145f). Für die Kirchenmusik im Gottesdienst soll der „Funktionalität und der Autonomie der Musik Geltung verschafft werden“. Es darf dem Kirchenmusiker nicht genügen, ein „eigenes, neben dem Gottesdienst herlaufendes musikalisches Programm“, (147) zu bestreiten. Kirchenmusik ist „Praxis des Glaubens, der in der Unruhe des Heiligen Geistes lebt“; *Praxis pieta-*

tis. Ein hoher Anspruch und zugleich eine große, aktuelle und lohnende Aufgabe. Die gut hundertfünfzig S.n des Traktates erfordern Konzentration beim Lesen. Den Inhalt sollte man zur Kenntnis nehmen und umsetzen. Sehr empfehlenswert!

Erlangen

Walter Opp

Schützeichel, Harald: Die Feier des Gottesdienstes. Eine Einführung. Düsseldorf: Patmos 1996. 326 S., brosch. DM 39,80 ISBN: 3-491-77983-9

Eine Einführung in die *Feier des Gottesdienstes* nach der Erneuerung durch das 2. Vatikanische Konzil darf zu Recht Aufmerksamkeit über den Kreis der Fachtheologen hinaus finden. Denn wer nicht auf die großen Hand- und Lehrbücher der Liturgiewissenschaft zurückgreifen will (vgl. ThRv 92 [1996], 181-194), fand eine allgemeine Information über den Gottesdienst innerhalb der katholischen Kirche bisher allein in dem 1985 erschienenen „Grundriß Liturgie“ von Adolf Adam. Harald Schützeichel, Studienleiter an der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg, möchte mit dem hier anzuzeigenden Buch „Mut machen, in Rückbindung an die biblischen Quellen die tradierte Gottesdienstpraxis zu hinterfragen, Sinnvolles zu behalten, Überholtes aufzugeben und unvoreingenommen neue gottesdienstliche Feierformen zu entwickeln, die der Lebens- und Glaubenssituation des Menschen im ausgehenden 20. Jh. angemessen sind“ (13).

Nach einer Grundlegung über das Verständnis des christlichen Gottesdienstes (15-41) handelt S. über Ausdrucks- und Wahrnehmungsformen (42-82) und beschäftigt sich eingehend mit den Elementen gottesdienstlicher Feiern (83-128). Raum und Zeit, wesentliche Koordinaten menschlicher Existenz, prägen auch die Liturgie. *Liturgische Feiern im Jahreslauf*, aber auch abhängig von Woche und Tag, werden ebenso vorgestellt (129-178) wie die *Gottesdienststränge und Kirchenbauten*, die immer auch Ausdruck eines bestimmten Liturgieverständnisses waren (179-201). Erst vor diesem Hintergrund wendet sich Vf. den konkreten Feierformen zu und handelt über *konkrete gottesdienstliche Feiern* (202-314). Ausgangspunkt sind für S. immer anthropologische Grundlagen. Klar benennt er aktuelle Anfragen und gibt eine für eine Einführung angemessene Auswahl grundlegender bzw. weiterführender Literatur an.

Der Informationsgehalt über die liturgischen Ordnungen der Gegenwart und grundlegende Strukturen gottesdienstlicher Feiern ist hoch. Kleinere Korrekturen und Ergänzungen im engeren liturgiekundlichen Bereich wären leicht möglich. Beispielsweise gehört das Gehorsamsversprechen, das Vf. von der Priesterweihe her kennt, auch zur Diakonenweihe (50); Tänze sind tatsächlich belegt für Primizfeiern, nicht aber für die Priesterweihe (58); auch ist der Karsamstag kein Tag ohne Gebet und Liturgie (70, mit Verweis auf Schellenberger) und das Vaterunser wird in der Vesper ohne Doxologie gesprochen (87). S., der grundsätzlich die Bedeutung der Hochgebete in den Sakramentenfeiern zu Recht herausstellt, zieht daraus jedoch bei der Ehe nicht die Konsequenz und spricht fraglos von den „sich das Sakrament gegenseitig spendenden Brautleuten“ (276).

Doch sind es nicht die liturgiekundlichen Aspekte, die den Wert dieser Einführung erheblich schmälern. Denn gravierende Bedenken sind anzumelden gegen die Ekklesiologie und Sakramentenlehre, die hinter den Ausführungen des Vf.s stehen und immer wieder auch thematisiert werden. Rez. jedenfalls hat den Eindruck, daß S. für das Sakrament des Ordo und das ordinierte Amt in der Kirche kein Verständnis hat (vgl. schon S. 21f). Natürlich muß eine Einführung auswählen und natürlich wird jeder Rez. mit Leichtigkeit Inhalte benennen können, die aus seiner Sicht trotz aller notwendigen Beschränkung nicht hätten fehlen dürfen. Doch dürfte es dennoch für diese Einführung symptomatisch sein, daß über die Feier der Ordinationen nicht gehandelt wird. Schon bei der Lektüre der ersten zweihundert S.n drängt sich die Frage auf, was Vf. im letzten Teil wohl zu diesem Sakrament zu sagen weiß. Das Schweigen ist auch eine Antwort auf diese Frage.

Maßgeblich für zahlreiche Urteile dürfte der durchgehende Versuch sein, die Gegenwart allein am biblischen, faktisch jedoch auch hier nicht am ganzen biblischen Befund zu messen. Daß Entwicklung in der Kirche nicht einfach reversibel ist, sondern durchaus auch klärenden Charakter hat, scheint für S. kaum denkbar. Daß Frauen Gemeindeleiterinnen waren und daß sie in der frühen Kirche auch der Eucharistie vorgestanden haben, wird – trotz aller historischen Unsicherheit – vorausgesetzt. Und daß dies über Jh.e hinweg eine allgemeine Wirklichkeit war, suggeriert S. zumindest, wenn er konstant von „dem / der Gottesdienstleiter / in“ spricht und im Blick auf die Eucharistiefeier beispielsweise formuliert: „Erst ab dem 3. Jh. bildeten sich zunehmend Gebetsformulare aus, die dem / der Leiter / in des Mahles primär als Hilfe dienen sollten“ (230). Über die undifferenzierten und pauschalen Urteile kann man sich gelegentlich nur wundern, etwa wenn es heißt: „Die tridentinische Messe hatte von ihrer Struktur, ihrem äußeren Ablauf wie von der

dahinter stehenden Theologie den Bezug zum biblischen Herrenmahl verloren“ (247).

Aufmerksamkeit verdienten auch die Ausführungen über die Ehe sowie über die von S. vorgeschlagenen Segnungen für wiederverheiratete Geschiedene, nichteheliche Lebensgemeinschaften und homosexuelle Paare (269-282). Obwohl hier auch anthropologisch noch lange kein Konsens existiert, zieht S. munter Konsequenzen. Was kirchlich rezipiert oder auch rezipierbar ist, scheint S. nicht zu stören. Es ist ja offensichtlich nur die vielfach zitierte „Amtskirche“ (wobei schillernd ist, was sich dahinter verbirgt), die noch nicht verstanden hat, was sinnvoll oder unsinnig ist.

Manche Überlegung und Anregung des Vf.s könnten als wissenschaftliche These durchaus diskutiert und vertieft werden. Aber eine Einführung in die Feier des Gottesdienstes steht doch auf unsicherem Boden, wenn ihre Darstellung auf solchen Voraussetzungen basiert. Denn der theologisch Unkundige wird nur mit Mühe das Gesicherte vom Hypothetischen, das Verbindliche vom Prospektiven trennen und am Ende aus all diesem sich das Bild der nachkonziliar erneuerten Liturgie machen können. Rez. bedauert, dieses für eine Liturgiekunde an sich notwendige Buch nicht einfach allen empfehlen zu können, die den Gottesdienst der katholischen Kirche kennenlernen und innerhalb dieser Kirche verantwortlich mitgestalten wollen.

Linz

Winfried Haunerland

Moraltheologie

Gruber, Hans-Günter: Familie und christliche Ethik. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1995. 197 S., kart. DM 39,80 ISBN: 3-534-11608-9

Trotz der enormen Anstrengungen seitens der Religionspädagogik, das Kind in seinen verschiedenen Entwicklungsphasen als Subjekt des Glaubens ernst zu nehmen, konzentrierte sich die Reflexion des persönlichen Nahraums in der theologischen Ethik einerseits auf Fragen der Schwangerschaft, andererseits auf Partnerkonstellationen und ihre Probleme. Wie Kinder Beziehungen verändern, welche Prozesse sie innerhalb des „Systems“ Familie auslösen und welche Aufgaben hierbei von den Beteiligten zu bewältigen sind, wurde weniger bedacht. Dabei sind es gerade die Familien, die die Wucht der gesellschaftlichen Veränderungen zu spüren bekommen und denen stillschweigend deren Abfederung und Kompensation abverlangt wird. Weil nun aber Partnerschaft, Sexualität und Kinder haben heute tendenziell trennbar geworden sind – mag man dies auch beklagen! –, reicht es nicht mehr, Familie als Nebenthema von Ehe zu artikulieren.

Diesem Desiderat, Familie als eigene Wirklichkeit zu behandeln, entspricht das Buch des jungen Münchner Moraltheologen Hans-Günter Gruber, der 1994 seine Habilschrift über christliche Ehe in moderner Gesellschaft in einer Monographie vorgelegt hatte. Zweifellos bleibt auch Gruber in seinem neuen Buch bei der Überzeugung, daß Ehe von ihrem Telos her auf Familie zielt und daß Familie auf Ehe aufbaut – so sehr sogar, daß Familie ohne Ehe als alternative Möglichkeit nur genannt, nicht aber eigentlich diskutiert wird (73f), aber die Architektur des Themas und die Frage-Zugänge entfalten im Endeffekt doch ihre eigene Dynamik und bewirken ein eigenes Profil.

Um *Situation, Bedingtheiten und Handlungsspielräume* für Familie im Kontext der heutigen sozialen und wirtschaftlichen Wirklichkeit zu erkennen, aber auch ihre Gesetzmäßigkeiten und ihre Bedeutung für die Person, hält es Vf. für unverzichtbar, die Auskünfte der Human- und Sozialwissenschaften einzuholen. Zu diesem Postulat bekennt er sich nicht nur methodologisch (59f), sondern löst es auch in einem ganzen Kap. (4-58) überzeugend ein. Dabei bedient er sich durchgängig dreier sozialwissenschaftlicher Theoreme, nämlich *Pluralisierung, Individualisierung und Modernisierung*. Gerade in den unpathetisch referierenden Passagen wird immer wieder blitzlichtartig deutlich, wie wichtig es ist, dort, wo sittliche Normen offiziell eingefordert bzw. nicht der Norm entsprechendes Verhalten kritisiert wird, zunächst einmal gelassen hinzuschauen und zu verstehen, was sich hier abspielt. In diesem Sinn Bedenkenswertes findet sich u. a. auf den S.n 11 (Anm. 24), 27f, 36, 47, 69, 77, 170f, 175.

Die eigentlich ethische Struktur entwickelt der Vf. im Anschluß an Korffs *Normentheorie*. Diese sieht alles menschliche Sozialverhalten grundlegend strukturiert durch Bedürfniserfüllung, Selbstbehauptung und Fürsorgebereitschaft. Dieser Ansatz hat den Vorteil, daß die Konturen des familialen Ethos (Entschiedenheit, Hingabebereitschaft, Hoffnung) aus dem allzu groben und in der Praxis zu riskanten Selbstüberforderungen führenden Entweder-Oder von Egoismus und Selbstlosigkeit herausgenommen ist. Die nähere Entfaltung und Konkretisierung dieser strukturellen Zusammenhänge und der Gegeben-

heiten der konkreten Gesellschaft und ihrer (ambivalenten) Wertvorstellungen füllt fast ein ganzes Kap. (113–149).

Als Sinn- und Zielhorizont, der diesen Einsichten erst ihre ethisch-normative Qualität verleihen kann und damit die Voraussetzung für ihre weitere Konkretisierung zu Einzelnormen schafft, geht Vf. dezidiert vom christlichen Glauben aus. Er ist sich dabei bewußt, daß es Alternativen gibt und erkennt auch im Wertpluralismus die Möglichkeit eines gewissen Konsens „hinsichtlich bestimmter, das Zusammenleben gewährleistender Werte und Selbstbestimmungen“ (61). Seine Absicht ist nicht, die Überlegenheit des mit dem christlichen Glauben verbundenen Verständnisses von Familie darzulegen, sondern vielmehr „ein christliches Verständnis der Familie zu entwerfen, das den gegenwärtigen sozialen und wirtschaftlichen Lebensverhältnissen entspricht“ (61). Was unter dieser Zielsetzung an biblischen, systematischen und theologischgeschichtlichen Perspektiven entfaltet wird, ist gehaltvoll und zeugt von eigenständigem Theologietreiben. Andererseits muß es jemanden, der skeptischer eingestellt ist oder biographisch entstandene Vorbehalte zu überwinden hat, stark postulatorisch wirken. Dieser postulatorische Tenor setzt sich auch später dort fort, wo in der Darstellung des Ethos der christlichen Familie häufige Stilisierungen wie „der (gläubige) Christ“ und „das christliche Verständnis“ bzw. indikatives Sprechen fast etwas Beschwörendes enthalten (z. B. 116–119, 121, 125, 129): Wer kann sich für seine eigene Person des Glaubens eigentlich so eindeutig gewiß sein? Und könnte diese Redeweise in solcher Häufigkeit nicht auch als Abschwächung und Verzicht auf den Humanitäts- und Vernunftanspruch begriffen werden, der ja (auch nach der Meinung des Vf.s) noch darin impliziert ist. Ausdrücklich positiv hervorgehoben zu werden verdient in diesem Zusammenhang aber die nicht bloß faire, sondern auch redliche Darstellung der innerkirchlich umstrittenen Komplexe *Empfängnisverhütung* (79–81, 138–141) und *Scheidung/Wiederverheiratung* (166–176).

Das spezifische Profil, das das vorliegende Buch am meisten von den anderen theoretisch-ethischen Abhandlungen über Ehe, Familie und Familienpolitik unterscheidet, ist das, was aus der Perspektive und – deutlich spürbar – aus der praktischen Erfahrung der Vorbereitung, Begleitung und Beratung beigetragen wird (95–99, 127–130, 161–169). Hier wird nämlich nicht nur über die Möglichkeit konfliktreicher Verwicklungen, die Unverzichtbarkeit der Fähigkeit, streiten und Probleme lösen zu können, sowie über die Realität von Trauerarbeit in Beziehungen authentisch informiert, sondern obendrein hilfreich eine Fülle von Literatur erschlossen, in deren Menge und Vielstimmigkeit ansonsten jeder Nichtfachmann zu ertrinken drohte.

Insgesamt ist dem Vf. ein gediegenes Buch gelungen. Dessen Grundtenor ist ausgesprochen hoffnungsfroh und optimistisch. Allenfalls die Ausführungen zum Alter sind ein bißchen kurz und vom Beitrag der Familie zu einer heute doch so nötigen Kultur des Sterbens liest man nichts. Es zeugt für die Sorgfalt des Vf.s, daß der Drucksatz so gut wie fehlerfrei ist (lediglich S. 61 müßte es im Zitat aus Ps 143 wohl heißen „*Alle Augen* . . .“). Die Sprache ist durchweg klar und verständlich; es fällt allerdings auf, daß das sozialwissenschaftliche und das familienpolitische Kap. nüchterner sind als die beiden theologischen und ethischen Kap. dazwischen, wo man manchmal den Eindruck haben könnte, die christliche Liebe sei ein Generalschlüssel für jedes alte und neue Problem. Doch sind damit sicherlich auch Fragen des persönlichen Geschmacks berührt.

Saarbrücken

Konrad Hilpert

Christliche Sozialwissenschaften

Dölken, Clemens: Katholische Sozialtheorie und liberale Ökonomik. Das Verhältnis von Katholischer Soziallehre und Neoliberalismus im Lichte der modernen Institutionenökonomik. – Tübingen: J. C. Mohr (Paul Siebeck) 1992. XIV, 328 S. (Die Einheit der Gesellschaftswissenschaften, 77), Ln DM 98,00 ISBN: 3–16–145900–8

Die vorliegende Untersuchung, die an der Wirtschaftswissenschaftlichen Fak. der Univ. Münster als Diss. angenommen wurde, liefert eine wissenschaftliche Analyse der Diskussion um die soziale Marktwirtschaft in Deutschland zwischen den Vertretern der Katholischen Soziallehre und des Neoliberalismus. Unter Berücksichtigung der neueren Ergebnisse der Wissenschaftstheorie, der Neuen Politischen Ökonomie (= NPÖ), der Institutionenökonomik sowie der katholischen Moraltheologie gelangt Clemens Dölken zu einer Neubewertung, welche die nennenswerten Fragestellungen und Probleme der Kontroverse in den 50er und 60er als Scheinprobleme erweist. „Das Urteil hinsichtlich der Vereinbarkeit von katholischer Sozialtheorie und liberaler Ökonomik bzw. Katholischer Soziallehre und Neoliberalismus lautet demnach nicht wie gegen Ende der alten Diskussion: ‚Im Prinzip: Nein.‘, sondern: ‚Im Prinzip: Ja.‘“ (Vorwort IX)

Im ersten Teil der Untersuchung referiert der Vf. auf der Basis des naturrechtlichen Ansatzes der Katholischen Soziallehre zunächst die grundlegenden Kritikpunkte der Vertreter der Katholischen Soziallehre am Neoliberalismus: 1. Kritik an dem Deismus; 2. Methodologische Kritik bezüglich der

Erkenntnis-, der Wirtschafts- und der Handlungstheorie; 3. Kritik an der subjektivistischen Wertlehre; 4. Kritik an dem Individualismus; und 5. Kritik am Wettbewerbsmodell. Daneben werden die ansatzweise vorhandenen argumentativen Übereinstimmungen bei der normativ-ethischen Begründung des Privateigentums, bei der Interpretation des Solidaritäts- und Subsidiaritätsprinzips und bei der Diskussion um die Verwirklichung des Gemeinwohls und der sozialen Gerechtigkeit aufgezeigt.

Die Kritikpunkte werden im zweiten Teil sodann einer eingehenden Kritik unterzogen, die mit der Feststellung von Mängeln in der Theoriebildung sowohl der Katholischen Soziallehre und als auch des Neoliberalismus abschließt. Beide Disziplinen weisen im Lichte der modernen Wissenschaftstheorie und der wissenschaftlichen Ethik theoretische Defizite auf. Dies betrifft zum einen die erkenntnistheoretische Kontroverse, die ihren Ausgang bei dem mittelalterlichen *Universalienstreit* nimmt und zu der Frage nach der adäquaten Erfassbarkeit sowohl der empirischen Wirklichkeit als auch der Wertsachverhalte führt. Zum anderen wird von beiden Seiten ein systematischer Lösungsansatz zur Klärung der normativ-ethischen Streitpunkte verfehlt, weil bei der Theoriebildung metaethische Fragen nicht von normativ-ethischen Fragestellungen getrennt werden und eine Reflexion über die ethische Normierungstheorie, die der jeweiligen Argumentation zugrunde liegt, nicht stattfindet. Diese methodische Verwirrung macht der Vf. beispielhaft deutlich an der sog. *naturrechtlichen Argumentation* in der Katholischen Soziallehre, mit der undifferenziert einerseits in der Metaethik die erkenntnistheoretische Position des Kognitivismus und andererseits in der normativen Ethik die deontologische Schlußfigur „unerlaubt, weil naturwidrig“ bezeichnet wird.

Im abschließenden dritten Teil kommt der Vf. auf Möglichkeiten für eine Integration der beiden Theorieansätze zu sprechen. Er legt dar, daß das neoliberale Modell der Wirklichkeit durch die Berücksichtigung der Erkenntnisse der Institutionenökonomik und der NPÖ eine progressive Problemverschiebung erfahren hat, wodurch die oben angeführten fünf Kritikpunkte der Katholischen Soziallehre am Neoliberalismus – insofern sie berechtigt waren – nunmehr sich als gegenstandslos erweisen. Demgegenüber hat die katholische Soziallehre den Entwicklungsstand der modernen katholischen Moraltheologie nicht aufgenommen. Er schlägt daher eine Neukonzeption der katholischen Sozialtheorie vor auf der Basis einer *teleologischen Normierungstheorie*, wie sie in Deutschland z. B. von B. Schüller entwickelt worden ist, und die im Laufe der Untersuchung als mit der liberalen Argumentationsweise der modernen Ökonomie kompatibel nachgewiesen wurde. Er resümiert: Es „bietet sich auch von der neueren Moraltheologie ein methodologisch individualistischer Weg an, soziales Sollen zu konzipieren, der der liberalen Argumentationsweise kompatibel ist. Von der katholischen Sozialtheorie aus ist dieser Weg von der Konzeption der teleologisch ausgelegten Forderung universellen Wohlwollens, von der Goldenen Regel oder der Universalisierbarkeitsforderung her zu beschreiten, was methodologisch individualistisch bleibt.“ (285) Denn eine teleologische Begründung von Normen ist für den Vf. kongruent mit der Vorgehensweise der neueren Vertragstheorie und der ökonomischen Rekonstruktion von Moralbegründung durch den amerikanischen Ökonomen J. M. Buchanan oder den deutschen Ökonomen und Ethiker K. Homann.

Dem Vf. gebührt das Verdienst, sich als einer der ersten Fachvertreter der Katholischen Soziallehre und der modernen Ökonomie in einer interdisziplinär angelegten Arbeit wissenschaftlich mit der metaethischen und normativ-ethischen Argumentationsweisen der Katholischen Soziallehre, der katholischen Moraltheologie und der liberalen Ökonomik im Vergleich auseinanderzusetzen zu haben. Die Arbeit bewegt sich durchweg auf einem fachlich hohen Anspruchsniveau und vermittelt grundlegende Kenntnisse in allen drei Disziplinen. In methodischer Hinsicht ist vor allem hervorzuheben, daß der Vf. sich stets um terminologische und methodische Klarstellungen bemüht und sich als ein Kenner der jeweiligen Fachterminologie und der fachtypischen Argumentationsstruktur ausweist. Dem aufmerksamen Leser wird dadurch eindrucksvoll vor Augen geführt, daß in methodischer Hinsicht durch eine eindeutige Zuordnung der ethischen Streitfragen zu der metaethischen oder der normativ-ethischen Argumentationsebene und in terminologischer Hinsicht durch die wissenschaftlich saubere Klärung einer Vielzahl von semantischen Einzelfragen sich zahlreiche Streit- und Kritikpunkte sogleich als Scheinprobleme erweisen. Vermeintlich unüberwindliche sachliche Widersprüche zwischen der Katholischen Soziallehre und dem Neoliberalismus stellen sich als Ergebnis methodischer und/oder terminologischer Unzulänglichkeiten in der theoretischen Grundlegung heraus. Dies wird besonders anschaulich vom Vf. demonstriert bei der Untersuchung der in der Theoriebildung der katholischen Sozialtheorie konstitutiven Ausdrücke wie „*Naturrecht*“, „*Individualismus*“, „*Subjektivismus*“, „*Freiheit*“, „*Gemeinwohl*“ und „*soziale Gerechtigkeit*“.

Bemerkenswert an der Untersuchung ist insbesondere die vermittelnde Rolle, die von dem Vf. den wissenschaftlichen Leistungen und Ergebnissen der neueren Moraltheologie und der darin berücksichtigten Erkenntnisse der wissenschaftlichen Ethik eingeräumt

wird. Denn erst unter Berücksichtigung der moraltheologischen und -philosophischen Instrumentariums gelingt ihm der exakte Nachweis einer prinzipiellen Vereinbarkeit von Katholischer Sozialtheorie und liberaler Ökonomik.

Damit wird von dem Vf. zugleich ein Desiderat für jeden interdisziplinären Dialog auf dem Gebiet der Wirtschafts- und Sozialethik offengelegt. Während im Zentrum der Arbeit der Ökonomen – nach eigenen Angaben – die Implementationsstrategien stehen, d. h. die Frage „wie sich die Solidarität aller unter den Bedingungen der modernen Wirtschaft und Gesellschaft zur Geltung bringen läßt“ (K. Homann / F. Bloome-Drees, Wirtschafts- und Unternehmensethik, Göttingen 1992, 16), muß für eine Katholische Sozialtheorie auch der systematisch vorgeordnete Theoriekomplex, die normativ-ethische Begründung von Normen und die metaethische Reflexion der ethischen Argumentation sowie eine Auseinandersetzung mit der Bedeutung und Logik von ethischen Wörtern und Aussagen, ein Anliegen sein. Sie hat auf der traditionellen metaethischen Basis eines naturrechtlichen Ansatzes und einer teleologischen Argumentation in der normativen Ethik einen originären Beitrag zur Wirtschafts- und Sozialethik zu leisten.

Salzburg

Joachim Hagel

Schramm, Michael: Der Geldwert der Schöpfung. Theologie – Ökologie – Ökonomie. – Paderborn: F. Schöningh 1994. 302 S., kart. DM 68,00 ISBN: 3-506-78132-4

Ausgangspunkt der Habil.schrift für das Fach Theologische Ethik des mittlerweile als Prof. für Christliche Sozialwissenschaften in Erfurt tätigen Vf.s ist die Problemstellung, daß innerhalb der Theologie zwischen Schöpfungstheologie, individuelle ethischen Reflexionen und sozialetischer Strukturanalyse bisher keine systematische Verbindung hergestellt wurde. Dieses Desiderat soll mit der vorliegenden Untersuchung aufgearbeitet werden.

Der Vf. geht so vor, daß er in einem ersten Abschnitt zunächst unter dem Stichwort *Wahrnehmung* sein methodisches Konzept entfaltet und mit Ästhetik und Anaisthetik die Begrifflichkeit entwickelt, die für die weitere Untersuchung leitend ist. Instruktiv ist die entfaltete „Wahrnehmungstheorie“ insbesondere hinsichtlich religiös-ethischer Erfahrungen. Zuwenig wird reflektiert, ob, wann und wie weit es sich um intersubjektiv vermittelbare und überprüfbare Wahrnehmungen handelt, die allein Bedeutung für die Gestaltung der Gesellschaft haben können.

Im nächsten Schritt behandelt er dann unter dem Stichwort *Naturaisthetik* schöpfungsethische Perspektiven. In diesem Abschnitt stellt er gegen ein in der katholischen Moraltheologie und Soziallehre lange dominierendes essentialistisches Naturrecht heraus, daß ethische Normen nicht immer schon gegeben sind und allenfalls deutlicher erkannt werden, sondern Normen von Menschen kreativ entwickelt werden. S. verteidigt gegen moderne Infragestellungen (Hayek), daß im Gefolge der sozialen Frage des 19. Jh.s die Problematik mit „Sozialer Gerechtigkeit“ auf den Begriff gebracht wurde. Für die heutige ökologische Fragestellung schlägt er den Begriff „Schöpfungs-gerechtigkeit“ als angemessen vor.

Im dritten Abschnitt behandelt er dann die Rolle des Geldes in einer modernen Gesellschaft. Dabei geht er auch auf theologische und philosophischen Geldkritiken ein, die z.B. den Übergang von materiellem Geld (Gold) zum abstrakten Papiergeld als negativ bewerten. Wenn man die Gier nach Gold als wesentliches Motiv der spanischer Eroberer in Lateinamerika in einer Null-Summen-Konstellation ansieht, muß man Papiergeld als ein gesellschaftliche Positiv-Summen-Spiele ermöglichendes Instrumentarium sozial-ethisch positiv werten. Ihr kommt eine wichtige Pazifizierungsfunktion zu, was S. nicht berücksichtigt.

Im vierten Abschnitt geht er darauf ein, daß in einer modernen Gesellschaft mit relativ autonomen Subsystemen jeder Versuch einer Vermittlung von Ökologie und Ökonomie diesem Systemcharakter Rechnung tragen muß, so daß reine Appelle an Individuen fruchtlos bleiben müssen.

Der fünfte Abschnitt stellt dann das breit angelegte wichtige sozialetische Kapital dar. Dort wird zunächst das systematische Verhältnis von Ökonomie und Ethik behandelt, wobei er im Gegensatz zur früheren moraltheologischen Tradition eine Überordnung der Ethik über die Ökonomie ablehnt, und sich für einen gleichberechtigten Dialog als allein der Gegenwart angemessen ausspricht. Im Anschluß daran behandelt er zunächst die Demokratietheorien von John Rawls und James Buchanan, wobei Rawls wegen der in der „Theorie der Gerechtigkeit“ angelegten „Option für die Armen“ für Theologen besonderes Interesse verdient. Anschließend stellt er die Vermittlung dieser beiden Konzeptionen durch Karl Homann dar, wobei er – bei allgemeiner Zustimmung – zutreffend darauf verweist, daß Homann sein oberstes normatives Kriterium, nämlich daß eine gerechte Ordnung für alle Menschen ausnahmslos zustimmungsfähig sein muß, nicht (ökonomie-)immanent begründen kann. Demokratie hat für die Sozialstrukturethik der modernen Gesellschaft höchsten Stellenwert, in der von S. näher behandelten Fragestellung vor allem im entschiedenen Zurückweisen von Vorstellungen einer „Öko-Diktatur“. Anschließend wird die umweltökonomische Problematik anhand der

ökonomischen Standardliteratur sehr breit dargestellt. Besonders in diesem Abschnitt, in dem er einige didaktisch durchaus sinnvolle Veranschaulichungen aufnimmt, wird deutlich, daß der Vf. Teile des Manuskripts – wie in der Einleitung erwähnt – als Vorlesung in Erfurt bereits vorgetragen hatte.

Abschließend geht der Vf. auf den für eine Theologische Ethik wichtigen systematischen Zusammenhang von Sozialstrukturen- und Individualethik ein und zeigt auf, daß vormoderne Theorien (z. B. Hans Jonas) den Systemcharakter verfehlen, reine Systemethik aber nicht sichtbar machen kann, wie ohne Wertbewußtsein und Handeln von Individuen Systeme geändert werden können.

Dem Vf. ist es gelungen, die moderne gesellschaftsvertragliche und institutionenökonomische Debatte für eine Christliche Sozialethik zu rezipieren. Er hat sich eingehend in moderne sozialphilosophische und umweltökonomische Fragestellungen eingearbeitet, ohne allerdings innovative Anstöße für die Umweltökonomie zu bieten. Die Wahl dieser Perspektive als sozialwissenschaftlich-sozialphilosophisches Vermittlungsinstrumentarium begründet er zutreffend in Auseinandersetzung und Abgrenzung mit der soziologischen Systemtheorie Luhmanns und der Apelschen/Habermaschen Diskursethik.

Ein weiterer wichtiger Beitrag der Untersuchung ist, daß der Vf. allen in Theologie und Ökonomie verbreiteten vorschnellen Harmonievorstellungen über die Versöhnung von „Mensch und Natur“ oder „Ökonomie und Ökologie“ widerspricht und von konfliktiven Elementen, und nicht vollständig zu beseitigender Widerstreiten spricht, z. B. weil Menschen für ihre Ernährung auf Tiere, zumindest aber auf Pflanzen angewiesen sind. Auch gesellschaftliche Konflikte sind in einer pluralistischen Gesellschaft nicht immer durch Diskurse zu lösen, sondern durch demokratische Prozeduren zu regulieren.

Kritisch ist anzumerken, daß in den Passagen, in denen Kontroversen innerhalb kirchlicher Diskurszusammenhänge (etwa mit Befreiungstheologen) erwähnt werden, deren Einwände nicht systematisch aufgegriffen und eingehender argumentativ widerlegt werden, sondern relativ kurz in Fußnoten abgehandelt werden. Hier wäre an einer oder der anderen Stelle eine nähere Auseinandersetzung wünschenswert gewesen. Weiterhin wäre es sinnvoll gewesen, zu den angesprochenen Themen, die bisherige Reflexion der katholischen Soziallehre stärker zu berücksichtigen und die weiterführende Position der Autoren davon abzuheben.

Die Untersuchung ist optisch gut aufbereitet und weist nur geringere formale Mängel (z. B. fehlt im Literaturverzeichnis die Angabe zu Anzenbacher 1992) auf. Sie stellt einen wichtigen Beitrag zur Fortentwicklung der theologischen Ethik dar.

Osnabrück

Joachim Wiemeyer

Religionswissenschaft

Hören auf sein Wort. Der Mensch als Hörer des Wortes Gottes in christlicher und islamischer Überlieferung, hg. v. Andreas Bsteh. – Mödling: Verlag St. Gabriel 1992. 220 S. (Beiträge zur Religionstheologie, 7), kart. DM 37,80 ISBN: 3-85264-398-8

Der Bd sammelt die Referate der 6. Religionstheologischen Studientagung, die die Theol. Hochschule St. Gabriel als Gesprächsforum islamischer und christlicher Theologen seit 1977 angeboten hat. Von den sieben Beiträgen stammen drei von Muslimen, der Rest von Christen; außerdem werden die Texte der gemeinsamen Gebetsstunde sowie die Gruß- und Eröffnungsreden abgedruckt.

Das Thema hat sich als der gemeinsame Nenner für die Anthropologie der beiden Religionen herausgestellt. Beide wissen sich als Hörer des Wortes, wie der Münsteraner Religionswissenschaftler A. Th. KHOURY im Einleitungsreferat zeigt. Im Detail gehen diesem theologischen Topos von islamischer Seite M. ZAKZOU (Kairo), von der christlichen der Neutestamentler J. ROLOFF nach. Hier zeigen sich auch bereits fundamentale Differenzen: Wer hat die abschließende und unüberholbare Weisung Gottes mit letzter Verbindlichkeit verkündet? Was geschieht mit dem, der sie nicht im Glauben annimmt? Die Antwort auf diese Fragen ist letztlich die Entscheidung für oder gegen Christus, für oder gegen den Prophetenstatus von Mohammed. Während die gerade genannten Arbeiten weitgehend religionsimmanent vorgehen, versucht der Freiburger Dogmatiker G. GRESHAKE, Christentum und Islam besser in den Dialog zu bringen. Gemeinsam ist beiden, daß der Hörer des Wortes Gottes diesem selber nahe kommt. Aber während in Christus Gemeinschaft mit Gott möglich ist, verbietet sich diese in der Religion Mohammeds. Diese Vermag nur Vermittlung der Rechtleitung Gottes zu bieten, nicht echte Teilhabe an seinem Leben. Stringent schließt sich eine Untersuchung von M. TALBI (Historiker an der Univ. Tunis) über den Koran in der Geschichte der islamischen Tradition an, in der schon in den ersten Sätzen deutlich betont wird: „Wie

sich die entscheidende Offenbarung für die Christen in einer Person ereignete, so ereignet sie sich für die Muslime, ganz so wie zuvor für die Juden, in einem Wort. Das entscheidende und endgültige Wort ist für die Muslime der Koran“ (119). Diese Logozentrik steht in einem entschiedenen Gegensatz zum Personalismus des Christentums, wie man nicht umhin kommt zu sagen. Er setzt sich in der unterschiedlichen Auffassung von den „Folgen“ fort: Der institutionell verstandenen *Ecclesia* steht als Antipodin eine spirituelle *Umma* gegenüber. Den Sbd beschließen zwei Aufsätze über das Verständnis der Mystik. Für die muslimische Seite schreibt der heute in USA lehrende Libanese M. AYOUB über (so der Untertitel) „des Menschen Suche nach Gott in der islamischen Mystik“; ihm korrespondiert J. SUDBRACK SJ mit dem bezeichnenden Titel „Mysticum Commercium. Der wunderbare Austausch zwischen Mensch und Gott im göttlichen Wort“. Kurze Vf.biographien komplettieren das Buch.

Die knappe Übersicht ist ein neuerlicher Hinweis auf die eminenten Probleme, die auch bei bestem Willen der Beteiligten das Gespräch belasten und die nach heutigem Dialogstand wohl in ausweglose Aporien führen. Damit wird sicher in Rechnung gestellt werden, daß dessenungeachtet das Gespräch seine eigenen Ergebnisse haben kann. Mit Recht erinnert Greshake an Charles de Foucauld, dessen geistliche Entwicklung ohne den Islam nicht denkbar zu sein scheint. Man darf für den unermüdlichen Eifer der Mödlinger und die Präsentation ihrer Studien dankbar sein.

Regensburg

Wolfgang Beinert

Religion in Africa. Experience & Expression, hg. v. Thomas D. Blakely / Walter E. A. van Beek / Dennis L. Thomson. – London / Portsmouth: James Currey / Heinemann 1994. XVI, 511 S., kart. \$ 24,95 ISBN: 0-85255-207-6 / 0-435-08083-0

Die Hg. stellen den Anspruch, mit diesem Bd eine Lücke zu füllen und dank der wissenschaftlichen Qualität der 20 Beiträge sowie durch die Berücksichtigung wichtiger Regionen des Kontinentes das Studium von Religion in Afrika voranzubringen (XI). Tatsächlich handelt es sich um eine Art *tour d'horizon* der gegenwärtigen Afrika-Forschung, welche danach fragt, was denn so bezeichnend für die afrikanische Religion ist. Der Bd vermag Ethnologen, Afrikanisten und Missionswissenschaftler gleichermaßen anzusprechen; auch systematische Religionswissenschaftler können mannigfache Anregungen erhalten. „Afrikaner sind Übersetzer [translators]. Indem sie die hinzukommenden religiösen Ausdrucksformen transkulturieren, rüsten sie diese für ihre eigenen Erfahrungen neu aus und wandeln so Ausdruck und Erfahrung um“ (18). Diese Feststellung in der Einleitung trifft das eigentliche Anliegen dieses umfangreichen Bdes, in den so unterschiedliche und durchwegs aufschlußreiche Beiträge wie „*African Religion & Mormon Doctrine*“ (89–99) und „*Prophetism, Democharisma, & Social Change*“ (über die Rastafarier in Jamaica, 314–341) Eingang gefunden haben. Eine vierzigseitige Bibliographie vorwiegend englischsprachiger Literatur (443–483) vervollständigt den Bd.

Mehrere Beiträge setzen sich ausdrücklich mit dem afrikanischen Christentum und mit afroamerikanischen religiösen Gemeinschaften auseinander. Von MATTHEW SCHOFFELEERS stammt der Aufsatz „*Christ in African Folk Theology: The Nkanga Paradigm*“ (73–88). Der Mediziner – auch Heiler und Seher – ist für viele Afrikaner ein christologisches Paradigma, und Christus wird oft als der wahre *nkanga* bezeichnet. Auch in anderen Aufsätzen des vorliegenden Bdes wird deutlich gemacht, daß das Heilen im umfassenden Sinne, einschließlich der Diagnose und Abwehr von Zauberei, nicht nur zentraler Aspekt der traditionellen afrikanischen Religionen, sondern auch des afrikanischen Christentums ist (405). Dies zeigt sich ebenfalls in den beiden informativen Beiträgen über den Kimbanguismus (241–256) und die auf den 1977 verstorbenen belgischen Missionar Placide Tempels zurückgehende, jetzt aufgesplittete katholisch-charismatische *Jamaa*-Bewegung (257–274). Ein vielschichtiges Thema ist nach wie vor die Bekehrung. JON P. KIRBY vertritt in seinem Beitrag „*Cultural Change & Religious Conversion in West Africa*“ (57–71) die nicht neue These, daß Afrika „mehr eine kulturelle als eine religiöse Konversion erfahren hat“ (68). Diese Sicht wird vom Historiker TERENCE O. RANGER in seinem längeren Aufsatz „*Protestant Missions in Africa: The Dialectic of Conversion in the American Methodist Episcopal Church in Eastern Zimbabwe, 1900–1950*“ (275–313) zumindest nicht entkräftet, stand doch die AMEC mit ihrem „Evangelium des Pfluges“ weitgehend für Emanzipation und Fortschritt (283, 288). Diesem Vf. geht es allerdings mehr darum, aufzuzeigen, daß die afrikanischen Zeugnisse (Bekehrungsgeschichten, Predigten und Hymnen) wichtige Quellen für die Forschung sind.

In einem gewissen Zusammenhang mit dem Thema Bekehrung stehen die Beiträge über den Islam. LAMIN SANNEH macht in seinem Aufsatz „*Translatability in Islam & in Christianity in Africa*“ (23–45) deutlich, daß der Islam angesichts der Unübersetzbarkeit des Koran und wegen der Sakralität des Arabischen die einheimischen Sprachen eher als Hindernis sah, während die christlichen Kirchen diese als notwendiges Mittel der Ausbreitung des Christentums verstanden; zudem spielten die einheimischen Sprachen in religiö-

sen und nationalen Erneuerungsbewegungen immer eine bedeutsame Rolle (23). „Die Stärke des Islam, aus seinem arabischen Charakter hervorragendes Kapital in Afrika zu schlagen, war die Schwäche des Christentums, wenn das Christentum seine europäischen Formen nicht ablegte“ (45). Entsprechend zeigte das Christentum gegenüber dem Islam seine Stärke, wenn es ihm gelang, aus den einheimischen Sprachen und Kulturen religiöse Vitalität zu schöpfen. Der mögliche Zusammenhang zwischen Bekehrung zum Islam oder Christentum und ethnischer Identität kommt in keinem Aufsatz zur Sprache.

Erwähnenswert sind jene Aufsätze, welche sich mit dem Status und der religiösen Rolle der Frauen auseinandersetzen, sei es im Rahmen der traditionellen Religionen, z. B. in den Geheimbünden der Frauen, sei es – weniger deutlich – in den christlichen Bewegungen und Gemeinschaften (289–290). Als Priesterinnen und Mitglieder von Frauenbünden können sie Macht im traditionellen Sinne und wirkliche Autonomie erlangen (131–134, 345, 356–358 u. a.). Dies ist auch ein wichtiger Aspekt im längsten Beitrag des Bdes, verfaßt von PAMELA A. R. BLAKELY und THOMAS D. BLAKELY: „*Ancestors, Witchcraft, & Foregrounding the Poetic: Men's Oratory & Women's Song-Dance in Hembá Funerary Performance*“ (399–442). Die Trauerriten und die eigentliche Bestattung sind für die Frauen und Männer der Bahemba die bevorzugte Gelegenheit, in Tänzen, Liedern und kunstvollen Reden soziale Bande zu stärken, entstandene Krisen zu meistern und existenzielle Fragen zum Ausdruck zu bringen. Leider werden in diesem Beitrag und auch in der Bibliographie des Gesamtbdes die vom Centre d'Etudes ethnologiques, Bandundu veröffentlichten Studien nicht berücksichtigt, insbesondere im vielbändigen *dictionnaire des rites* (hg. von Hermann Hochegger) die Stichworte *deuil* (vol. 13 [1990], 142–211) und *enterrement/enterrer* (vol. 14 [1990], 409–469).

Man muß auf gewisse Schwächen oder eher Lücken dieser Sammlung von Aufsätzen hinweisen. Die Regionen Äthiopien und Sudan sowie Südafrika haben keine oder nur marginale Berücksichtigung gefunden. Wer am heutigen Afrika besorgt interessiert ist, mag die Frage stellen, wie die zahlreichen politischen Unruhen, die Kriege und Dürrekatastrophen (Sudan, Uganda, Ruanda, Moçambique, Zimbabwe, Angola, Liberia u. a.) mit den daraus resultierenden Migrationen die religiösen Institutionen und die Praxis beeinflusst haben. Diese Frage findet keine Antwort, ja wird überhaupt nicht gestellt. In dieser Beziehung wird ein sozusagen heiles Afrika vorgestellt, obwohl die enge Beziehung von Religion mit Politik, Wirtschaft und sozialen Prozessen als Anliegen formuliert ist (1). Bedauerlich ist in diesem Zusammenhang auch das Fehlen jedes Bezuges auf die Umwelt-Frage. Gelegentlich wird deutlich, daß die Aufsätze auf eine Tagung in Provo, Uta, zurückgehen, welche schon 1986 durchgeführt wurde. Daß die Forschung aus dem deutschsprachigen Raum unberücksichtigt bleibt, soll hier nur festgestellt, nicht kritisiert werden.

Luzern

Otto Bischofberger

Philosophie

Bubner, Rüdiger: Innovationen des Idealismus. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1995. 214 S. (Neue Studien zur Philosophie, 8), kart. DM 39,00 ISBN: 3-525-30508-7

Die zu besprechende Veröffentlichung enthält zwölf Beiträge Rüdiger Bubners, von denen drei Abhandlungen erstmals publiziert werden, während die restlichen neun zwischen 1978 und 1994 ganz oder teilweise schon an anderer Stelle der Öffentlichkeit zugänglich gemacht wurden. Die Aufsätze und Vorträge des Buches sind drei verschiedenen thematischen Blöcken zugeordnet, nämlich den Bereichen „Systematik“, „Geschichte“ und „Ästhetik“.

Der erste von vier Beiträgen über systematische Fragestellungen des Idealismus handelt über „Die Entdeckung Platons durch Schelling und seine Aneignung durch Schleiermacher“. Der deutsche Idealismus entdeckte – so B. – auf originelle Weise den authentischen Platon als einen Autor, „dem die weiterführende Inspiration zu verdanken ist, welche die Philosophie nach Kant benötigte“ (10). Mit Berufung auf Platon gelangten die Idealisten zur Überzeugung, daß eine Form der Philosophie zu erstehen ist, die mit Dichtung verschmilzt. Dabei verweist B. u. a. auf ein im Berliner Nachlaß befindliches, bisher so gut wie unbekanntes Manuskript Schellings aus dem Jahre 1792.

Mit großen Worten würdigt B. die Verdienste, die sich Schleiermacher durch seine Platon-Übersetzung erworben hat: Schleiermacher hat eine unvergleichliche Interpretation erbracht, die hermeneutisch eine ganz neue Ebene der Auseinandersetzung beschreitet. „Der Platon Schleiermachers ist ein auf ein antikes Kunstwerk der Philosophie replizierendes modernes Werk einer ins Ästhetische tendierenden Reflexionstätigkeit. Das Paradigmatische daran liegt im Anspruch, Philosophieren müsse gleichsam künstlerisch auftreten und jedenfalls die alte Konkurrenz zwischen Dichten und Denken produktiv aushalten, die Platon als erster beim Namen genannt hatte“ (34f). Schleiermachers Einleitung zu seiner Platon-Übersetzung von 1804 ist als hermeneutisches Meisterstück anzusehen. Es entbehrt aller metaphysischen

Überhöhung und führt gerade wegen der ausdrücklich gemachten handwerklichen Gesinnung im Dienste der Sache ohne Umschweife in dieselbe ein. Der Streit um den „wahren“ Platon zeigt, daß die Begrenztheit unserer Erkenntnismöglichkeiten in der Spezifität des Erkenntnisinteresses liegt. „Man kann diese relativierende Einsicht transzendentalphilosophisch wenden, indem man die Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis als eine historische Kategorie betrachtet. Das würde im Sinne einer weit über Schleiermachers intuitiven Zugriff hinaus elaborierten Hermeneutik das methodische Eingeständnis implizieren, daß unsere Erkenntnisanstrengung stets unter unverfügbaren Vorgaben operiert, in denen Geschichte jeweils schon zu uns gesprochen hat“ (41).

In seinem anläßlich einer Pariser Tagung über die Spätphilosophie Schellings 1992 verfaßten Aufsatz „Aristoteles und Schelling über Gott“ (43–52) vertritt B. die These, daß für die Grenzziehung zwischen negativer und positiver Philosophie beim späten Schelling der Rekurs auf Aristoteles eine wichtige Rolle spielt. Im viel gerühmten „Empirismus“ des antiken Philosophen will Schelling „den ältesten Hinweis auf das ewige Verhältnis der negativen zur positiven Philosophie erkennen“ (47). Die tiefste Differenz Schellings zur antiken Metaphysik besteht nach B. in der eigentümlichen Natur eines der Welt vorgängig transzendenten Schöpfergottes (vgl. J. Kreiml, *Die Wirklichkeit Gottes. Eine Untersuchung über die Metaphysik und die Religionsphilosophie des späten Schelling*, Regensburg 1989). Während Aristoteles nach einem Weltprinzip Ausschau hält, das den Gesamtzusammenhang der gegebenen Wirklichkeit durchsichtig machen kann, sucht Schelling „dahinter noch eine Erhellung des Umstands, daß uns die Wirklichkeit gegeben ist. Das wäre die philosophische Fassung der christlichen Botschaft von einem Gott außerhalb von und in Freiheit gegenüber derjenigen Welt, die wir begreifen können“ (49). Die dritte, bisher unveröffentlichte Abhandlung gilt dem Thema „Vollendung oder Aufhebung der Metaphysik in Hegels Wissenschaft der Logik“.

Ein weiterer wichtiger, ebenfalls erstmals veröffentlichter Beitrag fragt nach Hegels politischer Anthropologie. Da Hegels Lehre vom Menschen wesentlich historisch angelegt ist, bleibt seine politische Anthropologie mit der Geschichtsphilosophie aufs engste verzahnt. Nach B. war Hegel dank seiner Einsicht in die strukturellen Bedingungen der aktuellen Zeit der erste Philosoph, der planmäßig Metaphysik und Geschichte zusammendachte. Ein wichtiges Moment seiner politischen Anthropologie bildet seine Theorie der Institutionen, in der es entscheidend um die Frage nach der historischen Genesis und nach der Legitimation von Institutionen geht. Die kantische Konzeption des kategorischen Imperativs hatte Hegel unbefriedigt gelassen, da diese das Subjekt aus allen empirischen Bindungen entläßt. Insofern reflektiert Hegel die Rahmenbedingungen des Handelns. In seiner Einleitung zur Rechtsphilosophie entfaltet er die erforderlichen Kategorien aus dem Prinzip des Geistes.

Nach Hegel ist der Mensch als politisches Subjekt auf stützende Institutionen verwiesen. Die vorgängige Substantialität von Institutionen, die dem individuellen Meinen nicht beliebig zur Disposition stehen, verleiht dem Subjekt den objektiven Außenhalt. In dieser Minimalbedingung scheint noch ein Rest jener „Metaphysik“ durch, die Hegel mit der Geschichte in Einklang bringen wollte, ohne sie dem historischen Relativismus zu opfern. Institutionen kommen der Vernünftigkeit des Handelns wie „geronnener Geist“ entgegen. Die bei Hegel anzutreffende Gegebenheit, „dergemäß Handeln sich auf ein historisch ihm Entgegenkommendes verlassen kann, mag man als metaphysische Spur interpretieren“ (85). Abschließend kommt B. zu dem Ergebnis, daß Hegel die alte, aristotelische Forderung einer Koinkidenz von privater und politischer Eudaimonia für die neue Zeit aktualisieren will.

Die erste von vier Abhandlungen zur Problematik der Geschichte, wie sie sich im Horizont des Idealismus stellt, gilt der Frage nach der „Geschichte in der Transzendentalphilosophie“.

In seinem Aufsatz „Rousseau, Hegel und die Dialektik der Aufklärung“ (97–109) vertritt B. Thesen, die „zum Teil mit Lieblingsüberzeugungen der Gegenwart brechen“ (106). Eine erste These besagt, daß die Aufklärung keine Antwort auf die Frage nach einer neuen Lebensform gibt, wobei diese Frage selbst schon ein Produkt der Aufklärung ist. In seiner zweiten These behauptet B., Rationalisierung sei „ein sich selbst fortzeugender Prozeß ohne Ende“ (107). Dabei kann das lebensweltliche Defizit des Rationalisierungsprozesses nicht übersehen werden. Abschließend formuliert B. folgende These: In dem Maße, wie der Rationalisierungsprozeß sich nicht in einer breit akzeptierten Lebensform aufhebt, in welcher die Vernunft für jedermann sichtbar Gestalt angenommen hat, wird sich die Dialektik der Aufklärung verstärken.

In einem weiteren Beitrag befaßt sich B. mit dem „Geschichtsverstehen in Abschlußformen“. Den Vortrag „Die Gesetzmäßigkeit der Natur und die Willkür der Menschheitsgeschichte. Goethe vor dem Historismus“ (126–139) hielt B. 1993 bei der Jahrestagung der Goethe-Gesellschaft in Weimar.

Der erste von vier Aufsätzen, die sich mit Fragen der Ästhetik befassen, ist dem Thema „Von Fichte zu Schlegel“ gewidmet. Bei diesem Beitrag handelt es sich um einen bisher unveröffentlichten Vortrag, den B. im Wintersemester 1993/94 an der Univ. Jena im Rahmen einer Veranstaltungsreihe zum zweihundertjährigen Erscheinungsjubiläum von Fichtes „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre“ gehalten hat.

In diesem Vortrag will B. nachweisen, daß die genialen Einfälle des jungen Schlegel mit der Wissenschaftslehre Fichtes durch ein produktives Mißverständnis verbunden sind. Zentrales Anliegen der Nachkantianer war es, mit Kant über Kant hinauszugehen. Eine ganze nachrückende Generation sah sich zur Vollendung der Metaphysik aufgefordert. Dabei war das Aufbruchspathos der Nachkantianer erheblich. Während Kant mit der transzendentalen

Reflexion die apriorischen Strukturbedingungen aller auf kontingente Erfahrung angewiesenen Einzelwissenschaften aufweisen wollte, wählt Fichte eine andere Strategie. Er versucht nicht zu eruieren, wie Wissenschaft im Sinne objektiver Geltung auf Welt bezogen ist, sondern wie Wissenschaft als System von Erkenntnissen eine Einheit wird.

Der Beitrag „Zur dialektischen Bedeutung romantischer Ironie“ (152–163) beschäftigt sich ebenfalls mit Schlegel und dessen Verhältnis zu Fichte. – Eine weitere Abhandlung gilt der Frage „Gibt es ästhetische Erfahrung bei Hegel?“.

Im Aufsatz über „Hegel und Goethe“ (175–207) zeigt B. mit großer Anschaulichkeit, daß sich bei beiden zwei grundverschiedene Auffassungen von Kunst gegenüberstehen. Die Naturbezogenheit der Goetheschen Kunstauffassung markiert die deutlichste Differenz zu Hegels Position. „Natur war für Hegel das Andere des Geistes und muß aus diesem Gegensatz als ein Thema der Realphilosophie behandelt werden. Kunst hingegen gehört von Hause aus dem Geiste zu, sie ist die erste, ihrer selbst noch nicht bewußte Erscheinungsform des absoluten Geistes selber“ (182). Es überrascht nicht, daß der schwächste Punkt der Kunstphilosophie Hegels die Unterbestimmung der Anschauung ist, in die Goethe alles gelegt hatte. Strenggenommen muß die Anschauung für eine Ästhetik des absoluten Geistes überhaupt funktionslos werden. Anschaulichkeit ist dem vollkommenen Selbstbewußtsein des Geistes das Fernste. Er ist, was er ist, erst durch alle Vermittlungen der Reflexion hindurch und hat folglich schon in seiner Genesis die Ebene unmittelbarer Anschauung längst hinter sich gelassen.

Es gelingt B. in seiner Aufsatzsammlung in hervorragender Weise, wichtige Problemstellungen der Philosophiegeschichte mit aktuell interessierenden Fragehorizonten zu konfrontieren. Die hier vorgelegten, auf hohem Reflexionsniveau durchgeführten Untersuchungen zwingen den Leser zu konzentriertem Mitdenken. In diesem Buch greift der Vf. eine breite Palette philosophischer Fragestellungen auf, wobei auch theologisch relevante Themen (z. B. die Gottesfrage) berührt werden, diese aber nicht im Mittelpunkt stehen. Mit seinen Abhandlungen erschließt B. für den philosophisch Interessierten wichtige Denkhorizonte einer bedeutenden Epoche der Philosophiegeschichte. Dabei ist zu beachten, daß der deutsche Idealismus auch heute zur intellektuellen Auseinandersetzung herausfordert. Beschlossen wird B.s Buch mit Publikationsnachweisen und einem Personenregister.

München

Josef Kreiml

Literatur

Jürgenbehring, Heinrich: *Liebe, Religion und Institution*. Ethische und religiöse Themen bei Heinrich Böll. – Mainz: Matthias-Grünwald 1994. 217 S. (Theologie und Literatur, 2), kart. DM 42,00 ISBN: 3-7867-1758-3

Der Literaturnobelpreisträger Heinrich Böll gehört fraglos zu denjenigen Schriftstellern der deutschsprachigen Literatur, deren Werk für den Dialog von Theologie und Religion äußerst fruchtbar ist. Böll ohne den rheinischen Milieukatholizismus – undenkbar; Böll ohne die Auseinandersetzung mit der römisch-katholischen Amtskirche – kaum vorstellbar; Böll ohne die ständigen Bezüge auf Sakramente, Gottesdienste, Kirchen, biblische Figuren, allen voran Jesus und Maria – völlig ausgeschlossen! Von da her lohnt sich der spezifische Blick auf Person und Werk unter der Perspektive, welche Rolle vor allem religiöse Themen bei Böll spielen. Um so spannender wird dieser Zugang, wenn diese Fragestellung von einem evangelischen Theologen, also gewissermaßen „von außen“ aufgenommen wird.

Liebe, Religion und Institution, unter diesen drei Schlüsselbegriffen nähert sich der evangelische Theologe Heinrich Jürgenbehring dem Werk Bölls. Er strukturiert seine Ausführungen in elf große Kap. Zunächst untersucht er die Kategorie „Liebe“, die vor Schauplätzen des Krieges oder der Nachkriegsjahre fast stets im eigentlichen Zentrum der Romane Bölls steht. Gerade in diesen Zeiten wurde das „Lächeln der Liebe“ (17) zu einer der wenigen Freude- und Wärmequellen. An diesem Motiv wird gleich J.s Arbeitsweise in dieser Untersuchung deutlich: Er benennt einzelne Motive im Werk Bölls und reiht sie in größere geistes- und kulturgeschichtliche Zusammenhänge ein: Was sagen Mystik, Romantik oder existentialistische Denker wie Kierkegaard, Sartre und Kafka zu diesem Motiv? Und wie gestaltet es Böll vor dem Hintergrund dieser Deutungen? Durch derartig weitgespannte Vergleiche soll das Spezifische dieses Schriftstellers deutlich werden. Die folgenden Kap. arbeiten häufig nach dem beschriebenen Schema: „Existentialistische Elemente“ vertieft die Parallelen zur Gedankenwelt Camus; „Der manipulierte Mensch“ blickt auf den politisch-sozialen Rahmen. Dann folgen zwei Kap., die sich der spezifischen „Theologischen Thematik“ bei Böll widmen: zunächst „im engeren Sinn“ (78–103). Hier folgt der Vf. Spuren von Bölls Rede von Gott und Jesus (auffällig das Ausblenden Marias in dieser Untersuchung!) sowie seinem Bezug zu Gebet und Eucharistie. Ein zweiter Blick unter dieser Überschrift untersucht Bölls geistesgeschichtliche Quellen, die hier vor allem

zu Bonhoeffer und Leon Bloy führen. Drei weitere Kap. widmen sich noch einmal genauer der Frage von Liebe und Sexualität bei Böll: Zunächst im Rahmen der Auseinandersetzung mit der Institution „Katholische Kirche“, die vor allem in „Ansichten eines Clowns“ deutlich werden. Böll setzt individuell empfundene Moral höher als kirchliche Gebote und Vorschriften. Der Vf. versucht in einem eigenen Kap., Bölls so charakterisierte Position in dieser Frage dadurch zu vertiefen, daß er die evangelische Sexualethik als Vergleichsfeld diskutiert. Deutlich ist für J.: „Böll denkt und argumentiert außerhalb des von der katholischen Lehre vorgegebenen Rahmens“ (156). Gleichzeitig aber stimme Böll „in der Betonung des Primates der Liebe vor allem Institutionellen“ (156) mit einigen evangelischen Theologen überein. Im Roman „Das Brot der frühen Jahre“ von 1955 lasse sich die „Liebesethik“ Bölls am nachdrücklichsten finden, deshalb schließt ein kurzes Kap. hierüber diesen Block ab.

Zwei abschließende Kap. blicken auf die „Umformung der Liebe in gesellschaftliche Zusammenhänge“, erklären unter dieser Überschrift Bölls politisches Engagement. Bölls Utopie einer an den Grundwerten der Bibel ausgerichteten „Gegengesellschaft“ konkretisiert sich in den programmatischen Konfrontationen: „Bewohnbares Land“ statt „vergiftetes Gelände“; „Sozialismus“ statt „Kapitalismus“; „Frieden“ statt „Rüstung“; „Zärtlichkeit“ statt „Anarchie“. Welche konkreten Modelle für die Umformung der „Liebe“ in gesellschaftliche Zusammenhänge kann es geben? Der Vf. skizziert knapp Gedanken der katholischen Morallehre, aber auch evangelische Reflexionen zum Verhältnis von „Natur“ und „Gnade“. Wiederum der Befund: Böll steht evangelischen Positionen näher als den offiziell katholischen, ohne jedoch in seinem Eigenverständnis jemals sein eigenes katholisch-Sein zu verlassen. Abschließend charakterisiert der Vf. Bölls Werk als „Ästhetik des Humanen“ (204).

Die vorliegende Studie ermöglicht gewiß einen neuen Blick auf Böll, fordert zu einem kritischen Blick auf dessen Verhältnis zu Religion und Ethik heraus. Dennoch bleiben mehrere kritische Rückfragen. Die erste Rückfrage betrifft die formale Gestalt: An keiner Stelle der 1994 erschienenen Arbeit wird erwähnt, daß es sich um eine bereits 1990 eingereichte Diss. handelt, die für die Drucklegung nicht mehr aktualisiert wurde. Zahlreiche Ausführungen entsprechen so nicht mehr dem aktuellen Stand. Wenn der Vf. etwa behauptet, es gäbe „keine Arbeit, die bewußt die theologische Fragestellung im Werk Bölls aufgreift“ (12), übersieht er beispielsweise die ebenfalls schon 1990 erschienene Untersuchung des katholischen Theologen Stefan Güstrau, „Literatur als Theologieersatz: Heinrich Böll“. Mehrere inhaltliche wie bibliographische Angaben der Arbeit sind so bei Erscheinen bereits überholt. Unklar bleibt des weiteren die Logik des Aufbaus der Arbeit: Weder chronologisch noch eindeutig inhaltlich strukturiert wirkt vieles eher zufällig so geordnet. Gleichrangige Kap. können dabei über 30 S.n lang große thematische Überblicke liefern, gleichzeitig aber auch lediglich dreiseitige Ausführungen zu einem einzelnen Roman. Ein solcher Arbeitsaufbau ist nicht ausgereift! Wie aufschlußreich wäre hier etwa eine engere Orientierung am biographischen Hintergrund und Werdegang des Autors gewesen. Person und Werk hätten sich gegenseitig erschließen können. Der benannte Eindruck der Beliebigkeit des Zugangs zu Böll verschärft sich noch durch eine methodische Grundentscheidung des Vfs: Er führt geistige Positionen an, die mit Böll verglichen werden. Zur evangelischen Sexualethik etwa Brunner, Thielicke, Barth und Robinson. Böll hatte mit diesen nichts zu tun, kannte sie gar nicht. Ihre Ideen werden neben seine gestellt – aber warum gerade ihre? Anstatt Quellenbezüge und geistige Abhängigkeiten aufzuzeigen, werden beliebig scheinende Vergleichspositionen benannt. Der dadurch erzielte Erkenntniswert bleibt äußerst gering. Endgültig fragwürdig wird ein solches Verfahren durch eine grobe Gleichgewichtsverzerrung. Wenn der Vf. Bölls Position mehrfach als außerhalb des Katholizismus aber in Übereinstimmung mit Positionen evangelischer Theologen bestimmt, dann aufgrund eines schiefen Vergleichs: Bölls katholische Position wird – ohne methodologische Reflexion – fast ausschließlich in Auseinandersetzung mit Äußerungen der römischen Amtskirche bestimmt, seine „evangelische“ Position aber durch Vergleich mit einzelnen Theologen. Hätte der Vf. sich die Mühe gemacht, auch einzelne katholische Theologen zu befragen, hätte er für Böll dort ähnliche geistige Übereinstimmungen finden können, wie bei den evangelischen Einzelstimmen. Das Ergebnis ist hier also schlicht irreführend, weil es Böll zum Einzelgänger abstempelt. Der Vf. legt eine Studie vor, die in vielen Einzelaspekten lesenswerte Erkenntnisse über Heinrich Bölls Verständnis von Religion liefert. Von den benannten Rückfragen her bleibt ein strukturierter Blick auf das Gesamtwerk Bölls unter theologischer Perspektive im Sinne echter gegenseitiger Herausforderung von Theologie und Literatur jedoch nach wie vor ein Desiderat.

Weingarten

Georg Langenhorst

Mühlberger, Sigrid / Schmid, Margarete: *Verdichtetes Wort. Biblische Themen in moderner Literatur.* – Innsbruck / Wien: Tyrolia 1994. 176 S., brosch. DM 36,00 ISBN: 3-7022-1962-5

Zahlreiche Publikationen der letzten Zeit widmen sich der spannungsvollen Beziehung von Bibel und moderner Literatur. Das vorliegende Buch nimmt dabei einen besonderen Platz ein: Es versteht sich als Beitrag für die religionspädagogische Praxis, will es doch nach dem Verständnis der Vf.innen eine „geeignete Grundlage im Bereich der Ausbildung von Theologinnen und Theologen, der Priesterbildung, im Rahmen germanistischer Seminare, für Erwachsenenbildung, Schule und Jugendarbeit sowie für die verschiedensten pfarrlichen und apostolischen Gruppen“ (10) bieten.

So werden hier insgesamt 34 literarische Kurztexte, vor allem Gedichte der neueren Literatur aufgenommen und für den praktisch-didaktischen Einsatz in einen größeren Kontext hineingestellt. Dabei widmen sich 12 Texte Figuren und Themen des Alten Testaments, acht Texte dem Neuen Testament und 14 Texte dem Kirchenjahr. Der Bogen der Autoren spannt sich von Bertolt Brecht über Nelly Sachs bis zu Eva Zeller. In diesem Zusammenhang in der Fachliteratur immer wieder auftauchende Texte wie Walter Helmut Fritz' „Kain“-Gedicht stehen neben selten genannten Texten wie etwa Georg Bydlinkis „Babel“.

Wie werden die einzelnen Texte didaktisch aufbereitet? Sechs sehr verschiedenartige Elemente ergeben jeweils eine Einheit: Zunächst wird die zugrundeliegende Bibelstelle wiedergegeben, um den konkreten Vergleich zum Rezeptionstext zu ermöglichen. Manchmal kommt als zweites Element eine Abbildung aus der Kunstgeschichte hinzu. Dann folgt der im Zentrum stehende Abdruck des literarischen Textes, stets versehen mit genauer Quellenangabe. Viertes Element sind knappe, eher an- als ausgedeutete Interpretationshinweise, in denen der jeweilige Text in Auseinandersetzung mit dem biblischen Original näher beleuchtet wird. Biographische und bibliographische Angaben zum Autor des literarischen Textes schließen die Einheit zunächst ab. Am Ende des Buches finden sich jedoch zusätzlich sogenannte „Didaktische Hinführungen zur Erschließung der Texte“ (167). Hinter diesen vielversprechenden Ankündigung verbergen sich jeweils zwei bis zehn Schlüsselfragen – fast durchgängig in „W-Form“ formuliert – mit deren Hilfe eine gemeinsame Annäherung an die Texte ermöglicht werden soll.

Das vorliegende Buch ist eine Neubearbeitung des von den gleichen Vf.innen 1986 herausgegebenen Buches „Gegenwart des Wortes. Biblische Themen in moderner Literatur“. Fünfzehn der hier wiedergegebenen Beiträge sind von dort übernommen, wurden durch neunzehn neuverfaßte und -zusammengestellte Beiträge ergänzt. Der große Wert dieses Buches liegt in seiner praktischen Handhabung: In der Tat bietet sich dem Religionspädagogen „vor Ort“ hier ein leichter Zugriff auf interessante literarische Texte, die pragmatisch knapp kommentiert sind und fraglos fruchtbare Bearbeitungen ermöglichen.

Rückfragen an die Grundkonzeption des Bdes ergeben sich somit auch nicht vom praktischen Gebrauchswert her, sondern vom theoretischen Rahmen. Vor allem zwei – solidarisch formulierte – Nachfragen drängen sich auf. Im Vorwort geben die Vf.innen als Hauptziel dieses Werkes ein „vertieftes und erneuertes Verständnis des biblischen Kerygmas“ (9) an. Literatur dient hier also eindeutig der Vertiefung christlicher Verkündigung. Die Theoriediskussion der letzten 20 Jahre im Bereich der „Literaturtheologie“ hat nun gerade einer solchen Verengung und Funktionalisierung von Literatur immer wieder entschieden widersprochen. Nicht um Indienstnahme sollte es dem Dialog von Theologie und Literatur gehen, sondern um gegenseitige Herausforderung in beiderseitiger Anerkennung der jeweiligen Autonomie. In der Konzeption dieses Bdes hätte so der Eigenwert der literarischen Texte stärker herausgestellt werden können. Text und Gegentext stehen gleichwertig nebeneinander. Die moderne Literatur dient nicht eindimensional dem Bibelverständnis, fordert umgekehrt christliches Verständnis und christliche Erfahrung heraus. Selbst wenn eine solche Schlußfolgerung von den Vf.innen nicht beabsichtigt sein sollte, legt sich dieser Eindruck und ein genauso strukturierter Gebrauch in der Praxis nahe. Die zweite Nachfrage bezieht sich auf die „Didaktischen Hinführungen“. Auch hier drängt sich der Verdacht auf, als sei die didaktische Diskussion der letzten Zeit nicht genügend rezipiert worden. Didaktik erfüllt sich nicht in der Aneinanderreihung von „W-Fragen“! Zudem überwiegen die emotional gefärbten Eindrucksfragen, während der mögliche Zugang über die Form unterbewertet wird. Wenn zudem etwa zu Nelly Sachs' „Hiob“-Gedicht ernsthaft die Frage auftaucht „Macht es Sie betroffen?“ (169), ist man geneigt, diesen allzu simpel gestrickten Buchteil schlicht zu überschlagen. Insgesamt hätte diesem Buch eine etwas ausführlichere theoretische Umrahmung sicherlich gutgetan. – Trotz dieser Nachfragen: Als praktische Fundgrube literarischer Kurztexte zu biblischen Themen, die knapp und hilfreich in den jeweiligen Kontext eingereiht werden, erhält dieses Buch seinen eigenen Wert und sein individuelles Profil.

Weingarten

Georg Langenhorst

Kurzrezensionen

Barrios Valdes, Marciano: *Pensamiento Teológico en Chile*. Contribución a su estudio. VI. La Iglesia en la historiografía de los civiles, 1848–1988. – Santiago: Pontificia Universidad de Santiago 1995. 127 S. (Anales de la Facultad de Teología XLVI [1995]), kart. \$ 40,00

Esta publicación continúa las dos anteriores publicadas por el autor, en las que analizaba las tendencias y temas eclesiológicos que preocuparon a los sacerdotes historiadores de la Iglesia en Chile. Ahora continúa la misma tarea, pero centrada en los historiadores civiles chilenos de los siglos XIX y XX que se ocuparon de la Iglesia y la vida del catolicismo. Es un libro descriptivo e informativo, muy adecuado para quien desee introducirse en breve tiempo en la historia política, social y eclesial de Chile, desde sus inicios como nación independiente hasta la actualidad. El autor organiza su información en varios apartados: misión evangelizadora, tarea pastoral, pensamiento teológico, religiosidad popular, relaciones Iglesia-Estado, educación y desarrollo intelectual, arte y fe, Iglesia y economía, pensamiento y acción social. Añade una información sobre los repertorios documentales, manuales de historia de la Iglesia, y revistas especializadas en la historia religiosa de Chile. Se trata, en consecuencia, de un útil instrumento de trabajo, acompañado y conducido por los comentarios críticos del autor. J. R. V.

Beer, Peter: *Kontextuelle Theologie*. Überlegungen zu ihrer systematischen Grundlegung. – Paderborn: F. Schöningh 1995. 149 S. (Beiträge zur ökumenischen Theologie, 26), kart. DM 19,80 ISBN: 3-506-70776-0

Theologie muß sich an den Kontexten orientieren, in denen ihre Adressaten leben. Die vorliegende Studie begründet diese These nicht nur kommunikationstheoretisch, sondern – unter Rückgriff auf den sakramentalen Charakter der Kirche und die Grundstruktur des Evangeliums – auch theologisch. Den Grundsatzfolgerungen schließt sich eine kritische Auseinandersetzung mit verschiedenen Kontextualisierungskonzepten an. Der Vf. legt so einen vor allem für die Missionstheologie hilfreichen Überblick vor, blendet aber durch die ausdrückliche Beschränkung der kontextuellen auf eine aktiv kontextualisierende Theologie die zunehmend bedeutende Frage nach dem Verhältnis von Kontextualität und Wahrheitsanspruch jeder Theologie aus. M. B.

Berger, Klaus: *Wer war Jesus wirklich?* – Stuttgart: Quell-Verlag 1995. 230 S., kart. DM 29,80 ISBN: 3-7918-1950-X

Mit seinem „Anti-Jesusbücher-Jesusbuch“ will Berger bewußt kein neues Jesusbild anbieten und setzt sich infolgedessen von liberalistischen Interpretationsmustern ab, die die Jesusforschung der letzten zweihundert Jahre hervorgebracht hat. Gegen ideologieverdächtige Deutungen der Person Jesus, z. B. als Pazifisten, Sozialisten, oder Ökologen stellt er zunächst einmal die Befragung der Texte des Neuen Testaments und außerbiblischer Quellen in den Vordergrund und ist sehr darum bemüht, ihre Aussagen so unverkürzt wie möglich zu Gehör zu bringen. Wichtigster Grundsatz dabei ist, daß alle Überlieferungen auf dem Boden des zeitgenössischen Judentums zu verstehen sind und daß nur von hier aus ein Mosaik entstehen kann, daß erste Antwortversuche auf die Frage nach dem „wirklichen Jesus“ eröffnet. Berger schafft es in seinem auf breites Publikum angelegten Beitrag zwar gerade durch die wortgewandte Darstellungsweise und v. a. durch die Einbeziehung eines breiten Quellenmaterials, Akzente zu setzen, reiht sich dabei jedoch insgesamt zwanglos in den momentanen Jesus-Buch-Boom ein. A. L.

Himmel – Hölle – Fegefeuer. Theologisches Kontaktstudium 1995, hg. v. Albert Biesinger / Michael Kessler. – Tübingen: A. Francke 1996. 131 S. (Kontakte, 3), kart. DM 29,80 ISBN: 3-7720-2522-6

Der kleine Bd dokumentiert das Theol. Kontaktstudium 1995 der Kath.-Theol. Fak. Tübingen. H. H. NIEHR referiert über die biblischen Grundlagen von Himmel, Hölle und Fegefeuer; J. KÖHLER analysiert Mißbräuche der „eschatologischen“ Bilder – Hölle, Himmel usw. – in der Geschichte; K.-J. KUSCHEL referiert Erfahrungen des Höllischen und Teuflichen in der Literatur des 20. Jh.s; A. BIESINGER problematisiert die religionspädagogische Verwendung von Himmel–Hölle–Fegefeuer; B. J. HILBERATH weist durch systematische Reflexion auf Inkarnation die Reinkarnation zurück. Eine Sammlung, mit der wichtige Erkenntnisse heutiger Theologie zur Eschatologie einem breiten Publikum zugänglich gemacht werden. H. E. W.

Bouyer, Louis: *Sophia ou le Monde en Dieu*. – Paris: Éd. du Cerf 1994. 212 S. (Théologies), kart. FF 125,00 ISBN: 2-204-04928-X

Das Buch des bekannten französischen Theologen ist der dritte Teil einer Trilogie (Mysterion, Gnosis, Sophia). Das Thema der Weisheit Gottes – Kern und Dynamik der Schöpfungs- und Heilsökonomie Gottes – wird biblisch, spirituell, systematisch in beeindruckender Weise entfaltet. H. E. W.

Früchtel, Ursula / Ohla, Astrid / Othmer-Haake, Kerstin: *Tod und Auferstehung*. Das Thema im Unterricht der Kirche und der Schule. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1996. 352 S., kart. DM 68,00 ISBN: 3-525-61263-X

In diesem Buch wird das Thema „Tod und Auferstehung“ als Thema des Konfirmandenunterrichts der Kirche und des schulischen Religionsunterrichts behandelt. Den beiden Teilen des Buches gehen theologische Erwägungen voraus. Zunächst wird das Thema im Glaubensbekenntnis der Kirche geortet, sodann in der biblischen Überlieferung. Es folgen Überlegungen zum hermeneutischen und didaktischen Zugang sowie zu den verschiedenen Lernorten (kirchlicher Unterricht, Schule). Die beiden Lernorte sind auch die Legitimation für die Gliederung des Buches in zwei Teile.

Der (viel umfangreichere) Teil II könnte auch im katholischen Religionsunterricht Verwendung finden. Vier teilweise breit ausgeführte Unterrichtseinheiten, in denen der Dogmatiker auch einen überzeugenden Transfer heutiger Eschatologie in die schulische Praxis erkennen kann, machen das Buch besonders hilfreich für den konkreten Religionsunterricht, aber auch die Erwachsenenbildung. Für beide Arbeitsfelder bieten sich die nicht zu knappen Materialteile an. H. E. W.

Hanson, Paul D.: *Das berufene Volk*. Entstehen und Wachsen der Gemeinde in der Bibel, übers. von Maria Fischer. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1993. 1986. XIV, 561 S., kart. DM 88,00 ISBN: 3-7887-1358-5

Der Harvardter Alttestamentler Hanson verfolgt in diesem Werk zwei Stoßrichtungen in einem Zusammenhang: Auf der einen Seite beschäftigt er sich mit dem Thema „Gemeindeaufbau“ und zeigt, daß es sich hierbei in den Schriften der Bibel von Anfang bis Ende um ein vorrangiges Anliegen handelt; damit ist gleichzeitig das zweite Stichwort genannt: „Biblische Theologie“. Die Vorgehensweise wird bestimmt von einem chronologischen Durchgang durch das Erste und das Neue Testament, der eine historische und damit zugleich eine dynamische Vorstellung der sich aus der jeweiligen Situation des „Berufenen Volkes“ ergebenden Gemeindevorstellung entwickelt. Dabei wird der Versuch unternommen, die jeweils einzigartigen Beiträge der so verschiedenartigen Schriften für ein Gesamtkonzept Biblischer Theologie zu berücksichtigen und darüber hinaus die sich aus diesem Pluralismus von Zeugnissen ergebenden Folgerungen für das Selbstverständnis heutiger Gemeinden zu formulieren. Die Erkenntnis, daß gerade die Vielfalt und Diversität der biblischen Überlieferungen die Möglichkeit eines klaren Zusammenhangs von Gotteserkenntnis und Gesellschaftsform bilden, macht diesen Bd zu einer grundlegenden Orientierungshilfe. A. L.

Hollmann, Klaus: *Was von Gott noch zu sagen wäre*. – Paderborn: Bonifatius 1996. 215 S. (Bonifatius Kontur 9136), kart. DM 26,80 ISBN: 3-87088-913-6

Die theologisch begründete Grenze der ontischen Notwendigkeit einer Rede von Gott beschäftigt die hier vorzustellende Publikation des Paderborner Systematikers Klaus Hollmann. Die vier Kap. des Kontur-Taschenbuches verbinden sich unter der durchaus pastoral bestimmten Zielvorstellung miteinander, „daß auch in unseren Tagen das Reden von Gott weder verstummen noch die gravierenden Schwierigkeiten außer acht lassen darf“ (9). Die Aporetik dieser janusköpfigen Forderung entfaltet Hollmann in vier Richtungen: der Auseinandersetzung mit der religiösen Gleichgültigkeit wie den Anfragen des Atheismus (Kap. 1) und der Problematik der konkreten Gestaltung des Gottesverhältnisses (Kap. 2) einerseits, sowie der Postulierung einer erfahrungsbezogenen Letztbegründung der individuellen Gottesrede (Kap. 3) und – umgekehrt – einer Integration der (psychischen) Komplexität menschlichen Daseins in den dogmatisch verengten Bezugsrahmen des Gottesglaubens (Kap. 4) andererseits.

Das insgesamt aus einer Vielzahl literarischer, biblischer und theologiegeschichtlicher Quellen schöpfende Buch stellt – trotz der

m. E. wenig ansprechenden Titel- und Umschlaggestaltung – eine für viele Disziplinen der Theologie instruktive und erfreulich kritische Stimme dar, die jedoch im Detail näher zu befragen wäre.

T. M.

Wortgottesdienste für die Sonntage und Hochfeste. Lesejahr B, hg. v. Bernhard Hopf. – Mainz: M. Grünewald 1996. 305 S., kart. DM 42,00 ISBN: 3-7867-1936-5

Hier liegen Modelle für den sonntäglichen Wortgottesdienst vor. Das Vorwort nennt als Abnehmer v. a. die Frauen und Männer, die da und dort priesterlose Sonntagsgottesdienste feiern. Sie werden gewiß gerne zu diesem Buch greifen, weil nicht nur die Predigt vorliegt, sondern auch die anderen Elemente „fertig“ abgerufen werden können. Wer will etwas dagegen haben, daß gerade die angesprochene Gruppe durch fertige Vorlagen wie diese entlastet wird? Im übrigen ist das Buch aber gewiß auch „Ideenbörse“ für jene (Priester, Diakone), die hauptamtlich Gottesdienste leiten. H. E. W.

Jehle, Frank: Wie viele Male leben wir? Seelenwanderung oder Auferstehung. – Zürich/Düsseldorf: Benziger 1996. 109 S., kart. DM 22,80 ISBN: 3-545-24122-X

Die wissenschaftliche Debatte zur Reinkarnation findet inzwischen ihren Niederschlag in populärer Literatur; dazu zählt auch Jehles solides Buch. Er orientiert über Vorstellungen in der aktuellen Esoterik, in Asien und in der europäischen Tradition. J. schreibt dialogorientiert, aber mit einer klaren Position der Unvereinbarkeit. Angesichts des schmalen Umfangs – einem essayartigen kleinen Bd bestens angemessen – ist der Preis allerdings überzogen. H. Z.

Jungclaussen, Emmanuel: Schritte in die innere Welt. Geistliche Übungen. – Freiburg: Herder 1991. 267 S., geb. DM 32,00 ISBN: 3-451-22417-8

Jungclaussen, Benediktinerabt des Klosters Niederaltaich, bereits durch zahlreiche Bücher im Bereich Spiritualität bekannt, legt hier eine Begleitung und Anleitung vor, um „Schritte“ in die eigene innere Welt zu machen. Es geht dem Vf. „um die zentrale Übung des Sich-Versenkens, der Meditation und zwar mit Hilfe biblischer Texte und mit Texten der mystischen Überlieferung des Christentums“ (10). So bietet der erste Teil Impulse aus dem NT (u. a. Seligpreisung, Gleichnis vom Weinstock, hohepriesterliches Gebet), während sich das zweite Kap. mit Texten und Gedichten beschäftigt. So fließen sowohl Texte von Gregor von Nyssa, Abschnitte der Regel Benedikts, Gebete Franz von Assisi's und von Elisabeth von Dijon als auch Gedichte des reformatorischen Mystikers Gerhard Tersteegen in die Betrachtung ein. Die jeweils kurzen Besinnungseinheiten erleichtern den Gebrauch des für Einkehrtage und auch für den alltäglichen Gebrauch gedachten Werkes. M. R.

Ordination – Sendung – Beauftragung. Anfragen und Beobachtungen zur rechtlichen, liturgischen und theologischen Struktur, hg. v. Michael Kessler. – Tübingen: A. Francke 1996. 139 S. (Kontakte, 4), kart. DM 29,80 ISBN: 3-7720-2523-4

Intensives, theologisches Nachdenken über die Ämter in der katholischen Kirche ist angesichts drastisch zunehmenden Priester mangels ein Gebot der Stunde. Ein Rottenburger Symposium (1995) hat sich mehrerer wichtiger Fragen aus diesem Kontext angenommen, die sehr anregenden Beiträge sind hier publiziert (darunter auch ein Beitrag aus dem evangelischen Raum). So gibt es u. a. Reflexionen und Optionen zur Feier der Beauftragung von Pastoralreferent(innen) (G. BAUSENHART), zum Ritus der Priesterweihe (St. KNOBLOCH) und zum Zusammenhang zwischen Eucharistiefeier und Gemeindeleitung (P. WALTER). H. E. W.

Kirchhoff, Renate: Die Sünde gegen den eigenen Leib. Studien zu pornē und porneia in 1 Kor 6, 12–20 und dem sozio-kulturellen Kontext der paulinischen Adressaten. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1994. 227 S. (Studien zur Umwelt des Neuen Testaments, 18), geb. DM 74,00 ISBN: 3-525-53372-1

Mit sozialgeschichtlichem Ansatz beleuchtet Kirchhoff in der Heidelberger Diss. die Struktur der Gemeinde in Korinth, um eine neue Perspektive auf den Argumentationsgang des Paulus gegen nichtehelichen Sexualverkehr in 1 Kor 6,12–20 zu gewinnen: Sie untersucht die Lebensumstände sich prostituierender Frauen im 1. Jh. und weist auf, daß der auch sexuelle Kontakt mit ihnen für die männlichen Adressaten des Textabschnitts als gängige gesellschaftliche Praxis anzunehmen ist. Die Schlußfolgerung K.s., daß Paulus

gegen diese Praxis aufgrund ihrer soteriologischen Konsequenzen für christliche Identität argumentiere und nicht gegen libertinistische Gegner, stellt zusammen mit der Rekonstruktion von Frauengeschichte das wichtigste Resultat der Arbeit dar. J. B.

Die Lehrverurteilungen des 16. Jahrhunderts im ökumenischen Gespräch. Gemeinsame Stellungnahme und Beiträge zu einer Studie des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen in der Bundesrepublik Deutschland. I. A. des „Ökumenisch-Theologischen Arbeitskreises“ hg. v. Ulrich Kühn / Lothar Ullrich. – Leipzig: St. Benno 1992. 158 S., kart. DM 15,80 ISBN: 3-7462-1015-1

Die Stellungnahme des „Ökumenisch-Theologischen Arbeitskreises“ aus der ehemaligen DDR dokumentiert die dortige Arbeit an Einzelfragen des Dokumentes über die „Lehrverurteilungen“ (Rechtfertigung, Eucharistie / Abendmahl, Firmung / Konfirmation, Krankensalbung / Ehe, Amt). Schon die theologisch-ökumenische Kompetenz der bekannten Vf. macht den kleinen Bd zu einem eindrucksvollen Zeugnis von hoher Qualität. H. E. W.

Lambrecht, Jan: Pauline Studies. – Louvain-La-Neuve: Peeters 1994. XIV, 465 S. (BETL, 115), kart. BEF 2500,00 ISBN: 90-6831-623-5

Die 24 Beiträge des Sammelbdes, die abgesehen von je zwei deutsch- und französischsprachigen Ausnahmen auf englisch verfaßt sind, machen z. T. sehr verstreute Veröffentlichungen des Löwener Neutestamentlers zu den authentischen Paulusbriefen aus den Jahren 1978–1994 neu zugänglich. Sie bieten einen breitgefächerten Zugang zu zentralen Themen paulinischer Theologie, wobei deutliche Akzente auf der Israelthematik (Röm 9–11) sowie auf der Darstellung und Diskussion paulinischer Eschatologie (v. a. 1 Kor 15) und Soteriologie (v. a. Gal) liegen. Interessant v. a. für Nichtexegeten ist die Verknüpfung zahlreicher Beiträge mit Fragestellungen systematischer und praktischer Theologie. J. B.

Lang, Bernhard: Die Bibel. Eine kritische Einführung. – 2., erw. Aufl., Paderborn: F. Schöningh 1994. 284 S. (UTB, 1594), kart. DM 29,80 ISBN: 3-506-99409-3 / 3-8252-1594-6

Die 1990 zuerst erschienene kritische Einführung in die Bibel liegt nun in einer überarbeiteten Auflage vor, die neben nötig gewordenen Korrekturen v. a. um zwei Kap. („Die Geschichte des biblischen Volkes; ein Überblick“ und „Was ist und was leistet psychologische Bibelauslegung?“) erweitert wurde. Der erste große Teil des Buches, das sich nach der Aussage des Vf.s besonders den Fragen der katholischen Bibelwissenschaft verpflichtet weiß, beschäftigt sich mit Entstehung und Entwicklung der jüdischen und der christlichen Bibel, der zweite Teil bietet eine kompakte Einführung in die Arbeitsweisen historisch-kritischer Exegese, und der dritte Teil schärft das kritische Bewußtsein im Umgang mit biblischen Texten in heutiger Zeit. Mit seinen prägnanten und informativen Ausführungen schafft Lang (auch ohne spezielle Verankerung seiner Überlegungen in der Fachliteratur) ein in vielen Bereichen einsetzbares Grundlagenwerk. A. L.

Müller, Gerhard Ludwig: Gnadenlehre I. Anfänge bis Mittelalter. – Graz / Wien / Köln: Styria 1996. 183 S. (Texte zur Theologie, Dogmatik, 7.1), kart. DM 39,80 ISBN: 3-222-12368-3

In dieser bewährten Reihe stellt der Münchener Dogmatiker wichtige Texte zur Gnadenlehre zusammen, mit biblischen Leittexten (AT und NT), lehramtlichen Texten und Texten griechischer und lateinischer Kirchenväter bzw. Theologien in Bd I, und Neuzeit in Bd II. Die neuzeitlichen Texte stehen unter der Gesamtüberschrift *Anthropozentrische Wende in der Neuzeit* und weisen damit der Gnadenlehre ihren präzisen Ort in neuzeitlicher Theologie zu. H. E. W.

Müller, Wunibald: Ekstase – Sexualität und Spiritualität. – Mainz: Matthias Grünewald-Verlag 1992. 128 S., kart. DM 19,80 ISBN: 3-7867-1642-0

Müller geht hier – nicht im Stile theoretischer Abhandlung – anschaulich und mit Beispielen dem Verständnis von „Ekstase“ nach, Ekstase verstanden als eines der Gipfelerlebnisse unserer alltäglichen Erfahrungsebene. „Es sind die wesentlichen Erfahrungen im Leben, wie die tiefe Begegnung mit der Natur, die Erfahrung mit Kindern, die Begegnung mit wirklich großer Musik oder das Sich-Einlassen und Eintauchen in Gott, die zu Gipfelerfahrungen und Inspiration führen.“ (14) Gerade in dem dritten Teil „Sexualität und Spiritualität“ geht es Müller um einen bejahenden und versöhnenden

den Umgang zwischen Leib und Seele. Ein wiederum lohnenswerter Beitrag des Psychotherapeuten und Leiter des Recollectio-Hauses.
M. R.

Neumann, Frederick: Gesetz und Gnade sind eins. Der Römerbrief des Apostels Paulus. Erläutert von Frederick Neumann. Eingel. von Bischof Károly Tóth. – Wien: Österreichischer Kunst- und Kulturverlag 1995. 363 S., kart. DM 36,00 ISBN: 3-85437-104-7

Der jetzt posthum veröffentlichten Ausgabe liegen vierzig Jahre alte Vorlesungsmanuskripte zu den ersten elf Kap.n des Römerbriefes zugrunde. Der chronologische Durchgang durch den Brief verzichtet auf jede wissenschaftliche Verankerung der Beobachtungen und ist neben der Aufnahme einiger exegetischer, archäologischer und historischer Details v. a. durch den persönlichen Glauben des Vf.s motiviert. Das erklärte Anliegen Neumanns, nämlich die im Röm. enthaltene Heilsbotschaft Gottes in verständlicher Begrifflichkeit transparent zu machen und auf diesem Wege bei seinen Hörern und Lesern den Glauben an Jesus Christus zu erwecken, wird um so interessanter, wenn man um seine Konversion vom Judentum zum Christentum weiß. Insgesamt erfüllt die Lektüre dieses Kommentares eher meditative Zwecke und ist im wissenschaftlichen Bereich begrenzt einsetzbar.
A. L.

Pazos, Antón M.: La Historia Religiosa en Europa. Siglos XIX-XX, hg. v. Antón M. Pazos. – Madrid: Ediciones de Historia 1995. X, 132 S. ISBN: 84-89341-001

El Patronato Europeo de Historia organizó en 1993 un Coloquio sobre la historiografía religiosa europea de los dos últimos siglos. El lugar escogido para la celebración, Roncesvalles, forma parte también del sentido y objeto de la reunión: lugar geográfico vinculado a Carlomagno y al Camino de Santiago, evocador de la fe cristiana como elemento importante de la identidad cultural de Europa. El libro recoge las Actas del Coloquio, con el objeto de presentar al lector de lengua castellana el desarrollo de la historiografía religiosa contemporánea. Tiene una clara pretensión de establecer un status quaestionis sobre la investigación actual en Francia, Alemania, Italia, Portugal y España. Las diversas ponencias, desarrolladas por prestigiosos historiadores, señalan la orientación, temas, dificultades y límites de la historiografía religiosa en sus países respectivos. Una de las tesis de fondo del Coloquio es la necesidad de cultivar la historia religiosa de forma multidisciplinar, potenciando instituciones científicas universitarias propias, y clarificando las relaciones y métodos de la Historia Religiosa y la Historia de la Iglesia. El libro merece atención, puesto que ofrece una información ajustada, crítica y sugerente para el cultivo de la historia religiosa en la actualidad.
J. R. V.

Die Bischöfe von Trier, seit 1802. FS für Bischof H. J. Spital zum 70. Geburtstag, i. A. des Bischöf. Generalvikariats, hg. v. Martin Persch / Michael Ernbach (Veröffentlichungen des Bistumsarchivs Trier, 30) – Trier: Paulinus Verlag 1996. 260 S., geb. DM 29,80 ISBN: 3-7902-0160-X

In dieser Festgabe für den Trierer Bischof Spital anlässlich seines 70. Geburtstages 1995 stellen Kirchenhistoriker und Bistumsmitarbeiter die neun Bischöfe seit 1802 (Neugliederung des Bistums) vor. Die biographischen Darstellungen werden durch eine vergleichende Einführung und eine heraldische Untersuchung der bischöflichen Wappen ergänzt. Drei Karten, die die wechselreiche (geographische) Geschichte des ehemaligen Erzbistums veranschaulichen, runden den Bd., der dem Fachinteressierten einen guten Überblick bietet, aber auch dem Laien leicht verständlich ist, ab.
J. O. B.

San Juan Bautista de la Concepción. Obras Completas. Edición Crítica. I. Escritos espirituales, hg. v. Juan Pujana / Arsenio Llamazares. – Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos 1995. XLI, 1118 S. ISBN: 84-7914-196-4

San Juan Bautista de la Concepción emprendió la reforma de la Orden de la Santísima Trinidad, y pertenece al movimiento „descalzo“ que atraviesan las órdenes religiosas antiguas (S. Teresa de Ávila, S. Juan de la Cruz), y que constituye el nervio de la segunda reforma española, realizada entre los años 1570-1625. El periodo postridentino conoció, entre otras, dos grandes reformas: la teresiana y la trinitaria. Las obras del padre reformador de los trinitarios se publicaron en 1618, y en 1830-31. No obstante, estas ediciones no podían considerarse definitivas. Con el presente volumen, que contiene los Escritos Espirituales del Santo, ve la luz la primera edición crítica realizada a partir de los originales manuscritos, y forma parte

de la „Obras completas“ en la que trabajan los editores. Se trata de una edición muy cuidada, con una amplia Introducción General a las Obras Completas (3-122) con una biografía breve del Santo reformador, sobre el estado de sus escritos, e información sobre el plan de la edición crítica ahora comenzada. Con esta obra, se ofrece una fuente fidedigna para el estudio de la espiritualidad y la reforma religiosa católica del llamado „Siglo de Oro“ español.
J. R. V.

Das Ja wagen. Neue Trauungsansprachen, hg. v. Klemens Richter. Freiburg: Herder 1996. 159 S., kart. DM 26,80 ISBN: 3-451-23936-1

Da Predigten kein Gegenstand von Rez. sind, soll dieser Bd hier nur angezeigt werden, weil in keinem der Texte das Ja-Wort der Brautleute als das Ehesakrament bewirkend behauptet wird. Das entspricht der These RICHTERS, daß ein nachkonziliares Sakramentenverständnis in Entsprechung zu den anderen liturgischen Feiern der Sakramente nicht mehr von *materia* und *forma* ausgehen kann, sondern von den Hauptelementen der Feier, zu deren wichtigsten das Weihe- oder Segensgebet gehört, mit dem das Sakrament begründet wird (vgl. dazu K. Richter [Hg.], Eheschließung – mehr als ein rechtlich Ding? QD 120, Freiburg 1989; Rez. dazu ThRv 86 [1990] 265-280; M. Probst / ders., Die kirchliche Trauung, Freiburg 1994). Es ist zu bedauern, daß dies bislang nicht breiter diskutiert wird.
B. K.

Ganzheitliches Denken. FS für Arnulf Rieber zum 60. Geburtstag, hg. v. Erwin Schadel. – Frankfurt: Peter Lang 1996. 508 S. (Schriften zur Triadik und Ontodynamik, 10), kart. DM 118,00 ISBN: 3-631-49171-9

Forschungsschwerpunkte des Bamberger Prof.s für Philosophie und Sozialethik, Arnulf Rieber, sind neben Kulturphilosophie und philosophischer Anthropologie vor allem Ganzheitstheorien. Dem entspricht der Titel der ihm gewidmeten FS zum 60. Geburtstag, wo ca. 30 Beiträge zum ganzheitlichen Denken aus philosophischer Perspektive wie aus Perspektiven von Einzelwissenschaften versammelt sind.
H. E. W.

Rohr, Richard: Das zündende Wort. Tägliche Überraschungen, hg. v. John Bookser Feister. Aus dem Amerikanischen übers. v. Bernardin Schellenberger. – Freiburg: Herder 1993 / St. Anthony Messenger Press, Ohio, 1993. 477 S., geb. DM 39,80 ISBN: 3-451-23252-9

„Tägliche Überraschungen“ will der Hg. in einer Sammlung von Betrachtungstexten Richard Rohrs bieten, die der im Laufe von zwei Jahrzehnten gepredigt und aufgeschrieben hat. In verständlich erfrischender Art und Weise vermag Rohr in dem am Kirchenjahr orientieren Lesebuch für jeden Tag hilfreiche Anregungen zu geben, die sich an Grundthematiken wie Aktion und Kontemplation, Eucharistie, Macht, Schweigen, Verantwortung, u. v. a. orientieren. – Ein hilfreiches Begleitbuch.
M. R.

Schimmel, Annemarie: Jesus und Maria in der islamischen Mystik. – München: Kösel 1996. 192 S., mit 8 Abb., geb. DM 38,00 ISBN: 3-466-20417-8

Der Anspruch des Buches ist hoch: „Vielleicht kann dieses Buch, in dem das Bild von Jesus und Maria in der mystisch-poetischen Überlieferung des Islams wiedergegeben wird, zu einem besseren Verständnis der muslimischen Haltung gegenüber dem ‚Sohn Marias‘ und zu einer Revision der christlichen Einstellung zum Islam führen“ (Klappentext in Anlehnung an das Vorwort der Vf.in [8]). Wohl kaum – denn es sind nicht nur „dogmatische Einzelheiten“, in denen „grundlegende Unterschiede“ bestehen (Kreuzigung und Gottessohnschaft Jesu z. B.), so Vf.in (7), sondern auch in Fragen der Anthropologie (Menschenrechte, -würde), der Trinität – von Muhammad biologistisch völlig mißverstanden (vgl. Koran 5,116) – gehen Christentum und Islam je eigene Wege. Die Einheit von Religion und Politik – im Islam genuine Einheit –, die Problematik des Abfalls vom Glauben (auf Apostasie steht im Islam die Todesstrafe), das sog. *ius talionis* (vgl. Koran 17) – all das ist mit christlicher Anthropologie, wie sie sich heute darstellt, nicht zu vereinbaren.

Und so wirkt das Buch von S. schönfärberisch, nicht nur weil es harmonistisch ausgelegt ist, sondern weil es darüber hinaus eine historisch-kritische Exegese nicht nur koranischer Verse, sondern auch mystischer Traditionen meidet. Dieses hermeneutische Problem außer acht gelassen zu haben, schmälert den Wert der Arbeit erheblich. Die Aneinanderreihung von Zitaten aus der islamischen mystischen Überlieferung sagt noch nichts aus über deren legenda-

rischen Charakter. Das nicht aufgewiesen zu haben, ist der wesentliche Mangel des Buches. L. H.

Schwarz, Hans: Martin Luther. Einführung in Leben und Werk. – Stuttgart: Quell-Verlag 1995. 232 S., kart. DM 32,00 ISBN: 3-7918-1980-1

Der Vf. versucht Leben und Wirken Martin Luthers umfassend und dennoch kurz und präzise darzustellen. Im ersten Kap. skizziert er bedeutende Stationen in Luthers Werdegang. In den weiteren Kap.n beschäftigt er sich mit den Lehren Luthers über die Gotteserkenntnis, die Beziehung von Vernunft und Glauben, den Willen Gottes, den Satan als seinen „Gegenspieler“, die Zwei-Reiche-Lehre, das Schriftprinzip, das Verhältnis von Gesetz und Evangelium, die Kirche und die Sakramente, die Ehe und schließlich den Beruf. Eine Auswahl von weiterführenden Literaturhinweisen, die auch katholische Autoren umfaßt, und ein übersichtliches Namens- und Sachregister schließen die inhaltliche Beschäftigung mit Luther ab.

Da das Buch als Einführung in die Lehre des Reformators gedacht ist, kann nicht erwartet werden, daß neue bahnbrechende Erkenntnisse über die Theologie Luthers auftauchen. Es spiegeln sich dennoch grundlegende Ergebnisse der evangelischen und katholischen Lutherforschung wider, so v. a. mit Blick auf die zeitliche Eingrenzung der „reformatorischen Wende“, die er um 1518 ansiedelt. In der Frage des viel diskutierten Thesenanschlages folgt Schwarz allerdings ungeprüft einer romantisierenden evangelischen Tradition: Er hält den „Anschlag“ für authentisch (31). Da er ihn auf den 31. Okt. 1517 datiert, fällt er für Schwarz mit dem Tag zusammen, an dem Luther nachweislich eine Abschrift seiner Thesen an den Erzbischof von Mainz sandte. Damit verdeutlicht der Vf., daß Luther eine öffentliche akademische Debatte anregen und zugleich in Form des Briefes die zuständigen kirchlichen Stellen auf das Ablaßproblem aufmerksam machen wollte.

Die bewußte Heranziehung von Aussagen des späten sowie des frühen Luther kommt nicht nur der Forderung nach einem vollständigeren und ausgewogeneren Bild des Reformators entgegen, sondern macht das Einführungswerk des Vf.s auch zu einem ökumenisch interessanten und relevanten Buch. Seine besondere Intention, die Aktualität von Luthers Anliegen eines lebendigen Gottes als Anfang, Mitte und Ziel des menschlichen Lebens für die Spätmoderne in ihrer Unsicherheit und Orientierungslosigkeit herauszustellen, erscheint dabei mehr als plausibel. Allerdings ist es nicht sehr einsichtig, die DDR des 20. Jh.s als „Herzland der Reformation“ zu bezeichnen (142). P. L.

Seng, Gunther: Das Buch Hiob – eine Einführung in die Heilsgeschichte. – Fellbach: AT-Fachverlag GmbH 1994. 200 S., kart. DM 16,80 ISBN: 3-921681-02-2

Gegen eine ästhetische, psychologische oder philosophische Betrachtung soll die sogenannte „heilsgeschichtliche Bedeutung“ des Hiob-Buches herausgearbeitet werden. Dazu wird der Text der Stuttgarter Jubiläumsbibel von 1912(!) vollständig abschnittsweise abgedruckt und dazwischen kommentarähnliche Erwägungen eingelegt, die v. a. fünf andere deutsche Bibelübersetzungen vergleichend danebenstellen. Naiv wird Hiob als historische Persönlichkeit „in der Frühzeit der Menschheits- und Weltgeschichte“ (5) betrachtet und als Autor des Buches angenommen (10). „Hiob lebte vor dem Alten Bund, den Gott mit dem Volk Israel am Berg Sinai schloß.“ „Umso erstaunlicher ist das Festhalten an Gott, das Hiob wie auch seine Freunde in so erstaunlicher Weise deutlich machen“ (92). Die

Hauptthese lautet, daß Hiob auf Christus hinweise und dessen Weg vorbereite: „Er (Hiob, M. O.) mußte eine Gottesferne erleben, deren Anlaß und Bedeutung er nicht kennen konnte. War das nicht eine Prüfung auf eine Leidenfähigkeit, die wir Christen erst im Blick auf den Sohn Gottes richtig zu würdigen vermögen?“ (6)

Die z. T. wenig gehaltvollen Kommentierungen lassen in keiner Weise eine Auseinandersetzung mit der Hiob-Forschung erkennen. Da S. im Blick auf das Hebräische offenbar ohne eigenes philologisches Urteilsvermögen ist, bleibt das Buch notgedrungen populär (allerdings auch nicht besonders erbaulich) und ohne wissenschaftlichen Wert. M. O.

Theißen, Gerd: Lichtspuren. Predigten und Bibelarbeiten. – Gütersloh: Chr. Kaiser / Gütersloher Verlagshaus 1994. 219 S., kart. DM 38,00 ISBN: 3-579-03009-4

Dieser Sammelbd. umfaßt Predigten und Bibelarbeiten zu ersttestamentlichen und neutestamentlichen Texten, die der Vf. unter dem gemeinsamen Leitwort „Lichtspuren“ zusammengestellt hat. Die Texte wollen unter diesem Motto in deutlicher Sprache „konstruktive Gedanken zu elementaren Lebensfragen“ eröffnen und dabei weniger die Leser bevormunden, als ihnen vielmehr Grundorientierungen anbieten. Besonders erwähnenswert sind die letzten beiden Beiträge: Die Predigt in einem Musikgottesdienst, die über 1 Kor 4,1–5 im Zusammenhang mit Vivaldis großem Gloria meditiert („Musik – ein Gleichnis Gottes“) und die theologischen Gedanken zu den Heidelberger Fensterentwürfen von Johannes Schreiter („Kunst als Zeichensprache des Glaubens“). A. L.

Zirker, Hans: Religionskritik. – Düsseldorf: Patmos 1995, 3., durchgesehene und überarb. Aufl. 247 S. (Leitfaden Theologie, 5), kart. DM 26,80 ISBN: 3-491-77259-1

In überarbeiteter, um etwa 40 S.n erweiterter und im Blick auf aktuelle religionstheologische Diskussionen sowie Literatur ergänzter Fassung liegt der 1982 erstmals erschienene Leitfaden nunmehr vor.

Er befaßt sich den bisherigen Auflagen entsprechend zunächst mit den *Verständnisvoraussetzungen* neuzeitlicher Religionskritik und gibt dann eine treffliche Skizze ihrer exemplarischen Typen, wobei neben den Klassikern Feuerbach, Marx, Nietzsche und Freud gerade auch der hierzulande als Religionskritiker und spätere Verfechter einer positivistischen Zivilreligion (zu) wenig beachtete Auguste Comte prägnant vorgestellt und gewürdigt wird. Die Präsentation religionskritischer Positionen endet mit der seit der Erstauflage ziemlich aus der philosophisch-theologischen Diskussion gekommenen, hinsichtlich ihres religionskritischen Potentials jedoch nach wie vor brisanten sprachanalytischen Religionskritik.

Z. hält abschließend fest, daß die Religionskritik als innerer Widerpart der Theologie und des Glaubens wahrzunehmen und ernst zu nehmen ist, eine in der gegenwärtigen eher religionsfreundlich als -kritisch gestimmten Zeit der späten 90er Jahre nur zu unterstreichende Einsicht, die der Vf. mit Blick auf die m. E. religionstheologisch notwendige Kritik der vielbeschworenen, sei es neokonservativ, sei es postmodern gewendeten Wiederkehr der Religion ohne weiteres noch deutlicher hätte profilieren können.

Insgesamt ein bewährtes, ansprechend aufgemachtes, fundamentalthologisch ebenso zuverlässiges wie auch didaktisch überzeugendes Lehr- und Lernbuch! E. A.

Theologische Literatur

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

Allgemeines

Den Armen eine frohe Botschaft. Festschrift für Bischof Franz Kamphaus zum 65. Geburtstag, hg. v. Josef Hainz / Hans-Winfried Jüngling / Reinhold Sebott. – Frankfurt/M.: Josef Knecht 1997. XII, 435 S., Ln DM 78,00 ISBN: 3-7820-0751-4: 3–22: SPLETT, Jörg: Ein gutes Wort uns armen Menschen? Gedanken eines Laien über das, was seinesgleichen not tate – und wohl.; 23–30: LAY, Rupert: Religiosität als kommunikatives Geschehen; 31–45: OLLIG, Hans-Ludwig: Von Kutscheras Auseinandersetzung mit dem Materialismus; 47–57: KOLTERMANN, Rainer: Bedeutung und Rolle der Selektion im Evolutionsgeschehen; 59–74: STENDEBACH, Franz Josef: Schalom im Alten Orient und in Ägypten; 75–87: LOHFINK, Norbert: Die Besänftigung des Messias. Gedanken zu Psalm 37; 89–105: JÜNGLING, Hans-Winfried: Der

Bauplan des Buches Jesus Sirach; 107–123: HAINZ, Josef: Salzloses Christentum?; 125–136: BEUTLER, Johannes: Die Gabe der armen Witwe. Mk 12,41–44; 137–152: WITTSTADT, Klaus: Die Erwartungen der Bischöfe Wilhelm Kempf und Walther Kampe an das II. Vatikanische Konzil nach ihren Consilia et Vota und Animadversiones; 153–167: KNAUER, Peter: Die „katholische Kirche“ subsistiert in der „katholischen Kirche“. Zur ökumenischen Tragweite von Lumen gentium 8,2; 169–185: WIEDENHOFER, Siegfried: Universalität und Partikularität des Glaubens in der parteiischen „Option für die Armen“; 187–202: SEBOTT, Reinhold: Religionsfreiheit im Staat und Freiheit in der Kirche; 203–214: SCHNEIDER, Michael: Verkündigung im Dienst der repraesentatio ecclesiae; 215–224: BERTSCH, Ludwig: 20 Jahre Laiendienstämtler in der Ortskirche von Kinshasa – ein Anstoß für andere Ortskirchen; 225–250: HENGSBACH, Friedhelm / DEGEN, Susanne: Welche Biographien trägt das kirchliche Amt?; 251–265: WOLF, Hubert: Generalvikar oder Domdekan. Zum Streit um monarchische und kollegiale Diözesanleitung im Bistum Limburg; 267–281: SIEVERNICH, Michael:

Das Amt des Bischofs nach Las Casas; 283–299: GERHARTZ, Johannes G.: Der besondere Papstgehorsam und sein Einfluß auf die Konstitution der Gesellschaft Jesu; 301–318: SCHREJACK, Thomas: Theologie in Abya Yala. Prolegomena zu einer indianischen Theologie im Kontext Lateinamerikas; 319–348: HOFFMANN, Johannes: Von der Volkskirche zur Kirche des Volkes. Großkonzern Kirche – zwischen Profit und Seelsorge; 349–364: FRIELINGSDORF, Karl: Der pastoraltherapeutische Beitrag der Schlüssel-Methode für die Seelsorge heute; 365–371: KEHL, Medard: Gott finden bei Behinderten und Kindern; 373–382: LÖSER, Werner: 25 Jahre „Konferenz der Kirchenleitungen in Hessen“ – eine Zwischenbilanz; 383–406: KESSLER, Hans: Was ist Theologie? Was heißt Theologie treiben? Zehn Thesen für den Grundkurs Theologie; 407–426: SILLER, Hermann Pius: Die deutschen Katholiken im 21. Jahrhundert;

Krankheit und Leid in der Sicht der Religionen, hg. v. Manfred Oeming. – Osnabrück: Verlag der Universität Osnabrück 1994. 117 S. (Schriftenreihe des Fachbereichs Erziehungs- und Kulturwissenschaften 13) ISBN: 3-923486-21-9; 5–28: OEMING, Manfred: „Mein Herz ist durchbohrt in meinem Innern“ (Ps 109,22). Krankheit und Leid in alttestamentlicher Sicht; 29–44: MERKEL, Helmut: Krankheit und Leid aus der Sicht des Neuen Testaments; 45–56: KRÜGER, Friedhelm: Die beste aller möglichen Welten und die Frage nach dem Leid in der Welt. Krankheit und Leid aus kirchengeschichtlicher Sicht; 57–68: PÖHLMANN, Horst G.: Sinn und Unsinn von Krankheit und Leid. Versuch einer Antwort auf die Fragen des heutigen Menschen; 69–94: MOKROSC, Reinhold: Kinder und Jugendliche erfahren Leid und fragen nach Gott; 95–117: KÜNKEL, Klaus: Krankheit und Leid in buddhistischer Deutung. Angebot und Herausforderung;

Shylock? Zinsverbot und Geldverleih in jüdischer und christlicher Tradition, hg. v. Johannes Heil / Bernd Wacker. – München: Wilhelm Fink 1997. 304 S., kart. DM 58,00 ISBN: 3-7705-3160-4; 11–20: WERNER, Klaus: Das israelitische Zinsverbot. Seine Grundlagen in Torah, Mischnah und Talmud; 21–34: KORT, Matthias Theodor: Das christliche Zinsverbot in der Entwicklung von der Alten Kirche zum Barock. Eine Skizze; 35–58: HEIL, Johannes: Das Geld und das Gold des Kalbes. Momente der Exodusdeutung zwischen Patristik und Neuzeit; 59–80: BURGARD, Friedhelm: Christlicher und jüdischer Geldhandel im Vergleich. Das Beispiel der geistlichen Herrschaft Trier; 81–100: STEINBACH, Marion: Jüdische Bankiers im Venedig der Renaissance. Eine Symbiose gemäß den Maximen der Staatsräson; 101–112: FORSTMANN, Wilfried: Frankfurt am Main – Ein europäisches Finanzzentrum. Aspekte zu Banken- und Bankpolitik in Frankfurt am Main im 18. und 19. Jahrhundert; 113–146: BLASCHKE, Olaf: Antikapitalismus und Antisemitismus. Die Wirtschaftsmentalität der Katholiken im Wilhelminischen Deutschland; 147–170: BACKHAUS, Fritz: Die Rothschilds und das Geld. Bilder und Legenden; 171–191: SCHMIDT, Michael: Hinter den Spiegeln: Mergels Uhr und Aarons Risiko. Aufsatz ohne Untertitel; 193–217: TYRELL, Hartmann: Werner Sombart und Max Weber: Kapitalismus, Zins und Religion. Ein Rückblick; 219–233: MEYER zu URTRUP, Wolfram: Weltherrschaft und Weltwirtschaft. Eine Skizze aus den Quellen zu einem Aspekt des Antisemitismus in der NSDAP-Propaganda; 235–252: ROHRBACHER, Stefan: Über das Fortwachsen von Stereotypvorstellungen in der Geschichtswissenschaft; 253–260: WETZEL, Juliane: Neue Gemeinden – alte Bilder. Von den Schwierigkeiten der Deutung jüdischer Nachkriegsgeschichte in Deutschland; 261–280: BAYERDÖRFER, Hans-Peter: Shylock auf der deutschen Bühne nach der Shoah; 281–301: HANKE-WEHRE, Karel: Zins und Wucher – kein Thema für die theologische Ethik und Sozialethik der Gegenwart?;

Theologie der Gegenwart 40, 1/1997, hg. v. Philosophisch-Theologische Hochschule der Redemptoristen. – Hennef/Sieg, Kevelaer: Butzon & Bercker 1997 ISSN: 0342-1457; 2–19: FREYER, T.: Menschliche Subjektivität und die Anderheit des Anderen. Theologische Anmerkungen zu einer aktuellen philosophischen Debatte; 20–36: RAHBERGER, W.: Reinkarnation und Auferstehung; 37–53: LOCHBÜHLER, Wilfried: Verlautbarungen des katholischen Lehramtes zur Umweltpolitik. Eine Übersicht; 54–77: FURGER, Franz: Christlich-theologische Ethik – angefragt und in Frage gestellt (IV.–Schluß). Analyse für einzelne Problemfelder;

Theologische Zeitschrift 1/2, 1997, hg. v. d. Theologischen Fakultät der Universität Basel. – Basel: Friedrich Reinhardt 1997 ISSN: 0040-5701; 7–16: BARTELMUS, Rüdiger: Prima da Linqua, Poi le Parole: David Kimchi und die Frage der hebräischen Tempora; 17–32: DIETRICH, Walter: dawid, död und bytdwd; 33–43: KLOPFENSTEIN, Martin: Wenn der Schöpfer die Chaosmächte „anherrscht“ (יְהוָה) und so das Leben schützt; 44–52: KEDAR, Benjamin: Sebastian Münsters lateinische Psalmenübersetzung; 53–63: KRÜGER, Thomas: Erwägungen zur Bedeutung von מָוֶה und מֹרֶה im Qohéletbuch; 64–73: MATHEYS, Hans-Peter: Philologia sacra: Das Beispiel der Chronikbücher; 74–82: MÜLLER, Hans-Peter: Sterbende und auferstehende Vegetationsgötter? – Eine Skizze; 83–96: ROSE, Martin: Querdenken mit und über Qohélet; 97–108: SEYBOLD, Klaus: Zu den Zeitvorstellungen in Psalm 90; 109–117: SMEND, Rudolf: Der ältere Buxtorf; 118–130: STECK, Odil Hannes: Der Mensch und die Todesstrafe. Exegetisches zur Übersetzung der Präposition Beth in Gen 9,6a; 131–142: STROEBE, Hans Joachim: Erlebte Gegenwart – Verheissene Zukunft. Gedanken zu II Samuelis 7 und Genesis 15; 142–151: STOLZ, Fritz: Determinationsprobleme und Eigennamen; 152–164: WILLI-PLEIN, Ina: Am Anfang einer Geschichte der Zeit; 165–176: WILLI, Thomas: Basel und die Kontroverse um die Veritas Hebraica;

Zeitschrift für katholische Theologie 1, 1997, hg. v. d. Professoren SJ der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Innsbruck. – Wien: Herder 1997, kart. ÖS 239,00

ISSN: 0044-2895; 1–26: LIES, Lothar: Realpräsenz bei Luther und den Lutheranern heute. Eine Übersicht anhand neuerer Veröffentlichungen; 27–50: NEUFELD, Karl-H.: „Aufhebung“ und Weiterleben der Theologischen Fakultät Innsbruck (1938–1945). Fakten, Reaktionen und Hintergründe während des Zweiten Weltkriegs; 51–63: KANZIAN, Christian: „Species actus dupliciter considerari potest.“ Thomas von Aquins These und ihre Relevanz für die moderne Handlungstheorie; 64–71: SCHWAGER, Raymond: Mutter-Sprache und Vater-Gott. Zur Anthropologie von Alfred Tom;

Bibelwissenschaft

Biblica Vol. 77 Fasc. 4, hg. v. Pontificio Istituto Biblico. – Roma: 1996. S., kart. Lit 75.000 ISSN: 0006-0887; 461–476: O'TOOLE, Robert F.: Εἰ πὶν, an Underlying Theme in Acts 10, 34–43; 477–492: HARTIN, PATRICK J.: Call to Be Perfect through Suffering (James 1,2–4). The Concept of Perfection in the Epistle of James and the Sermon on the Mount; 493–508: GIANTO, Agostino: Variations on Biblical Hebrew; 509–519: KLINGBEIL, Gerald A.: The Syntactic Structure of the Ritual of Ordination (Lev 8); 520–523: FROLOV, Serge: The Hero as Bloody Bridegroom: On the Meaning and Origin of Exodus 4,26; 524–537: BOZAK, Barbara A.: Heeding the Received Text: Jer 2,20a, A Case in Point; 538–539: WAGNER, Andreas: Ist Ps 29 die Bearbeitung eines Baal-Hymnus?; 540–549: UEHLLINGER, Christoph: Israelite Aniconism in Context;

Der Tag wird kommen. Ein interkontextuelles Gespräch über das Buch des Propheten Zefanja, hg. v. Walter Dietrich / Milton Schwantes. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1996. 173 S. (Stuttgarter Bibelstudien 170), kart. DM 43,80 ISBN: 3-460-04701-1; 9–18: VEJOLA, Timo: Zefanja und Joschija; 19–37: DIETRICH, Walter: Die Kontexte des Zefanjabuches; 38–48: REIMER, Haroldo: Sozialkritik und Zukunftsperspektiven in Zef 1–2; 49–83: UEHLLINGER, Christoph: Astralkultpriester und Fremdgekleidete, Kanaanvolk und Silberwäger. Zur Verknüpfung von Kult- und Sozialkritik in Zef 1; 84–87: SCHROER, Silvia: Das „Kommen des Tages“ und unsere Zeitrechnung – ein Entwurf; 88–92: SCHÄFFER, Dario: Über den Tag Gottes und wer – vielleicht – überleben wird. Predigt über Zef 2,1–3; 93–101: KESSLER, Rainer: „Ich rette das Hinkende, und das Versprengte sammle ich“. Zur Herdenmetaphorik in Zef 3; 102–112: GERSTENBERGER, Erhard S.: Der Hymnus der Befreiung im Zefanjabuch; 113–122: MELLO SALGADO, Josué: Über die Versklavung und Befreiung der 'Kuschiten', Assoziationen und Überlegungen eines dunkelhäutigen Lesers von Zef 3,10; 123–133: CRÜSEMANN, Frank: Israel, die Völker und die Armen. Grundfragen alttestamentlicher Hermeneutik am Beispiel des Zefanjabuches; 134–153: SCHWANTES, Milton: „Jhwh hat Schutz gewährt“. Theologische Anmerkungen zum Buch des Propheten Zefanja; 154–164: HUNZIKER-RODEWALD, Regine: Zum Verhältnis von Wahrheit und Gerechtigkeit. Aus den Tonbandprotokollen der Kolloquiumsverhandlungen;

Revue Biblique N° 1 janvier 1997. Publiée par L'École Biblique et Archéologique Française. – Paris: Librairie Lecoffre 1997, kart. FF 270,00 ISSN: 0035-0907; 5–39: SPYCKET, Agnès: Les archives d'Édouard Dhorme (1881–1966) à la bibliothèque du Saulchoir; 40–87: DEVILLERS, Luc: Les trois témoins: une structure pour le quatrième évangile; 88–115: ALBANI, M. / GLESSMER, U.: Un instrument de mesures astronomiques à Qumrân (Planche I);

Kirchen- und Dogmengeschichte

Meine in Gott geliebte Freundin. Freundschaftsdokumente aus klösterlichen und humanistischen Schreibstuben, hg. v. Gabriela Signori. – Bielefeld: Verlag für Regionalgeschichte 1995. 151 S. (Religion in der Geschichte. Kirche, Kultur und Gesellschaft 4), brosch. DM 28,00 ISBN: 3-89534-158-4; 9–15: SIGNORI, Gabriela: Freundschaften zwischen den Geschlechtern. Eine Skizze; 16–28: SIGNORI, Gabriela: „Eine Freundschaft, die aufhören kann, war niemals wahre Freundschaft“. Hieronymus und die römische Asketin Marcella; 29–39: EPP, Verena: „In himmlischer Verbundenheit“. Der Hofdichter Venantius Fortunatus und seine geistliche Familie; 40–49: URBACH, Hanna: „Ich umfasse Dich mit höchster Liebe“. Der heilige Bonifatius und seine spirituellen Schwestern; 50–59: BODARWÉ, Katrinette: Verlorene Zeugnisse einer Frauenfreundschaft. Dietmut von Wessobrunn und Herluca von Epfach; 60–66: SIGNORI, Gabriela: Eine Biographie als Freundschaftsbeweis. Paul von Bernried und seine Lebensbeschreibung der seligen Herluca von Epfach; 67–77: SIGNORI, Gabriela: Muriel und die anderen ... oder Gedichte als Freundschaftspfand; 78–87: SCHULTHEISS, Martina: „Ein armes, kleines, weibliches Gefäß“. Eigen- und Fremdbilder in den Briefen der Visionärin Hildegard von Bingen; 88–97: LÖTHER, Andrea / Tramsen, Birgit: „Du liebst mich mehr, als Du von mir geliebt wirst“. Jordan von Sachsen und Diana von Andalo; 98–106: KUHN, Anette: „Dein Gott redender Mund macht mich sprachlos“. Heinrich von Nördlingen und die Mystikerin Margareta Ebner; 107–116: MÜNTZ, Marc: Freundschaften und Feindschaften in einem spätmittelalterlichen Frauenkloster. Die sogenannten Söflinger Briefe; 117–129: BEIER, Kerstin: Bande der Gelehrsamkeit. Thomas Morus und seine Tochter Margaret Roper;

Fundamentaltheologie

Kommunikatives Handeln und christlicher Glaube. Ein theologischer Diskurs mit Jürgen Habermas, hg. v. Edmund Arens. – Paderborn u. a.: F. Schöningh 1997. 203 S., kart. DM 48,00 ISBN: 3-506-70403-6; 9–32: ARENS, Edmund: Theologie und Theorie des kommunikativen Handelns im Diskurs. Eine Einleitung; 33–70: THEOBALD, Christoph: Glauben im modus conversationis. Zum Ansatz einer theologischen Theorie der Moderne;

71-96: KNAPP, Markus: Die Anderen – der blinde Fleck der Moderne? Überlegungen zum Verhältnis der Theologie zur Theorie des kommunikativen Handelns; 97-118: WOHLMUTH, Josef: Bilderverbot. Theologische Ästhetik und die Theorie des kommunikativen Handelns; 119-133: GLEBE-MØLLER, Jens: Kommunikatives Handeln, Konsens, Heiliger Geist. Zur Übersetzung theologischer in kommunikationstheoretische Kategorien; 135-161: ARENS, Edmund: Tod und Transzendenz. Eschatologische Anfragen an die Theorie des kommunikativen Handelns; 163-178: BONDOLFI, Alberto: Zwischen Faktizität und Geltung. Zur Bedeutung der Habermas'schen Rechtsauffassung für die theologische Ethik; 179-196: SILLER, Hermann Pius: Das unbewältigbare ausdrücklich machen. Zu einer Pragmatik des Geheimnisses;

Ökumenische Theologie

Versöhnung suchen – Leben gewinnen. Ökumenische Versammlung in Erfurt 1996. Im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland herausgegeben von Klaus Lefringhausen. – Frankfurt/M. / Leipzig: Otto Lembeck / Benno 1997. 127 S., kart. DM 16,80 ISBN: 3-87476-321-8 / 3-7462-1199-9. 9-32: LEFRINGHAUSEN, Klaus: Erfurter Versöhnungsimpulse; 33-76: ERFURTER DOKUMENTE; 77-86: WANKE, Joachim: Eröffnung; 86-95: HERTZSCH, Klaus-Peter: Versöhnung suchen – Leben gewinnen; 95-102: BANK, Michaela: Versöhnung suchen – Leben gewinnen; 102-110: MÜLLER-FAHRENHOLZ, Geiko: Bibelarbeit; 110-113: VON WEIZSÄCKER, Carl Friedrich: Wohin? – Erwägungen zum Ziel der Ökumenischen Versammlungen in Erfurt und Graz; 114-117: FROELICH, Herbert: Das Liturgische Konzept; 117-119: WANKE, Joachim: Brief an die Pilger; 119-121: VOTUM DER KONSULTATION „Solidarität der Kirchen mit den Frauen“ (12./13. 6.);

Moraltheologie

Fundamente der theologischen Ethik. Bilanz und Neuansätze, hg. v. Adrian Holderegger. – Fribourg (Schweiz) / Freiburg (Br.): Universitätsverlag / Herder 1996. 516 S. (Studien zur theologischen Ethik, 72), brosch. DM 108,00 ISBN: 3-7278-1027-0 / 3-451-23970-1. 21-53: WILS, Jean-Pierre: Christliche Ethik in einer post-traditionellen Welt; 54-73: RÖMELT, Josef: Die Authentizität menschlicher Freiheit und Verantwortung. Theologische Ethik im Kontext postmoderner Subjektkritik; 74-94: HÖHN, Hans-Joachim: Dezentrierte Vernunft. Fundamentalethische Konsequenz der aktuellen Rationalitätskritik; 95-110: HONECKER, Martin: Vernunft, Affekt, Erfahrung; 113-125: HONNEFELDER, Ludger: Ethik und Theologie. Thesen zu ihrer Verhältnisbestimmung; 126-153: WOLF, Jean-Claude: Ethik aus christlichen Quellen?; 154-167: VERWEYEN, Hansjürgen: Offenbarung und Begründung der Moral; 168-183: PRÖPPER, Thomas: Autonomie und Solidarität. Begründungsprobleme sozialer ethischer Verpflichtung; 187-201: RINGELING, Hermann: Evangelische Ethik heute. Motive und Tendenzen; 202-220: MÜLLER, Denis: Autonomie und Theonomie. Ansätze zu einer kritischen Genealogie der evangelischen Ethik in Auseinandersetzung mit der Moderne; 221-236: PRIVITERA, Salvatore: Zum Verständnis der Diskussion um die „autonome Moral“; 237-260: SCHELSHORN, Hans: Christliche Ethik im Sog argumentativer Vernunft. Diskurstheoretische Bemerkungen zur moraltheologischen Debatte um eine „autonome Moral im christlichen Kontext“; 261-276: DEMMER, Klaus: Die autonome Moral – eine Anfrage an die Denkform; 277-289: ROTTER, Hans: Die Funktion des Glaubens in der Ethik; 290-312: MIETH, Dietmar: Das Weltverständnis des christlichen Glaubens am Beispiel der theologischen Ethik; 313-341: WOLBERT, Werner: Probleme mit dem irrigen Gewissen; 345-361: FÜRGER, Franz: Zur theologischen Begründung christlicher Sozialethik; 362-384: HAUSMANNING, Thomas: Die Krise der späten Moderne im Licht einer christlichen Sozialethik; 385-402: SCHRÄMM, Michael: Religion und Moral in der Moderne. Zur Theoriestrategie einer christlichen Sozialethik; 405-430: HEIMBACH-STEINS, Marianne: Weibliche Moral? Geschlechterdifferenz und universalistische Ethik; 431-449: ANZENBACHER, Arno: Christliche Ethik und kommunitaristische Liberalismuskritik; 450-468: ARENS, Edmund: Zum Ansatz und Anspruch einer theologischen Diskursethik; 469-487: LOB-HÜDEPOHL, Andras: Praktisches Selbstverständnis. Handlungs- und moraltheoretische Überlegungen zu einem Orientierungsfaktor moralischen Handelns; 488-501: GÖBEL, Wolfgang: Der eschatologische Fehlschluß. Begründungstheoretische Überlegungen zur Funktion der Gottes-herrschaft als Handlungsprinzip; 502-514: SCHMITZ, Philipp: Ist Normenfindung induktiv?;

Religionswissenschaft

Jahrbuch für Religionswissenschaft und Theologie der Religionen, 3. Schriftleitung Peter Heine. – Altenberge: Oros Verlag 1995. 189 S., kart. DM 48,00 ISBN: 3-89375-117-3. 7-26: HUTTER, Manfred: Moderner Buddhismus in der Begegnung mit dem Christentum; 50-66: WOLZ-GOTTWALD, Eckard: Mystik – Hoffnung für den religiösen Dialog?; 67-82: EULER, Walter Andreas: Una religio in rituum varietate. Der Beitrag des Nikolaus von Kues zur Theologie der Religionen; 83-109: KHOURY, Paul: Monde arabe et Sécularisme; 110-125: GERLITZ, Peter: „Neue japanische Religionen“ und ihre Mission im Westen; 126-141: MEISIG, Konrad: Ayodhya. Probleme der religionswissenschaftlichen Auseinandersetzung mit dem Hindu-Fundamentalismus; 142-178: JACOB, Xavier: L'Islam turc et la Modernité; 179-183: HAGEMANN, Ludwig: Zur Diskussion um eine „Theologie der Religionen“. Hinführungen, Entwürfe, Konzepte; 27-49: COLLANI, Claudia v.: Jesuiten im Gespräch mit chinesischen Gelehrten.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Prof. Dr. Georg Baudler, Ahornstr. 55, D-52074 Aachen;
PD Dr. Wolfgang Beinert, Universitätsstr. 31, D-93053 Regensburg;
Prof. Dr. Gerhard J. Bellinger, Emil-Figge-Str. 50, D-44227 Dortmund;
Prof. Dr. Otto Bischofberger, Kreuzbuchstr. 44, CH-6006 Luzern;
Prof. Dr. Adriaan H. Bredero, Hoge Ham 55 (zwart), NL-5104 JB Dongen;
Joachim Hagel, Poststr. 25, D-83317 Teisendorf;
Dr. Winfried Haunerland, Bethlehemstr. 20, A-4020 Linz;
Prof. Dr. Klaus Hedwig, Marienstr. 37, D-52134 Herzogenrath;
Prof. Dr. Konrad Hilpert, Postfach 151150, D-66041 Saarbrücken;
Prof. Dr. Ludwig Hödl, Universitätsstr. 150, D-44801 Bochum;
Prof. Dr. Fritz Hoffmann, Rückertstr. 3, D-99096 Erfurt;
Prof. Dr. William J. Hoyer, Scharnhorststr. 103, D-48151 Münster;
Dr. Josef Kreiml, Römerstr. 6a, D-93170 Bernhardswald / Kürn;
Dr. Georg Langenhorst, Rehstr. 27, D-88255 Baidnt;
Prof. DDr. Klaus Müller, Johannisstr. 8-10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Franz Mußner, Domplatz 8, D-94032 Passau;
Dr. Rosemaria Nürnberg, Marzellenstr. 32, D-50606 Köln;
Prof. Dr. Walter Opp, Schloßgarten 1 Orangerie, D-91054 Erlangen;
Prof. DDr. Rudolf Pesch, Schulgraben 2, D-83646 Bad Tölz;
Prof. Dr. Walter Radl, Universitätsstr. 10, D-86159 Augsburg;
Prof. Dr. Graf Henning Reventlow, Universitätsstr. 150, D-44801 Bochum;
Prof. Dr. Thomas Ruster, Brüsseler Str. 26, D-53332 Bornheim;
Prof. Dr. Adrian Schenker, Rue du Botzet 8, CH-1700 Fribourg;
Andreas Scherer, Universitätsstr. 150, D-44801 Bochum;
Prof. Dr. Georg Scherer, Liebknechtstr. 13, D-46047 Oberhausen;
Dr. Michael Schneider, Offenbacher Landstr. 224, D-60599 Frankfurt;
Dr. Klaus Scholtissek, Mittlerer Dallenbergweg 6a, D-97082 Würzburg;
Prof. Dr. Georg Schwaiger, Morgenrothstr. 22, D-81677 München;
DDr. Maria-Barbara von Stritzky, Diekbree 62, D-48157 Münster;
Prof. Dr. Josef Sudbrack, Universitätsstr. 4, A-6020 Innsbruck;
Prof. Dr. Joachim Wiemeyer, Detnarstr. 2-4, D-49074 Osnabrück;
Prof. Dr. Gabriele Winkler, Liebermeisterstr. 18, D-72076 Tübingen.

Impressum

Theologische Revue (ThRv)
Johannisstraße 8-10, D-48143 Münster
Tel. (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 Coerd, Katharina Klöcker, Joachim Sattler

Sekretariat: Monika Liedschulte

Die Rücksendung unverlangt eingesandter Bücher kann aus Kostengründen nicht übernommen werden. Sie werden nach Möglichkeit in die Bibliographie aufgenommen oder rezensiert. Eine Verpflichtung hierzu wird jedoch von der Schriftleitung nicht übernommen. Gleiches gilt für die Publikation unverlangt eingesandter Manuskripte.

Verlag und Anzeigen:

Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., D-48135 Münster

Bezugspreise: Einzelheft: DM 37,-/öS 270,-/sFr 34,-,

Jahresabonnement: DM 192,-/öS 1402,-/sFr 170,50,

Studentenabonnement: DM 153,60/öS 1121,-/sFr 136,50.

Die Preise verstehen sich zzgl. Porto und inkl. 7 % MwSt. im Inland.

Gesamtherstellung: Druckhaus Aschendorff, Münster 1997

Rezensionsexemplare bitte direkt senden an

review copies please send directly to

exemplaires de presse veuillez envoyer directement à

Theologische Revue, Schriftleitung, Johannisstr. 8-10, D-48143 Münster

© 1997 Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., 48135 Münster

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

ISSN 0040-568X