# THEOLOGISCHE REVUE

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

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

**Nummer 5** **1997** **93. Jahrgang**

10. 11. 97

## Neuere Erscheinungen zur Moraltheologie . . . . . Sp. 355

AUER, Alfons: Zur Theologie der Ethik. Das Weltethos im theologischen Diskurs (Gerhard Stanke)

ERNST, Stephan: Ethische Vernunft und christlicher Glaube. Der Prozeß ihrer wechselseitigen Freisetzung in der Zeit von Anselm von Canterbury bis Wilhelm von Auxerre (Eberhard Schockenhoff)

REUTER, Hans-Richard: Rechtsethik in theologischer Perspektive. Studien zur Grundlegung und Konkretion (Eberhard Schockenhoff)

RÖMELT, Josef: Realistische Freiheit. Gedanken zur Theologie der Verantwortung (Raimund Lülsdorff)

RÖMELT, Josef: Vom Sinn moralischer Verantwortung. Zu den Grundlagen christlicher Ethik in komplexer Gesellschaft (Herbert Schlögel)

SALZMAN, Todd A.: Deontology and Teleology. An Investigation of the Normative Debate in Roman Catholic Moral Theology (Klaus Arntz)

SCHOCKENHOFF, Eberhard: Naturrecht und Menschenwürde. Universale Ethik in einer geschichtlichen Welt (Peter Fonk)

SCHOCKENHOFF, Eberhard: Ethik des Lebens. Ein theologischer Grundriß (Hans-Günter Gruber)

ZELINKA, Udo: Normativität der Natur – Natur der Normativität. Eine interdisziplinäre Studie zur Frage der Genese und Funktion von Normen (Werner Wolbert)

**Allgemeines / Festschriften** . . . . Sp. 376

FINKE, Anne-Kathrin: Karl Barth in Großbritannien. Rezeption und Wirkungsgeschichte (Georg Pfleiderer)

MEIS, Anneliese: El Rostro Amado (I.), El Rostro Espendoroso (II.), El Rostro Velado (III.). Presentatin por Salvattori Coppala (Erwin Schadel)

Papsttum und Landesgeschichte. Festschrift für Hermann Jakobs zum 65. Geburtstag, hg. v. Joachim DAHLHAUS / Armin KOHNLE (Pius Engelbert)

**Bibelwissenschaft / Exegese des AT und NT** . . . . . Sp. 383

REVENTLOW, Henning Graf: Epochen der Bibelauslegung. Bd II: Von der Spätantike bis zum ausgehenden Mittelalter (Ludwig Hödl)

Bieberstein, Klaus: Lukian und Theodotion im Josuabuch. Mit einem Beitrag zu den Josuarollen von Hirbet Qumran (Adrian Schenker)

NEEF, Heinz-Dieter: Gottes himmlischer Thronrat. Hintergrund und Bedeutung von *sd JHWH* im Alten Testament (Heinz-Josef Fabry)

RABENAU, Merten: Studien zum Buch Tobit (Helen Schüngel-Straumann)

VANONI, Gottfried: „Du bist doch unser Vater" (Jes 63,16). Zur Gottesvorstellung des Ersten Testaments (Adrian Schenker)

KOLLMANN, Bernd: Jesus und die Christen als Wundertäter. Studien zu Magie, Medizin und Schamanismus in Antike und Christentum (Detlev Dormeyer)

SCHOLTISSEK, Klaus: Die Vollmacht Jesu. Traditions- und redaktionsgeschichtliche Analysen zu einem Leitmotiv markinischer Christologie (Folkert Fendler)

SÖDING, Thomas: Das Liebesgebot bei Paulus. Die Mahnung zur Agape im Rahmen der paulinischen Ethik (Wolfgang Schrage)

OYEN, Geert van: De Studie van de Marcusredactie in de twintigste Eeuw (Alfred Suhl)

**Kirchengeschichte** . . . . . Sp. 394

SIEBEN, Hermann-Josef: Vom Apostelkonzil zum Ersten Vatikanum. Studien zur Geschichte der Konzilsidee (Harald Wagner)

Die Bischöfe von Basel 1794-1995, hg. v. Urban FINK / Stephan LEIMGRUBER / Markus RIES (Franz Furger †)

**Religionsphilosophie** . . . . . Sp. 396

SMITH, John E.: Experience and God (Andreas Deeken)

**Theologiegeschichte / Dogmengeschichte** . . . . . Sp. 397

SCHNIERTSHAUER, Martin: Consumatio Caritatis. Eine Untersuchung zu Richard von St. Victors De Trinitate (Eberhard Schockenhoff)

Bernhard von Clairvaux: Sämtliche Werke. Bd VII, lateinisch / deutsch, hg. v. Gerhard B. WINKLER (Stephan Ernst)

ZEY, Claudia: Arnulf von Mailand. Liber gestorum recentium (Ludger Körntgen)

PEURA, Simo: Mehr als ein Mensch? Die Vergöttlichung als Thema der Theologie Martin Luthers von 1513 bis 1519 (Jos E. Vercruysse)

**Dogmatik / Ökumenische Theologie** . Sp. 405

MISERDA, Marko: Subjektivität im Glauben. Eine theologisch-methodologische Untersuchung zur Diskussion über den „Glaubens-Sinn" in der katholischen Theologie des 19. Jahrhunderts (Harald Wagner)

WENZ, Armin: Das Wort Gottes – Gericht und Rettung. Untersuchungen zur Autorität der Heiligen Schrift in Bekenntnis und Lehre der Kirche (Harald Wagner)

GAHBAUER, Ferdinand R.: Die Regensburger Ökumenischen Symposien und der nachkonziliare ost-westliche Dialog (Johannes Oeldemann)

LEXUTT, Athina: Rechtfertigung im Gespräch. Das Rechtfertigungsverständnis in den Religionsgesprächen von Hagenau, Worms und Regensburg 1540/41 (Peter Lüning)

**Liturgie** . . . . . Sp. 408

KAHLE, Barbara: Auf der Suche nach dem Sakralraum. Nachkonziliarer Kirchenbau im Bistum Würzburg (Klemens Richter)

Die Reform des Gottesdienstes in Bayern im 19. Jahrhundert. Quellenedition Bd 1, hg. v. Hans KERNER u. a.; Entwürfe der Gottesdienstordnung und der Agende 1836–1847. Quellenedition Bd II, hg. v. Hans KERNER u. a. (Klemens Richter)

KNUPP, Josef: Das Mystagogieverständnis des Johannes Chrysostomus (Dietmar Thönnes)

Studien und Entwürfe zur Meßfeier. Texte der Studienkommission für die Meßliturgie und das Meßbuch der Internationalen Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen im deutschen Sprachgebiet, hg. v. Eduard NAGEL u. a. (Stefan Rau)

PROBST, Manfred / RICHTER, Klemens: Zeichen der Hoffnung in Tod und Trauer. Werkbuch zur Sterbe- und Totenliturgie (Albert Gerhards)

THÖNNES, Dietmar: Die Euchologie der Collectio Missarum de Beata Maria Virgine. Textkritische Quellenforschung und systematisch-theologische Studien (Manfred Probst)

**Kirchenrecht** . . . . . Sp. 414

BERZDORF, Franziskus: Autonomie und Exemtion der kanonischen Lebensverbände (Dominicus M. Meier)

**Christliche Sozialwissenschaften** . . Sp. 415

WILHELMS, Günter: Die Ordnung moderner Gesellschaft. Gesellschaftstheorie und christliche Sozialethik im Dialog (Michael Schramm)

**Religionspädagogik** . . . . . Sp. 417

Kulturelle Vielfalt als Problem für Gesellschaft und Schule, hg. v. Johannes SCHNEIDER (Niels Kranemann)

**Missionswissenschaften** . . . . . Sp. 419

„Auch wir sind Menschen so wie ihr!" Franziskanische Dokumente des 16. Jahrhunderts zur Eroberung Mexikos, hg. v. Horst von der BEY (Norbert M. Borengässer)

**Philosophie** . . . . . Sp. 420

BRÜNTRUP, Godehard: Das Leib-Seele-Problem. Eine Einführung (Andreas Deeken)

ORTH, Ernst Wolfgang: Von der Erkenntnistheorie zur Kulturphilosophie. Studien zu Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen (Michael Bongardt)

TROELTSCH, Ernst: Ethik und Geschichtsphilosophie. Mit einer Einführung von Marion Marquardt (Axel Heinrich)

WETZ, Franz J.: Friedrich W. J. Schelling zur Einführung (Josef Kreiml)

**Literatur** . . . . . Sp. 425

KRANZ, Gisbert: Die Arthur-Gedichte von Charles Wiliams (Karl Heinz Göller)

KURZ, Paul K. Gott in der modernen Literatur (Georg Langenhorst)

VOLZ, Gunter: Sehnsucht nach dem ganz anderen. Religion und Ich-Suche am Beispiel von Klaus Mann (Torsten Habbel)

**Spiritualität / Hagiographie** . . . . Sp. 430

SCHLEINZER, Annette: Die Liebe ist unsere einzige Aufgabe. Das Lebenszeugnis von Madeleine Delbrêl (Marianne Heimbach-Steins)

WEISS, Bardo: Margareta von Magdeburg. Eine gelähmte Mystikerin des 13. Jahrhunderts (Marianne Heimbach-Steins)

**Kurzrezensionen** . . . . . Sp. 431

**Bibliographie** . . . . . Sp. 437

BS: Theol A 425

320

# Neuere Erscheinungen zur Moraltheologie

**Auer,** Alfons: **Zur Theologie der Ethik.** Das Weltethos im theologischen Diskurs. – Fribourg/Freiburg: Universitätsverlag/Herder 1995. 303 S. (Studien zur theologischen Ethik, Bd 66), kart DM 66,00 ISBN: 3-7278-1010-6/3-451-23881-0

Der Bd 66 der Studien zur theologischen Ethik mit dem Titel: *Zur Theologie der Ethik* enthält 15 wissenschaftliche Beiträge von Alfons Auer aus den Jahren 1967 bis 1992. Er ermöglicht einen umfassenden Einblick in das geistige Ringen dieses Vf.s um Antworten auf die Herausforderungen der Moraltheologie durch die geistesgeschichtliche und gesellschaftliche Entwicklung.

Die verschiedenen Aufsätze kreisen letztlich um die Frage, wie sich *Autonomie und Theonomie* zuordnen lassen, welche Bedeutung einerseits der *sittlichen Vernunft* (der Erfahrung, den empirischen Wissenschaften, der philosophischen Anthropologie) und andererseits der *Offenbarung* für die Findung ethischer Normen zukommt.

Der Titel des ersten Beitrags: Was heißt „*Dialog der Kirche mit der Welt*"? (11–36) gibt an, wie A. seine eigenen Überlegungen verstanden wissen will, nämlich als einen Beitrag zum Dialog zwischen Kirche und Welt, zwischen Moraltheologie und Humanwissenschaften bzw. philosophischer Anthropologie, zwischen Offenbarung und sittlicher Vernunft.

So fragt er einerseits nach der gesellschaftlichen Relevanz theologischer Aussagen („*Glaube, Hoffnung und Liebe. Die Öffnung eines traditionellen moraltheologischen Traktats in die Dimension des Gesellschaftlichen*", 89–112), und andererseits nach der theologischen Dimension anthropologischer Fakten wie z. B. der Schulderfahrung („*Ist die Sünde eine Beleidigung Gottes? Überlegungen zur theologischen Dimension der Sünde*", 151–169).

Manche Beiträge gehen der Frage nach, welcher Stellenwert den *empirischen Wissenschaften* für die Findung ethischer Normen zukommt – so: „*Die normative Kraft des Faktischen. Zur Begegnung von Ehe und Sozialempirie*" (113–130) und: „*Das Vorverständnis des Sittlichen und seine Bedeutung für eine Theologische Ethik*" (170–194) –, in anderen steht die „*Bedeutung des Christlichen bei der Normfindung*" (205–223) im Mittelpunkt der Überlegungen.

A. weist immer wieder darauf hin, daß die sittlichen Erfahrungen des Menschen und die Reflexion der menschlichen Vernunft nach einer *Integration in einen größeren Sinnhorizont* verlangen und daß umgekehrt die Offenbarung die Tätigkeit der menschlichen Vernunft nicht ersetzt, sondern sie im eigentlichen Sinn freisetzt. „Die theologische Dimension höhlt die rationale keineswegs aus" (282 – bezogen auf den Begriff Verantwortung). Autonomie und Theonomie schließen sich nicht aus, sondern sind aufeinander bezogen, sie stehen zueinander in einem Verhältnis der Korrelation.

Wiederholt kommt sein *Konzept der autonomen Moral* im christlichen Kontext zur Sprache, umfassend in „Die Bedeutung des Christlichen bei der Normfindung" (205–223) und dann ausdrücklich auch in seiner Auseinandersetzung mit seinen Kritikern („*Die umstrittene Rezeption der Autonomie-Vorstellung in der katholisch-theologischen Ethik*", 245–263). „Das christliche Proprium des Sittlichen liegt nicht in konkreten weltethischen Weisungen, die aus dem Glaubensverständnis heraus entwickelt werden und zu denen der Christ – neben den autonom entwickelten weltethischen Weisungen – zusätzlich verpflichtet wird" (211), sondern es liegt in dem *neuen Sinnhorizont*, der zu neuen Motivationen für das Handeln führt und sich integrierend, kritisierend und stimulierend auf die sittlichen Einsichten der menschlichen Vernunft auswirkt. Diese dreifache Bedeutung der Offenbarung wird auch in dem Aufsatz, der nach dem *Verhältnis von christlicher und bürgerlicher Moral* fragt, erwähnt – die christliche Moral muß die bürgerliche Moral kritisieren, integrieren und stimulieren (81ff) – und in der öffentlichen Antrittsvorlesung in Tübingen mit dem Titel: „Die Erfahrung der Geschichtlichkeit und die Krise der Moral" (64).

In zwei Art.n skizziert er den Weg der Normfindung („*Nach dem Erscheinen der Enzyklika ‚Humane vitae'. Zehn Thesen über die Findung sittlicher Weisungen*", 37–49, und: „*Absolutheit und Bedingtheit ethischer Normen*", 224–244; letzterer ist der überarbeitete Vortrag, den A. auf dem „Moraltheologischen Tag" der Deutschen Bischofskonferenz im Rahmen der Herbstkonferenz in Fulda 1977 gehalten hat. In ihm bringt er in 16 Thesen seine wichtigsten Anliegen zur Sprache.).

A. traut der *menschlichen Vernunft*, die vom Schöpfer herkommt und auf ihn verweist, viel zu. „Wir kennen noch lange nicht alle Ordnungsgesetze", schreibt er, „aber wir haben unseren Verstand erhalten, sie zu finden. Indem der Mensch über die Dinge nachdenkt und an ihnen handelt, indem er sie bald richtig und bald falsch gebraucht, erfährt er, wie er handeln müßte, damit Ordnung entstehe und Sinn wahrnehmbar werde. Es gibt keinen anderen Weg, solche Probleme zu lösen, als die menschliche Erfahrung und ihre denkerische und gläubige Durchdringung. Erst in der Verwirklichung wird klar, in welcher Richtung die Entfaltung der menschlichen Natur möglich ist." (66) An anderer Stelle gebraucht er den Begriff „reaktive Selbstkorrektur der menschlichen Gesellschaft" (71). Dieser optimistische Zug trübt aber nicht den Blick für die Gefährdungen und Einseitigkeiten mancher zeitgenössischer Denkströmungen. So diagnostiziert er sehr deutlich die *Gefahr der Reduktion der Transzendenz* (futuristische, evolutionistische, anthropologische Reduktion 133ff). Er verweist auch auf Engführungen im Verständnis der menschlichen Person und warnt vor der „Destruktion" des Menschen „als Personwesen" (so mit Hinweis auf E. Biser, 288). Verantwortliches ethisches Handeln schließt „die Bereitschaft zum Leiden und die Entschlossenheit zu asketischer Selbstdisziplinierung" (87) ein.

Der letzte Beitrag mit dem Titel „*Theologische Ethik und Fundamentaltheologie. Ermunterung zu gemeinsamer Bemühung*" bestätigt noch einmal, daß A.s Denken von *Polaritäten* bestimmt wird. „Natur und Person, Offenbarung und Vernunft, Communio und Institutio sind keine Alternativen, sondern Polaritäten." (300) Er wehrt alle Einseitigkeiten und Verkürzungen ab. Es kommt darauf an, die Spannung zwischen diesen Polaritäten durchzuhalten und fruchtbar werden zu lassen. (Vgl. auch „*Das Christentum vor dem Dilemma: Freiheit zur Autonomie oder Freiheit zum Gehorsam*", 195–204)

Wer sich über die Motive und Grundanliegen von A.s moraltheologischem Denken informieren und damit auseinandersetzen will, wird dankbar sein für diesen Bd, in dem die Ergebnisse seines theologischen Ringens im Laufe von 25 Jahren festgehalten sind. Daß sich dabei auch Wiederholungen finden, ist selbstverständlich; sie machen einerseits die Konstanten seines Denkens bewußt und lassen andererseits die neuen Akzentuierungen hervortreten.

Im Vorwort wird erwähnt, „daß der von Hans Küng in seinen Bemühungen um interreligiöse Grundlagen der Ethik fruchtbar verwendete Begriff des ‚Weltethos' auf Alfons Auer zurückgeht und für dessen Ansatz zentral ist." (10) Allerdings hat der Begriff *Weltethos* bei A. und bei Küng meines Erachtens nicht die gleiche Bedeutung. A. verwendet ihn, um die ethischen Weisungen, die sich auf die Gestaltung der Welt beziehen, von denen zu unterscheiden, die die Gottesverehrung betreffen, während Hans Küng die „Notwendigkeit eines Ethos für die Gesamtmenschheit" (Projekt Weltethos, 14) konstatiert. Weltethos heißt bei ihm so viel wie „globales Ethos" (19), „verbindendes und verbindliches Ethos für die gesamte Menschheit" (57). Als Komplementärbegriff zu Weltethos fungiert bei A. *Heilsethos*. Küng spricht vom Weltethos im Unterschied zu Räumen „unterschiedlicher, widersprüchlicher und gar sich bekämpfender Ethiken" (14), d. h. im Unterschied zu einem Regional- oder nur auf einen bestimmten Kulturkreis begrenzten Ethos.

Fulda Gerhard Stanke

**Ernst,** Stephan: **Ethische Vernunft und christlicher Glaube.** Der Prozeß ihrer wechselseitigen Freisetzung in der Zeit von Anselm von Canterbury bis Wilhelm von Auxerre. – Münster: Aschendorff 1996. IX, 422 S. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, N.F., 46), kart DM 118,00 ISBN: 3-402-03997-4

Der Aufbruch, der innerhalb der katholischen Moraltheologie zu systematischen Neuentwürfen wie der autonomen Moral, einer teleologischen Ethik oder hermeneutischen Ansätzen führte, war von Anfang an von dem Bemühen um eine historische Absicherung dieses Weges begleitet. Die große Tradition moralgeschichtlicher Forschung aus der ersten Hälfte dieses Jh.s fand so eine Verlängerung, die allerdings nicht mehr der oft verwirrenden Fülle von Einzelthemen (Aufbau der sittlichen Handlung, Bewertung der *primi motus*, Definition und Unterscheidung von Tugenden und Lastern, Einteilung der Sünde nach Schwere und Art, Gewissen und sittliches Gesetz usw.) galt, sondern die systematischen Weichenstellungen und das methodische Selbstverständnis des Faches als theologischer Disziplin im Blick hatte. Die historische Rückfrage nach exemplarischen Modellen, die zugleich mit dem Nachweis der Kontinuität zur eigenen Tradition die prinzipielle Legitimität der gegenwärtigen Neuansätze auch im Rahmen katholischer Theologie aufzeigen sollte, konzentrierte sich dabei im wesentlichen auf zwei Epochen: die *Rezeption der aristotelischen Ethik* im 13. Jh., insbesondere innerhalb der theologischen Synthese des Thomas von Aquin, und die *Auseinandersetzung der bedeutendsten Moraltheologen des 19. Jh.s mit der praktischen Philosophie des deutschen Idealismus*. Die in Tübingen als Habil.schrift vorgelegte Studie von Stephan Ernst erweitert die Basis der bisherigen Forschungsgeschichte, indem sie mit der *beginnenden Scholastik* des 12. Jh.s einen Zeitraum erschließt, der in den vergangenen Jahrzehnten auffallend wenig Interesse gefunden hatte.

Die Autoren des 12. Jh.s standen aus moralgeschichtlicher Perspektive lange Zeit im Schatten des Thomas von Aquin, dessen spekulative Zuordnung von philosophischer Ethik, Metaphysik des Handelns und Theologie als Offenbarungswissenschaft sehr schnell in den Rang eines normativen Traditionszeugnisses aufstieg. Demgegenüber unternimmt es der Vf., der im übrigen durch eine frühere Arbeit zur Glaubenstheologie des Hugo von St. Viktor als ausgezeichneter Kenner der Materie ausgewiesen ist, die moraltheologischen Diskussionen der Autoren vor Thomas nicht nur unter dem

quellenkritischen Interesse zu lesen, inwieweit sie seiner späteren Synthese den Weg bereiten, sondern er befragt ihre Werke unter der hermeneutischen Perspektive, welche moraltheologischen Argumentationsweisen und Begründungsstrukturen den verschiedenen Einzelthemen vorausliegen. In diesem auf die Herausarbeitung einer spezifischen „Grundkonzeption" (20) der jeweiligen Autoren zielenden Frageinteresse unterscheidet sich sein historischer Rekonstruktionsversuch von den einschlägigen Arbeiten Lottins und Landgrafs, die zwar ebenfalls zentrale Begriffe oder Lösungsversuche wichtiger moraltheologischer Einzelfragen durch die wechselnde Problemlage der ganzen Frühscholastik hindurch verfolgen, sich dabei jedoch im wesentlichen auf eine deskriptive Zusammenschau ihrer Quellen beschränken. Die durch ihre Vorarbeiten erschlossenen Texte, denen er während eines längeren Forschungsaufenthaltes in Paris umfangreiche handschriftliche Quellen zur Seite stellen konnte, unterzieht der Vf. erstmals einer kritischen systematischen Lektüre mit dem Ziel, den Aufbruch sichtbar zu machen, der sich in dieser Zeit innerhalb der Moraltheologie vollzieht.

Er deutet diese im einzelnen durchaus gegenläufigen Denkbewegungen – erinnert sei nur an die Kontroverse um den *„Subjektivismus"* Abaelards oder den *augustinischen „Rückschlag"* bei Petrus Lombardus – als versetzte Schritte auf einem gemeinsamen Weg, den er im Untertitel und in der Schlußüberlegung als Prozeß einer „wechselseitigen Freisetzung von ethischer Vernunft und christlichem Glauben" (395) bestimmt. Der Anfangs- und Endpunkt dieser Entwicklung, der zugleich die äußeren Grenzen des gewählten Untersuchungszeitraumes markiert, ist jeweils im Werk eines bedeutenden Theologen gegeben, in dessen theologischem Denken die methodische Selbstreflexion der Vernunft eine hervorgehobene Stellung innehat. *Anselm von Canterbury* unternimmt es, den Inhalt des gesamten christlichen Glaubens und – da für ihn die theoretische und praktische Vernunft noch in einer ursprünglichen Einheit zusammengehören – die Zielvorstellung einer erfüllenden menschlichen Lebenspraxis aus dem Selbstvollzug der Vernunft zu rekonstruieren. *Sittlichkeit* kann so erstmals als Übereinstimmung des Handelnden mit dem inneren Maß seiner auf Gott und den *ordo iustitiae* hin geöffneten Vernunft sowie, entsprechend der Grundformel von der *rectitudo voluntatis per se servata* als Bewahrung der an diesem Maß ausgerichteten freien Selbstherrschaft des Menschen (53) begriffen werden. Hundert Jahre später ist ein solches Verständnis der Moralität als „theonom ermöglichter Selbstbestimmung des Willens durch die Vernunft" (396) mit charakteristischen Veränderungen aufgrund der inzwischen erfolgten Rezeption der aristotelischen Ethik und ihrer strikten Parallelisierung von theoretischer und praktischer Vernunft bei *Wilhelm von Auxerre* in das methodisch reflektierte Konzept einer Ethik als Vernunftwissenschaft eingebracht, die gleichwohl auf die Theologie als Offenbarungswissenschaft bezogen bleibt. Dazwischen liegt ein durch Umwege und Neueinsätze, von Anknüpfungen und Zurückweisungen geprägtes Feld moraltheologischer Debatten, deren Höhepunkte, Krisen und Fortschritte der Vf. in mustergültiger Weise nachzeichnet.

Im Rahmen einer Rezension ist es unmöglich, die Fülle der Einzelanalysen und Werkinterpretationen, die bei einzelnen Autoren (z. B. Petrus Abaelard: 122–177) den Umfang kleinerer Monographien erreichen, auch nur annähernd vorzustellen. Deshalb beschränkt sich die folgende Übersicht darauf, den Inhalt und die wichtigsten Ergebnisse der einzelnen Untersuchungsschritte vorzustellen. Das *1. Kap.* verdeutlicht den *Neueinsatz des moraltheologischen Denkens an der Schwelle zur beginnenden Scholastik*, wie er im Werk des *Anselm von Canterbury* vollzogen wird. Die innere Stringenz seiner spekulativen Theologie, die sowohl dogmatische als auch moraltheologische Einzelstoffe von der Schöpfungstheologie über die Menschwerdung Gottes bis zur Erlösungslehre aus den Leitbegriffen der Wahrheit als *rectitudo* und des *ordo iustitiae* heraus entfaltet, bleibt in praktischer Hinsicht jedoch noch weithin abstrakt, was etwa im Fehlen einer materialen Tugendethik oder auch in einer distanzlosen Legitimation des herkömmlichen Normgefüges zum Ausdruck kommt.

Die *Kap. 2 bis 6* stellen die *erste Hälfte des 12. Jh.s als eine Zeit der freien Entfaltung kontroverser moraltheologischer Grundansätze* vor. Die Bandbreite der möglichen Positionen wird sowohl in der Gegenüberstellung verschiedener „Schulen" und ihres entgegengesetzten Theologiebegriffs (so die biblisch-heilsgeschichtliche Sicht der *Schule von Laôn* oder die stärker rational und säkular ausgerichtete Strömung von *Chartres*) als auch in der paradigmatischen Nachzeichnung der herausragenden Theologen dieser Zeit (*Petrus Abaelard, Hugo von St. Viktor* und *Petrus Lombardus*) sichtbar. Bei ihnen und ihren Schülern geht es über Anselm hinaus um die Klärung eines doppelten Fragekomplexes: Im Rahmen der Sündenlehre werden die wichtigsten Elemente einer Handlungsanalyse erarbeitet, wobei das Zueinander von subjektiver, allein im Gewissen überprüfbarer Intention und den objektiven Faktoren kontrovers bleibt. Je nachdem wie diese Gewichtung vorgenommen wird, variiert auch die Antwort auf die zum zweiten Problemkreis führende Frage, die im Rahmen einer Tugendlehre zu klären hat, in welchem Verhältnis die natürliche Einsicht der menschlichen Vernunft zur Offenbarungserkenntnis und den Glaubensquellen im engeren Sinn (Hl. Schrift, kirchliche Autorität) steht. Hervorzuheben sind hier besonders die genauen *Wortfeldanalysen* (124–137), die den genauen Sinn der Begriffe *intentio, consensus* und *opus* bei Abaelard abzugrenzen versuchen. Intention kann bei ihm den bloß inneren Willensentschluß, also die reine Absicht des Handelnden bedeuten, aber ebenso auch das Ziel umfassen, das dieser mit seiner Handlung verfolgt. Deshalb darf auch für Abaelard „die Intention nicht ohne Einbeziehung der konkreten inhaltlich bestimmten Handlung, nämlich in Relation auf das sie begründende Ziel, gedacht werden" (127). Entscheidend ist jedoch, daß die sittliche Qualität einer Handlung nicht schon mit ihrem äußeren Vollzug gegeben ist, sondern allein aufgrund der freien Zustimmung durch den *consensus* erfolgt. Dadurch wiederum wird aber die Ausführung der Tat nicht gleichgültig oder gar überflüssig, wie seine Gegner Abaelard später vorhalten sollten: „Für Abaelard ist es selbstverständlich, daß die Bereitschaft überhaupt erst dann besteht, wenn sie im Ernstfall auch durch die Tat erwiesen wird" (133). Die ausschließliche Rückbindung der sittlichen Bewertung des Handelns an die Intention, die zum Hauptansatzpunkt der Kritik durch Bernhard von Clairvaux wurde und zur Verurteilung einzelner Sätze (die sich allerdings so weder wörtlich noch der Sache nach in Abaelards Schriften finden) auf der Synode von Sens führte, erfuhr später in der *Abaelard-Schule* selbst weitgehende Korrekturen, indem nun stärker auf die wirkliche Gutheit der Absicht und ihre tatsächliche Ausführung abgehoben wird (174–177). Nachdem im Werk des Hugo von St. Viktor mit der Zweiteilung einer natürlichen Sittlichkeit im Rahmen des *opus conditionis* und ihrer integrativen Vollendung durch das *opus restaurationis* eine ausgewogene Balance erreicht ist, schlägt das Pendel bei *Petrus Lombardus* weit in die entgegengesetzte Richtung aus. Sein extremer Augustinismus macht sich insbesondere in seiner „theologischen" Tugenddefinition sowie in seiner Sonderlehre über die Gottes- und Nächstenliebe des Menschen bemerkbar, die unmittelbar mit dem Wirken des Heiligen Geistes identifiziert wird und zur Reduzierung aller Tugenden auf die so verstandene übernatürliche *caritas* führt. Die im Erwerb der Tugenden zum Ausdruck kommende *natürliche Sittlichkeit des Menschen* erscheint dabei völlig absorbiert, so daß die Behandlung des gesamten moraltheologischen Stoffs im Rahmen der Christologie nur konsequent ist. Für die Folgezeit bedeutender wurde jedoch die im Rückgriff auf ein Augustinuszitat eingeführte Annahme *per se* schlechter Handlungen, die den späteren Theologen noch manches Kopfzerbrechen bereiten sollte (215).

Im *7. bis 9. Kap.* steht dann die *Zeit der zweiten Hälfte des 12. und der ersten Jahrzehnte des 13. Jh.s* im Mittelpunkt, die durch eine weitere begriffliche Differenzierung und verschiedene Versuche zum Brückenschlag zwischen den entgegengesetzten Grundkonzeptionen gekennzeichnet ist. So unterscheidet *Gilbert Porreta* zwischen der Wirklichkeit einer schlechten Handlung als solcher *(res mala)* und ihrer sittlichen Qualität *(malitia)*, die ihren Grund darin findet, daß die Handlung durch den Handelnden der rechten Zielausrichtung beraubt wird (234–237). Dieser erste Differenzierungsversuch führt bei *Alanus von Lille* zu einem Verständnis der in sich schlechten Handlungen, das ganz auf die in jeder *actio genere mala* wirksame Intention abstellt. Alanus kommt damit einerseits der objektivistischen Richtung entgegen, indem er die Relevanz der dem bloßen Willen hinzugefügten Tat für die sittliche Bewertung unterstreicht und ausdrücklich die Möglichkeit in sich schlechter Handlungen einräumt. Diese werden jedoch in ihrer sittlichen Qualität nicht unabhängig von der subjektiven Intention bestimmt, sondern nunmehr von der Beschreibung des Zieles her verstanden, in das die Wahl der Mittel bereits einbezogen ist. Indem er die Konstitution des Zieles durch die Wahl der Mittel mitbestimmt sein läßt, gelingt es Alanus also, das Anliegen des Petrus Lombardus aufrechtzuerhalten, ohne darüber die grundlegende Einsicht Abaelards widerrufen zu müssen, wonach alle menschlichen Handlungen zunächst sittlich indifferent sind und erst von der Intention und vom Ziel her sittlich qualifiziert werden. Möglich wurde dies, wie der Vf. überzeugend nachweist, durch ein umfassenderes Verständnis der Intention, das im Unterschied zu Petrus Lombardus den Willen, das darin mitgewollte Mittel und das Ziel einschließt (254–251). An dieser Bewertung der in sich schlechten Handlungen von ihrem schlechten Ziel her wird später sogar *Praepositinus von Cremona* noch festhalten, der gegenüber der *Gefahr eines ethischen Relativismus*, die er bei den Porretanern ausmachen möchte, mit noch größerem Nachdruck auf den in sich schlechten Handlungen besteht und dafür die merkwürdige Sondermeinung ins Feld führt, Wille und Tat seien aufgrund eines zweifachen *contemptus* als zwei verschiedene Sünden zu bewerten (304–311). Bei den späteren Schülern des Petrus Lombardus führt dies sogar zur Umkehrung des Verhältnisses von *genus* und *intentio*, an dem nicht nur Abaelard, sondern auch der Sentenzenmeister selbst noch festgehalten hatte: *Stephan Langton* und *Gaufried von Poitiers* gehen nunmehr davon aus, daß das Maß der Schuld einer schlechten Handlung grundlegend in ihrem *genus* bestimmt ist, während die *intentio* erst in zweiter Linie als modifizierender Umstand – jedoch nur als die Sünde erschwerende, niemals jedoch als erleichternde Modifikation – hinzutreten kann (340–344).

Der zweite begriffliche Klärungsprozeß, der in diesen Zeitraum fällt, betrifft das *Verhältnis zwischen den politischen und katholischen Tugenden, bzw. den Kardinaltugenden und der Trias von Glaube, Hoffnung und Liebe.* Auch hier kommt es bei *Alanus von Lille* und noch deutlicher bei *Simon von*

*Tournai* zu einer „dynamischen" und „integrativen" Konzeption der durch die Gnade vollendeten Tugend, die ihr Fundament im Gebrauch der natürlichen Anlagen des Menschen bewahrt und ihre Eigenständigkeit als politische Tugend nicht aufhebt (271). Hervorzuheben ist daneben vor allem die originelle Neukonzeption der Tugenden und ihre systematische Anordnung nach dem Programm der sogenannten *Kollateraltugenden* bei *Radulphus Ardens*, dessen Tugendbegriff der Vf. folgendermaßen charakterisiert: „Tugend meint ... die Kompetenz, das jeweils richtige oder falsche Tun im Blick auf das jeweilige Ziel entsprechend der Wirklichkeit und der Situation, in der man handelt, zu verwirklichen" (338). Dieses für die Folgezeit leitende Verständnis umschreibt die Funktion der Tugenden für das moralische Leben umfassender und sachgerechter als die ihre Rolle minimalisierende Formulierung, die dem Vf. selbst an einigen Stellen unterläuft, wenn er in überdeutlichem Anklang an den Sprachgebrauch der gegenwärtigen teleologischen Ethik die Tugenden als natürliche Kompetenz zur „Ermittlung" des sittlich Richtigen bezeichnet (so 201, 211 und 265).

Der Vf. hat in dieser äußerst verdienstvollen Studie gezeigt, von welchem systematischen Wert moralgeschichtliche Fragestellungen auch heute noch sein können. Wer sich einmal in das Werk auch nur eines einzigen mittelalterlichen Autors einzuarbeiten versuchte, vermag den immensen Fleiß und die analytische Denkschärfe zu würdigen, die zur Abfassung eines solchen *opus magnum* vonnöten sind. In dieser Studie sind die Fülle der stofflichen Darbietung, die Stringenz der gedanklichen Durchdringung und die Prägnanz der sprachlichen Darbietung in überzeugender Weise miteinander verbunden. Der Vf. hat der gegenwärtigen Moraltheologie eine vergangene Epoche neu erschlossen, in der Fragestellungen von grundsätzlicher Tragweite zum erstenmal bedacht wurden, die sie noch heute beschäftigten.

Freiburg i. Br. Eberhard Schockenhoff

**Reuter,** Hans-Richard: **Rechtsethik in theologischer Perspektive.** Studien zur Grundlegung und Konkretion. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Chr. Kaiser 1996. 363 S. (Öffentliche Theologie, 8), kart DM 68,00 ISBN: 3-579-02023-4

Dieser Bd vereinigt zehn in den Jahren zwischen 1987 und 1994 verfaßte Einzelstudien zu Fragen der theologischen Rechtsbegründung und zu konkreten Problemstellungen der gegenwärtigen Sozialethik, die dem Habil.verfahren des Vf.s an der Ev.-Theol. Fak. der Ruhr-Univ. Bochum zugrunde lagen. In ihrer thematischen Breite greifen diese Abhandlungen jedoch weit über die im Titel angedeutete Klammer rechtsethischer Fragestellungen hinaus. Sie bieten zugleich eine theologische Auseinandersetzung mit den wichtigsten *Begründungsversuchen protestantischer Ethik* in unserem Jh., sowie eine kritische Sichtung verschiedener Gerechtigkeitstheorien in der gegenwärtigen Moralphilosophie, insbesondere des vertragstheoretischen Modells von John Rawls und der Diskursethik von Apel und Habermas. Von beiden Seiten übernimmt der Vf. die in seinen eigenen Versuch der theologischen Rechtsbegründung transponierte systematische Anregung, daß die Entscheidung über die Gewährung und in Konfliktfällen notwendige Einschränkung von Rechten durch die staatliche Gesamtordnung stets dem Kriterium des „distributiven Vorteils" für alle folgen muß. Ebenso ist die historisch-soziale Ausgestaltung des Rechts nicht überzeitlichen Gerechtigkeitsprinzipien oder normativen Vorstellungen vom richtigen Recht zu entnehmen, sondern in einem gleichberechtigten gesellschaftlichen Aushandlungsverfahren festzulegen.

Das Schwerpunktthema der im *ersten Teil* zusammengestellten Studien zur theologischen Dimension des Gerechtigkeitsbegriffs, zur Versöhnungslehre Karl Barths, zur dogmatischen Kategorie der Stellvertretung und zur Begründung eines evangelischen Kirchenrechtes liegt jedoch eindeutig in der Darstellung, Analyse und Kritik der wichtigsten *rechtstheologischen Neuansätze*, in denen die protestantische Ethik nach dem Zweiten Weltkrieg eine „dezidiert evangelische Begründung des Rechts jenseits der Alternative von Rechtspositivismus und Naturrecht" (123) versuchte. Insbesondere setzt sich der Vf. mit Emil Brunners Theorie der Schöpfungsordnungen, Karl Barths christologischer Rechtsbegründung und Wolfhart Pannenbergs Ansatz zur Überwindung des Dualismus von Rechtsordnung und Liebesethik auseinander, wobei seine Sympathie trotz wichtiger Vorbehalte im einzelnen eindeutig auf seiten Barths liegt.

An Brunners metaphysisch-schöpfungstheologischer Deutung des Gerechtigkeitsproblems, in der die Gleichheit aller Menschen auf die ihnen gemeinsame Gottebenbildlichkeit, ihre Verschiedenheit aber auf den individualisierenden Personwillen Gottes zurückgeführt wird, kritisiert der Vf. vor allem die aus seiner Sicht „ruinöse" (100, vgl. 30) Identifikation der Gerechtigkeit Gottes (*iustitia Dei*) mit der Idee eines objektiven Schöpfungsgesetzes (*lex creationis*), das so etwas wie Deduktionsprinzipien für eine Sozialgestaltung unter dem Aspekt des „Gehörigen" enthält und im Ergebnis immer nur auf die schöpfungstheologische Überhöhung einer „patriarchalischen Ständegesellschaft" (30) hinauslaufen kann.

Ein ähnlicher Vorwurf trifft jedoch auch den ganz anders gearteten Entwurf einer Rechtsbegründung im eschatologischen Horizont des Reich-Gottes-Gedankens und einer anthropologischen Analyse der elementaren Interaktionsverhältnisse unter menschlichen Individuen, den Pannenberg in mehreren Anläufen, zuletzt in seiner breit angelegten „Anthropologie" von 1983, vorgelegt hat. Sein Versuch, Recht und Liebe im Gedanken der Anerkennung sozialontologisch zu vermitteln und den Rechtsgedanken aus der Überlieferungsgeschichte des jüdisch-christlichen Gottesglaubens heraus als ein „Prozeßmoment" (115) der in der ankommenden Gottesherrschaft eschatologisch geoffenbarten Liebe zu entwickeln, scheitere daran, daß beide Ansätze „unter der Hand" (116) in ein ontologisches Prinzip verwandelt würden. Erst diese metaphysische Umformulierung der für das biblische Ethos zweifellos zentralen Themen Liebe und Gottesherrschaft ermögliche es, diese als Deutungskategorien zur Rekonstruktion der historischen Rechtsbildung zu verwenden und mit ihrer Hilfe die religiöse Begründungsbedürftigkeit allen Rechtes zu postulieren.

Die der Religion in einer solchen politischen Metaphysik zugedachte Rolle einer *gesamtgesellschaftlichen Sinnstiftung* setzt aus der Perspektive des Vf.s jedoch keine kritischen Impulse für eine innovative Fortbildung der historisch überkommenen Rechtsbestände frei, sondern beschränkt sich darauf, das „Sinndefizit zu kompensieren, das mit dem Konfliktpotential sozialer Differenzierung wächst" (118). Über die faktische Konstatierung dieses Sachverhaltes hinaus werden die mit der hochgradigen Individualisierung moderner Gesellschaften und der sich aus ihr ergebenden Fragmentarisierung menschlicher Lebensläufe für die christliche Ethik verbundenen Folgen in dieser Analyse aber nicht weiter problematisiert. Sie sind vielmehr umgekehrt als der Erwartungshorizont vorausgesetzt, vor dem sich auch die theologische Sachargumentation und die innertheologische Auseinandersetzung zu rechtfertigen haben. In den Pannenberg gewidmeten Partien wird die hermeneutische Vorentscheidung besonders deutlich, die alle Beiträge des Bdes wie ein roter Faden durchzieht, aber immer nur beiläufig eingeführt und nirgends methodisch begründet wird. Der neuzeitliche Subjektivitätsgedanke und der darauf gegründete politisch-soziale „Kampf" für die gesellschaftliche Realisierung individueller Freiheit dienen als Kriterium für die Beurteilung des Wahrheitsanspruches der eigenen theologischen Tradition und als kritische Auswahlinstanz für die Bestimmung ihres wesentlichen, unter den Bedingungen der Moderne noch anerkennungsfähigen Inhaltes.

Nur unter der Prämisse, daß die historische Entwicklungslogik moderner Gesellschaften in den Rang eines den klassischen theologischen Erkenntnisquellen von Schrift, Tradition und Vernunft übergeordneten Metakriteriums aufsteigt, wird das pauschale Verdikt des „Restaurativen" nachvollziehbar, das die Auseinandersetzung mit dem gegenwärtig wohl einflußreichsten und auch unter ökumenischer Perspektive bedeutsamsten Versuch einer biblisch begründeten Rechtstheologie abrupt beendet (119). Angesichts der Bedeutung, die den Lebensformen von Ehe und Familie innerhalb des Protestantismus von jeher zukam, ist es einigermaßen überraschend, daß dieser Vorwurf vor allem mit dem Gewicht begründet wird, das Pannenberg dem kulturellen Beitrag des Christentums zur Bewahrung dieser beiden in jeder menschlichen Gesellschaftsordnung fundamentalen Institutionen beimißt.

Nach diesen auf prinzipiellen Vorentscheidungen beruhenden Vorbehalten gegen das Programm einer theologischen Rechtsbegründung im Horizont des Schöpfungsglaubens oder des Reich-Gottes-Gedankens überrascht es nicht, daß der Vf. in Karl Barths *christologischem Rechtsdenken* den am besten geeigneten systematischen Rahmen für eine christliche Theorie des Rechts und der Rechtsgestaltung sieht. Die Ausführungen zu Barths dreifacher Auslegung des Gebotes Gottes als des Gebots des Schöpfers, Versöhners und Erlösers, zum Gebet als dem das christliche Ethos tragenden Grundakt (48), zu der aus dem Rollentausch von Herr und Knecht erwachsenden Idee eines Dienstrechtes und zur christlichen Gemeinde als dem Ort, an dem Menschen in einer auch für die staatliche Rechtsgemeinschaft vorbildhaften Weise Recht bekommen sollen, gehörten zu den stärksten und theologisch gehaltvollsten Partien des vorliegenden Werkes.

Obwohl der Vf. Barths christologische Rechtsbegründung in ihren wesentlichen Grundfragen übernimmt und insbesondere dessen Skepsis gegenüber allen sozialethischen Gestaltungsprinzipien teilt, distanziert er sich in einem entscheidenden Punkt dann doch gegenüber seinem theologischen Gewährsmann. Aus der Sicht einer nachmetaphysischen Christologie und Theologie müsse Barths Entscheidung, „das die Rechtfertigung implizierende Ereignis der Versöhnung im Geschick Jesu Christi ... primär am Leitfaden der Rechtssprache auszulegen" (153) als bedauerlicher Mißgriff gelten. Der positive Zusammenhang zwischen den Größen *Rechtfertigung und Recht* müsse differenzierter als bei Barth zur Geltung gebracht werden, weil sonst die Differenz

zwischen der moralischen und juristischen Rechtsterminologie und den entsprechenden Metaphern der Gotteslehre nicht mehr zu wahren sei (20). Die Gefahr, das Rechtfertigungsgeschehen an einen „heteronomen Gerichtshorizont" (151) zu binden, wie sie bei Luther zweifellos gegeben ist, sieht der Vf. ebenso als theologischen Irrweg an, wie den umgekehrten Versuch, die Fundamentallehre des protestantischen Christentums in den Verstehenskategorien einer allgemeinen Ontologie zu reflektieren. Die Bedeutung der Rechtfertigungslehre soll sich vielmehr darauf beschränken, daß sie aufgrund des in ihr enthaltenen „Freiheitsverständnisses" (152) eine „theologische Fundierung für die Würde der menschlichen Person" anbietet, die unter Menschen unverfügbar ist und jeder menschlichen Rechtsordnung vorausliegt.

Die Einzelanalysen und Detailbeobachtungen, die im zweiten Teil als Konkretionen zu den Problemkreisen des Strafrechts, des Kirchenasyls, der militärischen Friedenssicherung und des pazifistischen Steuerboykotts geboten werden, lassen sich im Rahmen einer Rezension nicht angemessen referieren. Durchweg bewegt sich hier die Argumentationsführung auf einem sehr anspruchsvollen Niveau, dessen gedankliche Stringenz und bis in entlegene sozialethische Schlußfolgerungen hinein durchgehaltene Differenzierungsfähigkeit man auch dann bewundern muß, wenn man die hermeneutischen Grundentscheidungen für den hier praktizierten Typus theologischer Ethik nicht teilt. Nur zu dem letzten Komplex der *gewissensbedingten Steuerverweigerung* von Pazifisten oder Kernkraftgegnern seien deshalb einige Überlegungen beigesteuert.

Der Vf. sieht – in Übereinstimmung mit einem breiten Konsens protestantischer und katholischer Sozialethik – in der Steuerzahlung zwar keine dem ursprünglichen Menschenrecht korrespondierende „Grundpflicht" (306), wohl aber eine „staatsbürgerliche Pflicht" aller Bürger, die entsprechend dem distributiven Vorteil auch der am wenigsten Begünstigten und als Ausfluß kollektiver Selbstbestimmung so lange als moralisch legitim zu gelten hat, als das Rechtssystem im ganzen relativ gerecht ist und die Steuerlast der individuellen Leistungsfähigkeit angemessen bleibt (317). Kommt ein prinzipielles Recht auf Steuerverweigerung von daher schon aufgrund des Gleichheitsprinzips nicht in Betracht, so bleibt doch immerhin der Gedanke eines Individualrechts auf Steuerumwidmung zu prüfen, das dann allerdings auch in allen anderen Fällen einer formal vergleichbaren Gewissensverweigerung (z. B. bei der Finanzierung von Schwangerschaftsabbrüchen durch die Allgemeinheit) einzuräumen wäre. Auch eine solche Überlegung scheitert aber, zumindest solange man sie als Rechtsanspruch im strikten Sinn versteht, an den Prinzipien des parlamentarischen Budgetrechts und den fiskalpolitischen Grundsätzen der Einheit und der Gesamtdeckung des Haushaltes sowie an der realpolitischen Einschätzung, daß sich die vorgeschlagenen Wege einer einseitig erklärten Steuerumwandlung oder eines über eine getrennte Militärsteuer finanzierten Verteidigungsfonds eher kontraproduktiv zu den pazifistischen Zielen verhalten (322–327).

Dennoch soll die Steuerverweigerung gewissensmotivierter Dissidenten, sofern sie bereit sind, die rechtlichen Sanktionen auf sich zu nehmen, als legitimer Akt des zivilen Ungehorsams gelten, der von der Mehrheit als Beitrag zur demokratischen Kultur der Gesellschaft zu achten ist (328) und vor allem innerhalb der Kirchen als „authentische christliche Zeichenhandlung" (336) anerkannt werden muß. Verfängt sich aber eine solche – zunächst sympathisch erscheinende – Kompromißlinie nicht in einem Selbstwiderspruch, weil sie nämlich nicht mehr zu erklären vermag, warum ein demokratischer Rechtsstaat das Verhalten einer abweichenden Minderheit aus rechtsethischen Gründen mit Sanktionen bedrohen soll, das er aus allgemeinen gesellschaftspolitischen Erwägungen heraus zugleich als anerkennungswürdigen Beitrag zur politischen Kultur respektieren muß? Diese Inkonsequenz ist in der Tat unvermeidbar, solange man die Mitfinanzierung staatlicher Verteidigungsausgaben im Rahmen der allgemeinen Steuerpflicht als eine dem Dienst mit der Waffe vergleichbare „eigene folgenreiche Handlung" (297) und als einen persönlichen Beitrag zur Aufrechterhaltung der staatlichen Kriegsführungsbereitschaft versteht. An diesem Punkt könnte die Unterscheidung eines (immer verbotenen) staatlichen Zwangs zu Handlungen, bei denen eine höchstpersönliche Verantwortung des einzelnen besteht (z. B. der Dienst mit der Waffe) von der erzwungenen Mitwirkung an allgemeinen Sachverhalten, für die den Individuen nur eine indirekte und mittelbare Verantwortung zukommt, weiterführen. Eine solche indirekte Verantwortung ist in der demokratischen Staatsform überall dort gegeben, wo parlamentarische Entscheidungen (z. B. über die Verwendung von Steuergeldern) gefällt werden. Von daher kann es unter Umständen legitim sein, die Steuerzahlung zu erzwingen, denn die Gleichbehandlung gewissensmotivierter Dissidenten im Rahmen der politischen Partizipationsmöglichkeiten aller Bürger widerspricht keineswegs dem Recht zur eigenverantwortlichen Lebensführung, das im Gedanken der Gewissensfreiheit vorrangig geschützt ist.

Freiburg i. Br. Eberhard Schockenhoff

**Römelt**, Josef: **Realistische Freiheit.** Gedanken zur Theologie der Verantwortung. – Frankfurt: J. Knecht 1995. 137 S., kart DM 28,00 ISBN: 3-7820-07107

Angesichts des eklatanten Widerspruchs „zwischen dem Segen menschlicher Kreativität und der gleichzeitigen Bedrohung des Menschen durch sich selbst und durch seine bleibende Begrenztheit" (8) will Josef Römelt dazu beitragen, „der menschlichen Freiheit ein realistisches Verhältnis zu sich selbst" zu erschließen (ebd.). Der Mensch selbst sei weltweit verantwortlich für die Erhaltung seiner natürlichen Grundlagen und die soziale Gerechtigkeit. Dem christlichen Glauben weist der Vf. dabei die Aufgabe zu, „zum Fundament der Kultur einer menschlichen Selbstbejahung in Bescheidung und realistischer Übernahme des menschlichen Paradoxes, also des Widerspruchs zwischen Macht und Ohnmacht unserer Freiheit" (12) zu werden.

Als *erste Herausforderung* spricht R. die „Balance der Natur" (17) an. Er fordert, die menschliche Freiheit im Interesse ihrer realistischen Verwirklichung zu begrenzen. Dabei verweist er darauf, daß der ursprünglich und bis heute von der Natur bedrohte Mensch diese gerade mit Hilfe tieferer Erkenntnis und Ausnützung der Naturgesetze beherrscht: „Technik bedroht den Menschen, weil sie die Intimität des Menschen über die Organisation aller Lebensbereiche nach den empirischen, natürlichen Gesetzen nicht zu achten scheint" (19). Der Mensch träumte den noch bei Ernst Bloch anzutreffenden Traum von einer Naturalisierung des Menschen bei gleichzeitiger Humanisierung der Natur, hat aber statt dessen die Ressourcen der Erde rücksichtslos ausgebeutet.

Vf. konzediert, daß der Mensch als Geistwesen das bloß biologische System transzendiert. „Und doch: Zusammen mit der Natur, in symbiotischer Einheit mit ihren nährenden und tragenden Quellen, muß der Mensch sein freies Ziel verfolgen und gestalten" (23). Weil die Natur Grundlage menschlicher Freiheit sei, werde der Mensch nur dann frei, wenn er diese Realität anerkenne.

Neben der Naturgebundenheit des Menschen stellt die „weltweite soziale Solidarität" (25) seine *zweite Herausforderung* dar. Beide hängen zusammen, denn menschliche Armut und Not sind sowohl durch Gegebenheiten der Natur wie des Menschen bedingt. Menschliche Freiheit müsse sich deshalb nicht nur an den Naturgesetzen ausrichten, sondern auch an den Bedürfnissen der Menschen, und zwar der ärmsten und schwächsten. Zwar sei auch dies in nüchterner, realistischer Weise anzugehen, aber Freiheit lasse sich niemals nur für einen Teil der Menschheit festhalten.

So bestimmt der Vf. die Beherrschung sozialer Beziehungen als den „weitaus schwierigere[n] Teil im Vergleich zum Problem natürlicher Knappheit der Ressourcen" (29). Niemand dürfe Hilfesuchende abweisen, in Resignation und Verachtung der Mitmenschen verfallen oder sich selbst überschätzen. Vielmehr gelte es, „Bescheidenheit und Einsatz, Nüchternheit und Kreativität, Beschränkung und Anteilnahme" (31) zu leben.

Als erste Widersprüchlichkeit der gegenwärtigen kulturellen Situation führt R. „die Undurchschaubarkeit der Schuld" (35) auf. Da der Mensch sich eingespannt findet in Freiheit und Vorherbestimmtheit, genügt der Wille zum Guten allein nicht. „Belastend ist gerade dieses halbe Dunkel, in dem die Freiheit ihren eigenen inneren Boden verloren hat, zugleich die Grenze psychisch, ja auch physisch bedingter Kräfte erreicht ist" (36). Dennoch beschäftigt sich die Gesellschaft nicht mit den Wurzeln der Schuld, sondern sucht diese aus Angst um ihre Freiheit zu verdrängen.

Vf. plädiert dagegen gerade im Interesse der Freiheit dafür, „die Schulderfahrung in der ungetrennten Anonymität geduldig anzuschauen, in ihren nie ganz zu durchschauenden Verflechtungen zu reflektieren" (40). Nur wer sich dieser Problematik stellt, hat die Möglichkeit, die Folgen sozialer und ökologischer Schuld mit zu tragen und so zu ihrer Aufarbeitung beizutragen.

Die „Sehnsucht nach Schuldlosigkeit" verkörpert sich gemäß R. in der „Sehnsucht nach Frieden" (44), die er entschieden vertritt, ohne der „Feigheit und Selbstbezogenheit" (46) das Wort reden zu wollen. Die Sehnsucht nach Schuldlosigkeit sieht der Vf. in besonderer Weise durch den Pazifismus verkörpert, der da pervertiert, wo er im Wunsch nach ungestörter Ruhe aufgeht. Als wahren Weg zum Frieden bestimmt Vf. nicht irgendeine Lehre, sondern die stets neu zu vollziehende „Begegnung mit sich selbst und mit dem anderen" (48). Zur Überwindung der Gewalt brauche es die Hoffnung, daß abhängige Freiheit möglich sei.

R. versteht die Angst der Menschen als „tiefes Empfinden der Widersprüche in der Aporie der menschlichen Existenz als Freiheit in Determination" (51). Der moderne Mensch ist einsam geworden in seiner Freiheit, deren Bedingtheit ihm gerade durch die moderne Naturerkenntnis bewußt wird. Die daraus entstehende Angst jedoch ist nicht durch Selbstüberhebung zu bewältigen. Durch sachgerechte Selbstbeschränkung wandelt sie sich zur angemessenen, heilsamen Furcht, wie Vf. in Anschluß an H. Jonas sagt.

Wie ist nun die *Verantwortung* zu gestalten, der sich der Mensch nicht entziehen kann? Denn „trotz aller Kontingenz ist dem Menschen die eigene Entscheidung der Gestaltung seines Daseins in Natur und sozialer Vernetzung unaufschiebbar zugemutet" (61). Entgegen einer Auffassung, die zugunsten der Autonomie menschlicher Freiheit jede Festlegung scheut, propagiert der Vf. eine freie Bindung des Menschen an erkannte Werte. Nicht die Verzweiflung Nietzsches ist R.s Ziel, nicht die existentialistische Revolte gegen das

Absurde, sondern „eine Gültigkeit menschlicher Freiheit mitten in ihrer evolutionären Bedingtheit, eine gebrochene Gültigkeit mitten in ihrer unüberwindlichen Kontingenz, aber als tatsächlich reale, im Paradox unwiderrufliche Würde" (66).

Diese Bindung des Menschen in Freiheit bedingt seine Verantwortung. Was sich als paradox zeigt an der *conditio humana*, ist gemäß Vf. nicht aufzulösen, sondern zu übernehmen; damit aber muß Freiheit immer auch ihre Möglichkeiten und Grenzen im Blick haben. Exemplarisch dafür nennt er die Menschenrechte, deren Bewahrung eines „in gemeinsamer Bindung aneinander" (72) geschaffenen Lebensraumes in der Natur bedarf. Das so wachsende Bewußtsein für den Wert und die Rechte des Menschen, so R., müsse global umgesetzt werden.

Den Menschenrechten möchte der Vf. verbriefte Rechte der Natur – er gebraucht hier mißverständliche den sachlich bereits belegten Begriff „Naturrecht" – zur Seite gestellt wissen und legt dafür einen ausformulierten Entwurf vor (83–84). Im sozialen Bereich bedarf realistische Freiheit eines ausgewogenen Verhältnisses von Pluralität und Identität, das R. mit H. U. von Balthasar als „symphonisch" bezeichnet (88 u. a.).

Menschliche Freiheit müsse zur „Autonomie von Mensch *und* Natur" (104) führen, so der Autor. „Aber Geschichte als Vollzug gebundener menschlicher Freiheit, als vollem Ja zum Dasein dienender Dialog *von Freiheit in Natur*, wäre in einem letzten Sinn – dem des geschichtlich selbst gegebenen transzendenten Versprechens der Gültigkeit von Freiheit in aller Determination, fundierend aller realistischen Selbstübernahme unfreier Freiheit, für alle letzte Integration der aus dem Paradox der Symbiose von Determination und unreduzierbarer Identität ständig aufbrechenden Angst, für die Überwindung aller daraus resultierenden feigen Verweigerung mitmenschlicher Solidarität, ökologischen Verantwortungslosigkeit, Schuldverdrängung, Friedensunfähigkeit, Fremdenangst, Vergangenheitsflucht – Geschichte wäre damit in einem letzten Sinn zum Realismus befreite Geschichte gerade aus Nähe von Transzendenz, Dialog *mit einer letzten* tragenden Begegnung, Dialog mit der *Verantwortung von absoluter Freiheit*" (105).

Auf diesem Hintergrund vermag der christliche Glaube Gott selbst als Freiheit des Menschen zu offenbaren, freilich auch und gerade durch das Kreuz hindurch. So läßt sich nicht von menschlicher Freiheit sprechen, ohne daß die Theodizeefrage berührt würde. Die Wiederentdeckung der metaphysischen Dimension darf nicht alte Kategorien hervorholen, um „mit divinisierendem Tabu" (119) die Würde der Natur zu sichern; sie darf aber auch nicht die Verabsolutierung menschlicher Autonomie legitimieren. Die Entdeckung der Abhängigkeit menschlicher Freiheit von Gott soll vielmehr gemäß R. zu einer neuen „Naivität" führen, die sich „der Freiheit sicher und der Grenzen realistisch, aber furchtlos bewußt ist" (124).

Auf dem Hintergrund göttlicher Verantwortung für die menschliche Freiheit plädiert Vf. abschließend dafür, das Gewissen als Stimme zu begreifen, „die nicht zuerst richtet, sondern festigt und sammelt, um im bleibend ausgesetzten und durchkreuzten Sein der Freiheit sachlich und konkret den Mut zum nächsten möglichen Schritt der Befreiung für andere und für sich zu machen" (130).

Die gesamte, von R. behandelte Problematik wird angesichts des Todes am deutlichsten: „Es ist die Physis, deren radikales Recht die Pläne aller Freiheit stumm beendet" (133). Und doch sei auch hier Freiheit spürbar, nämlich in der Annahme von Krankheit und Tod sowie gegebenenfalls in der Entscheidung gegen eine künstliche, sinnlose Lebensverlängerung.

Das komplizierte Wechselspiel von Freiheit und Bindung durchzieht schon die atl. Geschichte und war auch für die urchristliche Gemeinde ein Thema, wie sich etwa in den Paulusbriefen aufweisen läßt. Dennoch fehlt es dem Thema bis heute nicht an Aktualität. Es ist vielmehr weit drängender geworden; zudem hat sich der Kontext verschoben. So ist es verdienstvoll, daß sich R. dieser Problematik angesichts der (post)modernen Kultur angenommen hat und Gedanken vorlegt, die sich vielleicht nicht als neu, wohl aber auf neuem Hintergrund darstellen.

R.s Thema ist wahrlich nicht nur für hochspezialisierte Fachleute interessant; gerade darum aber ist es so bedauerlich, daß der Vf. namentlich dem Laien häufig den Weg durch Wortdickichte verlegt, die dieser mühsam mit dem Buschmesser des Fremdwörterdudens durchdringen muß. Hinzu kommen Sätze, die hinsichtlich ihrer Länge mit denen aus Karl Rahners Feder konkurrieren. All dies wird eine Wirksamkeit und Verbreitung der Ausführungen R.s beträchtlich erschweren, was angesichts der Qualität vieler seiner Gedanken nur zu bedauern ist.

Köln Raimund Lülsdorff

**Römelt**, Josef: **Vom Sinn moralischer Verantwortung.** Zu den Grundlagen christlicher Ethik in komplexer Gesellschaft. – Regensburg: F. Pustet 1996. 192 S. (Handbuch der Moraltheologie, 1), kart DM 32,00 ISBN: 3-7917-1506-2

Nach seiner Habil.schrift „Theologie der Verantwortung. Zur Auseinandersetzung mit einem theologischen Prinzip" (1991), dem von ihm hg. Bd „Verantwortung für das Leben. Ethik, Technik, Lebensschutz, Krisenintervention" (1993), und „Realistische Freiheit. Gedanken zur Theologie der Verantwortung" legt Josef Römelt jetzt seine Fundamentalmoral vor, in der „Vom Sinn moralischer Verantwortung. Zu den Grundlagen christlicher Ethik in komplexer Gesellschaft" gesprochen wird. Sie dient zugleich als Bd 1 eines auf drei Bde angelegten Handbuchs der Moraltheologie.

Der Bd ist in fünf Kap. gegliedert, in die verschiedene Exkurse eingearbeitet sind: *I.*: Zwischen persönlicher Wahrhaftigkeit und ethischer Pragmatik – die gegenwärtige Situation der Ethik; *II.*: Strukturen biblischer Ethik; Exkurs: Zur Geschichte der Dekalogforschung; *III.* Ein Bekenntnis zur moralischen Gestaltungsfähigkeit des Menschen – die Würde des Gewissens; Exkurs: Das christlich-theologische Verständnis des Gewissens als moralische Grundkraft des Menschen – eine Synthese der antiken und biblischen Anthropologie; *IV.*: Rationale Identifizierbarkeit des moralischen Anspruchs versus hilflosen Relativismus – zur Normtheorie; Exkurs: Moralische Ordnung, die Gott selbst dem Leben gibt – vom Glauben geführte Einsicht in das Wesentliche (Naturrechtsethik in ihren Anliegen und Grenzen); *V.*: Achtung der Freiheit versus Verzweiflung am menschlichen Paradox – vom Umgang mit menschlicher Schuld; Exkurs I: Schuld als Erbsünde – die geschichtliche Solidarität sündiger Freiheit; Exkurs II: Ohnmacht als Sünde. Das feministische Paradigma des Verständnisses menschlicher Schuld; Exkurs III: Zwischen ontologischem Schicksal und freier Verantwortung – christliches Bekenntnis zur Freiheit des Menschen in seiner Schuld.

Wie schon aus den Kap.überschriften deutlich wird, skizziert R. sehr genau die *vielfältigen Paradoxien*, in denen der Mensch und damit das sittliche Handeln stehen. Deshalb setzt er auch bei der veränderten geistesgeschichtlichen Entwicklung ein: „Nicht mehr der Autonomieanspruch des Subjekts, sondern vielmehr die Relativierung des Menschen in seiner Symbiose mit der Natur und in seiner pluralistischen Verfaßtheit mit einem funktionalen Pragmatismus und einer oft hilflosen Sehnsucht nach personaler Integration steht heute im Vordergrund der Erfahrung" (11). Deshalb ist die Grundfrage theologischer Ethik „nach der theologischen Antwort auf die Verunsicherung menschlichen Selbstverständnisses und personaler Identität im Kontext globaler ökologischer, sozialer und kultureller Probleme" (ebd.). Aufgabe der theologischen Ethik ist es, dem Menschen Mut zur Verantwortung innerhalb der Komplexität seiner Lebenssituation zu machen. „Theologische Ethik wird in diesem Sinne geradezu zur Theologie der Verantwortung" (12). Ihr Ziel „ist ein humanes Leben in persönlicher Freiheit, weltweiter sozialer Gerechtigkeit, in Glück und Frieden mit der Natur und in bescheidener Auseinandersetzung mit den Grenzen menschlicher Macht" (ebd.).

Bei der Durchführung seines Programms gelingt es R., sein leitendes Anliegen mit klassischen Topoi der Fundamentalmoral zu vermitteln. Das wird bereits beim ntl. Teil deutlich, in dem R. zusammenfaßt: „Neutestamentliche Sinnerfahrung und Ethik erscheinen ... als die Ermutigung menschlicher Freiheit, sich aufgrund der radikalen Zuwendung Gottes selbst bis in die radikalen Aporien des Daseins hinein in natürlicher Abhängigkeit und sozialer Bindung als liebende Freiheit zu wagen" (61).

Bei der *Gewissensthematik* geht R. detailliert auf den biblischen Befund ein und stellt die beiden Klassiker Augustinus und Thomas von Aquin dar. Auch hier geht es ihm um die Zusage Gottes innerhalb der Bedingtheiten menschlichen Lebens, die bis hin zur Negation der eigenen Subjektivität reicht. „Um solcher Endgeschichte der Freiheit Widerstand zu leisten, spricht theologisches Verständnis im Horizont der heilsgeschichtlichen Gotteserfahrung vom Gewissen des Menschen als personaler Instanz: als Ruf an den Menschen zu einer personalen Reife – zur persönlichen Reife und zur zwischenmenschlichen, gesellschaftlichen, strukturellen Wirklichkeitsgestaltung, zum sachgerechten Ausgleich mit den natürlichen Abhängigkeiten und der Welt der Natur, mitten in aller Bedingtheit und Relativität des Daseins" (92).

Innerhalb der *Normenthematik* skizziert R. die Naturrechtsauffassung und die damit verbundene Kompetenz des Lehramts. R. deutet die verschiedenen Ansätze, mit Hilfe derer die Moraltheologie auf die komplexe Rationalität eingeht, an und beschäftigt sich dann intensiv mit dem Autonomiekonzept im christlichen Kontext und der Diskursethik. Auch hier konstatiert er „eigentümliche Schwierigkeiten kommunikativer Praxis und moderner ethischer Kultur" (128), da es Vorbedingungen des moralischen Anspruchs gibt, die sich nicht aus dem Diskurs selbst ergeben. Die Theologie spricht „deshalb von einer positiven existentiellen Authentizität und geschichtlich-sinnbezogenen Rationalität des moralischen Anspruchs, die im Horizont der Erfahrung des Anrufs Gottes die paradoxen existentiellen Spannungen persönlicher und struktureller moralischer Orientierungssuche unterfangen, die Unabschließbarkeit ethischer Wahrheitssuche aber auf die Konkretheit geschichtlicher Kategorialität menschlicher Existenz hin erschließen" (129).

Die „Identifikation des moralischen Anspruchs unter dem Anruf Gottes" als „gegenwärtiges Paradigma personaler Verantwortung" sieht R. in einer dreifachen miteinander verbundenen Weise verwirklicht:

1) In der persönlichen Berufung im Anschluß an die Existentialethik Karl Rahners: „Ethische Verantwortung reicht in diese persönliche Tiefe des Menschen hinab, der sittliche Anspruch gründet in der personalen Tiefe des Menschen, in seiner rational nicht reduzierbaren ‚Intimität', die er letztlich vor Gott besitzt" (131). 2) In der Existentiallogik im Anschluß an Klaus Demmer: „In der überrationalen Tiefe der Sinnerfahrung wächst eine ganzheitliche Grundentscheidung des Menschen im Horizont des Glaubens, die Voraussetzung für die begriffliche, sachlich fundierte, rational diskursiv legitimierte und strukturell bewährte Gestaltung moralischer Verantwortung ist" (133).

3) In der „Kirche als Ort lebendiger Vermittlung zwischen der moralischen Kompetenz des Menschen und der ermöglichenden Beziehung zu Gott" (136). Die Kirche kann „diese Sinnerfahrung aus dem Glauben für die menschliche Suche nach umfassender personal-objektiver Verantwortung nur dann vermitteln, wenn sie selbst ihre eigene Gebrochenheit moralischer Authentizität ernstnimmt" (139).

Im letzten Kap. befaßt sich R. mit der *Schuldthematik* und der Antwort Gottes. Hier setzt er sich u. a. mit Eugen Drewermanns Verständnis von Schuld, der Erbsündenthematik und feministischen Ansätzen auseinander, bevor er auf das Erlösungswirken Gottes in Jesus Christus zu sprechen kommt.

R. hat seinen Ansatz – Theologische Ethik als Theologie der Verantwortung – konsequent durchgeführt. Die Aporien gegenwärtiger menschlicher Existenz aufgrund der vielfältigen Herausforderungen hat er herausgearbeitet und zugleich Lösungsversuche aus der Sicht des Glaubens eingebracht. Erst nach Abschluß der drei Bde wird man im Rückblick sagen können, welcher Geschichtspunkt noch im ersten Bd Behandlung verdient hätte. Insgesamt stellt R. die Thematik informiert und differenziert dar, auch wenn man bei dem einen oder anderen Punkt zu einer anderen Auffassung kommt. Leider ist das Lesen aufgrund der enormen Länge vieler Sätze nicht selten mühsam. Das Buch ist drucktechnisch einwandfrei gestaltet. Für ein Handbuch im deutschsprachigem Raum wäre es wünschenswert, wenn der Vf. auch die evangelischen Ethiken der letzten Jahre (Lange, Honecker, Rendtorff u. a.) mit einbeziehen würde, die sich mit der Verantwortungsethik z. T. intensiv beschäftigt haben.

Regensburg Herbert Schlögel

**Salzman,** Todd A.: **Deontology and Teleology.** An Investigation of the Normative Debate in Roman Catholic Moral Theology. – Leuven: University Press / Uitgeverij Peeters 1995. XVII, 555 S. (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 120) ISBN: Univ. Press: 90-6186-709-6 / Uitgev. Peeters: 90-6831-721-0

Die nicht gering einzuschätzende Gefahr, der Leser dieser im Jahre 1994 an der Kath. Univ. von Löwen eingereichten Diss. könne durch die Wahl des Titels irregeleitet werden, anerkennt Todd Salzman bereits in der ersten Zeile seiner Einführung (XII), indem er ausdrücklich die Relevanz des Untertitels für die konzeptionelle Gestaltung seiner voluminösen Studie betont. Letzte Gewißheit vermag diese einführende Präzisierung jedoch auch nicht zu geben, denn die angekündigte normative Debatte in der katholischen Moraltheologie wird in der vorliegenden Arbeit wesentlich auf die Diskussion der traditionellen „Quellen der Moralität" (*fontes moralitatis*) zugespitzt.

Im *1. Kap.* rekonstruiert S. die ethische Theorie von C. D. Broad (3–127), auf dessen Schrift „Five Types of Ethical Theory" (London 1930; $^{9}$1967) sich B. Schüller (vgl. ders., Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der Moraltheologie, Düsseldorf $^{2}$1980, 173, Anm. 1) maßgeblich beruft, der die terminologische Differenzierung zwischen „Deontologie" und „Teleologie" aus der angelsächsischen Moralphilosophie in die Moraltheologie eingeführt hat. Es ist das erklärte Ziel der Untersuchung, Genese und Geltung dieses für die normative Ethik zentralen Begriffspaares zu erforschen.

Nach einer kurzen Rekonstruktion der geschichtlichen Entwicklung der analytischen Ethik (13–33), präsentiert S. in einer überaus gründlichen Analyse die ethische Konzeption von C. D. Broad (33–94). S. gelangt zu der Auffassung, die moraltheologische Rezeption der von C. D. Broad getroffenen Unterscheidung zwischen deontologischen und teleologischen Theorien offenbare wichtige Divergenzen zum ursprünglichen Verständnis beider Begriffe bei C. D. Broad (50). Dessen Differenzierung zwischen einer primären ontologischen Ebene sowie einer sekundären epistemologischen Ebene (47–51) sei in der moraltheologischen Diskussion nicht zur Kenntnis genommen worden. Während die beiden theoretischen Ansätze auf der ontologischen Ebene berechtigterweise zu unterscheiden seien, kämen beide Theorien auf der epistemologischen Ebene jedoch in der Berücksichtigung empirischer Beobachtungen überein. Zudem übersehe die aktuelle moraltheologische Auseinandersetzung den ursprünglich metaethischen Kontext dieser Begriffsunterscheidung bei C. D. Broad in „Five Types of Ethical Theory" (a.a.O., 59 u. 108). Um Mißverständnisse zu vermeiden habe C. D. Broad in späteren Schriften, die den Bereich der normativen Ethik betreffen, nicht mehr von einer teleologischen und einer deontologischen, sondern von einer teleologischen und einer nicht-teleologischen Normierungstheorie gesprochen. Doch auch in diesem Kontext sei C. D. Broad nicht für eine strikte Trennung der beiden Ansätze eingetreten. Die Deontologie als „science of duty" (123) kennzeichne vielmehr das gesamte Feld der normativen Ethik. Für C. D. Broad sind alle ethischen Normierungstheorien deontologisch, weil sie eine Antwort geben auf die Frage: „Was soll ich tun?"

Folgt man der von S. vorgelegten Interpretation, so geht die in der Moraltheologie selbstverständlich akzeptierte „vollständige Disjunktion" zwischen deontologischen und teleologischen Theorien (vgl. R. Ginters, Typen ethischer Argumentation. Zur Begründung sittlicher Normen, Düsseldorf 1976, 14) über den Ansatz von C. D. Broad hinaus (124).

*Kap. 2* (131–264) dokumentiert ausführlich den Rezeptionsprozeß der Begriffe „Deontologie" und „Teleologie" im Bereich der moraltheologischen Literatur. Eingehend gewürdigt wird das theologische Werk B. Schüllers (135–183), dem das Verdienst gebührt, die Erkenntnisse der analytischen Moralphilosophie für die theologische Diskussion fruchtbar gemacht zu haben (dazu neuerdings auch T. A. Salzman, B. Schüllers Hermeneutic of C. D. Broads Deontology and Teleology: a Critical Analysis, in: StMor 34 [1996], 63–96). S. kritisiert jedoch, auch B. Schüller habe den primär metaethischen Kontext der begrifflichen Unterscheidung nicht ausreichend berücksichtigt. Dadurch könne er zu einer Identifikation von deontologischen und nicht-teleologischen Theorien kommen, die sich bei C. D. Broad nicht nachweisen lasse (157).

Anders als B. Schüller betrachtet S. die traditionelle Lehre von den „Quellen der Moralität" als ein zentrales Lehrstück der normativen Ethik. In einem weiteren Schritt untersucht S. die Positionen von P. Knauer (187–209), J. Fuchs (209–227) und L. Janssens (228–263) zu diesem Themenkreis. Dieser Teil der Arbeit überschneidet sich inhaltlich weitgehend mit den Ergebnissen, die G. Stanke (Die Lehre von den „Quellen der Moralität". Darstellung und Diskussion der neuscholastischen Aussagen und neuerer Ansätze [= SGKMT, 26], Regensburg 1984, 94–148), vorgelegt hat. Für S. ist die kontroverse Debatte in der normativen Ethik vor allem eine Frage der Definition des sittlichen Aktes.

Die Untersuchung verschiedener Ansätze zu den „fontes moralitatis" innerhalb der katholischen Tradition in *Kap. 3* bildet den materialreichsten und umfangreichsten Teil der gesamten Studie (267–503). In mühevoller Kleinarbeit und sehr detailliert legt S. eine chronologisch geordnete Auseinandersetzung dieses theologisch-ethischen Ansatzes vor: Zunächst werden die Texte des 4. Laterankonzils sowie verschiedener kanonistischer Abhandlungen zu diesem Thema befragt (269–311). Sodann wird die Interpretation der „Quellen der Moralität" bei Thomas von Aquin vorgestellt (311–344). S. diskutiert den nominalistischen Ansatzes bei Wilhelm von Ockham (344–372) sowie das Denken Cajetans (372–391) und der reformatorischen Theologen um Martin Luther (392–398). Das Konzil von Trient (398–400) förderte mit dem Beichtdekret zum einen die Emanzipation der Moraltheologie zur selbständigen Wissenschaft, zum anderen aber auch die Verrechtlichung und kasuistische Verengung der spekulativen Sittlichkeitslehre auf die *casus conscientiae* (400–433). Auch die moraltheologische Manualistik kommt gebührend zu Wort. Die Darstellung der Neuansätze unseres Jh.s im Bereich der Existentialethik bei K. Rahner und B. Häring (433–461) sowie eine kurze Präsentation der gegenwärtigen, vor allem lehramtlichen Interpretation der *fontes moralitatis* (S. bezieht sich ausdrücklich auf die Enzyklika „Veritatis splendor") schließt den historischen Durchblick ab (461–493). In diesem Abschnitt konzentriert sich S. vor allem auf die theologisch-ethische Definition der in sich schlechten Handlungen (*actus intrinsece malus*) durch das kirchliche Lehramt sowie bei den Theologen W. E. May, J. Finnis und G. Grisez. S. konstatiert diesen Ansätzen eine „negative Anthropologie" (491) und einen fragwürdigen „Physikalismus" (492) und kritisiert in diesem Zusammenhang einen Rückfall auf das ethische Niveau der *libri poenitentiales* (493).

Eine prägnante Zusammenfassung (493–503) bündelt abschließend noch einmal die Einsichten aus dem historischen Abriß. Dem kirchlichen Lehramt hält S. eine Reduktion der *tres fontes moralitatis* auf *una fons moralitatis* (498), nämlich dem *finis operis* als dem eigentlichen *objectum morale* vor.

Im abschließenden Ausblick (507–519) werden Perspektiven für die konkrete normtheoretische Diskussion innerhalb der katholischen Moraltheologie entworfen. S. optiert, vor dem Hintergrund der erarbeiteten Erkenntnisse, für eine größere terminologische Sensibilität im Bereich der normativen Ethik und schlägt aus diesem Grunde vor, auf die traditionellen Begriffe der *fontes moralitatis* in der normtheoretischen Diskussion zu verzichten.

Dank gebührt dem Vf. für die große Sorgfalt, mit der er die Diskussion zur normativen Ethik in der katholischen Moraltheologie nachgezeichnet hat, und für die thematische Breite, durch die sich die vorliegende Studie auszeichnet. Verdienstvoll ist darüber hinaus die Bereitschaft, in der Beschäftigung mit C. D. Broads ethischer Theorie *ad fontes* zu gehen, d. h. sich eingehend mit jenem Autor auseinanderzusetzen, der für eine zentrale begriffliche Differenzierung in der gegenwärtigen normtheoretischen Debatte verantwortlich ist. Die von S. erarbeiteten Ergebnisse erhellen den moraltheologischen Integrationsprozeß und klären begriffliche Mißverständnisse auf. Die vorliegende Studie wird so zu einem Musterbeispiel für die Schwierigkeiten des interdisziplinären Dialogs. Manchmal verstellt sich S. jedoch durch die Fixierung auf die Ermittlung der *ipsissima intentio* von C. D. Broad den Blick auf mögliche Weiterentwicklungen im Bereich der normativen Ethik. Für die Interpretation von „Deontologie" und „Teleologie" wird man schwerlich C. D. Broad eine Monopolstellung zuerkennen können.

Die gegenwärtigen Gegensätze in Fragen der speziellen Moral, das hat die Untersuchung eindrucksvoll unterstrichen, können durch den Rekurs auf die angelsächsische Moralphilosophie nicht gelöst werden. Vielmehr erscheint die fragwürdige Verabsolutierung eines bestimmten Teils der eigenen moraltheologischen Tradi-

tion für die gegenwärtigen Aporien in der theologisch-ethischen Diskussion verantwortlich zu sein.

Folgerichtig unterstreicht S. die Notwendigkeit einer erneuerten Metaphysik des sittlichen Aktes. Diskussionsbedarf bleibt sicherlich bei der Frage, ob es dazu notwendig ist, sich von der traditionellen Begrifflichkeit zu verabschieden. Unbestreitbar ist die von S. geforderte Überwindung eines essentialistischen und objektivistischen Ansatzes, für den die Moralität des sittlichen Aktes substantiell in der äußeren Handlungsstruktur zu finden ist, während der innere Akt und mit ihm die Intention des Handelnden nur akzidentielle Bedeutung hat.

Eine Isolierung des *finis operis* von der Intention des Handelnden (*finis operantis*) im Rahmen der „Quellen der Moralität", die S. zu Recht kritisiert, ist in zweifacher Hinsicht unangemessen: Zum einen marginalisiert ein solcher Ansatz um der Eindeutigkeit der Beschreibbarkeit des äußeren Handlungsphänomens willen die handlungspsychologischen Komponenten. Er unterschlägt zudem, daß auch das Objekt (*finis operis*) einer Handlung kontextgebunden ist, d. h. es handelt sich immer schon um das Resultat vorgängiger Güterabwägungen. Jedes Objekt steht zudem in untrennbarer Einheit mit seinen voraussehbaren Folgen. Zum anderen wird ein solcher Ansatz der lebensgeschichtlichen Situation des Handelnden nicht gerecht. Nur eine personalistische Metaphysik des sittlichen Aktes kann die existentielle Verfassung des Handelnden sowie den vorherrschenden Intentionalitätszusammenhang angemessen erfassen und eine reduktionistische Aktmetaphysik vermeiden (vgl. zu diesem Themenkreis die Habil.schrift von G. Höver, Sittlich handeln im Medium der Zeit. Ansätze zur handlungstheoretischen Neuorientierung der Moraltheologie, Würzburg 1988). Die Studie von S. ist ein gewichtiges Plädoyer für eine solche Neubesinnung.

Unter formalem Aspekt sind angesichts des Umfangs der Arbeit die systematisch sinnvollen Zusammenfassungen hervorzuheben, die zwischen den einzelnen Abschnitten eingefügt sind, auch wenn eine gewisse Redundanz dabei nicht zu vermeiden ist. Leider werden die im Text nochmals differenzierten Gliederungsabschnitte im Inhaltsverzeichnis nicht aufgeführt, so daß der Wechsel zwischen Ziffern und Buchstaben bei den Überschriften einzelner Abschnitte die Orientierung nicht immer erleichtert.

Münster Klaus Arntz

**Schockenhoff**, Eberhard: **Naturrecht und Menschenwürde.** Universale Ethik in einer geschichtlichen Welt. – Mainz: M. Grünewald 1996. 326 S. (Welt der Theologie), geb. DM 48,00 ISBN: 3-7867-1899-7

Das ist ein unbedingt lesenswertes Buch. Nun soll dieses Urteil gewiß nicht besagen, man müsse seinem Vf. in allen Punkten folgen. Es ist auch kaum anzunehmen, daß dieser so etwas erwartet hätte. Ein gutes Buch zeichnet sich nicht dadurch aus, daß es eine Diskussion abschließt, sondern sie in Gang bringt oder zumindest neu entfacht. Das aber ist dem Freiburger Moraltheologen zweifellos gelungen.

Wenn man, zunächst unspezifisch und in einem allgemein umfassenden Sinn die Frage stellt, worin denn die Leistung von Eberhard Schockenhoff besteht, dann muß eine erste Antwort wohl auf den Titel des Buches verweisen, dessen beide Leitworte „Naturrecht" und „Menschenwürde" – so wird am Ende des Bdes (298) deutlich – durch ihre wechselseitige Zuordnung die Zielaussage antizipieren.

Der Traktat über das Naturrecht zählt im Lehrgebiet der Moraltheologie zweifellos zu den Klassikern. Doch könnte denjenigen, der die Formen und Schicksale des Naturrechts in der theologischen Entwicklung der letzten Jahrzehnte verfolgt hat, durchaus die Vermutung überkommen, es ergehe diesem inzwischen ähnlich, wie es ein sarkastischer Witz von den Klassikern der Literatur behauptet: Die meisten verstauben in den Regalen. Man hortet sie, gelegentlich zitiert man sogar aus ihnen, aber man liest sie nicht mehr. Eigentlich erwarte niemand mehr etwas von ihnen. Ihr *Geltungsanspruch* sei abgelebt.

Vorausgesetzt einmal der skeptische Spötter habe recht – was allerdings mit guten Gründen anzuzweifeln ist – dann stellt sich die Frage, ob im gleichen Sinne auch das Naturrechtsdenken inzwischen zu den obsolet gewordenen Klassikern der Theologie zählt. Wer würde sich noch explizit zum naturrechtlichen Argumentationstyp bekennen, müßte er doch befürchten, sich in ein Paradigma zu verstricken, innerhalb dessen die Moraltheologie nur noch selbstreferentiell sein könnte. Ist es nicht schon seit langem so, daß die Anliegen des Naturrechtes unter veränderten Vorzeichen von der autonomen Moral Alfons Auers und seit den 80er Jahren von Hans Küngs „Projekt Weltethos" übernommen und weiterentwickelt wurden? Das Naturrecht – allenfalls noch von Interesse für die Theologiegeschichte?

Aus S.s umfangreichem Werk spricht vom ersten bis zum letzten Wort die gegenteilige Überzeugung: Das Naturrecht ist aktuell wie eh und je. Das Menschenrechtsethos muß es ergänzen, aber vermag es keinesfalls zu ersetzen. Jede Form von Ethik, sei sie nun theologischer oder philosophischer Provenienz, muß auf naturrechtliche Kategorien zurückgreifen, wenn sie die Begründungsverpflichtung ernst nimmt und sowohl den infiniten Regreß wie den ethischen Relativismus vermeiden will. Im Aufweis der nicht mehr hinterschreitbaren Grundlegungsbedingungen ihres *fundamentum inconcussum*, bedient sie sich notwendig naturrechtlicher Denk- und Anschauungsform, egal ob sie sich dessen bewußt ist oder nicht. Das ist *eine* der grundlegenden Thesen dieses Buches.

Aber sie ist nicht die einzige. Wenigstens zwei weitere Zielgedanken vom gleichen zentralen Rang treten noch hinzu. S. geht es nicht oder nur im ersten Teil seines Buches um eine *Theoriedebatte über Grundlegungsfragen* der Ethik. Die Rehabilitation des Naturrechtsdenkens, das sich allerdings immer deutlicher auch als Transformationsversuch erweist, verfolgt auch ein klares politisches Interesse mit verfassungsrechtlichen Konsequenzen.

Obgleich die Unterscheidung von Recht und Moral absolut notwendig ist – sie zu ignorieren hieße den notwendigen Schutzraum für die persönliche Gewissensentscheidung zerstören und dem Totalitarismus Tür und Tor öffnen – gilt ebenso, daß ihr beiderseitiges Verhältnis auch nicht im Sinne einer strikten Trennung mißverstanden werden darf. Die zweite Zielaussage beinhaltet die Forderung, die Denkfigur natürlicher Rechte der menschlichen Person und die Idee eines von Natur aus Rechten als notwendige, wenngleich noch nicht hinreichende Bedingung in die Präambel jedes Gesetzeskörpers aufzunehmen. Mit den Worten des Vf.s gesprochen: „Die Rechtsordnung beruht auf der Anerkennung der unveräußerlichen Rechte der menschlichen Person und ihrer Pflicht zu zwischenmenschlicher Solidarität im Rahmen der Rechtsgemeinschaft; sie schützt den unhintergehbaren Mindestraum, dessen ein Mensch bedarf, um sich in sittlicher Selbstbestimmung entfalten zu können." (316)

S., der sich dezidiert von deduktiven Naturrechtslehren der Vergangenheit absetzt und statt dessen für ein geschichtliches Naturrechtsdenken plädiert, wird mit dieser Definition wohl ebenso auf breite Akzeptanz treffen, wie mit der im Anschluß an Utz und Böckenförde vorgetragenen Auffassung, trotz seiner Einbindung in konkrete geschichtliche Verhältnisse sei das Naturrecht nicht identisch mit diesen gesellschaftlichen Faktoren, sondern biete zugleich eine Argumentationsbasis, sich kritisch mit bestehenden wirtschaftlichen wie auch allgemeinen gesellschaftlichen Verhältnissen auseinanderzusetzen und die geltenden rechtlichen Handlungslegitimationen am Maßstab der fundamentalen Rechte des Menschen und ihrer Verwirklichung zu überprüfen.

Worauf wollte man sich sonst berufen wenn nicht auf die unantastbaren Schutzrechte eines jeden Menschen, wenn etwa auf internationaler Ebene Protest eingelegt wird gegen das Vorgehen von staatlichen Sicherheitskräften und Militärs, die in Peking auf dem Platz des himmlischen Friedens demonstrierende Studenten erschießen? Wenn solches Vorgehen durch die positive Gesetzeslage gedeckt wird, bleibt als Appellationsinstanz tatsächlich nur jener Bereich der Schutz- bzw. Defensivrechte, der jeder konkreten Gesetzgebung ethisch notwendig vorausliegen muß.

Kurz: Naturrecht und Menschenrechtserklärung verfolgen das gemeinsame Anliegen, jene *ethischen Mindeststandards* zu formulieren, die unbedingt beachtet werden müssen, um der Gefahr einer Dehumanisierung der Gesellschaft wirksam etwas entgegensetzen zu können.

Den bereits angesprochenen zwei Grundanliegen dieses Buches gesellt sich noch ein drittes hinzu. Während man das erstgenannte, nämlich die Überwindung des Relativismus in der Ethik, mindestens ebensosehr der Philosophie wie der Theologie zuordnen kann, das zweite hingegen, der Aufweis der Menschenrechte als vorgängiger regulativer Idee jeder konkreten Gesetzgebung, wohl dem Bereich der politischen Ethik und der Rechtsphilosophie angehört, betrifft das dritte ein zunächst oder vermeintlich binnentheologisches Problem bzw. die Rezeption der beiden Enzykliken „Veritatis splendor" und „Evangelium vitae" im Bereich der universitären Moraltheologie (301, 308). Zu deren richtigem Verständnis möchten die Überlegungen dieses Buches erklärtermaßen beitragen (301). Daß dabei auch schwierige Themen wie das Lehrstück von den „in sich schlechten Handlungen" und die Kontroverse zwischen Deontologie und Teleologie in der Frage der Normbegründung nicht aus-

geklammert werden, versteht sich bei einer solch anspruchsvollen Untersuchung wie der vorliegenden eigentlich schon von selber.

Hier legt sich allerdings der Eindruck nahe, daß S. in seinem durchaus anerkennenswerten Bemühen, zwischen den streitenden Parteien zu vermitteln, doch einige der heiklen Punkte elegant umgeht. Zumindest erscheint es fraglich, ob jene Theologen, die sich seinerzeit kritisch zu einigen Auffassungen äußerten, wie sie „Veritatis splendor" im Bereich der Sexualmoral formuliert, ihr Anliegen durch S.s versuchten Brückenschlag in vollem Umfang vertreten wissen.

Damit ist der gedankliche Duktus skizziert, der in diesem Buch entfaltet wird. Im ersten einleitenden Kap. geht es darum, die Wirkungsgeschichte naturgeschichtlicher Argumentationsstränge bis in das ethische Denken der Gegenwart nachzuzeichnen. Dahinter steht die Absicht, diese für eine systematische Begründung des Menschenrechtsethos und der ihm zugrundeliegenden Vorstellung der natürlichen Würde jedes Menschen fruchtbar zu machen. Das *erste Kap.* setzt sich aber auch kritisch mit den hermeneutischen Aporien und den Begründungsschwierigkeiten der traditionellen Naturrechtslehren auseinander, die der von S. intendierte Versuch einer theologisch-ethischen Grundlegung des Menschenwürdekonzepts im Horizont des geschichtlichen Denkens der Gegenwart vor Augen haben muß. Das *zweite* und das *dritte Kap.* bieten eine Auseinandersetzung mit den impliziten Voraussetzungen des Historismus und des ethischen Relativismus. Damit wird schon die leitende Fragestellung der folgenden drei Kap. vorbereitet, die gewissermaßen den *Hauptteil* des gesamten Buches ausmachen. Auf den Punkt gebracht könnte sie ungefähr lauten: Wie kann der *universale Begründungsanspruch sittlicher Urteile* in einer geschichtlichen Welt überzeugend und glaubhaft vermittelt werden?

Die *letzten drei Kap.* wollen einen ausführlichen und systematischen Antwortversuch auf diese drängende Frage versuchen, indem sie in zwei aufeinanderfolgenden Schritten die philosophischen und theologischen Implikationen der Menschenwürdeidee entfalten. In diesem Zusammenhang erscheint eine klassische naturrechtliche Argumentationsfigur wie die Rede von den in sich schlechten Handlungen, die S. praktisch in eine zeitgenössische Terminologie übersetzt und als Warnungen vor aktuellen Menschenrechtsverletzungen interpretiert, in einem neuen Licht. S.s ausgewogener Versuch, zwischen verschiedenen und teilweise konträren Positionen in der gegenwärtigen Moraltheologie zu vermitteln – das entspricht ja dem dritten Grundanliegen seines Buches – hat dabei den großen Vorzug, daß er nicht einmal der Entwicklung eines neuen denkerischen Instrumentariums bedarf. So gelingt es ihm überzeugend, eine zweifellos vorhandene Vereinseitigungstendenz in bestimmten neuscholastisch geprägten Richtungen des Naturrechtsdenkens aufzubrechen, indem er die weitaus komplexere Theorie der sittlichen Handlung bei Thomas v. Aquin in ihrer ganzen Breite wieder ins Bewußtsein bringt und damit reduktionistischen Auffassungen, die nur einen Torso der thomasischen Lehre übernommen haben, endgültig ihres Ungenügens überführt. Die Wiederentdeckung und Anwendung genuin thomasischer Kategorien auf die heutige Kontroverse zwischen deontologischer und teleologischer Normbegründung läßt wohl erahnen, daß manche als deontologisch geltende Position sich nur zu einem Teil das ungleich differenziertere intellektuelle Bemühen bei Thomas zu eigen gemacht hat, mancher Teleologe aber in einem weitaus größeren Maße Naturrechtsdenker ist, als es ihm selber vielleicht bewußt sein mag.

S. hat zur Entwicklung seiner Gedanken und zur Urteilsfindung in den nach wie vor diskutierten Sachfragen aus philosophischer Ethik, theologischer Ethik bzw. Moraltheologie sowie aus Politik und Recht eine immense Materialfülle verarbeitet. Allein diese Leistung nötigt schon Respekt ab. Die durchgehend auf hohem Niveau geführte sachliche Auseinandersetzung mit den verschiedenen zur Geltung gebrachten Standpunkten und das stete Bemühen um eine ausgewogene Vermittlung und moderate Urteilsbildung machen zweifellos die Qualität dieses Buches aus.

Es sollen aber zum Schluß noch drei Anmerkungen gemacht werden, die weniger als Kritik zu verstehen sind, sondern vielmehr als Versuch, die Grundgedanken zu vertiefen, sie weiterzuentwikkeln und somit das wissenschaftliche Gespräch voranzubringen.

*Erstens:* S. – so legt es jedenfalls seine Darstellung nahe – läßt die Diskussion des Relativismusproblems in der Ethik mit Troeltsch und Dilthey beginnen. Das ist sicher richtig, wenn damit gesagt sein soll, daß eine gründliche systematische Aufarbeitung des Problems mit diesen beiden Namen untrennbar verbunden ist. Aber es ist wohl auch der Hinweis nicht überflüssig, daß der ethische Relativismus zwar bereits als eine der zentralen Fragen in der antiken Skepsis behandelt wird, in der Form jedoch, die S. besonders im Blick hat, eine *Folgeerscheinung genuin nachhegelscher Philosophie* ausmacht. Anders gesagt: das Unternehmen Hegels, sein System des Wissens auf der Basis einer faktischen Doppelbestimmung der Philosophie, sowohl als Geschichte der Philosophie wie als Philosophie der Geschichte zu errichten, verlagert den Schwerpunkt ethischer Fragestellung von der Diskussion über die Begründbarkeit normativer Aussagen – wie etwa bei Kant – zunehmend auf die Rekonstruktion der Moralgenese. Die Bedeutung dieses Perspektivenwechsels in der Ethik wird in ihrer ganzen Tragweite wohl erstmals bei Nietzsche deutlich. Die Entstehungsgeschichte der Moral, so könnte man seine Auffassung in ihre kürzeste inhaltliche Zuspitzung bringen, klärt uns auf, daß sie im Kern nichts anderes sei als ein Herrschaftsinstrument der schwachen, zu wenig vitalen und weniger lebenstüchtigen Menschen, der Versuch, die Starken, eigentlich zum Herrschen Berufenen auf sublime Weise zu unterdrücken durch die Insinuierung von Schuldgefühlen und eines chronisch schlechten Gewissens. Sie verfällt damit der Ideologiekritik und könnte somit als prinzipiell überwundenes Phänomen in der Menschheitsgeschichte gelten.

Daß sie es aber auch bei Nietzsche nicht ist, liegt daran, daß er genau besehen zwei Formen der Moral anerkennt: einmal jene Moral der Nächstenliebe und der Tugenden, die er ideologiekritisch als Sklavenmoral, als interessenmotivierte menschliche Schöpfungen erweist und damit letztlich dem Verdikt des ethischen Relativismus verfallen läßt, zum anderen aber die Moral der starken, zum Herrschen berufenen Elite, die freilich im Vergleich zur Sklavenmoral nur in analoger Weise so genannt werden darf bzw. – auch diese Deutung kann man zulassen – erst die eigentliche, gesunde Moral ist, die sich endgültig der pathogenen Fesseln des Mitleids und der falschverstandenen Rücksichtnahme entledigt hat.

Solange solche Überlegungen zur Genese der Moral, wie sie in dieser Schärfe wohl erstmals in der Folge nachhegelscher Geschichtsphilosophie auftreten konnten, Sache eines privatisierenden Denkers im Fin de siècle bleiben, mögen sie als bizarre Gedankenspiele und von daher als harmlos gelten. Daß sie es nicht waren, zeigt ihre Umsetzung in Strategien des politischen Handelns, wie dies in der NS-Ideologie möglich wurde. Sie führten zahllose Menschen auf Schlachtfelder, in Gaskammern und Massenvernichtungslager. Diese Anmerkung dient deshalb nicht dem Zweck, die im Grunde rein akademische Frage zu klären, ob der Entwicklungsgang des Relativismusproblems in der Ethik hinreichend genau nachgezeichnet worden ist. Sie soll vielmehr eines der Hauptanliegen dieses Buches noch einmal unterstreichen und die Einsicht vertiefen in die Notwendigkeit, dem ethischen Relativismus von moraltheologischer Seite argumentativ entgegenzutreten.

*Zweitens:* Im *vierten Kap.* untersucht S. u. a. die naturrechtlichen Verbote oder die in sich schlechten Handlungen, die er, wie bereits gesagt, als Verletzung absoluter Schutz- oder Defensivrechte auslegt. Dort greift er unter dem Stichwort „Folter und Opfer eines Unschuldigen für das Gemeinwohl" (218–228) ein bereits bei Bruno Schüller verwendetes Beispiel auf: „Der Sheriff einer Stadt im Süden der USA ist mit der Vergewaltigung einer weißen Frau befaßt. Er findet sich vor der Alternative, entweder einen verdächtigen Neger, von dessen Unschuld er unwiderlegliche Beweise hat, als den Schuldigen hinzustellen, oder eine langwierige Suche nach dem wirklichen Täter durchzuführen. Die sofortige Anklage und Verurteilung des verdächtigen, aber unschuldigen Negers würde vielen anderen schuldlosen Menschen das Leben retten" (219). S. ist sicher zuzustimmen, wenn er unbeirrbar an der Überzeugung festhält, man dürfe die Geltung einer moralischen Norm – hier das Verbot, einen Unschuldigen zu töten – nicht von den zu erwartenden Folgen abhängig machen. Fraglich muß aber erscheinen, ob die Gleichsetzung von *teleologischer Normbegründung* mit dem *Konsequentialismus* zu Recht erfolgt. Denn tatsächlich hält ja Schüller die Tötung des unschuldigen farbigen Amerikaners ebenso für ein verabscheuungswürdiges Verbrechen wie S. dies tut. Das legt sich von einer rein konsequentialistischen Position, falls denn die Teleologie eine solche wäre, keinesfalls zwingend nahe. Der öffentliche Rechtsfriede muß, so wie das Beispiel konstruiert ist, nicht notwendig auf dem Spiel stehen. Jedenfalls nicht, solange die wahren Hintergründe keine Öffentlichkeit erhalten. Und es steht zu vermuten, daß das in dem vorgetragenen Fallbeispiel durchaus so wäre. Trotzdem würde Schüller diese Möglichkeit, einen Unschuldigen zu opfern, entschieden zurückweisen. Worin kann der Grund liegen? Offensichtlich nicht darin, daß eine Gesellschaft, die solches zuließe, nicht politisch stabil sein und ihren Mitgliedern ansonsten geordnete Rechtsverhältnisse und einen bestimmten Wohlstand sichern könnte. Worin aber dann? Als einziges Argument gegen die Kajaphaslogik bleibt einzig das Folgende: Eine Gesellschaft, in der die unveräußerlichen Personrechte nicht geschützt werden, ist absolut nicht wünschenswert. Auf die weitere, durchaus nicht naivpenetrante Frage „Warum nicht?" käme nämlich eine Antwort ans

Licht, die keineswegs tautologisch ist: Offensichtlich deshalb, weil die Personrechte unbedingt zu schützen sind. M. a. W.: Das gewählte Beispiel zeigt eigentlich nur, daß der Unterschied zwischen Deontologen und Teleologen in der Abfolge innerhalb der Argumentationskette besteht. Das Ziel, das die Teleologen anstreben, deckt sich haargenau mit der Prämisse, von welcher die Deontologen ausgehen: Eine Gesellschaft, in der die natürlichen Rechte des Menschen respektiert und geschützt werden. Dann bricht die Frontstellung *Deontologie versus Teleologie* in der Moraltheologie aber zusammen – zumindest läßt sie sich in dieser Schärfe und Ausschließlichkeit nicht mehr plausibel aufzeigen. Das „Sheriffbeispiel" und die Überprüfung der impliziten Voraussetzungen seiner Auflösung bei Deontologen und Teleologen berechtigt sogar zu der Vermutung, daß die vehement verfochtenen Positionen letztlich verdecken, daß es sich hier um einen Pseudokonflikt handelt. Einen ähnlichen Verdacht hat im übrigen Klaus Demmer einmal im Blick auf die Kontroverse zwischen Glaubensethik und autonomer Moral geäußert.

*Drittens:* Bemerkenswert sind ebenso die von S. in demselben Kap. behandelten Fallbeispiele zum Thema *„Die absichtliche Tötung Unschuldiger"* (210–218), anhand derer er für eine deontologische Begründung des Tötungsverbots plädieren will (212). Es sind Grenzfälle, die deshalb per definitionem nicht die alltäglichen Konfliktsituationen widerspiegeln, nichtsdestoweniger aber immer wieder Stoff für ethische Diskussionen liefern.

Wie verhält es sich mit einem Straßenbahnfahrer, bei dessen Fahrzeug die Bremsen versagen und der nun in Bruchteilen von Sekunden entscheiden muß, in welche Richtung er das Steuer herumreißt: läßt er das Fahrzeug weiterlaufen und in eine Personengruppe hineinrasen, oder lenkt er es auf die andere Seite, auf der nur ein einziger Fahrgast wartet? Oder wie ist das Verhalten eines Arztes zu bewerten, der eine aussichtslos gewordene Behandlung bei einem unheilbar kranken Patienten abbricht?

S.s Antwort erfolgt dezidiert auf dem Boden einer deontologischen Ethik und mag zunächst überraschen, wenn man vergißt, daß er die Theorie der sittlichen Handlung nicht nur an das Handlungsobjekt, sondern gleichberechtigt auch an die Umstände und die Intention rückbindet. Von daher ist die Antwort klar: weder der Straßenbahnfahrer noch der Arzt töten, da zum einen in beiden Fällen keine Tötungsabsicht vorliegt, zum anderen aber die äußeren Umstände – das Versagen der Bremsen wie die unheilbare Grundkrankheit – durch keinen der beiden Aktionäre initiiert wurden und deshalb nicht von ihnen zu verantworten sind. Gerade die zweite Überlegung in Verbindung mit den beiden Beispielen würde aber, wenn man der Logik der Argumentation auch weiterfolgt, zu bemerkenswerten Konsequenzen führen.

Wie wäre dann die absolut-vitale medizinische Indikation zu bewerten? Der Ausgang ist in jedem Fall tödlich – falls der betreffende Arzt den Schwangerschaftsabbruch durchführt, nur für den Embryo, falls er sich passiv verhält, für die Mutter und das zu erwartende Kind. Weder der Arzt noch die Mutter haben diese Situation herbeigeführt, in der die Schwangerschaft nicht zur Geburt eines Kindes, sondern zum Tod beider führen würde, falls der Arzt sich nicht zum Eingreifen entscheidet. Es wäre sicher wünschenswert und hilfreich, wenn S. zu der Frage Stellung nehmen könnte, ob die Auflösung solcher Dilemmata wie im Fall des Straßenbahnfahrers oder des Arztes, der sich zum Behandlungsabbruch entschließt, sich auch auf die absolut-vitale medizinische Indikation bei einem Schwangerschaftsabbruch übertragen läßt. Sie würde zwar die tragische Konfliktsituation, die sich für einen sensiblen und verantwortungsbewußten Gynäkologen ergibt, nicht aus der Welt schaffen, aber sie könnte vielleicht einen Weg aus einer als unentrinnbar und aussichtslos erscheinenden tragischen Schuldverstrickung eröffnen.

Bleibt am Ende dieser Besprechung noch einmal bereits Gesagtes zu wiederholen: Dieses Buch vermag überzeugend darzustellen, daß das Naturrecht in der ethischen Diskussion keineswegs obsolet geworden ist. In Verbindung mit der Frage der Menschenrechte zeigt sich vielmehr, daß auch klassische Lehrstücke in der Moraltheologie als hochaktuell neu zu entdecken sind.

Gleichzeitig wird aber auch deutlich: Ein gegenwartsbezogenes Naturrechtsdenken, das immer zugleich ein geschichtliches ist, bietet keinen Naturschutzpark für jene, die den Diskurs verweigern oder ihm ängstlich ausweichen wollen.

Passau Peter Fonk

**Schockenhoff,** Eberhard: **Ethik des Lebens.** Ein theologischer Grundriß. – Mainz: M. Grünewald 1993. 461 S. (Welt der Theologie), geb. DM 54,00 ISBN: 3-7867-1720-6

Die neuen technischen Möglichkeiten insbesondere im Bereich der modernen Medizin und der Genforschung haben in den letzten Jahrzehnten zu einer immensen Ausweitung der spezifischen Verfügungsmacht des Menschen über sein eigenes und das ihn umgebende Leben geführt. Lebensvorgänge, die bislang dem planenden Zugriff des Menschen entzogen waren, können mit Hilfe der modernen Biotechnologien nunmehr bewußt herbeigeführt oder verhindert, absichtlich verlängert oder verkürzt werden. Damit aber ergibt sich eine Fülle neuer, kontrovers diskutierter ethischer Fragestellungen und Probleme. Die ethische Teildisziplin, die diese Problemzusammenhänge aufzuarbeiten und zu systematisieren versucht, wird heute allgemein Bioethik, bisweilen auch, wie von S., Lebensethik genannt. Als Reflexion all jener Sachverhalte, die den verantwortlichen Umgang des Menschen mit jeder Form von Leben, menschlichem wie außermenschlichem, betrifft, umfaßt die Bioethik neben den Problemen der modernen medizinischen Ethik und der modernen Biotechnologien und den klassischen Fragen des Tierschutzes und des Naturschutzes auch die fächerübergreifenden Problemfelder heutiger Humanökologie und Umweltethik.

Es gibt im deutschen Sprachraum mittlerweile eine geradezu inflationäre Flut von Veröffentlichungen zu diesen verschiedenen Themen, aber bislang weder ein Lexikon noch ein Handbuch der Bioethik, das eine Zusammenschau aller wesentlichen Daten und Problemzusammenhänge dieser neuen ethischen Forschungsrichtung böte. Um so begrüßenswerter ist es, daß S. 1993 einen *Entwurf einer christlichen Bioethik* vorgelegt hat. Der Freiburger Moraltheologe klärt darin zunächst die philosophischen und theologisch-ethischen Grundlagen der Bioethik und erarbeitet Kriterien für die ethische Urteilsbildung. Im zweiten Teil seiner Arbeit zeigt er an konkreten Problemfeldern der Bioethik, wie sich sein Entwurf in der Praxis bewähren kann. Eine Schlußbetrachtung über sechs christliche Grundhaltungen der Lebensethik – Ehrfurcht und Staunen, Mitleid und Fürsorge, Selbstbegrenzung und Maß – rundet die Arbeit ab.

Der wissenschaftlich ertragreichste Teil des vorliegenden Buches ist sicherlich die Darstellung und Erörterung der Grundlagen der Bioethik (27–209). Obwohl S. eine *theologische* Lebensethik entwirft, geht er in seiner Grundlegung doch bewußt den Weg einer *philosophischen* Begründung und Argumentation. Er ist davon überzeugt, nur so die prinzipielle Gesprächsfähigkeit der christlichen Ethik gegenüber anderen weltanschaulichen und philosophischen Positionen bewahren und deren vordergründige Plausibilitäten in Frage stellen zu können.

Im *ersten Kap.* (27–49) zeichnet S. zunächst den Weg, den die Bioethik im *angelsächsischen und im deutschen* Sprachraum genommen hat. Dabei zeigt er die verdeckten philosophischen Vorentscheidungen auf, wie sie den säkularen Bioethikentwürfen etwa eines H. Tristam Engelhardt oder Peter Singer zugrunde liegen.

Das *zweite Kap.* (50–103) ist den *philosophischen Grundlagen* der Lebensethik gewidmet. Zwei zentrale Fragen der Bioethik stehen hier im Mittelpunkt: die kosmologische Frage nach der Stellung des Menschen im ökologischen Gesamtsystem der Natur und die anthropologische Frage nach der Bedeutung, die diese Naturverwandtschaft für das Personsein des Menschen hat. In der Auseinandersetzung mit den wichtigsten, bislang vorliegenden philosophischen Entwürfen zu bioethischen Grundsatzfragen gelangt S. zu einem dreifachen Ergebnis: Erstens, der Mensch nimmt unter allen Lebensformen der Natur eine Sonderstellung ein. Sein besonderer Rang gründet darin, daß er als Person das einzig verantwortungsfähige Wesen im Kosmos ist, das für die Folgen seines Handelns eintreten kann. Darüber hinaus setzt das ästhetische Erlebnis der Schönheit außermenschlicher Lebensformen das Gegenüber eines Beobachters, also ein differenziertes Beieinander von Mensch und Natur, voraus. Zweitens, das Kriterium für das Personsein jedes einzelnen Menschen ist nicht der tatsächliche, empirisch nachprüfbare Besitz moralisch relevanter Merkmale oder Eigenschaften, sondern die gattungsmäßige Zugehörigkeit zur Menschheit. Personales Menschsein muß deshalb überall dort anerkannt werden, wo die natürlichen Voraussetzungen dazu gegeben sind. Und schließlich drittens, dem unbedingten Anspruch menschlichen Personseins entspricht auf seiten der außermenschlichen Welt ein spezifischer Eigenwert der einzelnen Lebewesen. „Tiere und Pflanzen sind weder Quasi-Personen noch reine Sachen, sondern lebendige Wesen und Erscheinungen, die in ihrer abgestuften Eigenwertigkeit zu achten sind . . . In diesem spezifischen Eigenwert gründen unsere abgestuften moralischen Pflichten gegenüber den Tieren und dem Leben der uns umgebenden Natur" (103). Mit anderen Worten: Der unbedingte Respekt vor dem Personsein des Menschen berechtigt nicht zu einem willkürlichen Umgang mit außermenschlichem Leben, sondern führt zu einer „verantwortlichen Güterabwägung, die den

Menschen zur Rücksichtnahme auf das Wohlbefinden der Tiere und den notwendigen Lebensraum der Pflanzen verpflichtet" (ebd.).

Im *dritten Kap.* (104–166) leuchtet S. den *theologischen Hintergrund* der gegenwärtigen bioethischen Kontroverse aus. Was zuvor aus philosophischer Sicht erarbeitet wurde, wird nun aus einer theologischen Perspektive ergänzt, vertieft und weitergeführt. Im Zentrum der Analyse stehen in diesem Abschnitt der biblische Begriff des Lebens, die offenbarungstheologischen Grundlagen des Tötungsverbotes sowie die biblische Gottebenbildlichkeitslehre. S. gelangt dabei zu dem Ergebnis, daß die theologischen Grundlagen der Bioethik mit den philosophischen Einsichten in einer doppelten Weise übereinstimmen: „Sie erinnern den Menschen an seine Verantwortung für das außermenschliche und die besondere Würde des menschlichen Lebens. Sie verpflichten ihn zu sorgfältigem Umgang mit dem Leben der Pflanzen und Tiere und zur unbedingten Achtung vor dem Leben seiner Mitmenschen" (167). Beide Verantwortlichkeiten entsprechen seiner Sonderstellung im Lebensgefüge der Natur.

Das den ersten Teil abschließende *vierte Kap.* (167–209) greift die Frage nach den *ethischen Prinzipien und Urteilskriterien* auf, die unserer demokratischen Kultur zugrunde liegen. S. sieht diese mit der Idee der Menschenwürde und dem Tötungsverbot gegeben. Die Bedeutung dieser beiden ethischen Prinzipien liege darin, daß sich ihre normative Geltung von jedem Standpunkt aus als rational anerkennungsfähig erweise, also weder philosophische Annahmen noch ein besonderes theologisches Offenbarungswissen voraussetze. Die Geltung und Allgemeinverbindlichkeit der Menschenwürde-Vorstellung und des Tötungsverbotes beruhe, so S., vielmehr auf einem reflexiven Argument, das die Voraussetzungen aufdecke, die wir alle in unser gemeinsames Handeln und in unser gesellschaftliches Zusammenleben in einem demokratischen Staat einbringen. Anders ausgedrückt: Die Anerkennung der Menschenwürde und des daraus abgeleiteten Tötungsverbotes „läßt sich widerspruchsfrei gar nicht bestreiten, denn sie ist beim Versuch unserer kulturellen Selbstauslegung immer schon vorausgesetzt. Wer von allen anderen einen rechtmäßig garantierten Handlungsfreiraum zur eigenverantwortlichen Lebensgestaltung fordert, der kann ihnen die Würde und Selbstbestimmung, die er für sich in Anspruch nimmt, nach dem Prinzip vernünftiger Gegenseitigkeit nicht vorenthalten" (176f).

Aus dieser moralischen Selbsterfahrung des Menschen läßt sich zwar noch keine erschöpfende positive Zielvorgabe gewinnen. Sehr wohl läßt sich daraus aber der gegenseitig unverfügbare Lebensraum abstecken, den Menschen einander zugestehen müssen, die sich als freie Vernunftwesen achten wollen. Kein Mensch darf in der Verfolgung seiner Handlungsziele die unveräußerlichen Rechte anderer, etwa deren Recht auf Leben und körperliche Unversehrtheit, verletzen. Um indes neben diesen sich aus dem deontologischen Anspruch der Person ergebenden negativen Unterlassungspflichten auch zu *positiven Handlungszielen* zu gelangen, bedarf es weiterer ethischer Bewertungsmaßstäbe unterhalb der Personebene. Für die ethische Beurteilung konkreter biotechnologischer Forschungsprojekte, neuer medizinischer Behandlungstechniken oder langfristiger Prioritätenstellungen in der öffentlichen Gesundheitsfürsorge, für die normativen Werturteile einer konkreten Lebensethik also, sind solche ethischen Bewertungsmaßstäbe vor allem die Rechtfertigung der Handlungsziele und die Verantwortung für die vorhersehbaren Folgen einer Handlung.

Nach dieser detaillierten und sehr kundigen Darstellung der philosophischen, theologischen und ethischen Grundlagen der Bioethik wendet sich S. im *zweiten Teil* seines Buches *konkreten bioethischen Problemfeldern* zu (211–427). Als Systematisierungsschlüssel bedient er sich dabei des Verantwortungsbegriffes. Die konkreten Handlungsfelder der Bioethik werden in einem dreifachen Regelkreis menschlicher Verantwortung angeordnet. Dieser Regelkreis führt von der individuellen Verantwortung für das eigene Leben über die gegenseitige Achtung fremden Lebens bis zur gemeinsamen Verantwortung für das im planetarischen Maßstab bedrohte Leben der Menschen und Tiere.

Im einzelnen werden in diesem zweiten, ebenfalls in vier Kap. untergliederten Buchteil Fragen der *modernen Medizin* (213–286), das moralische Verbot der *Abtreibung* und der *Euthanasie* (287–340), die Grundsätze einer *realitätsgerechten Familienplanung* in der Dritten Welt (341–386) und die menschliche Verantwortung für das *tierische Leben* (387–427) behandelt.

Diese vier Kap. – im Buch handelt es sich aufgrund fortlaufender Kap.numerierung um die *Kap. fünf bis acht* – sind im übrigen alle nach dem gleichen Schema aufgebaut. Zuerst wird jeweils eine genaue begriffliche Analyse des betreffenden Sachverhaltes vorgenommen. Im Anschluß daran erschließt eine kulturgeschichtliche Skizze dieser Thematik das historisch-soziale Erfahrungspotential, hinter das unser ethisches Urteilen und Handeln nicht mehr zurückfallen sollte. In einem dritten Schritt wird im Rückgriff auf medizinische, anthropologische und sozialwissenschaftliche Erkenntnisse das jeweilige bioethische Problemfeld einer konkreten ethischen Bewertung unterzogen. Ein letzter Abschnitt entwickelt auf dem Hintergrund biblischer Aussagen und kirchlicher Tradition das religiöse Verständnis, das sich im Kontext des christlichen Glaubens zu den behandelten Einzelfragen herausgebildet hat.

Das vorliegende Buch dürfte zu einem Standardwerk der deutschsprachigen Bioethik werden, an dem sich jede weitere Arbeit zu bioethischen Grundsatzfragen wie auch jedes zukünftige Handbuch einer Bioethik wird messen lassen müssen. Es zeichnet sich durch seinen klaren Aufbau und seine flüssige Sprache aus. Die durchweg transparente Gedankenführung machen das Lesen dieser umfangreichen Arbeit zu einem Vergnügen. S. entwickelt seine Position in der Auseinandersetzung mit anderen moralphilosophischen Positionen sowie mit der eigenen biblisch-religiösen Tradition. Im Vordergrund steht bei ihm stets die Kraft des Argumentes, nie das Gewicht der bloßen kirchlichen Autorität oder der theologischen Lehrtradition. Auf dieser sachlichen Basis übt er Kritik, entschieden und laut, wo moralphilosophische Positionen oder biotechnologische Entwicklungen menschliches oder außermenschliches Leben mißachten oder gar gefährden, behutsam und leise, wo theologische Positionen, wie im Fall der Bevölkerungssteuerung und Familienplanung, die nötige Realitätsbezogenheit vermissen lassen. Kritik bleibt lediglich an dem zu üben, was fehlt. So sucht der interessierte Leser etwa vergeblich nach den ethisch brisanten Fragen der Reproduktionsmedizin oder den nicht weniger bedrängenden Fragen einer Umweltethik, gleichwohl doch auch diese beiden Handlungsfelder zum Gegenstandsbereich der Bioethik, wie S. sie definiert und versteht, gehören.

München Hans-Günter Gruber

**Zelinka,** Udo: **Normativität der Natur – Natur der Normativität.** Eine interdisziplinäre Studie zur Frage der Genese und Funktion von Normen. – Fribourg / Freiburg i. Br.: Universitätsverlag / Herder 1994. 238 S. (Studien zur theologischen Ethik, 57), kart sFr 39,00 / DM 45,00 ISBN: 3-7278-0934-5 / 3-451-23157-3

Der moderne Mensch steht, so Z. in seiner Einleitung, in einem Dilemma zwischen Anpassung an vorgegebene Standards und einem starken Trend in Richtung Individualisierung der Lebensausrichtung und Lebensgestaltung. Überkommene Normen scheinen diesem letzteren Trend zuwiderzulaufen. In dieser Hinsicht werden sie kritisiert unter anderem von E. Drewermann zum einen in seiner Kritik am Herrschaftsanspruch der Kirche wie auch in der Kritik an der Moraltheologie, der er Objektivismus und Rationalismus vorwirft. Nun zeigt zwar Z. (21, Anm. 49) im Detail, daß Drewermann die Moraltheologie der letzten Jahrzehnte überhaupt nicht zur Kenntnis genommen hat. Dennoch ist ihm unter anderem diese Kritik ein Anlaß, der Frage der Normen nachzugehen. Sein Ziel ist es, Normen von ihrer *Sinnstruktur und Zielausrichtung* her auf das Gelingen menschlichen Lebens verständlich zu machen. Diese Funktion versucht er in interdisziplinärer Auseinandersetzung mit Ergebnissen der Ethologie, Soziobiologie und Sozialpsychologie aufzuzeigen.

*Teil I* bringt *anthropologische* Überlegungen u. a. über den Menschen als handelndes Wesen, über dessen Sonderstellung in der Schöpfung. Warum dieser Teil überschrieben ist mit „Collegium Logicum", ist mir nicht ersichtlich. *Teil II* referiert *ethologische und soziobiologische* Ergebnisse. Dabei wird u. a. ein Schwerpunkt gelegt auf die Erklärung bestimmter biologischer Prozesse mit Hilfe der Spiel- und Entscheidungstheorie. Auf diese Weise läßt sich gut die Notwendigkeit von Kooperation unter den Menschen demonstrieren. *Teil III „Mensch und Gemeinschaft"* referiert *sozialpsychologische* Überlegungen vor allem im Anschluß an G. H. Mead. Normen, so versucht dann *Teil IV („Natur der Normativität")* deutlich zu machen, reagieren auf basale Grunddaten des Menschen, als da sind die reziproke Abhängigkeit, die Wettbewerbssituation, die Interessenkollision unter Menschen. Die relevanten Tatsachen zeigen somit, daß – so formuliert Z. mit W. Korff (40) – „der personale Selbstvollzug in den verschiedenen Konditionierungen naturaler Unbeliebigkeit seine Grenzen" findet. Die Goldene Regel dient Z. dann zum Schluß als „Inbegriff des formalen Strukturgesetzes der Norm" (198).

Wer sich über die für die normative Ethik wichtigen empirischen Erkenntnisse und Grunddaten informieren will, findet in der Arbeit von Z. eine zuverlässige und gut lesbare Einführung. Bezüglich der Auswertung dieser Grunddaten durch Z. habe ich jedoch einige Bedenken, die im folgenden angedeutet seien; sie beziehen sich vor allem auf die Explikation der Fragestellung sowie auch auf einige Aussagen in Teil IV. Diese Vorbehalte beziehen sich aber nicht nur, das sei ausdrücklich betont, auf die Arbeit von Z., sondern teilweise auch auf die von ihm rezipierte Literatur.

Ein Bedenken betrifft die *Rede von ‚Normen'* selbst. Normen, so heißt es etwa (184), „dienen der Gleichförmigkeit und Regelmäßigkeit des Verhaltens". ‚Normativ' sei (20), was sich in überindividuellen Regeln für das Verhalten ausdrückt. Hier hält Z. den Hinweis für nötig, daß Moraltheologie mehr ist als normative Ethik. Es gebe auch Tugenden; letztere beinhalten keine Regel. Hier ist zu fragen, ob in der Rede von der „normativen Ethik" das Adjektiv ‚normativ' nicht vielleicht eine andere Bedeutung hat. Normative Ethik steht

etwa im Gegensatz zu deskriptiver Ethik, die ein Verhalten nur beschreibt, aber nicht vorschreibt. Sie steht andererseits im Gegensatz zu Metaethik, die sich mit der moralischen Sprache oder der logischen Eigenart sittlicher Urteile befaßt. Tugendethik ist nun weder das letztere noch eine rein beschreibende Ethik. Insofern die dort vorgestellten Haltungen zweifellos auch Gegenstand einer Forderung sind, handelt es sich in diesem Sinne um normative Ethik. Ein philosophischer Kollege unterscheidet aus diesen Gründen zwischen deskriptiver und präskriptiver Ethik; zu letzterer würden normative Ethik (im engeren Sinne der Normenethik) und Tugendethik gehören. Versteht man dagegen unter ‚normativ, alles, was eine Forderung, eine Vorschrift enthält (also im Sinne von präskriptiv), kann man natürlich auch die Vokabel ‚Norm' sehr viel weiter fassen, als Z. es tut. Dann würde jedes Urteil dazu gehören, in dem irgendeine Handlung oder Haltung (Tugend) vorgeschrieben wird, also nicht, insofern diese auf Gleichförmigkeit zielt. Selbst eine extreme Existentialethik würde dann Normen enthalten, auch wenn ihre Urteile singulär wären, etwa von der Art: „Ich sollte jetzt das und das tun." In diesem Sinne ist natürlich auch die Drewermannsche Sprache höchst normativ; seine scharfe Kritik impliziert schließlich auch Forderungen. Wie wäre sonst seine scharfe und leidenschaftliche Kirchenkritik zu erklären?

Ein weiterer Hinweis: Die Erläuterung, Normen seien von ihrer Sinnstruktur und Zielausrichtung her zuallererst auf das *Gelingen menschlichen Lebens* ausgerichtet (25), ist abzuheben von der obigen Auskunft, Normen dienten „der Gleichförmigkeit und Regelmäßigkeit des Verhaltens". Im letzteren Fall liegt eine neutrale Beschreibung vor; im ersteren Fall (auch) eine positive Bewertung dessen, was eine Norm ist. Zu Anfang wird zwar darauf hingewiesen (25f), daß Normen dies Ziel verfehlen können; sie könnten aber auch nur Gleichförmigkeit zum Ziel haben und sonst nichts (etwa in einer totalitären Gesellschaft). Wären Normen, die nicht dem Gelingen menschlichen Lebens dienen, also keine wahren Normen? Diese Homonymie wäre wohl aber deutlicher zu beachten und auf die Gefahr einer zirkulären Rechtfertigung von Normen hinzuweisen: Wenn Normen als solche auf gelingendes Menschsein ausgerichtet sind, kann man sie nicht noch einmal mit Hinweis auf diese Zielrichtung rechtfertigen.

Z. betont mit anderen Autoren, man könne die Probleme der Geltung einer Norm nicht von ihrer Genese trennen, so gegen Schüller und Habermas mit Demmer (26). Könnten diese unterschiedlichen Thesen nicht auch darauf beruhen, daß die Autoren unter einer ‚Norm' etwas *Unterschiedliches* verstehen? Das scheint mir in der Tat so zu sein. Das mangelnde Bewußtsein von dieser Homonymie scheint mir auch der Grund dafür zu sein, daß die Rede von Normen als „Konstrukten" oder „Artefakten" der menschlichen Vernunft so mißverständlich ist. Vereinfacht gesagt, ließe sich zeigen, daß dies für Z. (wie auch etwa für W. Korff) eine genetische These ist, die die Formulierung, den normativen *Satz* betrifft. W. Korff bezieht diese These auf die *lex humana* im Gegensatz zur *lex naturalis* und *lex nova*, die „nicht als ausgeformte Normenkomplexe vorliegen" (Nachwort im: Handbuch der Christlichen Ethik III, 564).

Die scharfen Kritiker dieser Behauptung (z. B. J. Ratzinger) scheinen diese Aussage dagegen als Normativität (Präskriptivität) überhaupt im Sinne einer Geltungsaussage zu verstehen, etwa in der Weise eines metaethischen Dezisionismus. Nach diesem ist die sittliche Forderung dem Menschen nicht vorgegeben, sie ist vielmehr seine souveräne Setzung. Natürlich will weder Z. (noch etwa Korff) das behaupten. Dennoch gibt es Formulierungen bei ihm (wie bei anderen Autoren), die einem solchen Dezisionismus sehr ähnlich sehen. So wird etwa Korff zitiert (185): „Anthropologisch betrachtet ist die sittliche Normenwelt dem Menschen sonach nicht einfach hin vorgegeben, sondern substanzielles Produkt seiner eigenen Selbsttätigkeit als Vernunft- und Freiheitswesen." Mit Gründel wird festgestellt (185), „daß sich der Mensch selbst jene Werte und Normen geben muß, die zur Erhaltung der eigenen Freiheit wie der Freiheit der anderen erforderlich erscheinen". Wenn Z. (186) von „artifizieller Normativität" redet, könnte man ebenfalls mißverstehen, die sittliche Forderung (Präskriptivität) sei dem Menschen nicht vorgegeben, sondern beruhe auf seiner souveränen Entscheidung im Sinne eines „sic volo, sic iubeo". Ebenso interpretationsbedürftig ist etwa die Aussage von K. Demmer (Deuten und Handeln, Fribourg / Freiburg i. Br. 1985, 50), auf den Z. sich hier bezieht: „Genese setzt Geltung frei, und das ist eine ursprüngliche Leistung des Gewissens. Sie liegt zuvorderst bei den moralischen Eliten." Aus dem Zusammenhang gerissen, könnte man an Platons Wächter (und Poppers Kritik an dieser Konzeption) oder an die kommunistische Partei als Avantgarde des Proletariats denken. Angesichts solcher möglicher Mißverständnisse wären m. E. hier differenziertere Formulierungen angebracht.

Diese Kritik versteht sich vor allem als Warnung vor Mißverständnissen im innerkirchlichen Dialog um die Moraltheologie (falls man von einem solchen zur Zeit reden kann).

Noch zwei Hinweise:

(1) Ich bin nicht so sicher, ob man sich bei der Erläuterung von Normen hinsichtlich ihrer Zielorientierung auf ein gelungenes Menschsein in Freiheit (186) auf Kant berufen sollte. Vermutlich würde dieser in solcher Formulierung die Gefahr der Mißdeutung der sittlichen Forderung im Sinne eines hypothetischen Imperativs vermuten.

(2) Bei der Erläuterung der Goldenen Regel stützt sich Z. zu sehr auf die zweifellos historisch interessante und materialreiche Arbeit von A. Dihle. Leider setzt dieser die Goldene Regel fälschlicherweise mit dem *ius talionis* gleich; darauf wäre deutlich hinzuweisen und einige Thesen von Dihle wären entsprechend zu korrigieren.

Salzburg Werner Wolbert

## Allgemeines / Festschriften

**Finke,** Anne-Kathrin: **Karl Barth in Großbritannien.** Rezeption und Wirkungsgeschichte. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1995. XIV, 354 S., kart DM 98,00 ISBN: 3-7887-1521-9

Die Berliner Diss. (Kirchliche Hochschule Berlin-Zehlendorf, bei Christof Gestrich) stellt sich einer doppelten Aufgabe. Sie untersucht die *Rezeption und Wirkungsgeschichte der Barthschen Theologie in Großbritannien* und möchte damit zugleich einen Beitrag zur Verhältnisbestimmung von (protestantisch) deutscher und englischer/schottischer Theologie liefern. Anne-Kathrin Finke geht mithin von der Annahme aus, daß die Rezeption der Barthschen Theologie in Großbritannien eine Indikatorfunktion für das Verhältnis dieser beiden theologischen Traditionsräume zueinander besitzt.

Unabhängig von diesem weitergespannten Interesse leuchtet unmittelbar ein, daß eine differenzierte Aufarbeitung der Rezeption der Barthschen Theologie gerade in Großbritannien ein spannendes Unternehmen sein kann. Aus zwei Gründen. Zum einen sind in Großbritannien die spezifisch deutschen Entstehungs-, Ausbreitungs- und Wirkungsbedingungen der Barthschen Theologie – das umfassende Krisenbewußtsein der Nachkriegszeit des ersten Weltkriegs, der Kirchenkampf – so nicht gegeben. Zum anderen ist Großbritannien in kirchlich-theologischer Hinsicht bekanntlich in sich selbst eine spezifisch heterogene Größe: die anglikanische Hochkirche Englands und die Reformierte Kirche Schottlands mit ihrer kongregationalistischen Tradition dürften von den volkskirchlichen Mittellagen des deutschen Protestantismus nach entgegengesetzten Seiten ungefähr gleich weit entfernt sein. Kreuzt man diese beiden Kriterien, dann erhält man reizvolle Möglichkeiten, zeitgeschichtliche Plausibilitäten einer Theologie unter Inkulturationsbedingungen zu studieren, die durch relativ genau umreißbare, partielle Faktorenabstraktionen gekennzeichnet sind. Solche systematische Perspektiven überläßt Vf.in allerdings – in kluger Einsicht in deren methodologische Schwierigkeiten – dem Leser. Sie hält sich statt dessen an das feste Geländer einer chronologischen Ordnung, worin sie sich zugleich von dem typologisierenden Verfahren R. H. Roberts' (in: Sykes, S. W. [ed.], Karl Barth: Centenary Essays, Cambridge 1989, 115–171). abgrenzt (11ff). Die Eckdaten der Chronologie sind mit einer Ausnahme (1936: Erstübersetzung von KD I/1) alle der äußeren Zeitgeschichte entnommen. Diese vorsichtige Einteilung hat den Vorteil, daß die Darstellung vielfältige Informationsbedürfnisse zu befriedigen vermag ohne Deutungen vorschnell festzulegen. Von demselben Interesse dürfte die insgesamt eher zurückhaltend differenzierte Kriteriologie geleitet sein, die bei der Analyse der einzelnen Autoren verwendet wird. Als systematisches Fundamentalkriterium fungiert die Frage, ob und inwiefern die angezogenen Autoren „offen für Barth" (vgl. 99, 107, 115, 138, 144, 161, 165) oder ihm gegenüber eher „kritisch" (vgl. 116, 197) eingestellt sind.

Dem der Rezeption Barths gewidmeten Kernteil ihrer Untersuchung stellt Vf.in einen knappen theologiegeschichtlichen Überblick voran, der von der *Entwicklung der britischen Theologie von 1830 bis 1930* als der Zeit „vor dem Bekanntwerden Barths" (23) handelt. Im Rahmen dieser Vorgeschichte widmet sie besondere Aufmerksamkeit dem Kongregationalisten P. T. Forsyth, den sie aufgrund seiner Liberalismuskritik, seiner Hermeneutik und theozentrischen Dogmatik als „Vorläufer Barths" deutet.

Die von 1924 bis 1936 reichende erste, frühe Phase der britischen Barthrezeption sei durch das Bemühen der Autoren gekennzeichnet, das Phänomen der *„theology of crisis"* den Briten aus der in Deutschland herrschenden katastrophischen Zeitstimmung heraus verständlich zu machen. Entsprechend seien die meisten Beurteilungen der Barthschen Theologie auf den Tenor gestimmt, daß es sich bei Barth und den anderen dialektischen Theologen um „a passing phase of post-war neurosis" (105) handle. Inhaltlich dominiere bei dem Gros aller britischen Reaktionen (unbeschadet ihrer englischen bzw. schottischen Herkunft!, vgl. 100, 142) eine kritisch-ablehnende Haltung gegenüber den scharfen Antithesen und Paradoxien des frühen Barth. Entgegen ihrem Anspruch, gegenüber den abstrakten innerwissenschaftlichen Problembeschreibungen der liberalen Väter das praktische Problem der Predigtnot und mithin ‚die Bibel' zum Ausgangspunkt des theologischen Denkens zu machen, sei die *dialektische Theologie* von den Briten überwiegend ihrerseits als „unevangelisch, zu abstrakt und zu wenig gehaltvoll in ihren positiven Aussagen kritisiert" (99, vgl. 98) worden. Der dominante Kritikpunkt der britischen Rezeption Barths insgesamt und während aller ihrer Phasen sei die Abwertung bzw. Ausscheidung der natürlichen Theologie bei Barth.

In den frühen dreißiger Jahren macht Vf.in erstmals Ansätze einer „differenziertere(n) theologische(n) Auseinandersetzung" (107) mit Barth bzw. positivere Wertungen der dialektischen Theologie aus. In der Perspektive insbesondere jüngerer britischer Theologen werde nun aus der *„Theology of Crisis"* die *„Theology of the Word"* (109). Der so signalisierte Einschätzungswandel verdankt sich offenbar weniger genaueren Studien der dialektischen Theologie, denn die inneren Differenzen der zu diesem Zeitpunkt schon auseinanderfallenden Gruppe (ehemals) dialektischer Theologen bleiben den meisten Briten verborgen (110–114, 152). Und er ist zu diesem Zeitpunkt auch noch nicht bedingt durch die Rezeption des Übergangs Barths von der dialektischen zur analogischen Phase seines Denkens. Denn diese Veränderung kommt der Mehrzahl der britischen Barth-Rezipienten erst mit der Übersetzung von KD I/1 (1936 durch den Schotten G. T. Thomsen) zu Bewußtsein. Die Einstellungsveränderung hängt offenbar eher mit Verschiebungen des intellektuellen Klimas innerhalb der britischen Theologie dieser Zeit zusammen (vgl. 142). Zunehmend beginnen sich auch hier insbesondere bei jüngeren Theologen (aber nicht nur bei diesen, vgl. H. R. Mackintosh, 135ff) Interessen durchzusetzen, die antiliberal gestimmt auf Durchsetzung von Autoritätsstrukturen (145), auf Separierung von Kirche und Welt/Wissenschaft und auf eine diesen Absichten dienende Etablierung einer neuen/alten *„biblical theology"* (141) hinarbeiten.

Mit der Übersetzung von KD I/1 intensiviere sich dieser allgemeine Prozeß einer Verkirchlichung der Barthrezeption in Großbritannien. Aus dem Extremisten Barth (145) werde für britische Theologen nun der *„ordinary theologian"* (145, 187, 219). Unbeschadet dieser allgemeinen Tendenz macht Vf.in jetzt erstmals starke Unterschiede zwischen den einzelnen Kirchen und ihren Theologien innerhalb Großbritanniens (in bezug auf ihre Barthrezeption) aus. Während die ganz überwiegende Mehrzahl der *anglikanischen Theologen* in kritischer Distanz zu Barth verharre (145), habe die *freikirchliche Theologie* Englands und besonders die *schottische Theologie* um die Mitte der dreißiger Jahre begonnen, „sich mehr und mehr dem Einfluß Barths zu öffnen" (144). Vehikel dieses Verkirchlichungsprozesses der schottischen Theologie ist die Orientierung an der reformatorischen Theologie genuin reformierter Provenienz. Durch mehrere Vortragsreisen, die Barth Ende der dreißiger Jahre nach Schottland unternommen hat, habe er selbst diese Entwicklung gefördert (148–151).

Diese Reisen stehen allerdings bereits in einem Funktionskontext ganz anderer und potentiell gegenläufiger Art. Mitte/Ende der dreißiger Jahre beginnt bekanntlich eine Phase in Barths Denken und Wirken, die durch eine dezidierte ‚Welt'-Zuwendung, näherhin durch sein entschlossenes und europaweites Engagement gegen die nationalsozialistische Politik gekennzeichnet ist. In Großbritannien erwies sich allerdings die in der Barmer Theologischen Erklärung fixierte und von Barth in spezifischer Weise – nämlich im Sinne der Frontstellung von Offenbarungs- und natürlicher Theologie – interpretierte theologische Begründungslinie des politischen Widerstands durchaus als kontraproduktiv. Sosehr die Briten Barths Widerstand gegen den Nationalsozialismus schätzten (172f), sowenig teilte man „die grundlegende Überzeugung, daß der Angriff auf die christliche Gewissensfreiheit und auf die Substanz der Kirche durch die Nationalsozialisten mit der Zurückweisung jeder natürlichen Theologie bekämpft werden müßte" (157, vgl. 159, 168, 171–173). Dies gilt in jeweils unterschiedlicher Weise auch für die beiden in diesem Zusammenhang entscheidenden britischen Theologen, für *G. Bell* (162ff) und *W. Temple* (165ff).

In den ersten beiden Jahrzehnten der Nachkriegszeit hätten sich die mit den dreißiger Jahren beginnenden Tendenzen der Barthrezeption in Großbritannien weiter fortgesetzt. Bedingt durch den nunmehr dominierenden Einfluß einer *antiliberalen „biblical theology"* (besonders E. C. Hoskyns) und die hinzugekommenen *Erfahrungen des Kirchenkampfes* sei das theologische Klima für Barth in Großbritannien (ähnlich wie in Deutschland) nicht ungünstig gewesen (220). Allerdings hätten sich in diesem Zeitraum auch die kardinalen Unterschiede zwischen der anglikanischen und der schottischen Barthrezeption weiter verstärkt. Hätten die Anglikaner weiterhin „jede Theologie an ihrer Stellung zur ratio, zur kirchlichen Tradition und zur praktischen Frömmigkeit" (184, vgl. 220) beurteilt und mithin den *Barthianismus* nach wie vor – von einigen Ausnahmen abgesehen (G. W. Bromiley, W. A. Whitehouse, 191f) – tendenziell abgelehnt, so daß die Beschäftigung mit Barth zunehmend zu einem Unternehmen von Spezialisten geworden sei (207), so hätten sich in Schottland die barthfreundlichen Tendenzen weiter verstärkt, wenngleich auch dort eine kritische Barth-Rezeption (D. M. Baillie, J. Baillie, 197ff) nie verstummt sei. Entscheidenden Einfluß auf die schottische und insgesamt auf die britische Barthrezeption nach dem Krieg habe T. F. Torrance (184, 189f, 221–245) ausgeübt.

Torrances Barthianismus habe sich in einer Vielzahl von britischen, besonders schottischen Arbeiten über Barth niedergeschlagen, zugleich sei eine Fokussierung des Interesses auf ganz bestimmte Themen unverkennbar. Von Torrance seien die Weichen zugunsten einer Konzentration auf die schöpfungs- und inkarnationstheologischen und besonders die wissenschaftstheoretischen Implikationen der Barthschen Theologie gestellt worden. Zudem habe Torrance das *wissenschaftstheoretische Programm Barths* in einer sehr bestimmten Weise, nämlich als Grundlegung einer „unabhängigen, positiven und exakten Wissenschaft" (222) interpretiert. Torrance habe Barth mithin insbesondere auf das Verhältnis von Naturwissenschaften und Theologie hin – positiv (!) – ausgelegt (226). Den prägenden Einfluß von T. F. Torrance auf das britische Barth-Bild seit dem Krieg veranschlagt Vf.in sehr hoch: „Bis heute gilt, daß es die wenig umstrittene Barth-Interpretation von Torrance ist, mit der sich Befürworter und Kritiker Barths in der angelsächsischen Theologie auseinanderzusetzen haben" (245).

Nachdem das Interesse der britischen Theologie an Barth in den zehn Jahren nach seinem Tod allgemein abgeklungen sei (255), lebe es seit der Wende zu den achtziger Jahren spürbar wieder auf. Bedingt vielleicht durch den nachlassenden Einfluß von Torrance komme es jetzt zu produktiven Auseinandersetzungen mit Barth, die vor allem von jüngeren Theologen geführt werden. Als Belege für solche fruchtbaren Anknüpfungen nennt Vf.in S. W. Sykes' „Eintreten für einen theologischen Pluralismus" (258), C. E. Guntons „Suche nach einer trinitarischen Ontologie" (261) und D. F. Fords Programm einer „narrative(n) Theologie" (267) im Ausgang von Barth und H. Frei. Vertreter einer tendenziell kritischen Auseinandersetzung mit Barth seien gegenwärtig namentlich R. H. Roberts (270), der Barth eines hegelianisierenden Pseudorealismus mit totalitaristischen Tendenzen zeihe (273) und A. McGrath, der diesem nicht unähnlich Rudimente aufklärerischen Denkens bei Barth für dessen mangelhaften Realismus in der Versöhnungslehre verantwortlich mache (275ff).

Das selbstgesteckte Ziel, die „Vielfältigkeit in der britischen Auseinandersetzung mit Barth in den etwa sieben Jahrzehnten seiner Rezeption zu beschreiben" (295), erreicht die Untersuchung von F. auf eindrucksvolle Weise. Die Arbeit beeindruckt nicht zuletzt durch ihren Materialreichtum, der dem in den internen Differenziertheiten britischer Theologie nicht so kundigen deutschsprachigen Leser viele interessante Neuigkeiten bietet und darin über die typisierende Studie von R. H. Roberts weit hinausgeht. Außerdem überzeugt die Fähigkeit der Vf.in, mit sicheren Strichen Positionen und teilweise verwinkelte Debattenlagen in geradezu britischer Klarheit und Nüchternheit nachzuzeichnen.

Wer eindringliche, differenzierte systematische Auseinandersetzungen mit der Theologie Karl Barths erwartet, bzw. Referate über solche Auseinandersetzungen, wird von wenigen Passagen abgesehen, eher enttäuscht. Kennern der deutschsprachigen Barthdiskussion könnte sich der Eindruck aufdrängen, daß die britische Barthrezeption insgesamt – außer dem einflußreichen T. F. Torrance und den allerjüngsten Barthrezipienten in den achtziger Jahren – nicht allzu vieles hervorgebracht hat, was sie zum Schaden einer *systematischen* Auseinandersetzung mit Barth bisher übersehen hätten. Wenn der Eindruck verallgemeinerungsfähig ist, dann könnte nur ein ähnlich gut wie die Vf.in informierter Insider entscheiden, ob jener Eindruck der Sache oder ihrer Darstellung anzulasten ist. Sollte er auf Konto der Darstellung gehen, dann wäre Vf.in mit der Replik im Recht, eine historische Untersuchung dieses Umfangs müsse notgedrungen zu Lasten der Verarbeitungstiefe der einzelnen Positionen gehen. Überdies hat sie sich eher Problembeschreibungen als der Nachzeichnung von Problemlösungen zu widmen. Das ist sicherlich zuzugeben. Gleichwohl wäre zu fragen, ob Vf.in auf der Ebene der Problembeschreibung, mithin ihres kriteriologischen Instrumentariums nicht ein wenig zu vorsichtig verfahren ist. Das Generalkriterium der gegebenen oder nicht gegebenen „Offenheit für Barth" sagt zu wenig aus über die jeweilige Perspektive der Aneignung oder Ablehnung Barths. Dem entspricht, daß die analytische Leitkategorie der *„natürlichen Theologie"* – gebraucht im Unterschied zu einer *Offenbarungstheologie* im Sinne Barths und insofern tendenziell abwertend gemeint – gegenüber der Vielzahl der Interessen und Probleme, die sich unter dieser Titulatur versammeln allzu pauschal ist. Gerade die einzelnen Gründe für gegebene oder insbesondere (!) für mangelnde „Offenheit der britischen Theologie gegenüber Barth" zu erfahren, sie differenziert zu bekommen etwa nach kirchenpolitischen, frömmigkeitspraktischen, epistemologischen oder dogmatischen Hintergründen, bleibt nicht

zuletzt im Hinblick auf den Stand der systematischen Barthforschung hierzulande Desiderat.

Auch in *historischer* Sicht dürften die Bücher über die britische Barthforschung nach der hier vorgelegten, sicherlich grundlegenden Untersuchung noch nicht geschlossen sein. Löste man sich von einer Betrachtungsweise, die die Barthsche Theologie gleichsam als fixen Operator handhabt, dann wäre der Blick frei, um nach der theologischen und theologiepolitischen Funktion der jeweiligen Barthrezeption zu fragen. Diese *Funktion* dürfte, was häufig anklingt, mit dem Verhältnis der britischen Theologie zur Moderne zusammenhängen. Barth ist ein (aber nicht das einzige) Vehikel einer kritischen (oder intentional metakritischen) Auseinandersetzung mit der theologischen Moderne. Das wird gerade in den jüngsten Bartharbeiten der achtziger Jahre deutlich. Damit wäre dann auch eine entscheidende Vergleichsebene benannt, die die deutschsprachige und die angelsächsische Barthforschung aufeinander beziehbar macht.

Erst vor einem solchen historisch-systematischen Horizont dürften ferner weitergespannte Fragen nach dem Verhältnis von britischer und deutscher Theologie bzw. den entsprechenden kulturellen Hintergründen sinnvoll zu stellen und zu beantworten sein. Eine interkontextuelle Theologie, auf die die hier vorgelegte Studie hinzuarbeiten scheint, hat in der Tat eine wichtige Voraussetzung in *interkontextuellen Rezeptionenvergleichen*, für die im 20. Jh. Karl Barth die an Erhellungskraft kaum überbietbare Bezugsgröße darstellen dürfte.

London Georg Pfleiderer

**Meis,** Anneliese: **(I) El Rostro Amado.** Aproximaciones a la antropología teológica; **(II) El Rostro Espendoroso; (III) El Rostro Velado.** Una búsqueda inconclusa. Presentación por Salvattori Coppala. – Santiago de Chile: Comala-Ediciones 1994/95. (I) 347 S. ISBN 956-7293-06-6 / (II) 306 S. ISBN 956-7369-13-1 / (III) 304 S. ISBN 956-2793-08-2

Anneliese Meis SSpS, Prof.in an der Theol. Fak. der Universidad Católica de Chile (Santiago de Chile), ist in der patristischen Forschung durch zwei dogmengeschichtliche Monographien hervorgetreten (*La fórmula de fe ‚Creo en el Espíritu Santo' en el siglo II*, 1980 und: *El problema del mal en Orígenes*, 1988). Die hier vorgelegte Trilogie umfaßt insgesamt 62 Aufsätze bzw. kürzere Abhandlungen, die aus den Erfordernissen einer zwanzigjährigen Universitätsdozentur erwachsen sind und „Annäherungen an die theologische Anthropologie" darstellen („*Aproximaciones a la antropología teológica*", so der Untertitel von Bd I; Bd II hat keinen Untertitel; Bd III ist mit „*Una búsqueda inconclusa*" untertitelt).

Mit dem „*rostro*"-(= „Antlitz"-)Motiv ist auf das ntl. πρόσωπον angespielt und ein zwischenmenschliches Sich-in-die-Augen-Schauen gemeint, das zu individueller Selbst-Findung notwendig ist: Ein Kleinkind z. B. „bedarf des Lächelns der Mutter, um entdekken zu können, wer es ist" (III, 283). M. setzt ihre theologische Anthropologie also in der *personalen* Ebene an, wohl wissend, wie schwer sich dieser Ansatz formulieren und erfassen läßt. „Der Mensch ist", erläutert sie, „Person, ohne dies im Vollsinne zu sein; denn ‚Person' ist keine Sache, sondern ein Offensein" (I, 7: „El hombre es persona, sin serlo plenamente, ya que ‚persona' no es cosa, sino apertura").

Was dieses „Offensein" methodisch impliziert, zeigt sich in der vielgestaltigen Fülle der Themen, welche in der vorliegenden Trilogie aufgegriffen und bearbeitet werden. M. zeigt hierbei, daß die historisch-philologische Akkuratesse, die für ihre Arbeitsweise kennzeichnend ist, für sie nicht zum Selbstzweck wird, sondern ein solides Medium darstellt, das es ermöglicht, vormalige Positionen theologischer Anthropologie adäquat zu rekonstruieren, um sie so zu wirksamen Elementen des derzeitigen interpersonalen Diskurses werden zu lassen. M. sieht sich vor allem von Hans Urs von Balthasar und Karl Rahner beeinflußt und hat dem Vergleich der beiden eine eigene Studie gewidmet (III, 40–62; Balthasars theologische Methode charakterisiert sie eigens in I, 20–58).

Wie in Balthasars Schriften so ist auch in M.s dreibdiger Aufsatzsammlung weniger ein großbogiger Entwurf als vielmehr die prägnante Einzelskizze aufzufinden: Anders gesagt: Die „Herrlichkeit" menschlicher Selbstvergewisserungsversuche wird von M. in einem bunten Ensemble ideengeschichtlicher Miniaturen dargeboten. Deren systematische Leitfragen weisen – von verschiedenen Richtungen her – auf das eine zentrale Problem: Was ist der Mensch? und: Wie kann dessen Bezug zum Absolut-Göttlichen verstanden werden? So behandelt M. „*Die Gotteserkenntnis als menschliche Möglichkeit nach Irenäus v. Lyon*" (I, 61–74); „*Das Gottesproblem bei Tertullian*" (I, 75–84); „*Die überströmende Gnade. Annäherungen an die Mensch-Gott-Beziehung nach Origenes*" (I, 191–204); „*Freiheit als Gnade in Ausgustinus, De spiritu et littera*" (I, 222–238), „*Patristisch-pastorale Theologie nach Origenes' Kommentar zum Hohenlied und Augustinus' Doctrina christiana*" (II, 172–189); „*Eschatologie in der Summa contra gentiles des Thomas von Aquin*" (III, 184–197) usw.

M. bringt eine „feministische" Nuance ins Spiel („*Die Frau in der Bibel*" [I, 285–289]; „*Das Weibliche in Gregor von Nyssas Canticum-Kommentar*" [I, 290–301]; „*Maria, die Frau*" [I, 302–317]; „*Das Weibliche und die Berufung*" [III, 251–270]; sie setzt sich auch mit dem derzeitigen Postmodernismus auseinander („*Pluralität in der Theologie*" [III, 15–39]; „*Pluralismus und Zusammenleben*" [III, 63–65]). Sehr anregend ist in diesem Zusammenhang die von P. Zañartu übernommene These, daß „der Pluralismus in der Trinität fundiert ist" (III, 63: „El pluralismo está fundado en la Trinidad"). In dieser These ist, soweit ich sehe, der „Schlüssel" enthalten, durch welchen die im postmodernen Pluralismus implizierte Orientierungsnot „aufgeschlossen" und durch Integration der positiven Momente, die im pluralistischen Konzept (wie auch in dessen Gegenextrem: im Monismus) enthalten sind, auch überwunden werden kann.[1]

Ein besonderes Gewicht legt M. tatsächlich auch auf das Trinitarische, welches sie als „Mysterium der pluralen Einheit" umschreibt (II, 49: „misterio de la unidad plural") und welches sie in pneumatologischer Akzentuierung auszulegen versucht („*Der Hl. Geist im Glaubensbekenntnis des 2. Jh.s*" [II, 78–87]; „*Warum wird der Hl. Geist die Liebe des Vaters und des Sohnes genannt?*" [III, 201–206]; „*Theologie des Geistes und der Mission*" [III, 222–231]; „*Der Drei-eine Gott im katholischen Katechismus*" [II, 128–145]).

Wenn man sich vergegenwärtigt mit welcher Ängstlichkeit (und häufig auch: mit welcher Ignoranz) viele der „aufgeklärten" europäischen Theologen das Trinitätsproblem behandeln, so ist es geradezu erfrischend, bei ihrer lateinamerikanischen Kollegin zu beobachten, wie sie „das zentrale Mysterium des christlichen Glaubens und Lebens" (II, 145: „el misterio central de la fe y de la vida cristiana") zum Ferment ihres Denkens werden läßt. In ihren z. T. hochsensiblen Ausführungen klingt und schwingt etwas von jenem Enthusiasmus mit, der in der Einsicht gewonnen wird, daß dasjenige, was äußerlich verschieden und vielleicht sogar unversöhnlich erscheint, von seinem Seinssinn her auf Harmonie angelegt ist.

M. demonstriert diese ontische Harmonie am Gegensatz von Mann und Frau (bzw. Mutter und Vater). Damit ist – vor allem wenn man hier den lebendigen Wechseltausch des personalen Sich-Gebens und –Nehmens in die Überlegung einbezieht – eine bemerkenswert konkrete Trinitätsanalogie vorgegeben: „Der Mensch ist Mann und Frau und ihre wechselseitige Liebe dehnt sich in die Familie hinein aus. Die Familie ist Schöpfungs-Abbild; sie ist vieleinheitlich" (III, 63: „El hombre es varón y mujer, y el amor mutuo se expande en familia. La familia, imagen de la creacion, es una y plural"). Die Aussagekraft dieser Analogisierung wird freilich wieder etwas zurückgenommen, wenn M. von Gregor von Nyssa die Auffassung rezipiert, daß „Gott *weder* Vater *noch* Mutter ist", und dazu erläutert, daß es „in ihm [in Gott] kein Geschlecht gibt, *weil* er über dem Sein [„encima del ser"] ist" (I, 29 [Hervorhebung E. S.]; vgl. auch III, 255). Um die Geschlechter-Analogie ontologisch zu vertiefen, müßte m. E. das obige „Weder / Noch" zu einem „Sowohl / Als auch" überhöht werden: Gott ist *als* Seinsgrund („*actualitas omnium actuum*") auf unbegrenzte Weise *sowohl* „Vater" *als auch* „Mutter". D. h.: Das Positive, das beim menschlichen Vater bzw. Mann und bei der menschlichen Mutter bzw. Frau wie auch in deren Komplementarität unter Raum-Zeit-Bedingungen erfahren werden kann, ist in Gott auf eminente Weise vorausenthalten (sie wie im reinweißen Licht z. B. auf überfarbliche Weise alle sichtbaren Farben vorausenthalten sind).

M. spricht zwar von einem „trinitarischen Seins-Rhythmus" („ritmo trinitario del ser"), welcher alles Seiende durchdringe (II, 249 und III, 257). Doch ist in ihren Ausführungen eine genauere Analyse des Vollzug-Gefüges, das diesen elementaren Rhythmus von innen heraus konstituiert, nicht zu finden. Jenes Vollzugs-Gefüge wurde traditionellerweise als (in-sistentes) *Eines*, (ek-sistentes) *Wahres* und (kon-sistentes) *Gutes* umschrieben. Diese *in-ek-kon*sistentielle Ganzheitsstruktur deutet M. nur verschwommen an, indem sie einmal von *Güte*, *Wahrheit* und *Schönheit* spricht (I, 9), ein andermal von *Schönheit*, *Gutem* und *Wahrheit* (III, 50). Die „perichoretische In-existenz" (III, 28: „in-existencia perijorética") dieser drei Momente hat sie zwar im Blick. Doch scheint sie dem nicht unerheblichen Problem einer konturierenden Ausgliederung dieser Momente nicht weiter nachgegangen zu sein. Dies wäre möglich gewesen, wenn sie – nach Einbezug des in-sistenten *Einen* – die *Schönheit* (welche sie offensichtlich von Balthasar her aufgenom-

[1] Der Rez. hat einen solchen Integrationsversuch modellhaft in der onto-triadischen Analyse von Tonalitätsstrukturen unternommen. Er kann hierbei die archetypischen Strukturen (senarischer Dreiklang, diatonische und chromatische Skala) als analogisches Geflecht und näherhin als dasjenige interpretieren, woran die Pluralität von Musikstilen und Musizierweisen partizipiert; vgl. hierzu seine 1995 erschienene Studie: „Musik als Trinitätssymbol. Einführung in die harmonikale Metaphysik"; vgl. hierzu die Besprechung von H. Beck, in: Zeitschrift für Ganzheitsforschung 40 (1996), 192–205.

men hat) als Proportionsschönheit dem ek-sistenten *Wahren* und als spirative Schönheit dem kon-sistenten *Guten* zugeordnet hätte. Augustinische *Triaden* (wie *esse – nosse – velle, mens – notitia – amor, memoria – intellectus – voluntas* usw.) oder auch die sog. *Primordialitäten* (*potentia – sapientia – amor*) des Thomas Campanella könnten dafür weitreichende Anregungen geben. Durch eine im Erfahrungsfeld der menschlichen Bewußtseinsvollzüge gewonnene distinkt-kompositive Ausgliederung der transzendentalen Seins-Momente wäre es mit anderen Worten möglich, das ästhetisierende Verschweben, das M. selbst wahrnimmt, wenn sie von dem gesuchten Ur-Antlitz aussagt, daß es sich in nur „schwach skizzierten Konturen" (III, 283: „contornos tenuemente esbozados") präsentiere, konzeptionell zu überwinden. Der integrativ-ganzheitliche Impuls, der M.s originelle *Rostro-Trilogie* anfänglich durchwaltet, könnte von daher zu größerer Ausdrücklichkeit gebracht werden.

Bamberg Erwin Schadel

**Papsttum und Landesgeschichte.** Festschrift für Hermann Jakobs zum 65. Geburtstag, hg. v. Joachim Dahlhaus / Armin Kohnle in Verbindung mit Jürgen Miethke / Folker E. Reichert / Eike Wolgast. – Köln / Wien: Böhlau 1995. XIII, 667 S. (Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte, 39), Ln DM 138,00 ISBN: 3–412–10894–4

Dem langjährigen Ordinarius für Mittlere und Neuere Geschichte an der Univ. Heidelberg haben einige seiner Kollegen und Schüler zum Abschied von der Lehrtätigkeit eine stattliche FS gewidmet, in der kirchengeschichtliche Themen stark berücksichtigt sind. H. Jakobs hat seine Gelehrtenlaufbahn mit zwei heute noch unentbehrlichen Werken zur hochmittelalterlichen Mönchsreform begonnen: „Die Hirsauer. Ihre Ausbreitung und Rechtsstellung im Zeitalter des Investiturstreites", Köln 1961 (seine phil. Diss.) und „Der Adel in der Klosterreform von St. Blasien", Köln 1968 (seine Habil.schrift). Beide Bücher verraten den Einfluß von Jakobs Lehrer Theodor Schieffer und – indirekt – von Kassius Hallinger. Später wandte er sich vor allem den Papsturkunden zu, was im Titel des Bdes anklingt.

Reinhard Schneider zählt *„Bischöfliche Thron- und Altarsetzungen"* aus dem Mittelalter auf (1–15), jenen Brauch, wonach es neben Bischofsthronen oder -stühlen transportable Thronsessel gab. Die päpstliche *Sedia gestatoria* (eigenartigerweise von S. nicht erwähnt) hat sich bis in die jüngste Gegenwart erhalten. Ursprung und Sinn dieses Brauches (ebenso wie jenes seltenen von Altarsetzungen) bleibt allerdings trotz ansprechender Vermutungen nach wie vor im Dunkeln.

Der Beitrag von Joachim Ehlers, *„Das früh- und hochmittelalterliche Sachsen als historische Landschaft"* (17–36) ist ein Plädoyer für eine vorsichtige, reflektierte Benutzung des Ausdrucks „historische Landschaft", bei dem man nicht schlicht von der Gegenwart ausgehen darf. Eine topographisch faßbare Großraumstruktur „Sachsen" gab es erst seit der karolingischen Kirchenorganisation, unter Einbeziehung von Teilen des einheimischen Adels. Unter den Ottonen wiederholte sich die Raumerfassung durch das Königtum und die Beteiligung wichtiger Adelsfamilien. Die Kaiserwürde führte jedoch zur Distanz zum sächsischen Raum und begünstigte die Umwandlung Sachsens in eine Adelslandschaft, wie dies schon unter Heinrich IV. der Fall war.

Bischof Pilgrim von Passau (971–991) ist als Urkundenfälscher berüchtigt. Egon Boshof, *„Das Schreiben der bayerischen Bischöfe an einen Papst Johannes – eine Fälschung Pilgrims?"* (37–67) nimmt zwei bischöfliche Schreiben unter die Lupe, die in der Nachbarschaft der Pilgrimfälschungen und in zwei Hss. des 12. Jh.s Passauer Ursprungs überliefert sind: einen Brief des Erzbischofs Theotmar von Salzburg und seiner Suffragane an einen Papst Johannes (900 Juli) und den Brief des Erzbischofs Hatto von Mainz an einen ungenannten Papst (900 Febr.)[1]. Beide sind nach B. sehr wahrscheinlich Fälschungen Pilgrims, um die von ihm geplante Passauer Mission in Ungarn geschichtlich mit einer (unzutreffenden) Darstellung der Rolle Passaus in der Mährenmission zu untermauern.

Der Beitrag von Johannes Fried, *„Prolepsis oder Tod? Methodische und andere Bemerkungen zur Konradiner-Genealogie im 10. und frühen 11. Jh."* (69–119) ist, ausgehend vom Hammersteiner Eheprozeß (um 1023), eine scharfsinnige Erörterung der Maßstäbe genealogischen Erinnerns im Hochmittelalter, dies in steter Auseinandersetzung mit E. Hlawitschka. Die von Isidor von Sevilla präsentierten und vom „Dekret" Burchards von Worms verbreiteten Verwandtschaftsschemata mußten grundsätzlich zweimal abgefragt werden: nach dem Agnatenteil und dem Kognatenteil, mit dem Ziel, eventuelle eheverhindernde Verwandtschaften zu entdeken. Diese *„arbores consanguinitatis"* waren keine Genealogien in unserem Sinne. Das Ganze hat Folgerungen für den Stammbaum der Konradiner, den F. mit D. C. Jackman anders sieht als die bisherige Forschung, und den er S. 118f neu ordnet. Stefan Weinfurter, *„Der Anspruch Heinrichs II. auf die Königsherrschaft 1002"* (121–134) zeigt den Zusammenhang zwischen der Königsidee Heinrichs II. und dem Mainzer Krönungsordo auf.

Rudolf Schieffer, *„Die ältesten Papsturkunden für deutsche Domkapitel"* (135–155) trägt vergleichend die Papsturkunden speziell für Domkapitel des deutschen Regnums bis zum Ende des alexandrinischen Schismas zusammen. Die frühesten Zeugnisse stammen aus der Heimat Leos IX. und privilegieren Domkapitel in Verdun und Toul. Nach einer langen Pause setzen solche Papsturkunden erst wieder in der ersten Hälfte des 12. Jh.s ein; bedeutsam sind vor allem die für das Salzburger Domkapitel, das Erzbischofs Konrad I. in ein Augustinerchorherrenstift umzuwandeln sich bemühte. Eine neue Welle päpstlicher Privilegien ist nach dem Frieden von Venedig und dem III. Laterankonzil 1179 zu beobachten. S. 154f ediert S. erstmals die Papsturkunde Innocenz' II. für das Domkapitel von Toul vom 21. Dez. 1140 (JL 8114).

Friedrich v. Lothringen, Abt von Montecassino, als Papst Stephan IX. (1057–58), begann seine Laufbahn als Kanoniker an der Lütticher Kathedrale und scheint kurz auch das Stift St. Alban in Namur geleitet zu haben. Wolfgang Peters, *„Papst Stephan IX. und die Lütticher Kirche"* (157–175) zählt auf, was der Papst der Lütticher Kirche an Reliquien und liturgischen Vorrechten (Superhumerale für die Bischöfe) verlieh.

Joachim Dahlhaus, *„Zu den Gesta episcoporum Tullensium"* (177–194) setzt sich mit der hsl. Überlieferung (fünf Hss.) und der Textkritik der Bischofsgeschichte von Toul auseinander. Die Gesta, wohl durch Papst Leo IX. veranlaßt, können in die Jahre 1049 / 50 datiert werden, als die Bistumsgeschichtsschreibung in mehreren lothringischen Diözesen florierte.

Der einzige Beitrag der FS, der an die reformgeschichtlichen Forschungen Jakobs anknüpft, ist der Aufsatz von Hansmartin Schwarzmaier, *„Die Klostergründungen von Gottesaue und Odenheim und das Hirsauer Formular"* (195–225). Über die Anfänge der Benediktinerklöster Gottesaue (heute zu Karlsruhe) und Odenheim (bei Bruchsal) weiß man fast nichts, die jeweils älteste Königsurkunde Heinrichs V. (16. August 1110 bzw. 5. März 1122) folgt aber dem Hirsauer Formular. Beide Gründungen fallen in eine Periode der pragmatischen Aussöhnung Hirsaus mit dem Bistum Speyer bzw. dem Kaiser. Da konnte das Hirsauer Formular dem klostergründenden Adel und den weniger anspruchsvoll gewordenen Hirsauern als brauchbare Kompromißformel dienen.

Odilo Engels, *„Die kaiserliche Grablegung im Speyerer Dom und die Staufer"* (227–254) fragt nach der politischen Bedeutung kaiserlicher Grablegen. In der Salierzeit bis weit in die Stauferzeit hinein gab es keine klare „Grabpolitik" der Herrscher. Das änderte sich erst mit Friedrich II., und zwar zuerst in Sizilien, wo die königliche Grablege im Dom zu Palermo zum Symbol des sizilischen Königtums wird. In Deutschland vollzieht Friedrich 1213 diesen Schritt: die Kaisergräber in Speyer bekommen einen überpersonalen Sinn als Sichtbarmachung des Kaisertums.

Leider gibt es immer noch keine moderne Edition des wichtigsten biblischen Hilfsmittels im Mittelalter, der *Glossa ordinaria*. Wolfgang Petke, *„Eine frühe Hs. der ‚Glossa ordinaria' und das Skriptorium des Augustiner-Chorherrenstifts Riechenberg bei Goslar"* (255–296) untersucht die zwei Teile der *Glossa ordinaria* enthaltende Kasseler Hs. 2 theol. 6 aus dem 12. Jh. und kann sie als Codices aus dem sonst unbekannten Riechenberger Skriptorium nachweisen, an dem auch Urkundenschreiber tätig waren.

In gewohnter Präzision und Umsicht geht Ludwig Falkenstein einem kleinen Ausschnitt aus dem Leben Papst Eugens III. nach: *„Zur Konsekration des Hauptaltares in der Kathedrale von Châlons-sur-Marne durch Eugen III. am 26. Oktober 1147"* (297–328). S. 325–327 ediert er einen zwar schon seit 1660 bekannten, doch noch nie vollständig und fehlerfrei veröffentlichten zeitgenössischen Bericht über die Altarkonsekration.

Mit Eugen III. beschäftigt sich auch Rudolf Hiestand, *„Von Troyes – oder Trier? – nach Reims. Zur Generalsynode Eugens III. im Frühjahr 1148"* (329–348). Trier als Konzilsort ist nur durch einen Editionsfehler in die wissenschaftl. Diskussion gekommen. Richtig muß es heißen: Troyes (*Trecas*, nicht *Treverim*). Zwar hat der Papst den Winter in Trier verbracht, doch die Synode, die ursprünglich in Troyes stattfinden sollte, wurde durch den französischen Reichsverweser Abt Suger von St-Denis nach Reims „umgeleitet".

Dietrich Lohrmann, *„Präskription und Postliminium unter Papst Alexander III."* (349–359) behandelt einen Rechtsstreit aus dem Bistum Besançon zwischen der Abtei Balerne OCist und den Regularkanonikern von St.Paul (Besançon) um Besitzrechte, die Balerne nach 40 Jahren wiederhaben wollte. Trotz der Verjährung (Präskription) gelang dies durch den Trick des *ius postliminii*: Balerne argumentierte, es sei durch das Schisma gehindert worden, rechtzeitig Klage einzureichen.

Hugo Stehkämper zeichnet in seinem Aufsatz *„Die Stadt Köln und die Päpste Innozenz III. bis Innozenz IV."* (361–400) das letzte halbe Jh. Stauferzeit aus Kölner Blickwinkel nach. Insgesamt sechs Schreiben hat Innocenz III. an die Stadt Köln gerichtet, aber nur die Papsturkunde vom 23. Dez. 1205, eine Rechtsgarantie für die Stadt und das Domkapitel gegenüber dem erzbischöflichen Stadtherrn, haben die Kölner im Original aufbewahrt. Damit waren die Spannungen zwischen den Bürgern und dem Erzbischof keineswegs beigelegt, doch haben die Päpste schließlich die Stadt Köln als eigenständiges Gebilde außerhalb der weltlichen Herrschaft der Erzbischöfe bestätigt. Die Kölner sind mit päpstlicher Hilfe „mächtig vorangekommen" auf ihrem Weg in die Selbständigkeit.

Armin Wolf, *„Seit wann spricht man von Kurfürsten? Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung"* (401–435) ermittelt, daß das Wort „Kurfürsten" zuerst im Reichslandfrieden auftaucht, den König Albrecht am 16. November 1298 in Nürnberg erließ.

[1] Ed. H. Breßlau, in: Historische Aufsätze. FS K. Zeumer (1910), 22–30 (Theotmarbrief echt, Hattobrief unecht); Vgl. Germania Pontificia IV, 4, hg. v. H. Jakobs (1978), 71f (Hattobrief echt).

Jürgen Miethke, *„Die päpstliche Kurie des 14. Jh.s und die ‚Goldene Bulle' Kaiser Karls IV. von 1356"* (437–450) zeigt, daß es Karl IV. durch stillschweigende Ausklammerung des päpstlichen Anspruchs auf Approbation der Königswahl gelang, das Problem so zu entschärfen, daß es seit 1410 endgültig verschwand.

Folker E. Reichert, *„Köln und das Rheinland in Reisebeschreibungen des späten Mittelalters"* (451–471) untersucht Formen der Reise und Wahrnehmungen der Reisenden in den Rheinlanden zwischen Mainz und den Niederlanden.

Erich Meuthen, *„Das Itinerar der deutschen Legationsreise des Nikolaus von Kues 1451 / 1452"* (473–502) verfolgt minutiös an Hand der Quellen alle ermittelbaren Stationen des Kardinals auf dieser wichtigen Legationsreise.

Wilhelm Janssen, *„Eine kurkölnische Gesandtschaft an die Kurie im Jahre 1455"* (503–518) untersucht und ediert (510–518) eine Instruktion des Kölner Erzbischofs Dietrich II. von Mörs für eine Gesandtschaft an Papst Calixt III. Erreicht hat er nichts: kein Papst sah Veranlassung, einem geistlichen Fürsten beim Ausbau der Landesherrschaft mehr zu helfen als einem weltlichen.

Einen politischen Prozeß gegen einen Juristen, der unschuldig in die familiären Querelen der Wittelsbacher verstrickt wurde und deswegen 1472 hingerichtet wurde, schildern Karl-Friedrich Krieger und Franz Fuchs, *„Der Prozeß gegen Heinrich Erlbach in Regensburg (1472). Reichsstädtische Justiz im Dienst landesherrlicher Macht- und Interessenpolitik"* (519–553).

Bischof Benno von Meißen (1066–1105 / 07) wurde 1523 vor allem auf Betreiben von Herzog Georg von Sachsen von Papst Hadrian VI. kanonisiert. Seine Gebeine wurden 1524 feierlich erhoben. Luther hatte dagegen heftig protestiert (WA 15, 183–198). Nach dem konfessionellen Umschwung wurde 1539 das Bennograb dem Erdboden gleichgemacht und die Reliquien 1576 nach München überführt: Armin Kohle, *„Zur Heiligsprechung des Bischofs Benno v. Meißen"* (555–572).

Elke Wolgast, *„Hochschule und Papsttum. Die Universität Heidelberg in der Zeit der Pfälzer Vorreformation 1517–1556"* (573–602) legt dar, daß die Univ. noch bis 1550 Kontakte zum Papsttum unterhielt, obgleich schon 1523 die Zisterzienser keinen ihrer Studenten mehr nach Heidelberg schickten wegen des Verdachts der lutherischen Häresie der Hochschule. Endgültig wurde die Univ. erst 1558 evangelisch.

Nach Volker Sellin, *„Der benutzte Vermittler Innozenz XI. und der pfälzische Erbstreit"* (603–618) ging es für Ludwig XIV. nur vordergründig um die Erbfolge in der Kurpfalz, in Wirklichkeit wollte er seine Gewinne von 1684 anerkannt haben. Papst Innocenz XI. sollte ihm dabei helfen. Aber die Zeit arbeitete gegen ihn. Als er auch noch seinen Einfluß auf Kurköln verlor, überfiel er 1688 die Kurpfalz und zerstörte dabei das Heidelberger Schloß.

Theo Kölzer ermittelt den frühesten Benutzer von *„Mabillons ‚De re diplomatica' in Deutschland: Johann Nikolaus Hert (1651–1710)"* (619–628), einen Gießener Rechtsprofessor.

Zum Schluß eine Hommage auf den Kulturphilosophen und Soziologen E. Rosenstock-Huessy: Hanna Vollrath, *„Ein universaler Blick auf Könige und Päpste des Mittelalters: Eugen Rosenstock-Huessys (1888–1973) Buch ‚Die europäischen Revolutionen und der Charakter der Nationen"* (629–657).

Erwähnt sei das *Schriftenverzeichnis* Hermann Jakobs (659–667).

Nicht alle Beiträge der FS fügen sich gut in das Gesamtthema ein, doch werden eine ganze Reihe von ihnen noch die Forschung beschäftigen.

Rom Pius Engelbert

## Bibelwissenschaften / Exegese des AT und NT

**Reventlow**, Henning Graf: **Epochen der Bibelauslegung. Bd II:** Von der Spätantike bis zum Ausgang des Mittelalters. – München: C. H. Beck 1994. 324 S., Ln DM 58,00 ISBN: 3-406-34986-2

Im Unterschied zu den bekannten internationalen Werken über die mittelalterliche Schriftauslegung von H. de Lubac, Exégèse médiévale I–II (4 Bde, Paris 1959–64), und B. Smalley, The Study of the Bible in the Middle Ages, Oxford 1984 (3. Aufl.) verstand der Bochumer evangelische Theologe Graf Reventlow seine Aufgabe nicht so, die Bibelauslegung des Mittelalters in den Überlieferungen der einzelnen Schulen und deren namhaften Repräsentanten zu beschreiben, die Glossen und Kommentare zu den einzelnen Büchern der Bibel zu untersuchen und in ihrem geistesgeschichtlichen Kontext zu analysieren, vielmehr ging er vom Selbstverständnis der mittelalterlichen Theologie als *„sacra pagina"* bzw. *„s. scriptura"* aus und betrachtete die Theologie insgesamt als Schriftauslegung. Diese Inachtnahme der Schriftauslegung im Ganzen der scholastischen Theologie durfte aber die unterschiedlichen Lehrformen und Arbeitsgänge im Schulbetrieb der mittelalterlichen Universitäten und Studien nicht übersehen, sie bezog aber alle schulischen Anstrengungen auf das Verständnis der Hl. Schriften. Schrift und Theologie gehören zusammen im Unterschiedlichen und Umgreifend-Gemeinsamen. Diese Sicht ist ebenso geschichtlich interessant wie auch theologisch heute aktuell (v. a. in den ökumenischen Anstrengungen der Theologie). Die Theologie muß Schrift-Theologie sein, und um der Schrift willen muß sie ebenso textkritisch wie hermeneutisch sein.

Im Durchgang der Epochen der Bibelauslegung wird diese doppelte Anstrengung nachdrücklich bestätigt: Die berühmten *Ausleger der Spätantike* (*1. Kap.*, 9–104) – Theodor von Mopsvestia aus der antiochenischen Schule und Didymus der Blinde, Schüler des Origenes in der alexandrinischen Katechetenschule, die Lateiner, Hieronymus, Ambrosius von Mailand, Johannes Cassianus und Augustinus – haben in der Textarbeit und Auslegung das ganze antike Wissen der Rhetorik und der Philosophie (*artes liberales*) eingesetzt. Sie haben das Wort der Schrift im Geistesfleiß der Spiritualen, in der Gelehrsamkeit der Philosophen und in der Beflissenheit des kirchlichen Dienstes ausgelegt.

Die *„Mittler zwischen Antike und Mittelalter"* (*2. Kap.*, 105–145), Gregor der Große, Isidor von Sevilla, Beda der Angelsachse, Alkuin und Johannes Scotus (Eriugena) haben die mittelalterliche Tradition maßgebend bestimmt. Sie haben darin ihr gesamtes Bildungswissen des vielfachen Schriftsinnes, der VII *artes liberales*, der (boethianischen) Logik und der (aristotelischen) Dialektik investiert, um das (theol.) Wissen um Gottes Wort zu begründen und Gottes Wort dem menschlichen Wissen zu erkennen und zu verstehen zu geben.

*Die monastische und die scholastische Schriftauslegung im 11.–13. Jh.* (*3. Kap.*, 146–230) sind die doppelt-eine, nicht zweifache Gestalt der „klassischen" mittelalterlichen Theologie, wie sie von Peter Abälard und Rupert von Deutz, Hugo von St. Viktor und Joachim von Fiore, Thomas von Aquin und Bonaventura bezeugt wird. Glossen, Sentenzen und Kommentare, Quästionen, Disputationen und Summen kennzeichnen die Wege der Theologie, die im Miteinander von Textauslegung und begrifflicher Anstrengung vorankam. Konnte auch in der monastischen Schriftauslegung die Dialektik des Erkennens und Wissens zurücktreten, fehlen durfte sie nicht, sollte die Erkenntnis nicht unter dem Eindruck der Schauungen und Offenbarungen auf der Strecke bleiben. Joachim von Fiores Auslegung der Johannes-Apokalypse zeigte diese Gefahr. Die dialektisch geschulte Erklärung der Texte durfte aber den Geist der Meditation nicht auslöschen. Abälards Römerbrief-Auslegung ist dieser Gefahr nicht erlegen, war ihr aber ausgesetzt. Eine gültige Synthese dieser komplexen Schrifttheologie bezeugen Thomas von Aquin und Bonaventura, deren Leistung Vf. ausdrücklich würdigt (195–230). Des letzteren Vorträge zum Hexaemeron (Sechstage-Werk der Schöpfung) zeigen, wie Symbol- und Begriffssprache zusammengebracht werden können, um die biblische Schöpfungsgeschichte als Botschaft für das Weltgeschehen heute auszulegen. Die arbeitsteilige Einübung in die Lektüre der Sentenzenbücher und in die Hl. Schriften (nach der mittelalterlichen Studienordnung der Univ. Paris) ist kein Grund, Schrifttheologie und systematische Theologie aufzuspalten. Wer könnte mit dieser Feststellung dem gelehrten Vf. widersprechen!

Ein eigenes *4. Kap.* (231–258) ist den *jüdischen Auslegern der (atl.) Schriften* gewidmet, die bislang in der theologischen Geschichtsschreibung zu kurz kamen: Rabbi Schelomo Jizchaki (abgekürzt Raschi genannt) und Abraham ben Meir ibn Esra. Die Beziehung der christlichen Theologen zu den jüdischen Gelehrten, die im Zeitalter der Kreuzüge immer schwieriger geworden sind, war in zweifacher Hinsicht wichtig: sie schärfte das kritische Bewußtsein für die Bedeutung des Literalsinnes in der Auslegung und wies gleichzeitig die christlichen Theologen auf das Unterscheidende der jüdischen Überlieferung hin. Andreas von St. Viktor (12. Jh.) und Nikolaus von Lyra (13./14. Jh.) haben bei ihrer Arbeit die jüdische Auslegung (des AT) konsultiert.

Im *5. Kap.* (259–287) werden die beiden spätmittelalterlichen Exegeten *Nikolaus von Lyra und John Wyclif* vorgestellt. Des einen Option für die Literalexegese und des anderen Reformeifer waren gewiß epochemachend, zeigen aber zugleich die Grenzen der spätmittelalterlichen Exegese an. Die Literalauslegung, die sich nicht um die Sinnfülle der Schrift kümmert, und die unbekümmerte Anwendung der philosophischen Methode (des Nominalismus oder Realismus) sprengen gleichermaßen die Einheit der Theologie in der Spannung von Schrift und systematischer Reflexion.

Die Theologie ist formal und wesentlich *„sacra pagina"*. Die Einbindung der (systematischen und praktischen) Theologie in die Schriftauslegung sicherte der (systematischen) Theologie ihre Einheit und ihre Konsistenz. Der Einsatz des begrifflich-dialektischen Denkens schuf aber auch den verschiedenen Schulen, (geistlichen) Orden und Ortskirchen den Freiraum der theologischen Reflexion, der für das Wissen unverzichtbar ist. Dieser Freiraum in der tausendjährigen Geschichte der Theologie ist das weite Feld, das Graf Reventlow quellenkundig und literaturbeflissen bestellt hat. Dafür schulden wir ihm Dank und Anerkennung. Es bedarf keiner näheren Erklärung, daß der gelehrte und verdiente Vf. Auswahl treffen und sich Grenzen setzen mußte; dies bedeutet auch, er mußte ausgrenzen: Petrus Lombardus, Gilbert von Poitiers, (der nicht identisch ist mit dem Gilbertus Universalis S. 148), Stephan Langton, Hugo a S. Charo, Meister Eckhart. Diese Grenzziehung muß man respektieren. Innerhalb derselben eröffnet dieser zweite Bd *„Epochen der Bibelauslegung"* überraschende Perspektiven und Erkenntnisse, die unser Wissen um die mittelalterliche Theologie wesentlich erweitern.

Bochum Ludwig Hödl

**Bieberstein,** Klaus: **Lukian und Theodotion im Josuabuch.** Mit einem Beitrag zu den Josuarollen von Hirbet Qumrān. – München: Verlag, 1994. 107 S. (Biblische Notizen. Beihefte, 7), kart.

Dieses Werk ist ein Nebenprodukt einer im Wintersemester 1991/92 in Tübingen angenommenen Inauguraldiss. des Vf. über die Landnahmeerzählungen des Josuabuches, das hier nun separat veröffentlicht wird.

B. geht von den grundlegenden Studien M. L. Margolis' und O. Pretzels zum griechischen Text des Josuabuches aus. Er überprüft deren Ergebnisse in der Sektion Jos 1–6. Im wesentlichen stimmt er mit ihrer Identifizierung von fünf Texttypen überein (mit einer Liste von *corrigenda* auf S. 13f, die eine 1973 in einer amerikanischen Diss. über die LXX von Josua von G. V. Smith erstellte ältere Liste von Fehlern Margolis' weiter vervollständigt). B.s Ziel ist es, die Rezensionen des griech. Josuabuches zu bestimmen. Es gibt drei charakteristische Rezensionen: die *hexaplarische* (der palästinische Texttyp, der den sog. konstantinopolitanischen oder einen diesem ganz nahestehenden Texttyp als Basistext rezensierte, wie B. nachweist), die *lukianische oder syrische Rezension* und *Theodotions Übersetzung*, welche der καίγε-Rezension entspricht, wie L. Greenspoon erkannt hatte. Die lukianische Rezension zeichnet sich durch zwei hauptsächliche rezensionelle Initiativen aus: sie verändert ihre Textbasis sprachlich und stilistisch, und sie gleicht an Theodotion (gelegentlich an Symmachus) an, aber sie läßt keinen Kontakt zu einer hebräischen Rezensionsvorlage (B. nennt diese „Abgleichvorlage") erkennen. Diese Charakterisierung führt zu einem Stemma der Texttypen (71), in das auch die beiden Josuafragmente aus der Höhle IV von Qumran (4QJos$^a$, 4QJos$^b$) einbezogen sind. Diese beiden werden abschließend (75–93) auf ihre Bezüge zu MT und LXX untersucht, wobei B. 4QJos$^a$ ediert, während er für 4Jos$^b$ die Ausgabe E. Tovs benützt. Im Unterschied zu Tov und andern betrachtet er beide Textzeugen aus Qumran als enger mit dem MT denn als mit LXX verwandt.

Die Studie ist sorgfältig und prägnant, auch sehr klar und übersichtlich dargestellt.

Kleine Inkonsistenzen sind stehengeblieben, z. B. S. 17 werden die Mss mit Margolis' Sigeln, S. 20 mit denen Brooke-McLeans bezeichnet; S. 40 ad 4,24 spiegelt GP gerade nicht MT; S. 39 u. ö. wird nicht erklärt, was GP$^1$ und GP$^2$ bedeutet; S. 62–68 gruppiert zitierte hexaplarische Lesarten erfordern eine Identifizierung des wahrscheinlichen Urhebers; 4QJos$^a$ ist nicht hier zum ersten Mal veröffentlicht worden, sondern schon von L. Greenspoon 1990: The Qumran Fragments of Joshua: Which Puzzle are They Part of and Where do They Fit?, in: George J. Brooke–B. Lindars (Hg.), Septuagint, Scrolls and Cognate Writings. Papers presented to the International Symposium on the Septuagint and its Relations to the Dead Sea Scrolls and Other Writings.

Fribourg Adrian Schenker

**Neef,** Heinz-Dieter: **Gottes himmlischer Thronrat.** Hintergrund und Bedeutung von *sôd JHWH* im Alten Testament. – Stuttgart: Calwer 1994. 96 S. (Arbeiten zur Theologie, 79), kart DM 28,00 ISBN: 3-7668-3288-3

Die vorliegende Studie stellt eine ausgearbeitete Form der Antrittsvorlesung des Tübinger Privatdozenten an der Ev.-Theol. Fak. der Eberhard-Karls-Univ. dar. Das Buch ist an eine breitere Leserschaft gerichtet, denn die Fußnoten sind in einem Anhang verbannt worden. Der Vf. hat sich die Aufgabe gestellt, den Begriff des *himmlischen Thronrates* zu durchleuchten. Dabei fragt er zuerst nach den religionsgeschichtlichen Hintergründen in den Kulturen des alten Vorderen Orients, dann nach Etymologie und Semantik des hebräischen Begriffs *sôd JHWH*, um dann der Rezeptionsgeschichte in Septuaginta, Targum, Qumran und im NT (Offb 4,1–11) nachzugehen. Damit verfolgt Vf. im wesentlichen die klassische Schrittfolge, wie sie auch von den Theologischen Wörterbüchern abgearbeitet wird. Wie von der Literaturlage her nicht anders zu erwarten, hat Vf. sich mit mehreren Publikationen des Rez.en auseinandergesetzt, so daß für letzteren die Lektüre nicht ohne Reiz war.

Der *erste Hauptteil* des Buches beginnt mit der bibelkundlichen Nacherzählung der biblischen Belege für die Gottesversammlung. Dabei berücksichtigt er vorerst weder die unterschiedliche Terminologie, noch das diachrone Verhältnis der biblischen Belege. Es geht ihm darum, inhaltliche Aussagen über Wesen und Funktion des Thronrates zu machen. Gott präsidiert diesem Rat, der die Aufgabe hat, ihn zu preisen und zu beraten, ihm zu dienen und seinen Beschluß den Menschen zu vermitteln. Solche Vorstellungen finden sich auch schon in der kanaanäischen und phönizischen Religion, wobei jedoch eine wichtige Differenzierung zwischen Thronrats- und Pantheon-Vorstellungen wegen des fragmentarischen Zustandes der Belege nicht mehr gelingen kann.

Der *Hauptteil* des Buches will nun *Semantik und Bedeutung des zentralen Begriffes sôd JHWH* neu erfassen. Er zeichnet kurz und bündig die beiden vorliegenden wichtigsten Ansätze von M. Sæbø (*sôd* sei ein Konstitutivum des atl. Gottesbegriffes) und Fabry (*sôd* sei ein ekklesiologischer Begriff) nach. Nicht deutlich wird, ob der Vf. darin einen Gegensatz sieht; der Rez. jedenfalls hat seinen Ansatz ausdrücklich additiv zum Ansatz von Sæbø verstanden wissen wollen.

N. geht der Verteilung der Belege neu nach, die er bis auf zwei Stellen hinter dem Komma (!) berechnet. Anders als weiland Leonhard Rost will er wegen der geringen Anzahl der Belege synchron vorgehen, wobei er um das Problem des synchronen Vorgehens weiß: „. . . es ist kaum möglich, die alttestamentliche Überlieferung in einem ersten Schritt in bestimmte Geschichtsperioden zu unterteilen, um dann in einem zweiten nach der Bedeutung von *sôd* im Kontext dieser Perioden zu fragen. . . . Es sollte unabhängig von Einteilungen und Systematisierungen die Bedeutung von sôd an der konkreten Stelle erhoben werden, um dann nach Abschluß der Einzelexegese die Frage der Bedeutungsentwicklung des Nomens zu beantworten" (30).

Nach einer kurzen instruktiven Darstellung der grammatikalisch/syntaktischen Einbindung des Nomens zeigt sich, daß es selbst inhaltlich indifferent ist und beständig weiterer Explikationen bedarf. Das Neu-Aufrollen der Etymologie geht über Sæbø und Fabry nicht hinaus und kommt zum selben Ergebnis: die Etymologie bleibt nach wie vor unklar. In der Beobachtung der Rezeption in der LXX kommt er ebenfalls über die bekannte Erkenntnis, daß die LXX den Begriff nur in einer wesentlich geschmälerten semantischen Breite verstand, nicht hinaus. Das Targum verstand *sôd* fast nur noch als „Geheimnis". Zustimmung des Rez.en findet die Bündelung der Bedeutung in fünf Untergruppen.

In den Texten von Qumran findet Vf. ca. 70 Belege (es sind jedoch in Wirklichkeit 94, von denen die fehlenden 24 Belege unbedingt erschlossen werden sollten. Inzwischen liegen u. a. in 4 Q 286 [Berakot], 4 Q 394 [MMT] und 4 Q 417 [ein weisheitlicher Text] recht aussagekräftige Belege vor!), in denen *sôd* im positiven und negativen Sinn als Bezeichnung einer Gemeinschaft von Menschen dient, um dann über „Rat und Geheimnis Gottes" zur Bezeichnung der Gemeinde von Qumran zu werden, weil diese an diesem Geheimnis teilhat. Bereits hier hätte Vf. gut einen Abgleich der beiden Ansätze von Sæbø und Fabry starten können.

Dieser Teil wird abgeschlossen mit einem kurzen *Resüme* (58–61, der beste Teil des Buches, dem der Rez. auch voll zustimmt!), in dem Vf. nun auch die Diachronie der Belege mit einbezieht, die aber in keinem Beleg begründet wird: *sôd* bezeichnete zuerst eine beratende Stämmeversammlung (Gen 49,6), dann alle möglichen Personengruppierungen. Der Begriff wird in der späten Königszeit ethisiert, wenn *sôd* nun als „Geheimnis" auf Regeln hinweist, die die Gemeinschaft bestimmen sollen (Spr 11,13 u. ö.). Noch vor dem Exil setzt eine Theologisierung des Begriffes ein: *sôd* steht für den himmlischen Thronrat, mit JHWH an der Spitze (Jer 23,18.22 u. ö.). Erst in nachexilischer Zeit wird *sôd* zur Bezeichnung der Gemeinde vor Gott (Ez 13,9 u. ö.).

Der Abschluß (S.60 und 68) nimmt nun endlich die o. g. Ansätze von Sæbø und Fabry als additiv auf: „So läßt sich an diesem Begriff *sôd* der alttestamentliche Gott als der seinem Volk zugewandte Gott erkennen. Indem dieser Thronrat Anteil am Geheimnis Gottes hat, Gott lobt und preist und ihn als seinen Herrn anerkennt, . . . zeigt sich an diesem *sôd*-Begriff die Vorstufe des neutestamentlichen Kirchenverständnisses, . . . *sôd* ist deshalb auch als ein ekklesiologischer Terminus zu verstehen" (68).

Der *„Neutestamentliche Ausblick"* (62–67) weist auf Offb 4,1–11, das die atl. Vorstellungen, die mit dem Begriff *sôd* verbunden sind, aufgreift, allerdings mit einem Unterschied: Gott wird seinen Thron (und damit seinen Thronrat) verlassen, um bei den Menschen zu sein (Offb 21,3). Damit sind aber (gegen N.) himmlische Gemeinde und irdische Gemeinde nach Offb 4 genau nicht oder besser: in einer neuen Weise identisch. Die Vorstellung setzt sich damit ab von der im AT und in Qumran. Der alte himmlische Thronrat wird unwichtig, denn Gott schafft sich durch seine Zuwendung zum Menschen im neuen Äon eine neue Gemeinde, die deshalb als irdische zugleich die himmlische Gemeinde ist, weil Gott in ihr seinen Wohnsitz aufschlägt.

Das Buch von N. ist gut leserlich und informativ und kann dem breiteren Publikum empfohlen werden.

Bonn Heinz-Josef Fabry

**Rabenau,** Merten: **Studien zum Buch Tobit.** – Berlin / New York: Walter de Gruyter 1994. 249 S. (BZAW, 220), geb. DM 138,00 ISBN: 3-11-014125-6

Das *Buch Tobit* und andere späte Bücher des AT erleben zur Zeit geradezu eine Renaissance. Während noch vor rund 30 Jahren kaum jemand sich mit den deuterokanonischen Büchern beschäftigt hat (in der reformatorischen Tradition gehört Tob zu den Apokryphen, denn es steht nicht im hebräischen Kanon, sondern lediglich in der LXX), mehren sich heute die Studien über diese späten Bücher wie Judit, Sirach oder eben auch Tobit. Das mag vielerlei Gründe haben, einmal sicher die Aufwertung der spätatl. Zeit, dann möglicherweise auch, daß diese Bücher meist eine stark narrative Theologie bieten.

Der Vf. der vorliegenden überarbeiteten Diss. hatte denn auch bereits gute Vorgänger, so vor allem die Arbeiten von Deselaers und Hanhart. Seine Studie ist klar gegliedert, sie beginnt mit den *Textproblemen* des Buches Tobit, dann wird sein *Spruchgut* behandelt, in einem *3. Kap.* der *Psalm von Tob 13*, schließlich die herausgearbeitete *Grunderzählung* und die *drei Erweiterungsschichten*. Im *6. Kap.* werden *Ort und Zeit der Entstehung des Tob* abgehandelt. Es folgen noch zwei kurze *Exkurse* über die *Schutzengelvorstellung der*

*zwischentestamentlichen Zeit* sowie zu *Sir 3,14*. Im *Anhang* finden sich ein *Abkürzungsverzeichnis*, ein ausführliches *Literaturverzeichnis*, eine *Übersetzung des Tob* und ein Überblick über die *Ergebnisse der Literarkritik*. Besonders hilfreich ist die Übersetzung, die die Grunderzählung heraushebt und die drei Bearbeitungsschichten mit verschiedenen Schrifttypen sehr klar kenntlich macht, eine große Hilfe für den raschen Überblick.

*1. Kap.:* Zuerst wird die *Frage des Textes* geklärt. Den ältesten vollständigen Text bietet die LXX, die in einem Kurztext (G I) und in einem Langtext (G II) vorliegt. Da in Qumran fünf fragmentarische Hss. von Tob gefunden wurden, ist es so gut wie sicher, daß das Original hebräisch oder aramäisch gewesen sein muß. Der LXX-Text wäre demnach bereits eine Übersetzung. Der Vf. gibt dem längeren griechischen Text (G II) den Vorzug (gegen Deselaers), G I wäre dann eine Bearbeitung dieser Tradition. Wie Deselaers erarbeitet der Vf. eine Grundschicht und drei Bearbeitungsschichten, wobei er aber in Einzelheiten von dessen Vorstellungen abweicht (vgl. 25f).

*2. Kap.:* Im *Spruchgut* wird zuerst die Weisheit des Vaters behandelt. Die Ehrung der Eltern nimmt einen großen Raum im Tobitbuch ein, wobei die Mutter zumeist neben dem Vater steht. Zentrale weisheitliche Themen wie „Gedenken Gottes", „die Wahl der Ehefrau", „der Lohnarbeiter" sowie verschiedene Mahnungen werden thematisiert. Den größten Raum nimmt die Besprechung der Almosen ein (40–45). Der Terminus ἐλεημοσύνη, dem im Hebräischen am häufigsten der Begriff צדקה zugrundeliegt, kommt dann im 4. Kap. als einer der Leitbegriffe der Grunderzählung wieder (94ff). Der hellenistische Einfluß auf die Kurzmahnungen 4,14b–18 wird aufgezeigt; daß bei Philo von Alexandrien die Goldene Regel, die Speisung der Hungrigen und die Pietät gegenüber den Verstorbenen in der gleichen Reihenfolge wie bei Tobit auftaucht, läßt Schlüsse zu über die Abhängigkeit und auch über die Zeit der Entstehung des Buches.

*3. Kap.:* Wie etwa der Psalm im Jonabuch ist das *Gebet Tob 13* als spätere Erweiterung der Erzählung zu betrachten (67). Aber auch in sich ist der Psalm nicht einheitlich, sondern verschiedentlich erweitert. Gerade hier und in den anderen Gebeten des Tob kann die Veränderung der Frömmigkeit in der spätnachexilischen Zeit aufgezeigt werden (s. u.). Der älteste Teil ist 13,1–8, später wird 13,9–18 angefügt mit einer eschatologischen Hoffnung für Jerusalem.

*4. Kap.:* Durch eine präzise literarkritischen Analyse wurde eine *Grunderzählung und drei Bearbeitungsschichten* herausgearbeitet. „Wir haben durch den literarkritischen Durchgang in der Tat eine Grundschicht mit einer kohärenten Erzählung gewonnen. Sie ist spannend, besitzt einen durchlaufenden Faden, ist in sich schlüssig und in allen ihren Teilen aufeinander bezogen." (94) Dabei wird der Begriff ἐλεημοσύνη zu dem vorrangigen Leitwort, das die Erzählung durchzieht. Auf Gott bezogen bedeuten die Begriffe ἔλεως sowie die entsprechenden Verben eher „Erbarmen", und es kommt durchweg zum Ausdruck, daß die komplizierte Wegerzählung zu einem guten Ende kommen muß. So ist denn das zweite Leitwort das Stichwort „Weg", und die ganze Erzählung gibt sich als Führungsgeschichte zu erkennen. Für den Frommen „fügen sich die Ereignisse zu einer Führungsgeschichte zusammen, in der Gott seine Frommen auf wunderbare Weise erhält und leitet." (99)

Im folgenden wird diese Führungsgeschichte mit Vorbildern aus dem AT verglichen, insbesondere mit Erzählungen der Genesis. Vor allem in der Josefsgeschichte (Ruppert) bzw. in der Werbung um Rebekka (Gen 24 Deselaers) wurden literarische Vorlagen zu Tob gesehen. Der Vf. kommt zum Ergebnis, daß die Erzählungen der Genesis durchweg bekannt sind und man sich fleißig damit bediente, jedoch nie die grundsätzliche Gesamtstruktur übernommen wird (111). Die Vorstellung des schützenden und führenden Engels im AT, dem sich der nächste Abschnitt zuwendet, tritt ebenso wie bei Tobit auch in Gen 24,7 auf. Der Engel als Objektivierung dessen, was jeder fromme Jude glaubt, daß nämlich Gott ihn durch alle Schwierigkeiten und Nöte des Lebens bis zu einem glücklichen Ende führen wird, durchzieht die ganze Schrift.

Auf 30 S.n wird nunmehr die Grunderzählung im jüdischen Leben der Diaspora verankert (116–147). Zunächst wird die Tatsache festgestellt, daß die Personen im Tobitbuch volle Bewegungs- und Reisefreiheit sowie einen großen Wohlstand haben, ebenso besitzen sie eine gewisse Bildung, Tobit und Raguel können lesen und schreiben. Da die Heilung von der Augenkrankheit in Tob eine große Rolle spielt, wird das Verhältnis zu den Ärzten betrachtet. Noch mehr als das Sirachbuch wird die Zunft der Ärzte bei Tobit akzeptiert. Vor allem aber ist die Rolle der Familie hervorzuheben. Da die Juden in der Diaspora leben, ist das Verhältnis zu den andern Juden („Brüdern") wichtig; ihnen gegenüber ist Solidarität angebracht. Als entscheidender Leitgedanke wird nun nochmals der Begriff ἐλεημοσύνη thematisiert. Diese zentrale ethische Forderung wurde von Deselars durchgängig mit „solidarischem Handeln" übersetzt (128); in der Spätzeit des Tobitbuches mit seinen starken ökonomischen Wandlungen stellt der Vf. aber in der Bedeutung des Begriffs eine Verschiebung in Richtung auf „Almosen" fest. צדקה bzw. ἐλεημοσύνη wird zunehmend zu Sach- und Geldleistungen für Bedürftige (132f).

Als letzter Punkt der Grundschicht werden die Gebete im Tobitbuch, die einen großen Raum einnehmen, analysiert. Diese sind dem nachexilischen Gebetsstil verpflichtet, der sich u. a. durch große Zurückhaltung bei Klage und Bitte auszeichnet. Gott ist in der Diaspora der Spätzeit relativ fern gerückt. Angesichts der Undurchschaubarkeit der Welt bleibt dem Frommen das Vertrauen in Gottes Führung und die Hoffnung, daß dieser seinen Weg heilvoll zu Ende bringt.

*5. Kap.:* Die S. 148–174 beschreiben nunmehr die *drei Bearbeitungsschichten*. Für eine feministisch interessierte Exegese ist vor allem die zweite Erweiterungsschicht von großer Bedeutung, weil sie einmal am meisten in den Text eingreift und ein verstärktes Interesse an der Rolle der Frauen bringt. Wie schon die Frau Ijobs wird auch Tobits Frau eher negativ gezeichnet als „Versucherin", die ihren Mann fragt, ob sich seine Frömmigkeit denn auch auszahle (vgl. 156). Auch in andern, z. T. apokryphen Werken dieser Zeit, so dem Jubiläenbuch, wird die Aktivität der Frauen verstärkt zum Ausdruck gebracht, ja, an vielen Stellen werden sie zur treibenden Kraft. So vermutet der Vf. wörtliche Parallelen zwischen der Rolle der Rebekka in Jub 27,13–18 und Tob 5,18–6,1 (158f). Dies alles entspricht der zunehmenden Bedeutung der Frauen in dieser Spätzeit, aber auch einer eher abwertenden Sicht, wie sie in zahlreichen apokryphen Auslegungen vor allem von Gen 2f und Gen 6,1–4 zum Ausdruck kommt (vgl. dazu Helen Schüngel-Straumann, Die Frau am Anfang. Eva und die Folgen, Freiburg 1989).

*6. Kap.:* Als *Zeit der Entstehung* legt sich der Vf. auf das 3./2. Jh. v. Chr. fest. Hier gibt es einen großen Konsens. Daß die Grunderzählung ursprünglich semitisch war, dürfte seit dem Fund der Qumranfragmente, die noch nicht alle ausgewertet sind, auch deutlich geworden sein. Anders ist dies mit dem *Ort der Entstehung* von Tob. Hier wird zwischen östlicher Diaspora, Ägypten (Deselaers) und Palästina gestritten. Vf. entscheidet sich für Palästina, genauer für die nördliche (samaritanische) Diaspora. Alle drei Bearbeitungsschichten sind in der zweiten Hälfte des 2. Jh.s v. Chr. entstanden, Tobit wurde dann im ersten vorchristlichen Jh. als Erbauungsbuch gelesen.

Die vorliegende Arbeit gibt zahlreiche weiterführende Anregungen für die Spätzeit des AT und für das Umfeld, in dem wenig später die ntl. Schriften entstehen. Besonders hervorzuheben ist die klare und knappe Sprache des Vf., der nie ausschweift und sich von der Unsitte fernhält, sein ganzes angelesenes Wissen auszubreiten. Auf gut 200 S.n werden alle wesentlichen Themen des Tobitbüchleins vorgestellt.

Nur wenige Druckfehler sind mir aufgefallen: S. 27 (12. Zeile), S. 89 (oberer Rand), S. 117 (2. Zeile).

Kassel Helen Schüngel-Straumann

**Vanoni,** Gottfried: **„Du bist doch unser Vater" (Jes 63,16).** Zur Gottesvorstellung des Ersten Testaments. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1995. 114 S. (Stuttgarter Bibelstudien 159), kart DM 39,80 ISBN: 3–460–04591–4

Diese Monographie ist aus den Vorlesungen des Vf. herausgewachsen, der an der Theol. Hochschule der SVD in Mödling und an der Univ. Wien lehrt. These des Buches ist die Bedeutung des Bildes Gottes als Vater trotz der verhältnismäßig wenigen Stellen, an denen Gott Vater und Israel oder die Israeliten seine Söhne oder Kinder genannt werden.

Das *erste Kap.* legt das *hermeneutische Fundament der bibl. Theologie* („*Was zum Ganzen gehört*"), des *Verhältnisses zwischen AT und NT* („*Das Erste Testament*") und der *theologischen Sprache* („*Gottesvorstellung*").

Das *zweite Kapitel*, der Hauptteil, besteht aus einer ganz kurzen Übersicht über den *den Göttern beigelegten Vaternamen in Ägypten, Mesopotamien und Syrien*, dann folgen die Belege für *Gott als Vater im AT*, zuerst in den theophoren Personennamen, dann in den biblischen Stellen. Diese werden unter fünf Aspekten entfaltet: Vater als Schöpfer, als Löser, als Anwalt (nach Ps 68,6), als Freund des Lebens (nach Weish 11,26) und als Erzieher. Angeschlossen werden die Stellen, die von Gottes Mutterliebe und von JHWHs Königsherrschaft sprechen, unter denen bes. Ps 103 (in seiner Analogie zum Vater-Unser) besprochen wird. Die bes. Vaterschaft Gottes dem gesalbten König gegenüber läßt Vf. bewußt außer Betracht. Die *Bibliographie* und *drei Register* erschließen das Werk.

Das Buch ist lebendig und engagiert geschrieben. Die ursprüngliche Kommunikation zwischen Lehrer und Zuhörerschaft in Vorlesungen schimmert sympathisch durch. Das ist ein Vorzug dieser Untersuchung. Das Verhältnis zwischen dem Text und dem überreich befrachteten Anm.apparat scheint mir jedoch nicht ganz ausgewogen. Der Stil ist gelegentlich zu apodiktisch. Warum darf man nur vom AT her das NT lesen, nicht aber umgekehrt das AT vom NT her (15f)? Es gäbe eine „biblische Absage an menschliche Macht" (81) und JHWH wäre „die Alternative zur Macht" (65): ist nicht gerade gerechte Macht und Herrschaft im alten Israel einer der höchsten Werte? Die Übersetzung von Koh 3,11 „Gott hat allen Dingen (!) den *'olam* ins Herz gegeben" ist so auffällig (die Dinge hätten ein Herz!), daß sie begründet werden müßte. Man könnte manche andere Beispiele beibringen. Sinnstörende Druckfehler: S. 43 („in Hos 2,4 spricht seine Kinder an": das Subjekt fehlt); S. 44, Anm. 158 (die bibl. Referenz Mal 3,17 fehlt; TOB enthält diese Referenz nicht in allen ihren verschiedenen Angaben).

Fribourg Adrian Schenker

**Kollmann,** Bernd: **Jesus und die Christen als Wundertäter.** Studien zu Magie, Medizin und Schamanismus in Antike und Christentum. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1996. 438 S. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 170), Ln DM 138,00 ISBN: 3–525–53853–7

Es handelt sich hierbei um die Habil.schrift Bernd Kollmanns:

Eine knappe *Einleitung I* und *vier weitere Kap.* gliedern das Werk: *„II Der Stand der Forschung und die Aufgabe"*, *„III Magie, Medizin und Wundercharismatikertum in der Umwelt des NT"*, *„IV Jesus als Wundertäter"*, *„V Frühchristliches Wundercharismatikertum in der Nachfolge Jesu"*.

Der Forschungsstand ist umfassend dargestellt, begnügt sich aber mit der selektiven Herausstellung von Hauptthemen der einzelnen Ansätze. Die Arbeit ist insbesondere auf „historische Urteilsfindung" bedacht. So werden die wissenschaftliche *Medizin der Antike*, die Asklepiosheiligtümer, die Zauberpapyri und die „Theori Andres" in ihrer gegenseitigen Zuordnung und Differenz materialreich und zutreffend erarbeitet. Eine sorgfältige Analyse der *jüdischen Heilkunst* mit ihren charismatischen Wunderheilern (Choni; Chanina), ihren Zeichenpropheten und Exorzisten, insbesondere in Qumran, schließt sich an. Wissenschaftliche Medizin und magischer Wunderglaube stehen zueinander in Spannung und durchdringen sich zugleich (z. B. in den Asklepiosheiligtümern). Jesus von Nazareth steht den „Theori Andres" am nahesten. Seine charismatische Wundervollmacht geht an Charismatiker der Gemeinde über. Diese große Linie überzeugt; allerdings ist B. oft zu optimistisch in der historischen Rekonstruktion und Beurteilung. Die Sabbat-Heilungen und Streitgespräche sind historisch. Die volksmedizinischen Handlungen und christologischen Worte der Wundergeschichten stellen Ritualanweisungen für christliche Wundertäter dar. Diese haben analog zu Qumran und den Zauberpapyri Beschwörungsbücher besessen, die von der späteren Rationalisierungstendenz, die besonders bei Mt erkennbar ist, vernichtet wurden. Bereits Mk ordnet die Wunder dem Wort unter.

Solange kein christliches Beschwörungsbuch gefunden wird, bleiben diese urchristlichen Ritualbücher mit ihren „Traditions-Formeln-Katalogen" (348ff) Projektionen der Gegner des Christentums (Kelsos). Die christologischen Formeln weichen zwar vom üblichen Schema ab, zeigen aber damit literarisch, nicht historisch an, daß der Vorgang des Wunders völlig neu interpretiert wird, ohne ein neues, nachahmbares Ritual zu konstituieren.

Insgesamt handelt es sich um ein sehr kenntnisreiches Buch, das neue Materialien erschließt (Zauberpapyri, Qumran) und differenziert die *Theios aner-These* auf Jesus zu übertragen vermag.

Münster Detlev Dormeyer

**Scholtissek,** Klaus: **Die Vollmacht Jesu.** Traditions- und redaktionsgeschichtliche Analysen zu einem Leitmotiv markinischer Christologie. – Münster: Aschendorff 1992. XII, 340 S. (Neutestamentliche Abhandlungen. N. F., 25), geb. DM 96,00 ISBN: 3-402-04773-X

Die vorliegende Arbeit liefert einen wichtigen Beitrag zum Verständnis markinischer Christologie und Ekklesiologie. Das Motiv der Vollmacht (allerdings nicht nur „Jesu", wie der jetzige Titel nahelegt; der Titel *„Exousia"* der zugrunde liegenden Diss. war in seiner Offenheit genauer) im Markusevangelium war bislang nur am Rande bzw. exemplarisch untersucht worden (vgl. 5–8).

Sch. geht seine Aufgabe mit überzeugender Systematik und Gründlichkeit an. Er beginnt mit einer Darstellung markinischer Christologie „die ja der hermeneutische Rahmen ist, *innerhalb* dessen das Thema der Vollmacht Jesu entfaltet und entwickelt wird" (8) und überblickt hier zugleich souverän die gegenwärtige Diskussion (*Teil A*). Die Christologie sei das Zentrum des Markusevangeliums. Zu Recht werde in der neueren Forschung zunehmend nicht nur die titulare Christologie untersucht, sondern die Aufmerksamkeit auch auf die implizite, nichttitulare und auf narrative Weise ausgedrückte Christologie gelenkt. Geschichtlicher Jesus und kerygmatischer Christus seien dabei gleichermaßen Grundlage der Reflexion („Transparenz des Irdischen auf den Auferstandenen").

In einem *zweiten Teil (B)* fragt der Vf. nach möglichen Vorgaben, an die Markus bei der Verwendung des Vollmachtsmotivs angeknüpft haben könnte. Abgedruckt ist hier eine gekürzte Version der in der Diss. ausführlich vorgenommenen Untersuchung der Verwendung des Motivs in der atl., griechischen, frühjüdischen und rabbinischen Überlieferung. Die in diesem Abschnitt gewonnenen Ergebnisse führen später zu dem Urteil, daß Markus unabhängig von Paulus und der Redenquelle zwar an theologische Grundzüge vor ihm liegender Traditionen anknüpfe, besonders an die biblische Vorstellung „der prophetischen bzw. messianischen Vollmacht und der Vollmacht des himmlischen Menschensohns" (126), aber nicht im Sinne des Schemas „Verheißung und Erfüllung". Markus entwickle das Motiv weiter, indem er das gesamte Leben Jesu als vollmächtiges Auftreten qualifiziere.

Die eigentliche Untersuchung des Motivs der *Exousia* im *Teil C* stützt sich vor allem auf den Textbefund in den zentralen Perikopen 1,21–28 (Exorzismus in der Synagoge zu Kapernaum), 2,1–12 (Heilung des Gelähmten und Sündenvergebung) und 11,27–33 (Frage nach der Vollmacht Jesu), auf die Beantwortung der Frage nach der Gestalt der Vollmacht im Ganzen des Auftretens Jesu und die Analyse der drei Textstellen (3,15; 6,7; 13,14), an denen den Jüngern (bzw. im Gleichnis: den Knechten) Vollmacht übergeben wird.

Im letzten *Teil (D)* werden die gewonnenen Einsichten zusammenfassend ausgewertet. Der zweite Evangelist, so die Analyse, nehme die christologische Ausrichtung der vormarkinischen Traditionen jeweils auf und verwandele deren implizite Vollmachtschristologie (Ausnahme 2,10, wo der Begriff traditionell vorgefunden wurde) zu einer expliziten Motiv seiner Christologie. Dabei werde das Motiv in verschiedene Richtungen entfaltet: es ziele auf die Einheit von Lehre und Wundertaten, von Person und Sendung und von versöhnendem und heilendem Handeln Jesu. Es äußere sich als Vollmacht zur Sündenvergebung, „Herr sein" über den Sabbat und rufe den in das Passionsgeschehen mündenden Widerstand seiner Gegner hervor. Insofern sei auch Leidenschristologie kein Widerspruch zur Vollmachtschristologie, sondern Ausdruck derselben. Jesu dienende Proexistenz (vgl. 10,45 und 14,24) als Gestalt der *Exousia* werde in seinem Leidensweg und Tod konsequent zuende geführt. In jedem Fall aber sei das Motiv die materiale Gestalt der Gottessohnschaft und Messianität Jesu, die Eigenschaft, die Jesus zum Mittler der Gottesherrschaft mache. In narrativer Form werde die Vollmacht durchgängig im ganzen Evangelium gefunden.

Ekklesiologisch relevant werde der Begriff „Exousia" in den drei Perikopen, die von der Übergabe der Vollmacht auch an die Jünger sprechen (s. o.). Indem die nachfolgende Gemeinde durch ihren Dienst an der Vollmacht Jesu teilnehme, setze sie sein Wirken vollmächtig fort (vgl. 278 und 294).

In seiner in flüssigem Stil geschriebenen Arbeit gelingt es Sch., die Bedeutung des Vollmachtsgedankens im Markusevangelium herauszustellen. Eine übersichtliche und differenzierte Gliederung hilft, der Gedankenführung zu folgen. Ausführliche Einzeluntersuchungen werden wesentlich bereichert durch die ausgeprägte Berücksichtigung des Kontextes (galiläischer und jerusalemischer Streitgesprächszyklus; Hinzunehmen von Mk 12,1–12 zu 11,27–33), so daß nicht nur der starre Textbefund, sondern die Gesamtheit des Evangeliums einschließlich der narrativen Komponente immer im Blick bleibt.

In dieser Stärke der Arbeit liegt m. E. allerdings auch eine Schwäche verborgen. Denn wenn Vers 11,28 („In welcher Vollmacht tust du das?") als christologische Grundsatzfrage das *Exousia*-Motiv „auf das gesamte öffentliche Auftreten Jesu in Wort und Tat, wie er es in seinem Evangelium ausführlich vorgestellt hat" (215) bezieht, so bleibt seine Füllung doch auch wieder unscharf. Denn alles läßt sich darunter subsumieren. Sch. erliegt freilich nicht der Versuchung, sein Spezialthema zum bislang übersehenen Generalthema des Markusevangeliums zu stilisieren, sondern kennzeichnet es zutreffend als *ein* Leitmotiv markinischer Christologie – ein Motiv, das vorher niemand so deutlich wahrnahm und gründlich untersuchte wie er.

Hude Folkert Fendler

**Söding,** Thomas: **Das Liebesgebot bei Paulus.** Die Mahnung zur Agape im Rahmen der paulinischen Ethik. – Münster: Aschendorff 1994. X, 330 S. (Neutestamentliche Abhandlungen, N. F., 26), geb. DM 90,00 ISBN: 3-402-04774-8

Der durch zahlreiche Monographien und Aufsätze längst ausgewiesene Vf., sicher einer der hoffnungsvollsten und produktivsten Neutestamentler seiner Generation, legt hier seine 1991 an der Kath.-Theol. Fak. Münster eingereichte Habil.schrift vor, die mit Fug und Recht ein *specimen eruditionis* genannt werden kann. Das im Vorwort genannte Ziel, „die Ethik des Apostels Paulus als integralen Bestandteil seiner Theologie zu erkennen und die Agape als jene Form der Bejahung des Nächsten wahrzunehmen, die zutiefst durch das Heilshandeln Gottes in Jesus Christus geprägt wird", hat der Vf. mit seiner Studie ohne Zweifel auf mustergültige Weise erreicht. Zu bedauern ist allenfalls, daß die schon im Jahre 1991 angenommene und jetzt in überarbeiteter Form publizierte Untersuchung erst 1995 erschienen ist und die seitherige Literatur nur noch sporadisch eingearbeitet werden konnte, auch wenn die Literatur sonst umfassend herangezogen wird. Mir sind nur wenige Lücken aufgefallen, vor allem bestimmte Kommentare, zum 1. Korintherbrief etwa der von Fee (1987), vor allem einige ältere (z. B. Schlatter), dazu ein paar Studien von Riesenfeld, Ibuki u. a. Im übrigen wird jeweils gewissenhaft markiert, wie weit der jeweilige Konsens reicht und wo die Forschungspositionen auseinandergehen.

Nach der *Themenstellung* (1–12: Das Liebesgebot im Dialog zwischen exegetischer und systematischer, evangelischer und katholischer, christlicher und jüdischer Theologie sowie philosophischer und theologischer Ethik) werden *Textbasis* (12–15), *Fragestellung und Stand der Forschung* (15–40: Adressaten, Reichweite, Stellenwert, Begründungen, Entwicklung paulinischer Ethik, traditionsgeschichtlicher Zusammenhang) und *Gang der Untersuchung* (40–42) referiert und dann S. 43–66 das *Liebesgebot im AT und Frühjudentum* dargestellt.

Im folgenden *Hauptteil* werden dann in der Reihenfolge der genuinen Paulinen nacheinander ausführlich alle einschlägigen Stellen im *1 Thess* (67–100), in *1/2 Kor* (101–161), *Phlm und Phil* (162–186), *Gal* (187–226) und *Röm* (227–267) behandelt und S. 268–291 in der Reihenfolge der am Anfang genannten Themastellung eine *Zusammenfassung und Auswertung* geboten (268–291). Abkürzungs- und Literaturverzeichnis sowie Stellen-, Autoren- und Sachregister beschließen die Studie.

Die die üblichen Grenzen exegetischer Arbeit überschreitende Zielsetzung leuchtet ebenso ein wie die klare Anlage und Gliederung der Arbeit. Die exegetischen Partien, auf die ich mich hier weitgehend beschränken muß, sind gründlich und überzeugend. Jeweils werden Anlaß und Adressaten, Kontext und Zielrichtung der einzelnen Texte ermittelt und die das Liebesgebot betreffenden Abschnitte genau analysiert, immer wieder aber auch Querverbindungen zu anderen Texten hergestellt. Durch die Freilegung von Verbindungslinien und weil trotz fehlender theologischer Einheit bei aller verschiedenen Akzentuierung der einzelnen Texte doch ein hohes Maß an durchgehaltenen Optionen innerhalb der paulinischen Briefe zu beobachten ist, entsteht eine gewisse Redundanz, die als Preis für die erzielte Differenzierung gegenüber der früher oft zu beobachtenden Einflächigkeit wohl in Kauf genommen werden muß. Durch die vom Vf. herausgestellten Querverbindungen werden zwar manche Brücken geschlagen, manchmal aber entsteht der Eindruck, daß der Vf. auch hintergründige Verknüpfungen zu entdecken vermag, die bei aller zuzugebenden Komplexität nicht jedermann sehen wird, ja daß Paulus dadurch doch bisweilen wie ein systematischer Denker erscheint.

Die sachlichen Resultate der Exegese, die allerdings oft nur in Details neu sind, können hier in ihrer Detailliertheit nicht vorgestellt werden. Auch wenn man dem hohen Maß an Differenzierung und der verschiedenen Argumentation des Apostels damit nicht Rechnung tragen kann, seien einige der mir wichtig erscheinenden Hauptergebnisse ohne Anspruch auf Vollständigkeit und ohne Berücksichtigung der jeweiligen Einbettung in die einzelnen Briefsituationen und der Unterschiede einzelner Ebenen benannt, die sich nicht an des Vf.s eigener Zusammenfassung und Auswertung orientieren:

a) Zum *Verhältnis von Indikativ/Imperativ*: V. a. die heilsindikativische Verankerung der Liebe wird gegenüber aller Ethisierung des christlichen Glaubens oder bloßer Philantropie klar herausgearbeitet. Auch wenn es nicht möglich ist, „einen verborgenen Einheitspunkt" in der Pluralität der Begründungen und Motivation zu bestimmen (25), läßt Vf. wie andere Autoren keinen Zweifel daran, daß „die Paraklese nicht nur eine Konsequenz, sondern ein integraler Bestandteil der Heilsverkündigung ist" (32). Liebe ist dabei „zuerst eine eschatologische *Gabe*" (71), integriert in das Evangelium (98), „authentische Antwort auf Gottes gnädige Erwählung" (117), begründet durch den Gekreuzigten (124), ermöglicht durch Gottes Gnadenmacht (131), hervorgerufen durch Kreuz und Auferstehung (142), Hineingenommensein in die Dynamik der Agape Gottes in Christus (115), „angewandte Kreuzestheologie" (154), „Partizipation an der Agape Gottes und Jesu Christi" (157), Herrschaft des Kyrios (183), begründet und geprägt durch die Rechtfertigung (199), getragen von der Liebe Christi (208), eine das ganze Leben bestimmende Kraft (217). Nur die eschatologische Motivation der Agape mit der Zukunftserwartung hätte noch verstärkt werden können. Zwar wird die Lebensführung als „konkreter Ausdruck [der] Vorbereitung auf die nahe Parusie" genannt (69 im Anschluß an 1 Thess 3,11f; vgl. auch den Zusammenhang mit der Hoffnung 1 Thess 1,3 und 5,8 [92f, 97] und die Ausrichtung auf den Tag des Herrn Phil 1,10 *[172]*), doch Röm 13,11ff im Anschluß an Röm 13,8ff ist m. E. keineswegs nur ein „Ausblick" (250), jedenfalls dann, wenn in 13,11 ποιεῖτε zu ergänzen ist. Sosehr die theologische Grundlegung im Vordergrund steht, wird doch kein Zweifel daran gelassen, daß Agape „gleichzeitig die Haltung und Praxis" bezeichnet, die sich z. B. „die Korinther zu eigen machen sollen" (132), daß „ihre Verbindlichkeit nicht zur Disposition" steht (277) u. ä. (vgl. auch den Überblick über den Forschungsstand S. 25–34).

b) Zur *Traditionsgeschichte*: Die gedrängte Diskussion des Liebesgebotes im AT hält sich von allen Einseitigkeiten frei und kommt zum Ergebnis, daß die drei bekannten einschlägigen Stellen „Kernsätze alttestamentlicher Ethik" sind, „allerdings nicht der Inbegriff der Forderungen" (54f), das Liebesgebot weder „peripher" noch der „Schlüsselsatz der alttestamentlichen Ethik" ist, „den es freilich ohnehin nicht gibt" (56). Überzeugend werden auch die bekanntesten frühjüdischen Texte diskutiert, die sich „weitgehend auf den Bahnen" des AT bewegen (62). Dabei sollen die frühjüdischen Analogien einerseits erweisen (vgl. z. B. S. 99 zu Test XII), daß „die paulinische Position ohne theologische Vorarbeiten im Frühjudentum kaum vorstellbar wäre" (210), andererseits aber zugleich die unverwechselbare Handschrift des Apostels erkennbar werden lassen. Eine direkte Abhängigkeit von der Jesustradition wird dagegen mit guten Gründen problematisiert (vgl. z. B. 81, 99 u. ö.). Sehr wohl dagegen wird die Mahnung zur Liebe dem „festen Repertoire der Erstverkündigung" zugewiesen (99).

c) Das *Verhältnis zum Gesetz*: Zwar begegnet nur Gal 5,14 und Röm 13,8ff ausdrücklich der Gedanke der Erfüllung des Gesetzes durch die Liebe, was dessen Bedeutung aber nach Vf. nicht minimalisieren kann. Paulus gebrauche den Nomos-Begriff in Gal 5,14 „nicht übertragen oder ironisch-gebrochen, sondern eigentlich und theologisch reflektiert" (201). Die Kritik des Paulus am Gesetz sei „durchweg gegen eine nomistische Überschätzung seiner soteriologischen Möglichkeiten gerichtet", weshalb zwischen Gal 2,16 und 5,13f kein Widerspruch bestehe (202). Der Nomos begegne dem Christen „in einer eschatologisch gewandelten Funktion und Gestalt" neu (203), behalte eine „kriterielle Funktion", was aber zugleich „eine radikale Konzentration" bedeute und „zu einer drastischen Reduktion des Gesetzes" führe (208f).

d) *Reichweite*: Vf. stellt mit gutem Grund die Konzentration der Agape auf den innergemeindlichen Bereich heraus, wofür mancherlei soziologische und theologische Gründe angeführt werden (96, 155, 183), allerdings ohne auf den Binnenraum der Gemeinde beschränkt zu bleiben (149), erst recht ohne partikularistische Verengung (196) und ohne Individualisierung und Privatisierung der Ethik. Paulus weitet den Horizont in der Tat immer wieder durchaus aus (1 Thess 5,15 [80f]; vgl. auch 89f; S. 142 zu 1 Kor 13; S. 246ff zu Röm 12,14.17–21).

e) *Inhaltliche Bestimmtheit*: Die Agape wird mehrfach als „Konformität mit der Proexistenz Jesu Christi" inhaltlich gefüllt (152, ebenso 120 u. ö.), wobei die *imitatio Christi* nicht „Orientierung am ethischen Beispiel *des Irdischen*, sondern hingegebenes Sich-Bestimmen-Lassen vom auferweckten Kyrios" bedeuten soll (122f), (vielleicht doch etwas zu alternativ; vgl. Vf. selbst: 123, Anm. 89), wofür auch Gleichförmigkeit (136) und ähnliche Formulierungen gebraucht werden. Der Unterschied zwischen dem für Phil 2 abgelehnten „Vorbild Jesu Christi" (181) und der akzeptierten Deutung von Schürmann („ein dem Verhalten Christi analog entsprechendes Verhalten", 182, Anm. 102) bzw. der „Nachahmung Christi und Partizipation an seiner Proexistenz" (121 zu 1 Kor 10,33ff) ist mir allerdings nicht ganz klar geworden.

Natürlich bleiben wie überall offene Fragen. Zunächst ein paar kleinere Rückfragen: Ist die Deutung von *ἀσχημονεῖ* (1 Kor 13,5) auf sexuelle Freizügigkeit (136) nicht doch zu speziell und sollte bei *λογίζεσθαι* (1 Kor 13,5) nicht auch die schon von der Vulgata und vielen anderen erwogene Deutung mit *cogitare* diskutiert werden (137)? Wäre nicht auch auf die Vorordnung der Agape vor der Pistis in Phlm 5 einzugehen (zu 164f)? Heißt ἀντέχεσθαι tatsächlich „Annahme" bzw. „Sich-Annehmen" oder wird hier nicht doch der Sinn von Röm 14,1 eingetragen (vgl. Bauer / Aland; die meisten übersetzen m. E. richtig mit „ertragen" [zu 79])? Darf man περισσεύειν von 1 Thess 3,12 her, wo der Herr das Subjekt ist (vgl. aber 1 Thess 4,1.10, wo das eindeutig die Gemeinde ist), theologisch so aufladen, daß von „überströmender Gnade" die Rede ist und aus ὑπερεκπερισσοῦ ein eschatologischer Begriff wird (94; ähnlich 71 zu 1 Thess 3,12)?

An weitergehenden Fragen haben sich mir die folgenden gestellt: Vf. macht zu Beginn deutlich, daß er schon aus Raumgründen nicht untersuchen kann, inwiefern die Einzelgebote als „Konkretion der Agape-Mahnung zu interpretieren" sind, ja es fraglich ist, ob alle aus dem Liebesgebot deduziert werden können (13, 98f). Immerhin kann er dort, wo es naheliegt und eine sachliche Nähe zum Liebesgebot vorliegt, etwa bei der Warnung vor geschäftlicher Übervorteilung (1 Thess 4,6) oder bei der Mahnung zum Frieden (1 Thess 5,13b–15), durchaus Konkretionen der Agape benennen (76f), erst recht bei der Kollekte (149ff) und ähnlichen Sachverhalten. Schwieriger ist das schon bei der im Anschluß an antike Wertvorstellungen ergehenden Mahnung zu einem ruhigen Leben (1 Thess 4,11; 85f). Am schwierigsten aber ist das natürlich bei Texten wie 1 Kor 11,2ff und Röm 13,1ff, wo Vf. sich z. B. bei Röm 13 mit der Annahme eines Exkurses begnügt. „Eine Alternative zwischen Agape-Mahnung und operationalisierten Imperativen" hält Vf. mit Recht für verfehlt (159), aber gerade dann, und wenn „alles in Liebe geschehen" (1 Kor 16,14), alles an ihr gemessen werden muß (155; vgl. auch 273), ja sie „die eine, alles entscheidende und bestimmende ethische Grundforderung des Evangeliums" sein soll (159), genügt m. E. nicht die Auskunft, daß durch die genannten Texte der Stellenwert der Agape nicht relativiert, ja eine sachliche Konvergenz postuliert wird (vgl. z. B. 273, Anm. 21). Müßten hier nicht auch andere Gesichtspunkte zur Geltung kommen und sachkritische Fragen gestellt werden? Ein anderes Beispiel sind die Tugend- und Lasterkataloge von Gal 5: Einerseits soll es aus mancherlei Gründen nicht sinnvoll sein, alle einzelnen Glieder „direkt auf das Liebesgebot zu projizieren", andererseits aber soll es „im Licht des Kontextes, der paulinischen Parallelen und der semantischen Vorprägungen" möglich sein, „sie als Kontrast- oder Sachparallelen zur Agape" aufzufassen, „die das Wesen der Agape" erläutern (194f). Das mag durchaus die Absicht des Paulus sein, ist aber doch nur z. T. nachvollziehbar, wie denn auch die Verfehlungen auf sexuellem Gebiet in 1 Kor 6,12ff überhaupt nicht mit der Agape verbunden werden, sondern die paulinische Kritik ganz anders begründet wird.

Auch die Spannung zwischen Agape und *εὐσχημόνως* wird m. E. zu schnell eingeebnet. Gewiß hat Vf. recht, daß Paulus sich nicht einfach an der paganen Umwelt orientiert, doch daß das Schickliche einfach dem entspricht, was das Evangelium und die Agape fordert, scheint die möglichen Konflikte zwischen beiden Wertvorstellungen denn doch zu schnell zu überspringen. Daß Paulus nicht „opportunistische Anpassung", sondern „konsequente Orientierung am

Evangelium" verlange (88), ist eher eine Problembeschreibung denn -lösung. Gerade wenn die Diskriminierung der Thessalonicher durch ihre Umwelt nach dem Vf. auch im ethischen Verhalten einen Anlaß hat, gewinnt die Frage an Brisanz. Damit hängt auch das folgende zusammen: Muß man bei 1 Kor 10,32 (zu 112) nicht doch fragen, ob man Juden und Heiden gleichermaßen keinen Anstoß geben kann, oder wäre nicht doch die Meinung von Schlatter stärker zu beachten, daß das, was den Griechen anzieht, den Juden abstößt, und was den Beifall des Juden findet, den Griechen verletzt? Entsprechendes läßt sich zu *ἀρέσκειν* fragen, das Vf. (115) im Sinne „ungeteilter Hinwendung" zu einer anderen Person interpretiert. Wie verhält sich das aber zu *μὴ ἀρέσκειν* (1 Thess 2,4; Gal 1,10; beide Stellen werden ebd., Anm. 56 unterschiedslos zu den positiven Belegen gerechnet, übrigens auch diejenigen, die wie 1 Thess 2,15; 4,1; Röm 8,8 von *θεῷ* (*μὴ*) *ἀρέσκειν* sprechen oder wie 1 Kor 7,32 *τῇ γυναικί*, wo das schon angesichts des folgenden *μεμέρισται* schwierig ist)? Das alles sind freilich keine gravierenden Punkte, die den Wert der Arbeit mindern könnten, deuten aber an, daß sich auch im Anschluß an die vorgelegten Ergebnisse weitere Fragen auftun.

*Summa*: Es handelt sich um eine gründliche, methodisch und theologisch sehr reflektierte Darstellung, die das gestellte Thema in umfassender und überzeugender Weise in einer den Bereich der Exegese überschreitenden Bedeutung erarbeitet hat und in klarer und prägnanter Sprache geschrieben ist.

Bonn Wolfgang Schrage

**Oyen,** Geert van: **De studie van de Marcusredactie in de twintigste Eeuw.** – Leuven: University Press / Uitgeverij Peeters 1993. 397 S. (Studiorum Novi Testamenti Auxilia, 18), kart bfr 2.300 ISBN: 90-6186-564-6 / 90-6831-533-1

Die Arbeit wurde im Rahmen einer Ausschreibung der belgischen Akademie der Wissenschaften über *De redactie van het Marcusevangelie* bei Frans Neirynck angefertigt. Nicht enttäuscht wird die Erwartung, die sich mit diesem Lehrer verbindet: Es handelt sich um eine enorm fleißige, überaus sorgfältige und präzise sowie v. a. auch umfassende Untersuchung. Sie ist dementsprechend sehr komplex und verlangt dem Leser ein hohes Maß an Konzentration ab.

Vf. bündelt den umfassenden Stoff in insgesamt vier Abschnitten. Der erste (*De Marcusstudie in het begin van de eeuw*, S. 13–98) skizziert zunächst die Arbeit im 19. Jh. (13–26) und stellt dabei klar, daß die „Literarkritik" in dieser Zeit eigentlich „Quellenkritik" war und der Begriff „Literarkritik" erst um die Jh.wende gebräuchlich wurde, und zwar „meestal in negatieve zin" (17), um die neu aufkommende traditions- oder religionsgeschichtliche Fragestellung von der vorangehenden abzugrenzen. Die Notwendigkeit dieser zunächst befremdlich ausführlich wirkenden Untersuchungen erschließt sich erst im 4. Abschnitt (*Nieuwe Interpretationsmethodes na 1970*, 269–317), wo Vf. auf den neuen „Literary Criticism" eingeht. Zu Recht stellt er (282) fest, daß hier der Begriff einen völlig neuen Inhalt bekommt. Im Deutschen könne man zwar zwischen „Literarkritik" und „Literaturkritik" unterscheiden, nicht jedoch in anderen Sprachen. Darum setzt er sich mit Nachdruck dafür ein, hier von „narrative criticism" zu sprechen, wiewohl es sich auch bei diesem Begriff um einen vieldeutigen Ausdruck handelt („Narratieve kritiek is een vlag die verschillende ladingen dekt. De term omvat verschillende leesmethodes die als gemeenschappelijk kenmerk ‚de tekst als verhaal' hebben 283). Hiervon unterscheidet er dann in *Kap. XV* (298–317) noch einmal „*Retorische Kritiek en Reader-Response Criticism*".

Dieser letzte Abschnitt ist ohne Zweifel dem Vf. besonders wichtig. Zuvor aber behandelt er in beeindruckender Sorgfalt und Umsicht die ganze, teilweise so verwirrende Forschungsgeschichte zum Markus-Evangelium in diesem Jh. Dabei ist der schon erwähnte erste Abschnitt *William Wredes Messiasgeheimnis* (27–46), den verschiedenen *Urmarkus-Theorien* (47–87) sowie verschiedenen Theorien im Zusammenhang mit den „*Minor Agreements*" (88–98) gewidmet. *Abschnitt II* (101–159) stellt die *Formgeschichte* und *Abschnitt III* (163–267) die *Redaktionskritik* vor, beides jeweils mit sehr detaillierter Untersuchung ihrer Vorgeschichten. Es gelingt dem Vf. so, die Forschungsgeschichte mit ihren vielfältigen Verästelungen relativ übersichtlich zu gestalten.

Ein wesentlicher Vorzug dieser Untersuchung ist ihre Genauigkeit und Ausführlichkeit. Bei den bereits gestorbenen Autoren wird in der Regel in einer Anmerkung über ihre Vita informiert. Alle Aufl.n und Übersetzungen der besprochenen Werke werden mit Rezensionen aufgelistet. Bei längerer Nachgeschichte eines Gedankens werden die verschiedenen Diskussionsphasen übersichtlich strukturiert. Jeder wesentliche Gedanke wird ausführlich mit Original-Zitaten belegt. Dabei wird peinlich genau vermerkt, welche Änderungen in den verschiedenen Aufl.n und Übersetzungen vorgenommen wurden. Nur ganz selten sind mir bei den vielen Zitaten offenkundige Flüchtigkeitsfehler aufgefallen. (S. 220 ist allerdings beim Referat von E. Schweitzer ein Mißgeschick passiert, wenn zweimal die Belege für ἰδιος aufgelistet werden, obwohl beim zweiten Mal von συνιεναι die Rede sein müßte, und als Beleg 7,17.21 statt 8,17.21 genannt wird.) Verdienstvoll ist, daß Vf. oft eigene Übersichten erstellt, um die Ergebnisse der referierten Autoren zu bündeln.

Eine Frage ist nur, als was das Buch eigentlich geschrieben ist. Für eine Einführung ist es auf jeden Fall zu knapp und gedrängt. Zu oft wird die Darstellung eines Gedankens mit seiner Kritik verbunden. Aus den wenigen Andeutungen kann nur ein Insider die ganze Fülle und Tragweite der referierten Argumente erschließen. Als Nachschlagewerk bietet es andererseits zwar eine beglückende Fülle an Information, ist dafür aber etwas ungünstig angelegt, da es – glücklicherweise! – nicht rein chronologisch aufgebaut ist und oft aus einer schon etwas entfernteren Forschungsgeschichte in die unmittelbare Gegenwart springt. Durch ein sehr gründliches Register könnte diesem Mangel abgeholfen werden, aber es fehlt. Das Buch als ganzes zu lesen ist eine Strapaze. Die Schlußzusammenfassung (319–321) ist bemerkenswert knapp gegenüber der Art der Argumentation im Hauptteil. Wünschenswert wäre eine Darstellungsweise, die genau in der Mitte zwischen diesen beiden Extremen liegt. Aber eben das habe auch ich nicht geschafft bei meinem Beitrag über die „Paulinische Chronologie im Streit der Meinungen" ANRW II 26,2 939–1188!

Senden Alfred Suhl

## Kirchengeschichte

**Sieben,** Hermann Josef: **Vom Apostelkonzil zum Ersten Vatikanum.** Studien zur Geschichte der Konzilsidee. – Paderborn: F. Schöningh 1996. XII, 600 S. (Konziliengeschichte. Reihe B. Untersuchungen), Ln DM 148,00 ISBN: 3-506-74726-6

Der in Frankfurt St. Georgen lehrende Kirchenhistoriker Hermann-Josef Sieben hat zahlreiche Untersuchungen zur Konzilsidee bzw. Konzilsgeschichte vorgelegt. In der großen, von Walter Brandmüller edierten Konzilsgeschichte sind nun achtzehn seiner Einzelstudien (sechs davon veröffentlicht) zusammengefaßt, die nach der Absicht des Vf.s die Buchveröffentlichungen abrunden sollen. Die *vier Abteilungen* in denen jeweils mehrere Beiträge zusammenstehen, sind vier Zeiträumen bzw. Konzilien zugeordnet: *Alte Kirche, Basel, Florenz, Tridentinum und Erstes Vatikanum.*

Die *erste Abteilung* enthält zunächst eine unveröffentlichte Studie über *altkirchliche Legenden*, die sich um Apostelkonzilien sowie die Synoden von Nicaea, Ephesus und Chalcedon geschlungen haben. So erfährt man manches darüber, wie die Konzilsidee im breiten Bewußtsein des Volkes präsent war (z. B. pseudoepigraphische Legenden mit aufwertender Absicht, Deutlegenden und Schmähllegenden). Der *zweite Beitrag*, der sich mit der *Rolle der Hl. Schrift* auf den Konzilien der Alten Kirche befaßt, kommt zum Ergebnis, daß der Einsatz der Hl. Schrift dort immer mehr verdrängt wurde zugunsten der Glaubensformeln der Väterzeugnisse und der vorangegangenen Konzilien, was Folgen haben müßte für die heutige Theologie, für die die ersten Konzilien von hohem theologischen Rang sind, gerade auch in ökumenischer Hinsicht. Hatten die Reformatoren nicht gerade deshalb die frühen Konzilien akzeptiert, weil sie das Zeugnis der Hl. Schrift wiedergäben? Der *dritte Aufsatz* hat die *Konzilsrezeption im Rahmen des altkirchlichen Traditionsverständnisses* zum Inhalt. Das Thema hat damit unmittelbaren Bezug zur heutigen Theologie, wo man sich ja intensiv mit der Frage der Rezeption befaßt und dabei immer wieder auf die altkirchliche Rezeption zurückgreift. Vf. vermutet, daß „Rezeption" und „Tradition" korrelative Begriffe sind. Das hätte die notwendige Konsequenz, den Gegensatz zwischen „lehrender" und „hörender" Kirche aufgeben zu müssen.

Die *zweite Abteilung* über Basel enthält fünf interessante Beiträge, die insgesamt dazu beitragen, ein differenzierteres Bild vom *Baseler Konziliarismus* zu gewinnen (nicht zuletzt unter Würdigung der Theologie des Johannes von Segovia einerseits und des Johannes von Magusa andererseits).

Fünf Beiträge der *dritten Abteilung* befassen sich mit Florenz. Der Aufsatz über die *Ökumenizität des Florentiner Konzils und seine Primatslehre* liest sich vor dem Hintergrund des Ersten Vatikanums, aber auch aktueller ökumenischer Diskussion, mit besonderem Interesse.

Wiederum fünf Beiträge enthält die *vierte Abteilung* (Trient, Vatikanum I). Nach einem Beitrag über einen Traktat des Jesuiten Salmeron zur *Autorität des Konzils* wird im folgenden gezeigt, wie deutlich und intensiv die Jesuiten auf dem Tridentinum für den Papst optiert haben. Der unveröffentlichte *dritte Beitrag* dieser Abteilung führt ein Theologumenon vor Augen, daß wohl kaum einem heutigen Theologen bewußt und doch von höchster Aktualität ist: Die *Entsprechung zwischen den Leitungsgremien des Alten und des Neuen Bundes (Sanhedrin-Konzil) hinsichtlich ihrer Irrtumslosigkeit.* Diese Meinung verdient, im Kontext des heutigen christlich-jüdischen Dialogs gewürdigt zu werden. *Consensus, unaninitas* und *maior pars* sind terminologische Versu-

che, das Mehrheitsprinzip auf den Konzilien zu fassen. Damit hat der vorletzte Beitrag zu tun. Der *letzte Beitrag*, der das Buch als ganzes beschließt, untersucht die *Konzilsrezeption während Aufklärung und Restauration bis hin zum Umfeld des Ersten Vatikanums.*

Dieses große Werk von Sieben werden nicht nur die kirchengeschichtlichen Disziplinen dankbar entgegennehmen.

Viele Fragen, die angesprochen sind, gehen eigentlich jeden an, der sich mit Kirche-Sein heute befaßt, vornehmlich die Vertreter der Systematischen Theologie. Sie erhalten hier solide historische Fundierungen für ihre Reflexionen und Synthesen. Da das Buch – trotz höchsten Niveaus – flüssig geschrieben ist und oft regelrecht spannend, sollte es viele Leser finden.

Münster Harald Wagner

**Die Bischöfe von Basel 1794–1995,** hg. v. Urban Fink / Stephan Leimgruber / Markus Ries. – Fribourg: Universitätsverlag 1996, 2. Aufl. 444 S. (Religion-Politik-Gesellschaft in der Schweiz, 15), kart. sFr. 75,00 ISBN: 3-7278-1069-6

Geschichtlich geht das Bistum Basel auf die römische Zeit zurück, wo für das Limes-Castrum *Augusta Raurica* 345 ein Bischof Justinian bezeugt ist. Um die Jahrtausendwende war es die bedeutendste Diözese am Oberrhein, die durch Schenkungen zu einem Fürstbistum wurde, dessen Territorien vor allem im französischen Nordjura lagen. Seit ihrer Vertreibung aus Basel im Gefolge der Reformation residierten (von 1529 an) die Bischöfe auch im dortigen Pruntrut. Im Gefolge des politischen Umbruchs in Europa nach der französischen Revolution und den napoleonischen Kriegen bzw. dem Untergang der alten Eidgenossenschaft, aber auch der Auflösung des alten Erzbistums Konstanz erfuhr das alte Bistum Basel ebenfalls grundlegende Veränderungen. Es verlor kirchlich seine Gebiete im Elsaß und in Baden sowie die weltliche Herrschaft im Jura, der im Wiener Kongreß dem protestantischen Kanton Bern zugeschlagen wurde. Kirchlich blieb dem Bischof von Basel aber nicht nur der Jura als Jurisdictions-Gebiet. Vielmehr wurde ihm auch der größte Teil der sog. „helvetischen Quart" des Bistums Konstanz unterstellt, so auch die protestantischen Kantone Bern und Basel-Stadt. Damit wurde „Basel" in der 1848 zum Bundesstaat konsolidierten Eidgenossenschaft zum größten Bistum der Schweiz, dem erst noch die schweizerischen Teile der Bistümer Como und Mailand im Kanton Tessin nominell zugeordnet wurden.

Der vorliegende Bd 15 der von U. Altermatt herausgegebenen Reihe „Religion – Politik – Gesellschaft in der Schweiz" spiegelt die Geschichte dieses „neuen" Bistums Basel in den *Biographien der bisher 13 Bischöfe*, vom letzten Fürstbischof Franz Xaver Neveu (1794–1828) bis zum 1995 geweihten Kurt Koch, der das Geleitwort des Bdes beisteuert. Eine Verortung dieses Bistums im internationalen Vergleich und eine persönliche Erinnerung des Laibacher Erzbischofs Alois Sustar an seine 27 Schweizer-Jahre als Nachwort beschließen den Bd.

Während die ersten sechs Bischöfe sich mit der Bewältigung der weitgehend staatspolitischen Wirren des 19. Jh. herumschlagen mußten – das Kap. zu *Bischof Leonhard Haas* (1888–1906) trägt bezeichnenderweise den Titel *„Wiederaufbau nach dem Kulturkampf"* – waren die nächsten sechs Bischöfe vorab mit der pastoralen Konsolidierung der kirchlichen Erneuerung nach dem II. Vatikanischen Konzil befaßt. Da die förderalistische Bundesverfassung von 1848 die Belange der Kirche der kantonalen Regelung überlassen hat, blieben auch die von den ehemals souveränen katholischen Orten geschlossenen, oft deutlich josephinistisch geprägten Konkordate prinzipiell in Kraft, was den kantonalen Regierungen erhebliche Kompetenzen sicherte. Spannungen konnten so nicht ausbleiben und verlangten von den Bischöfen ebenso harte Konsequenz bei der Verteidigung der „Essentials" der kirchlichen Freiheit wie diplomatisches Geschick zur Vermeidung unnötiger Brüche. Die historisch exakt gearbeiteten Beiträge beschönigen diese Situation nicht und unterschlagen auch nicht, wie Charakter und Umstände im Verhalten der jeweiligen Oberhirten diesen Mittelweg oft genug verfehlen ließen. Sie zeigen aber auch, wie letztlich Geduld und Augenmaß, Prinzipientreue und vernünftiger Pragmatismus eine tragfähige Konsolidierung ermöglichte.

Dies ließ dann vor allem in der ersten Hälfte dieses Jh.s, besonders im langen Episkopat von *Franz von Streng* (1937–1967) ein pastoral aufgeschlossenes und sozial caritativ verantwortliches Leben im konfessionell zunehmend durchmischten Bistums so aufblühen, daß die konziliare Erneuerung zumeist als überfällige Anpassung an die Herausforderungen der Zeit gut integriert werden konnten. Mit diesem Kap. zu Bischof von Streng – dem letzten Bischof, der bei aller persönlichen Popularität noch selbstverständlich mit „gnädiger Herr" angeredet wurde – wechselt der Stil der Darstellung: Die persönliche Erinnerung überwiegt die Aktenkunde, die heutigen Zeitprobleme der Kirche in Europa werden spürbar, ohne daß der Einfluß der Geschichte seine Wirkung verloren hätte.

Die unselige Streichung des wichtigsten Namens bei der Bischofswahl von 1994 durch die Diözesanstände (d. h. durch die konkordatär zugesicherten Vertreter der Kantonsregierungen) und die darauf folgende, bloß einjährige Amtszeit von Bischof Vogel zeigen Möglichkeiten und Grenzen einer originellen und weltweit einzigartigen diözesanen Kirchenverfassung deutlicher als jede Theorie. Eben darin liegt dann der wichtigste allgemein theologische Beitrag dieser an sich regionalen Bischofsgeschichte.

Münster Franz Furger (†)

## Religionsphilosophie / Fundamentaltheologie

**Smith,** John E.: **Experience and God.** – New York: Fordham University Press 1995. XX, 209 S., pb. $ 17,50 ISBN: 0-8232-1625-X

Dieses Werk, das zum ersten Mal 1968 erschien und hier mit einem neuen kurzen Vorwort zum zweiten Mal aufgelegt wird, will die Bedeutung von Erfahrung für das Entstehen von Religionen aufweisen. Ausgangspunkt für John E. Smith ist der Plausibilitätsverlust von Religion in der säkularisierten Gesellschaft und die Notwendigkeit, dem modernen Menschen einen neuen Zugang zum Glauben zu vermitteln. Dieser aber ist nach S. nur durch die Einbeziehung von Erfahrung möglich.

Zunächst klärt S. den hier zugrundegelegten *Erfahrungsbegriff*. Dabei wendet er sich vor allem gegen Verkürzungen in den klassischen empiristischen Theorien, die Erfahrung als atomare Wahrnehmung beschrieben. Dagegen will S. einen weiteren Erfahrungsbegriff gewinnen. Die menschliche Herangehensweise an die Welt findet ihre Entsprechung in der Struktur der Wirklichkeit selbst: Erst das Gesamt der Beziehung von Beobachter und Beobachtetem bilden die Realität. Dieser „radikale Empirizismus" (12) hat zur Folge, daß Erfahrung immer schon eine Vielfalt von Bedeutungen beinhaltet. Damit wird eine religiöse Dimension von Erfahrung möglich, die keine nachträgliche Interpretation ist.

Diese Dimension erläutert S. am Beispiel persönlicher Krisenzeiten. Der Mensch erfährt hier sein Leben als ganzes in Frage gestellt und sich selbst als endlich und abhängig von Quellen, die nicht in der eigenen Verfügungsgewalt liegen. Dieses Gefühl der Abhängigkeit verweist dabei zugleich auf das Bedürfnis, uns einer zutiefst anbetungs- und vertrauenswürdigen Realität ohne Vorbehalte hingeben zu können.

Dieses Bedürfnis zeigt sich als Frage, auf die in den konkreten Religionen z. B. durch Offenbarung geantwortet wird. So bildet die *religiöse Dimension der Erfahrung* die Bedingung der Möglichkeit einer relevanten Offenbarung, ohne allerdings deren Inhalte und Formen bestimmen zu können. Im folgenden beschreibt S. *Offenbarung im jüdisch-christlichen Kontext*. Sie ist im Gegensatz zur mystischen Unmittelbarkeit und einer gedanklichen Erschließung Gottes ein geschichtliches Ereignis, die eines Mediums bedarf: Gott wird direkt, aber mittelbar erfahren. Wie wir eine Person nur sinnlich und durch ihre Handlung erfahren können, aber dennoch die Person erfahren und nicht nur deren Existenz erschließen, so drückt auch Gott im jeweiligen Medium seine Personalität aus und macht sie für uns erfahrbar.

Mit dem Hinweis auf das „paradox of revelation" von J. Royce bestreitet S. aber die Möglichkeit, die Existenz Gottes aus der Offenbarung selbst abzuleiten. Die Irritation, die aus dieser Unfähigkeit entsteht, ist aber nicht nur intellektueller Art, sondern eine existenzielle Verunsicherung (uncertainty). S. wendet sich deshalb gegen den Versuch, Gott durch ein rein formales, logisches Verfahren beweisen zu wollen, wie es in der aristotelischen Tradition angewandt wurde. Stattdessen kann man sich Gott durch die „lebendige Einsicht" (living reason) nähern, die sowohl die kognitive als auch die emotionale Dimension umfaßt. Die Erfahrung des Subjektes ist dabei in den Prozeß eines Einsichtigwerdens integriert, ein Verständnis von Rationalität, wie es sich z. B. bei Augustinus findet.

Diese erfahrungsorientierte Konzeption wendet S. auf die *Gottesbeweise* an. Das ontologische Argument z. B. setzt nach S. einen schon durch Erfahrung gewonnenen, wenn auch unklaren Gottesbegriff voraus, der durch das Argument verdeutlicht und intellegibel wird. So beweist das ontologische Argument nicht a-priori die Existenz Gottes, erschließt aber die Notwendigkeit des erfahrenen Gottes.

Da die Gottesbeweise für S. eine Form der Interpretation von Erfahrung sind, bedürfen sie der Gemeinschaft. Denn nur in ihnen kann es die Möglichkeit geben, Erfahrungen zu vergleichen und angemessen zu interpretieren. Wären die verschiedenen Religionen aber die letzte, normative Ebene für den Sinngehalt der Erfahrungen, ergäbe sich ein unaufhebbarer Pluralismus. Dagegen betont S., daß es für Religionen eine übergreifende Struktur gibt, die eine Vorstellung eines Idealzustandes („ideal"), eines Mangels („need") und eines Befreiers („deliverer") beinhaltet. Durch diese drei Elemente lassen sich nach S. alle Religionen beschreiben und miteinander in Beziehung setzen.

Im *Epilog* betont S. noch einmal, daß nicht die Rückkehr zu Autoritätsargumenten und die Desavouierung des modernen Freiheitsbewußtseins der Religion in der säkularen Gesellschaft ein Fundament geben kann, sondern nur der Ausgang von der religiösen Dimension der Erfahrung.

Der Versuch, eine gemeinsame Basis der Religionen in bestimmten Erfahrungen zu finden und dadurch einen religiösen Pluralismus zu vermeiden, macht das Werk von S. gerade in der heutigen theologischen Diskussion bedeutsam. Doch erscheint es zumindest

problematisch, Erfahrung in solcher Weise von den konkreten Kontexten menschlicher Gesellschaft zu lösen. Die Universalität der religiösen Dimension der Erfahrung scheint nur auf Kosten der tatsächlichen Vielfalt und Unterschiedlichkeit menschlicher Erfahrungen behauptbar zu sein und damit in der Gefahr einer bloßen Abstraktion zu stehen. Inwiefern sie Ausgangspunkt für ein neues Verständnis von Religion in der säkularen Gesellschaft sein kann, ist deshalb zumindest zweifelhaft.

Münster Andreas Deeken

## Theologiegeschichte / Dogmengeschichte

**Schniertshauer,** Martin: **Consummatio Caritatis.** Eine Untersuchung zu Richard von St. Victors De Trinitate. – Mainz: M. Grünewald 1996. 269 S. (Tübinger Studien zur Theologie und Philosophie, 10), kart. DM 56,00 ISBN: 3-7867-1894-6

Richard von St. Victor fand in der Forschung lange Zeit vor allem als Lehrer des kontemplativen Lebens Beachtung, während sein Rang als spekulativer Theologe nur wenig gewürdigt wurde. Seitdem sich jedoch das systematische Interesse der Gegenwartstheologie immer mehr der dogmatischen Trinitätslehre und einer *trinitarischen Ontologie* als ihrem Ertrag für ein philosophisches Verständnis der Wirklichkeit im ganzen zuwandte, rückte der spekulative Entwurf des Victoriners stärker in den Mittelpunkt historisch-systematischer Untersuchung. Die vorliegende Studie, die auf eine bei Peter Hünermann gefertigte Tübinger Diss. zurückgeht, verzichtet auf jede kurzschlüssige Rückbindung an den gegenwärtigen Diskussionsstand und vermeidet so von vornherein die Gefahr, das trinitarische Denken Richards durch hermeneutisch fragwürdige Identifikationen als „Vorläufer" heutiger trinitätstheologischer Entwürfe in Anspruch zu nehmen. Indem Martin Schniertshauer das Hauptwerk seines Autors mit den Konzeptionen von Augustinus, Anselm von Canterbury und Abaelard sowie Gilbert von Poitiers, Hugo von St. Victor und Robert von Melun vergleicht, kann er überzeugend nachweisen, daß die verbreiteten dogmengeschichtlichen Gegenüberstellungen von psychologischer und interpersonaler oder von westlicher und östlicher Trinitätslehre den differenzierten historischen Befund nicht angemessen erfassen. Ausgehend von der These eines Ineinander von Mystik und Theologie im Werk Richards gelingt es ihm zugleich, seinen Autor gegenüber einigen Standardvorwürfen seiner bisherigen Interpreten (Vernachlässigung der ökonomischen Trinität, anthropomorphistische Eintragungen, zirkuläre Argumentation) in Schutz zu nehmen und umgekehrt die von ihm her zu ziehende Grenze jeder nachträglichen Illustration des trinitarischen Geheimnisses aus seinen zwischenmenschlichen Analogien zu markieren. Die herausragende Stärke dieser Arbeit liegt in der interpretatorischen Konzentration auf die im Titel angedeutete systematische Grundthese, die mit äußerster gedanklicher Konsequenz durchgehalten wird. Es geht in Richards *De Trinitate* nicht um Verstehenshilfen, Übertragungen oder Analogien aus dem geschöpflichen Bereich für das Geheimnis der göttlichen Trinität, sondern um seine spekulative Erschließung durch die der Führung des Glaubens anvertraute und von ihm an den kritischen Argumentationsschwellen zum Weiterdenken ermunterte Vernunft. Erschließungsgrund dieses Versuches ist der Gedanke der *consummatio caritatis*, in dem der Vf. einen Schlüsselbegriff von Richards Theologie erkennt: einer vollendeten Liebe, der gegenüber auch die höchsten Realisationsformen menschlicher Liebe – sei es als „Freundschaftsliebe" (der Begriff des *amor amicitiae* entsteht in der mittelalterlichen Theologie jedoch erst eine Generation nach Richard), sei es als eheliche Liebe – sich als abkünftig und disjunktiv verschieden erweisen. Der Denkanweisung des *nichil caritate melius, nichil caritate perfectius* zufolge müssen alle göttlichen Wesensprädikationen (Gutheit, Weisheit, Macht und Schönheit) sowie alle innertrinitarischen Verhältnisse und Beziehungen (Hervorgänge und Personen, *modi existendi* und *modi amandi*) unter dem Vorzeichen der Leitvorstellung höchstmöglicher Liebe so gedacht werden, daß sie nicht größer und vollkommener sein können. Gleichwohl ist diese auf die Erkenntnis einer inneren Notwendigkeit ihres Gegenstandes, nämlich der vollendeten göttlichen Liebe (nicht unserer menschlichen Vorstellungen von Liebe) und ihrer immanenten Entfaltung abzielende Denkbewegung keine spröde begriffliche Folgerungskette, durch die eine *trinitarische Verhältniskategorie* aus der anderen erschlossen wird. Weil auch das in *De Trinitate* vorherrschende spekulative Vernunftinteresse an einem inneren Begreifen des vollkommenen göttlichen Seins aus seinen notwendigen Sachgründen als Moment der vom Glauben geleiteten Kontemplation zu gelten hat, deren spirituellen Aufstieg der Vf. anhand der beiden Benjamin-Schriften des Victoriners analysiert, bleibt auch die Suche nach den *rationes necessariae* des theologischen Verstehens auf „ein sich vertiefendes Nachsinnen und Hineinfragen in das innertrinitarische Mysterium Gottes" gerichtet, das darin „aber nicht einfach als sachhaft oder objekthaft, sondern als personales Gegenüber erfahren wird" (255). Die aus methodischen Gründen suspendierte Perspektive der Heilsökonomie – Richard beschränkt sich in der Tat auf die immanente Trinität, um aufzuzeigen, wie der unendliche Gott in sich selber, vor aller Begegnung mit der Welt und seinen Geschöpfen, vollkommene Liebe ist – liegt so doch allem Bemühen um spekulative Erkenntnis zugrunde, insofern diese nämlich im Dienst der menschlichen Gottesliebe steht, die ihrerseits von der gnadenhaften Zuwendung Gottes getragen ist.

Nachdem der Vf. in einleitenden Kap.n den epochalen Wandel in der Liebeskonzeption des 12. Jh.s untersucht, eine Verhältnisbestimmung von Glaube (als einer das Denken begleitenden und es vor Resignation bewahrenden *firmitas fidei*) und *intellectus fidei* geleistet sowie die in dem Begriffspaar *similitudo* und *dissimilitudo* zum Ausdruck kommende Analogieauffassung seines Autors vorgestellt hat, erfolgt im *zweiten Hauptteil* die eigentliche Analyse der Argumentationsschritte von *De Trinitate*. Um den „streng logisch komponierten Aufbau" (25) des Werkes unverfälscht durch sachfremde gedankliche Eintragungen hervortreten zu lassen, hält sich die Untersuchung an die Gliederung der sechs Bücher des Trinitätstraktates, wobei auf jeder erreichten Zwischenstufe nach historischen Quellen der wichtigsten Begriffe oder nach zeitgenössischen Gemeinsamkeiten mit anderen Autoren gefragt wird (147–159). Als Dreh- und Mittelpunkt des ganzen, ursprünglich auf fünf Bde angelegten Traktates erweist sich das *dritte Buch*, in dem Richard einen strikten *Aufweis der Dreipersönlichkeit Gottes aus dem Begriff der höchsten und vollendeten Liebe* führt. Eingerahmt wird dieser spekulative Mittelteil des Werkes durch die vorbereitenden *Erörterungen zur Einheit und Einzigkeit der göttlichen Substanz und ihrer unendlichen Einheitsfülle* in den *beiden ersten Büchern*, während die Ausführungen zum Verhältnis von Einheit der Substanz und Vielheit der Personen, zum trinitarischen Personbegriff selbst sowie die exakte *begriffliche Bestimmung der Hervorgänge und Proprietäten* in *Buch 4 und 5* das erreichte Ergebnis absichern.

In einem Nachtrag, den er seinem Traktat später als *Buch 6* hinzufügt, versucht Richard, die spekulativ eingesehene Beziehungsstruktur innerhalb der Trinität mit den Namen und Personenbezeichnungen zu vermitteln, die er der Heiligen Schrift und dem kirchlichen Glaubenszeugnis als Benennungen der einzelnen Personen in der Trinität entnimmt (der Sohn als Wort, Bild und *figura substantiae* des Vaters, der Geist als Gleichnis des Geisthauches, als besondere Eigentümlichkeit der Liebe oder als Gabe). Über Konvenienzen und Appropriationen kommt das theologische Begreifen dabei freilich nicht hinaus, so daß die im kirchlichen Sprachgebrauch eingebürgerten Bezeichnungen durchaus eine größere bildhafte Anschaulichkeit vermitteln, als dies die spekulative Erschließung der innergöttlichen Personen aus dem Begriff der höchsten Liebe vermag. Dadurch bewahrheitet sich nochmals die Grundthese des ganzen Interpretationsansatzes, wonach der *Dreischritt von amor gratuitus, amor gratuitus et debitus* und *amor debitus*, durch den aus dem Schlüsselbegriff vollendeter Liebe der Gedanke einer Personmehrheit und der Mitgenossenschaft in der Liebe (in der zweifachen Form des *condignus* und *condilectus*) erschlossen wird, eine streng formale innere Notwendigkeit des göttlichen Seins selbst, nicht aber unserer auf anschaulichen Analogien und zwischenmenschlichen Erfahrungswerten fußenden Rückschlüsse darauf meint.

In einem *dritten Hauptteil* unternimmt es der Vf., die zunächst sehr textnah rekonstruierten Einzelschritte der in Richards Trinitätstraktat aufgefundenen Argumentationsfolge unter systematischen Gesichtspunkten zu interpretieren. Dabei geht es ihm besonders darum, die ursprüngliche Denkbewegung seines trinitätstheologischen Ansatzes in ihrer Differenz gegenüber den Fragestellungen der späteren Tradition hervortreten zu lassen und sie gegenüber den kritischen Einwänden heutiger Interpreten (Simonis, Bligh, Schoonenberg, Wipfler) abzusichern. Anders als das spätere Schema einer Zweiteilung der Gotteslehre in die beiden Traktate *De Deo uno* und *De Deo trino* und entgegen der thomanischen Unterscheidung zwischen rational einsehbaren und strikt offenbarungsabhängigen Glaubensaussagen läßt Richard seine spekulative Trinitätslehre bruchlos aus der philosophischen Gotteslehre hervorgehen, ohne daß dabei der Anspruch auf die rationale Begründbarkeit des ganzen Denkweges in irgendeiner Weise abgestuft oder zurückgenommen würde. Gerade weil ein rationales Erfassen der Gottesidee ausgehend vom Schluß von der Kontingenz der Welt auf einen absoluten Seinsgrund Gott als *summum bonum* und höchste Einheit denken muß, ist in dieser Vorstellung der Begriff einer höchsten Seinsfülle bereits enthalten, zu der Einheit und Verschiedenheit gehören (216–218). Der Begriff des *summum bonum* erscheint nicht erst auf der obersten Sprosse einer metaphysischen Stufenleiter, wodurch zugleich in naiver Weise das von Menschen im Ausgang ihrer eigenen Erfahrung erdenkbare Höchste und Beste auf Gott übertragen würde, sondern die Fülle der göttlichen Gutheit wird nochmals als von allem Guten disjunktiv unterschieden gedacht, weil sie nicht durch Teilhabe, sondern als

„Ganz-Habe", nicht durch Partizipation, sondern durch „Totizipation", d. h. durch ein restloses Ineinander-Sein gut ist (250). Das trinitarische Miteinander der göttlichen Personen unterscheidet sich in dem Wechselspiel von Einheit und Vielheit, personaler Eigenständigkeit und radikaler Abhängigkeit deshalb von dem Zueinander menschlicher Personen auf der geschöpflichen Ebene durch die gleiche Unähnlichkeit, die alle analogen Aussagen über Gott kennzeichnen. Insbesondere sind die innergöttlichen Beziehungen zwischen Vater, Sohn und Geist zwar durch eine „genetische Kommunikation" (249) aufgrund unterschiedlicher Hervorgänge, aber keineswegs als Beziehungen der Bedürftigkeit und gegenseitigen Ergänzung qualifiziert, die gerade den intimeren Formen menschlicher Begegnung eignet. Umgekehrt geht auch in der gelungensten zwischenmenschlichen Kommunikation die eine Person in ihrer Abhängigkeit von der anderen nicht restlos auf, weil hier immer ein Ich einem Nicht-Ich gegenübersteht, das seine Existenz nicht aus dieser Beziehung gewinnt, sondern sich schon in diese mit einbringt.

Deshalb ruft der Vf. am Schluß seiner Untersuchung nochmals die von Richard her notwendige Grenze in Erinnerung, die heutige Versuche, den Ehebund, die um das Kind als Dritten erweiterte Familie oder die Communio-Struktur der Kirche als Verstehensmodell der Trinität zu erarbeiten, nicht überschreiten können. Der Ertrag der Trinitätsspekulation für das theologische Denken besteht am Ende nicht darin, daß es aus solchen mehr oder weniger geeigneten nachträglichen Illustrationen eine allseitig verwendbare Strukturformel gewinnt, in der eine zumindest formale Einheit seiner wichtigsten Einzelaussagen begründet wäre. Richards Anweisung, den Begriff höchstmöglicher Liebe in seiner eigenen Entfaltungslogik zu Ende zu denken und so als Erschließungsgrund für das Verständnis der göttlichen Trinität zu gebrauchen, enthält ein bescheideneres und zugleich anspruchsvolleres Programm: sie eröffnet einen Weg, auf dem sich das menschliche Denken der Wirklichkeit Gottes selbst annähern kann, in der die trinitarischen Personen in ihrem Eigensein und ihrem wechselseitigen Bezogensein leben und so die höchstmögliche Fülle einer Liebe realisieren, aus deren je größerer Unähnlichkeit und Differenz auch das Geheimnis menschlicher Liebe verstehbar wird.

Die vorliegende Studie verdient in hohem Maß Lob: sie überzeugt durch die Texttreue der historischen Rekonstruktion ebenso wie durch ihre systematische Interpretationskraft; sie beeindruckt den Leser durch ihre umfassende Kenntnis der mittelalterlichen Primärquellen wie durch die eigenständige Verwertung der jüngeren Forschungsgeschichte. Vor allem aber zeigt der Vf. durch den klaren Gedankenaufbau und die flüssige Diktion seiner Sprache, daß theologische Spekulation nicht lebensfremd sein muß, sondern gerade im Bedenken ihrer eigenen Sache und im Verzicht auf vordergründige Aktualisierung dem Glauben zu dienen vermag.

Freiburg i. Br. Eberhard Schockenhoff

**Bernhard von Clairvaux. Sämtliche Werke (lateinisch / deutsch) VII,** hg. v. Gerhard B. Winkler. – Innsbruck: Tyrolia 1996. 776 S., geb. DM 134,00 ISBN: 3-7022-2052-6

Bernhard von Clairvaux gehört zu den großen christlichen Schriftstellern, die heute wieder wegen ihrer erfahrungsbezogenen und religiös-mystischen Werke hohe Aufmerksamkeit auf sich ziehen. Es ist daher ein verdienstvolles und dankenswertes Unternehmen, die sprachlich nicht immer leichten Schriften B.s durch eine deutsche Übersetzung auch einer breiteren Leserschaft und auch Fachtheologen zugänglich zu machen. Die Übersetzung basiert dabei auf der Kritischen Gesamtausgabe von J. Leclercq und H. Rochais (Rom 1957–77) und wird in einer Gemeinschaftsarbeit der deutschsprachigen Zisterzienserinnen und Zisterzienser besorgt.

Im Rahmen dieser zügig erstellten lateinisch-deutschen Gesamtausgabe der Werke B.s ist jetzt bereits Bd VII erschienen (Bd I erschien 1990). Er enthält 57, wahrscheinlich um das Jahr 1139 herum entstandene Predigten zum Kirchenjahr vom Advent bis zur Fastenzeit, darunter die Sammlung von 17 Homilien zu den einzelnen Versen des Psalm 90 „Qui habitat", die als Fastenpredigten konzipiert sind.

Die wesentliche gemeinsame Grundaussage all dieser Predigten ist die Erläuterung der durch die Menschwerdung Gottes geschehenen objektiven Erlösung sowie der Frage, wie diese Erlösung in den Gläubigen wirksam wird.

In der Reihe der *Adventspredigten* handelt B. zunächst über die Erwartung der Erlösung durch die Menschwerdung Gottes und die Geistsendung. Die Offenheit für dieses Geschehen wird dabei beispiehaft in Maria als der „mediatrix" vor Augen geführt. Letztlich ist es der Heilige Geist selbst, der sich in den Menschen ein Haus bereitet, indem er sie im umfassenden Sinne gerecht macht. In diesem „zweiten" Advent (zwischen dem „ersten" in Niedrigkeit und dem „dritten" in Herrlichkeit) will Gott in uns ankommen und Mensch werden. Dazu wird durch den Geist der ganze Mensch in seinem Handeln, Wollen und Denken, mit Leib und Seele, erneuert.

Der *Heiligabendzyklus* beginnt mit einer Erläuterung der objektiven Erlösung als Befreiung, Heilung und Versöhnung. B. vertritt hier die – zu seiner Zeit bereits stark in Frage gestellte – Redemptionstheorie. Aber Christus erscheint bei ihm auch als Heiler und Versöhner der Menschen. Die Erörterung der jungfräulichen Empfängnis und Geburt steht allein im Dienst der Aussage über die Sündlosigkeit und Heiligkeit Christi als Voraussetzung seines Erlöserwirkens. Die Erlösung der Menschen besteht im Frieden, zu dem Sündenbekenntnis und Gotteslob hinführen. Die erlösende Bedeutung des Heilswissens und der Heiligung werden dargelegt. Sie führen zu einer Harmonie der Transzendentalien des Guten und Wahren, Schönen und Nützlichen im Menschen.

In den *Weihnachtspredigten* vesucht B. sowohl den Menschen als auch das Erlösungsgeschehen vom trinitarischen Gottesgedanken her zu erläutern. Immer wieder verwendet er auch hier zur Erläuterung der Erlösung die Redemptionstheorie. Ansonsten versucht er, das Weihnachtsgeschehen durch Zusammenstellung von Paradoxien zu erfassen: Weihnachten – Ostern, Geburt – Tod, Niedrigkeit – Erhöhung, Gott – Mensch, Jungfrau – Mutter. Die *Predigten zum Tag der Beschneidung* machen dann die Sündlosigkeit Jesu und das stellvertretende Sühneleiden (symbolisiert in der Beschneidung) zum Thema. Zugleich wird im Sinne der „geistlichen Beschneidung" der Gläubigen eine Tugendlehre entfaltet.

In den *Predigten zu Epiphanie* weist B., ausgehend von der Taufe Jesu und der Betrachtung des Gottesknechts, den Weg über Buße, Observanz und Askese hin zur Liebe zu Gott. In den *Predigten zur Vorfasten- und Fastenzeit* erläutert er das Fasten als Teil der kirchlichen Bußdisziplin, das zur Ableistung der Sündenstrafen und als Erziehungsmittel zu Beharrlichkeit und Umkehr dient. Alle asketischen Übungen sollen dabei den ganzen Menschen mit Verstand, Wille und Affekten umfassen. Der ganze Mensch mit all seinen Affekten soll auf Gott als seinem personalen Gegenüber hingeordnet werden. Das geistliche Leben muß in einem beständigen Fortschreiten bestehen, in dem sich Gebet und Fasten als Ausdruck des Glaubens gegenseitig ergänzen.

Das große Corpus der *17 Fastenpredigten zu Psalm 90 „Qui habitat"* hat dann abschließend die Versuchungen Jesu und die Anfechtungen des Christen zum durchgängigen Thema. Es wird die Versuchbarkeit des Menschen aufgewiesen, aber auch die positive Bedeutung der Versuchungen Jesu und der Gläubigen hervorgehoben. Die Fülle der möglichen Versuchungen, bei denen der Teufel meist eine entscheidende Rolle spielt, wird ausgebreitet, ihr Zusammenhang mit der erbsündlichen Verfaßtheit des Menschen erklärt, andererseits aber wird die Bestimmung des Menschen zur Herrlichkeit eindringlich in Erinnerung gebracht. B. weist auf die zahlreichen Wohltaten und Gnadengaben Gottes gegen die Versuchungen hin und beschreibt den Weg des Christen über Glaube, Hoffnung und Liebe zur Rechtfertigung. Die Versuchung kann so, indem man ihr mit Hilfe Gottes nach dem Beispiel Christi widersteht, zur Verherrlichung Gottes und zur Reifung und Stärkung des Glaubens führen, die schließlich – wie es B. am Bild des himmlischen Paschamahls ausführt – eine letzte Geborgenheit in Gott bedeutet.

Neben der sorgfältigen, zeitgemäß formulierenden und gut lesbaren Übersetzung enthält der Bd in der Einleitung Angaben zur Datierung, literarischen Gattung, zum Stil und zur Entstehung der Predigten. Die Liste der Corrigenda (761ff) im lateinischen Text wurde gegenüber der von J. Leclercq gelieferten Liste bedeutend erweitert. Instruktiv sind auch diesmal wieder die zahlreichen Anmerkungen zum inhaltlichen Verständnis, zu Sachfragen und vor allem zu liturgischen Sachverhalten, nicht zuletzt aber auch die von J. B. Bauer gelieferten Hinweise auf die Väterquellen B.s. Ein ausführliches Namens- und Sachregister (765–776) ermöglicht einen raschen Zugriff auf das Predigtmaterial unter systematischen Gesichtspunkten und Fragestellungen.

Paderborn Stephan Ernst

**Zey,** Claudia: **Arnulf von Mailand.** Liber gestorum recentium. – Hannover: Hahnsche Buchhandlung 1994. 280 S. (Monumenta Germaniae Historica, SRG 67), geb. DM 68,00 ISBN: 3-7752-5388-2

Obwohl die *Monumenta Germaniae Historica* jüngst ihr 175jähriges Jubiläum feiern konnten, ist ein Ende des dieser Institution übertragenen Bemühens, die Quellen zur (deutschen) Geschichte des Mittelalters zu erschließen und in wissenschaftlich verantworteter Weise zu präsentieren, nicht abzusehen, genausowenig wie das Aussterben des Vorurteils vom über seine Hss. gebeugten Editor, der sich unter dem Schutz der Quellen dem „eigentlichen" historischen Geschäft, Vergangenheit zu rekonstruieren und anschaulich darzustellen, entzieht. An diesem Bild stimmt nur die Beobachtung, daß die Edition nicht das Schlußwort einer Debatte sprechen, sondern erst die Voraussetzung für intensivere wissenschaftliche Diskussion schaffen will. In der Praxis ist dieses Verhältnis nur zu häufig umgekehrt, entspricht der Stand der Editionen nicht dem Fortschritt der wissenschaftlichen Fragestellung. Das gilt besonders für die Zeit des Investiturstreits, liegen doch etwa die Chroniken der Gregorianer Berthold und Bernold oder manche der zeittypischen Streitschriften (noch) nicht in kritischen Ausgaben vor, die aktuellen wissenschaftlichen Ansprüchen genügen. Den Wert solcher editorischen

Anstrengung demonstriert jetzt die neue Ausgabe des *Liber gestorum recentium* Arnulfs von Mailand (gestorben nach 1077).

Der Autor aus angesehener Mailänder Familie, wahrscheinlich Mitglied des städtischen Klerus, berichtet als Zeitgenosse u. a. über Ereignisse der ersten Phase des *Investiturstreits*, z. B. den Canossagang Heinrichs IV.; sein singuläres Zeugnis für ein frühes Investiturverbot Gregors VII. wird in der Forschung kontrovers beurteilt. Schon aufgrund dieses Kontextes wird man es begrüßen, die Quelle zukünftig in einer Ausgabe benützen zu können, die wesentliche Nachrichten mit unserem Kenntnisstand konfrontiert und in den Zusammenhang aktueller Fragestellungen einordnet. Noch größerer Wert liegt aber in der erstmaligen Klärung der handschriftlichen Überlieferung: Acht neuzeitliche Hss., von denen drei bisher unbekannt waren, lassen sich ausnahmslos auf die vier erhaltenen mittelalterlichen Zeugen zurückführen, die paarweise zwei Rezensionen des Werkes überliefern. Wie zuletzt 1848 in MGH SS 8 wird dem Editionstext die umfangreichere Fassung zugrunde gelegt, die fünf Bücher mit einem Berichtszeitraum von ca. 930 bis 1077 umfaßt. Es zeigt sich, daß die Editoren von 1848 von den beiden mittelalterlichen Hss. der Rezension mit dem heute in Pommersfelden liegenden Codex genau den schlechteren Textzeugen ausgewählt hatten, den Claudia Zey als – z. T. fehlerhafte – Abschrift des älteren, heute zur Bibliothek Modena gehörenden Codex (s. XIII²) nachweisen kann. Diese Klärung erbringt zwar nur wenige Textverbesserungen im Detail, hat aber Konsequenzen für die Feststellung des ursprünglichen Textumfangs: Erstes Vorwort, Königs- und Bischofsliste, die in der älteren Edition als ursprünglicher Bestandteil des Textes erscheinen, sowie das Kap.verzeichnis und ein abschließendes Kap. über den Apostel Barnabas als ersten Bischof können als Zutat des 13. Jh.s ausgewiesen werden.

Bei der Zitation des Textes ist künftig zu beachten, daß die aus den älteren Hss. übernommene Kap.einteilung der Neuedition von der in SS 8 befolgten Zählung abweicht; diese Unterschiede sind in Z.s Edition durch Marginalien angezeigt. Erstmals wird dem Verhältnis von Kurz- und Langfassung besondere Aufmerksamkeit geschenkt: Textunterschiede in den Hss. der ersten Rezension werden in einem besonderen Textapparat aufgeführt, wenn anzunehmen ist, daß Arnulf selbst in den Text redigierend eingegriffen hat. Dementsprechend wird der Text der Langfassung in den Apparat verbannt, wenn formale und inhaltliche Merkmale auf den Eingriff eines späteren Redaktors deuten. Dieses Verfahren erscheint vor allem deshalb legitim, weil schon die ältesten Hss. fast zwei Jh.e jünger sind als das Werk und Züge bewußter Gestaltung aufweisen.

Sachlich aufschlußreich ist der durch die Überlieferung gesicherte, jetzt erstmals auch im Druck erscheinende Titel *Liber gestorum recentium*: Arnulf will „Zeitgeschichte" schreiben, die Ereignisse der jüngsten Vergangenheit aufzeichnen, soweit sie die Belange der Mailänder Kirche und Stadt, aber auch die (italienische) Reichsgeschichte betreffen. Diese *„publizistische" Ausrichtung des Werkes* zeichnet das *zweite Kap.* der Einleitung (nach kurzen Bemerkungen zur Person) nach (3–24). Die leitende Perspektive bilden Stellung und Rechte des höheren Mailänder Klerus, die Arnulf durch die aktuelle *Mailänder Bewegung der Pataria* aufs höchste bedroht sieht. Die Nähe zu den berichteten Ereignissen läßt sich aus der erkennbaren Entstehungsgeschichte ablesen: Die ersten drei Bücher, deren Berichtszeitraum 1072 endet, waren nach Ausweis der Überlieferung schon publiziert, bevor Arnulf nach dem Tod des Pataria-Anführers Erlembald ein viertes Buch anfügte, das diese für den Autor glückliche Wendung der Dinge zum Inhalt hatte. Zwar ist eine Fassung des Textes in vier Büchern nicht hsl. bezeugt, doch manifestiert sich die wiederum spätere Entstehung des fünften Buches im deutlichen Wechsel des Standpunktes. Hat Arnulf noch im vierten Buch wie in den drei ersten mit der Ablehnung der Pataria eine kritische Haltung zu den römischen Reformern verbunden, so nimmt er im fünften Partei für Gregor VII. und entspricht damit der politischen Wendung der Mailänder, an deren Gesandtschaft zum Papst im Frühjahr 1077 er selbst beteiligt war. Diese politische Entscheidung zu legitimieren, mag ein wesentliches Motiv für die Abfassung des fünften Buches gewesen sein.

Vielleicht war der tagespolitische Bezug dafür verantwortlich, daß Arnulfs Werk die unmittelbare Nachwelt wesentlich weniger beeindruckt hat als die Historiker; erst die spätmittelalterliche Stadtgeschichtsschreibung hat Arnulf in ihre Ahnenreihe gestellt und den Erhalt seines Werkes gesichert, im Überlieferungszusammenhang mit den etwas jüngeren Werken der beiden Landulfe. In dieser Form ist allerdings nur die Kurzfassung rezipiert worden, während die Langfassung ganz ohne mittelalterliche Resonanz geblieben ist. Die acht neuzeitlichen Handschriften dokumentieren die Anstrengung gelehrter Mailänder Historiographen.

Nicht nur die Übersicht über mittelalterliche und neuzeitliche Überlieferung und Rezeption sowie die verläßliche Textgestaltung markieren den editorischen Fortschritt; eine klar geschriebene Einleitung erschließt den historiographischen Ort des Werkes und macht die editorische Arbeit nachvollziehbar. Der Prägnanz und Übersichtlichkeit der Darlegungen kommt zugute, daß weitergehende Detailuntersuchungen einem begleitenden Aufsatz in DA 49 (1993) übertragen wurden. Der umsichtige, nicht ausufernde Kommentar und eine ansprechende Präsentation lassen den tradierten Reihentitel *in usum scholarum* anschaulich werden: Eine Ausgabe, die auch als Grundlage von Seminarübungen bestens geeignet ist und die dazu anregt, über die spezielle Stellensuche mit Hilfe übersichtlicher Register hinaus das Werk im ganzen zu würdigen und die zeitgeschichtliche Perspektive des Autors zu verfolgen. Hier stellen sich noch manche Fragen, die über den ereignisgeschichtlichen Ertrag der Quelle hinausgehen.

Wie konnte Publizistik im 11. Jh. funktionieren, welche Öffentlichkeit konnte sie erreichen, welche konkrete Wirkung entfalten? Zumindest hypothetisch schreibt Z. es der „positiven Resonanz" der ersten drei oder vier Bücher zu, daß Arnulf zur Teilnahme an der Mailänder Gesandtschaft zu Gregor VII. ausgewählt wurde (11). Für die Wirkung der frühen Etappen des Investiturstreits ist aufschlußreich, welchen Widerhall die Ereignisse im Werk des Mailänders finden: Den *Canossagang Heinrichs IV.* „hebt" er „nicht über Gebühr hervor" (10), doch im danach entstandenen letzten Buch gibt er „der Reichsgeschichte soviel Raum wie in keinem früheren" (10). Auch hier aber ist die reichsgeschichtliche Entwicklung verbunden mit den „Beziehungen Mailands zu Gregor VII." (15).

Tübingen Ludger Körntgen

**Peura**, Simo: **Mehr als ein Mensch?** Die Vergöttlichung als Thema der Theologie Martin Luthers von 1513–1519. – Mainz : Philipp von Zabern 1994. VIII, 325 S. (Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte Mainz, 152 ), geb. DM 78,00 ISBN: 3–8053–1538–4

„Dann war ist es, das der mensch mit gnaden beholffen mehr ist dann ein mensch, Ja die gnad gottis macht yn gotformig und vergottet yn, das yn auch die schrifft got und gottis sun heist. Also mus der mensch uber fleisch und blut auszgezogen werden und meher dann mensch werden, soll er frum werden". Dieser Satz aus der Predigt, die Martin Luther am Aposteltag, 29. Juni 1519, zu Leipzig hielt (WA 2, 247, 39–248.4), gab den Leitsatz für die Untersuchung ab, die Simo Peura dem Thema „Vergöttlichung" in der Theologie Luthers von 1513 bis 1519 widmete. Die von Prof. Tuomo Mannermaa betreute Doktorarbeit wurde von der Theol. Fak. der Univ. Helsinki angenommen. Die Ortsbestimmung, Finnland, Helsinki, ist nicht ohne Bedeutung für die rechte Einordnung der Arbeit. Herausgefordert von der orthodoxen Theologie haben sich die Fak. von Helsinki und die heutige finnische Lutherforschung besonders für das Thema „Theosis" interessiert.[1]

P.s Diss. übernimmt vollauf dieses Anliegen. In diesem Forschungsprojekt ist sie sogar ein wesentlicher Bestandteil. Sie bietet eine ausführliche und ins einzelne gehende Untersuchung des Themas der *deificatio* / „Vergöttlichung" in den Texten Luthers aus der Zeit von 1513 bis 1519, von den *„Dictata super psalterium"* bis zu den *„Operationes in Psalmos"*. Auf Grund einer minuziösen Analyse von Luthertexten wird die Arbeit methodisch strikt systematisch durchgeführt. Dabei wird versucht, „objektiv, ohne bestimmte philosophische, zeitgeschichtliche oder andere Voraussetzungen an ihren Gegenstand heranzugehen" (6). Um die Akzentsetzung der Arbeit zu verstehen ist es wichtig zu sehen, daß sie von Anfang an polemisch ausgerichtet ist. Ganz ausdrücklich soll eine „These" bewiesen werden. Dadurch hat die Studie bisweilen etwas Irritierendes.

Im Anschluß an die Untersuchung von Risto Saarinen („Gottes Wirken auf uns") wird im *ersten Kap.*, *„Die Vergöttlichung als Problem der Lutherforschung"* (9–45), dargelegt, wie sowohl Albrecht Ritschls Kritik der Metaphysik und des Seinsdenkens bei Luther zugunsten des Wirkungsdenkens, als auch die transzendentale Hermeneutik des Neuprotestantismus in der modernen Lutherforschung bei Adolf von Harnack, Wilhelm Herrmann, Karl Holl, Erich Vogelsang u. a. dazu geführt haben, daß das Thema der Vergöttlichung zwar wahrgenommen, aber trotzdem „nur zögernd berücksichtigt" wurde (2). Wegen Luthers Ablehnung einer sog. scholastischen „Substanzmetaphysik" war es unmöglich, die Rechtfertigung „ontologisch"-real zu deuten. Diejeni-

[1] Eine Reihe von Veröffentlichungen, wie die Diss.en von Juhani Forsberg, „Das Abrahamsbild in der Theologie Luthers" (1984), von Risto Saarinen, „Gottes Wirken auf uns" (1989), über die transzendentale Deutung des Gegenwart-Christi-Motivs in der modernden Lutherforschung, und von Antti Raunio, „Summe des christlichen Lebens" (1992), wären hier zusammen mit den Studien des gemeinsamen Doktorvaters, Prof. Mannermaa, zu nennen. Veröffentlichungen der Luther-Agricola-Gesellschaft wie „Luther und Theosis" (1990), „Luther und Ontologie" (1993), und neuerdings, „Unio: Gott und Mensch in der nachreformatorischen Theologie" (1996), geben die Stichwörter für die Beschäftigung mit „Luther in Finnland" ab (1986). Programmatisch wäre Mannermaas Aufsatz. „Grundlagenforschung der Theologie Martin Luthers und die Ökumene" (Thesaurus Lutheri, 1987, 17–35, auch in „Der im Glauben gegenwärtige Christus", Hannover 1989, 184–200) zu erwähnen.

gen die trotzdem anerkennen, daß der Gedanke einer *deificatio* vorkommt, deuten sie in einem „ethischen", „relationalen" Sinn. „Gott wurde nicht im Sinne einer seinshaften Gegenwart, sondern *mutatis mutandis* lediglich als aktual wirkende Macht, d. h. als Wirkung, im Menschen gegenwärtig" betrachtet (3). Dankend schließt die Diss. an die Untersuchungen von Erwin Iserloh und Peter Manns an, die das reale, effektive Verständnis des Rechtfertigungsgeschehen recht erkennt haben. In seiner Untersuchung möchte P. also zeigen, wie Luther die Rechtfertigung und die Begnadigung zwar nicht im Sinne eines scholastischen Substanzdenkens, doch „real-ontologisch" verstand.

Mannermaa nannte Gottförmigkeit eine Spitzenformulierung der Theologie Luthers („Luther und Theosis", 11). Aber was ist mit „Vergöttlichung" gemeint? „Mit der *Vergöttlichung*, bzw. der *Theosis* ist dabei der Sachverhalt gemeint, daß der trinitarische Gott die menschliche, geschaffene Wirklichkeit so verändert, daß sie jene Eigenschaften gewinnt, die ansonsten der göttlichen Wirklichkeit allein zukommen" (5). „Es handelt sich bei der Vergöttlichung des Menschen darum, daß Gott seine wesenhaften Eigenschaften, Güter, Gaben oder seinen Namen dem Glaubenden in der Weise schenkt, daß dieser dadurch an der göttlichen Natur partizipiert und in einem bestimmten Sinne ‚Gott' wird" (49). Sie „geschieht, wenn Gott den Menschen seiner wesenhaften Eigenschaften, wie der Gerechtigkeit, teilhaftig werden läßt" (103). Tatsächlich schließen sich an diesen Begriff andere Ausdrücke aus dem traditionellen theologischen und mystischen Vokabular an, wie z. B. „Vereinigung mit Gott", „Einwohnung", „*conformitas*", „*participatio*", „*infusio*", „*transformatio*", „Gottförmigkeit". Sie weisen auf das gnadenhafte Teilhaben des Menschen an Gottes Eigenschaften, entziehen sich aber letztlich einer rigorosen Definition.

Nach einer Forschungsübersicht werden in drei Kap.n die Texte analysiert. Im *zweiten Kap., Vergöttlichung als geistliche Geburt Christi in uns (1513–1516)* (47–103) untersucht P. die erste Psalmenvorlesung und die Weihnachtspredigt von 1514 (WA 1.20–29). In den „*Dictata super Psalterium*" ist das Thema im Horizont eines charakteristischen Verständnisses der Gottheit Gottes und seiner wesentlichen Eigenschaften und besonders der dreifachen Ankunft Christi zu deuten. In der Menschwerdung ist Christus zugleich „menschgewordener Gott" und „vergöttlichter Mensch", im Wort gekannt. Das *verbum Dei* vermittelt die Gottheit mit der Menschheit und bewirkt dadurch die geistliche Geburt bzw. die Vergöttlichung des Christen (58). Der Glaube ist in diesem Zusammenhang als rechtes Hören des Wortes aufzufassen und läßt die Gegenwart Gottes in uns Wirklichkeit werden. Der Hörer bekommt die Form des Wortes (59). In der Vereinigung mit Gott verwirklicht sich die Vergöttlichung des Menschen zwar *in fide*, aber doch ontologisch-real, wobei der Mensch bleibend unter dem Schutz Christi steht. Die Weihnachtspredigt von 1514 ist eine Erklärung des ersten Kap.s des Johannes-Evangeliums, ‚*In principio erat verbum* . . .' und enthält eine philosophisch-theologische Betrachtung des Verhältnisses zwischen *verbum internum* und *verbum externum*. In dieser Predigt bedient sich Luther der philosophischen Sprache, um ein theologisches Thema darzulegen. Auf dem Hintergrund der Verbindung von *verbum internum* und *verbum externum* in der Deutung der Menschwerdung ist für das Thema der Vergöttlichung besonders die moralisch-tropologische Deutung wichtig: „*Ideo Deus fit homo, ut homo fiat Deus*" (WA 1.28.25). Das Fazit wird am Ende des Kap.s in zwei Punkte zusammengefaßt: 1. Die Vergöttlichung gründet darauf, daß Gott in ontologischer Hinsicht mit seinem äußeren Wort identisch ist und deswegen das Wesen Gottes vermitteln kann. 2. In der Vergöttlichung vereinigt Gott sich mit dem Glaubenden. Sie verwirklicht sich, indem der erkennende Mensch mit dem Wort Gottes eins wird und das Wort ersehnt. Als Ersehnender ist der Mensch „*quoddam nihil*", der offen ist für weitere „Information". Zugleich ist er als Erkennender und vom Wort gebildeter Mensch schon „*quoddam ens*". Insofern ist der Mensch vergöttlicht und hat geschenkeshalber Anteil an den *wesenhaften Eigenschaften* Gottes.

Im *dritten Kap.* (105–174) wird gezeigt, wie die Vergöttlichung in der *Römerbrief-Vorlesung 1515/1516* im Kontext der Rechtfertigung und der Gottesliebe gesehen wird. Die Gott wesenhaft eigene Gerechtigkeit kommt dem Menschen zwar *ab extra*, und d. h. umsonst, aber doch real zu. Sie bringt die Vergöttlichung mit sich (108). Diese geschieht durch Gottes Wort, das wesenhaft Gottes Gerechtigkeit enthält und vermittelt. Voraussetzung ist, daß der Mensch die Gerechtigkeit im Glauben anerkennt. Nur so wird er gerechtfertigt, wenn Gott *opere alieno* den sündhaften Eigensinn des Menschen zunichte macht und der Mensch Gottes Handeln passiv und gläubig annimmt. Dann kann Gott sein eigentliches Werk, die Rechtfertigung des Sünders, vollziehen. Hierin sind Christus und Glauben eng miteinander verbunden: „Weil es keinen Zugang zu Gott an Christus vorbei gibt, ist die Mittlerschaft Christi unumgänglich. Christus ist aber dann Mittler, wenn er in uns gegenwärtig ist. Der Glaube ermöglicht die Anwesenheit, weil er für Christus die Wohnstätte schafft. Die Rechtfertigung des Menschen verwirklicht sich somit in der Weise, daß Christus durch die fides Christi im gerechtfertigten Menschen anwesend ist" (123). Auf Grund der forensischen Rechtfertigung wird die sanative wirksam. Der Mensch wird „real" geheilt. Diese Heilung in Christus stellt einen Vorgang mit ontischem Charakter dar (128), welcher den Menschen durch eine „seinshafte" Verwandlung zur Gleichförmigkeit mit Christus führt. Er wird ein „gottförmiger Mensch" (*deiformis homo*). Dabei schließt die Gottförmigkeit eine „*conformitas in affectu dilectionis*" ein, d. h. der Mensch handelt aus einem Willen, der durch die Anwesenheit Gottes erneuert ist: „Die Gottförmigkeit des Menschen besteht unter ontologischem Aspekt darin, daß der Mensch und sein Wille durch die wesenhaften Eigenschaften Gottes in der Weise verändert ist, daß er die Liebe, den Willen und den Geist Gottes hat" (143). Da der veränderte Wille in der gleichen Weise lieben kann, wie Gott liebt, nimmt er die Knechtsgestalt an und richtet sich in reiner, dienender Liebe auf den Mitmenschen. „Aus dem neuen Sein entsteht das liebende Handeln" (ebd.). Wie diese Gottförmigkeit wesentlich auch mit dem Kreuz und der Anfechtung bis zur *resignatio ad infernum* verbunden ist, wird im zweiten Abschnitt des Kap.s dargelegt. Dieser Vorgang wird von Luther auch als eine neue Geburt gedeutet, ein Werden und eine *transformatio* zum besseren Sein und, letztlich, eine vollkommene Gleichförmigkeit mit Christus durch den Tod hindurch. Diese Transformation besteht in der Beseitigung der bleibenden Sünde und schon anfanghaft in der Umgestaltung des menschlichen Willens und folglich in einem Fortschreiten in der Liebe. Aber Gott wirkt sie nach seinem Willen, kreuzestheologisch, so daß er tötet, um lebendig zu machen, und zerstört, um vollkommen zu machen. Unter dem Kreuz ist der Mensch durch die Liebe mit Gott vereinigt und durch die Liebe kann der Mensch sogar ekstatisch in Gott hinein entrückt werden (163–169). Trotzdem ist dieses neue Sein des Menschen bis zur Vollendung verborgen *sub contraria specie*, unter der Sünde.

Die Jahre 1517–1519 werden im *vierten Kap.* untersucht. Mehr noch als vorher sind Vergöttlichung und Liebe mit der *theologia crucis* verknüpft (175–294). Die Darstellung setzt mit der Gegenüberstellung einer doppelten Liebe ein – dem *amor Dei* und dem *amor hominis*, der eigensüchtigen Selbstliebe des Menschen –, wie sie uns in der 28. These der Heidelberger Disputation in scholastischer Weise begegnet. Durch die Entlarvung der *theologia gloriae* und die Einsichten der *theologia crucis*, die seine Nichtigkeit erweist, kommt der Mensch zur rechten Erkenntnis seiner selbst und wird zum Verlangen nach der Gnade und zur Vergöttlichung geführt. So wird der Horizont der *deificatio hominis* die Frage der wahren Liebe (176). Die Eingießung der Gnade soll als eine real-ontische Gegenwart und Einwohnung Christi durch den Glauben verstanden werden, die als eine Illumination des menschlichen Intellekts gedeutet werden kann (200). „Die wahre cognitio Dei bedeutet somit letzten Endes, daß Gott im erkennenden Subjekt bzw. im illuminierten Herzen des Menschen gegenwärtig ist" (202). Wie Luther es besonders in den „*Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute*" dargelegt hat, ist diese Gegenwart zugleich eine Teilhabe an der göttlichen Natur Gottes. Sie wird v. a. mit dem Bild des *commercium admirabile* beschrieben, durch den der Christ der Güter Christi teilhaftig und *consors divinae naturae* wird (1 Petr 1,12). Die Vergöttlichung geschieht, kreuzestheologisch, *sub specie contraria*. Die Veränderung des Menschen, die aus der Vergöttlichung des Menschen folgt, muß wiederum als eine – stets noch anfängliche „Wesensänderung" – die aber nicht mit der metaphysischen Begrifflichkeit zusammenfällt – verstanden werden: Er wird zu einer neuen Kreatur. Im letzten Abschnitt wird gezeigt, wie die Gerechtigkeit des Menschen, wohl „real", aber noch immer verborgen ist. Das *simul justus et peccator* bekräftigt nach P. die Deutung der Rechtfertigung und Vergöttlichung als eine real-ontische und zugleich sanative Umwandlung des Menschen: „Der Mensch ist aufgrund dessen gerecht, was die Gnade in ihm geheilt hat; er ist Sünder aufgrund dessen, was in ihm noch geheilt werden muß" (252). Sie ist wohl *in re* vorhanden, aber trotzdem *in fide* und *in spe* verborgen. Ontologisch real existiert sie, aber durch die Sinne ist sie nicht wahrnehmbar (254). Das Fortschreiten des Christen ist deswegen ein Kampf gegen die bleibende Sünde und besteht wesentlich in einem Verlangen nach der Gnade und in einem Sich-Öffnen für Gottes Wirken. Gott aber wirkt v. a. in der Liebe: „Diese Teilhabe an der göttlichen Natur impliziert die Veränderung und die Erneuerung des Menschen, die dadurch zum Ausdruck kommt, daß der erneuerte Mensch dem Willen Gottes entsprechend liebt" (293).

Die vorliegende Untersuchung ist zweifelsohne eine eingehende Lutherstudie. Der Wille zu Beweisen hat P. beim Analysieren scharfe Augen gegeben. Die Lektüre des Buches ist ein Gewinn, auch wenn es manchmal etwas langwierig wird und man wegen der Ausdrücklichkeit der These und eines refrainartigen Vokabulars (real, ontisch, ontologisch usw.) das Anliegen ziemlich schnell durchschaut hat. Mit der Grundthese, daß Luther ein „reales" Verständnis der Rechtfertigung hatte, bin ich durchaus einverstanden. Trotzdem finde ich die Beweisführung wegen ihrer Emphase übertrieben. Methodisch führt die Studie zu einer gewissen Verzeichnung der Zusammenhänge in Luthers Theologie. Bei einem Vergleich der systematischen Ausführungen in der Diss. und der ursprünglichen Zusammenhänge bei Luther muß man wohl feststellen, daß nicht selten, was bei Luther beiläufig ist, bei P. ins Zentrum gerückt ist, auf Kosten der Dynamik der Luthertexte oder der eigenen Art eines Schrifttextes. Dies gilt schon für den Titel der Diss., „*Mehr als ein Mensch*". Es gilt z. B. auch für die Erklärung der wichtigen 28. These der Heidelberger Disputation. Durch das massive Heranziehen einer nicht lutherischen, sondern scholastischen Terminologie, die man nicht scholastisch zu verstehen hat, wird doch wohl ein Akzent gesetzt, der bei Luther so nicht vorliegt. Die Behandlung ist systemimmanent und nimmt bewußt kaum Bezug auf den historischen Hintergrund und auf die Tatsache, daß viele dieser Begriffe, wie Einwohnung, Eingießung, „*deiformitas*", „*participatio*", zum geläufigen christlichen Vokabular der damaligen Zeit gehören und von Luther in dieser Perspektive übernommen wer-

den. Die Schwierigkeit ist noch verstärkt, wenn man bedenkt, daß P., wie wir anfangs gesehen haben, das Thema der Vergöttlichung aus der Ostkirche übernimmt und es ziemlich scharf definiert. In der westlichen Gnadenlehre ist der Begriff gewiß geläufig, aber weniger thematisiert. Überdies ist die Studie stark von der Polemik gegen die moderne Lutherforschung geprägt. Eine exklusiv forensische, relationale und juridische Interpretation der lutherischen Rechtfertigungslehre entstand erst nach Luther. M. E. hat Luther selbst die geläufige Terminologie einer „realen" Einwohnung ziemlich unreflektiert aus der mittelalterlichen theologischen, geistlichen und mystischen Tradition übernommen, ohne sie in Konflikt zu bringen, weder mit seiner bewußten und polemischen Ablehnung der Scholastik und ihres „Substanz"-denkens, noch mit seiner Überzeugung *in theologicis* neue, biblische Wege zu gehen. Auch wenn Luther seine Theologie „relational" deutete, brauchte sie deswegen noch nicht „irreal" zu werden. Wenngleich die Anordnung der Theologie Luthers um Begriffe wie die „Vergöttlichung" und „Gottförmigkeit", die in seiner Theologie weniger zentral sind, etwas befremdet, und sie in meinen Augen sogar etwas entstellt, bringt die Studie doch eine bereichernde Analyse der wichtigen Texte aus der Periode 1513–1519. Für das heutige ökumenische Gespräch über die Rechtfertigungslehre ist eine Überprüfung der Ergebnisse dieser Arbeit voller Bedeutung.

Rom Jos E. Vercruysse

## Dogmatik / Ökumenische Theologie

**Miserda,** Marko: **Subjektivität im Glauben.** Eine theologisch-methodologische Untersuchung zur Diskussion über den „Glaubens-Sinn" in der katholischen Theologie des 19. Jahrhunderts. – Frankfurt: Peter Lang 1996. 575 S. (Europäische Hochschulschriften, Reihe 23, Theologie, 569), kart. DM 138,00 ISBN: 3-631-49200-6

Man kann nur begrüßen, daß die Arbeit des kurz vor dem Abschluß seines Promotionsverfahrens plötzlich verstorbenen Kroaten Marko Miserda nun der theologischen Öffentlichkeit zugänglich gemacht wurde. Bei dieser bei Walter Kasper (Tübingen) gearbeiteten Diss. handelt es sich um eine kundige Studie zur Theologiegeschichte des 19. Jh.s, deren Thema aber nicht „museal" ist, sondern von größter aktueller Bedeutung. Dazu gibt der Vf. im letzten Kap. (*VII. Subjektivität im Glauben und die Subjekte in der Kirche. Ein Ausblick*) wertvolle Hinweise.

Gegenstand der Untersuchung ist die *Glaubenssinn-Diskussion im 19. Jh.*, gilt doch dieses als die klassische Periode der Diskussion. Vf. stellt sich das Problem, die Verbindung zwischen *„Glaubenssinn" und neuzeitlicher Subjektivitätsreflexion* herzustellen, zumal doch die Diskussion um „Glaubenssinn" identisch ist mit der Neubestimmung von „Sinn/Gefühl" (wobei dieser Doppelbegriff als Inbegriff des Subjektiven gilt). „Der Ausdruck ‚Subjektivität im Glauben' will schließlich nur eine Verdeutlichung des ‚Glaubens-Sinns' sein" (44). Die Frage nach dem Subjektiven des Glaubenssinns führt dann fast automatisch zur Frage nach den Subjekten in der Kirche im allgemeinen. Dieses nicht ganz einfache Problem dekliniert Vf. an sechs großen Theologen durch, die zum einen stehen für die Entstehung der *Sensus-Fidelium-Diskussion* (*Erster Teil* der Arbeit: *Möhler, Perrone, Passaglia*), zum anderen für die Erweiterung der Diskussion sowie *Systematisierungsversuche* (*Zweiter Teil* der Arbeit: *Newman, Franzelin, Scheeben*).

So erschließt z. B. die umfängliche Behandlung des Problems bei *Möhler* durchaus neue Aspekte für die Möhlerdeutung überhaupt. Wenn auch nicht in jedem Punkt ganz überzeugend, so handelt es sich doch um wichtige Impulse, denen weiter nachzugehen wäre. M. möchte Möhlers „Einheit" v. a. als „Fundamentaltheologie" verstehen, in welche Richtung ja schon der Begriff „Einheit" selbst – als zur theologischen Kriteriologie gehörig – verweise. Mit der hier geschehenden Glaubensbegründung im Kontext von Subjektivitätsreflexion möchte Möhler zeigen, daß der christliche Glaube eben nicht nur etwas Objektives, Begriffliches sei, sondern ein „Sinn", „Gefühl", „Bewußtsein". Damit rücke bei Möhler eigentlich das vor Augen, was die moderne Theologie „Glaubenserfahrung" nennt.

Wenn sich Vf. im weiteren mit *Perrone* und *Passaglia* auseinandersetzt, so liegt schon darin ein großes Verdienst, denn seit der Habil.schrift von Walter Kasper haben sich nur wenige mit der so bedeutsamen „Römischen Schule" befaßt, was übrigens auch die Bibliographie des hier besprochenen Buches ausweist. So wird bei Perrone die These gefunden, daß der „Handlungsweise" der Bischöfe eben eine „aktive Teilnahme" der Gläubigen entspricht, die in den Begriffen *„spiritus/mens/sensus"* zum Ausdruck kommt. Bei Passaglia impliziert der *„consensus fidelium"* ein *„lumen revelationis"*, das ein gläubiges Verstehen und Bezeugen durch die Gläubigen ermöglicht (*„instinctus divinus"*).

Der erste Teil des Buches und der zweite sind zusammengehalten durch einen Exkurs: *„Zum Thema Glaubenssinn im Mittelalter und in der Barockscholastik"*. So wird auch die Ansicht des Vf.s indirekt deutlich, daß die Diskussion um den Glaubenssinn, wie sie *heute* geführt wird, ihren Ursprung im letzten Jh. hat. Dieser These möchte ich zustimmen. Auch im zweiten Teil ergibt sich manche überraschende Perspektive; mit Franzelin ist ein dritter Vertreter der „Römischen Schule" berücksichtigt (von deren Hauptvertretern fehlt eigentlich nur noch Schrader). Aus Raumgründen sollen diese Passagen nicht mehr referiert bzw. kommentiert werden. Auch Scheeben würde heute Untersuchungen lohnen.

Ein wichtige, die theologische Ausleuchtung des 19. Jh.s wirklich voranbringende Arbeit! Hätte Vf. die Publikation noch selbst vorbereiten können, so hätte er u. U. gelegentliche Weitschweifigkeiten zurückgenommen und wohl auch das Sprachliche verbessern lassen: Man erkennt an vielen Stellen, daß Deutsch nicht seine Muttersprache war. Auf jeden Fall ist es tragisch und äußerst bedauerlich, daß Marko Miserda seine großen Fähigkeiten der Theologie nicht mehr zur Verfügung stellen kann.

Münster Harald Wagner

**Wenz,** Armin: **Das Wort Gottes – Gericht und Rettung.** Untersuchungen zur Autorität der Heiligen Schrift in Bekenntnis und Lehre der Kirche. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1996. 343 S. (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, 75), kart. DM 98,00 ISBN: 3-525-56282-9

Der Vf. dieser bei R. Slenczka erarbeiteten Diss. kommt, wie sich aus dem Vorwort unschwer erschließen läßt, aus der SELK (Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche). Die Arbeit will, verkürzt gesagt, gegenüber heutigen Bestrebungen der Theologie, die eigene *„claritas interna subjectiva"* im theologischen Geschäft an erster Stelle zu setzen, die *„claritas externa objectiva"* der Hl. Schrift zur Sprache bringen, wo der dreifaltige Gott selber mit seiner Autorität gegenwärtig wird. Umgreifende Frage ist, wie denn die Hl. Schrift Autorität besitze gegenüber allen christologisch-theologischen Aussagen bzw. allen Autoritäten überhaupt.

Vf. tut dies im wesentlichen, indem er (nach zwei vorbereitenden Teilen: *„Die Autorität der Schrift in den evangelisch-lutherischen Bekenntnisschriften" [I]* und *„Die Autorität der Schrift im Kirchenkampf" [II]*) im zentralen und bei weitem umfangreichsten *Kap. III* (*„Die Autorität der Schrift in der zeitgenössischen systematischen Theologie"*) zwei Grundpositionen in der gegenwärtigen (evangelisch-lutherischen) Theologie erhebt. Da ist auf der einen Seite die Gruppe, die die Autorität der Schrift destruiert, aus der Grundlegung der Theologie verdrängt. Damit braucht sie aber eine neue Fundierung, die sie v. a. im hermeneutischen Bemühen findet. Theologie wird so zur geschichtlich-hermeneutischen Synthese, wofür – bei allen Unterschieden im einzelnen – die Namen von Wolfgang Trillhaas, Hans Graß, Gerhard Ebeling, Wilfried Joest, Friedrich Mildenberger und Wolfhart Pannenberg stehen. Sie alle stimmen darin überein, daß sie ihre Sache nicht mehr begreifen als identisch und Schriftgemäßheit, sondern als zu entfalten im Rahmen von Gegenwartsrelevanz und Wirklichkeitsbezug. Die andere Gruppe geht nicht aus von der Krise des Schriftprinzips, sondern von der Schrift als sicherer Grundlage, insofern sie die Selbstvorstellung des dreieinigen Gottes zum Inhalt hat. „Weil die Schrift als lebendige Selbstkundmachung Gottes zu verstehen ist, ist sie nicht frei verfügbares Forschungsobjekt des Menschen, sondern eigenständiges, freies ‚Subjekt' und als solches ‚nichts anderes als die Autorschaft des dreieinen Gottes selbst'" (211). Als gegenwärtige Autorität, als vorgegebene Norm, als pneumatisches Geschehen erweist sie sich als Kanon und Sakrament. Theologische Gewährsleute für diese Position, die der Vf. als seine Position versteht, sind u. a. Hermann Sasse und Johannes Wirsching. Hier ist dann auch das Anliegen Luthers am ehesten gewahrt.

Diese Arbeit gibt interessante Einblicke in prinzipielle Einstellungen zur Schrift in ev.-luth. Dogmatik, dürfte aber im deutlichen Bestreben nach Abgrenzungen auch Verzeichnungen einschließen.

Münster Harald Wagner

**Gahbauer,** Ferdinand R.: **Die Regensburger Ökumenischen Symposien und der nachkonziliare ost-westliche Dialog.** – Paderborn: Bonifatius 1995. 355 S. (Konfessionskundliche Schriften des Johann-Adam-Möhler-Instituts, 18), kart. DM 78,00 ISBN: 3-87088-873-3

Der anläßlich des 25jährigen Jubiläums der Regensburger Ökumenischen Symposien verfaßte Bd beschreibt ausführlich die Inhalte der insgesamt 12 Symposien, zu denen namhafte katholische und orthodoxe Theologen – unter Beteiligung einzelner Vertreter der evangelischen, altkatholischen und altorientalischen Kirchen – in den Jahren 1969 bis 1992 in Regensburg zusammenkamen.

Die Symposien umfassen zwei thematische Reihen: Die *sechs Symposien der ersten Reihe (1969–75)* behandelten *„Die Mysterien (Sakramente) der Kirche"*. Die zweite Reihe mit ebenfalls *sechs Symposien (1979–92)* war dem Thema *„Das Mysterium der Kirche"* gewidmet. In seiner Darstellung greift der Vf. auf bereits publizierte Materialien zurück (acht der zwölf Symposien sind in je einem Bd dokumentiert), wobei er die Vorträge teils knapp zusammenfaßt, teils ausführlich referiert.

Daneben will der Vf. die Beziehung der Regensburger Symposien zur Arbeit der internationalen orthodox-katholischen Dialogkommission aufzeigen. Die entsprechenden Abschnitte des Buches bestehen allerdings vor allem aus Zusammenfassungen der Dokumente der internationalen Dialogkommission. Der Zusammenhang mit den Regensburger Symposien ist von der Thematik her offensichtlich, wird aber inhaltlich nur an wenigen Stellen genauer verifiziert. Auf die den orthodox-katholischen Dialog seit 1990 prägende Thematik des „Uniatismus" geht der Vf. nur in einem kurzen „Ausblick" (gut eine Seite) ein.

Insgesamt trägt der Bd überwiegend deskriptiven Charakter. Der Vf., der sich an einer Stelle selbst als „Berichterstatter" bezeichnet (329), macht zwar einige kritische Anmerkungen, setzt aber insgesamt wenig eigene Akzente.

Münster Johannes Oeldemann

**Lexutt,** Athina: **Rechtfertigung im Gespräch.** Das Rechtfertigungsverständnis in den Religionsgesprächen von Hagenau, Worms und Regensburg 1540/41. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1996. 299 S. (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, 64), geb. DM 89,00 ISBN: 3-525-55172-X

Die Vf.in untersucht in ihrer bei K.-H. zur Mühlen (Bonn) 1994 / 95 entstandenen Diss. die kath.-ev. *Religionsgespräche von 1540/41 unter dem Gesichtspunkt der Rechtfertigungslehre.* Dabei erkennt sie, daß diese Lehre eine entscheidende Rolle in den Einigungsbemühungen beider Jahre einnahm. Allerdings betteten, so L., die beteiligten katholischen Theologen den Rechtfertigungsartikel in ekklesiologische Zusammenhänge, während sich für die reformatorischen Teilnehmer bereits in den Vorarbeiten jener Artikel als eine Art *„articulus stantis et cadentis ecclesiae"* herauskristallisiert habe. Die besondere Stellung, die ihm allerdings auch von katholischer Seite zugebilligt wurde, ergibt sich nach Ansicht von L. allein aus der Situation des kath.-ev. „Religionsvergleiches" und nicht aufgrund seiner möglichen theologischen Zentralität für die damalige katholische Theologie.

Inhaltlich versucht die Vf.in das Scheitern der Gespräche auf das unterschiedliche Erbsündenverständnis und den Glaubensbegriff beider Seiten zurückzuführen. Dies komme im jeweiligen Urteil über die „guten Werke" zum Ausdruck. Aufgrund der Vorstellung einer sakramentalen Tilgung der Erbsünde konnten die katholischen Theologen die guten Werke als eine Art „mitwirkende Voraussetzung" des *Rechtfertigungsprozesses* verstehen, an dessen Ende die göttliche *„acceptatio"* stehe, während die evangelische Seite die Radikalität postbaptismaler Erbsünde und folglich das bleibende Angewiesensein des sündigen Menschen (*„simul iustus et peccator"*!) auf Christus bzw. Gott betonte, was, so L., für den Glauben bedeute, ein hinsichtlich des *Rechtfertigungsaktes* jegliche Werke ausschließender Vertrauensglaube (*„sola fide"*!) zu sein. Hinter diesen „fundamentalen Unterschieden" (275) steht für die Vf.in ein unterschiedliches Christus- bzw. Gottesverständnis, das sich erlösungstheologisch auf reformatorischer Seite in der Formel des *„per solum Christum"* äußere, auf katholischer Seite aber zur Vorstellung einer partnerschaftlichen Beteiligung des Menschen an seiner Erlösung führe. L. macht mit ihrer Arbeit auf die scholastisch-„optimistischere" Anthropologie der katholischen Seite aufmerksam, die der existentiellen, einen gewissen Pessimismus verratenden Anthropologie der evangelischen Gesprächsteilnehmer unversöhnbar gegenübersteht.

Jedoch ist es theologisch und ökumenisch fatal, diese Unterschiede ungeprüft als bleibende und bis heute wesentlich prägende Charakteristika beider Kirchen zu verstehen (274ff). Die Vf.in übersieht, daß für gegenwärtige katholische Theologie auch die Werke der Gläubigen von Schuldobjektivationen mitbestimmt und daher reinigungsbedürftig sind (K. Rahner). Ebenso verkennt sie die Tatsache, daß sich scholastische Theologie mit ihren gewissen „werkfreundlichen" Tendenzen in der Rechtfertigungslehre nicht auf die *Summa* des Thomas von Aquin berufen kann – wie sie fälschlicherweise behauptet (88f), da er dort die rechtfertigende Liebe in Form der *„fides caritate formata"* ausschließlich als Hingabe an *Gott* versteht. Moderne katholische Theologie kann deshalb – unter Berufung auf Thomas! – sehr wohl von einer Rechtfertigung des Sünders „ohne Werke" sprechen, ohne dabei die „Gerichtsrelevanz" letzterer leugnen zu müssen.

Die insgesamt gelungene Darstellung der historischen Quellen wird durch die emphatische und z. T. enthusiastische Ausdrucksweise der Vf.in ein wenig geschmälert. Es scheint, als ob sich L. vom kontroverstheologischen Stil des konfessionellen „Religionsvergleiches" von 1540/41 beeinflussen ließ. Hat sie dadurch manches entscheidende, durchaus in der Tradition gründende *„aggiornamento"* heutiger katholischer Theologie übersehen?

Paderborn Peter Lüning

# Liturgie

**Kahle,** Barbara: **Auf der Suche nach dem Sakralraum.** Nachkonziliarer Kirchenbau im Bistum Würzburg. – Würzburg: Echter 1996. 151 S., 69 Abb., 11 Farbbilder, brosch. DM 48,00 ISBN: 3-429-01795-5

Nachdem es nun kaum noch Neubauten von Kirchen im deutschen Sprachgebiet geben wird, u. a. weil die Gemeinden kleiner werden und zunehmend auch die finanziellen Mittel fehlen, macht eine Bestandsaufnahme der Kirchenbauten der Nachkriegszeit (immerhin sind allein zwischen 1948 und 1968 in Westdeutschland etwa 6000 und in Österreich rund 500 Kirchen neu errichtet worden), vor allem aber der Zeit nach dem II. Vatikanum, unter theologischen wie architektonischen Gesichtspunkten Sinn. Die Liturgiereform hat ein verändertes Kommunikationsmodell gottesdienstlichen Handelns zur Folge, das nicht mehr das Gegenüber von Klerus und Volk betont, sondern die ganze Gemeinde als Trägerin und Subjekt der Liturgie versteht. Das bedingt eine Veränderung der Gestaltung des liturgischen Raumes. Inwieweit dies nun in den einzelnen Diözesen verwirklicht wurde, ist sicher eine Untersuchung wert, wird doch der Glaube wie auch das Verständnis von Kirche und Gemeinde durch den Raum und die durch ihn mitbestimmte Art der liturgischen Feier geprägt. Derartige Untersuchungen liegen für einzelne Bistümer entweder schon vor oder werden derzeit erstellt.

Vf.in dieser Untersuchung für Würzburg ist schon 1990 durch eine umfangreiche Arbeit zu „Deutsche Kirchenbaukunst des 20. Jh.s" bekannt geworden (vgl. ThRv 87 [1991], 314f). Wenn damals kritisch angemerkt werden mußte, daß die theologische Grundlegung zum Verständnis dieser Entwicklung Defizite aufwies, so kann das für die vorliegende Studie nicht mehr gesagt werden. Ausgehend von einer kompetenten Darlegung des *liturgischen Raumes im Selbstverständnis von Kirche und Gemeinde* sowie einem Überblick über *Kirche und Kunst im Bistum Würzburg* werden die Neubauten beschrieben sowie Ausführungen zu Gemeindezentren, Mehrzweckkirchen und Kirchenerweiterungen gemacht. Auch über Renovierung, Restaurierung, Umgestaltung und Neuausstattung wird informiert. Diesem mit Bildern und Skizzen anschaulich dokumentierten Durchgang durch die Entwicklung dieses Bistums (7–108), wobei verständlicherweise der weit über die Grenzen seines Bistums hinaus bekannt gewordene Leiter des Bischöflichen Bauamtes Hans Schädel eine besondere Rolle einnimmt, folgen Einzelbeispiele von Neubauten wie Renovierungsmaßnahmen sowie ein Überblick über *alle Kirchenbauten zwischen 1969 und 1995* (111–151).

Deutlich wird, daß es in den drei Jahrzehnten seit dem Konzil durchaus unterschiedliche Tendenzen gegeben hat. Es wird interessant sein, dies mit anderen Bistümern zu vergleichen. So sieht Vf.in in jüngster Zeit eine Abkehr vom reinen Zweckbau der siebziger Jahre, der vielfach als dürftig empfunden worden sei, und eine Hinkehr zu Aspekten wie „bergende Behausung" und „Sich-darin-wohl-Fühlen" (53). Ob das allerdings „als Vehikel einer Kennzeichnung sakralen Raumes" zu sehen ist (54), hängt auch vom Verständnis dessen ab, was unter Sakralraum verstanden wird. Immerhin handelt es sich hier um einen Begriff, der in kirchlichen Dokumenten zum liturgischen Raum nicht vorkommt (vgl. dazu Th. Sternberg, Suche nach einer neuen Sakralität? Über den Kirchenraum und seine Bedeutung, in: das münster 2 [1996], 142–148).

Münster Klemens Richter

**Die Reform des Gottesdienstes in Bayern im 19. Jahrhundert,** hg. v. Hanns Kerner / Manfred Seitz, mit Reinhold Friedrich und Thomas Rübig. – Stuttgart: Calwer 1995. XIV, 733 S. (Quellenedition, 1), Ln DM 248,00 ISBN: 3-7668-3387-1

**Entwürfe der Gottesdienstordnung und der Agende 1836–1847,** hg. v. Hanns Kerner u. a. – Stuttgart: Calwer 1996. XIII, 822 S. (Quellenedition, 2), Ln DM 248,00 ISBN: 3-7668-3402-9

Mit dieser *Quellenedition* ist ein auf mehrere Bde angelegtes Projekt in Gang gesetzt worden, für das es im evangelischen Raum bislang nichts Vergleichbares gibt: Es soll die liturgische Entwicklung der Protestantischen Kirche in Bayern im 19. Jh. dokumentiert und erforscht werden. Und dies umfaßt das gesamte gottesdienstliche Leben in Bayern „von den Sonntagsgottesdiensten über die Wochengottesdienste zu den Sakramentsgottesdiensten und von den Kasualien bis hin zu den Weihehandlungen" (VII). Mit der Neugliederung der deutschen Territorien zu Beginn des 19. Jh.s ergab sich sowohl staatlicher- wie auch kirchlicherseits das Bedürfnis, die Liturgie in all ihren Dimensionen für die evangelischen Kirchen entsprechend der staatlichen Gliederung zu vereinheitlichen. Für Bayern bedeutete dies, 90 voneinander unabhängige evangelische Kirchenwesen mit zumeist eigener gottesdienstlicher Tradition

zusammenzuführen und in einem Jahrzehnte dauernden Prozeß eine einheitliche Gottesdienstordnung und Agende zu schaffen. Von 1823 bis zur verbindlichen Fassung dieser Agende 1879 wurden 18 Entwürfe erstellt, die erhebliche Entwicklungssprünge aufweisen. Hinzu kommen noch drei Privatagenden mit Einfluß auf die offizielle Entwicklung.

Das ehrgeizige Projekt will den gesamten Prozeß erhellen, u. a. auch die theologische und gesellschaftliche Entwicklung in den Blick nehmen, die auf die Veränderungen – z. B. bestehen zwischen den Agenden von 1836 und 1879 nur wenige Gemeinsamkeiten – Einfluß genommen haben. Tatsächlich „ist ein weiter Weg von der aufgeklärten Grundstimmung zu Beginn der Liturgiereform 1823 bis hin zur konfessionell-lutherisch geprägten Agende von 1879. Das heutige gottesdienstliche Leben in der bayerischen Landeskirche ist ohne die Reform des Gottesdienstes im 19. Jahrhundert nicht zu verstehen" (VIII). Von daher ist es sinnvoll, diese Reformschritte durchsichtig zu machen. Die hier nun vorliegende Edition der Quellen ermöglicht die weiteren Einzeluntersuchungen. Sämtliche Entwürfe werden wissenschaftlich kommentiert publiziert. *Bd 1* ediert dafür *sieben Entwürfe zwischen 1823 und 1836*. Es handelt sich um eine außerordentlich sorgfältige Arbeit, der die *Editionsgrundsätze* (X–XIV), ein *Archiv-, Agenden- und Literaturverzeichnis* (655–700) sowie ein *Personen-, Orts-, Sach- und Bibelstellenregister* (701–733) beigegeben ist. Das Sachregister ist äußerst detailliert und läßt selbst Hinweise zur Taufkanne oder zum Klingelbeutel leicht auffinden. Immerhin wird in den hier publizierten Quellen zehnmal auf die katholische Kirche Bezug genommen.

Nicht anders kann die Bewertung von *Bd. 2* lauten, der *fünf Entwürfe von Gottesdienstordnungen und die zweier Agenden zwischen 1836 und 1847* enthält. Auch hier finden sich den Bd. ausgezeichnet erschließende *Archiv-, Agenden- und Literaturverzeichnisse* (739–794) sowie *Register* (795–822).

Nachdem in den letzten Jahren katholischerseits die liturgischen Entwicklungen in verschiedenen Diözesen aufgearbeitet wurden und noch werden, ist es auch für katholische Liturgiewissenschaft von Interesse, am Beispiel einer evangelischen Landeskirche die bislang kaum wahrgenommenen liturgischen Reformen nachvollziehen zu können. Wenn auch die weiteren Bde vorliegen, wird sich herausstellen, ob es auch im 19. Jh. parallele Entwicklungen in beiden Konfessionen gab. Für die Liturgiereform des 20. Jh. ist dies inzwischen nachgewiesen.

Münster Klemens Richter

**Knupp**, Josef: **Das Mystagogieverständnis des Johannes Chrysostomus.** – München: Don Bosco Verlag 1995. XLV, 330 S. (Benediktbeurer Studien, 4), kart DM 44,00 ISBN: 3-7698-0822-3

Vf. dieser als Diss. an der Ludwig-Maximilians-Univ. 1993 angenommenen und hier in überarbeiteter Fassung vorgelegten Studie weist zurecht darauf hin, daß Mystagogie in unterschiedlicher Weise in den „letzten Jahren" (gemeint sind die letzten 15 Jahre, wie er in Fußnote 1 belegt) innerhalb der Theologie – auch als Begriff – wieder an Bedeutung gewonnen hat. Sinn und Ziel der Arbeit ist es, einen für die Liturgiewissenschaft auf dem Hintergrund der Theologiegeschichte neu zu definierenden Mystagogiebegriff zu finden und für die Gegenwart bzw. die gegenwärtigen pastoralen Bemühungen, fruchtbar zu machen. Der Blick auf die Praxis der Alten Kirche und näherhin auf die mystagogischen Katechesen im Rahmen der Initiationsfeiern des Johannes Chrysostomus sind der Weg, den Vf. wählt, um im Anschluß an die historischen Untersuchungen eine Relevanz für die Gegenwart zu postulieren. Das genauere Ziel der Studie beschreibt die Einleitung und nennt als ein Ergebnis, das sich durch spätere Ausführungen erklärt: „Das heute weit verbreitete Verständnis, das einzelne Disziplinen von Mystagogie haben, läßt sich allgemein folgendermaßen beschreiben: Mystagogie will Menschen das Geheimnis des Lebens (sc. Gott) erschließen bzw. Gotteserfahrung ermöglichen" (1).

Im *ersten Kap.* steht der Begriff der „*Mystagogie*" und eine Beschreibung der verschiedenen Definitionen von den vorchristlichen, über die ersten christlichen Jh.e, bis ins 20. Jh. im Vordergrund (mit der Aussparung der Zeit „nach dem 5." bis zum „20. Jh.") (5–23). Übersichtlich, jedoch knapp legt Vf. auch die *Mysterientheologie Casels* dar, an die er Ergänzungen dieser Theologie durch Guardini und einen weiteren Ansatz von Rahner anschließt, der in seinen Ausformungen in einigen pastoralen Konkretionen thematisiert wird, die das Thema jedoch nur bedingt vorantreiben (23–33). Zuletzt wird in 10 Zeilen (!) die *Feier der Eingliederung Erwachsener in die Kirche* berücksichtigt (33); es wäre durchaus vorstellbar, dieses Rituale – gerade im Hinblick auf die mystagogischen Elemente – ausführlicher zu betrachten. Auch wird der Versuch unternommen, eine umfassende *Definition von Mystagogie* zu formulieren (33–34), die notwendig sehr offen bleibt, zumal Vf. schon feststellte, daß der Begriff der Mystagogie im Laufe der Zeit verschiedenen Wandlungen unterworfen war.

Das Hauptgewicht dieser Arbeit liegt auf der Untersuchung der *christlichen Initiation bei Johannes Chrysostomus* (35–233). Hierzu werden wesentlich die Taufkatechesen herangezogen. Die Abfolge der einleitenden Kap. erscheint ungewöhnlich, weil zunächst die christliche Initiation bei Johannes Chrysostomus, und dann erst das zeitliche und räumliche Umfeld dargestellt werden. Die ausgewählten Quellen und Belegstellen innerhalb der Sekundärliteratur gehen in diesem Abschnitt nur wenig über einschlägige Standard- und Handbuchartikel hinaus. Nach einer übersichtlichen editionsgeschichtlichen Beschreibung der Texte wird das *„Programm der Mystagogie innerhalb der christlichen Initiation"* und der Taufkatechesen behandelt – ergänzt durch viele wertvolle Exkurse (67–204). Nicht ganz schlüssig scheint – um ein Beispiel herauszugreifen – die Aussage, daß Chrysostomus auf die Symbolik des weißen Kleides oft nur anspielt, Vf. dann aber eine Fülle von Stellen aus den Taufkatechesen anführt, die sich genau hierauf beziehen und eine breite Palette von Deutungen bieten (182–186).

Den Zugang zur Grundkonzeption der Mystagogie im 4. Jh. anhand der Taufe über Walter Kaspers biblisch-theologiegeschichtliche Studien können mit einem Fragezeichen versehen werden (290–293); es liegt der Gedanke nahe, die Forschungen seien gegen Ende etwas schmal betrieben worden oder die Blickrichtung auf das Ganze sei zwischenzeitlich verlorengegangen.

Die Verschiedenheit der Bezeichnungen des Johannes Chrysostomus (Chrysostomus, Johannes von Jerusalem, Goldmund) ist möglicherweise abwechslungsreich, steigert jedoch nicht die Transparenz der Studie. (Vgl. Anm. 10: „Die Geschichte kennt Chrysostomus als den Goldmund, den Chrysostomus" [?]).

Rez. fragt sich, ob nicht zumindest bei den Kap.n, die um den Hauptteil herumliegen (eins und drei), eher ein pastoraltheologisches Anliegen und kirchengeschichtliches Interesse motivierend im Hintergrund standen. Für die neuzeitliche Liturgiewissenschaft bietet die vorliegende Studie Ansätze zur weiteren liturgietheologischen Reflexion, jedoch ebenso einen ausführlichen und weiterführenden Einblick in das Mystagogieverständnis des Johannes Chrysostomus.

Als bereichernd kann das angefügte *Register* (*a. Schriftstellen, b. Namen, Sachen, Begriffe* [auch griechisch]) angesehen werden, das – zumal wenn es noch umfangreicher und vollständiger wäre – die Arbeit für weitere, vielleicht in detailliertere Einzelfragen reichende Studien erleichterte (nicht alle Namen sind im Register zu finden, die beispielsweise im *Literatur- und Quellenverzeichnis* [XXIII–XLV] vorkommen [z. B. Egeria, Itinerarium]; falsche alphabetische Reihenfolge: Theophilus von Antiochien, Thomasakten, θέατρον, T[h]ebartz-van Elst, F.-P., Theißen).

Es gibt nur wenige Druckfehler (z. B. „FEingliederung" [Anm. 146, 33]) und kleinere Fehler in der *Bibliographie* (Cyrill v. Jerusalem: eingel. und übers., nicht hg. und übers.; „Tebartz-van Elst" und nicht „Thebartz-van Elst" [XLIV]). Der variierende Zeilenabstand im Seitenlayout innerhalb der Bibliographie (mit und ohne Leerzeilen) erleichtert die Durchsicht nicht (z. B. XXIV–XXV), zumal sich hierfür keine schlüssige Erklärung anbietet. Das in dieser Hinsicht etwas unübersichtliche *Inhaltsverzeichnis* (VII–XIII) und die nicht leicht nachvollziehbare *Gliederung*, die teilweise innerhalb der Dezimalgliederung bis zu sechs Unterpunkte enthält, erfordern Geduld beim Erschließen der Gesamtkonzeption.

Münster Dietmar Thönnes

**Studien und Entwürfe zur Meßfeier.** Texte der Studienkommission für die Meßliturgie und das Meßbuch der Internationalen Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen im deutschen Sprachgebiet, hg. v. Eduard Nagel in Verbindung mit Roland Bachleitner u. a. – Freiburg: Herder 1995. 272 S., kart DM 32,00 ISBN: 3-451-21789-9

Der etwas unüberschaubare Untertitel des vorliegenden Bdes zeugt schon davon, daß hier kein normales Buch eines oder mehrerer Vf. vorliegt, sondern wir eine quasi kirchenamtliche Dokumentation vor uns haben. Das Buch gibt Einblick in einen der wohl wichtigsten Prozesse der nachkonziliaren deutschsprachigen Kirche, nämlich die erste gründliche Revision des „Messbuch. Für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes", das 1975 in erster und 1988 in geringfügig korrigierter zweiter Aufl. erschien. Dieser Prozeß wurde eröffnet durch die *Internationale Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen* (der Bischofskonferenzen; IAG) *im deutschen Sprachgebiet*, die 1988 eine Studienkommission einsetzte mit dem Auftrag, „die bisherigen Erfahrungen mit dem Meßbuch systematisch zu erfassen, die Notwendigkeit und Möglichkeit einer Neubearbeitung zu prüfen und ggf. der IAG entsprechende Vorschläge zu unterbreiten" (12). Damit reagierte die IAG auf zahlreiche Wünsche und Anfragen bzgl. der Sprache des Meßbuches von

1975, das ja erstmals in der Geschichte der deutschen Kirche alle liturgischen Vorstehertexte in der Landessprache bot, um so dem Anspruch der Liturgiekonstitution des II. Vatikanums gerecht zu werden: „Bei der Erneuerung sollen Texte und Riten so geordnet werden, daß sie das Heilige, dem sie als Zeichen dienen, deutlicher zum Ausdruck bringen, und so, daß das christliche Volk sie möglichst leicht erfassen und in voller, tätiger und gemeinschaftlicher Teilnahme mitfeiern kann" (SC 21). Wenn eines der wesentlichen Ziele jeder Liturgie die aktive und fruchtbare Teilnahme der Gemeinde ist, dann müssen die non- und verbalen Zeichen immer wieder daraufhin überprüft werden, ob sie den Menschen den Weg zum Mysterium er- oder verschließen, und dürfen, ja müssen von der kirchlichen Autorität weiterentwickelt werden. Dieses Axiom der *„liturgia semper reformanda"* gilt in unserer Zeit besonders bzgl. der sich so rasch wie nie zuvor ändernden Sprache, aber auch hinsichtlich der Zeichencodes der Kirche, die – genau wie die Sprache – nicht allen Trends folgen können und sollen, aber normal sozialisierten Menschen unserer Zeit zugänglich sein müssen.

Das vorliegende Buch gibt in sehr unterschiedlichen Beiträgen (Redaktionelle Beiträge, wissenschaftliche Aufsätze oder Thesenpapiere einzelner Kommissionsmitglieder, Entwürfe und Stellungnahmen verschiedener AGs innerhalb der Kommission) einen Einblick in die Werkstatt des Projektes „Meßbuch 2000", der den Leser oft zur eigenen Stellungnahme herausfordert (– die vom Sekretariat der Kommission beim Liturgischen Institut Trier gewünscht ist) wie ihn auch bangen läßt, ob aus dieser breiten Bewegung von Ideen, Vorschlägen, Entwürfen in absehbarer Zeit ein handhabbares neues Meßbuch werden kann.

Das Buch gliedert sich entsprechend den sieben Arbeitsgruppen, in die die Kommission den Arbeitsauftrag sachlich differenzierter weitergegeben hat, die in der *Einführung* (12–26) des Hg.s hinsichtlich ihrer Aufgabenstellung, Arbeitsweise und bisherigen –ergebnisse und Mitarbeiter/innen vorgestellt werden.

Die *AG 1 „Grundsatzfragen zur Meßliturgie"* hat nach der Planung eines großangelegten Projektes zur Rezeption des Meßbuches, das sich als praktisch undurchführbar erwies, ihre Tätigkeit eingestellt und legt daher in diesem Bd keinen Beitrag vor.

Aus der *AG 2 „Strukturfragen"* findet sich (27–30) ein kleines Exposé von R. Berger zur *Gestalt und Aufteilung des neuen Meßbuchs* (Aufteilung des priesterlichen Rollenbuches entsprechend den Aktionsorten Sitz/Altar?).

Die personell stärkste *AG 3* hat sämtliche *Gebetstexte des Meßbuches* zu überprüfen, gegebenenfalls neu zu übersetzen und auch zusätzliche deutsche Eigenorationen zu erarbeiten. Diese AG legt hier ihre *47 Leitlinien* vor, nach denen sie arbeitet (55–62); sie stellt, einer der interessantesten Abschnitte des Werkes, den *Revisionsentwurf für die 34 Tagesgebete der Sonntage* im Jahreskreis vor (Text des *Missale Romanum*, Text des deutschen Meßbuches, Neuentwurf, Begründung – 63–98); ein Aufsatz von A. Greule bietet Hintergrundinformationen *„Zur Sprachgestalt der Orationen, Linguistische Gesichtspunkte"* (99–110), und eine kleine *„Literaturauswahl zur Gebetssprache"* (111–114) hilft einschlägig Interessierten weiter.

Die beiden Beiträge der *AG 4 „Ordo Missae"* öffnen dem Leser den Blick für die zahlreichen Einzelfragen, die sich unter dieser Überschrift verbergen. Gemeinsam mit der AG 6 – solche Kooperationen scheinen Rez. auch bei anderen Themen noch dringend geboten – legt die AG 4 einen *Revisionsentwurf zur Ordnung der Gabenbereitung* vor (31–38), der im synoptischen Nebeneinander von bisheriger und überlegter neuer Ordnung die theologischen und pastoralen neuralgischen Punkte der jetzigen Ordnung offenbart. Ähnlich erhellend ist der Aufsatz von A. Heinz zum *Friedensgebet in der römischen Messe* (39–54), der die auch an anderen Stellen des Bdes vorgeschlagene Neuordnung von Bußakt und Friedensgebet am Schluß des Wortgottesdienstes unterstützt.

Neben einer Stellungnahme zur *liturgischen „Rettung" des Sonntags* (202–215) – auch vor amtlich angeordneten „Zwecksonntagen" – finden sich aus der *AG 5 (Kirchenjahr und Kalenderfrage)* die *synoptischen Revisionsentwürfe zur Abendmahlsmesse am Gründonnerstag* (216–226), *zur Feier vom Leiden und Sterben Christi am Karfreitag* (227–242) und *zum Karsamstag*. Die Vorschläge greifen in den letzten Jahren vieldiskutierte und in zahlreichen Gemeinden schon praktizierte Versuche auf, diese zentralsten Feiern des Glaubens für die Mitfeiernden zu einem sowohl ansprechenden als auch theologisch verantworteten Miterleben zu machen; so sollen die Strukturen dieser altehrwürdigen und außergewöhnlichen Feiern so geordnet werden, daß ihnen die Feierlichkeit nicht – durch Streichung beliebter Elemente wie dem Glockenläuten beim Gloria – abhanden kommt, aber die Zeitgenossen auch intellektuell folgen können.

Die *AG 6 „Musik"* gewährt mit den Beiträgen von R. Pacik zur *Kantillation* (149–154) und R. Bisegger *„Zur Problematik des deutschsprachigen Altargesanges"* (185–201) grundlegende theoretische Einblicke, mit den Entwürfen von C. E. Hahn zur *Kantillation der Präfationen* (155–170) und *Orationen* (171–184) für den Fachmann sicher erhaltende praktische Anregungen. Auch von dieser AG findet sich ein *Revisionsentwurf zu den Rubriken im synoyptischen Vergleich* (119–148), der den Rez. neben vielen positiven Ideen mit einem kleinen Coup in Richtung Vergangenheit überraschte: nachdem es deutschen Kirchenmusikern seit 30 Jahren ein Dorn im Auge ist, daß sog. „Konzertmessen", also vollständige Ordinariumsvertonungen, von den nachkonziliaren Dokumenten nicht mehr erlaubt werden, da sie die Gemeinde an zentralen Stellen (Glaubensbekenntnis, Sanctus-Akklamation im Hochgebet) zu sitzenden Konzertzuhörern degradieren, wird hier über die Hintertür der Rubrikenreform diese barocke Praxis wieder einzuführen versucht. Wenn man die gut über- und belegten Vorschläge im gleichen Papier z. B. zur Reduzierung der Elemente im Eröffnungsteil liest, erstaunt es dann umso mehr, daß die Vf. bei Kyrie- und Gloria-Kompositionen alter Meister da kein Problem zu sehen scheinen.

Als kurzgefaßtes Zwischenergebnis langanhaltender Diskussionen der feministischen Theologie werden aus der *AG 7 („Schriftlesungen")* Vorschläge zur Ergänzung der Leseordnung *„Die Frau in der Bibel"* (115–118) eingebracht; es scheint allerdings, daß der Auftrag der Kommission soweit noch nicht geht.

Der Bd endet mit zwei Anhängen: der *Übersetzerinstruktion „De interpretatione textuum liturgicorum"* vom 25. 1. 1969 (245–259), deren Abdruck hier noch einmal eindrucksvoll den Willen der römischen Autorität zu zeitgemäßen und menschengerechten Texten belegt, und zwei Beiträgen, die eigentlich ausführlichere Beachtung verdiente: sie beziehen sich auf die ebenfalls geplante Überarbeitung des Missale Romanum, dessen *editio tertia* seit 1991 in Rom vorbereitet wird. Aus diesem Jahr wird das Referat des Präfekten der Gottesdienstkongregation zu diesem Projekt dokumentiert (257–262), und es findet sich die *„Desiderata und Vorschläge zur Editio tertia Missalis Romani"*, wie sie auf Bitten der Kongregation an die Vorsitzenden der nationalen Liturgiekommissionen vom Sekretariat der deutschen Revisionskommission diesen vorgeschlagen wurden (263–272); hier hat man in knapper Form viele Ziele und Vorschläge des Buches thesenartig zusammengefaßt.

Es ist hier nicht der Ort, im Einzelnen auf die schier unendliche Menge an aufgeworfenen Fragen einzugehen oder sie durch weitere zu vermehren. Das vorliegende Buch will möglichst viele Interessierte in Wissenschaft und Feierpraxis zur Mitarbeit einladen; daß seine Hg. das erreichen, ist ihnen zu wünschen. Dieses Werk zeugt von einer begeisterten Arbeit vieler Frauen und Männer in die Richtung einer ebenso lebendigen und heutigen wie traditionsverbundenen und theologisch verantworteten deutschsprachigen Liturgie. Wir hoffen, bald mehr von diesem verheißungsvollen Projekt zu lesen.

Münster Stefan Rau

**Probst,** Manfred / **Richter,** Klemens: **Zeichen der Hoffnung in Tod und Trauer.** Werkbuch zur Sterbe- und Totenliturgie. – Freiburg: Herder 1996. 335 S., kart DM 48,00 ISBN: 3-451-23770-9

Die beiden in der Erarbeitung von liturgischen Werkbüchern (z. B. Die kirchliche Trauung. Neues Werkbuch für die Praxis, Freiburg: Herder 1994) seit Jahrzehnten ausgewiesenen Liturgiewissenschaftler legen eine umfassende Arbeitshilfe zur Sterbe- und Totenliturgie vor. Zwei Jahrzehnte nach ihrer letzten einschlägigen Publikation trägt die jetzige der gewandelten Einstellung weiter Kreise unserer Bevölkerung gegenüber dem Tod Rechnung. Der christliche Auferstehungsglaube ist im Schwinden begriffen. Die christlichen Formen der Bestattung werden immer weniger in Anspruch genommen. Andererseits wächst das Interesse für eine menschenwürdige Sterbebegleitung (Hospizbewegung). Die kirchliche Sterbe- und Totenliturgie orientiert sich noch ganz an den im christlichen Altertum entwickelten Maßstäben. Sie regeln eine Kultur des Gedächtnisses (Totenmemoria), während im Zeitalter der anonymen Bestattung das „Erinnerungsverbot" gilt. Das Werkbuch steigt in diese konträre Situation ganz konkret ein, sowohl was den Gemeindeauftrag im Kontext der Beerdigung, als auch was die individuelle Sterbebegleitung betrifft.

Das Buch ist entsprechend den Phasen der Begleitung aufgebaut. Nach grundsätzlichen Überlegungen zu Tod und Auferstehung folgen umfangreiche Kap. über *„Das Sterben der Christen"*, *„Zwischen Tod und Begräbnis"*, *„Das christliche Begräbnis"* sowie *„Totengedenken in der Gemeinde"*. Dabei werden zahlreiche, teilweise wohl noch ungewohnte Situationen berücksichtigt: die Feier der Wegzehrung durch einen Laien, Texte für dem christlichen Glauben Fernstehende, Wortgottesdienst nach Suizid eines Jugendlichen; Bestattung, wenn ein kirchliches Begräbnis nicht möglich ist . . . Das Buch enthält neben wissenschaftlich reflektierenden Abschnitten (z. B. *„Liturgie als Hilfe in der Trauer"*, 118ff) eine große Fülle praktischer Hilfen: Texte aus Literatur, aus der Bibel und der christlichen Tradition; Beispiele für Todesanzeigen, Danksagungen etc., ausgearbeitete Gottesdienstmodelle und Gestaltungshilfen.

Der Umgang mit der offiziellen Sterbe- und Totenliturgie ist kritisch, aber konstruktiv. Die neuformulierten Texte sind meist lebensnäher als die in den offiziellen Büchern, können allerdings auch nicht immer ganz überzeugen. Z. B. ist das Zweite Gabengebet auf S. 245 kein eigentliches Gebet, sondern eine Art Einleitung in

das folgende Hochgebet; das im Anhang abgedruckte Hochgebet von Heinrich Rennings (321ff) ist gedanklich und sprachlich beachtenswert, aber – wie die Hg. selbst vermerken – theologisch defizitär. Warum hat man es nicht korrigiert? Wenn man einen solchen Text abdruckt, muß damit gerechnet werden, daß er nicht bloß „der privaten und gemeindlichen Meditation dienen" (321) wird.

Insgesamt beeindruckt das Buch durch die Vollständigkeit der behandelten Aspekte. Einzig der anfangs angesprochene interreligiöse Aspekt hätte noch stärker aufgegriffen werden können: wie kann die Einzigartigkeit des christlichen Hoffnungsangebots ohne Polemik, aber mit Bestimmtheit angesichts von Sterben und Tod zum Ausdruck gebracht werden (vgl. A. Gerhards [Hg.], Die größere Hoffnung der Christen. Eschatologische Vorstellungen im Wandel, Freiburg u. a. 1990)?

Die ausgewogene, realitätsbezogene und sorgfältig durchgearbeitete Machart des Buchs qualifiziert es für einen breiten Kreis von Leserinnen und Lesern: Studierende, Seelsorger/innen, Mitarbeiter/innen für Gottesdienst und Sterbebegleitung, aber auch alle, die mit Sterben und Tod konfrontiert werden und zuverlässige Literatur suchen.

Bonn Albert Gerhards

**Thönnes,** Dietmar: **Die Euchologie der Collectio Missarum de Beata Maria Virgine.** Textkritische Quellenforschung und systematisch-theologische Studien. – Frankfurt: Peter Lang 1993. XLVIII, 702 S. (Europäische Hochschulschriften, Reihe 23, Theologie, 491), kart DM 158,00 ISBN: 3-631-46296-4

Gegenstand dieser Untersuchung ist die zweibdige Sammlung von *Marienmessen* (= CM), die 1987 zur Überraschung der Fachwelt von der Gottesdienstkongregation in Rom als Appendix zum *Missale Romanum* (= MR) herausgegeben wurde. Der *erste Bd* enthält eine allgemeine Einleitung wie das MR, 46 verschiedene Meßformulare sowie den *Ordo missae*. Die Meßformulare, alle mit einem eigenen Titel versehen, sind teils den geprägten Zeiten, teils der allgemeinen Zeit des Herrenjahres zugeordnet. Im Gegensatz zum MR, das gewöhnlich die *Collecta*, die *Super oblata* und die *Postcommunio* bietet, enthalten diese Marienmessen darüberhinaus eine meist längere Einleitung, oft mit Hinweisen auf die Herkunft, und eine eigene Präfation. Der *zweite Bd* enthält die *Lesungen*.

In der hier zu besprechenden Studie werden „alle primären Quellen der einzelnen Texte erschlossen sowie deren historischer Kontext aufgezeigt . . . Strukturanalysen und Interpretationen fügen sich in numerischer Reihenfolge an" (2). Im Vordergrund der systematisch-theologischen Reflexion des dritten Kap.s steht die Analyse und ansatzweise Zusammenstellung des theologischen Gehalts der Euchologie (4). Demgemäß zeigt die Untersuchung folgenden Aufbau:

Nach dem *Quellen- und Literaturverzeichnis* sowie den verwendeten Abkürzungen (XV–XXIX) werden in der *Einleitung* (1–33) das Ziel der Studie abgesteckt, der Gegenstand vorgestellt, die Begrifflichkeit und die Methode der Arbeit reflektiert sowie allgemein Form und Inhalt der Orationen wie Präfationen erläutert.

Der bei weitem größte Teil der Untersuchung beschäftigt sich akribisch mit der *quellenkritischen Untersuchung der 46 Einzelformulare* (34–624) in der Reihenfolge des römischen Buches.

Im *dritten Kap.* versucht der Vf. in einer *systematisch-theologischen Reflexion* (625–696) die Einzelanalysen zu bündeln. Er tut dies unter vier Gesichtspunkten. Die Mariologischen Aspekte faßt er in den Begriffen *„Maria mater"* und *„Maria Virgo"* zusammen, unter christologischem Aspekt sieht er „Maria als lebensgeschichtlich Christus-bezogene Frau" (660), den ekklesiologischen Ertrag findet er in Maria als Fürsprecherin, als moralisches Vorbild und als *„Maria Assumpta"*.

In dem *vierten* nicht inhaltlich, sondern formal bestimmten *eucharistietheologischen Aspekt* erörtert T. die Frage der angemessenen Redeweise von Maria in den primär eucharistiebezogenen Texten der *Super oblata*, der *Post communionem* und der Präfation. Dabei stützt er sich auf ein von der Gottesdienstkongregation selbst aufgestelltes Prinzip, daß in diesen Texten nur indirekt von den Heiligen die Rede sein solle (vgl. 13; 693–697).

In einer kurzen *Zusammenfassung* (697–702) werden noch einmal wichtige Ergebnisse der Studie resümiert. Der *Anhang* (XXX – XLVIII) enthält ein Register der Namen, der (lateinischen) Begriffe, der Schriftstellen, der Konzilstexte samt dem Apostolischen Schreiben *„Marialis Cultus"* sowie der Kirchenvätertexte, die für die Auswertung der Studie sehr hilfreich sind.

Interessant ist der *quellenkritische Befund* im Ganzen: etwa ein Drittel der Formulare ist auf Vorlagen in Ordensproprien zurückzuführen, die alle innerhalb der letzten zwanzig Jahre von der Gottesdienstkongregation approbiert worden sind. Nur wenige Texte seien aus Diözesanproprien übernommen worden, mehrere Quellen gebe es auch im MR, aber frühestens in der Ausgabe von 1920 (vgl. 698). Für verschiedene Texte könnten Zitate oder Anspielungen auf die Konzilstexte *„Lumen Gentium"* und *„Sacrosanctum Concilium"* nachgewiesen werden, ebenso auf das Apostolische Schreiben *„Marialis Cultus"* von Papst Paul VI. Die quellenkritische Analyse kann Rez. am Beispiel der Messe *„Beata Maria Virgo, regina Apostolorum"* überprüfen, für das er eigenes Quellenmaterial zur Hand hat. Korrekt ist die Aussage, daß die lateinische *Collecta* des pallottinischen Eigenformulars von 1972 völlig mit der des römischen Meßbuchs von 1970/75 übereinstimmt. Hier ist aber zu ergänzen, daß die *Collecta* der pallottinischen Messe vor 1972 mit der von T. textlich wiedergegebenen (253) *Collecta* des MR von 1920 übereinstimmt und ebenso die mir erreichbare älteste, von der SCR 1890 approbierte Fassung dieser *Collecta*. D. h. die Fassung im MR 1970 wurde leicht überarbeitet und 1972 dem Meßformular der Pallottiner zugrunde gelegt.

Eine Ergänzung sei auch erlaubt zu möglichen Quellen der *Collecta* des Meßformulars *„Beata Maria Virgo, mater et mediatrix gratiae"*, die T. im Wortlaut nicht anführt. In einem Pustet-Druck von 1937 ist unter den *„Officia Propria Piae Societatis Missionum"* für den 31. Mai ein Formular *„B. Mariae Virg. omnium gratiarum Mediatricis"* vorgesehen, dessen Oratio folgenden Wortlaut hat: *„Domine Jesu Christe, noster apud Patrem mediator, qui beatissimam Virginem, Matrem tuam, matrem quoque nostram et apud te mediatricem constituere dignatus es: concede propitius; ut, quisquis ad te beneficia petiturus accesserit, cuncta se per eam impetrasse laetetur: Qui vivis et regnas cum eodem Deo Patre."* Daß dieses in Rom approbierte Gebet keine Aufnahme in die CM fand, darf wohl als Zeichen der Mäßigung in der Frage der Mittlerschaft Mariens gewertet werden.

Bezüglich des theologischen Gehaltes stellt T. fest, daß er sich weitgehend im Rahmen der traditionellen katholischen Marienlehre bewegt. Bei dem Formular *„Maria, reconciliatrix peccatorum"* sieht T. allerdings die Möglichkeit eines ökumenischen Mißverständnisses (673). Deutliche Kritik übt er an folgender Aussage der Präfation der 7. Messe: „Maria ist die Jungfrau, die das unschuldige Lamm auf dem Altar des Kreuzes opfert". Dieses vereinseitigte Verständnis sei in der *Collectio Missarum* eher die Ausnahme (692). Besonders bezüglich der Präfationen konstatiert er deutlich zutage tretende „Defizite und Spannungen von Form (gestaltendes Prinzip) und Inhalt (gestalteter Ausdruck des Glaubens)" (699).

Schon zu Beginn der systematisch-theologischen Reflexion finden wir das wichtige Resumee: „*Die* Mariologie der Collectio Missarum gibt es nicht"; es seien thematisch divergente Formulare zusammengestellt worden, die nur schwer auf einen Nenner zu bringen seien (626). Vielleicht liegt darin der Grund, daß die Gesamtwürdigung der CM von T. auf Rez. zwiespältig wirkt. Zwischen dem Satz „Die Collectio Missarum de Beata Maria Virgine ist zweifellos als ein Beitrag zur kreativen Rezeption der vom Vaticanum II geforderten liturgischen Erneuerung zu verstehen" (697) und dem Schlußsatz der Zusammenfassung „Sie (= CM) scheint insgesamt gesehen vielmehr der Versuch einer Wiederbelebung traditioneller marianischer Frömmigkeit zu sein" (702) besteht doch eine starke Spannung.

Nimmt man noch die berechtigte Kritik hinzu, die T. bereits im Einleitungskap. äußert, die CM verstoße durch die unausgewogene Aufblähung der Zahl der Marienpräfationen von 5 auf 49 gegen Vorgaben der nachkonziliaren Meßbuchreform (14f), dann findet Rez. seine eigene Meinung eher im Schlußsatz der Arbeit wieder. Vermißt hat Rez. eine klare Antwort auf die von T. selbst formulierte Alternative, ob die Euchologie der CM tendenziell von einer „christozentrischen Mariologie" oder einer „mariozentrischen Christologie" beherrscht sei (659). Auch wäre wünschenswert gewesen, die verschiedenen Aussagen über die Präfationen, den gewichtigsten Teil der Euchologie, an einem Ort zusammenzufassen (28 und 696). Insgesamt jedoch hat T. der Liturgiewissenschaft mit dieser umfassenden und gründlichen Untersuchung der *Collectio Missarum* einen wichtigen Dienst erwiesen.

Vallendar Manfred Probst

## Kirchenrecht

**Berzdorf,** Franziskus: **Autonomie und Exemtion der kanonischen Lebensverbände.** – St. Ottilien: Eos 1995. XXXIV, 254 S. (Münchener theologische Studien 3, Kanonistische Abteilung, 49), geb. DM 48,00 ISBN: 3-88096-349-5

Die vorliegende kanonistische Diss. von P. Franziskus Berzdorf OSB hat das Verdienst, die heutige Diskussion um zwei Rechtsinstitute des Ordensrechtes innerhalb des Codex Iuris Canonici umfassend und solide darzustellen. Untersucht werden soll, „ob es sich bei Autonomie und Exemtion heute (noch) um zwei Rechtsinstitute handelt, die in ihrer Ausformung und in ihrem Inhalt eigenständig sind, oder ob die z. T. vertretene Ansicht zutrifft, zumindest nach dem Inkrafttreten des CIC von 1983 sei für das Rechtsinstitut der Exemtion kein Platz mehr" (1). Beide Rechtsinstitute sind nur auf dem Hintergrund der Geschichte des Verbandsrechtes verständlich

sowie der Versuche, das Verhältnis zwischen Verbänden und Hierarchie sinnvoll zu gestalten.

Im Rahmen der *Einleitung* umschreibt B. den Begriff „kanonische Lebensverbände" und belegt das Begriffspaar Autonomie und Exemtion im CIC von 1983 (3–5). Hieran anschließend legt B. in den *ersten beiden Kap.n* seiner Arbeit das Verständnis von *Autonomie* (7–14) und *Exemtion* (15–28) bis zum II. Vatikanischen Konzil dar, wobei geschichtliche Entwicklungslinien und Rezeption der Begriffe in der kodikarischen Gesetzgebung und kanonistischen Literatur ausführlich belegt werden. Angesichts der differenzierten Regelungen im CIC von 1917 hinsichtlich der Exemtion und der Stellungnahmen in der Literatur blieb die Exemtion ein von den Bischöfen kritisch gesehenes Institut, das als ein drängendes Problem empfunden wurde. Das unterschiedliche Verständnis setzte sich in der *konziliaren Diskussion* (29–56) fort, und es fehlte, wie B. feststellt, letztlich eine klare Entscheidung des Konzils in einer Frage, die für das Verhältnis zwischen Verbänden und Hierarchie entscheidend ist, wieweit sich nämlich der autonome Bereich der einzelnen Verbände erstreckt. Die Stellungnahme mancher Konzilsväter, man könne die Exemtion nicht einfach auf den inneren Bereich der Verbände beschränken, weil dies zu einer unnatürlichen Trennung zweier zusammengehöriger Bereiche führe, sei, so B., kaum beachtet worden.

Der *nachkonziliaren Gesetzgebung* (57–69) blieb es somit vorbehalten, schrittweise das Verhältnis zwischen Bischöfen und Verbänden neu zu gestalten. Das erste nachkonziliare Dokument, das sich ausdrücklich mit der Frage von Autonomie und Exemtion befaßte, ist das Motu Proprio „*Ecclesiae Sanctae*" vom 06. August 1966. Es sucht nach B. die Arbeit der Ordensleute in den ihrer Gemeinschaft eigentümlichen Werken so zu ordnen, daß einerseits die Autorität der Ordensoberen nicht angetastet wurde, andererseits aber die Aufsicht über sämtliche Aktivitäten in der Diözese durch den Ortsordinarius möglich war.

Im *5. Kap.* arbeitet B. die *Textgeschichte* der für die Autonomie und Exemtion wichtigsten Normen des CIC von 1983 heraus (71–94) und überprüft deren *Rezeption* in der kanonistischen Literatur zwischen dem Vaticanum II und der Promulgation des CIC im *6. Kap.* (95–124). Die *Autonomie der kanonischen Lebensverbände* im Verständnis des CIC ist Inhalt des *7. Kap.s* (125–175). B. kann als Ergebnis festhalten, daß sich ein einheitliches Verständnis über das, was unter Autonomie zu verstehen sei, noch nicht innerhalb der kanonistischen Literatur eingestellt hat. Teilweise sei sie auf Satzungsrecht und Leitung des Verbandes eingeschränkt, eine Mehrheit sehe die Autonomie als „*autonomia nativa*" an. So seien bei manchen Interpretationen die in c. 586 CIC genannten Merkmale nicht beachtet worden. Eine Begriffsklärung könne nur geschehen, wenn auch die „*autonomiae vitae*", das „*patrimonium*" und das garantierte Satzungsrecht des jeweiligen Verbandes berücksichtigt würden.

Das *Verhältnis der kanonischen Lebensverbände zur hierarchischen Autorität* beschreibt B. im *8. Kap.* (176–211). Dabei zeigt er, daß die Vollmachten, die der Apostolische Stuhl auf Grund des CIC gegenüber allen Verbänden hat, die Autonomie dieser Verbände nicht im eigentlichen Sinne berührt. Sie stellten vielmehr gesetzlich vorgesehene und sachlich zumeist auch gerechtfertigte Einschränkungen dar, die aber nicht den Grundbestand der Autonomie in Frage stellten. Hinsichtlich der Vollmachten des Diözesanbischofs im Bereich des „*ordo externus*" ergab die Untersuchung, daß er geringere Einflußmöglichkeiten hat, als vielfach angesichts des c. 678 CIC angenommen wird. Im *9. Kap.* referiert B. die unterschiedlichen Auffassungen in der kanonistischen Literatur zu c. 591 CIC, um sodann die *unterschiedlichen Arten einer Exemtion* zu beschreiben (213–231). Im abschließenden *10. Kap.* (233–238) kann B. die zu Beginn seiner Untersuchung gestellte *Frage, ob sich Autonomie und Exemtion der kanonischen Lebensverbände unterscheiden* und beide heute noch ihre Berechtigung haben, nur bejahen. Den maßgeblichen Grund dafür sieht er im unterschiedlichen Ursprung der Rechtsinstitute.

Zusammenfassend ist festzuhalten: die vorliegende Diss., in der ein vielfältiges Literatur- und Quellenmaterial (XIX–XXXIV) verarbeitet ist, bietet einen fundierten und detaillierten Einblick in die Problematik und Interpretation um die Autonomie und Exemtion der kanonischen Lebensverbände. Die Übersichtlichkeit der Untersuchung nach chronologischen Gesichtspunkten erleichtert es dem Leser, den jeweiligen Textinterpretationen zu folgen; der Bd schließt mit einem Personen- und Quellenregister.

B. legt mit seiner Diss. einen sehr wichtigen und wesentlichen Beitrag in der Erforschung des Verhältnisses der kanonischen Lebensverbände zur jeweiligen Hierarchie vor.

Meschede Dominicus M. Meier

## Christliche Sozialwissenschaften

**Wilhelms,** Günter: **Die Ordnung moderner Gesellschaft.** Gesellschaftstheorie und christliche Sozialethik im Dialog. – Stuttgart / Berlin / Köln: W. Kohlhammer 1996. 207 S., kart DM 74,00 ISBN: 3-17-014408-1

Die Arbeit, die bei dem mittlerweile in München lehrenden Sozialethiker Alois Baumgartner an der Univ. Bamberg entstanden ist und 1995 von der dortigen Fak. für Kath. Theol. als schriftliche Habil.leistung angenommen wurde, nimmt die wichtigste Herausforderung für eine moderne Sozialethik zum Ausgangspunkt: die Ausdifferenzierung der modernen Gesellschaft in funktionale Subsysteme. Von vornherein ist die Fragestellung des Vf.s damit in erfreulicher Weise auf die zentrale Problematik einer jeden zeitgemäßen Gesellschaftsethik zugeschnitten: Die christliche Sozialethik, deren Ausdifferenzierung aus der individualethischen Moraltheologie eine notwendige Reaktion auf eben diese systemischen Differenzierungsprozesse war, wird sich als ‚Systemethik' profilieren müssen, will sie sich hinsichtlich konkreter Problemlagen der modernen Gesellschaft nützlich machen.

W. geht – angesichts der systemischen Ausdifferenzierungen – von der Feststellung eines Integrationsdefizits der modernen Gesellschaft aus und fragt von daher „nach den Bedingungen der Möglichkeit gesellschaftlicher Integration" (27) bzw. nach der Möglichkeit einer zukunftsfähigen Gestaltung der gesellschaftlichen Ordnung. Als Therapie des diagnostizierten Integrationsdefizits wird die „Idee integrativer Mechanismen" (191) – im Sinn eines Mittels zur „Erhöhung der Reflexionsfähigkeit der ausdifferenzierten Systeme" (191) – in Anschlag gebracht.

Der *erste Teil* (31–83) diskutiert die gesellschaftstheoretischen Erkenntnisse über die Ausdifferenzierung moderner Gesellschaften (Systemtheorie, kommunikative Handlungstheorie). Während der (moralisch erwünschte) Nutzen aus diesen Differenzierungsprozessen kaum Erwähnung findet, werden die Folgekosten in Form von Krisenphänomenen in den Vordergrund gerückt, angesichts derer allerdings – so W. in wünschenswerter Deutlichkeit – „[n]icht Ent-Differenzierung" (41) anzuempfehlen sei, wohl aber bestimmte Integrationsbemühungen verstärkt werden müßten. Der *zweite Teil* (85–124), der sich dieser Frage der Integration ausdifferenzierter Gesellschaften widmet, stellt als zentrale Bedingung gesellschaftlicher Integration das Erfordernis heraus, daß „die Reflexionsfähigkeit der Systeme erhöht werden" (28) müsse. Hinter dieser (in etwas orakelndem Soziologenjargon formulierten) Wendung steckt die Strategie, über die Institutionalisierung sogenannter ‚integrativer Mechanismen' zu verhindern, daß „die systemischen Eigendynamiken das Wohl der Gemeinschaft bedrohen" (95). Konkret gemeint sind u. a.: Ethik-Kommissionen, Ombudsmänner, Umweltbeauftragte, Schiedsgerichte, Medienräte, Enquête-Kommissionen oder berufsständische Vereinigungen (111f, 131, 157). Ziel der Einrichtung solcher integrativer Mechanismen sei die Ermöglichung der Wahrnehmung personaler Verantwortung für gesellschaftliche Belange (117, 126). Der *dritte Teil* (125–190), dem es um „die sozialethischen und theologischen Implikationen der Idee gesellschaftlicher Ordnung" (28) geht, will zeigen, daß diese „‚integrativen Mechanismen' das Erbe der berufsständischen Ordnung antreten können" (28) und auf diese Weise die „individuelle Verantwortungsfähigkeit [. . .] in die Kollektive und Systeme integriert werden" (134) könne. Obgleich hier eingewendet werden muß, daß eine eingehende Analyse der jeweiligen Opportunitätskosten verschiedener, berufsständische Momente realisierender Arrangements m. E. zu einer deutlich kritischeren Beurteilung führen würde (u. a. Gefahr kartellförmiger Verhaltensweisen oder der künstlichen Behinderung des Strukturwandels), haben bestimmte Elemente der Idee einer berufsständischen Ordnung (z. B. überbetriebliche Tarifvereinbarungen als Rahmenregeln) durchaus *auch* ihre Vorteile, weswegen das Anliegen des Vf.s, einem Auseinanderbersten der sich immer mehr ausdifferenzierenden Gesellschaft durch ein Nachdenken über (zu institutionalisierende) integrative Mechanismen zu begegnen, in der Tat gesellschaftspolitisch sehr wichtig wird. Es dürfte hier auf die Ausgestaltung konkretisierter Vorschläge ankommen, worauf der Vf. selbst hinweist (191f).

Insgesamt will W. darlegen, daß eine dem ethischen Integrationserfordernis Rechnung tragende Ordnung der modernen Gesellschaft weder „durch moralisierende Entdifferenzierung" noch durch „systemische Naturwüchsigkeit" (17, 157) gelingen kann: Die Idee ‚integrativer Mechanismen' ziele „auf die Erhöhung der Reflexionsfähigkeit der ausdifferenzierten Systeme, eine Reflexionsfähigkeit allerdings, die nur über die individuelle Verantwortung vermittelt gedacht werden kann. Anders gesagt: Die moderne Gesellschaft fordert eine Ordnung, die dieser Verantwortung entgegenkommt; nicht etwa ‚Spielregeln', die ohne jede individuelle Moral auskommen wollen und dadurch moralisches Handeln systematisch entmutigen, oder solche, die allein der Einsichtsfähigkeit und moralischen Kraft des einzelnen trauen" (191).

In der *Beurteilung* ist hinsichtlich W.s allgemeinem Grundansatz einer systematischen Sozialethik zunächst einmal positiv hervorzuheben, daß er sich der Realbedingungen, von denen eine zeitgenössische Gesellschaftsethik ausgehen muß, vergewissert: Konsequent wird Sozialethik als „Systemethik" (29) konzipiert. Von dieser Grundperspektive her verhandelt der Vf. kenntnisreich, informativ und anregend die unterschiedlichsten Sichtweisen der soziologischen (leider nicht auch der ökonomischen) Sozialwissenschaft.

Kritisch ist anzumerken, daß das Projekt einer ‚Systemethik' nur einseitig als „‚Umbiegen' der Systemlogik" (29) interpretiert wird. In diesem Zusammenhang wäre die – von W. nicht aufgegriffene (lediglich S. 55 zitierte) – Unterscheidung Luhmanns zwischen ‚Code' und ‚Programm' fruchtbar zu machen: Es ginge sozialethisch dann nicht mehr um ein ‚Umbiegen der Systemlogik' (d. h. des Codes) selber, sondern um eine Nutzung dieses Systemcodes durch

Gestaltung des System-Programms. Darauf zielt auch die – von W. kritisierte – Ordnungsethik systemischer ‚Spielregeln' ab, welche die Ordnungsregeln so ausgestalten will, daß moralisches Handeln gerade nicht ‚entmutigt', sondern durch systemische Anreize abgestützt wird.

Insgesamt aber hat der Vf. ein lesenswertes Buch geschrieben, das fruchtbare Diskussionen im Raum der christlichen Sozialethik anregen kann. Die Darlegungen bewegen sich auf einem hohen Reflexionsniveau, sind instruktiv, problemorientiert und (v. a. soziologisch) kompetent. Sie enthalten zahlreiche Einzelanregungen, die hinsichtlich ihrer Operationalisierbarkeit noch weiter zu konkretisieren wären. Dem am Schluß des Buches geäußerten Wunsch, die christliche Sozialethik möge sich unverdrossen um die Anschlußfähigkeit zu den anderen sozialwissenschaftlichen Disziplinen bemühen, kann man sich nur anschließen. W. hat hierzu einen wichtigen Beitrag geleistet.

Erfurt Michael Schramm

## Religionspädagogik

**Kulturelle Vielfalt als Problem für Gesellschaft und Schule,** hg. v. Johannes Schneider. – Münster: Aschendorff 1996. 152 S. (Münstersche Gespräche zu Themen der wissenschaftlichen Pädagogik, 13), kart 38,00 ISBN: 3–402–04724–1

„Seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges bis zum Jahr 1990 sind in das Gebiet der alten Bundesrepublik Deutschland über 30,5 Millionen Menschen zugezogen. Es waren dies bis 1945 die Vertriebenen aus den Ostgebieten, seit 1949 die Flüchtlinge und Übersiedler aus der DDR, die Aussiedler aus den ehemaligen Gebieten des Deutschen Reiches, die Gastarbeiter, seit 1953 aus Italien, seit 1954 aus Jugoslawien, seit 1960 aus Griechenland, Portugal, Spanien und der Türkei. Außerdem sind es die Spätaussiedler und Asylanten aus allen Teilen der Welt, welche Deutschland zum Zielland einer ausgedehnten Migration haben werden lassen ... Als Ergebnis der jüngsten Wanderungsbewegungen hielten sich Ende 1993 ca. 6 Millionen Ausländer in der Bundesrepublik Deutschland auf (= 8,5% der Gesamtbevölkerung). Die stärkste Nationalitätengruppe bilden die Türken (1,9 Millionen)." (1)

Diese statistischen Zahlen, an die Johannes Schneider, der Hg. der Publikation, in der Einführung erinnert, machen die Größe des Problems *„Kulturelle Vielfalt in Gesellschaft und Schule"* deutlich.

Um eben dieses Problem ging es beim 13. Münsterschen Gespräch zu Themen der wissenschaftlichen Pädagogik, das in dem hier zu besprechenden Buch dokumentiert wird. Entstanden ist ein anregender Sbd, anregend nicht nur für Fachleute, sondern für jeden, zu dessen Interessengebieten der Bildungsbereich gehört. Die Beiträge sind fesselnd zu lesen, beziehen klar Stellung zu den juristischen, pädagogischen, theologischen und auch historischen Implikationen des Problembereichs und stehen dazu auf der Höhe der gegenwärtigen Problemdiskussion.

Die nach Deutschland gekommenen Migranten stammen aus unterschiedlichen Ethnien, Sprach- und Kulturkreisen. Sie bringen Verhaltensweisen, Wertvorstellungen und Denkmuster mit, die oft erheblich von den Lebensweisen und Erziehungszielen der deutschen bzw. der mitteleuropäischen Gesellschaft divergieren.

Wie ist im Bildungsbereich angesichts einer solchen Sachlage zu verfahren?

Versuche einer schnellen und möglichst vollständigen „Europäisierung" oder gar „Germanisierung" sind nicht zulässig, denn „jede Kultur hat eigene Spezifitäten, die es zu respektieren gilt" (Europarat 1986, 2).

Andererseits kann die Konsequenz dieses Axioms für das Bildungswesen nicht absolute Gleich-Gültigkeit, grenzenloses Laissezfaire sein. Gefordert ist angesichts des Universalismus-Relativismus-Dilemmas – so S. – vielmehr „eine kritisch-komparative Sicht, die Konflikten und Widersprüchen nicht ausweicht, sondern sich ihrer annimmt." (5)

Auf folgende Fragen müssen dabei vor allem Antworten gesucht werden:

– Welche Werte müssen gewährleistet sein?

– Nach welchen Kriterien sind sie zu bestimmen?

– Wie werden in der Schule die kontrastierenden Ideologien in bezug auf kulturelle Vielfalt verarbeitet?

– Wie werden Fähigkeiten entwickelt, um mit Diversität angstfrei umzugehen?

Clemens Menzes Beitrag *„Zur Geschichte der Toleranzidee von der Frühaufklärung bis zum Neuhumanismus"* verfolgt zwar einen historisch-genetischen Ansatz, der aber gleichwohl die Richtung anzugeben vermag, in der allein heute praktikable Lösungen der o. g. Fragen gesucht werden können.

M. leitet die Entstehung der neuzeitlichen Toleranzidee in Deutschland aus den Erfahrungen des Dreißigjährigen Krieges ab. Die Einsicht, daß die Duldung anderer Glaubensbekenntnisse notwendig ist, wenn man den Frieden erhalten will, führt über mehrere Generationen hin zu einer leidenschaftlichen Diskussion des Verhältnisses von Vernunft und Offenbarung. Pufendorf, Thomasius, Wolff, Leibniz, Lessing sind in Deutschland diejenigen, die in immer stärkerem Maße für ein aktives Verständnis von Toleranz plädieren.

Die Diskussion nach Lessing weitet das Toleranzgebot über den religiösen Bereich hinaus auf alle Lebensbereiche aus und verbindet damit den Traum einer freien Gesellschaft jenseits der Konfessionen, Stände, Nationen und Rassen.

Wilhelm von Humboldt schließlich hebt in seinen Schriften immer wieder hervor, daß der einzelne Mensch nicht Objekt beliebiger Veränderungen sein darf, sondern zum Subjekt seiner Handlungen werden muß. „Toleranz ist daher kein sich ins Unvermeidliche schickendes Gewährenlassen, sondern steht mit der Bildung der Individualität in einem unauflösbaren Zusammenhang und fordert, die individuelle Eigentümlichkeit nicht eines vermeintlich Höheren wegen preiszugeben" (37f).

Bildung des Menschen bedeutet: Ausprägung der nur *seiner* Individualität eigentümlichen Form und damit zugleich die Erweiterung des Begriffs der Menschheit, der sich niemals adäquat nur durch *ein* Individuum erfassen läßt. Bildung ist daher Menschenrecht und Menschheitspflicht in einem.

Mit diesem Gedanken hat die Toleranzidee in Deutschland ihre unüberbietbare Vollendung gefunden.

Unter einem ganz anderen Aspekt als der Pädagoge Clemens Menze geht der Politikwissenschaftler Gottfried Leder in seinem Beitrag (*„Freiheitlich-demokratischer Rechtsstaat und multikulturelle Gesellschaft"*) das Problem der kulturellen Vielfalt in einer Gesellschaft an.

Für L. gehören die Existenz und die Funktionsfähigkeit eines modernen Verfassungsstaates freiheitlich-demokratisch-rechtsstaatlicher Art zu den Bedingungen der Möglichkeit einer multikulturellen Gesellschaft.

Ein solcher Staat stellt ungeachtet seiner religiös-weltanschaulichen Neutralität ein Wertgefüge dar. Zu den grundlegenden „Werten" gehören z. B. die Achtung der Menschenrechte, die Gewaltenteilung, das Mehrparteiensystem etc.

Formen von „Multikulturalität", die die Staatlichkeit eines solchen Gemeinwesens beseitigen oder seine grundlegenden „Werte" verdrängen wollen, sind prinzipiell inakzeptabel. L. gibt zu bedenken, daß Situationen denkbar sind, „in denen die Verweigerung von Toleranz gegenüber einer Intoleranz zur Bedingung der Möglichkeit von Toleranz" wird. (54)

Konkret untersucht wird unter diesem Aspekt die Frage nach der Kompatibilität der Vorstellungen muslimischer Gruppen mit den Prinzipien des freiheitlich-demokratischen Rechtsstaates.

Die vom Koran geforderte Mehr-Klassen-Gesellschaft (Muslime-Buchbesitzer-Ungläubige) widerspricht dem Gleichheitsprinzip des modernen Rechtsstaates; die zumindest der Tendenz nach beabsichtigte Einführung der Scharia als staatliches Recht wäre formell wie materiell für westliche Staatssysteme nicht akzeptabel.

Das hat u. a. auch Konsequenzen für die Erteilung islamischen Religionsunterrichts an öffentlichen Schulen, den es bislang noch in keinem Bundesland gibt. Islamischer Religionsunterricht, erteilt „in Übereinstimmung mit den Grundsätzen der Religionsgemeinschaft", würde zunächst eine intensive Prüfung voraussetzen, ob denn die Vereinbarkeit der vermittelten zentralen Glaubenssätze mit der Verfassung und ihren Grundwerten gegeben ist.

Dem Selbstverständnis der Muslime als Bürgern eines demokratischen Rechtsstaates ist ein eigener Beitrag von Adel Theodor Khoury gewidmet: *„Zur Identität der Muslime in einem nicht-islamischen Land."*

Traditionell gehören drei Bereiche zum Selbstverständnis des Islam: der Glaube, die religiösen Pflichten und die Gesamtordnung des Lebens. Letztere soll es den Muslimen ermöglichen, das Gute zu tun. Deswegen gibt es feste Regeln für das Leben in der Familie, in der Gesellschaft, im Staat und für die Beziehungen des islamischen Staates zu den Nicht-Muslimen.

Nach Meinung islamischer Fundamentalisten kann ein Moslem in einem nicht-islamischen Land seine Identität nicht wahren. Er muß dessen Gesellschaftsordnung innerlich ablehnen und sich gegebenenfalls ins Getto zurückziehen.

Die Mehrheit der liberaleren „hermeneutischen" muslimischen Rechtsschulen hält jedoch jedes Land für islamfreundlich, in dem das Leben, das Eigentum und die Religionsfreiheit der Muslime geschützt sind. In einem solchen Land ist zwar keine maximale islamische Identität, aber doch eine „Grundidentität" möglich.

K. betont nachdrücklich, daß ein friedliches Zusammenleben zwischen den Menschen verschiedener Kulturen und Mentalitäten in unserem Lande wesentlich davon abhängt, ob sich die Gesamtgesellschaft dieses Problems annimmt. Dazu gehört u. a. ein ständiges geduldiges und einfühlsames Bemühen um Verständnis für die Mentalität der „Anderen" und um die Hebung des Bildungsstandes der zuwandernden bzw. gettoisiert lebenden Minderheiten.

Leicht wird übersehen, daß religiöser und kultureller Pluralismus in einer Gesellschaft nicht nur für Muslime, sondern auch für Christen Probleme mit sich bringt. Heinz-Günther Stobbe geht ihnen in seinem Beitrag „*Sind monotheistische Religionen toleranzfähig?*" nach.

Mit dem schweizerischen Philosophen Hans Saner stellt S. fest, daß „Gewalt aus dem Glauben ... gegenwärtig ungleich stärker als eine Generation zuvor die Welt heimsucht". Gleichzeitig aber wird weltweit „auf die friedenstiftende Kraft der Religionen gesetzt". (104)

S. begründet theologisch, daß die Idee der Toleranz, deren rechtlicher Ausdruck die Religions- und Gewissensfreiheit darstellt, aus zentralen Gedanken der christlichen Bekenntnisse ableitbar ist. Schon die Toronto-Erklärung des Ökumenischen Rates der Kirchen von 1950 hat klargestellt, daß trotz enger Kooperation von keiner Mitgliedskirche eine Preisgabe des eigenen Absolutheitsanspruchs verlangt wird: das Austragen vorhandener Überzeugungskonflikte wurde zurückgebunden an die unbedingte Anerkennung der Menschenrechte.

Mit dem Dekret über die Religionsfreiheit auf dem Zweiten Vaticanum hat sich auch die römisch-katholische Kirche auf „den Weg sowohl in den modernen demokratischen Rechtsstaat als auch in die ökumenische Gemeinschaft" (110) begeben. S. weist darauf hin, daß dies kein taktisches Manöver war, sondern Ausfluß des kirchlichen Gottes- und Menschenverständnisses, das den radikalen Verzicht beinhaltet, „über den anderen verfügen zu wollen – und sei es auch zu seinem Wohl und Heil". (111)

Am Rande sei vermerkt, daß sich S.s Ausführungen in ihrer Konsequenz mit dem Ergebnis der Darlegungen von Clemens Menze treffen – übrigens auch hinsichtlich der Sorge um die Dauerhaftigkeit der erreichten Lösungen: Menze zitiert warnend Grillparzers Wort vom Weg der Bildung, der von Humanität durch Nationalität zur Bestialität führe; und S. resümiert: „Toleranz, die nichts kostet, ist keine". (112)

Welchen Beitrag die verschiedenen Konzeptionen „Interkulturelle Erziehung" zur Lösung von Wertkonflikten leisten können, untersucht Reinhard Schilmöller in seinem Aufsatz „*Kollision kultureller Werte – Pädagogische Konzeptionen interkultureller Erziehung im Dilemma*".

S. sichtet die verschiedenen Konzeptionen und untersucht sie auf ihre Bildungsrelevanz. Dabei zeigt er sich auf geradezu stupende Weise belesen und fügt seinem Aufsatz, sozusagen nebenher, eine der sachdienlichsten Dokumentationen bei, die zur Zeit greifbar sind.

Abschließend erläutert er seine eigene Position, die er als „transkulturelle Bildung" bezeichnet. Der Schule wird primär nicht die Aufgabe zugewiesen, Integration oder Sozialisation zu bewirken, sondern Bildung zu ermöglichen – Bildung verstanden als Selbstbildung des Subjekts.

Die Gesamtheit der Aufsätze der Publikation wird allen Interessenten Anregung und Orientierung bieten. Mit diesem 13. Bd seiner Veröffentlichungen hat der Münstersche Gesprächskreis zu Themen der wissenschaftlichen Pädagogik die gegenwärtige Diskussion um „Interkulturalität" um einen gewichtigen Beitrag bereichert.

Münster Niels Kranemann

## Missionswissenschaften

**„Auch wir sind Menschen so wie ihr!"** Franziskanische Dokumente des 16. Jahrhunderts zur Eroberung Mexikos, hg. v. Horst von der Bey. Übersetzungen von Regina Kaufmann u. a. – Paderborn: F. Schöningh 1995. 402 S., kart DM 98,00 ISBN: 3-506-70784-1

Der titelgebende Ausspruch ist ebenso wie die bekanntere resignierende Feststellung „Laßt uns denn sterben, sind doch die Götter auch gestorben" den sog. *Colloquios* von 1524 zwischen Franziskanern und aztekischen Vornehmen entnommen. Die Aussage aztekischer Großer ist zugleich einfordernde Anklage wie auch trotziges Beharren auf überkommenem Selbstverständnis, lautet doch die Eigenbezeichnung auch der meisten indianischen Völker schlicht „Mann", „Freund", „Mensch", im Plural „Volk". Hatte Kolumbus die „Inder" in seinem Bordbuch u. a. noch eindeutig als *Menschen* von schöner Gestalt beschrieben, so mußten diese seit Beginn der Eroberung um ihr Menschsein kämpfen. Nicht von ungefähr heißt es in nicht wenigen Publikationen einer bestimmten Couleur von dem Breve „*Pastorale officium*" Pauls III. von 1537, der Papst habe darin (endlich) „die Indianer zu Menschen erklärt"; die Anwendung der sich daraus ergebenden Konsequenzen ist z. T. bis heute defizitär. Der Titel ließe nun Dokumente aus dem ersten Jh. dieses Kampfes erwarten, doch ist der Untertitel negativ, sozusagen von der Gegenseite her formuliert, indem er von jenem Faktum spricht, gegen das sich der Anspruch der Indios behaupten muß.

Der Bd vereinigt 84 *Dokumente*, das sind vielfach auch verschiedene Passagen derselben Quelle, in unterschiedlicher Gewichtung unter den folgenden elf thematischen Gliederungspunkten: *I. Die Ankunft der Franziskaner in der „Neuen Welt"* (11–21); *II. Erste Kontakte mit den Anderen* (22–94); *III. Päpstliche Vollmachten für die Franziskaner* (95–104); *IV. Erziehung als Eroberung der Seelen* (105–20); *V. Korrespondenz der Franziskaner an die politischen Autoritäten mit Bitten um Schutz der Indios* (121–213); *Mission und Gewalt: „Nötige sie, einzutreten . . .!"* (214–56); *VII. Fremde Götter* (257–309); *VIII. Indigene Sprachen als „gefährliche Erinnerung"?* (310–22); *IX. Indigene Sakramente? Streit um die Taufmethoden* (323–61); *X. Ein Gott der Indios? Der liebende Gott* (362–71); *XI. Mendietas Christenkritik als Ausdruck franziskanischer Desillusionierung* (372–84). *Karten* (385–8), ein *Glossar* (389), eine *„Übersicht der Inhaber bedeutender Ämter im 16. Jahrhundert"* (390–2 ) sowie ein *Quellennachweis* (393–400) und ein *Literaturverzeichnis* (401f), das aber nur die im Quellennachweis gekürzt zitierten Titel vollständig bibliographiert, komplettieren den Bd.

Kriterien für die Auswahl der Dokumente sind allein die im Untertitel genannten Bedingungen (franziskanisch, 16. Jh., Mexiko), wobei „Mexiko" auf „Alt-Mexiko" beschränkt bleibt, d. h. auch das noch Mitte des 16. Jh.s dem Vizekönigreich Neu-Spanien einverleibte „Neu-Mexiko" bleibt außen vor und damit auch etwa der völlig irreale Bericht des Fray Marco de Niza von 1539 über die sieben goldenen Städte von Cíbola, der der Goldgier neue Nahrung gab und zu verlustreichen, wenig sinnvollen Expeditionen führte. Auf seiten der betroffenen Indianer bleibt man daher im wesentlichen auf die Hochkulturvölker der Maya und Azteken beschränkt. Nicht alle Dokumente über das 16. Jh. entstammen auch dem 16. Jh., etwa die Annalen und das Tagebuch des aztekischen Chronisten Chimalpahin, der aber einer bereits getauften Familie entstammt und als indigener Zeuge nur noch bedingt taugt.

Die Auswahl der Dokumente wird nicht weiter begründet, die Hereinnahme dieser statt jener Passage wohl nur durch die thematischen Vorgaben geleitet. Zwar wird den Dokumenten eine kurze Erklärung zum Autor, zum Empfänger oder zum Anlaß eines Briefes usw. nachgestellt, doch wird, gerade weil der gewährte Einblick in das erste Jh. der Eroberung ein nur facettenhafter ist, das Fehlen eines einführenden Überblicks, der die Facetten in ein Gesamt stellt, deutlich spürbar. Dazu hätte auch die Ortung der Franziskaner im Reigen der missionierenden Orden gehört.

Es ist dem Hg. zuzustimmen, daß hier „erstmals im deutschen Sprachraum und in deutscher Übersetzung eine Textsammlung aus franziskanischer Perspektive vor(liegt), die die Pluralität und Verschiedenartigkeit franziskanischer Mission im Mexiko des 16. Jahrhunderts belegt" (3), und es ist die Offenheit zu begrüßen, mit der die Arbeit der franziskanischen Missionare, deren Methodik „von enthusiastischen katechetischen Bemühungen bis hin zu gewalttätigen Exzessen" reicht (ebd.), auch in allen Schattierungen zur Sprache kommt. Dennoch: Sieht man von einigen zur Gänze gebotenen Dokumenten (v. a. Briefe) ab, bestimmen die punktuelle Beleuchtung der Problemfelder und die oft nur ausschnittweise zur Verfügung gestellten übersetzten Texte diesen „Fleckerlteppich" eher zu einem zweifellos interessanten, ja durchaus lehrreichen Lesebuch und nur bedingt zu einem hilfreichen Arbeitsinstrument.

Alfter-Oedekoven Norbert M. Borengässer

## Philosophie

**Brüntrup,** Godehard: **Das Leib-Seele-Problem.** Eine Einführung. – Stuttgart: W. Kohlhammer 1996. 160 S., kart DM 34,00 ISBN: 3-17-014005-1

Nach seiner bei Peter Bieri entstandenen Diss. „Mentale Verursachung. Eine Theorie aus der Perspektive des semantischen Anti-Realismus" (vgl. ThRv 93 [1997], Sp. 63f.) ist die zu besprechende Monographie die zweite Arbeit des Vf.s zum *Leib-Seele-Problem*. Anhand der Darstellung einzelner Ansätze versucht er, eine „geistige Landkarte" (7) des Problems aus der Perspektive der analytischen Philosophie zu zeichnen, um so eine Orientierung für die weitere Beschäftigung mit dem Thema zu ermöglichen.

Die Einteilung der Kap. richtet sich dabei nach den vier grundlegenden Lösungsstrategien: *Klassischer Dualismus* (unterschieden nach apriorischen und empirischen Versionen) in *Kap. 2 und 3*, *nicht-reduktiver Materialismus* in *Kap. 4*, *reduktiver Materialismus* in *Kap. 5*, *Abstraktivismus und Eliminativismus* in *Kap. 6*. Im *letzten Kap.* geht B. kurz auf *alternative Ansätze* ein, die die klassische Problemstellung selbst hinterfragen.

B. beginnt seine Ausführungen mit einer *Analyse alltagssprachlicher Wendungen (Kap. 1)*. Hier findet sich einerseits eine klare Unterscheidung zwischen Beschreibungen physischer Ereignisse und mentaler Vorgänge. Im Lichte der modernen Naturwissenschaften erscheint es andererseits so, als ob alle Vorgänge allein durch materielle Gegebenheiten bestimmt seien. Zwischen diesen beiden Polen bewegen sich alle klassischen Antwortversuche zum Leib-Seele-Problem seit Beginn der Neuzeit. Eine Standardformulierung desselben beruht auf der Frage nach der kausalen Wirksamkeit des Mentalen (vgl. 20): a) Die physikalische Welt ist kausal geschlossen, b) wenn die physikalische Welt kausal geschlossen ist, können mentale Entitäten nicht kausal wirksam sein, c) mentale Entitäten sind kausal wirksam. Die Auflösung dieses Trilemmas ist eine der Hauptaufgaben jedes Lösungsversuchs.

Die sich an Descartes anschließenden *Formen des Dualismus (Kap. 2 und 3)* behandeln Leib und Seele als zwei unabhängige Substanzen, die miteinander in Interaktion stehen, und lehnen deshalb das Postulat von der kausalen Geschlossenheit der physikalischen Welt ab. Descartes selbst hat zwei Argumente für die nach ihm *a-priori* einsehbare Verschiedenheit angeführt: Das Wissensargument und das „Modale Argument". Beide Argumente schließen vom unterschiedlichen epistemischen Gehalt unseres Wissens um Leib und Seele auf deren ontologische Ungleichheit. Als einen neueren Rekonstruktionsversuch dieser Argumente stellt B. die Überlegungen von G. Bealer vor. B. zeigt, auf welch weitgehende Voraussetzungen bzgl. des Verhältnisses von Wissen und Wirklichkeit der gesamte Ansatz beruht.

Andere Versuche, den Dualismus zu reformulieren, stützen sich in erster Linie auf die Erkenntnisse der modernen Physik *(Kap.3)*. Diese scheint zumindest auf der mikrophysikalischen Ebene eine Durchbrechung der kausalen Geschlossenheit der Welt nicht auszuschließen. Der bekannteste Vertreter einer solchen, durch empirische Daten gestützten dualistischen Lösung ist J. Eccles. Wie B. aufzeigt, führt Eccles, indem er das Postulat der „ontologischen Sparsamkeit" hintergeht, neue Entitäten in die Interpretation ein und kann nur *behaupten*, daß der Dualismus die beste Erklärung für die quantenmechanischen Vorgänge bietet. Dies bedingt die argumentative Schwäche dieses Ansatzes.

Unter den Ansätzen zum Leib-Seele-Problem, die den Physikalismus als unhintergehbar einschätzen, finden sich einige Positionen, die die Reduktion des Mentalen auf das Physikalische trotzalledem zu vermeiden suchen *(Kap.4)*: Ontologisch ist die Welt rein physisch, aber dennoch lassen sich mentale nicht in physikalische Beschreibungen auflösen. Erste Versuche zu einem solchen *nicht-reduktiven Physikalismus* lieferten z. B. die *Emergenztheorien* von C. D. Broad und S. Alexander, in denen das Mentale als höhere Systemeigenschaft gedeutet wurde, die aus den physikalischen Elementen entstanden, aber nicht auf diese reduzierbar sei. Kann damit im Rahmen des Physikalismus eine relative Selbständigkeit der mentalen von der physikalischen Ebene behauptet werden, so bleibt dennoch die Frage unbeantwortet, ob dieser Ansatz die kausale Wirksamkeit des Mentalen qua Mentalem verständlich machen kann (Downward Causation). Hierin zeigt sich die Instabilität der Theorie, die entweder in einen reduktiven Physikalismus oder in eine dualistische Position umschlägt. Ähnliches gilt nach B. auch für die *Supervenienztheorie*, die z. B. von J. Kim vertreten wird. Während ein starker Begriff von Supervenienz die Eigenständigkeit der mentalen Ebene nicht wahren kann, ist ein schwacher nicht in der Lage, in einer für den Physikalismus adäquaten Weise die Abhängigkeit der mentalen von der physikalischen Ebene zu erklären.

Einen alternativen Ansatz hat D. Davidson mit seiner *Token-Identitätstheorie* vorgelegt. Während Ereignisse ontologisch neutral sind, können sie von uns immer nur unter bestimmten Beschreibungen erfaßt werden. Dabei sind mentale Prädikate *ihrer Art* nach nicht auf physikalische Prädikate reduzierbar. Zwar entspricht jedem Ereignis unter mentaler Beschreibung ein Ereignis unter physikalischer Beschreibung, aber ohne daß sich psychophysische Gesetze für diese Beziehung gewinnen ließen. Wie B. zeigt, ist aber auch diese Position nicht in der Lage, dem Mentalen als solchem eine kausale Wirksamkeit zuzusprechen.

Aufgrund der Mängel aller bisherigen Bemühungen um eine nicht-reduktive Antwort im Rahmen des Physikalismus drängen sich *reduktive Lösungsversuche* auf *(Kap. 5)*. B. unterscheidet zwischen *Typen-Identitätstheorien*, die sich mit einem begrifflichen Funktionalismus verbinden, und *Token-Identitätstheorien* mit einem nicht nur begrifflich verstandenen Funktionalismus. Die erste Form wird z. B. von D. Lewis vertreten, der behauptet, daß wir mit Hilfe der kausalen Rolle psychische Entitäten hinreichend genau individuieren können, um sie bei entsprechender Weiterentwicklung der Neurobiologie mit physikalischen Zuständen zu identifizieren. Eine stärkere Betonung der kausalen Rolle liegt beim zweiten Modell vor, das sich u. a. an Überlegungen von A. Turing anlehnt. Psychische Entitäten sind jeweils *allein* durch ihre kausale Rolle identifizierbar, die in multipler Weise realisierbar ist. Daß sich psychische Entitäten nicht mit einem bestimmten physikalischen Zustand identifizieren lassen, impliziert eine relative Eigenständigkeit der mentalen Ebene. Jedoch zeigt B. in seiner Kritik, daß diese Eigenständigkeit die kausale Relevanz der mentalen Ebene nur über ihre Identität mit *irgendeinem* physikalischen Zustand bewahren kann, was einer Elimination des Mentalen gleichkommt. Zudem verweist B. auf den stark utopischen Charakter der Reduktionsprogramme.

Eine ausdrückliche Negation der Realität des Mentalen findet sich im *Abstraktionismus und eliminativen Physikalismus (Kap. 6)*. Für den Abstraktionismus beziehen sich mentale Prädikate nicht auf mentale Entitäten, sondern sind nur nützliche Beschreibungen physikalischer Phänomene. Wirklich im strengen Sinne sind demnach nur die physikalischen Entitäten; mentale Prädikate beziehen sich hingegen nur auf eine Beschreibungsrücksicht. Die Hauptschwierigkeit dieses Ansatzes besteht darin, daß er einerseits allein der physikalischen Ebene im Vollsinne Wirklichkeit zuschreibt, andererseits aber daran festhält, daß sich intentionale Beschreibungen auf die Wirklichkeit beziehen.

Der eliminative Physikalismus leugnet hingegen auch diesen Zusammenhang. Für ihn stellt die sogenannte „Alltagspsychologie" nur eine falsche Theorie dar, die auf Dauer durch eine naturwissenschaftliche ersetzt werden wird. Neben dem Umstand, daß diese Ersetzungsmöglichkeit nur postuliert wird, führt B. kritisch an, daß unsere alltagspsychologischen Behauptungen kaum mit einer wissenschaftlichen Theorie verglichen werden können, besonders wenn man einen privilegierten Zugang des Menschen zu seinen eigenen psychischen Zuständen annimmt.

Im *letzten Kap.* stellt B. *alternative Ansätze* vor, die die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen der bisher behandelten Lösungsstrategien kritisch bedenken. Hier finden sich auch Anklänge an B.s eigene Überlegungen zum Leib-Seele-Problem in seiner Diss. Zudem verweist er auf neuere Theorieentwürfe in der Quantenphysik, die Anstöße für die Diskussion bieten könnten.

Das dichte und aufgrund der Knappheit der Darstellung häufig nicht ganz einfach zu lesende Buch führt dennoch auf gelungene Weise in das Leib-Seele-Problem ein. Die klare Strukturierung und die Vielfalt der dargestellten Ansätze geben ein Raster an die Hand, das das weitere (Selbst-)Studium sicherlich erleichtern wird. Die Kürze des Glossars und des Literaturverzeichnisses ist hingegen zu bedauern, da besonders ein ausführlicheres Glossar das Buch für „Neueinsteiger" zugänglicher gemacht hätte.

Münster Andreas Deeken

**Orth**, Ernst Wolfgang: **Von der Erkenntnistheorie zur Kulturphilosophie.** Studien zu Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen. – Würzburg: Königshausen & Neumann 1996. VIII, 326 S. (Studien und Materialien zum Neukantianismus, 8), brosch. DM 58,00 ISBN: 3-8260-1225-9

Ernst Wolfgang Orth befaßte sich mit der Philosophie *Ernst Cassirers* bereits zu einer Zeit, in der vermutlich viele derer, die sich heute mit diesem – endlich wieder auf Interesse stoßenden – jüdischen Denker auseinandersetzen, kaum mehr als dessen Namen kannten. Daß die wichtigsten Cassirer-Studien O.s nun in einem Sbd vorliegen (13 der Texte fanden sich bisher nur an weit verstreuten Orten, einer war noch gar nicht zugänglich), kann im Blick auf ihre Bedeutung für die Cassirer-Forschung nur begrüßt werden. Diese Bedeutung gilt es im folgenden zumindest zu skizzieren.

Gern und oft werden die mangelnde Konsistenz und die begründungslogischen Defizite von Cassirers Denken beklagt. Nicht selten dient eine solche Klage als Legitimation, Versatzstücke aus dem umfangreichen Opus einer je eigenen Fragestellung und Konzeption einzugliedern. O. ging und geht einen anderen Weg: In strenger Konzentration auf das von ihm souverän überblickte Gesamtwerk (einschließlich noch nicht veröffentlichter Nachlaßschriften) sucht und findet er Perspektiven, aus denen Cassirers „esprit systematique" (2) ansichtig wird. Dies gelingt ihm, indem er Cassirers Umgang mit aus verschiedenen Zusammenhängen entnommenen Begriffen als „operativ" qualifiziert (100–128): Die Begriffe, so O. in Anlehnung an die Husserl-Interpretation Eugen Finks (103f), dienen Cassirer als ein „Begriffsmedium in einem Begriffsfeld" (104), sind in ihrem Gehalt nicht eindeutig zu fixieren, sondern je neu aus dem aktuellen Kontext zu bestimmen.

Diese Interpretationsthese bewährt O. vor allem an der Analyse des umstrittenen Verhältnisses Cassirers zu Kant: Indem Cassirer die Begrifflichkeit Kants operativ gebraucht, kann er, so O., der transzendentalphilosophischen Frage nach der Geltung menschlicher Weltbilder Rechnung tragen. Zugleich aber erreicht er so sein Ziel, die Analytik des Verstandes auf eine Analytik des gesamten Weltverstehens, der Kultur also, auszudehnen (13–17, 32f, 49–53, 73–85, 203–213). Dabei kommt, wie O. nachweist, Cassirers eigenwilliger (Um-)Deutung von Kants „Kritik der Urteilskraft" eine zentrale Rolle zu (176–189). Cassirer wählt nämlich deren Bestimmung des Zweckbegriffs als Mittelpunkt nicht nur seiner Kant-Interpretation, sondern auch der von ihm selbst entwickelten *„Philosophie der symbolischen Formen"*. Menschliches Weltverstehen erscheint nun in einer Vielfalt möglicher Formungen, je spezifischer Bedeutungs-Zuschreibungen. O. sieht die umstrittene Frage nach der Objektivität und Wahrheit dieser Formungen bei Cassirer dem Bedeutungsproblem untergeordnet, so daß erst die gegenseitige Verwiesenheit der symbolischen Formen aufeinander ein Gesamtgefüge entstehen läßt, dem Objektivität zuzusprechen ist (18–22, 113f, 214f). Die Frage nach der systematischen Mitte dieses Formungszusammenhangs führt schließlich Cassirer zu den anthropologischen Fragestellungen, die sein Spätwerk prägen (155, 267–270). O. kann überzeugend nachweisen, wie sich Cassirers zentrale These vom Menschen als *„anaimal symbolicum"* der kritischen Auseinandersetzung mit Plessners Anthropologie (225–252), Husserls Phänomenologie (162–175, 301–318), Schelers Lebensphilosophie und nicht zuletzt Heideggers Daseinsontologie (278–300) verdankt – wobei Cassirers Augenmerk vor allem auf der Zeitstruktur des menschlichen Bewußtseins liegt, dessen Zukunftsbezogenheit zur Fundierung der Ethik herangezogen wird (129–147).

So lassen O.s Studien Cassirer als einen Philosophen erkennen, der sein fulminantes Wissen systematisch zu problematisieren und zu ordnen wußte, ohne den Gefahren eines Systemdenkens zu erliegen, das die Pluralität menschlichen Weltverstehens beschneiden müßte.

Es mindert den Wert des vorliegenden Sbdes nicht, daß auch er die in dieser Literaturgattung unvermeidlichen Redundanzen aufweist. Ganz im Gegenteil: So gut wie nie begegnet der Leser unveränderten Wiederholungen, er wird vielmehr Zeuge einer mehr als fünfzehnjährigen Denk-Geschichte des Vf.s, die zu immer tieferen und differenzierteren Einsichten in das Werk Cassirers führte.

Bedauern mag man den weitgehenden Ausfall der Auseinandersetzung mit aktueller Literatur zu Cassirer. Doch findet diese in den neuesten Monographien zu Cassirer (Tomberg, Paetzold, Graeser u. a.) so ausführlich statt, daß die Interessierten dort auf ihre Kosten kommen.

Inhaltlich bleibt die Rückfrage an O., ob der Ausgang seiner Interpretation von der Annahme einer operativ verwandten Begrifflichkeit nicht doch ein zu harmonisierendes Bild der Philosophie Cassirers entstehen läßt. Dient doch der – zweifellos eigenwillige – Rückgriff Cassirers auf die Begriffe Kants ausdrücklich dazu, die Geltung nicht nur der symbolischen Formen insgesamt, sondern auch jeder einzelnen von ihnen philosophisch zu begründen. Deshalb betont Cassirer immer wieder, daß sich die symbolischen Formen nicht in ihren – geltungsbegründenden – Kategorien, sondern allein in der Modalität, in der diese zur Anwendung kommen, voneinander unterscheiden (PsF II 78 u. ö.). Gerade deshalb aber können zwischen verschiedenen Formungen Konflikte entstehen, die nicht erst in der Faschismus-Analyse im „Mythos des Staates" ansichtig werden; Konflikte, die mit Cassirers von O. oft zitierter Verhältnisbestimmung aus ER 109f nicht mehr zu lösen sind. Hier besteht sicher weiterer Diskussionsbedarf.

Dennoch: Wer die wohlfeile These von der Inkonsistenz der Philosophie Cassirers aufrecht erhalten will, wird nach O.s Studien in arge Begründungsnöte geraten. Schon deshalb gehört der vorliegende Bd zu Pflichtlektüre aller an Cassirer Interessierten.

Münster Michael Bongardt

**Troeltsch,** Ernst: **Ethik und Geschichtsphilosophie.** Drei Vorträge. Mit einer Einführung von Marion Marquardt. – Weinheim: Beltz Athenäum Verlag 1995. 91 S. (Bibliothek Albatros, Nr. 34), brosch. DM 18,00 ISBN: 3-89547-090-2

Der kleine Bd enthält neben der Einführung, betitelt: *„Ethik der Entscheidung"*, von M. Marquardt die drei Vorträge *„Die Persönlichkeits- und Gewissensmoral"*, *„Die Ethik der Kulturwerte"* und *„Der Gemeingeist"* aus Ernst Troeltschs Werk *„Der Historismus und seine Überwindung"*, das 1924 posthum veröffentlicht wurde.

In ihnen wird der Versuch unternommen, angesichts der Gefahren historischer und soziologischer Relativierungen moralischer Normen in individuellen Gewissensentscheidungen eine zeitlos geltende, formale ethische Orientierung auszumachen. Diese untereinander in einem Konkurrenzverhältnis stehenden Entscheidungen bleiben in ihrer inhaltlichen Bestimmung historisch bedingt und können zu ihrer Rechtfertigung nicht mehr als individuelle Glaubensüberzeugung beibringen. Anstatt ein Wertesystem konstruieren zu können, hat Ethik demnach v. a. historisch informiert zu sein, sie bleibt eine in der Geschichte nicht vollendbare Aufgabe. Dieser Versuch T.s wird in der Einführung in den Zusammenhang seines Denk- und Lebensweges gestellt. Für das biographische Bedingungsgefüge macht Marquardt neben der Auseinandersetzung mit dem Historismus des 19. Jh.s und den Verbindungen zu A. Ritschl und M. Weber insbesondere die Differenz zwischen dem westeuropäischen Empirismus und dem deutschen Idealismus sowie die deutsche Niederlage im ersten Weltkrieg, den T. als Kulturkampf verstanden habe, namhaft. Durch die Betonung der Persönlichkeit und ihrer Gewissensentscheidung in der Ethik versuche er einerseits, trotz aller Relativierungen den normativen Geltungsanspruch des Christentums aufrecht zu erhalten, andererseits den Gedanken der sittlichen Autonomie, wie er im Deutschen Idealismus formuliert wurde, stark zu machen.

Aktualität gewinne die Sequenz der drei Vorträge für die Frage nach der Rechtfertigung des gegenwärtigen Demokratiemodells, insofern sie die Spannung zwischen ethischer Selbstbestimmung und ökonomischer Determination reflektierten.

Münster Axel Heinrich

**Wetz,** Franz J.: **Friedrich W. J. Schelling zur Einführung.** – Hamburg: Junius 1996. 264 S. (Zur Einführung, 139), brosch. DM 24,80 ISBN: 3-88506-939-3

In den acht Kap.n dieses Buches bietet der Vf., seit 1994 Prof. in Schwäbisch Gmünd, eine gelungene Einübung in das Denken des „Vollenders" des Deutschen Idealismus. Franz Josef Wetz, bei O. Marquard in Gießen habilitiert, legt damit – nach Hinführungen zum Werk von H. Blumenberg (1993), H. Jonas (1994) und E. Husserl (1995) – seine vierte „Einführung" in Serie vor, wobei die ersten beiden ebenfalls bei Junius erschienen sind (Zur Einführung, 87 und 97).

Die vorliegende Publikation zeichnet sich v. a. dadurch aus, daß sie hinter den in verschiedene zeitliche Phasen zerfallenden Philosophien des 1775 im württembergischen Leonberg Geborenen ein sich durchhaltendes denkerisches Grundanliegen sichtbar werden läßt. Außerdem versteht es Wetz, biographische Ereignisse und denkerische Grundlinien Schellings in ausgewogener und maßvoller Weise zu verbinden. Er hat eine gut lesbare „Einführung" geschrieben, ohne an Vordergründigem hängenzubleiben. Es gelingt ihm, die z. T. tiefgründigen Spekulationen Schellings einer breiten Leserschaft zu erschließen, ohne dabei Wesentliches unter den Tisch fallen zu lassen. Sehr plastisch führt der Vf. vor Augen, in welchem Ausmaß Schellings Philosophie v. a. in der Auseinandersetzung mit Fichte und Hegel ihre Gestalt gefunden hat. Außerdem demonstriert er – geschickt in seine Darstellungen hineingeflochten – immer wieder, welche Denker sich von Schelling inspirieren ließen (v. a. Kierkegaard und Nietzsche).

Im *einleitenden Kap.* wird gezeigt, daß der ehemalige Kommilitone Hegels aus dem Tübinger Stift gleichermaßen System- und Problemdenker war. Sein Gesamtwerk, das Schriften über Erkenntnistheorie, Metaphysik, Natur- und Kunstphilosophie, aber auch zur Rechts- und Religionsphilosophie enthält, zeichnet sich durch eine ungeheure Bandbreite aus.

Die nächsten *drei Kap.* (15–104) befassen sich mit Schellings *Ich- und Naturphilosophie*, die zwischen 1795 und 1800 ausgearbeitet worden ist. Dabei zeichnet der Vf. detailliert und sachkundig die in Auseinandersetzung mit *Fichtes Wissenschaftslehre* entstandene Frühphilosophie nach. Im kritischen Disput mit Fichtes subjektivem Idealismus sah Schelling die Dringlichkeit der Ausarbeitung einer Naturphilosophie, in der er versuchte, „den Idealismus aus der uns umgebenden Natur selbst abzuleiten, indem er das absolute Ich als produktive Kraft in sie hineinprojizierte" (30). Ein Blick auf Schellings praktische Philosophie zeigt, daß diese nicht einmal annähernd den Reichtum der Kantischen oder Hegelschen Gesellschaftsphilosophie erreicht. Aufs Ganze gesehen war der letzte Vertreter des deutschen Idealismus weniger politisch-ethisch als religiös-metaphysisch orientiert.

In *Kap. 5 („Das göttliche All und die Nichtigkeit der Dinge")* zeichnet W. sehr eindringlich Schellings *Identitätsphilosophie* nach. Dabei streut er in seine systematische Darstellung immer wieder interessante biographische Details ein, z. B. die Tatsache, daß sich Schelling und Hegel 1802/03, als beide in Jena lehrten, einander geistig so nahe standen „wie später niemals mehr" (106). Der Vf. attestiert der Identitätsphilosophie eine „merkwürdige Leblosigkeit" (123) und erwähnt den auf sie gemünzten Spott Hegels über die Nacht, in der alle Kühe schwarz sind. Für die identitätsphilosophische Verknüpfung der Natur- und Transzendentalphilosophie zahlt Schelling den Preis der Verflüchtigung des Endlichen und Vergänglichen.

Im *folgenden Kap.* zeigt Wetz überzeugend, wie aus den Aporien der Identitätsphilosophie die *Freiheits- und Weltalterphilosophie* erwuchs. Seit 1806 war Schelling auf dem Weg zu einer vom Christentum inspirierten Religionsphilosophie, wobei ihm der schmerzliche Tod seiner Frau Caroline seine „identitätsphilosophische Verharmlosung des Todes" (141) zu Bewußtsein brachte. Die Weltalterphilosophie ist außerdem nicht ohne die Einflüsse des Mystikers Jakob Böhme denkbar. Von ihm übernahm Schelling den Gedanken der „Natur in Gott".

Das wichtige *Kap. 7 („Die rätselhafte Existenz und die Ohnmacht der Vernunft")* bietet eine konzise Einführung in Schellings eigentliche *Spätphilosophie*, in der der Deutsche Idealismus – so die unumstrittene These von W. Schulz – seine Vollendung findet. Mit seiner Unterscheidung von negativer und positiver Philosophie zeigt Schelling die Grenzen der Vernunft auf, die nur das Wesen der Dinge denken kann, aber das Faktum des Existierens immer schon voraussetzen muß. 1840 als Nachfolger Hegels und Überwinder seiner Philosophie nach Berlin berufen, beschäftigt sich Schelling in seiner *Philosophie der Offenbarung* intensiv mit der Gottesfrage und müht sich um eine sog. Umkehrung des ontologischen Argumentes. Neben der unvordenklichen Existenz Gottes hat er in seiner Religionsphilosophie auch die Wesensgehalte der positiven, geschichtlichen Religionen mit großer denkerischer Anstrengung beleuchtet. Gerade heute, in einer Zeit, in der eine Theologie der Religionen höchste Priorität genießt, lohnt es sich, gleichsam als Kontrapunkt eine spekulative Religionsphilosophie wie die des Vollenders des Deutschen Idealismus zu studieren.

Im *letzten Kap.* verweist der Vf. auf die *Wirkungsgeschichte Schellings*. Beachtliche Einflüsse seines Denkens lassen sich in den Willensmetaphysiken Schopenhauers und Nietzsches, in der Psychoanalyse Freuds, in der Lebensphilosophie und im Existentialismus namhaft machen.

Abgeschlossen wird das Buch mit Hinweisen auf wichtige neuere Literatur zum Werk dieses Philosophen und mit einer Zeittafel. Hingewiesen sei auch auf einen kleinen grammatikalischen Fehler: Im letzten Satz auf S. 18 steht ein überflüssiges „wollte". Kritisch anzumerken ist außerdem, daß die Darstellung der Ich- und Naturphilosophie Schellings in der Gesamtanlage des Buches – auf Kosten der Spätphilosophie – zu breiten Raum einnimmt. Insgesamt gesehen bietet Wetz jedoch eime spannend geschriebene, gediegene erste Orientierung über das verschlungene Werk des 1854 Verstorbenen. Dabei werden Stärken wie Schwächen seines Philosophierens gleichermaßen herausgestellt.

München Josef Kreiml

# Literatur

**Kranz,** Gisbert: **Die Arthur-Gedichte von Charles Williams.** Einführung, Übersetzung, Kommentar, Konkordanz. – Frankfurt: Peter Lang 1991. 237 S. (Europäische Hochschulschriften, 237, Reihe XIV: Angelsächsische Sprache und Literatur), brosch. DM 69,00 ISBN: 3-631-44016-2

Die vorliegende Übersetzung der Arthurgedichte von Charles Williams (1896–1945) macht einen der bedeutendsten Neuschöpfer und Umformer des Artusmythos einem größeren Lesepublikum im deutschsprachigen Raum zugänglich, und allein deswegen ist sie begrüßenswert und bedeutsam. Gisbert Kranz, Mitbegründer und langjähriger Präsident der Inklings-Gesellschaft für Literatur und Ästhetik e.V., ist zudem ein kongenialer Übersetzer und Interpret des auch heute noch unterbewerteten und vernachlässigten englischen Dichters.

Von einigen der besten Geister unseres Jh.s (wie z. B. T. S. Eliot, C. S. Lewis, D. Sayers oder J. Wain) geschätzt und bewundert, war die Dichtung Charles Williams' den meisten Auguren und Meinungsmachern des 20. Jh.s ein Ärgernis, wurde als abstoßend oder gar peinlich angesehen. Das ist nicht verwunderlich angesichts eines Autors, der seinen Zeitgenossen Keuschheit, Gehorsam, Demut und Nächstenliebe anpreist, der überzeugt ist, daß jeder Mensch im buchstäblichen Sinn die Last des anderen mittragen kann und soll.

Aber Williams ist keineswegs nur Traditionalist, der überliefertes Gut auf seine Verwendbarkeit hin prüft und in die zeitgenössische Gegenwart transferiert. K. legt dar, daß und warum der Dichter nach allen gängigen Kriterien als „modern" (teilweise gar als postmodern) zu gelten hat. Williams hat mit den Avantgardisten der Dichtung dieses Jh.s gemeinsam, daß seine Gedichte schwer verständlich sind, teilweise gar kryptisch oder esoterisch wirken. Hauptgrund dafür ist die subtile Vernetzung an sich bereits schwieriger Gedankenmuster auf verschiedenen, nicht immer explizierten exegetischen Ebenen. Die Welt des Grals etwa ist für ihn nicht nur Bestandteil einer altehrwürdigen Mythologie, sondern Zeichen des Geheimnisses und der Transzendenz, der übernatürlichen organischen Einheit der materiellen Welt. Alle vom Dichter benutzten Bilder sind selbst in ihrer sinnlichen und musikalischen Verweisungskraft Ausdruck der spirituellen *analogia entis* und somit von zeitüberdauernder Werthaftigkeit.

Völlig zu Recht geht K. im Vorwort von der Voraussetzung aus, daß der Leser v. a. wissen will, „was denn durch diese Kunstform an Gehalt transportiert wird" (14). Ebenso wie die meisten modernen Arthurianer setzt er bei der Beantwortung dieser Frage allerdings die Kenntnis des über tausend Jahre alten Stoffes und seiner Wandlungen voraus. Zwar ergeben sich hinsichtlich des philosophisch-theologischen Hintergrundes der Gedichte durch die informationsreichen Fußnoten teilweise überraschende Einblicke, die Stellung Williams' in der Stoffgeschichte, die Originalität des Dichters und damit seine Eigenleistung aber werden nur summarisch abgehandelt; diese Ausführungen bieten dem Leser keine hinreichende Verständnishilfe. Die wesentlichen Kriterien des Werkes sollen daher im folgenden knapp resümiert werden.

II

Williams gibt der Geschichte König Arthurs eine ganz neue Wendung, die nur durch einen historischen Rückblick auf die frühen Darstellungen des Artusstoffes zu erkennen ist.

Der *ordo*-Gedanke spielt schon in der „*Historia Regnum Britanniae*" des Geoffrey of Monmouth (ca. 1136) eine bedeutende Rolle. Dem gelehrten Bischof von St. Asaph geht es weniger um Darstellung der Heldentaten des historischen Königs, als um das *regnum*, für das Arthur stellvertretend eintritt. Geoffrey konstruiert eine ruhmvolle Vergangenheit, in der das Britenreich durch Einheit und Geschlossenheit Weltgeltung besaß und mit den Römern wetteifern konnte. Sein Ziel ist die Begründung einer politischen Ideologie, die Erweckung und Ausbreitung des anglonormannischen Reichsgedankens. Zu diesem Zweck macht er Arthur zu einer monumentalen Gestalt, größer als Hektor und Aeneas, Alexander und Charlemagne, sichtbares Zeichen eines den Römern an Machtfülle überlegenen Imperiums. Das Fundament des von Geoffrey intendierten Reiches sollte außerhalb des mittelalterlichen Imperiums liegen; der Anspruch von Geoffreys Arthur richtet sich gegen die Einmaligkeit des kaiserlichen Amtes.

In den literarischen Werken nach Geoffrey bekundet sich der nationale Anspruch durch eine stärkere Betonung der Auseinandersetzung mit Rom. Eines der bedeutendsten mittelenglischen Werke, der „*Alliterierende Morte Arthure*" (ca. 1400) stellt den Konflikt mit Rom in den Mittelpunkt des Geschehens. Selbst bei den Historiographen können wir eine allmähliche Verlagerung des Interesses in diese Richtung feststellen. Bei Geoffrey schickte sich Arthur gerade an, die Alpenpässe zu erklimmen, als die Nachricht vom Verrat Modreds eintraf und er zu raschem Rückmarsch gezwungen wurde. Nach Peter of Langtoft (ca. 1307) hatte Arthur die Alpen schon überwunden und die Hörner riefen in Pavia gerade zum Mahle, als der Unglücksbote die Nachricht vom Aufstand überbrachte. John Hardyng (ca. 1460) verlegt die Entscheidungsschlacht zwischen Römern und Briten in die Toscana. In den „*Annales de Wigornia*" (die hierin dem „*Liber de Compositione Castri Ambaziae*", ca. 1140, folgen) wird Arthur kurz vor Erreichung der Stadt Rom durch den Verrat Modreds zur Umkehr gezwungen. Jean des Preis schließlich läßt Arthur in seinem „*Mer des Histoires*" (spätes 14. Jh.) in Rom einziehen, wo er zum Kaiser gekrönt wird. Auch im französischen Prosaroman sowie in Malorys „*Morte Darthur*" (nach 1468) empfängt Arthur nach glücklichem Ausgang des Kampfes gegen das Imperium in Rom die Kaiserkrone.

Williams gibt die antithetische Gegenüberstellung von Rom und Artusreich ganz auf. Er ist der Meinung, daß Arthurs Kampf gegen Rom ein unglückliches Element der Sage sei und besser fortgelassen werden sollte.

Dieser Verzicht hat schwerwiegende Folgen – vor allem eine Entnationalisierung des Mythos: Arthurs Reich kann sich nun organisch in das byzantinische Imperium eingliedern lassen, als Teil oder Provinz. Für Williams war Byzanz Inbegriff und Bild der göttlichen Ordnung, des organischen Zusammenhangs der streng hierarchisch gegliederten Macht.

Göttliche Ordnung war für ihn geometrische Präzision und vollkommene Harmonie der Teile. Eine Rivalität der Gliedstaaten oder eine Verkörperung nationaler Hegemonieansprüche konnte er für sein Anliegen nicht gebrauchen. Damit gibt er der Artusgeschichte eine neue Wendung. Logres (Britannien) wird zu einer spirituellen Landschaft, in der sich die operative Providenz Gottes offenbart; das Reich verweist auf ein ebenso geordnetes Universum, für das es als Index auftreten kann.

Geistiger Mittelpunkt des arthurischen Geschehens ist für Williams die Gralsgeschichte, die von mittelalterlichen und erst recht modernen Autoren als Fremdkörper (mönchische Interpolation etc.) angesehen wurde. Der Gral ist für Williams kein Märchenrequisit, sondern eine geistige Macht. In seinem Prosawerk „*The Figure of Arthur*" weist der Dichter nach, daß der Gral in der europäischen Literatur zum ersten Mal in Verbindung mit der Eucharistie auftaucht. Chrétien de Troyes' Gral hat nichts mit den Nahrung herbeizaubernden keltischen Märchenkesseln zu tun – er liefert keine leibliche Nahrung sondern einen Ersatz dafür. Williams sieht im Gral das Ziborium, aus dem die übernatürliche Speise der Eucharistie gespendet wird; er dient nicht nur einer kleinen Elite (wie bei Malory und Tennyson), sondern der ganzen Menschheit.

Auch mit den uralten, immer wieder neu interpretierten mythologischen Motiven des Fischerkönigs und des Wüsten Landes (*Waste Land*) hat sich Williams intensiv und ergebnisreich auseinandergesetzt. Die Wunde des Fischerkönigs faßt er als Verletzung des ganzen Menschen auf, physisch und geistig. Natürlich verkennt er nicht die sexuelle Bedeutung der Verletzung; im Geschlechtlichen aber sieht er v. a. die Verweisung – der menschliche Körper ist selbst Mikrokosmos und somit Reflex einer größeren Ordnung. Auf diese Weise kann er den „*dolorous blow*" (den schmerzhaften Schwerthieb) als Symbol des Sündenfalls deuten. An der Königskrönung Percevals im Gralsschloß nimmt die ganze Tafelrunde teil – nach Williams Ausdruck eines neuen Zentrums der ritterlichen Welt, einer auf spirituelle Überhöhung abzielenden Dynamik.

III

K. übersetzt die beiden unvollendet gebliebenen Gedichtbände „*Taliessin Through Logres*" und „*Region of the Summer Stars*". Ausgangspunkt ist bei Williams, ähnlich wie bei Malory, die Gründung der Tafelrunde und die Krönung Arthurs als König. Aber schon hier schleicht sich die Ahnung kommenden Unheils ein. Merlin ist nicht anwesend; er sitzt im Turm von St. Stephan und sinnt über den unvermeidlichen Einbruch des Unheils nach. V. a. sieht er bereits die Verwundung des königlichen Gralshüters durch den heiligen Speer voraus. Die Folge davon sind Zwietracht und Chaos. Sündenfall und Ichsucht zerstören die Unschuld des Reiches, sie breiten sich aus wie eine ansteckende Krankheit. Auch Arthur wird von ihr befallen.

In den frühen Darstellungen des Artusstoffes war Modred Neffe des Königs, Sohn von Lot und Arthurs Schwester Anna. Später wird er zum Sohn des Königs, aus einem Inzest geboren. Bei Williams empfängt Arthur seine Schwester Anna, ohne sie zu erkennen. Der Inzest war von den mittelalterlichen Autoren ohne Kommentar hingenommen worden, obwohl sich einige darüber im Klaren sind, daß aus dieser Verbindung der Verräter Modred hervorgeht, der den Untergang des Artusreiches besiegelt. In Williams' Taliessin-Gedichten wird der Inzest zum Symbol egoistischer Eigenliebe, Gomorrha genannt. Arthur ist damit Gegenpol des Gralsreiches, das er durch Ichbesessenheit und Verleugnung von „*Caritas*" und „*Largesse*" verrät. Allerdings ist er nur noch unbewegter Beweger, passives Zentrum seines Reiches. Die Hauptrolle des männlichen Helden übernimmt Lancelot, Lieblingsritter des Königs und der Königin, Hauptbeispiel des Dichters für den Weg der Bejahung und der Bilder, so wie die Nonne Dindrane, die ihr Blut und Leben für einen Kranken hingibt, Beispiel des ebenso nötigen und nützlichen negativen Weges ist. Ganz ohne Verständnis steht Williams der Königin Guinevere gegenüber, die bei ihm nur zu warten und zu lieben hat – eine konturenlose Eva, des Geliebten im Grunde unwürdig.

Galahad, der reine Ritter, kann daher nicht aus ihr geboren werden. Die Mutter muß vom Blute des Gralskönigs sein; als Vater kommt nur der beste Ritter der Welt in betracht. Ursprünglich dachte Williams an Arthur als Vater Galahads, verwarf den Plan aber, da der Untergang des Artusreiches und der Tafelrunde durch den König bestimmt sein müssen. Daher folgt Williams der

Tradition und macht Lancelot zum Vater des Erwählten – eine nur von der Botschaft des ganzen Werkes her verständliche Entscheidung: es geht Williams um die Darstellung der „*mißlungenen*" Vereinigung von Carbonek und Camelot. Logres (Britannien) ist erst in der Sphäre Jupiters angekommen; es leben noch nebeneinander Lancelot und Galahad, Personalisierungen von Erdverhaftetheit und Unruhe des Herzens zu Gott hin. Christus erscheint Galahad im Gral und entsendet ihn nach Sarras, wo er den Blicken der Sterblichen entschwindet. Sein Abschied kennzeichnet die endgültige Trennung von Artusreich und Gralswelt. Das Imperium löst sich in widerstreitende Gruppen auf, das Chaos kehrt zurück.

IV

Die Übersetzung von K. versucht, dem Original möglichst weitgehend zu folgen. Das ist verständlich und legitim, hat aber das Nebenergebnis, daß die Übersetzung mindestens dieselben Verständnisschwierigkeiten bietet wie das Original, dafür aber auch die unverwechselbare Wort-, Bedeutungs- und Assoziationsmusik Williams' für den deutschen Leser zum Klingen bringt. K. hat besonders einfühlsam den sog. Sprungrhythmus (sprung-rhythm) nachempfunden, der letztlich auf die germanische Langzeile zurückgeht und über Gerard Manley Hopkins den ähnlich disponierten Williams erreichte. Wesentliches Anliegen beider Dichter war der Ausdruck der Essenz, des Wesens der Dinge („in-shape" genannt) in einer sinnlich aufnehmbaren Form. Williams entwickelte die Technik zu einer für ihn typischen Form, indem er die Langzeilen in kleine rhythmische Einheiten auflöste, die durch Alliteration, Binnenreim, Assonanz, *cynghanedds* (= eine aus den keltischen Sprachen übernommene Form von Buchstabenmustern) und andere komplizierte Lautfiguren miteinander verbunden wurden. K. gelingt in vielen Fällen ein dem Original naher Sprachduktus. Gelegentlich stellt sich allerdings seitens des Lesers dieselbe Distanz zum Text ein, die Williams gegenüber Hopkins empfand: „We could even smile while we admired".

Die Fülle der rhetorischen Figuren, die z. T. auf den ersten Blick nicht erkennbar sind, bedeutete für den Übersetzer, der selbst auch Dichter ist, ein immer wieder erkennbares Dilemma. Für K. steht die Bedeutung des Textes im Vordergrund, und diesem Anliegen widerstreben Figuren wie Ellipse und Hyperbaton, die zu einer fast manieristisch wirkenden Verrätselung führen – sie lenken die Aufmerksamkeit des Lesers von der wesentlichen Aussage auf die Form. Besonders gut gelingt K. in zahlreichen Fällen die Übersetzung von Metaphern als Ausdruck einer übergeordneten Einheit, als sinnliche Entsprechung einer übersinnlichen Wahrheit, die jenseits des Einzeldings und des Materiellen liegt. In der Übersetzung von K. ist nachempfindbar, daß und warum Williams die Metapher als „Seele der Dichtung" ansieht.

Angesichts der geradezu unvorstellbaren Komplexität des Textes ist es nicht verwunderlich, daß es K. nicht immer glückt, das Original sprachlich und inhaltlich adäquat ins Deutsche zu übersetzen. Textbeispiele für mißlungene Übersetzungen versage ich mir bewußt – die Eigenheiten der Dichtersprache und der Übersetzung sind als Ausdruck eines Ideenmusters und dessen Verweiskraft nur im Kontext zu analysieren. Selbst in den weniger gelungenen Passagen wird das Ringen des Übersetzers um Verbalisierung der im Stofflichen verwirklichten Idee erkennbar. Ebenso wie der Dichter Williams verliert auch der Übersetzer K. nie sein Ziel aus den Augen: Dichtung als Parusie, d. h. als Offenbarwerden des Seins der Ideen in den Dingen verstehbar zu machen.

Regensburg Karl Heinz Göller

**Kurz**, Paul K.: **Gott in der modernen Literatur.** – München: Kösel 1996. 280 S., geb. DM 39,80 ISBN: 3–466–20416–X

Seit mehr als dreißig Jahren hat es sich Paul Konrad Kurz zur Aufgabe gemacht, den aktuellen literarischen Buchmarkt unter theologischer Perspektive zu sichten und die interessanten Tendenzen und Einzelwerke in den binnenkirchlichen Raum hinein vorzustellen, um so das interdisziplinäre Gespräch anzuregen. Der von ihm angestrebte „Dialog zwischen Literatur und Gesellschaft" soll auf den „Dialog mit der Kirche" (11) erweitert werden. Zahlreiche verdienstvolle Bde legen von dieser einzigartigen Tätigkeit eindrucksvolles Zeugnis ab. Sein neuestes dieser Tradition verpflichtete Buch widmet sich thematisch der für die Theologie spannenden Frage, wo und wie Gott in der Literatur der Gegenwart zur Sprache kommt. In ihm soll „ein Spektrum zeitgenössischer Gottesgedanken, Bilder, Fragen und Erfahrungen" (11) vorgestellt werden.

Nach einem allgemeinen, die Problematik der Gotteskrise unserer Zeit umreißenden *Einführungskap.* unter dem Titel „*Wohin denn Gott*" – in das nur vereinzelt Stimmen von Schriftstellern eingeblendet werden – folgen sechs thematisch geordnete Kap., in denen jeweils herausragende Autoren und ihre Werke vorgestellt werden.

In „*Weil Gott nötig ist*" begegnet der Leser Autoren wie *Böll, Borchert, Kaschnitz, Wohmann, Inge Merkel oder Hartmut Lange*, aus deren Gesamtwerk aber fast stets nur ein Einzeltitel schlaglichtartig im Blick auf die Thematik beleuchtet wird. Das *Folgekap.* „*Der Auschwitz-Gott ein Hiob-Gott?*" widmet sich der Frage des *Umgangs von Schriftstellern unseres Jh.s mit der Theodizee*. Neben Vf. wie Joseph Roth oder Grete Weil widmet sich K. hier vor allem dem Werk Elie Wiesels. Ein ganz anderes Kap. fragt im folgenden nach den „*postmodernen Sprachspielen*". Hier wird zunächst der Begriff „Postmoderne" vorgestellt und problematisiert, bevor ausführlich vier Beispiele näher betrachtet werden: Umberto Ecos „Der Name der Rose", Salman Rushdies „Satanische Verse", Friedrich Dürrenmatts Spätwerk „Durcheinandertal" und Franco Ferrucis Roman „Das Leben Gottes". In diesen Werken begegnen wir v. a. einem spielerisch-ironischen Umgang mit der Gottesthematik. Das *fünfte Kap.* ist mit dem Titel „*Naive Gottesunmittelbarkeit*" überschrieben und betrachtet drei sehr verschiedenartige Autoren, welche die Rede von Gott im Gegensatz zum vorherigen eher direkt und unmittelbar in ihre Werke integrieren: Joseph Wittig, James Baldwin und John Updike.

Ein *Zwischenkap.* betrachtet anschließend die „*Wortsuche poetischer Priester*" und wählt dazu die in sich äußerst disparaten Werke von Friedolin Stier, Ernesto Cardenal und Gottfried Bachl. In einem letzten *Literatur-Kap.* schildert K. schließlich Autoren, die eher einen „*Wege-Gott*" – so auch die Kapitelüberschrift – porträtieren: den Iren George Bernard Shaw, den Kirgiesen Tschingis Aitmatow, Herman Hesse und Peter Handke. In einem thematischen *Schlußkapitel* bündelt K. schließlich den von ihm erhobenen Befund unter dem Titel „*Gott der Autoren – Gott der Laien*", programmatischer Untertitel „*Unterwegs zur Weltfrömmigkeit*". In zehn Thesen betont K., daß der Gott der Schriftsteller v. a. ein angefragter, umstrittener, erfahrbarer, sinnlich wahrnehmbarer Gott ist, der eher dem Bereich der Mystik als der Sphäre der Dogmatik zugehört.

K. legt hier ein erstaunlich breites literarisches Panorama vor, eine große Zahl von Schriftstellern kommt zu Wort. Das äußerst hilfreiche, dem Text angefügte Register erschließt den Zugang zu Autoren und Werken. Gerade dem Leser, der sich im Bereich der Gegenwartsliteratur nicht so gut auskennt, bietet sich hier ein idealer Zugang einerseits zu aktueller Belletristik von Format überhaupt, andererseits zur Spurensuche nach Gott in diesen Werken. Wie häufig, wie intensiv, wie verschiedenartig und wie herausfordernd Gott in der Literatur zur Sprache kommt, ist in der Tat ein verblüffendes Ergebnis dieses Buches. K. führt v. a. die theologische Relevanz dieses Befundes deutlich vor Augen, indem er das theologische Gespräch an den jeweiligen Punkten einfordert, ohne es im selbstgesteckten Rahmen wirklich aufnehmen zu können. Gleichzeitig sind damit aber bereits die Grenzen dieses Buches deutlich, die hier nicht besserwisserisch angemahnt, sondern in solidarischem Mitdenken angefragt werden sollen. *Zwei Nachfragen*:

*Erstens*: Dieses Buch ist von seinem Anspruch her kein wissenschaftliches Buch. Die auch theoretisch in den letzten Jahrzehnten weit vorangetriebene Diskussion um „Theologie und Literatur" (Sölle, Mieth, Kuschel) wird weitgehend ignoriert, Vorstudien werden kaum erwähnt, Sekundärliteratur registriert K. nur sporadisch. Diese Konzeption entspricht einer bewußten und – im Blick auf die Verkaufsstrategie – nachvollziehbaren Entscheidung von Vf. und Verlag: Ob aber nicht doch eine sorgsamere Beachtung des Forschungsstandes die Qualität der Ausführungen sehr angehoben hätte? Allzuoft bleiben die Einzelbeiträge so dem – in seiner Lesbarkeit verdienstvollen, in seiner wissenschaftlichen Dichte fragwürdigen – Charakter des Feuilletonessays oder der Buchvorstellung verhaftet.

*Zweitens*: Die Auswahl der Autoren und Texte wird an keiner Stelle begründet. Sicherlich ist es unmöglich, das gesamte Spektrum der Gegenwartsliteratur mit einzubeziehen; sicherlich wäre es unfair, die Berücksichtigung nicht erwähnter Autoren einzufordern, die gerade zu dieser Frage wichtiges zu sagen haben (Celan, Kunert, Hildesheimer, Walser etwa). Aber: Die Kriterien der getroffenen Auswahl bleiben unklar: Warum etwa der Rückgriff auf altbekannte Texte wie Borcherts „Draußen vor der Tür", warum die Sprengung des deutschsprachigen Raumes hin zu einem alten Text wie etwa Shaws – in sich interessanten – „Abenteuer des schwarzen Mädchens auf der Suche nach Gott" von 1934, warum die Aufnahme von Nichtliteraten wie Stier und Bachl, warum die weitestgehende Ausblendung von Lyrik? Hier wären Begrenzungsentscheidungen sinnvoll gewesen: sei es auf einen klarer eingegrenzten Zeitraum, (Literatur nach 1970 etwa), einen Kulturraum (den deutschsprachigen etwa) oder auf transparent gemachte systematische Ordnungskriterien. So bleibt der Eindruck einer gewissen Beliebigkeit, der

auch die Schlußthesen dem möglichen Vorwurf der Subjektivität unterwirft.

Bei allen Rückfragen: Das vorliegende Buch bleibt eine Fundgrube für literarische Texte unserer Zeit und ein gut lesbares Kompendium zur Frage nach Gott in der Literatur. Ein Ziel des Buches war es, das Gespräch mit der Theologie zu eröffnen. Von dem hier entfalteten Material aus wird ein solches Gespräch möglich und es wäre wünschenswert, wenn möglichst viele Systematiker und Religionspädagogen ihre „Rede von Gott" im Dialog mit den Literaten gestalten würden.

Weingarten Georg Langenhorst

**Volz,** Gunter: **Sehnsucht nach dem ganz anderen.** Religion und Ich-Suche am Beispiel von Klaus Mann. – Frankfurt: Peter Lang 1994. 307 S. (Europäische Hochschulschriften, Bd 519), brosch. DM 89,00 ISBN: 3-631-47687-6

Vorworte, zumeist doch als Nach-Worte verfaßt, geben Autoren Gelegenheit, nach Abschluß ihres Werkes den LeserInnen rückblikkend Informationen an die Hand zu geben, unter denen sie das Folgende besser einordnen können. So zeugt auch das Vorwort dieses Buches von Gunter Volz' Faszination vom Werk Klaus Manns sowie von seinem theologischen Lehrer Henning Luther, als auch von V.s Engagement, Literatur, Biographie und Theologie in einer Arbeit zusammenzudenken.

In einer *„Annäherung an Fragestellung und Ansatz der Arbeit"* (*Kap. I*) skizziert der Vf. für seine Arbeiten wesentliche Aspekte des Ansatzes von Henning Luther, reflektiert insbesondere auf dessen Begriffe von „Subjektivität", „Praxis" und „Laientheologie" und begründet abschließend seine Entscheidung für die Untersuchung des Werkes von Klaus Mann, den er als autobiographischen Schriftsteller par excellence versteht. In dem theoretischen *Grundlagenkap. „(Auto-)Biographie und Religion"* präzisiert V. seine Fragestellung: „Es soll in dieser Arbeit darum gehen, am Beispiel von Klaus Manns Religiosität als einer Form von Laienreligion die Beziehungen zwischen (Auto-)Biographie und Religion näher in den Blick zu nehmen. Quellen sind hierfür autobiographische literarische Texte in einem weiteren Sinn, die auf ihre religiösen Implikationen hin zu untersuchen sind. Damit verbindet sich zugleich das Interesse, mittels der Sichtung der Autobiographie als der ‚geschriebenen' Biographie eines Individuums dessen ungeschriebener Biographie auf die Spur zu kommen." (71). Wichtig erscheint in diesem Zusammenhang V.s Differenzierung der Fragestellung, „wie unter den Bedingungen von kirchlicher Distanziertheit die religiöse Tradition und Institution auf den/die einzelne/n wirken, d. h. welche Spuren sie in seiner / ihrer (Auto-)Biographie hinterlassen und welche biographischen Anlässen und Ereignisse für die Auseinandersetzung mit Religion und Kirche relevant sind" (73)

Nach diesen grundlegenden Überlegungen nähert sich der Vf. in drei Schritten dem Werk Klaus Manns. „Als strukturgebendes Prinzip wähle ich dafür gewichtige biographische Einschnitte, nämlich den Beginn von Klaus Manns Exil im Jahr 1933 und das Ende des Zweiten Weltkrieges." (75)

Für den frühen Mann weist V. eine sich entwickelnde *religiöse „Mehrlinigkeit"* (128) nach, in der sich der Schriftsteller als „Suchender, der auf der Spur seines ‚Lebensliedes' ist" (129), offenbart. Manns Rückgriff auf seinen sehr offen zu verstehenden Religionsbegriff läßt die im „Zusammenhang der Ich-Suche des Subjekts aufbrechenden Konflikte" (131) deutlich hervortreten.

Das Exil öffnet – und schärft – Klaus Manns Blick für die Kirchen. Kirchenkritische Äußerungen sowie die Würdigung des kirchlichen Widerstandes dokumentieren Manns wachsendes Interesse an der Kirche. Manns ethischer Imperativ, der nach V. klar in dessen Gottesbild begründet liegt, ruft zum entschlossenen Handeln gegen den Faschismus auf. Vor diesem Hintergrund arbeitet der Vf. zwei zentrale Linien heraus, „die den Rückgriff auf Religion im Prozeß der Ich-Suche charakterisieren: Zum einen finden sich Elemente, die davon Zeugnis ablegen, daß Klaus Mann unter den Bedingungen des Exils nach religiösem Trost sucht. ... Auf der anderen Seite steht hingegen die Religion im Anschluß an (den Protestanten reformierter Tradition) Gide als Manifestation einer stetig präsenten Unruhe, die das Zur-Ruhe-Kommen und das Sich-Einrichten in den Verhältnissen unterbricht. In dieser Perspektive übernimmt die Religion hier die Funktion, die Differenz zum Bestehenden offenzuhalten und gerade nicht zum Abschluß kommen zu lassen." (210f) V. führt diese Interpretation konsequent weiter, um von hier aus den Suizid Manns als „Nicht-mehr-Aushalten der Absurdität" (248) zu deuten.

In einem *abschließenden Kap.* zieht V. einige *„praktisch-theologische Schlußperspektiven"* in dem er seine Ergebnisse auf einige praktisch-theologische Handlungsfelder (Homiletik, Seelsorge etc.) überträgt.

V.s Diss. ist mit viel innerem Engagement verfaßt; viele Einzelaspekte – beispielsweise über den Suizid Klaus Manns – sind differenziert analysiert und zeugen von der Verortung des Vf.s in der literaturwissenschaftlichen Klaus Mann-Forschung. Leider läßt sich dies nicht von der theologischen Seite her bestätigen, da V. sein Wissen fast ausschließlich aus evangelischen Positionen nährt und damit eine unnötige konfessionelle Trennung in der Literaturtheologie durchführt. Die weitgehend unterbelichtete Auseinandersetzung mit aktuellen katholischen Positionen (K.-J. Kuschel, D. Mieth etc.) spiegelt sich beispielsweise in dem für V. von Balz / Luther übernommenen zentralen Begriff der ‚Laientheologie' wieder. Der von V. neutral, besser: ‚positiv' verstandene Begriff, der die „eigenständige Beschäftigung eines Laien (als Nicht-Theologen) mit religiösen Themen ins Auge" (73) faßt, kann von katholischer Seite wegen der anderen Definition der Laien und den damit verbundenen Konnotationen nicht übernommen werden. Insofern wäre hinsichtlich einer Auseinandersetzung mit der aktuellen literaturwissenschaftlichen Diskussion – auch unter ökumenischem Aspekt – eine größere Sensibilität seitens des evangelischen Vf. wünschenswert gewesen.

Münster Torsten Habbel

## Spiritualität / Hagiographie

**Schleinzer,** Annette: **Die Liebe ist unsere einzige Aufgabe.** Das Lebenszeugnis von Madeleine Delbrêl. – Ostfildern: Schwabenverlag 1994. 361 S., kart DM 36,00 ISBN: 3-7966-0738-1

Madeleine Delbrêl (1904–1964) ist den deutschsprachigen Lesern bislang überwiegend durch eine repräsentative, in verschiedenen Buchveröffentlichungen vorliegende Auswahl ihrer Schriften bekannt. Nicht zuletzt Hans Urs von Balthasar hat für die Übersetzung ihrer Reflexionen über Möglichkeiten eines zeitgenössischen religiösen Lebens in der Welt gesorgt. Literatur über diese Frau, die ohnehin noch immer ein „Geheimtip" unter suchenden Christen wie auch unter Theologinnen und Theologen zu sein scheint, gibt es jedoch wenig. Die theologische Aufarbeitung und Auswertung ihres Werkes hat erst begonnen[1]. Zwar ist die Biographie von Christine de Boismarmin[2], einer der ältesten Gefährtinnen Madeleine Delbrêls, schon vor Jahren ins Deutsche übersetzt worden – leider jedoch nicht vollständig und nicht sehr zuverlässig.

Mit der Diss. von Annette Schleinzer liegt nun eine gründlich recherchierte und zuverlässige Biographie Madeleine Delbrêls vor. Der Titel *„Die Liebe ist unsere einzige Aufgabe"* markiert den roten Faden der Darstellung, die in der Linienführung zwar weitgehend der von Christine de Boismarmin verfaßten Lebensbeschreibung folgt, jedoch auf einer deutlich breiteren Quellenbasis beruht und eine Fülle bislang unveröffentlichter Archivmaterialien berücksichtigt und auswertet, darunter auch sehr persönliche Dokumente, die eine präzisere Rekonstruktion der religiösen Biographie Delbrêls, etwa des Konversionsprozesses, erlauben, als dies aufgrund der bisher zugänglichen Aufzeichnungen möglich war.

Über einen im herkömmlichen Sinne hagiographischen Anspruch hinaus läßt sich die Untersuchung von klar definierten theologischen Interessen leiten. Die theologische Perspektive, die S. auf das Lebenszeugnis Madeleine Delbrêls eröffnet, ist „von der Überzeugung geprägt, daß die Lebensgeschichte eines Menschen in der Nachfolge Jesu Christi zur Quelle und zum Gegenstand der Theologie werden kann" (18), insofern diese Geschichte als „Nachfolgegeschichte" entschlüsselt wird. Dieser Zugang entspricht den Absichten und Motiven Madeleine Delbrêls sehr genau. „Theologie als Biographie" will darin „dogmatische und pastoraltheologische Aussage zugleich" sein (18). Dementsprechend arbeitet die Vf.in in sorgfältigem und detailliertem Nachvollzug der Lebensgeschichte Madeleine Delbrêls das handlungsleitende Motiv der Einheit von Gottes- und Nächstenliebe heraus, das seit der Konversion, die Madeleine Delbrêl in ihr 20. Lebensjahr – auf den 29. März 1924 – datiert, mit wachsender Eindeutigkeit zum Kristallisationspunkt und zum Zentralkriterium ihrer christlichen Lebensorientierung, v. a. im militant atheistischen Umfeld des kommunistischen Ivry, geworden ist.

S. entfaltet dieses Grundmotiv insbesondere im Hinblick auf die geistliche Entwicklung Madeleine Delbrêls, deren Schrittfolge am Zusammenhang von wegweisenden Begegnungen und Entscheidungen abgelesen werden kann: Eine Linie führt von der höchstpersönlich und in Madeleine Delbrêls Sinn einsam durchlebten, gleichwohl aber durch bestimmte menschliche Begegnungserfahrungen vermittelten, Konversion über die Frage nach einer radikale Zeitgenossenschaft ermöglichenden Lebensform (und deren Ausgestaltung im Wachstumsprozeß der um Madeleine Delbrêl gescharten Frauengemeinschaft) bis hin zu der in der ideologischen Situation von Ivry unausweichlichen Unterscheidung des christlichen Standortes im Sinne einer entschiedenen Solidarität mit dem konkreten Menschen bei ebenso entschiedener Ablehnung einer pauschalen „Verbündung" unter der Fahne des Kommunismus – um nur einige der Knotenpunkte der religiösen Biographie Madeleine Delbrêls anzudeuten, die die Vf.in herausarbeitet.

[1] Vgl. außer der hier besprochenen Arbeit K. Böhme, Gott aussäen, Würzburg 1997; M. Heimbach-Steins, Unterscheidung der Geister. Strukturmoment christlicher Sozialethik. Dargestellt am Werk Madeleine Delbrêls, Münster 1994.

[2] Madeleine Delbrêl. Ein Leben unter Menschen, die Christus nicht kennen. Mit einem Vorwort von Jacques Loew, München, 2. neu bearb. Aufl. 1996.

Insgesamt bleibt die Modellierung der geistlichen Konturen Madeleine Delbrêls flächig; den Leserinnen und Lesern bleibt es überlassen, die Tiefendimensionen der existentialen Theologie und Mystik zu erahnen, die im Werk Madeleine Delbrêls teils im Gewand der Alltagssprache, teils in poetischer Gestalt, nie jedoch im Sprachspiel wissenschaftlicher Theologie daherkommen. Sie werden in der Darstellung eher angedeutet als ausgelotet. Damit sind Spuren gelegt, die weiter verfolgt werden müssen. Gleiches gilt für die politischen und die kirchenpolitischen Dimensionen des Handelns von Madeleine Delbrêl – insbesondere ihres Engagements im Kontext der missionarischen Bewegung im Frankreich der 40er und 50er Jahre, zu deren Pionierinnen sie zählt, nachdem sie acht Jahre vor Jacques Loew und den Anfängen der Mission de France den Weg in die kommunistisch „besetzte" Arbeiterwelt im „Missionsland Frankreich" (Abbé Godin) gegangen ist und darin ein deutliches Zeichen jenes unbedingten Willens zur Zeitgenossenschaft gesetzt hat, der mit dem Stichwort „*aggiornamento*" zum ekklesiologischen Programm des II. Vatikanums werden sollte.

So führt auch S. ihre Darstellung auf die immer wieder vertretene These zu, Madeleine Delbrêl habe in ihrem Leben das Konzil „vorweggenommen" bzw. sie sei eine „Prophetin für die Nachkonzilszeit" (320). Um diese – im großen und ganzen zutreffende, aber doch durch eine theologische und theologiegeschichtliche Delbrêl-Forschung notwendig zu differenzierende (und wohl auch in mancher Hinsicht zu relativierende) – Einschätzung zu untermauern, unternimmt die Vf.in im Schlußkap. ihrer Arbeit eine „Interpretation des Konzils im Anschluß an Madeleine Delbrêl" (299; vgl. 300–333). Dieser Abschnitt, der die zentralen theologischen Aufbrüche des Konzils nachzeichnet, wirkt im Gesamtduktus der Biographie etwas fremd, auch wenn die abschließende Skizze von vier der Konzilstheologie kongruenten Grundzügen der Berufung Madeleine Delbrêls die Verklammerung mit dem Zentrum des Buches zu sichern vermag. S. sieht diese Klammern insbesondere in der Überwindung der Dichotomie „sakral"/„profan", in der (von Madeleine Delbrêl ebenso gelebten wie geforderten) Originalität der christlichen Berufung, in der unbedingten Achtung der (Andersheit der) anderen und schließlich in der Bereitschaft, die im Unterschied zwischen „Welt" und „Gott" gründende Fremdheit des Glaubens auszuhalten und zu gestalten. Dies sind in der Tat Grundzüge der Spiritualität Madeleine Delbrêls, an denen ihre prophetische Kraft für die gegenwärtige Nachkonzilszeit zu ermessen ist: Freilich bleibt ein gutes Stück theologischer „Übersetzungsarbeit" noch zu leisten. Die vorgelegte Biographie bietet über den Kreis wissenschaftlicher Theologie hinaus eine gute Grundlage, um nun in ein intensiveres Gespräch und in eine theologische Auseinandersetzung mit Madeleine Delbrêl einzutreten.

Bamberg Marianne Heimbach-Steins

**Weiß,** Bardo: **Margareta von Magdeburg.** Eine gelähmte Mystikerin des 13. Jahrhunderts. – Paderborn: F. Schöningh 1995. 209 S., kart DM 48,00 ISBN: 3-506-79721-2

Neben der Begine Mechthild hat es im 13. Jh. in Magdeburg eine zweite, offenbar nicht unbedeutende Mystikerin gegeben. Dies war lange Zeit unbekannt. Erst mit der Edition der Vita der „Margareta contracta"[1] ist die Wiederentdeckung, Zuordnung und Erforschung dieser Frau möglich geworden. W. legt nun eine Studie vor, an der er anhand der Vita, die von einem Dominikaner namens Johannes wohl „gegen 1260, spätestens 1270" (P. G. Schmidt) verfaßt wurde, Leben und geistliche Lehre der von frühester Kindheit an körperlich schwer behinderten (gelähmten) Mystikerin darlegt.

Da neben der Vita offenbar keine externen Quellen vorliegen, bleiben die Auskünfte über die Biographie spärlich und insofern vage, als die Unterscheidung zwischen historischer Information im modernen Sinn und literarischer Stilisierung ebenso wie die zwischen dem Eigenbeitrag Margaretas und dem gestalterischen Anteil des Dominikaners schwer zu klären ist. W. liest die Vita ohne wesentliche Bedenken historisch, selbst in bezug auf so offenkundig topische Elemente wie die Angabe, die Mystikerin habe das Lebensalter Christi erreicht. Im Kontext einer sehr ausgeprägten Leidensmystik, die ihren realen Erfahrungshintergrund nicht zuletzt in der körperlichen Krankheit (und in depressiven Zuständen) der Mystikerin haben mag, muß diese relativ unbekümmerte Lesart erstaunen, auch wenn man nicht so weit geht wie Ursula Peters, die ja die historische Auswertbarkeit der Viten als literarische Produkte überhaupt in Frage stellt.[2]

In seiner Untersuchung legt der Vf. Wert darauf, das geistliche Profil Margaretas im Zusammenhang mit den anderen Zeugnissen der sogenannten Beginen-Mystik, also den Viten der brabantischen Frauen (die Johannes kennt und erwähnt), mit den Schriften Hadewijchs und besonders Mechthilds von Magdeburgs herauszuarbeiten. Gerade die zuletzt genannte Konstellation ist in der Tat sehr interessant: Zum einen lassen sich deutliche Parallelen in der Leidensmystik, insbesondere in bezug auf die Erfahrung der Entfremdung von Gott als äußerster Form der Glaubenstreue und des Gotteslobes beobachten – bis hin zu annähernd wörtlichen Parallelen. Zum anderen unterscheidet sich Margareta jedoch dadurch höchst auffällig von ihrer berühmteren Zeitgenossin, daß die Dimension der Liebe (Minne), der Affektivität im Sinne der brautmystischen Tradition fast völlig fehlt.

W. deutet diese Pole eines Vergleichs zwischen den beiden Magdeburger Mystikerinnen an vielen Stellen seiner Studie an. Er wagt jedoch noch keine These zur Verhältnisbestimmung zwischen Mechthilds „Fließendem Licht der Gottheit" und der Vita der Margareta contracta. Ohne einer höchst wünschbaren ausführlicheren Untersuchung zu dieser Frage vorgreifen zu wollen, sei hier immerhin eine Vermutung angedeutet: Kann es nicht sein, daß Johannes die erste, nach der These von Hans Neumann vor 1260 veröffentlichte Redaktion des „Fließenden Lichtes" (Bücher I–V) bereits kannte und zur literarischen Ausgestaltung der Vita seiner „geistlichen Tochter" und Vertrauten heranzog? Die von W. vorgelegte Studie ist als Ansatz zu einer Gesamtdeutung der Vita Margaretas und als Grundlage für weitere, insbesondere vergleichende Studien zur mystischen Theologie von Frauen des 13. Jh.s zu begrüßen. Sie läßt freilich – wie es bei einer solchen Pionierarbeit kaum anders sein kann – noch viele Fragen offen, die weitere Forschung anregen sollen.

Zum Schluß sei noch eine kritische Anmerkung gestattet: Gerade bei einem Vf., der sich wie W. intensiv mit „frauenmystischer" Literatur befaßt, überrascht es, wenn das Kap. seines Buches, in dem das Verhältnis zwischen der Mystikerin und ihrem Biographen erörtert wird, unter der Überschrift steht: „Der Mystiker und sein Mitarbeiter".

Bamberg Marianne Heimbach-Steins

[1] Johannes von Magdeburg, Die Vita der Margareta contracta, einer Magdeburger Rekluse des 13. Jahrhunderts, erstmals ediert von Paul Gerhard Schmidt: Studien zur katholischen Bistums- und Klostergeschichte, hg. v. Franz Schrader, Bd 36, Leipzig 1992.

[2] Ursula Peters, Religiöse Erfahrung als literarisches Faktum. Zur Vorgeschichte und Genese frauenmystischer Texte des 13. und 14. Jahrhunderts, Tübingen 1988.

## Kurzrezensionen

**Bätzing,** Georg: **Kirche im Werden.** Ekklesiologische Aspekte des Läuterungsgedankens. – Trier: Paulinus 1996. 262 S. (Trierer Theologische Studien, 56), kart DM 48,00 ISBN: 3-7902-1284-9

Diese bei Klaus Reinhard in Trier gearbeitete, dogmatische Diss. stellt die katholische Lehre von der Läuterung des Menschen nach seinem individuellen Tod (im wesentlichen Lehre vom Fegefeuer) unter historischen und dogmatischen Gesichtspunkten dar. Schon das ist verdienstvoll, weil damit einem „Nachholbedarf" in der theologischen Literatur entsprochen wird. Besonders aber ist der Versuch einer Neuinterpretation zu würdigen: Ortsbestimmung des Läuterungsgedankens in einer Theologie der Hoffnung, konkretisiert in einer Communio-Ekklesiologie, interpretiert vom Prinzip der Stellvertretung her. Die Arbeit verdient in hohem Maße die Aufmerksamkeit v. a. der Vertreter der Dogmatik bzw. der an ihr besonders Interessierten. H. E. W.

**Bibeltheologisches Wörterbuch,** hg. v. Johannes B. Bauer, bearb. v. Johannes B. Bauer / Johannes Marböck / Karl Woschitz. – Graz / Wien / Köln: Styria 1994. Vierte, neu bearb. Aufl. 624 S., Ln DM 168,00 ISBN: 3-222-12256-3

Biblische Theologie zu betreiben ist nach wie vor ein Wagnis. Sofort stellen sich Fragen ein: Welche Bibel ist gemeint? Wie ist das Verhältnis der einzelnen Texte zueinander und des Alten (Ersten) zum Neuen (Zweiten) Testament zu sehen? Dementsprechend thematisiert auch die vorliegende (eigentlich vierte) Aufl. im Vorwort den Problemhorizont eines bibeltheologischen Lexikons und interpretiert die eigene Leistung als „Bausteine für das Ziel einer biblischen Theologie" (von 192 Einträgen wurden 106 neu verfasst, alle

anderen überarbeitet). Das Werk kommt in seiner Ausrichtung dem Interesse einer biblisch fundierten Spiritualität und deren Theologie entgegen, äußert es sich doch weniger worterklärend als begriffserläuternd zu Stichworten dieses Bereichs. Dementsprechend finden sich auch Wörter, die sich im biblischen Text nicht finden (z. B. Erbsünde/Erbtod), dort mit anderen Vorstellungsinhalten zusammengehören (z. B. *Erlösung/Heil/Gnade* mit *Frieden*) oder in diesem Werk v. a. als Anknüpfungspunkt für grundsätzliche Erörterungen dienen (z. B. *Jesus Christus*). Vor dem skizzierten Hintergrund sind die namentlich gekennzeichneten „Bausteine" mit ihren Literaturangaben fruchtbringend zu lesen. J. M. W.

**Bons,** Eberhard: **Das Buch Hosea.** – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1996. 186 S. (Neuer Stuttgarter Kommentar. Altes Testament, 23/1), kart DM 39,00 ISBN: 3-460-07231-8

Der Zielsetzung der Kommentarreihe entsprechend hat E. Bons, kath. Alttestamentler in Strasbourg, das Hoseabuch wissenschaftlich fundiert und zugleich in allgemeinverständlicher Sprache ausgelegt. Seine exegetischen Hauptreferenten sind H. W. Wolff, J. Jeremias, F. I. Andersen / D. N. Freedman und v. a. N. Lohfink, in deren Spuren er auf Literarkritik des Hoseabuches weitgehend verzichtet. Verzichtet wird auch – wohltuend – auf Spekulationen um die (Ehe)Frau des Propheten. B. tendiert dazu, die Thematik der „Unzucht" rein metaphorisch auf Untreue JHWH gegenüber zu deuten (womit allerdings die Wahl gerade dieser Metapher noch nicht erklärt ist!). Als theologisches Zentrum des Hoseabuches sieht er den Gedanken der Liebe Gottes, die letztlich grundlos und über Straf- und Rachegedanken hinweg auf Israel bezogen bleibt. Feministisch-theologische Anfragen an das Hoseabuch nimmt B. nur punktuell auf (Hos 2; 11) und sucht sie historisch zu entschärfen, wird aber damit dieser sehr grundsätzlichen Kritik (inzwischen auch in monographischer Form bei Yvonne Sherwood, Marie-Theres Wacker und Ruth Törnkvist) zu wenig gerecht. M.-T. W.

**Feinstein,** David / **Elliott Mayo,** Peg: **Zeit des Lebens – Zeit des Sterbens.** Rituale für den Umgang mit der eigenen Sterblichkeit. Mit einem Geleitwort von Daniela Tausch-Flammer. Aus dem Amerikanischen von Helga Fuchs-Entzminger. – München: Kösel 1996. 184 S., kart DM 29,80 ISBN: 3-466-30399-0

Eine Sozialarbeiterin und ein Therapeut aus den USA versuchen mit diesem Buch, der je eigenen Angst vor dem Tod entgegenzusteuern. Sie entwickeln dazu Rituale (Entwicklung einer „Todesphilosophie", körperliche Haltungen und Übungen, Malen und Tanzen, Regelung und Beerdigung und Nachlaß usw.). Gewiß ist es ein Buch, das neue Wege geht und allen, die sich beruflich mit Sterbebegleitung befassen, hilfreich sein kann. Darüber hinaus ist es allen dienlich, die sich entschlossen haben, bewußt auf den Tod zuzugehen. H. E. W.

**Unsere Trauer wandelst Du in Freude.** Hilfen für Totengebet und Begräbnisfeiern, hg. v. Beate Kowalski. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1996. 144 S. (Feiern mit der Bibel, 3), kart DM 29,80 ISBN: 3-460-08003-5

„Es ist nicht einfach, die richtigen Worte beim Totengebet und bei Begräbnisfeiern zu finden" (9), gibt Beate Kowalski der von ihr besorgten Sammlung von Predigten, Fürbitten, Beerdigungs- und Totengebetsformularen einleitend mit auf den Weg. Weil das fraglos stimmt, sind alle in der liturgisch-homiletischen Begleitung Toter und Trauernder dankbar für jede erprobte Hilfe zu einer gelungenen Trauerpastoral. Die Paderborner Diözesanreferentin gesellt mit dem von ihr herausgegebenen Bd den vielfältigen ähnlichen Arbeitshilfen nun eine weitere hinzu, deren Schwerpunkt von 36 Predigtentwürfen gebildet wird, denen nur vier Fürbittentexte, ein Begräbnis- und ein Totengebetsformular gegenüberstehen. Diese – mit Blick auf den Untertitel – recht einseitige Gewichtung fordert v. a. eine kritische Würdigung der vorgestellten Predigten, die sich als an ausgewählten Perikopen „textorientierte" Vorschläge verstehen. Deshalb stellt jede(r) der 29 Vf. und 6 Vf.innen – keinesfalls alle aus der Verkündigungspraxis – seinem / ihrem Entwurf eine Kurzexegese voran, die leider nicht immer den Stand der neueren Exegese referieren. Insgesamt läßt diese Arbeitshilfe eine zielgerichtete, wirklich der Trauerpastoral verpflichtete Redaktion vermissen. T. M.

**Kuhn,** Wolfgang: **Von der Weisheit der Unvernünftigen.** Instinktleistungen als angeborene „Intelligenz". – Stein a. Rhein: Christiana 1996. 118 S., 50 Farbtafeln, brosch. DM 28,00 ISBN: 3-7171-1023-3

Einen einzigen gegen den Neodarwinismus gerichteten Gedanken möchte das Buch von Wolfgang Kuhn dem Leser nahebringen: „Heute (. . .) wird immer unumstösslicher klar, daß der Zufall als alleinige schöpferische Ursache instinktiver Verhaltens-Programme ein für allemal ausgespielt hat!" (13) „So sind also Materie und Energie bestenfalls Voraussetzungen von Information, mitnichten jedoch ihre Ursachen. (. . .) Information urständet im Geist – und nirgends sonst. Sie ist eine dritte, eigenständige Größe neben Materie und Energie. Nichts Geordnetes, nichts ‚Organisiertes' auf dieser Welt ward ohne Information, ohne Geist." (110)

Und auf 50 Doppelseiten versucht K. diesen Gedanken dann mit 50 interessanten zoologischen Beispielen und diesen jeweils korrespondierenden, teils ausgezeichneten Fotos zu belegen. K. hat eine Mission: Der überlegene Geist des Schöpfers soll quasi mittels Indizienbeweis durch die Instinktleistungen seiner „unvernünftigen" Geschöpfe wahrnehmbar gemacht werden.

Selbst wenn man ihm in diesem Missionsanliegen nicht folgt, bleibt es ein lesenswert-informatives Bilderbuch. U. L.

**Lang,** Bernhard: **Die Bibel neu entdecken.** Drewermann als Leser der Bibel. – München: Kösel 1995. 237 S., kart DM 34,00 ISBN: 3-466-20393-7

Die vorliegende Studie will durch die Betrachtung der psychoanalytischen Interpretationsmodelle Drewermanns den Nachweis erbringen, daß biblische Texte keineswegs nur einen einzigen Sinn besitzen, sondern daß sie einer Vielzahl von Deutungen offenstehen (müssen!). Nachdem die Quellen des drewermannschen Ansatzes („Romantik und Psychologie des Unbewußten") benannt sind, werden zwei Texte (Gen 2–3 und Lk 1–2) mit jeweils vier verschiedenen Lesarten konfrontiert, von denen der letzte dieser Durchgänge in beiden Fällen den Interpretationszusammenhängen Drewermanns entnommen ist. Die Deutung dieser Textpassagen durch Drewermann wird (durch Umfang und Intensität der Darstellung) besonders betont, versteht sich jedoch nicht in Abgrenzung, sondern als weitere Alternative zu den sonst verfügbaren Analysemethoden (geschichtlich, strukturell, literarisch, etc.). Die Hervorhebung dient einerseits der Verifizierung der These vom vielfachen Schriftsinn, will andererseits aber auch ein deutlicher Beitrag in der Auseinandersetzung um das Schaffen E. Drewermanns sein. A. L.

**Meißner,** Stefan: **Die Heimholung des Ketzers.** Studien zur jüdischen Auseinandersetzung mit Paulus. – Tübingen: J.C.B. Mohr 1996, 359 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe, 87), brosch. DM 118,00 ISBN: 3-16-146589-X

Während jüdische Darstellungen der Person Jesu bereits Gegenstand verschiedener akademischer Abhandlungen waren, erschließt die vorliegende erweiterte Fassung einer Diss. wichtiges Neuland: Hier wird erstmals eine repräsentative Zusammenschau jüdischer Paulusinterpretationen geboten. Diese verdienen vor allem deshalb die Aufmerksamkeit christlicher Exegeten, weil gerade oft paulinische Aussagen für eine theologische Positionsbestimmung des Christentums gegenüber dem Judentum herangezogen werden. Der *erste Hauptteil* behandelt die Geschichte der jüdischen Auseinandersetzung mit Paulus anhand einzelner Forscher. Jeweils von einer biographischen Skizze des betreffenden Autors ausgehend beschreibt der Vf. dessen Bezug zum Heidenapostel und das theologische Profil seines Paulusbildes. In einem *zweiten Teil* werden thematische Brennpunkte – die Bekehrung des Paulus, Christologie, Gesetzeslehre, Heidenmission und Israeltheologie – systematisch und eingehend erörtert. Stellen- und Sachregister runden den Bd ab. Der sprachlich flott, manchmal salopp geschriebene Bd überzeugt durch die klare Darstellungsweise und die gute Präsentation der zugrundegelegten Literatur. Im ganzen leistet der Bd einen wertvollen Beitrag, der den Horizont christlicher Paulusexegese wesentlich zu erweitern vermag. Daß der Titel der Diss. eine Formulierung des sonst leider nicht berücksichtigten originellen Querdenkers Jacob Taubes aufnimmt (Die Politische Theologie des Paulus, München: Fink, 1993: 22), hätte der Vf. freilich an prominenter Stelle erwähnen dürfen. B. J.

**Nachmetaphysisches Denken und Religion,** hg. v. Forum für Philosophie, Bad Homburg. – Würzburg: Königshausen & Neumann 1996. 191 S. (Forum Bad Homburg, 5), kart DM 48,00 ISBN: 3-8260-1074-4

Seit Jürgen Habermas den Begriff des „Nachmetaphysischen Denkens" prägte und damit damals seine Kontroverse mit Dieter Henrich auslöste, ist die Diskussion um diesen Begriff, mehr aber noch um die Implikationen eines Denkens, wenn es denn sich im Habermasschen Sinn als strikt nachmetaphysisch zu begreifen hätte, nicht zur Ruhe zu kommen. Daß diese Diskussionen zunächst einmal den Begriff Metaphysik zu klären hätten, dürfte selbstverständlich sein. In dem angezeigten Bd wird eine vom Forum Bad Homburg durchgeführte Tagung dokumentiert, die sich der Habermasschen These zuwandte, daß die für die europäische Neuzeit konstitutiven Begriffe wie Moralität und Sittlichkeit, Person und Individualität, Freiheit und Emanzipation nicht ernstlich zu verstehen seien, ohne sich zugleich „die Substanz des heilsgeschichtlichen Denkens jüdisch-christlicher Herkunft anzueignen". Die insgesamt elf Beiträge des Bdes, die wohl nicht von ungefähr ein sehr breites Themenspektrum umfassen, machen nur allzu deutlich, daß diese These eine ganze Fülle von Fragen und Anschlußproblemen aufwirft. Nur zwei seien hier genannt. Kommt ein „nachmetaphysisches Denken" angesichts der von Kant und Horkheimer aufgewiesenen Antinomie des Ethischen ohne Religion aus, oder verweist diese Antinomie am Ende nicht doch wieder notwendig auf die Idee Gottes als den möglichen sinnverbürgenden Grund endlicher Freiheit? Kann auch ohne den Rekurs auf Religion Moralität und Recht geltungstheoretisch legitimiert werden? Dies sind aber nur zwei Fragen, herausgenommen aus einem ganzen Spektrum, das einen guten Einblick in ein vielschichtiges Problem gibt. M. S.

**Schwarzweller-Madl,** Gabriele: **Jesus Christus – der „Gott mit uns".** Gottsein und Menschsein Jesu Christi in der katholischen Dogmatik des 19. Jh.s im deutschsprachigem Raum. Bd 45/1 und 45/2. – Frankfurt: Peter Lang 1994. 514 S. (Regensburger Studien zur Theologie, Bd 45), kart DM 218,00 ISBN: 3-631-47111-4

Die 1993 von der Kath.-Theol. Fak. zu Bamberg angenommene Diss. präsentiert minutiös rekonstruierte Einzeldarstellungen zu christologischen Entwürfe des 19. Jh. (u. a. F. Brenner, P. B. Zimmer, H. Klee, G. Hermes, A. Günther, J. S. Drey, J. E. Kuhn, F. X. Dieringer, F. A. Stentrup, M. J. Scheeben, H. Schell). Das Frageinteresse konzentriert sich dabei primär auf das der neuzeitlichen Christologie aufgegebene Problem, daß eine verstehende Aneignung der chalkedonisch-nachchalkedonischen Theorie der Hypostatischen Union auf der Basis des genuin neuzeitlichen Personbegriffs Gefahr läuft, das wahre Menschsein Jesu „monophysitisch" zu verkürzen. Wegweisende Aufbrüche nimmt S.-M. vor allem bei Schell und Günther wahr, deren konstruktiver Beitrag zu einer neuzeitlich verantwortbaren Christologie vor allem darin bestehe, das traditionelle „Person-Natur-Modell" prinzipiell in Frage gestellt und z. T. auch überwunden zu haben. S.-M. gelangt zu der These, daß das ‚Person-Natur-Modell' „für ein heutiges Sprechen von Jesus Christus nicht mehr hilfreich ist, ja unbrauchbar geworden ist" (509). Auf dem Fundament einer biblisch orientierten Christologie und unter Rückgriff auf das Motiv der „Kenosis Gottes" will sie deshalb die traditionelle Begrifflichkeit ersetzen durch ein „Modell von der Gegenwart Gottes in dem Menschen Jesus Christus" (511). Doch weil die Inkarnation ein *mysterium stricte dictum* ist, müsse letztlich mit der Einsicht ernst gemacht werden, daß „kein christologisches Modell die Wirklichkeit Gottes im Menschen Jesus Christus adäquat verständlich machen kann" (511). G. E.

**Amt Eucharistie-Abendmahl.** Gelebte Ökumene, hg. v. Horst Schwörzer. – Leipzig: St. Benno 1996. 120 S., brosch. DM 16,80 ISBN: 3-7462-1187-5

Dieser aus der Evangelischen Kirche im Rheinland hervorgegangene, Kardinal Grillmeier zur Kardinalswürde gewidmete kleine Ökumene-Bd enthält Beiträge von Kardinal Franz König, Hans Jorissen, Hans-Georg Link u. a. Sie kreisen hauptsächlich um die im Buchtitel angesprochenen Themen. Es wird meist versucht, in den zur Diskussion stehenden Bereichen einem Durchbruch zuzuarbeiten. Ein positives, optimistisches Bändchen, das anzeigt, wie sehr doch die Ökumene aller Schwarzmalerei zum Trotz lebendig ist. H. E. W.

**Sterben und Tod.** Annotierte Auswahlbibliographie, hg. v. Interdisziplinäre nordrhein-westfälische Forschungsarbeitsgemeinschaft ‚Sterben und Tod'. – Leverkusen / Opladen: Westdeutscher Verlag 1996. VI, 552 S. (Forschungsberichte des Landes NRW, 3252), kart DM 98,00 ISBN: 3-531-03252-6

Richtig wird im *Vorwort* dieses Buches vermerkt: „Sterben und Tod, traditionell Themen der Medizin, Theologie und Philosophie, sind heute angemessen nur multi- und interdisziplinär behandelbar." Die interdisziplinäre Forschungsarbeitsgemeinschaft „Sterben und Tod" versammelt, diesem Desiderat entsprechend, nicht nur Vertreter aus den genannten Fächern, sondern auch aus Soziologie, Geschichtswissenschaft, Volkskunde, Erziehungs- und Pflegewissenschaft. Das Buch ist eine Kurzfassung der Forschungsbibliographie (die ungekürzte Fassung soll später erscheinen) aus diesen Fächern.

Einzelbibliographien sind jeweils gut gegliedert und eingeleitet, die aufgeführten Bücher relativ breit vorgestellt bzw. kommentiert. Alle interessierten Wissenschaftler und Praktiker haben mit diesem Werk ein ausgezeichnetes Instrumentarium zur Bearbeitung des Themas „Sterben und Tod" an der Hand. H. E. W.

**Strobel,** Karl: **Die Galater.** Geschichte und Eigenart der keltischen Staatenbildung auf dem Boden des helllenistischen Kleinasien. Bd 1: Untersuchungen zur Geschichte und historischen Geographie des hellenistischen und römischen Kleinasien. – Berlin: Akademie-Verlag 1996. 269 S., geb. DM 280,00 ISBN: 3-05-002543-3

Der Würzburger Historiker, der sich in mehreren Veröffentlichungen als Galatien-Experte ausgewiesen hat, untersucht die Ethnogenese der Galater sowie ihre Rolle in der politischen und gesellschaftlichen Entwicklung Kleinasiens. Mit dem Anspruch, von antiker und moderner Barbarentopik eingefärbte Tendenzurteile zu hinterfragen, bezieht der Vf. neben literarischen Quellen auch archäologische und landeskundliche Befunde in seine Studie ein. Der erste Bd des zweiteilig angelegten Werks umfaßt neben einem fundierten forschungsgeschichtlichen Überblick eine geographische Beschreibung, sprachwissenschaftliche Untersuchungen und die Geschichte der keltischen Landnahme von den Migrationen des 4. Jh.s bis zum Sieg des Antiochus I. über die Galater 268 v. C. Der zweite Bd wird die Geschichte bis zur Bildung der römischen Provinz behandeln und Register, Karten sowie einen Abbildungsteil enthalten. Das reiche, auch typographisch vorzüglich gestaltete Werk wird all jene interessieren, die sich mit den noch immer obskuren Adressaten des Galaterbriefs und ihrem soziokulturellen Hintergrund befassen. Auf den zweiten Teil der Monographie darf man gespannt sein. B. J.

**Fragen nach Gott,** hg. v. Volker Michael Strocka. – Frankfurt: J. Knecht 1996. 153 S., kart. DM 28,00 ISBN: 3-7820-0750-6

Der Bd enthält die Vorträge des *Studium Generale* der Univ. Freiburg i. Br. im Sommersemester 1996; einige davon wurden später im Rundfunk ausgestrahlt. Sechs Fachleute verschiedener Kompetenz variieren das Thema, das der Titel benennt, in verschiedener Zuspitzung. Der Religionspädagoge Werner Tzscheetsch vermittelt Erkenntnisse zum Fragen nach Gott bei heutigen Jugendlichen, Michael Fuss, der Religionsgeschichtler, erhebt Gottesvorstellungen in neuen Religionen (z. B. New Age). Bernhard Casper, der Religionsphilosoph, stellt Eigenart und Grenzen philosophischer Gotteserkenntis vor. Die bekannte Islamologin Annemarie Schimmel referiert Aspekte islamischer Gottesvorstellung, der Prof. für Judaistik, Clemens Thoma, solche aus dem rabbinischen Schrifttum. Der Dogmatiker Gisbert Greshake beschreibt den trinitarischen Gottesglauben als den eigentlich christlichen. Insgesamt ein gelungenes Buch, das sich besonders als „erster Einstieg" in das heutige Fragen nach Gott empfiehlt, ohne daß hier die Allgemeinverständlichkeit dem wissenschaftlichen Niveau Abbruch tun würde. H. E. W.

**Struppe,** Ursula: **Die Bücher Obadja Jona.** – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1996. 155 S. (Neuer Stuttgarter Kommentar. Altes Testament 24,1), kart DM 36,00 ISBN: 3-460-07241-5

Der Name Ursula Struppe steht sowohl in der atl. Wissenschaft als auch in der weitläufigeren theologischen Landschaft überhaupt für den gelungenen Transfer zwischen der Fachwissenschaft auf der einen und der Realität der Bildungsarbeit vor Ort auf der anderen Seite. Daß sie in beiden Welten zu Hause ist, beweist die Vf.in erneut mit ihrem in der NSK-Reihe zum Alten Testament erschienenen Kommentar zu den Prophetenschriften Obadja (13–54) und Jona (57–154). Dabei verdient v. a. die leserzentrierte Art der Darstellung Erwähnung, die weitgehend auf die Sprachspiele der Exegese bewußt verzichtet.

Eine kritische Lektüre des vorzustellenden Kommentarbdes muß neben diesem Vorzug allerdings auch den wenig innovativen

Zugang zu beiden Prophetenschriften ansprechen, der mit Blick auf die Forschungsliteratur denkbar gewesen wäre. So bleiben bei S. die beiden Prophetenschriften leider, was sie in zu vielen Kommentierungen auch schon sind: papieren.

Trotz dieser Einschränkung bietet dieser weitere Vertreter aus der Reihe der Neuen Stuttgarter Kommentare eine – von den gegenwärtigen Forschungsständen ausgehende – ebenso repräsentative wie redliche Einführung in die Prophetenschriften Obadja und Jona, die durchaus als „solide" qualifiziert werden kann. T. M.

**Trappe,** Tobias: **Allmacht und Selbstbeschränkung Gottes.** Die Theologie der Liebe im Spannungsfeld von Philosophie und protestantischer Theologie im 19. Jh. – Zürich: Theologischer Verlag AG 1997. 94 S. (Theologische Studien, 142), kart DM 24,00 ISBN: 3-290-17153-1

Der Studie geht es „um eine Rehabilitierung des gerade auch im christlichen Glaubensbewußtsein in Verruf gekommenen Allmachtsbegriffs" (10). T. will den Allmachtsbegriff nicht im Sinn der Selbstbeschränkung Gottes interpretiert wissen, sondern als freiheitsbegründende Liebe – ein Verständnis, das das Verhältnis von menschlicher und göttlicher Freiheit als wechselseitiges in den Blick zu bekommen erlaubt. (86f) Die Untersuchung erfolgt durch eine Hinwendung auf die weit verzweigte philosophisch-theologische Diskussion im 19. Jh., wobei als Referenzpositionen für seine eigene systematische Option vor allem Chalybäus und Kierkegaard dienen. Im größeren Kontext der (spätestens) seit der Rede von Hans Jonas über das Gottesverständnis nach Auschwitz anhaltenden Diskussion um den Allmachtsbegriff wird in dieser Studie eine Interpretationsmöglichkeit dieses Begriffs historisch erinnert und dann systematisch beansprucht, die dann zwar nicht eine (vom Vf. auch gar nicht erst beanspruchte) Antwort auf das Theodizee-Problem zu geben erlaubt, wohl aber an einem semantischen Potential dieses Begriffs festhält, das sich auf die biblischen Traditionen zurückverwiesen wissen darf und für die Bearbeitung der Theodizeefrage von kaum zu unterschätzender Bedeutung ist. M. S.

**Trobisch,** David: **Die Paulusbriefe und die Anfänge der christlichen Publizistik.** – Gütersloh: Kaiser 1994, 160 S. kart DM 26,80 ISBN: 3-579-05135-0

Auf der Grundlage seiner bei Gerd Theißen gefertigten Diss. stellt Trobisch in populärer Form die These vor, die ersten vier Briefe (Röm, 1Kor, 2Kor, Gal) der in Hss. seit dem Ende des 2. Jh.s bezeugten Paulusbriefsammlungen seien in ihrer jetzigen Form das Produkt einer „Autorenrezension" durch Paulus selbst. Das verbindende Thema dieser oberflächlich durch den „Spendenaufruf für Jerusalem" zusammengehaltenen Briefe sei der Konflikt zwischen den „Vertrauten Jesu in Jerusalem und dem Diener Christi und Heidenmissionar Paulus". Für seine „Freunde in Ephesus" habe Paulus dieses „literarische Vermächtnis" zusammengestellt. Diese These wird im letzten von vier Abschnitten entfaltet: 1. „Die ältesten erhaltenen Ausgaben der Briefe des Paulus" (11–45); 2. „Charakteristische Eigenschaften der Paulusbriefe" (46–72); 3. „Die Briefe des Paulus im Lichte antiker Briefausgaben" (73–82); 4. „Die Autorenrezension des Briefes an die Römer, der beiden Korintherbriefe und des Galaterbriefes" (83–136).

Der Vorzug dieser Publikation liegt in der griffigen Darstellung der Textüberlieferung in den Handschriften des NT bzw. der Paulus-Briefe und der Probleme, die sich bei der Frage nach der ursprünglichen Einheitlichkeit der vier diskutierten Briefe ergeben. Die eigentliche These des Buches arbeitet zu Recht mit vielen Konjunktiven, interessant wäre es zudem, die Darstellung antiker Brieftheorie (und Briefsammlungen?) auf den Orient und die zwischentestamentliche Literatur zu erweitern, da viele Einzelphänomene dann eventuell anders zu beurteilen wären. J. M. W.

**Die Bilder der Bibel von Sieger Köder.** Erschließende und meditative Texte, hg. v. Gertrud W i d m a n n. – Ostfildern: Schwabenverlag 1996. 220 S., 104 Bildtafeln, geb. DM 58,00 ISBN: 3-7966-0791-8

Sieger Köder, Priester und Maler, ist ein Künstler von hohem Rang, anerkannt auch außerhalb der Vertreter „religiöser" Malerei. In diesem Bd sind fast alle seine Werke zur Bibel (104 von 107) aufgenommen und werden einfühlsam gedeutet (von Theologen, Pfarrern, Ordensfrauen . . .). Ein hilfreiches Buch für Religionsunterricht, geistliche Unternehmungen jeder Art, oder ganz einfach zum eigenen meditativen Gebrauch. H. E. W.

**Wisser,** Richard: **Philosophische Wegweisung.** Versionen und Perspektiven. – Würzburg: Königshausen & Neumann 1996. 472 S., brosch. DM 58,00 ISBN: 3-8260-1251-8

Der durch eine Vielzahl von Publikationen, die durch Übersetzungen in verschiedenste Sprachen auch international bekannt gemacht wurden, hervorgetretene Philosoph, der nach eigenem Bekunden in diesem Jh. vor allem durch das Denken Karl Jaspers sowie Martin Heideggers angeregt wurde, legt mit diesem Bd eine Sammlung einiger seiner Aufsätze vor, die durch ihre thematische Anordnung aber mehr als nur ein Sbd sein wollen. Ziel ist es, der condition humaine, der „kritisch-krisische(n)" Grundbefindlichkeit des Menschen nicht nur ansichtig zu werden, sondern den Menschen als das nicht nur antwortende, sondern *„ver-antwortende"* Wesen zu bestimmen, „das folglich dem Risiko seines Denkens und Handelns nicht zu entgehen vermag" (13). Thematisch geordnet sind die Aufsätze in drei Teile: I. Geschichtliche Wege, II. Kreuzwege, II. Unterwegssein. M. S.

## Theologische Literatur

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

### Allgemeines

*Angst und Hoffnung.* Grunderfahrungen des Menschen im Horizont von Religion und Theologie. Mit Beiträgen von Ernst Jenni u. a. Hg. v. Johannes Fischer / Ulrich Gäbler. – Stuttgart / Berlin / Köln: W. Kohlhammer 1997. 192 S., 8 Abb., kart DM 49,80 ISBN: 3-17-014406-5: 9–24: Jenni, Ernst: Angst und Hoffnung bei den alten Babyloniern; 25–41: Brändle, Rudolf: Die Spätantike – ein Zeitalter der Angst?; 43–57: Lienemann-Perrin, Christiane: „Die Saat der Hoffnung im Reiskorn" – Christliches Abendmahl im Horizont eines asiatischen Trauerrituals; 59–79: Seybold, Klaus: In der Angst noch Hoffnung! Drei persönliche Zeugnisse aus den Psalmen; 81–103: Stegemann, Ekkehard W.: „Das ängstliche Harren der Kreatur." Angst und Hoffnung im apokalyptischen Weltentwurf des Paulus; 105–121: Gäbler, Ulrich: „Hoffen auf bessere Zeiten". Daseinsangst und Zukunftssehnen der Pietisten; 123–147: Fischer, Johannes: Zum Fürchten oder zum Hoffen? Die Wahrnehmung der Zukunft als Problem theologischer Ethik; 149–165: Ott, Heinrich: Die Sinn-Angst und der Mut zum Sein. Ein Versuch über Paul Tillich; 167–186: Raguse, Hartmut: Psychoanalytische Gedanken zum theologischen Sprechen von Angst und Hoffnung;

*Certitudo Salutis.* Die Existenz des Glaubens zwischen Gewißheit und Zweifel. Symposion aus Anlaß des 75. Geburtstags von Hans Helmut Eßer. Hg. v. Michael Beintker. – Münster: Lit-Verlag 1996. 108 S. (Studien zur systematischen Theologie und Ethik, 9) ISBN: 3-8258-3137-X: 5–10: Dahm, Karl-Wilhelm: Akademisches Porträt; 11–28: Schneider, Theodor: Von Gottes zärtlicher Zuneigung. Unkonventionelle Gedanken zur Gewißheit des Heils; 29–35: Haarbeck, Ako: Andacht in der Universitätskirche Münster; 37–53: Albertz, Rainer: Gottes Verläßlichkeit und menschliches Sicherheitsstreben in der biblischen Tradition; 55–69: Beintker, Michael: Glaubensgewißheit nach dem Heidelberger Katechismus; 71–79: Lessing, Eckhard: Gewißheit im Kontext der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium; 81–93: Link, Christian: Gewißheit und Zweifel im Gespräch zwischen Theologie und Philosophie;

*Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 1/2, 1997.* Hg. v. J.-B. Brantschen / R. Imbach / G. Vergauwen. – Freiburg/CH: Paulus 1997, kart sFr 35,00 ISSN: 0016-0725: 5–17: Schulthess, Peter: Der Weg weg von der Metaphysik – ein Rundweg?; 18–43: Demmer, Klaus: Treue zwischen Faszination und Institution. Moraltheologische Überlegungen zum Gelingen und Scheitern von Lebensbindungen; 44–67: Bremer, Manuel: Möglichkeits- und Unmöglichkeitsbedingungen des religiösen Diskurses; 68–86: Duque, Félix: Dieu en vu ches Ortega et María Zambrano; 104–116: Porée, Jérôme: Normative et vérification immanentes des valeurs chez Max Scheler. Réponse à Jean-Yves Lacoste; 117–136: Wippel, John F.: Bishop Stephen Tempier and Thomas Aquinas: A Separate Process against Aquinas?; 137–151: Holderegger, Adrian: Zur Euthanasiediskussion in den USA. Eine kritische Einführung; 152–157: Flury, Andreas: Verantwortung und moralische Gefühle (R. Jay Wallace); 158–175: Gloy, Karen: Natur im westlichen und östlichen Verständnis; 176–194: Torrell, Jean-Pierre: Note sur l'herméneutique des documents du magistère. A propos de l'autorité d' *Ordinatio sacerdotalis*;

*Unterwegs zum einen Glauben.* Festschrift für Lothar Ullrich zum 65. Geburtstag. Hg. v. Wolfgang Beinert / Konrad Feiereis / Hermann-Josef Röhrig. – Leipzig: Benno 1997. 672 S. (Erfurter Theologische Studien, 74), kart DM 48,00 ISBN: 3-7462-1216-2: 12–33: Hentschel, Georg: „Alle sind heilig – die ganze Gemeinde". Zur Auseinandersetzung um das alttestamentliche Priestertum in Num 16; 34–43: Raem, Heinz-Albert: Ökumene als Wüstenwanderung: das Buch Exodus als Wegbeschreibung zur Einheit der Chri-

sten. Eine ökumenische Meditation; 44–62: März, Claus-Peter: Von der „evangelischen Art" der „strohernen Epistel". Die neuere Auslegung des Jakobusbriefs und der ökumenische Dialog; 63–72: Pittner, Bertram: Wolfgang Trilling (1925–1993) – Exegetische Beiträge zum ökumenenischen Gespräch; 74–81: Forte, Bruno: Im Hören der Stille. Philosophischer Glaube und Offenbarungsglaube; 82–87: Hoffmann, Fritz: Der gute Gott und das Böse in seiner Schöpfung. Das nicht überwundene gnostische Syndrom in der Geschichte der katholischen Theologie; 88–101: Neufeld, Karl H.: „Von Christus zu Jesus". Christusbilder – Christusbegriffe; 102–129: Beinert, Wolfgang: Ein Konzil in unserer Zeit – ein Konzil für unsere Zeit? Ein vorausschauender Rückblick auf das Vaticanum II; 130–143: Scheele, Paul-Werner: Hinweise zur Hermeneutik des eschatologischen Glaubenszeugnisses; 144–157: Bolewski, Jacek: Ökumenische Hermeneutik im Kontext der Jungfrauengeburt; 158–165: Bokwa, Ignacy: Die transzendentale Christologie Karl Rahners im Kontext des heutigen Atheismus; 166–172: Weclawski, Tomasz: In der Theologie geht es um Dich. Besinnung und Bekenntnis eines polnischen Theologen; 174–187: Reinhardt, Heinrich J. F.: Kirchliches Leben zwischen Institution und Spontaneität. Kanonistische Erwägungen; 188–195: Sobański, Remigiusz: Zum Problem der Geltung der Normen des (staatlichen und kanonischen) Rechts; 196–204: Casper, Bernhard: Verantwortung und die Intentionalität der Rechtsordnung; 205–224: Hartelt, Konrad: Entscheidungsfindung und Mitverantwortung in der katholischen Kirche vor dem Hintergrund synodaler Strukturen in den evangelischen Landeskirchen. Kirchenrechtliche Möglichkeiten und Perspektiven; 226–234: Petri, Heinrich: Die religiöse Frage – die Antwort der Religionen; 235–255: Hübner, Siegfried: Vor dem Antlitz des Anderen anders denken von Gott. Das Denken des jüdischen Philosophen Emmanuel Levinas und die Frage nach Gott; 256–273: Kühn, Ulrich: Theologische Auseinandersetzung mit dem Atheismus in der evangelischen Kirche und in der evangelischen Theologie in der (ehemaligen) DDR; 274–291: Feiereis, Konrad: Gedanken zur Evangelisierung in den neuen Bundesländern. Ein Blick auf das geistige Erbe aus der Vergangenheit; 292–303: Friemel, Franz Georg: Die Christen und Europa; 304–319: Gertler, Thomas: Glauben in Zeiten der Gottlosigkeit. Ein neuer Blick auf die Säkularisierung und die Chancen des Glaubens heute; 320–326: Zuberbier, Andrzej: Theologie angesichts der Kultur; 327–339: Juros, Helmut: Politischer Bildungsauftrag der Kirche am Beispiel des politischen Katholizismus in Polen; 340–355: Schäfer, Philipp: Heil – Freiheit im Alltag; 356–375: Ernst, Wilhelm: Theologische Ethik im Anspruch der Moderne. Zur Begründung und Entfaltung christlicher Sittlichkeit im letzten Drittel des zwanzigsten Jahrhunderts; 376–389: Schramm, Michael: Schöpfungstheologie und Marktsystem. Ökologie im ‚Paralleldiskurs; 390–403: Römelt, Josef: Naturrecht und die Identität christlicher Ethik. Ökumenische Ethik in säkularisierter Gesellschaft; 404–427: Gabel, Michael: Tod als Differenz. Zu einer Frage in Franz Fühmanns Hörspiel „Die Schatten" (1984); 430–447: Feige, Gerhard: Die Väter der Kirche – eine ökumenische Herausforderung?; 448–460: Pfnür, Vinzenz: Excommunicatio und amicum colloquium. Das Religionsgespräch auf dem Reichstag zu Augsburg 1530 auf dem Hintergrund der Frage des Lutherbannes; 461–476: Seils, Martin: Luthers Predigt vom Glauben in der Kirchenpostille; 477–488: Koch, Ernst: „. . . von Glauben ein Jungfrau, von Liebe eine Mutter". Beobachtungen zur Marienverehrung im Bereich der Wittenberger Reformation im 16. und 17. Jahrhundert; 489–500: Röhrig, Hermann-Josef: Die Bewahrung und Entfaltung des Kenosisgedankens in der russischen Orthodoxie; 501–510: Mann, Josef: John Henry Newmans „Vorlesungen über die Lehre von der Rechtfertigung" – ein Beitrag zum ökumenischen Gespräch. Einige Beobachtungen und Überlegungen aus pastoraltheologischer Sicht; 511–523: Wagner, Harald: Zum Stand der Möhler-Forschung; 524–532: Kubi, Adam: Selig- und Heiligsprechung von Pater M. M. Kolbe im Hinblick auf den christlichen Märtyrerbegriff; 533–547: Pilvousek, Josef: Heinrich Wienken und das Commissariat der Fuldaer Bischofskonferenz von 1945–1952; 550–560: Waldenfels, Hans: Immer noch der Papst das Hindernis der Einheit?; 561–578: Pesch, Otto Hermann: „Ökumenischer Imperialismus"? Grundsätzliche, die Niederungen des Alltags meidende Überlegungen zu den Auswirkungen großkirchlicher bilateraler Gespräche auf die kleineren Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften. Thesen und Kurzkommentare; 579–599: Schlegelberger, Bruno: Annahme und Zurückweisung des Christentums in indianischen Kulturen. Inkulturation als ökumenische Herausforderung; 600–608: Klein, Aloys: Ökumenische (Priester-) Bildung zwischen Anspruch und Wirklichkeit; 609–620: Urban, Hans Jörg: Der „Konziliare Prozeß"; 621–630: Meyer, Harding: Zur Gestalt ökumenischer Konsense; 631–643: Vercruysse, Jos E.: „Versöhnung der trennenden Erinnerungen"; 644–657: Döring, Heinrich: Konfessionelle Identität und/oder kreative Integration? Anmerkungen zur ökumenischen Zielsetzung; 659–661: Dolista, Josef: Zeugnis eines tschechischen Priesters;

*Zeitschrift für katholische Theologie 3, 1997.* Hg. v. d. Professoren SJ der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Innsbruck. – Wien: Herder 1997, kart ÖS 239,00 ISSN: 0044–2895: 265–283: Grümme, Bernhard: Ein schwieriges Verhältnis: Karl Rahner und die Juden; 284–295: Runggaldier, Edmund: Von der Dienstfunktion der Philosophie an theologischen Fakultäten; 296–322: Lies, Lothar: neue Elemente in der deutschsprachigen Sakramententheologie?; 323–332: Batlogg, Andreas: Christentum als Neuheitserlebnis. Zur jüngsten Veröffentlichung von Joseph Ratzinger;

## Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Dr. Klaus Arntz, Domplatz 8, D-48143 Münster;
Dr. Michael Bongardt, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Norbert M. Borengässer, Am Hof 1, D-53113 Bonn;
Andreas Deeken, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Detlev Dormeyer, Scharnhorststr. 103–109, D-48151 Münster;
Prof. Dr. Pius Engelbert, Benediktinerabtei Gerleve, D-48727 Billerbeck;
Dr. Stephan Ernst, Karl-Severing-Str. 19 a, D-33106 Paderborn;
Prof. Dr. Heinz-Josef Fabry, Regina-Pacis-Weg 1a, D-53111 Bonn;
Dr. Folkert Fendler, Vielstedter Str. 48, D-27798 Hude;
Prof. DDr. Peter Fonk, Michaeligasse 13, D-94032 Passau;
Prof. DDr. Franz Furger (†), Hüfferstr. 27, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Albert Gerhards, Am Hof 1, D-53113 Bonn;
Dr. Hans-Günther Gruber, Geschwister-Scholl-Str. 1, D-80539 München;
Prof. Dr. Karl Heinz Göller, Häherstr. 11, D-93309 Kelheim;
Dr. Torsten Habbel, Horstmarer Landweg 306a, D-48161 Münster;
Prof. Dr. Marianne Heimbach-Steins, Otto-Friedrich-Univ. Bamberg, Postfach, D-96045 Bamberg;
Axel Heinrich, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Ludwig Hödl, Universitätsstr. 150, D-44801 Bochum;
Dr. Ludger Körntgen, Wilhelmstr. 36, D-72074 Tübingen;
Dr. Niels Kranemann, An der Clemenskirche 6, D-48143 Münster;
Dr. Josef Kreiml, Talstr. 18, D-93107 Thalmassing;
Dr. Georg Langenhorst, Rehstr. 27, D-88255 Baindt;
Dr. Raimund Lülsdorff, Marzellenstraße 32, D-50606 Köln;
Peter Lüning, Eschenkamp 14, D-33178 Borchen-Alfen;
Dr. Dominicus Meier, Klosterberg 11, D-59872 Meschede;
Johannes Oeldemann, Wittninkheide 2, D-48157 Münster;
Dr. Georg Pfleiderer, 59 Bolingbroke Rd, GB London W 14 OAH, England;
Prof. Dr. Manfred Probst, Pallottistr. 3, D-56179 Vallendar;
Dr. Stefan Rau, Überwasserkirchplatz 3, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Klemens Richter, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
PDDr. Erwin Schadel, Markusplatz 3, D-96045 Bamberg;
Prof. Dr. Adrian Schenker, Rue du Botzet 8, CH-1700 Fribourg;
Prof. Dr. Herbert Schlögel, Prüfeninger Str. 86, D-93049 Regensburg;
Dr. theol. Eberhard Schockenhoff, Erbprinzenstr. 13, D-79098 Freiburg;
Prof. Dr. Wolfgang Schrage, Messbeuel 8, D-53604 Bad Honnef;
Prof. Dr. Michael Schramm, Domstr. 10, D-99084 Erfurt;
Prof. Dr. Helen Schüngel-Straumann, Schwedenweg 13c, D-34127 Kassel;
Prof. Dr. Gerhard Stanke, Domplatz 2, D-36037 Fulda;
Prof. Dr. Alfred Suhl, Universitätsstr. 13–17, D-48143 Münster;
Dr. Dietmar Thönnes, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Jos Vercruysse, Piazza della Pilotta 4, I-00187 Roma;
Prof. Dr. Harald Wagner, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Werner Wolbert, Universitätsplatz 1, A-5020 Salzburg.

## Impressum

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

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

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

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

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

© 1997 Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., 48135 Münster
Die Zeitschrift ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdrucks, der Entnahme von Abbildungen, der Funksendung, der Wiedergabe auf fotomechanischem oder ähnlichem Wege und der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Die Vergütungsansprüche des § 54, Abs. 2, UrhG, werden durch die Verwertungsgesellschaft Wort wahrgenommen.

ISSN 0040-568X