THEOLOGISCHE REVUE

12. 01. 99

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

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

Nummer 6 | 1997 | 93. Jahrgang

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

Allgemeines / Festschriften . . . . Sp. 467
Freiheit und Moral. Überlegungen zur verdrängten Verantwortlichkeit. Eine Freundesgabe für Günter Altner und Rudolf Borchert, hg. v. Reinhard Feldmeier / Jochen Kuhn / Thomas Martin Schneider (Klaus Arntz)
Lexikon für Theologie und Kirche. Bde 2–5, hg. v. Walter Kasper u. a. (Herbert Vorgrimler)
Schwertner, Siegfried Manfred: IATG. Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete (Dietrich Blaufuß)

Kirchengeschichte . . . . . Sp. 473
Alviar, José J.: The Theology of the Christian Vocation according to Origen (Maria-Barbara von Stritzky)
Benjamins, Hendrik S.: Eingeordnete Freiheit. Freiheit und Vorsehung bei Origenes (Maria-Barbara von Stritzky)
Eckert, Günter: Orator Christianus. Untersuchungen zur Argumentationskunst in Tertullians Apologeticum (Maria Becker)
New Cambridge Medieval History. Volume II c.700–c.900, ed. by Rosamond McKitterick (Pius Engelbert)
Blaumeiser, Hubertus: Martin Luthers Kreuzestheologie. Schlüssel zu seiner Deutung von Mensch und Wirklichkeit. Eine Untersuchung anhand der Operationes in Psalmos (1519–1521) (Reinhold Rieger)
Mühlen, Karl-Heinz zur: Reformatorisches Profil. Studien zum Weg Martin Luthers und der Reformation, hg. v. Johannes Brosseder / Athina Lexutt (Reinhold Rieger)
Audisio, Gabriel: Die Waldenser. Die Geschichte einer religiösen Bewegung (Hans-Martin Barth)
Gerlach, Rolf-Edgar: Carl Brockhaus – Ein Leben für Gott und die Brüder (Dietrich Blaufuß)
Catholicism and Liberalism. Contributions to American Public Philosophy, ed. by R. Bruce Douglas / David Hollenbach (Joachim Valentin)
An der Nahtstelle der Systeme. Dokumente und Texte aus dem Bistum Berlin 1945–1990. 1. Halbbd: 1945-1961, hg. v. Gerhard Lange / Ursula Pruss (Klemens Richter)
Scholz, Rupert / Rüfner, Wolfgang / Meyer, Hans Joachim: Die Einigung Deutschlands und das deutsche Staat-Kirche-System (Josef Jurina)

Kirchliche Zeitgeschichte . . . . . Sp. 493
Vatikanum II und Modernisierung. Historische, theologische und soziologische Perspektiven, hg. v. Franz-Xaver Kaufmann / Arnold Zingerle (Wilhelm Damberg)

Theologiegeschichte . . . . . Sp. 494
Calvin-Studienausgabe. Bd 1: Reformatorische Anfänge (1533–1541), Teilbde 1 / 1 und 1 / 2 (Alexandre Ganoczy)
Hilberath, Bernd J.: Karl Rahner. Gottgeheimnis Mensch (Herbert Vorgrimler)

Dogmatik / Ökumenische Theologie . Sp. 495
Möbs, Ulrich: Das kirchliche Amt bei Karl Rahner. Eine Untersuchung der Amtsstufen und ihrer Ausgestaltung (Herbert Vorgrimler)
Luis Ferreras, Avelino de: La cuestión de la incomprensibilidad de Dios en Karl Rahner (Herbert Vorgrimler)
La Cattura della fine. Variazioni dell' escatologia in regime di cristianità, a cura di Guiseppe Ruggieri (Herbert Vorgrimler)
Bieler, Martin: Befreiung der Freiheit. Zur Theologie der stellvertretenden Sühne (Karl-Heinz Menke)
Hartog, Hans: Evangelische Katholizität. Weg und Vision Friedrich Heilers (Rolf Becker)
Rosenau, Hartmut: Allversöhnung. Ein transzendentaltheologischer Grundlegungsversuch (Michael Schulz)
Stock, Alex: Poetische Dogmatik. Christologie, 2. Schrift und Gesicht (Michael Schulz)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 506
Sieger, Marcus: Die Heiligsprechung. Geschichte und heutige Rechtslage (Heribert Heinemann)

Moraltheologie . . . . . Sp. 508
Hoerschelmann, Thomas: Theologische Ethik. Zur Begründungsproblematik christlicher Ethik im Kontext der diskursiven Moraltheorie (Klaus Arntz)

Religionsphilosophie / Fundamentaltheologie . . . . . Sp. 511
Wagner, Harald: Einführung in die Fundamentaltheologie (Gerhard Larcher)
Clayton, Philip: Das Gottesproblem. Bd 1: Gott und Unendlichkeit in der neuzeitlichen Philosophie (Thomas Fliethmann)
Kienzler, Klaus: Der religiöse Fundamentalismus. Christentum, Judentum, Islam (Hans Hübner)

Pastoraltheologie . . . . . Sp. 518
Kees, Reinhard Jakob: Die Lehre von der „Oikonomia" Gottes in der „Oratio catechetica" Gregors von Nyssa (Basil Studer)

Das besondere Buch . . . . . Sp. 520
Neumann, Burkhard: Sakrament und Ökumene. Studien zur deutschsprachigen evangelischen Sakramententheologie der Gegenwart (Harald Wagner)

Kurzrezensionen . . . . . Sp. 521

Bibliographie . . . . . Sp. 525

Liebe Leserinnen und Leser der Theologischen Revue!

Aufgrund außerordentlich vieler Neuerscheinungen und entsprechenden Rezensionseingängen sowie aus anderen Gründen hat sich bei uns eine sehr hohe Zahl an Besprechungen angesammelt. Unsere Zeitschrift möchte einigermaßen aktuell sein und keine zu hohen „Halden" aufbauen. Im Einvernehmen mit dem Verlag Aschendorff werden wir die Hefte des Jahrgangs 94 (1998) um je 16 Seiten aufstocken, um Ihnen den größten Teil der vorliegenden Buchbesprechungen rasch zugänglich zu machen. Bitte haben Sie Verständnis, wenn ab 1999 wiederum eine Reduktion des jeweiligen Heftumfangs erfolgt.

Wir wünschen Ihnen und Ihren Angehörigen gesegnete Weihnachtsfeiertage und ein gutes Jahr 1998!

Prof. Dr. Harald Wagner

BS: theol A 425

√210

Zum gegenwärtigen Stand von Traditionstheorie und Traditionstheologie

von Siegfried Wiedenhofer, Frankfurt

Wenn die ausdrückliche Reflexion auf Traditionsbegriff, Traditionsverständnis und Tradierungspraxis immer erst dann einsetzt, wenn eine kulturelle oder religiöse Tradition in eine bedrohliche Krise gerät bzw. wenn die relative Selbstverständlichkeit von Tradierungsprozessen aus internen oder externen Gründen zu Ende geht, dann ist das neuerliche Interesse am Traditionsthema innerhalb und außerhalb der Theologie in den letzten Jahrzehnten umgekehrt ein Beleg dafür, daß wir heute in der westlichen Welt in einer Übergangszeit stehen, in der eine epochale Gestalt kultureller und religiöser Tradition zu Ende geht. An ihr Ende gekommen ist heute aber offenbar nicht nur die selbstverständliche Geltung bestimmter Traditionen (eines positivistischen Wissenschaftsverständnisses, eines katholischen Milieus usw.), sondern auch die Evidenz der typisch aufklärerischen bzw. modernen Oppositionen (Vernunft–Tradition, Innovation–Tradition, Originalität–Tradition usw.) und deren Begründungsrahmen, die Fortschrittsidee.

Da auch theologisch zu vermuten ist, daß die neuzeitliche epochale Gestalt von Christentum, Kirche, Glaube und Theologie dabei ist, zu Ende zu gehen, gibt es auch hier analoge Orientierungsprobleme. Wenn Auslegungsprobleme und Tradierungsprobleme religiöser Traditionen in einer Wechselwirkung stehen, dann ist heute von neuem und sehr grundsätzlich sowohl nach einer Logik als auch nach einer Hermeneutik der christlichen Glaubensüberlieferung bzw. der kirchlichen Tradition zu fragen. In diesem Sinn gehört der Traditionsbegriff zu den Grundfragen heutiger Theologie.

Da gerade am Traditionsbegriff besonders deutlich wird, daß theologische Reflexion ohne interdisziplinären Austausch nicht gelingen kann, soll diese Übersicht über den Traditionsbegriff mit einem Einblick in nichttheologische Beiträge zur allgemeinen Traditionstheorie beginnen.[1] Im Unterschied etwa zum neuzeitlichen katholischen Traditionsbegriff christlicher Theologie ist dieser philosophische bzw. kultur- und sozialwissenschaftliche Begriff bedeutend schwerer abzugrenzen. Einerseits bewegt er sich in seiner inflationären Verwendung auf ein Minimum inhaltlicher Bestimmtheit zu, andererseits stellt er von seiner neuzeitlichen Begriffsgeschichte her als Kollektivsingular mit transzendentaler Bedeutung v. a. die subjektive Bedeutungsdimension des Geschichtsbegriffes dar[2], weshalb die Abgrenzung vom Geschichtsbegriff folgerichtig zum Problem werden muß. Ähnliches gilt auch vom kulturwissenschaftlichen Begriff des Gedächtnisses bzw. der Erinnerung, der heute einen wahren Boom erlebt und der zum Teil mit dem Traditionsbegriff identifiziert, zum Teil auch von ihm unterschieden wird. Diese beiden verwandten Fragestellungen können hier aber nicht mehr direkt miteinbezogen werden.

1. Nichttheologische Beiträge zur gegenwärtigen Traditionstheorie

1.1 Philosophisch

Vielleicht bieten Kongreßdokumentationen nicht den schlechtesten Einstieg in die Frage, wie die deutsche Gegenwartsphilosophie das Traditionsthema behandelt. Das Rahmenthema *„Tradition und Innovation"* des offenen *XIII. Deutschen Kongresses für Philosophie 1984* in Bonn[3] verdankt sich denn auch in der Tat der Aktualität der Fragestellung im heutigen Bewußtsein. Lebten wir doch in einer Epoche, die sich der vielfältigen Veränderungen in allen Bereichen des Lebens bewußt sei, wobei gerade heute gelte, daß Veränderung nicht mehr einsinnig als Fortschritt verstanden werde, sondern zugleich als Bewegung nach vorne und hinten und in einer Art Gemengelage von Innovation und Tradition erfolge (vgl. Wolfgang Kluxen, Einleitung, 1–7).

Von den *sechs Bereichen (I. Das historische Bewußtsein der Philosophie, 1–89; II. Wissenschaftsphilosophie und Wissenschaftsgeschichte, 91–194; III. Wertewandel und Normwandel, 195–297; IV. Krise der technischen Welt, 299–390; V. Die ästhetische Präferenz des Neuen, 391–465; VI. Religion im gesellschaftlichen Wandel, 467–529)* wird das Rahmenthema begreiflicherweise am ausführlichsten im Zusammenhang der Ethik, der Ästhetik und der Religionsphilosophie behandelt (III, V, VI). Aber unmittelbar traditionstheoretische Beiträge sind (wahrscheinlich nicht uncharakteristisch für die deutsche Gegenwartsphilosophie) eher die Ausnahme.

In der *ersten Gruppe* der Beiträge, die sich mit der Frage *„Tradition und Innovation" in der Philosophie* beschäftigen, hängt das sicher auch damit zusammen, daß die Fragestellung auf das Thema des historischen Bewußtseins der Philosophie bzw. auf die Philosophiegeschichte und ihr Verhältnis zur systematischen Philosophie eingeschränkt worden ist. So findet hier z. B. die Gadamer-Habermas-Debatte um das Verhältnis von Tradition und Rationalität / Kritik (im Unterschied zum angelsächsischen Raum) keinerlei Echo. Aber auch die Aufarbeitung des unübersehbaren Pluralismus gegenwärtiger philosophischer Paradigmen und Ansätze führt hier nicht zu einer Thematisierung des Traditionscharakters dieser Pluralität, sondern zur Betonung der Konstruktivität und Interpretativität philosophiegeschichtlicher Zusammenhänge, am deutlichsten in der geradezu enthusiastischen postmodernen Bestimmung der pluralistischen Gegenwartsphilosophie von Werner Stegmaier (*Die Innovation der Gegenwart*, 59–69), die Traditionen gar nicht mehr denken kann, weil sie diese immer schon in einen ständigen Innovationsfluß bzw. in eine Vielzahl von Interpretationen auflöst; aber auch im Vorschlag von Walther Christoph Zimmerli, die traditionelle Philosophiegeschichte durch die Foucaultsche „Archäologie des Wissens" komplementär anzureichern (*Philosophiegeschichte als systematische Disziplin der Philosophie? Synchrone versus diachrone Erklärungsrationalität*, 47–58), bleibt die Philosophiegeschichte auf den Gesichtspunkt einer Rekonstruktion der Vernunft beschränkt. Wo hingegen umgekehrt der hermeneutische Relativismus des historischen Bewußtseins (als radikale Vertreter werden Gadamer und Rorty genannt) kritisiert und dieses etwa im Rahmen einer transzendentalpragmatischen Letztbegründungsargumentation begrenzt und dadurch legitimiert wird (nur wenn es sich nicht auf sich selbst richtet, gerät es nicht in einen Selbstwiderspruch), ist die traditionstheoretische Frage, wie sie das Rahmenthema „Tradition und Innovation" vorsieht, ebenfalls noch nicht in den Blick gekommen (Wolfgang Kuhlmann, *Zur Kritik des historischen Bewußtseins*, 36–46). Die knappe Strukturgeschichte des neuzeitlichen historischen Bewußtseins von Rainer Specht (*Zum historischen Bewußtsein der neuzeitlichen Philosophie*, 18–25) deutet durch ihren Verweis auf die jeweils unterschiedlichen Verhältnisse der Elemente der Zeitenreihe Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft diesen traditionstheoretischen Zusammenhang wenigstens an.[4]

Traditionstheoretisch noch weniger ertragreich ist die *zweite, wissenschaftstheoretische Sektion*. Was mit Wissenschaft als Tradition und Traditionen in der Wissenschaft gemeint ist[5], kommt hier eigentlich nur indirekt in den Blick im Beitrag von Kurt Hübner (*Warum gibt es ein wissenschaftliches Zeitalter?* 93–109), der zeigt, daß wissenschaftliche Rationalität eine bestimmte Ontologie zur Voraussetzung hat, die ihrerseits nicht wissenschaftlich, sondern nur „praktisch-geschichtlich" begründbar ist, und im Beitrag von Hansgeorg Hoppe (*Die Wandelbarkeit des Apriori*, 164–169), der im Anschluß an die Evolutionäre Erkenntnistheorie Erkenntnis als Verbindung von Welt- (bzw. Objekt)akkomodation und -assimilation durch das Lebewesen (bzw. Subjekt) versteht. Von beiden Ausgangspunkten aus wäre der zugleich transzendentale und historische Charakter der Wissenschaftstradition sichtbar zu machen.

Das Thema der *dritten Sektion „Wertewandel und Normwandel"* läßt zunächst vermuten, daß die Frage des Traditionscharakters von Moral und Moralphilosophie hier ganz zentral in den Mittelpunkt rücken würde. Immerhin hatte zum Zeitpunkt des Kongresses die amerikanische Diskussion zwischen „Kommunitaristen" und „Liberalen" längst begonnen, war die grundlegende Alternative schon hinreichend zutage getreten: Ob nur in einem gemeinsamen Horizont geteilter Werte, auf dem Hintergrund einer gemeinsamen Tradition über Fragen der gerechten Ordnung einer Gesellschaft sinnvoll

[1] Der folgende Einblick in den gegenwärtigen Stand von Traditionstheorie und Traditionstheologie konzentriert sich schwerpunktmäßig auf den Zeitraum seit Anfang der 80er Jahre. Er zielt nicht auf Vollständigkeit, sondern beschränkt sich auf eine repräsentative Übersicht. Eine umfangreiche Datenbank zur Traditionsliteratur ist bei S. Wiedenhofer, Fachbereich Kath. Theol., Univ. Frankfurt, vorhanden. Die Übersicht steht im übrigen in Zusammenhang mit dem Projekt der interdisziplinären Forschungsgruppe „Kulturelle und religiöse Traditionsprozesse als Voraussetzung interkultureller und interreligiöser Kommunikation" an der Univ. Frankfurt a. M.

[2] Vgl. dazu S. Wiedenhofer, Art. Tradition, Traditionalismus, in: Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Bd 6, hg. v. O. Brunner / W. Conze / R. Kosseleck, Stuttgart 1990, 607–650, bes. 608, 629ff.

[3] **Tradition und Innovation.** XIII. Deutscher Kongreß für Philosophie. Bonn 24.–29. Sept. 1984, hg. v. Wolfgang Kluxen. – Hamburg: Felix Meiner 1988. IX, 533 S., Ln DM 136,00 ISBN: 3-7873-0735-4.

[4] Wichtiger sind andere Beiträge des Vf.s zum historischen und systematischen Traditionsbegriff: R. Specht, Innovation und Folgelast. Beispiele aus der neueren Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte, Stuttgart / Bad Cannstatt 1972; ders., Über Funktionen der Tradition, in: Mannheimer Berichte aus Forschung und Lehre an der Universität Mannheim (1972), Nr. 4, 103–107; ders., Funktionen der Tradition, in: Politik und Kultur nach der Aufklärung. FS Hermann Lübbe zum 65. Geburtstag, hg. v. K. Röttgers in Verbindung mit W. Lübbe und H. M. Sass, Basel 1992, 88–95.

[5] Dazu vgl. Anm. 16.

entschieden werden kann, oder ob im Kontext des modernen Wertpluralismus nur noch das allgemeine Prinzip gleicher Rechte und Freiheiten als Norm dienen kann.[6] In Deutschland war allerdings die Grundwertediskussion schon vorbei und die Werte-Wandel-Diskussion noch nicht richtig in Gang gekommen. Es gibt auch keine ausdrücklichen Bezüge zur amerikanischen Kommunitarismus-Diskussion. Aber es ist erstaunlich, daß mindestens die beiden Hauptreferenten, die von ganz unterschiedlichen Ansätzen ausgehen, wie die Moderatorin Annemarie Pieper zu Recht betont, zum gleichen Ergebnis gekommen sind, „nämlich zu der These, daß eine Legitimation von Normen unabhängig von der sozialen Gemeinschaft, in der sie entstanden und anerkannt sind, nicht erforderlich und daher verzichtbar ist" (198f). Dies ist sicher weniger erstaunlich für den phänomenologischen Beitrag von Bernhard Waldenfels (*Die Herkunft der Normen aus der Lebenswelt*, 219–235). Denn indem hier im Sinn einer genetischen Phänomenologie die Lebenswelt als zentraler Ort der Herkunft ethischer Normen verstanden ist, Handeln als Auseinandersetzung mit der Welt begriffen wird, zwischen reproduktivem Handeln (Handeln innerhalb einer bestimmten Ordnung) und produktivem Handeln (Handeln, in dem Ordnung mitentsteht) unterschieden wird, können nun Innovation und Traditionsbildung ineinandergedacht werden: Innovation kann als Deformation und Transformation bestehender Traditionen und Traditionsbildung als Selektion und Exklusion von Traditionen, v. a. Entstehung und Wandel praktischer Ordnung, verständlich gemacht werden. Erstaunlich dagegen ist, daß der zu den Hauptbegründern der konstruktiven Ethik zählende Oswald Schwemmer in einem post-konstruktiven Beitrag (*Der Universalitätsanspruch der Vernunft und der Wandel moralischer Erfahrungen. Philosophische Bemerkungen zum Werte- und Normenwandel*, 201–218) sich nun ebenfalls auf die lebensweltliche Erfahrung, in der praktische Vernunft praktiziert wird, konzentriert und dort deren Geltungsansprüche hinreichend bestätigt findet. Diese Grundtendenz der beiden systematischen Hauptbeiträge, moralische Werte und Normen auf die Lebenswelt und ihren Wandel zurückzukoppeln, wird noch von einem wichtigen historischen Beitrag sozusagen historisch bestätigt, von Werner Schneiders Beitrag „*Der Verlust der guten Sitte. Auch ein Beitrag zur Geschichtlichkeit der Moral*" (237–244), der auf die grundlegenden neuzeitlichen Differenzierungen zwischen tatsächlich gelebter Sitte und prinzipieller moralphilosophischer Reflexion auf der einen und zwischen Recht und Moral auf der anderen Seite und die damit verbundenen gefährlichen Folgekosten aufmerksam macht, nämlich die Auflösung der Sitte einerseits und die Überforderung von Recht (Verrechtlichung) und Moral (Subjektivierung) andererseits.

Während die *vierte Sektion* (*Krise der technischen Welt*) traditionstheoretisch gesehen relativ unergiebig ist, führt die *fünfte Sektion* (*Die ästhetische Präferenz des Neuen*), keineswegs unerwartet, sofort mitten in den Traditionsdiskurs hinein. Formierte sich die Postmoderne ja primär im ästhetischen Bereich und lautet ein verbreitetes Schema ja, die Moderne sei innovationslüstern und traditionskritisch, während die Postmoderne innovationskritisch und traditionsfreundlich sei. Diesem Schema wird in sehr unterschiedlicher Weise widersprochen: In der rezeptionsästhetischen Argumentation von Hans Robert Jauss (*Aus alt mach neu? Tradition und Innovation in ästhetischer Erfahrung*, 393–413) ist Kunst immer Vermittlung von Tradition und Innovation, auch noch in den Avantgarden. In der liberalen, gegen eine kulturrevolutionär sich auswirkende Moralisierung der Geschichte der Kunst gerichteten Interpretation von Hermann Lübbe (*Historisierung und Ästhetisierung. Über Unverbindlichkeiten im Fortschritt*, 414–430) kann durch Hinweis auf Struktur und Bedingungen progressiver Verläufe darüber hinaus gezeigt werden, daß mit der Neuerungsrate auch die Geschwindigkeit des Veraltens zunimmt, daß gerade Avantgarden in wachsender Menge Altes entstehen lassen, und daß mit zunehmender Menge der Auftritte des Neuen sein Verpflichtungscharakter abnimmt, daß also in der modernen Kunst Historisierung und Ästhetisierung zusammengehören. In der Perspektive der Postmoderne, wie sie Wolfgang Welsch (*Tradition und Innovation in der Postmoderne*, 440–447) vertritt, ist Postmoderne Transformation der Moderne im Sinne einer Selbstentschränkung und Vervollkommnung, weswegen sie zugleich eine Innovation und Absetzung gegenüber den Verengungen der Moderne und eine Wiederaufnahme vielfältiger Tradition darstellt, um ebenfalls jenen Verengungen entgehen zu können. Geht man mit Roland Simon-Schaefer (*Vom Ende der Innovationskunst*, 431–439) vom zugleich deskriptiven und normativen Begriff der Kunstgeschichte aus, wonach sie von der Dialektik von Kanonbildung und Kanonzerstörung bestimmt werde, dann muß die moderne Kunst, sofern sie die Innovation verabsolutiert, in ein unauflösbares Dilemma bzw. in einen Selbstwiderspruch geraten, nämlich am Ende zu sein und doch nicht aufhören zu können.

Daß in der *letzten, religionsphilosophischen Sektion* (*Religion im gesellschaftlichen Wandel*) das Traditionsthema einer spezifischen Aufmerksamkeit sicher sein konnte, war zu erwarten. Religionen scheinen (jedenfalls bisher) hauptsächlich als religiöse Traditionen zu existieren. Alles andere als selbstverständlich ist jedoch, wie die beiden Hauptreferate, die m. E. zu den interessantesten des ganzen Bdes gehören, auf die immer noch dominanten Vorstellungsschemata (Traditionalität religiöser Überlieferungen, Innovationen höchstens als Reaktion auf äußere Einflüsse; Positivität religiöser Überlieferung gegen Rationalität der autonomen Vernunft) reagieren. Richard Schaeffler (*Innovation und Selbstkritik der Religion als innere Momente ihrer Überlieferung*, 471–487) weist mit Hinweis auf die spezifische Logik religiöser Traditionen, zu der (im Anschluß an Eliade) wesentlich auch die Dialektik der Hierophanie gehört, nach, daß Änderungsfähigkeit, Selbstkritik und Innovationskraft innere Momente der religiösen Überlieferung selbst sind. Ludger Oeing-Hanhoff (*Religion nach der Aufklärung: Die Reformation des Christentums durch den modernen Staat*, 488–512) zeigt (v. a. auf dem Hintergrund von Hegels Religionsphilosophie), daß Autonomie der Vernunft und Wahrheitsbezogenheit zu den zugleich traditionalen und innovativen Konstitutionselementen christlicher Glaubensüberlieferung gehören, weshalb die neuzeitliche Autonomie der Vernunft, der Politik, des Rechts ihrerseits zu einer religiösen Innovation, d. h. einer neuerlichen (notwendigen) Reformation des Christentums beitragen kann.

Es ist nicht ohne Interesse, daß das inzwischen traditionelle neuzeitliche Schema „Tradition und Innovation", das den engen aufklärerischen Traditionsbegriff (Gegenbegriff zu Vernunft, Innovation usw.) voraussetzt und das in den meisten Beiträgen des Bdes mehr oder minder stillschweigend vorausgesetzt wird, gerade in den religionsphilosophischen Hauptreferaten verlassen und durch einen komplexeren Traditionsbegriff ersetzt worden ist, der neben der engeren Fassung auch eine weitere enthält (in der z. B. Innovation und Vernünftigkeit ein begriffliches Bestimmungsmerkmal von Tradition selbst darstellen). Begriffsgeschichtlich gesehen[7] wird damit sowohl die aufklärerische Fragestellung wie auch deren Überwindung in der im 19. Jh. aktualisierten rhetorisch-literarischen Tradition neu zur Geltung gebracht. Insgesamt hat man nach der Lektüre des Bdes den Eindruck, daß der Traditionsbegriff nicht zu den zentralen Begriffen der deutschen Gegenwartsphilosophie gehört, daß er aber in der heutigen Übergangszeit auch nicht mehr übergehbar oder verdrängbar ist.[8]

[6] Vgl. dazu Anm. 25.

[7] Vgl. dazu S. Wiedenhofer, Art. Tradition, Traditionalismus a. a. O., 629–643.

[8] Dieser Eindruck bestätigt sich im übrigen in anderen, interdisziplinären Tagungsbden: am unmittelbarsten beschäftigte sich mit dem Traditionsthema eine interdisziplinäre Tagung am Internationalen Forschungszentrum Kulturwissenschaften in Wien im Juni 1994: **Tradition**. Proceedings of an international research workshop at IFK, Vienna, 10–12 June 1994, hg. v. Christoph J. Nyíri. – Wien: Verein Internationales Forschungszentrum Kulturwissenschaften 1995. 223 S. (IFK Materialien 1/95), brosch. ISBN: 3–901505–01–6. Am wichtigsten sind unter den (v. a. literaturwissenschaftlichen und rechtswissenschaftlichen) Beiträgen die einleitende Erörterung des Traditionsbegriffes durch den ungarischen Philosophen C. J. Nyíri (*Introduction: Notes towards a Theory of Traditions, 7–32*), die allerdings durch die Fixierung auf die Mündlichkeit-Schriftlichkeit-Differenz den Umfang des Begriffs unzulässig reduziert; der ausgezeichnete Überblick über die Kanonwerdung der Tradition Israels von Jan Assmann (*Fünf Wege zum Kanon. Tradition und Schriftkultur im alten Israel und frühen Judentum*, 45–60), der literaturwissenschaftliche Einblick in die Moderne von Aleida Assmann (*Fluchten aus der Geschichte: Die Wiedererfindung von Tradition vom 18. bis zum 20. Jahrhundert*, 112–128), obwohl hier ein restringierter Traditionsbegriff vorausgesetzt wird, sowie der wirtschaftswissenschaftliche bzw. sozialwissenschaftliche Beitrag von Ingo Pies (*Tradition und Moderne aus Sicht einer ökonomischen Gesellschaftstheorie – mit einem Ausblick auf die Ästhetik*, 180–203), der aus einer liberalen Perspektive einen interessanten Versuch der Bestimmung der strukturellen Differenz der Tradition in vormodernen und modernen Gesellschaften vorlegt. Hervorzuheben sind auch noch die drei rechtswissenschaftlichen Beiträge zum Gewohnheitsrecht (61–111). Der Traditionsbegriff erfährt in den einzelnen Beiträgen durchaus interessante Hinblicke, bleibt als Begriff jedoch immer noch relativ blaß. Auf jeden Fall gehört Nyíri zu den wenigen Philosophen, die sich um eine systematische Klärung des Traditionsbegriffes bemühen; vgl. J. K. Nyíri, Tradition and Individuality: Essays, Dordrecht; Boston / London 1992 (hier v. a. Kap. 6: „Tradition" and Related Terms: A Semantic Survey, 61–74, Kap. 5: Tradition and Practical Knowledge, 47–60); J. C. Nyíri und B. Smith (eds.), Practical Knowledge: Outlines of a Theory of Traditions and Skills, New York 1988.
Mehr indirekt geht es um die Traditionsfrage in dem Tagungsbd der Poetik-Hermeneutik-Gruppe: **Epochenschwelle und Epochenbewußtsein**, hg. v. Reinhart Herzog / Reinhart Koselleck. – München: Wilhelm Fink 1987. 630 S. (Poetik und Hermeneutik, 12), kart. DM 58,00 ISBN: 3–7705–2391–1. Hier geht es um Traditionstheorie, insofern es um das geschichtliche Zäsurbewußtsein bzw. um eine hermeneutische Begründung von Epochenkonstitutionen, um eine hermeneutisch zu begründende Theorie historischer Zeit geht (so die Hg., VIIf). Epochale Umbrüche sind ja immer auch Traditionszäsuren. Insofern setzt der Epochenbegriff den Traditionsbegriff voraus. Traditionstheoretisch besonders wichtig sind die Vorlagen von W. Barner, M. Frank, W. Haug, H. R. Jauss, R. Koselleck, Th. Luckmann, O. Marquard, K. Schreiner und K. Stierle.
Hierher gehört auch ein weiterer Bd der Gruppe, der sich in einer Fülle von Einzelstudien, die v. a. die rhetorische und poetologische Tradition aufarbeiten, mit der Frage des kulturellen Gedächtnisses beschäftigt: **Memoria – Vergessen und Erinnern**, hg. v. Anselm Haverkamp / Renate Lachmann. – München: Wilhelm Fink 1993. XXX, 536 S. (Poetik und Hermeneutik, 15), kart. DM 78,00 ISBN: 3–7705–2737–2. Wichtig ist hier die hermeneutische und kultursemiotische Einführung der Hg. (IX–XXX). Vgl. auch J. Assmann / T. Hölscher (Hg.), Kultur und Gedächtnis, Frankfurt a. M. 1988; A. Assmann / D. Harth (Hg.), Mnemosyne. Formen und Funktionen der kulturel-

Es gibt allerdings in der deutschen Gegenwartsphilosophie auch Ansätze, die für eine Neuformulierung des Traditionsbegriffes neue und nützliche theoretische Rahmenvorstellungen bereitstellen. Dies gilt in erster Linie für die in kritischer Weiterführung der kantischen und nachkantischen Geschichte der transzendentalen Fragestellung unternommene entschiedene Verknüpfung von transzendentaler und historischer Reflexion bei Richard Schaeffler[9], die nicht nur einen Ausweg aus dem Dilemma von Dogmatismus und Relativismus verspricht, sondern auch in der grundlegenden Figur einer Dialektik von Erfahrungshorizont und Erfahrungsinhalt bzw. einer Kontingenz und Geschichtlichkeit der Transzendentalität (der Erfahrungsfähigkeit) einen differenzierteren Begriff von historischer Erfahrung und von geschichtlicher Tradition bilden läßt, der auch für den theologischen Traditionsbegriff erhebliche Vorteile bietet.[10]

Traditionstheoretisch wichtige Einsichten liefert auch die im Rahmen praktischer und politischer Philosophie und im Vertrauen auf die Orientierungsleistung eines gemäßigten Liberalismus erfolgende Diagnose der modernen Wachstumsgesellschaften und ihres Fortschrittsaxioms bei Hermann Lübbe. Der wichtige, zuerst 1974 erschienene Beitrag „*Traditionsverlust und Fortschrittskrise. Sozialer Wandel als Orientierungsproblem*“[11] faßt die Grundidee exakt zusammen. Er zeigt, „wieso in einer historischen Situation, in der die wichtigsten politischen Probleme den Status prekärer Nebenfolgen eines Fortschritts annehmen, der längst in Gang ist, die ideenpolitische Konfrontation von Fortschritt und Tradition selber den Charakter eines Traditionalismus annimmt“.[12] Die Antithetik von Tradition und Fortschritt ist nicht generell unbrauchbar; sie taugt aber nicht mehr zur Diagnose und Therapie des Hauptproblems der modernen Wachstumsgesellschaften. Denn: „Orientierungskritisch sind jenseits ungewisser Grenzen das anwachsende Tempo sozialer Wandlungen einerseits und die anwachsende Kompliziertheit der Abhängigkeitsbeziehungen zwischen diesen Wandlungen andererseits.“[13]

Mit der Zentralität des Orientierungsproblems ist ersichtlich auch das Traditionsproblem neu gestellt: Der Geltungsgrad von Traditionen sinkt in dem Maß, in dem sie benötigt werden.[14] An dieser Stelle ist auch das wunderbare Buch von David Lowenthal „*The Past is a Foreign Country*“ zu nennen, das zuerst 1985 erschienen ist.[15] Das Buch bietet zwar keine ausdrückliche Traditionstheorie, aber eine Überfülle von Beispielen und Illustrationen aus allen möglichen Bereichen der englischen und amerikanischen Kultur (Wissenschaft, Kunst, Autobiographie, Interviews, Architektur, Werbung, Denkmalschutz, fiktive Literatur, Gedenktafeln, Ruinen, Denkmäler, Plakate, Bilder usw.), in denen das ambivalente, ja dialektische Verhältnis des neuzeitlichen Menschen zur Vergangenheit sichtbar wird.

Auch im Rahmen heutiger Wissenschaftstheorie ergibt sich eine neue interessante Konstellation für den Traditionsbegriff. Wo immer ein formalistisches, rationalistisches, empiristisches oder positivistisches Wissenschaftsverständnis zugunsten eines primär funktionalistischen bzw. pragmatischen überwunden wird, da werden auch die alten Dichotomien (Wissenschaft–Tradition, Objektivität–Subjektivität, Wissen–Autorität usw.) zurückgelassen und Wissenschaft wieder als historisch-sozialer Prozeß und als eine bestimmte Form von Tradition begreifbar.[16] Wahrscheinlich am deutlichsten ist dies in der heuristischen Philosophie Michael Polanyis geschehen, die jedoch hierzulande relativ unbekannt geblieben ist.[17]

Aber auch andere Traditionstheoretiker der beiden letzten Jh.e finden heute erneut Aufmerksamkeit, wie etwa Walter Benjamin[18], Maurice Blondel[19] und Friedrich Nietzsche. Am weitesten dürften

len Erinnerung, Frankfurt a. M. 1991; A. Assmann / J. Assmann (Hg.), Kanon und Zensur. Archäologie der literarischen Kommunikation II, München 1987; R. v. Dülmen (Hg.), Dynamik der Tradition. Studien zur historischen Kulturforschung, Frankfurt a. M. 1992.

[9] R. Schaeffler, Zum Verhältnis von transzendentaler und historischer Reflexion, in: H. Kohlenberger / W. Lütherfels (Hg.), Von der Notwendigkeit der Philosophie in der Gegenwart. FS für Karl Ulmer zum 60. Geburtstag, Wien / München 1976, 42–76; ders., Die Wechselbeziehungen zwischen Philosophie und katholischer Theologie (Die philosophischen Bemühungen des 20. Jahrhunderts), Darmstadt 1980, 187–228; ders., Glaubensreflexion und Wissenschaftslehre. Thesen zur Wissenschaftstheorie und Wissenschaftsgeschichte der Theologie, Freiburg / Basel / Wien 1980, 96–126; ders., Fähigkeit zur Erfahrung. Zur transzendentalen Hermeneutik des Sprechens von Gott, Freiburg / Basel / Wien 1982; ders., Religionsphilosophie (Handbuch Philosophie), Freiburg / München 1983, 197–250; ders., Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit. Eine Untersuchung zur Logik der Erfahrung, Freiburg / München 1995. Ausdrücklich zum Traditionsbegriff bisher nur: Art. Tradition I. Allgemein, in: H. Waldenfels (Hg.), Lexikon der Religionen. Phänomene – Geschichte – Ideen. Begründet von F. Kardinal König, Freiburg / Basel / Wien 1992, 665–666.

[10] Vgl. S. Wiedenhofer, Der abendländische theologische Traditionsbegriff in interkultureller und interreligiöser Perspektive. Eine methodologische Vorüberlegung, in: M. Kessler / W. Pannenberg / H. J. Pottmeyer (Hg.), Fides quaerens intellectum. Beiträge zur Fundamentaltheologie. FS für Max Seckler zum 65. Geburtstag, Tübingen 1992, 495–507; ders., Traditionsbrüche – Traditionsabbruch? Zur Identität des Glaubens, in: M. v. Brück / J. Werbick (Hg.), Traditionsabbruch – Ende des Christentums? Würzburg 1994, 55–76; außerdem ders., Art. Offenbarung, in: P. Eicher (Hg.), NHThG, Bd 4, München 1991, 98–115, 104f, 106f, 112; ders., Das katholische Kirchenverständnis. Ein Lehrbuch der Ekklesiologie, Graz / Wien / Köln 1992, 82–86.

[11] **Lübbe**, Hermann: **Traditionsverlust und Fortschrittskrise**. Sozialer Wandel als Orientierungsproblem (1974), in: ders., Praxis der Philosophie, Praktische Philosophie, Geschichtstheorie. – Stuttgart: Reclam jun. 1978, 123–152. (Universal-Bibliothek, 9895) ISBN: 3–15–009895–5. Theoretisch weniger anspruchsvoll (und auch weniger überzeugend) ist **Lübbe**, Hermann: **Zwischen Trend und Tradition.** Überfordert uns die Gegenwart? – Zürich: Edition Interfrom 1981. 86 S. (Texte und Thesen, 136), kart. DM 14,00 ISBN: 3–7201–5136–0, eine Sammlung von konkreten Zeitdiagnosen, die an konkreten Beispielen: der bewußten Vergangenheitszugewandtheit heute, dem Problem des deutschen Nationalbewußtseins angesichts des Nationalsozialismus, der Informationsdynamik, der Allgemeinbildung, dem Konservativismus, der Hochschulreform und Protestbewegung im Deutschland der 50er und 60er Jahre die Unkompensierbarkeit der schädlichen Nebenfolgen des technisch-wissenschaftlichen Fortschrittes deutlich macht und zu einem schonenden Umgang mit den Traditionsressourcen aufruft (am überzeugendsten vielleicht im ersten Beitrag: *Vergangenheit – ihre Lust und deutsche Last*, 7–22).

[12] H. Lübbe, Praxis der Philosophie, Praktische Philosophie, Geschichtstheorie, a. a. O., 3 (Vorwort). Vgl. außerdem ders., Fortschritt als Orientierungsproblem. Aufklärung in der Gegenwart, Freiburg i. Br. 1975; ders., Der Lebenssinn der Industriegesellschaft. Über die moralische Verfassung der wissenschaftlich-technischen Zivilisation, Berlin / Heidelberg / New York 1990; ders., Freiheit statt Emanzipationszwang. Die liberalen Traditionen und das Ende der marxistischen Illusionen, Osnabrück 1991.

[13] H. Lübbe, Traditionsverlust und Fortschrittskrise (vgl. Anm. 11), 138.

[14] Eine vergleichbare Traktierung der Traditionsfrage ist auch in der FS für H. Lübbe erkennbar, in der Schüler und Kollegen die Fragestellung Lübbes auf ihre Weise behandeln: **Politik und Kultur nach der Aufklärung.** Festschrift Hermann Lübbe zum 65. Geburtstag, hg. v. Kurt Röttgers in Verbindung mit Weyma Lübbe und Hans-Martin Sass. – Basel: Schwabe & Co 1992. 205 S., geb. DM 67,00 ISBN: 3–7965–0946–0. Besonders hervorgehoben seien in diesem traditionstheoretischen Zusammenhang die Beiträge von Th. Nipperdey, *Einheit und Vielheit in der neueren Geschichte* (69–87), R. Specht, *Funktionen der Tradition* (88–95) und O. Marquard, *Zukunft und Herkunft. Bemerkungen zu Joachim Ritters Philosophie der Entzweiung* (96–107).

[15] **Lowenthal**, David: **The Past is a Foreign Country.** – Cambridge: Cambridge University Press 1990 (1985). XXVII, 489 S., kart. £ 14,95 ISBN: 0–521–29480–0.

[16] Vgl. dazu etwa K. R. Popper, Towards a Rational Theory of Tradition (1949), in: ders., Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge, London 1963, 120–135; T. S. Kuhn, Die grundlegende Spannung: Tradition und Neuerung in der wissenschaftlichen Forschung (1959), in: ders., Die Entstehung des Neuen. Studien zur Struktur der Wissenschaftsgeschichte, hg. v. L. Krüger, Frankfurt a. M. 1978, 308–326; S. Toulmin, Kritik der kollektiven Vernunft. Menschliches Erkennen Bd 1, Frankfurt a. M. 1978 (1972); W. Heisenberg, Tradition in der Wissenschaft, in: ders., Tradition in der Wissenschaft. Reden und Aufsätze, München 1977, 7–24; J. N. Hattiangadi, Rationality and the Problem of Scientific Traditions, in: Dialectica 32 (1978), 3–28; E. Fabian, Traditionen in der Wissenschaft. Überlegungen zur methodologischen Bedeutung des Traditionsbegriffs für wissenschaftshistorische Forschung, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 29 (1981), 213–219; P. Feyerabend und C. Thomas (Hg.), Wissenschaft und Tradition, Zürich 1983; R. Paden, Understanding Scientific Traditions: On Improving the History and Philosophy of Science, in: Metaphilosophy 19 (1988), 209–222.

[17] Vgl. dazu etwa A. Thomson, Tradition and Authority in Science and Theology: with Reference to the Thought of Michael Polanyi, 1–35 (vgl. Anm. 50).

[18] Vgl. z. B. H. Kaulen, Rettung und Destruktion. Untersuchungen zur Hermeneutik Walter Benjamins, Tübingen 1989; M. Bröcker, Die Grundlosigkeit der Wahrheit. Zum Verhältnis von Sprache, Geschichte und Theologie bei Walter Benjamin, Würzburg 1993; S. Mosès, Die Engel der Geschichte. Franz Rosenzweig – Walter Benjamin – Gershom Scholem, Frankfurt a. M. 1994; C. Vainstain, Erkrankung der Tradition. Zur Verschränkung von Sprache, Religion und Gesellschaft im Werk Walter Benjamins, Frankfurt am Main 1994.

[19] Vgl. P. Gauthier, Newman et Blondel. Tradition et développement du dogme, Paris 1988.

bei Nietzsche die Interpretationen auseinandergehen. Für den einen Typus der (philosophisch-theologischen) Nietzsche-Kritik ist vermutlich die gegen die heute dominierende Nietzsche-Interpretation und -Rezeption gerichtete Nietzsche-Untersuchung von KURT ANGLET repräsentativ.[20] Sie will hauptsächlich anhand der zweiten und der dritten „Unzeitgemäßen Betrachtung" die Kehrseite der Philosophie Nietzsches sichtbar machen und ihr Scheitern nachweisen: Sie ist nicht Anfang eines neuen Humanismus, sondern Philosophie, die zwischen Historismus und Beschwörung scheitert.

Kap. I (*Geschichte als Historie und Lebensgeschichte. Zur dichotomischen Struktur von Nietzsches Geschichtsbegriff*, 16–57) legt die Historienschrift aus: die Vision des Lebens ist trügerisch, weil Nietzsche über die Welt des Todes nicht hinausgelangt ist. Deshalb die Hypertrophie des historischen Bewußtseins, die Melancholie, die Verdrängung der Leidensgeschichte der Menschheit, die Dialektik des Vergessens, die Dialektik von Natur und Geschichte. *Kap. II* bestätigt dies in einem *Exkurs zu Schopenhauer* (58–101): Auch Nietzsches Auslegung der Geschichte als ewige Wiederkehr vermag nichts gegen das drohende Vergessenwerden auszurichten. Letztlich bleibt er der Todesmetaphysik Schopenhauers verbunden. *Kap. III* erläutert das Traditionsproblem anhand einer Reihe von Fragmenten aus dem Nachlaß der frühen siebziger Jahre, die hier zum ersten Mal ausgewertet werden (*Tradition als Problem*, 102–144): Nietzsche kann sich keine Vergangenheit geben, im Gegensatz zu der, aus der er stammt. Die Aktualisierung der Tradition des tragischen Griechentums kann nicht gelingen. *Kap. IV* (*Phantasmagorie und Beschwörung*, 145–211) zieht den Schluß daraus, daß nämlich die angezielte menschliche Selbstverewigung (mit einem Benjamin-Wort) nur phantasmagorischen Charakter haben kann, weil zwar die Schönheit und das Grauen des Lebens beschworen, nicht aber dessen Vergänglichkeit überwunden werden kann. Sie bleibt Beschwörung, weil sie in ihrer Zeitverfallenheit den geschichtlichen Kräften nur Macht und Größe entgegenzusetzen vermag. Der Nihilismus ist nicht überwunden, sondern auf die Spitze getrieben.

Die Bedeutung der letztlich theologisch argumentierenden Dekonstruktion der Sinnkonstruktion Nietzsches dürfte in ihrem Frontalangriff auf den Hauptstrom heutiger Nietzsche-Rezeption zu finden sein: Der Nihilismus, der Solipsismus, die Einsamkeit, Leere, Todverfallenheit, Abgebrochenheit der sinngebenden Traditionen ist auf dem Weg der Beschwörung, des Willens nicht zu überwinden. Geschichte und Subjekt drohen damit gleicherweise phantasmagorisch zu werden. Diese wichtige Kritik bleibt aber faktisch deswegen schwach, weil sie zum einen die Argumentation Nietzsches unterbietet, insofern die Begründung der Gegenkritik (die eigene theologische und philosophische Lösung) gerade zu den Gegenständen der kritischen Genealogie Nietzsches gehört (Glaube an Gott, moralische Ontologie, lebendiger Traditionszusammenhang). Dadurch drohen auch umgekehrt die eigenen Vorstellungen phantasmagorische Züge zu erhalten. Sie sind noch nicht durch die Kritik der „Meister des Verdachts", zu denen bei Ricoeur neben Marx und Freud auch Nietzsche zählt, durchgegangen, und sind offensichtlich auch nicht willens, das zu tun. Die theologisch-philosophische Gegenkritik bleibt im übrigen auch deswegen ambivalent, weil die Spezifität des christlichen Gottesverständnisses und dementsprechend auch Traditionsverständnisses nicht mehr ins Spiel kommt: das Evangelium von Jesus Christus im Zusammenhang des Schöpfungsglaubens, Erlösungsglaubens und der Vollendungshoffnung. So wie die Argumentation da steht, scheint sie sich auch vor dem Vorwurf des religiösen Positivismus und Konservativismus kaum schützen zu können. Ein solches undifferenziertes theologisches Traditionsverständnis hat kaum Chancen, im Kontext der Moderne zu bestehen.

Einen ganz anderen Kontext betritt man, wenn man sich die wachsende Anzahl anglo-amerikanischer Beiträge zur Traditionstheorie ansieht.[21] In einer so hochgradig modernen und pluralistischen Gesellschaft, wie der nordamerikanischen, wird die Wiedergewinnung konsens- und kontinuitätsstiftender gesellschaftlicher Werte und die Kommunikationsfähigkeit unterschiedlicher Traditionen offenbar eine immer dringlichere Aufgabe. Ein gutes Beispiel bietet hier die interessante philosophische „Meditation" über die Autorität von Tradition von GEORGE ALLAN[22], die auf dem Hintergrund v. a. von pragmatischen, phänomenologischen, transzendentalphilosophischen, sozialwissenschaftlichen und kulturanthropologischen Impulsen und in Kritik der Traditionskritik von Descartes und in Teilkritik der Kantischen Erkenntniskritik zu einem zugleich historischen und transzendentalen Verständnis von Tradition gelangt:

„The constitution of an external world is dependent upon the constitution of an historical world replete with the norms and values that make possible civilized experience" (42). „The contemporaneous world that I experience is a straight-forward extrapolation from my knowledge of the past as it impinges upon me from its elsewheres and elsewhens. In this sense the world I inhabit is primarily a creature of its inheritances and I am a mirror that focuses them into a perspective. But that very past is itself a complicated inference from the derivational and non-derivational whisperings of immediate consciousness. In that sense I have played and play a crucial role in making the historically dimensioned world amid which I live" (54).

Noch direkter entspricht dem gerade genannten Kontext das Buch des kanadischen Philosophen THOMAS LANGAN über eine „ökumenische" Begegnung der großen „ausdrücklichen" Traditionen in der Situation der Entstehung einer Weltgesellschaft[23] – die kulturellen und politischen Konflikte in Kanada dienen denn auch wiederholt als Anschauungsbeispiele. Das Buch, das vor allem von Martin Heidegger und Eric Voegelin inspiriert ist und das ausdrücklich die Traditionstheorie zum Forschungsgegenstand kürt (21–23), kann eine konservative Grundeinstellung nicht leugnen. Es ist jedoch interessant, weil hier auf der einen Seite eine Strukturanalyse der Tradition und eine Art Logik der Tradition versucht wird, und weil auf der anderen Seite – entgegen dem kulturrelativistischen Trend – die Wahrheitsfrage ausdrücklich in diese Traditionstheorie aufgenommen wird. Ziel der Arbeit ist es, den erkenntnisermöglichenden, eine kritische Distanz schaffenden, einen Wahrheitsanspruch erhebenden und die Wirklichkeit erschließenden, aber zugleich auch kommunikationsfähigen Charakter der „ausdrücklichen Traditionen" in der Situation der Globalisierung der Kommunikation und des Pluralismus der Traditionen sichtbar zu machen. Ob das theoretische Instrumentarium ausreicht, um dieses Ziel zu erreichen, erscheint mir eher zweifelhaft.[24]

Speziell im Zusammenhang der kritischen Auseinandersetzung mit den ethischen und politischen Grundvorstellungen der modernen liberalen westlichen Gesellschaft kommt es zu einer weiteren entschiedenen Aufnahme des Traditionsbegriffes. Was tendenziell für den Kommunitarismus insgesamt gilt,[25] gilt in programmatischer Weise für die vieldiskutierten Hauptwerke von ALASDAIR MACINTYRE. Bereits in dem zuerst 1981 erschienenen Werk *„Der Verlust der Tugend"* (*After Virtue*)[26] wird die moralische Krise der Gegenwart auf das Scheitern des Aufklärungsprojektes einer rationalen Begründung der Moral auf dem Hintergrund des Begriffes des auto-

[20] **Anglet,** Kurt: **Zur Phantasmagorie der Tradition.** Nietzsches Philosophie zwischen Historismus und Beschwörung. Eine Studie auf der Grundlage der zweiten und dritten Unzeitgemäßen Betrachtung. – Würzburg: Echter 1989. 261 S., kart. DM 39,00 ISBN: 3–429–01219–8.

[21] Im weiteren Sinn würde dazu auch die Gedächtnistheorie gehören; vgl. etwa **Krell,** David Farrell: Of Memory, Reminiscence, and Writing: On the Verge. – Bloomington IN: Indiana University Press 1990. 340 S. (Studies in continental thought), kart. US-$ 18,95 ISBN: 0–253–20592–1, eine umfangreiche Geschichte des Gedächtnisbegriffs von Platon, Aristoteles über Descartes, Coleridge, Erwin Strauss, Merleau-Ponty, Freud, Hegel, Heidegger, Nietzsche bis Derrida; sowie die phänomenologische Analyse des Gedächtnisses bei **Casey,** Edward S.: **Remembering**: A Phenomenological Study. – Bloomington IN: Indiana University Press 1987. 362 S. (Studies in Phenomenology and Existential Philosophy), kart. US-$ 18,95 ISBN: 0–253–20409–7, ohne daß hier freilich jeweils schon ein Bezug zur Traditionstheorie hergestellt wäre. Aber auch Theorien der Modernität wären hier einzubeziehen, mindestens sofern grundlegende Dichotomien wie etwa Modernität-Traditionalität bzw. moderne vs. traditionelle Gesellschaften zur Debatte stehen; vgl. etwa **Kolb,** David: **The Critique of Pure Modernity**: Hegel, Heidegger and After. – Chicago / London: The University of Chicago Press 1988 (1986). 316 S., kart. ISBN: 0–226–45029–5, der in einem kritischen Gespräch mit Hegel und Heidegger für einen entschiedenen Abbau solcher modernitätstheoretischer Dichotomien plädiert, ohne im übrigen ausführlicher auf den Traditionsbegriff einzugehen.

[22] **Allan,** George: **The Importances of the Past**: A Meditation on the Authority of Tradition. – Albany NY: State University of New York Press 1986. 260 S. (SUNY series in philosophy), kart. US-$ 18,95 ISBN: 0–88706–117–6.

[23] **Langan,** Thomas: **Tradition and Authenticity in the Search for Ecumenic Wisdom.** – Columbia /London: University of Missouri Press 1992. 239 S., geb. £ 31,50 ISBN: 0–8262–0800–2.

[24] Einheitlicher und zugleich viel differenzierter ist die im Ziel vergleichbare Erfahrungstheorie von R. Schaeffler (vgl. Anm. 9). Und was die Entwicklung einer „globalen Theologie" betrifft, würde ich die zeitgleiche Arbeit von D. J. Krieger, The New Universalism. Foundations for a Global Theology, Maryknoll/NY 1991, auf jeden Fall vorziehen.

[25] Vgl. dazu R. Hütter, Ethik in Traditionen. Die Neo-Aristotelische Herausforderung in der philosophischen und theologischen Ethik der USA, in: VF 35 (1990), 61–84; B. Hoose, Received Wisdom? Reviewing the Role of Tradition in Christian Ethics, London 1994.

[26] **MacIntyre,** Alasdair: **Der Verlust der Tugend.** Zur moralischen Krise der Gegenwart. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1988. 381 S., kart. DM 38,00. Auch als: ders., Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart, übers. v. W. Rhiel (stw 1193), Frankfurt a. M. 1995.

nomen moralischen Subjekts zurückgeführt und durch die Neukonstruktion einer teleologischen Tugendtheorie beantwortet, die eine aristotelisch-mittelalterliche Tradition weiterentwickelt.

Diese erneuerte teleologische Tugendtheorie setzt sich zusammen erstens aus einem bestimmten Begriff von Praxis (zusammenhängender Handlungsraum, wie etwa Familie, Kunst, Wissenschaft, Politik, dem bestimmte Güter inhärent sind) (243–271), zweitens einem narrativen Begriff von Identität (Selbst), der die Einheit des Lebens in der Einheit der nacherzählbaren und verantwortlichen Lebensgeschichte festmacht (273–293), und schließlich damit zusammenhängend (weil historische und soziale Identität zusammenfallen, weil die Erzählung eines Lebens immer Teil einer ineinandergreifenden Reihe von Erzählungen ist) im Begriff einer lebendigen Tradition, in der um die Güter, die in dieser Praxis, in dieser Gemeinschaft gelten, gemeinsam gerungen wird (295–300). Wenn Tugenden die Disposition zur gemeinschaftlichen Suche nach dem Guten darstellen, dann wird die Tradition in dem Maß gestärkt oder geschwächt, in dem die relevanten Tugenden ausgeübt oder nicht ausgeübt werden.

Noch stärker und systematischer ist der traditionstheoretische Teil ausgeführt in dem Folgebd über das Verständnis von Gerechtigkeit und Rationalität aus dem Jahr 1988.[27] Die herausfordernde zentrale These lautet hier, daß Grundbegriffe wie Gerechtigkeit oder noch grundlegendere Begriffe wie praktische Vernunft nicht nur immer eingebettet sind in eine bestimmte gesellschaftliche Ordnung, eine bestimmte Gemeinschaft und auch als vernünftige Konzepte in der Form von Traditionen weiterentwickelt werden, sondern daß selbst ihre rationale Bewertung nur im Rahmen des Standpunktes dieser Gemeinschaft und Tradition erfolgen kann. Voraussetzung dafür ist, daß die aufklärerische Opposition von Vernunft und Tradition (Autorität) zurückgelassen und der vernunftkonstituierende Charakter der Tradition anerkannt wird, jedenfalls soweit es sich um Traditionen handelt, die durch vernünftige Fragestellung und Argumentation bestimmt sind (traditions of rational enquiry). Es handelt sich also um eine wechselseitige Bestimmung von Vernunft und Tradition: das vernünftige Unternehmen ist „tradition-constituted and tradition-constitutive enquiry" (9). Auf diese Weise kann nun sowohl der geschichtliche wie der plurale Charakter von solchen Vernunfttraditionen ernst genommen werden (1–11).

Das Buch analysiert und präsentiert dann vier solcher in bestimmte Praxiszusammenhänge eingebetteter, die eigenen Standards und Voraussetzungen bewahrender und sich von anderen abgrenzender Vernunfttraditionen (traditions of rational enquiry): die aristotelische Tradition, die augustinische Tradition, die Tradition der schottischen Moralphilosophie des 17. Jh.s (Hume), die liberale Tradition (12–348). Daß sie jeweils eine eigene Form von Rationalität darstellen, bedeutet nicht, daß man deswegen im Relativismus oder Perspektivismus landen muß (das wäre nur die Kehrseite des abstrakten Vernunftbegriffs der Aufklärung). Zum einen stellen diese Traditionen historische und dialektische Prozesse dar, die mannigfacher Entwicklung in Reaktion auf neue Situationen oder neue intellektuelle Herausforderungen fähig sind, die sogar epistemologische Krisen (d. h. Erschütterungen der eigenen Standards) und bei erfolgreicher Bewältigung dieser Krise eine Differenzierung der eigenen Identität einschließen können (XVIII The Rationality of Traditions, 349–369). Zum anderen gibt es ein gegenseitiges Verstehen zwischen diesen Traditionen nach Maßgabe der Übersetzbarkeit zwischen unterschiedlichen Sprachen (XIX Tradition and Translation, 370–388).

Nicht die Frage der Kommunikationsfähigkeit, wohl aber die Frage der Strukturverschiedenheit unterschiedlicher Vernunfttraditionen hat MacIntyre in einem Vergleich dreier rivalisierender Ethik-Traditionen noch einmal weitergeführt,[28] zentriert um drei Texte des 19. Jh.s: der 9. Aufl. der Encyclopaedia Brittanica, Nietzsches „Zur Genealogie der Moral" und der Enzyklika „Aeterni Patris" Leo XIII.

Was den Zusammenhang von Tradition und Rationalität betrifft gehören diese Arbeiten von MacIntyre sicher zu den wichtigsten neueren Beiträgen zu einer Traditionstheorie. Der historische, praktisch-soziale, dialektische und quasitranszendentale Charakter von Traditionen wird speziell im Hinblick auf Ethik- bzw. Rationalitätstraditionen mit großer Sorgfalt herausgearbeitet. Daß eine solche Traditionstheorie nicht nur theoretische, sondern auch praktische und politische Konsequenzen hat, zeigen die Hinweise zu Gestalt und Aufgabe heutiger Universitäten (Orte vernünftiger Kontroverse zwischen unterschiedlichen Wissenschaftstraditionen) im letzten Buch (220–236).

[27] **MacIntyre,** Alasdair: **Whose Justice? Which Rationality?** – London: Duckworth 1988. 410 S., Ln £ 35,00 ISBN: 0–7156–2198.

[28] **MacIntyre,** Alasdair: **Three Rival Versions of Moral Enquiry:** Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition. – London: Duckworth 1990. X, 241 S., kart. £ 12,95 ISBN: 0–7156–2337–0.

1.2 Soziologisch

Das umfangreiche Buch des bekannten amerikanischen Soziologen Edward Shils über die Tradition[29] stellt als Ergebnis einer über 25jährigen Beschäftigung mit dem Thema immer noch so etwas wie das soziologische Standardwerk über das Traditionsverständnis dar. Es ist eine sozialwissenschaftliche Analyse nicht einer bestimmten Tradition, sondern der Tradition in den einzelnen Traditionen, ihrer Gemeinsamkeit und ihrer Besonderheit gegenüber anderen kulturellen Phänomenen.

Bis dahin ist Tradition in den Sozialwissenschaften kaum ernsthaft behandelt worden. Das hängt z. T. damit zusammen, daß die Sozialwissenschaften im Banne der aufklärerischen Entgegensetzung von Tradition und Vernunft standen bzw. vom Fortschrittsglauben der Moderne beeinflußt waren, für den die Tradition etwas war, was man hinter sich gelassen hat oder zu lassen hat. Das hängt auch damit zusammen, daß die geschichtliche Dimension gesellschaftlicher Tatbestände weitgehend ausgeblendet war, weil man sich auf das aktuelle Funktionieren der Gesellschaft, auf das System bzw. die Struktur der Gesellschaft konzentriert hatte. Ganz konnte das Traditionsthema aber nie übersehen werden, im Zusammenhang der Sozialisationsfrage, der Assimilationsprozesse usw. mußte es gewissermaßen zwangsläufig in den Blick kommen, ebenso natürlich auch im Rahmen der seit Max Weber immer wieder behandelten Unterscheidung zwischen traditionellen und modernen Gesellschaften (vgl. 1–11). Ein genaueres Hinsehen zeigt aber, daß Traditionelles und Nichttraditionelles engstens miteinander verbunden sind (27–31). Was ist Tradition? Tradition ist nicht der vergangene Inhalt und nicht die Wiederholung, sondern das Wiederaufführungsmuster (31–33) – „the tradition is the pattern which guides the reenactment" (31).

Gegenüber dieser relativ engen Definition ist die Erörterung des Traditionsphänomens selbst dann doch sehr vielgestaltig und perspektivenreich. Das *1. Kap.* diskutiert den Bannkreis der Vergangenheit (34–62), das *2. Kap.* die Dauerhaftigkeit vergangener Objekte (63–161), das *3. Kap.* die Dauerhaftigkeit vergangener Praktiken (162–194), das *4. Kap.* Stabilität und Wandel in der Tradition (195–212), *5. und 6. Kap.* erörtern die Frage, warum Traditionen sich wandeln (213–261), das 7. Kap. versucht Grundmuster des Wandels und der Stabilität herauszuarbeiten (262–286); in den *letzten drei Kap.n* geht es um die Fragen der Rationalisierung der Gesellschaft (287–310), der Zukunftsaussichten (311–322) und der permanenten Aufgabe der Tradierung kultureller und religiöser Werte (323–330).

Als Versuch einer Zusammenschau eines reichhaltigen Materials und aufgrund der Vielfalt der verarbeiteten Gesichtspunkte bleibt das Buch nach wie vor wichtig. Ähnlich ausführlich hat sich im deutschen Sprachraum eigentlich nur Karl Gabriel mit dem Traditionsthema soziologisch bzw. religionssoziologisch auseinandergesetzt.[30]

1.3 Sprachwissenschaftlich, literaturwissenschaftlich, kunstwissenschaftlich, kultursemiotisch

Solange Sprache vornehmlich als System bzw. als ein Gefüge von Strukturen verstanden ist, kann in Sprachwissenschaft oder Literaturwissenschaft „Tradition" kein theoretisch belangvoller Begriff sein. Umgekehrt rückt in einer pragmatisch orientierten Sprachtheorie und Sprachgeschichtsschreibungstheorie die Traditionalität von Sprache und Sprechen sofort in den Mittelpunkt. Ein gutes Beispiel dafür bietet die Reflexion auf die Sprachgeschichtsschreibung von Brigitte Schlieben-Lange.[31] Auf dem Hintergrund der bahnbrechenden Theorie der Sprachgeschichte ihres Lehrers E. Coseriu (Sprachgeschichte hat die ständige Neuschöpfung der Traditionen im Sprechen zum Gegenstand und hebt deshalb die Dichotomie von Synchronie und Diachronie auf – systematisches Funktionieren und Wandel sind daher keine Gegensätze)[32] fragt sie nun direkt, „in welchen Traditionen wir stehen, wenn wir sprechen" (9).

[29] **Shils,** Edward: **Tradition.** – Chicago: The University of Chicago Press 1983. 334 S., kart. ISBN: 0–226–75326–3. Vgl. auch S. Turner, The Social Theory of Practices. Tradition, Tacit Knowledge, and Presuppositions, Chicago; Cambridge UK 1994; P. Heelas, S. Lash und P. Morris (eds.), Detraditionalization, Oxford 1996; dieser äußerst wichtige Bd konnte aus zeitlichen Gründen nicht mehr besprochen werden.

[30] Vgl. besonders K. Gabriel, Tradierungsprobleme einer „bestimmten" Religion, in: Religionspädagogische Beiträge 25 (1990), 18–30; ders., Tradition im Kontext enttraditionalisierter Gesellschaft, in: D. Wiederkehr (Hg.), Wie geschieht Tradition? Überlieferung im Lebensprozeß der Kirche, Freiburg / Basel / Wien 1991, 69–88; ders., Christentum zwischen Tradition und Postmoderne, Freiburg / Basel / Wien 1992; ders., Christentum zwischen Tradition und Postmoderne, in: M. von Brück / J. Werbick (Hg.), Traditionsabbruch – Ende des Christentums?, Würzburg 1994, 77–100.

[31] **Schlieben-Lange,** Brigitte: **Traditionen des Sprechens.** Elemente einer pragmatischen Sprachgeschichtsschreibung. – Stuttgart u. a.: W. Kohlhammer 1983. 200 S., kart. DM 34,00 ISBN: 3–17–005218–7.

[32] E. Coseriu, Synchronie, Diachronie und Geschichte. Das Problem des Sprachwandels, übers. v. H. Sohre, München 1974 (1958).

Wenn wir sprechen, stehen wir nach Schlieben-Lange (und dies ist zweifellos ein sehr wichtiger Hinweis) zugleich in mehreren Traditionen, in Traditionen der Einzelsprachen, in Texttraditionen, in Traditionen der Mündlichkeit und Schriftlichkeit. Der zweifachen Ausrichtung des Sprechens auf die Welt (Semantizität) und auf den Gesprächspartner (Alterität) entsprechen zwei grundlegende Verfahrensbündel, die Referentialisierung und die Alterisierung, die jeweils durch die verschiedenartigen Kontexte des Sprechens ihre Besonderheit erhalten. Dies macht die Produktivität des Miteinander-Sprechens aus (13–29). Viel weiter wird hier eigentlich die theoretische Begründung des Ineinanders von Sprache als System und Sprache als Prozeß auch nicht mehr getrieben. So bleibt dann natürlich auch die Beschreibung der Traditionalität des Sprechens sehr allgemein: „Die Geschichte von Traditionen ist immer beides: eine Geschichte der Kontinuität von Traditionen und eine Geschichte ihrer Veränderungen. Im Sprechen werden die Traditionen der Einzelsprachen und der Texttypen wieder aufgenommen und gleichzeitig überschritten" (36). Dafür werden solche vielfältigen sprachlichen Traditionsverläufe an einer ganzen Reihe interessanter Beispiele vorgeführt (besonders im Zusammenhang mit der Französischen Revolution, 64–77, und der Geschichte des Okzitanischen, 124–137).

In der Literaturwissenschaft und Literaturdidaktik ist das Traditionsthema erst recht nicht wegzudenken. In den Programmdiskussionen und Bildungsreformdiskussionen seit den 60er Jahren ist die literarische Tradition freilich eher zum Problem bzw. zum Gegenstand der Überwindung oder Kritik geraten. In diesem Zusammenhang verdient die Streitschrift der Frankfurter Literaturwissenschaftlerin und Literaturdidaktikerin Christa Bürger über „*Tradition und Subjektivität*"[33] besonderes Interesse. Denn sie bekämpft nicht nur vehement die in der Literaturwissenschaft und Literaturdidaktik verbreitete Tendenz zu einer subjektivistischen Auflösung von Traditionen, sondern plädiert auch umgekehrt für eine kritische Aneignung der kulturellen, insbesondere literarischen Überlieferung als Voraussetzung für die Konstituierung eines mündigen Subjekts. Dies geschieht interessanterweise gerade auf der Grundlage einer kritischen Gesellschaftstheorie und Hermeneutik, die die große Nähe zu Habermas gar nicht verleugnen will. Sie geht aber in der Betonung der Notwendigkeit von Tradition bedeutend weiter als dieser, ohne allerdings (und dies ist direkt und ausdrücklich gegen die konservative Hermeneutik Gadamers gerichtet) die Kraft der autonomen Vernunft in der kritischen Aneignung und in der Identitätsgewinnung aufzugeben. Aber eben auch das andere soll nun gelten: ohne Traditionsaneignung keine Verbesserung der Gesellschaft, keine Kultur und keine Identität.

„Hatte die traditionelle Hermeneutik, die die Literaturwissenschaft besonders in der Ausformulierung Hans-Georg Gadamers geprägt hat, Aneignung als Einrücken in einen Traditionszusammenhang gefaßt und damit das Subjekt einer vorgegebenen Tradition, deren Gehalte und Zielvorstellungen keiner weiteren Legitimation bedürfen, unterworfen, so gerät nun die Tradition in Gefahr, liquidiert zu werden zugunsten einer scheinbar unbeschränkten Freiheit des rezipierenden Subjekts, das die für seinen affektiven und normativen Haushalt notwendigen Traditionsstücke ebenso frei wählt wie die ihm zur Verfügung stehenden Aneignungsweisen. Damit wird jedoch die Forderung einer kritischen Auseinandersetzung mit der Tradition, die im Zusammenhang mit gesamtgesellschaftlichen Demokratisierungsprozessen erhoben worden ist, subjektivistisch unterlaufen" (44).

Gesucht wird hier nach einer wirklichen Dialektik von Tradition und Vernunft, von Vergangenheit und Gegenwart, von Individuum und Gesellschaft, auf dem Hintergrund der dialektischen Geschichts- und Gesellschaftstheorie seit Hegel und Marx. Die Vermittlung von Tradition und Subjektivität, von geschichtlicher und gegenwärtiger Erfahrung wird zum Grundproblem gegenwärtiger Kunst- und Literaturdidaktik.

„Gegen die Tendenzen der Zeit gilt es festzuhalten an der Zielprojektion einer vernünftigen Gesellschaftsverfassung, an der wie immer auch kontrafaktischen Annahme, es müsse sich auf dem Wege über eine öffentlich geführte Normendiskussion ein Konsens darüber herstellen lassen, wie eine solche, auf Allgemeinheit verpflichtete, allen ihren Mitgliedern die Entfaltung ihrer humanen Möglichkeiten garantierende Gesellschaft auszusehen habe. Stattfinden kann eine solche Normendiskussion nur unter der Voraussetzung wechselseitiger Anerkennung verschiedener miteinander um die rechte Gestalt der Zukunft konkurrierender Deutungssysteme. Eine Diskussion jedoch um die normativen Inhalte identitätsverbürgender Deutungssysteme ist möglich nur auf der Grundlage einer rationalen Auseinandersetzung mit der kulturellen Tradition. Rationale Diskussion setzt mit sich identische Subjekte voraus, diese können sich nur entwickeln, indem sie sich abarbeiten an einem Widerstand, hier: bestimmten Aneignungsmodellen und Traditionen; diese können selbstverständlich verändert oder sogar abgelehnt werden, immer aber bedarf es eines Bestandes fester Deutungsmuster, von denen das Individuum, das zu seinem Selbstbewußtsein kommen will, sich abheben kann" (80f).

Die Stärke der Arbeit dürfte vor allem in der Kritik liegen, in der Kritik sowohl gängiger Literaturtheorien (besonders der Rezeptionsästhetik und Rezeptionsdidaktik) als auch der bürgerlichen Partikularisierung der kulturellen Tradition seit dem 18. Jh., als auch der Gegenwartsliteratur (Enzensberger, Handke). Sehr aufschlußreich sind auch die konkreten Beispiele solcher Traditionserhellung (137–172).

Einen interessanten Kontrast dazu bietet die vor allem im angloamerikanischen Pragmatismus beheimatete Literaturtheorie von T. S. Eliot, in der der Traditionsbegriff ebenfalls eine ganz zentrale Rolle spielt. Dazu liegt inzwischen die ausgezeichnete Darstellung von Richard Shusterman vor,[34] die nicht nur eine differenzierte Präsentation der Entwicklung dieser Literaturtheorie und des zentralen Traditionsbegriffes (156–191) liefert, sehr gut auch die wachsende Historisierung, Pluralisierung und Transzendentalisierung des Begriffs literarischer Tradition herausarbeitet (wodurch nun umgekehrt die Frage der Objektivität und des Maßstabes der Kritik eine neue Dringlichkeit erhalten), sondern diese Konzeption von Literatur, Kultur und Tradition auch hineinstellt in die philosophischen Entwicklungen des 20. Jh.s (analytische Philosophie, Pragmatismus, Hermeneutik, Postmoderne).

Einen guten Einblick in die gegenwärtige Entwicklung einer differenzierteren traditionstheoretischen Fragestellung in der deutschen Literaturwissenschaft bietet der von Wilfried Barner verantwortete Sammelband zum sozialen und literarischen Traditionsverhalten in der Frühzeit der deutschen Aufklärung,[35] der gegenüber der in Ikonographie und Toposforschung immer noch drohenden Aufsplitterung der Literatur in eine Vielzahl von Einzeltraditionen (die Tradition des Schlangenmotivs von ... bis ...) – vergleichbar der Traditionsgeschichte in der gegenwärtigen christlichen Exegese (vgl. dazu unten) – sich das Ziel setzt: „Rekonstruktion von differenzierten Modellen des Traditionsverhaltens und fächerübergreifender Vergleich traditionaler Eigengesetzlichkeiten in einzelnen Bereichen des sozialen Handelns" zwischen dem 17. und dem 18. Jh. (XVI). Für eine solche literaturwissenschaftliche und interdisziplinäre Bestimmung der Ablösung, des Übergangs und der Herausbildung neuer Systeme, stehen heute, wie der Hg. zu Recht betont, weder eine ausgearbeitete Methodik noch eine präzise Nomenklatur zur Verfügung (W. Barner, Einleitung, IX–XXIV).

Das eine, was zu Recht immer wieder herausgearbeitet wird, ist die Ambivalenz der Unterscheidung von Tradition und Innovation, genauerhin, ihre enge Verschränkung. So zeigt z. B. M. Stolleis (*Tradition und Innovation in der Reichspublizistik nach 1648*, 1–13), „daß das Festhalten am Reichsgedanken, die Ausbildung eines festen Lehrbuchschemas und unermüdliche Anhäufung des Stoffs auf der einen Seite durchaus vereinbar waren mit Strategien der Innovation in bezug auf gesteigerte Wissenschaftlichkeit, auf eine modernisierende Durchdringung und Systematisierung des Rechtsstoffes durch engen Kontakt mit dem Naturrecht sowie mit einer auf ‚Fortschritt' und ‚Aufklärung' zielenden Option für den Absolutismus" (13). So stellt auch G.-L. Fink (*Vom universalen zum nationalen Literaturmodell im deutsch-französischen Konkurrenzkampf [1680–1770]*, 33–67) fest: „Selten durchkreuzten sich Tradition, Norm und Innovation auf so verwirrende Weise wie in bezug auf den Wandel vom universalen Literaturmodell des französischen und frühaufklärerischen Klassizismus zum nationalen Literaturmodell der Aufklärung und der Stürmer ..." (63). Noch deutlicher in dem wichtigen Beitrag von T. Anz (*Literarische Norm und Autonomie. Individualitätsspielräume in der modernisierten Literaturgesellschaft des 18. Jahrhunderts*, 71–88): „Das heißt nicht, daß sich im 18. Jahrhundert die literarische Theorie und Praxis nicht veränderten, doch sind diese Veränderungen durch binäre Begriffsdistinktionen wie rhetorisch und antirhetorisch, regelfixiert und regelenthoben, traditionsgebunden und traditionsfrei, normabhängig und normabweichend, heteronom und autonom usw. unzulänglich beschrieben. Vielmehr ist die Rheto-

[33] **Bürger,** Christa: **Tradition und Subjektivität.** – Frankfurt / M.: Suhrkamp Verlag 1980. 208 S. (suhrkamp taschenbuch wissenschaft, 326), kart. DM 11,00 ISBN: 3–518–07926–3.

[34] **Shusterman,** Richard: **T. S. Eliot and the Philosophy of Criticism.** – New York: Columbia University Press 1988. XII, 236 S., geb. US-$ 42,00 ISBN: 0–231–06742–9.

[35] **Tradition, Norm, Innovation.** Soziales und literarisches Traditionsverhalten in der Frühzeit der Deutschen Aufklärung, hg. v. Wilfried Barner. – München: R. Oldenbourg Verlag 1989. 370 S. (Schriften des Historischen Kollegs. Kolloquien, 15), geb. DM 98,00 ISBN: 3–486–54771–2. Der Hg. gehört zu den Literaturwissenschaftlern, die sich bisher am intensivsten mit der Traditionstheorie beschäftigt haben: Vgl. ders., Wirkungsgeschichte und Tradition. Ein Beitrag zur Methodologie der Rezeptionsforschung, in: G. Grimm (Hg.), Literatur und Leser. Theorie und Modell zur Rezeption literarischer Werke, Stuttgart 1975, 85–100; ders., Über das Negieren von Tradition – Zur Typologie literaturprogrammatischer Epochenwenden in Deutschland, in: R. Herzog und R. Koselleck (Hg.), Epochenschwelle und Epochenbewußtsein, München 1987, 3–51.

rikkritik im 18. Jh. eine Kritik bestimmter Ausprägungen der Rhetorik, denen andere vorgezogen werden. Traditionen werden nicht grundsätzlich abgelehnt, sondern uminterpretiert oder durch andere ersetzt. Exempla behalten ihre stilbildende Attraktivität, doch die Genieästhetik favorisiert ihre eigenen: Homer, Pindar, Shakespeare. Der Kritiker hört nicht auf zu richten, aber er richtet nach partiell veränderten Kriterien. Kurzum: Literarische Normen verlieren nicht grundsätzlich ihre Verbindlichkeit, sondern sie wandeln sich" (77). Auf der anderen Seite belegen nicht nur die internen Diskussionen wie sehr eine interdisziplinäre Traditionstheorie fehlt, die es erlaubt, die einzelnen Aspekte, die in den Beiträgen jeweils herausgearbeitet werden, kontrolliert aufeinander zu beziehen:, besonders, wo es um das Verhältnis zwischen sozialen, politischen und wirtschaftlichen Lebensverhältnissen und kulturellen bzw. religiösen Traditionen geht (vgl. die informativen Beiträge von G. Frühsorge, *‚Landleben': Vom Paradies-Bericht zum Natur-Erlebnis. Entwicklungsphasen literarisierter Lebenspraxis*, 165–183, und die Diskussion, 183–187, und B. A. Sørensen, *Die Vater-Herrschaft in der früh-aufklärerischen Literatur*, 189–209, Diskussion 209–212), oder wo es um die Frage epochaler Traditionsumbrüche geht (vgl. U. Herrmann, *„Kinderzucht" oder „Pädagogik"? Traditionelle Normierungen der Erziehung und Unterweisung und die innovative pädagogische Lebensalter-Konzeption in der Pädagogischen Anthropologie des 18. Jahrhunderts*, 233–246, Diskussion 246–250). Gerade weil auch die theoretischen Probleme des Tradititionsverständnisses hier so deutlich in den Blick gerückt werden, ist der Bd wichtig.

1.4 Juristisch

Der geschichtliche Charakter des Rechtes bringt es mit sich, daß der Traditionsbegriff auch in der Rechtswissenschaft, insbesondere in der Rechtsgeschichte, eine spezifische Rolle spielt, zumal die Besonderheit der rechtlichen Regel und Norm gegenüber Sitte (Gewohnheit) einerseits und Sittlichkeit andererseits Differenzierungen bezüglich des Prozesses der Ausbildung und Veränderung rechtlicher Normen notwendig macht. Genau dies ist der Ausgangspunkt des vom Institut für Historische Anthropologie in Freiburg besorgten umfangreichen Sbdes *„Entstehung und Wandel rechtlicher Traditionen"*,[36] der zwar in der Tat immer noch weit entfernt ist von einer Weltgeschichte des Rechts, der aber auf jeden Fall einen imposanten Einblick in die rechtlichen Traditionen der Menschheit bietet. Teil I enthält vier Beiträge zu grundlagentheoretischen und methodologischen Fragen einer rechtsanthropologischen Wissenschaft (53–231), Teil II versammelt 18 Beiträge zu Entstehung und Wandel rechtlicher Traditionen in einzelnen Kulturen und Epochen (233–795).

Neben zwei Beiträgen zur Rechtsentwicklung in Stammeskulturen (Australien und Afrika) gibt es Beiträge zur Rechtsgeschichte im Zusammenhang großer Religionen (zwei Beiträge zum Islam, ein Beitrag zum Judentum, zwei Beiträge zum Hinduismus bzw. Indien, zwei Beiträge zum Christentum, einmal zur Rechtsentwicklung im Mittelalter und dann zu den rechtlichen Traditionen in Byzanz). Gut vertreten ist auch die antike und vorantike Rechtsgeschichte (Ägypten, Babylon, Griechenland und Rom). Dazu kommen schließlich noch Beiträge über China, Japan und Rußland (unter Einschluß der Sowjetunion) sowie ein Überblick über die Bedeutung des Rechts in der neueren Geschichte Europas und ein sozialwissenschaftlicher Rückblick von T. Parsons.

Angesichts der Tatsachen, daß der Wandel rechtlicher Traditionen zu den beiden Hauptfragen des Sbdes gehört und daß Traditionalität eine Grundbestimmung des Rechtes darstellt („Das Auffälligste am Leben eines Rechts ist naturgemäß sein Überliefert-Werden. Dies ist hier mit Tradition gemeint", heißt es folgerichtig in der Einführung der Hg., 27), erstaunt nun doch, daß der Traditionsbegriff selbst kaum reflektiert wird.[37]

Heißt es wenigstens bei den Hg.n in der Einleitung noch: „Zur ‚traditio' gehören zwei Momente: das traditum und der actus tradendi. Beide Momente sind geschichtliche Erscheinungen, deren kritisches Verhältnis untereinander erst ‚Tradition' ausmacht" (20), weshalb Beständigkeit und Wandel zusammen gesehen werden müssen (ebd.), so kommen die Einzelbeiträge nicht mehr direkt darauf zurück; nicht einmal zur zweiten Grundfrage, der Frage nach dem Wandel des Rechts äußern sich alle Beiträge. Am ehesten wird die Frage noch im Zusammenhang der Gewohnheit aufgegriffen (besonders in den Beiträgen von P. E. de Josselin de Jong, Wieacker, van Caenegem) und im Zusammenhang von Rechtsrezeption und Rechtstransfer.

Ansatzpunkte gebe es auch in den theoretischen Beiträgen des ersten Teils: Die hier von Wolfgang Fikentscher vorgestellte und weiterentwickelte Metatheorie der Rechtswissenschaft, der Rechtsgeschichte und des Rechtsvergleichs, die wie ihr Name „Synepeik" andeutet, sich auf die Folgerichtigkeitsverhältnisse zwischen Voraussetzungen und Konsequenzen in geschichtlichen Systemen konzentriert (*Synepeik und eine synepeische Definition des Rechts*, 53–120), stellt durchaus einen diskussionswerten Vorschlag für die Analyse und das Verständnis von rechtlichen Traditionen und darüber hinaus von Tradition überhaupt dar. Denn sie zielt darauf ab, die spezifische Logik von Traditionen und Traditionsprozessen herauszuarbeiten, damit diese nicht nur in sich verständlich, sondern auch vergleichbar werden. Man kann dann sozusagen in verschiedenen Denkarten (Folgerichtigkeitsverhältnissen) philosophieren. Das Problem ist freilich, daß innerhalb dieses Ansatzes die Frage nicht mehr beantwortet werden kann, woher diese Denkarten, die hinter den Systemen bzw. Traditionen stehen, stammen und woher sie ihre transzendentale Funktion für die Mitglieder beziehen. Wichtig auch der Beitrag von Benjamin Nelson (*Tradition und Innovation in Recht und Gesellschaft: Vergleichende historische und kulturwissenschaftliche Perspektiven. Eine Arbeit im Entstehen*, 143–159) zu Wachstum und Fortschritt rechtlicher Traditionen und der Besonderheit der Bedingungen der westlichen Rechtsentwicklung (leider ist der Beitrag wegen des Todes des Autors bei der Anreise zur Haupttagung nicht mehr überarbeitet worden). Eine hervorragende Zusammenstellung des Materials zum Rechts-Transfer bietet der Beitrag von Michel Alliot (*Über die Arten des „Rechts-Transfers"*, 161–231), der ebenfalls die Unterschiede zwischen archaischen und modernen Gesellschaften gut herausarbeitet.

1.5 Ethnologisch

Obwohl die Ethnologie bzw. Kulturanthropologie hauptsächlich von Traditionen und traditionellen Kulturen handelt, gibt es dort bis heute keine ausdrückliche Traditionstheorie, sondern nur ein Bündel diverser (mehr oder minder für selbstverständlich gehaltener) Grundannahmen. Genau dagegen richtet sich der frontale Angriff des Cambridger Kulturanthropologen Pascal Boyer, der nun umgekehrt zwar noch keine vollständige Traditionstheorie liefert, wohl aber die Begründung eines neuen, kognitivistischen traditionstheoretischen Ansatzes versucht.[38]

Der *erste Teil* (*Conserved world-views or salient memories*, 1–23) problematisiert das übliche ethnologische Traditionsverständnis (unveränderte Weitergabe einer gemeinsamen Weltsicht) und ersetzt es durch ein empirisch-psychologisch überprüfbares: Bei Tradition (in sog. traditionellen Gesellschaften) handelt es sich um bestimmte Ereignisse kommunikativer Interaktion, die einen Wiederholungscharakter und psychologische Besonderheiten aufweisen. Der *zweite Teil* (*How to think with ‚empty' notions*, 24–45) setzt diese Kritik mit Bezug auf die Kategorien einer Kultur fort: Sie sind nicht kollektiv geteilte Definitionen, sondern Stereotypen, die mit spezifischen Erfahrungen und Erinnerungen zusammenhängen. Deshalb sind Traditionen nicht durch einen systematischen Gebrauch gemeinsamer Begriffe, sondern durch einen bestimmten Typ von Interaktion und Prozeß charakterisiert. Ebenso radikal ist die Kritik an der Vermeidung der Wahrheitsfrage (*3. Criteria of truth*, 46–60): Der Hinweis auf das Autoritätsprinzip genügt nicht. Die Wahrheiten der Traditionen sind mit bestimmten Situationen verknüpft, die bestimmte Handlungen und Akteure verlangen. Dies wird dann in den folgenden Abschnitten entfaltet: am Beispiel der Divination (*4. Customised speech [I]: truth without intentions*, 61–78), am Beispiel der rituellen Rede (*5. Customised speech [II]: truth without meaning*, 79–93) und am Beispiel der Initiation und der besonderen Wahrheitskompetenz der religiösen Experten (*6. Customised persons: initiation, competence and position*, 94–106) und dann im letzten Abschnitt in einem Ausblick zusammengefaßt (*7. Conclusions and programme*, 107–120). Zur empirisch überprüfbaren kognitiven Besonderheit von Traditionen als bestimmten Ereignissen kommunikativer Interaktion gehören daher über bestimmte Erfahrungen und Erinnerungen erworbene Kategorien, die Annahme eines kausalen Wahrheitskriteriums (Verursachtseins der Wahrheiten durch die unbestimmte Situation bzw. Götter, Geister, Ahnen) und die Naturalisierung der Akteure (unter dem Einfluß der Ahnen usw. handelnd).

Dieser kognitivistische traditionstheoretische Ansatz, der unübersehbar im Kontext des angelsächsischen Empirismus angesiedelt ist, ist stark in der Kritik an den „Selbstverständlichkeiten" bisheriger Traditionsauffassungen. Er ist jedoch weder in der Lage,

[36] **Entstehung und Wandel rechtlicher Traditionen**, hg. v. Wolfgang Fikentscher / Herbert Franke /Oskar Köhler unter Mitarbeit v. Michel Alliot u. a. – Freiburg, München: K. Alber 1980. 820 S. (Veröffentlichungen des „Instituts für historische Anthropologie e. V.", 2), Ln DM 168,00 ISBN: 3–495–47423–4.

[37] Viel stärker gilt dies noch für andere rechtsgeschichtliche Literatur, wie z. B. die FS: **Überlieferung, Bewahrung und Gestaltung in der rechtsgeschichtlichen Forschung.** Ekkehard Kaufmann zum 70. Geburtstag, hg. v. Stephan Buchholz / Paul Mikat / Dieter Werkmüller. – Paderborn u. a.: F. Schöningh 1993. X, 398 S. (Rechts- und Staatswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft NF, 69), kart. DM 68,00 ISBN: 3–506–73369–9, deren Titel insofern irreführend ist, als es sich hier in Wirklichkeit nur um ein sehr lockeres formales Gesamtthema handelt, das die Vielfalt rechtshistorischen Fragens und Forschens umfassen soll (mit dem Schwerpunkt des germanistischen Beitrags), „um die Überlieferung zu sichten, das Bewahrenswerte in neue Fragen zu fassen und im bewährten Forschungskontext gestaltend fortzuentwickeln" (Vorwort, VII). Traditionstheoretisch noch am wichtigsten sind die Beiträge von Ruth Schmidt-Wiegand und von Fritz Sturm.

[38] **Boyer,** Pascal: **Tradition as Truth and Communication.** A cognitive description of traditional discourse. – Cambridge: Cambridge University Press 1994 (1990). 140 S. (Cambridge Studies in Social Anthropology, 68), kart. ISBN: 0–521–37417–0.

bestimmte leitende Grundvoraussetzungen zu thematisieren (die aufklärerische Dichotomie von Vernunft und Tradition oder auch die Unterscheidungen von traditioneller und moderner Gesellschaft; trotz des Versuchs 110–114), noch auch in der Lage, die dialektische Grundgestalt religiöser Erfahrung, die religiösen Traditionen zugrunde liegt, theoretisch aufzunehmen. Es gibt allerdings erstaunliche Annäherungen gerade in der Interpretation der Divinations- und Initiationserfahrungen (besonders die Rolle des religiösen Gedächtnisses und die Art göttlicher Wirksamkeit betreffend), die allerdings wegen des gewählten Ansatzes nicht zu Ende geführt werden können. Eine transzendentalphilosophische Deutung dürfte sich hier als fruchtbarer erweisen.

2. Zum theologischen Traditionsverständnis

Das neuere theologische Traditionsverständnis ist in den Handbüchern der Fundamentaltheologie und in den Prolegomena der Dogmatik-Handbücher bereits verschiedentlich zusammengefaßt worden – mindestens in dieser Hinsicht bleibt es nach wie vor weitgehend ein katholisches Thema.[39]

Die wirkungsvollsten Impulse hat das jüngere katholische Traditionsverständnis ohne Zweifel durch die Traditionstheologie Yves Congars erhalten, über die inzwischen eine umfangreiche Untersuchung von J. Bunnenberg vorliegt, ursprünglich eine Diss. an der Univ. Bochum 1988.[40] Sie kann deswegen auch ganz gut als Einführung in das nachkonziliare katholische Traditionsverständnis gelesen werden.

Der *erste Teil* der Arbeit (15–122) bietet einen informativen *Überblick über die Entstehungsgeschichte des Congarschen Traditionsverständnisses*, angefangen vom Streit zwischen Neuscholastik und Modernismus im ersten Drittel des 20. Jh.s, über die verschiedenen Anreger und Vermittler (Blondel, Chenu, Tübinger Schule, Newman, Scheeben, Römische Schule), bis zur Auseinandersetzung zwischen Thomismus und nouvelle théologie nach dem Zweiten Weltkrieg. Der *zweite Teil* der Arbeit enthält eine ebenso ausführliche *systematische Darstellung des Traditionsthemas bei Congar* (123–272). Hier erhält man nützliche und auch zuverlässige zusammenfassende Darstellungen der hermeneutischen Leitlinien (127–134), des biblischen Traditionsverständnisses (135–144), der Geschichte des Traditionsverständnisses (145–159) und dann auch eine umfangreiche, detaillierte Darstellung der Systematik des theologischen Traditionsbegriffes, aufgefaltet in die verschiedenen Zusammenhänge (Theologie-Anthropologie, Offenbarung, Heilsgeschichte, Christozentrik, Apostolizität, Glaube, Kirche, Heiliger Geist, Heilige Schrift, Liturgie, Kirchenväter, Dogma, Verhältnis zur Reformation). Die Grundgestalt dieses Traditionsbegriffes ist gut herausgearbeitet (Tradition als sakramentale, lebendige, heilige Realtradition, unter Vorrangigkeit der Liturgie und der praktischen Christusnachfolge) (256–267): „Die Tradition im christlichen Sinn ist die lebendige Gegenwart Christi, der durch seinen Geist in geschichtlicher und d. h. kirchlicher Vermitteltheit und stets neuer Aktualisierung in realer Weise allen Epochen gleichzeitig wird" (271), ihre Grenzen gegenüber der Reformation zu Recht betont: „die sakramentale Struktur der Tradition, die intentionale und institutionell-amtliche Kontinuität zwischen Christus und seiner Kirche, der sichere Beistand des Heiligen Geistes bei zentralen kirchlichen, vom Lehramt gefällten Entscheidungen, die von daher Normativität beanspruchen dürfen" (266). Der *dritte Teil* schildert den *Einfluß Congars auf die Konzilskonstitution „Dei Verbum"* (273–295) und der wiederum sehr wichtige *vierte Teil* (*Fortführungen, Anwendungen, Korrekturen*, 297–373) macht deutlich, wie sehr die Veränderungen in den sechziger und siebziger Jahren das Traditionsverständnis Congars noch einmal in Bewegung gebracht haben, wie (bei allem „konservativen" katholischen Kontinuitäts- und Identitätsinteresse) sich nun eine wachsende Einsicht in die Differenz zwischen der Wahrheit Gottes und ihrer menschlichen Bezeugung, eine Einsicht also in die Ambivalenz der Kirchengeschichte und damit ein realistischeres Verständnis von Tradition ergibt, und wie andererseits auf dem Weg zu einer immer pneumatologischeren Christologie Tradition immer stärker als sakramentales Mysterium erscheint.

Die Arbeit stellt also ein umfassendes, zuverlässiges und klug systematisierendes Referat des Traditionsverständnisses von Y. Congar dar. Man kann ihr höchstens eine gewisse Weitschweifigkeit vorwerfen. Auch die theoretische Diskussion der vielfachen Voraussetzungshaftigkeit der Traditionstheologie ist ihre Sache nicht. Aber dessen hatte sich bereits Congar selbst weitgehend enthalten.

Im wesentlichen stimmen mit Congar auch die übrigen wichtigen Beiträge erneuerter katholischer Traditionstheologie überein, wenn sie zum Teil auch eigene Akzente setzen, wie z. B. – um hier stellvertretend für viele andere nur einen Autor direkt zu nennen[41] – Max Seckler, der gegenüber der Gefahr, die kirchliche Tradition zu unvermittelt mit dem Wort Gottes gleichzusetzen, für eine grundlegende und systematische Unterscheidung zwischen menschlichem Wort und Wort Gottes plädiert und gegenüber der Gefahr eines offenbarungspositivistischen, lehramtspositivistischen und dogmatistischen Traditionsverständnisses ein differenziertes Verhältnis von Tradition und Vernunft, Autorität und Einsicht vorschlägt.[42]

Eine nach wie vor gute Einführung in das theologische Traditionsverständnis im Zusammenhang mit der sogenannten Tradierungskrise des Glaubens heute stellt der von E. Feifel und W. Kasper herausgegebene Sbd *„Tradierungskrise des Glaubens"* aus dem Jahr 1987 dar,[43] der aus einem Kolloquium hervorgegangen ist, zu dem die Kommission für Erziehung und Schule der Deutschen Bischofskonferenz im Juni 1986 eingeladen hatte. Seit der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland ist dies der erste Versuch, die für die Katechese in besonderer Weise Verantwortlichen zu einer gemeinsamen Bestandsaufnahme zusammenzuführen und die Frage zu erörtern, wie die Kirche selbst und ihr katechetisches Wirken künftig auf diese Situation der Tradierungskrise reagieren soll (8). Der theologische Traditionsbegriff wird hier zwar nicht wirklich einer neuen theoretischen Reflexion unterzo-

[39] Beschränkt auf deutschsprachige Handbücher: Ausführlich und übersichtlich (unter Einbeziehung der hermeneutischen Fragen) H. Waldenfels, Kontextuelle Fundamentaltheologie, Paderborn / München / Wien / Zürich 1985, 437–488; sehr knapp H. Fries, Fundamentaltheologie, Graz / Wien / Köln 1985, 439–448; P. Knauer, Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie, Freiburg / Basel / Wien, 6. Aufl. 1991, 287–297; und K. H. Neufeld, Fundamentaltheologie II. Der Mensch – Bewußte Nachfolge im Volk Gottes, Stuttgart / Berlin / Köln 1993, 89–108; dem Traditionsbegriff im Zusammenhang mit der Christologie eine zentrale theologische Rolle zuerkennend („Tradition als Grundgestalt letztgültiger Offenbarung und ihrer Vermittlung") und ihn (in Anknüpfung an Blondel und auf dem Hintergrund der Philosophie Fichtes) auch theoretisch anspruchsvoll reformulierend H. Verweyen, Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie, Düsseldorf 1991, 68–73, 81–85, 384–416; ausführlicher, aber unübersichtlicher, weil aufgeteilt in verschiedene Beiträge in W. Kern / H. J. Pottmeyer / M. Seckler (Hg.), Handbuch der Fundamentaltheologie, Bd 4: Traktat theologische Erkenntnislehre. Schlußteil: Reflexion auf Fundamentaltheologie, Freiburg / Basel / Wien 1988, besonders 100–178. Unter den Dogmatik-Handbüchern am ausführlichsten und informativ W. Beinert, Theologische Erkenntnislehre, in: ders. (Hg.), Glaubenszugänge. Lehrbuch der Katholischen Dogmatik, Bd 1, Paderborn 1995, 45–197, 113–155.

[40] **Bunnenberg,** Johannes: **Lebendige Treue zum Ursprung.** Das Traditionsverständnis Yves Congars. – Mainz: M. Grünewald 1989. XL, 392 S. (Walberberger Studien. Theologische Reihe, Bd 14), Ln DM 54,00 ISBN: 3-7867-1411-8.

[41] Vgl. W. Kasper, Tradition als theologisches Erkenntnisprinzip, in: W. Löser / K. Lehmann / M. Lutz-Bachmann (Hg.), Dogmengeschichte und Katholische Theologie, Würzburg 1985, 376–403; ders., Tradierung und Vermittlung als systematisch-theologisches Problem, in: E. Feifel / W. Kasper (Hg.), Tradierungskrise des Glaubens, München 1987, 30–52; ders., Das Verhältnis von Schrift und Tradition. Eine pneumatologische Perspektive, in: ThQ 170 (1990), 161–190; D. Wiederkehr, Das Prinzip der Überlieferung, in: W. Kern / H. J. Pottmeyer / M. Seckler (Hg.), Handbuch der Fundamentaltheologie. Bd 4: Traktat theologische Erkenntnislehre. Schlußteil: Reflexion auf Fundamentaltheologie, Freiburg / Basel / Wien 1988, 100–123; H. J. Pottmeyer, Normen, Kriterien und Strukturen der Überlieferung, ebd. 124–152; G. H. Tavard, Tradition as Koinonia in Historical Perspective, in: OiC 24 (1988), 97–111; L. Chauvet, La notion de „tradition", in: MD 178 (1989), 7–46; D. Wiederkehr (Hg.), Wie geschieht Tradition? Überlieferung im Lebensprozeß der Kirche, Freiburg / Basel / Wien 1991; hier die Beiträge von P. Hünermann, Tradition – Einspruch und Neugewinn. Versuch eines Problemaufrisses, 45–68, H. J. Pottmeyer, Die Suche nach der verbindlichen Tradition und die traditionalistische Versuchung der Kirche, 89–110; S. Wiedenhofer, Die Tradition in den Traditionen. Kirchliche Glaubensüberlieferung im Spannungsfeld kirchlicher Strukturen, 127–172; ders., Grundprobleme des theologischen Traditionsbegriffes, in: ZKTh 112 (1990), 18–29.

[42] M. Seckler, Tradition und Fortschritt, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Bd 23, Freiburg / Basel / Wien 1982, 5–53; ders., Die ekklesiologische Bedeutung des Systems der ‚loci theologici'. Erkenntnistheoretische Katholizität und strukturale Weisheit, in: W. Baier / S. O. Horn / V. Pfnür u. a. (Hg.), Weisheit Gottes – Weisheit der Welt. FS Joseph Kardinal Ratzinger, Bd 1, St. Ottilien 1987, 37–65; ders., Literarische und religiöse Sprache I, II, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Bd 2, Freiburg /Basel / Wien 1981, 75–88; außerdem ders., Kirchliches Lehramt und theologische Wissenschaft. Geschichtliche Aspekte, Probleme und Lösungsansätze, in: W. Kern (Hg.), Die Theologie und das Lehramt, Freiburg / Basel / Wien 1982, 17–62; ders., Tradition als Überlieferung des Lebens. Eine fundamentaltheologische Besinnung, in: ThQ 158 (1978), 256–267 (auch in: ders., Im Spannungsfeld von Wissenschaft und Kirche. Theologie als schöpferische Auslegung der Wirklichkeit, Freiburg 1980, 113–126).

[43] **Tradierungskrise des Glaubens,** hg. v. Erich Feifel / Walter Kasper. – München: Kösel Verlag 1987. 222 S., kart. DM 19,80 ISBN: 3-466-36271-7.

gen, aber der praktische Prozeß kirchlicher Tradierung des Glaubens wird in seiner Komplexität und Ganzheitlichkeit sehr schön transparent gemacht.

Hervorzuheben sind in dieser Hinsicht besonders die Beiträge von E. Feifel und D. Mieth. Der umfangreiche Beitrag von E. Feifel (*Tradierung und Vermittlung des Glaubens als katechetisches Problem*, 53–100) stellt eine der besten Einführungen in den theologischen Traditionsbegriff dar, was die praktische Tradierung des Glaubens in der Vielfalt seiner praktischen Kontexte und Vollzugsweisen betrifft, und zeigt auch, was der theologische Traditionsbegriff gewinnt, wenn die jeweiligen humanwissenschaftlichen Erkenntnisse einbezogen und mit den entsprechenden theologischen Gesichtspunkten verbunden werden. Sehr gut wird die Komplexität und Ganzheitlichkeit der Tradierung des christlichen Glaubens sichtbar. Der Beitrag von D. Mieth (*Tradierungsprobleme christlicher Ethik. Zur Motivationsanalyse der Distanz von Glaube und Kirche*, 101–138) bietet eine gute kritische Diagnose des konservativen Traditionsverständnisses. Der Weg aus der mißverständlich so genannten Traditionskrise des Glaubens ist nicht die Befestigung jüngerer Traditionen im Sinn einer ausschließlichen Kontinuitätsforderung, sondern die sittliche Erneuerung angesichts neuer Herausforderungen und wiederentdeckter christlicher Ursprungstraditionen (119).

Die jüngste Beschäftigung mit der theologischen Traditionsfrage stammt von Bernhard Fresacher.[44] Die breit angelegte Arbeit, in der eine gewaltige Masse an Literatur verarbeitet ist, stellt das Traditionsverständnis in den Rahmen der Frage nach dem Gedächtnis der Kirche hinein, um auf diese Weise einen Beitrag zur drängenden Frage zu liefern, wie Traditionsbrüche in der Kirche theologisch verarbeitet werden können und sollen. Den Ausgangspunkt bildet der Traditionswandel, den das II. Vatikanische Konzil darstellt und mit sich gebracht hat. Damit wird in der Tat und dankenswerterweise eine in der katholischen Theologie noch ungewohnte, aber zugleich äußerst wichtige theologische Frage aufgenommen.

Der *erste Teil* (Problem, 1–44) beschreibt die *Problemstellung*, die der Traditionswandel im Zusammenhang mit dem II. Vatikanischen Konzil mit sich bringt. Der *zweite Teil* (Vorgabe, 45–137) stellt den *Kirchenbegriff* in den Mittelpunkt (Gedächtnis der Kirche), zunächst in der Form einer Beschreibung der gegenwärtigen (Krisen-) Situation der Kirche (45–66), dann in einer Bestimmung des Kirchenbegriffs (Kirche – offenes Haus des Geistes Gottes. Skizze zum Subjekt des Gedächtnisses (67–137), wobei es doch etwas verblüfft, daß im Zusammenhang der Rede vom Gedächtnis der Kirche die Vorstellung von der Kirche als einem Subjekt kurzerhand abgelehnt und die Metapher „Haus Gottes" als eigentliche Bestimmung der Kirche bevorzugt wird. Kirche wird dadurch einem Haus vergleichbar, in dem viele unterschiedliche Subjekte zusammen wohnen und handeln. Der heutige Individualismus wird damit doch etwas kurzschlüssig ekklesiologisch umgesetzt. Das Kernstück der Arbeit bildet der *dritte Teil* (*Theorie*, 138–351), der zuerst in einer Kombination sozial-, geschichts- und kulturwissenschaftlicher Modelle so etwas wie eine umfassende *Gedächtnistheorie* zu entwickeln sucht (138–246). Das Verhältnis zum Traditionsbegriff bleibt erstaunlicherweise unerörtert, es werden am Schluß lediglich die Konsequenzen für den Traditionswandel angedeutet (241–246). Das ganze wird dann überführt in eine Erörterung des theologischen Gedächtnisbegriffs (247–351), der im wesentlichen pneumatologisch (und d. h. in der Arbeit durchschnittlich auch institutionskritisch) gefaßt ist. Darin ist dann auch eine Behandlung des Traditionsbegriffes eingefügt (288–333). Wie sehr das Verhältnis von Gedächtnis- und Traditionsbegriff unbestimmt bleibt, zeigt sich auch darin, daß nun einfachhin und ohne weitere Begründung gesagt werden kann, das Gedächtnis der Kirche komme zentral in Liturgie (264–288) und Tradition (288–333) (als ‚Orten' des Gedächtnisses) zum Ausdruck (249, 288) bzw. Tradition habe eine anamnetische Struktur (328–333). Als Beispiele neuerer Traditionstheologien werden ein transzendentales und ein kontextuelles Modell besprochen (302–328), wobei z. T. schon in der Darstellung, mehr aber in der Kritik und im Vergleich sich einige Mißverständnisse und Ungenauigkeiten eingeschlichen haben (besonders 310–312: nicht alles, was geschehen ist, soll weitergegeben werden, sondern die Vielfalt der Traditionsgestalten, die den bisherigen Weg des Glaubens charakterisieren, auch wenn es sich um Vergehen oder um dysfunktionale Elemente handelt; nicht Kontingenz, Ambivalenz und Pluralität der Tradition sollen ausgeblendet werden, sondern durch die Schaefflersche Verbindung von historisch-empirischer und transzendentaler Reflexion soll gerade die Verbindung von Kontingenz / Ambivalenz und Normativität, Einheit und Vielheit denkbar und wahrnehmbar werden; vgl. auch die Bemerkungen zu Robert Schreiter unten). Sehr wichtig und aufschlußreich ist der *vierte Teil* (*Empirie*, 352–443), der als Fallbeispiel für einen heutigen Traditionswandel die schwierige Abschaffung einer dreihundertjährigen antijudaistischen Tradition, nämlich der tief in der Volksfrömmigkeit Tirols verankerten Verehrung des Anderl von Rinn in den achtziger Jahren beschreibt. Solche Beschreibungen sind als Prüfstein für jede Traditionstheorie äußerst wichtig. Der *letzte Teil* faßt schließlich das Ergebnis thesenartig zusammen (*Schluß*, 444–453). Hervorzuheben ist auch ein ausführliches Literaturverzeichnis (456–498).

Die Arbeit hat ihre Verdienste nicht nur wegen der Masse des verarbeiteten Materials und der Vielzahl der einbezogenen Aspekte, sondern auch wegen des interdisziplinären Ansatzes. Ein theologischer Gedächtnis- oder Traditionsbegriff ist theologisch allein nicht zu erhalten. Auf der anderen Seite ist es nicht nur die Redundanz und die übertriebene Didaktik (die Vielzahl von Gliederungen und Zusammenfassungen), die die Arbeit unübersichtlich machen, sondern auch die (eher lockere) Art, wie grundlegende Begriffe (z. B. Subjekt, Identität) verwendet und unterschiedliche Ansätze aufeinander bezogen werden, v. a. auch, wie theologische und nichttheologische Begriffe und Theorien miteinander verbunden werden. Gerade wer so entschieden humanwissenschaftlich ansetzt, muß sich deutlicher fragen, wie sich die theologische Reflexion dazu verhält.

Ökumenisch gesehen hat es inzwischen eine gewisse Bewegung gegeben. Noch kaum aufgearbeitet ist die tiefgreifende Differenz zwischen ostkirchlichem[45] und westkirchlichem Traditionsbegriff,[46] während im katholisch-evangelischen Dialog eine eigentlich erstaunliche Annäherung stattgefunden hat, ohne daß man freilich schon von einem einhelligen Konsens sprechen könnte.[47]

[44] **Fresacher,** Bernhard: **Gedächtnis im Wandel.** Zur Verarbeitung von Traditionsbrüchen in der Kirche. – Innsbruck / Wien: Tyrolia 1996. XV, 510 S. (Salzburger Theologische Studien, 2), kart. DM 98,00 ISBN: 3-7022-2027-5.

[45] C. Konstantinidis, Ἡ σημασία τῆς Ἀνατολικῆς καὶ Δυτικῆς Παραδόσεως ἐν τῷ Χριστιανισμῷ, in: Orth. 35 (1960), 60–78; J. Anastasiou (Hg.), Παράδοσις καὶ ἀνανέωσις εἰς τὴν Ἐκκλησίαν, Thessaloniki 1972; D. Staniloae, L'accueil de la Tradition dans le monde d'aujourd'hui. Le point de vue de l'Orthodoxie, in: Irén. 47 (1974), 451–466; K. G. Bonis, „Tradition" aus orthodoxer Sicht – Ein Versuch, in: B. Jaspert / R. Mohr (Hg.), Traditio – Krisis – Renovatio aus theologischer Sicht. FS Winfried Zeller, Marburg 1976, 425–432; J. Meyendorf, Living Tradition, New York 1978; G. Florovskij, Die Funktion der Tradition in der Kirche, in: ders., Sobornost. Kirche, Bibel, Tradition. Mit einem Nachwort von G. Metallinos (Werkausgabe 1), München 1989, 87–114; ders., Die Autorität der alten Konzilien und die Tradition der Hl. Väter, ebd. 115–130; G. Bof, La tradizione, in: Ho Theológos 2 (1984), 179–198; J. Chryssavgis, The Liturgy as Tradition and Tradition as Liturgy, in: Sobornost 7 (1985), 18–23; G. Larentzakis, Diachrone Ekklesiale Koinonia. Zur Bedeutung der Kirchenväter in der orthodoxen Kirche, in: Anfänge der Theologie. FS Johannes B. Bauer, Graz / Wien / Köln 1987, 355–373; S. N. Bulgakov, The church as tradition: holy scripture and holy tradition, in: JMP 19 (1989), 70–74.

[46] Einen wichtigen Schritt bildet hier meines Wissens lediglich die verdienstvolle Untersuchung des Beitrages der orthodoxen Theologie zur Entwicklung des Traditionsverständnisses des Ökumenischen Rates der Kirchen bzw. der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung: **Romita,** Angelo: **La tradizione e le tradizioni nella vita della Chiesa.** Storia di un dialogo ecumenico fra teologi orientali e occidentali. – Torino: Editrice Claudiana 1983. 240 S. (Verso l'unità dei cristiani. Studi, 5), kart. Lit 14 000 ISBN: 88-01-16272-3. Die Arbeit zeichnet den Beitrag der orthodoxen Theologen seit dem Beginn 1927 bis zur Konferenz von Montreal 1963 nach und kann sich dabei auch auf die nichtveröffentlichten Quellen im Ökumenischen Institut Bossey stützen. Sie bietet auf diese Weise auch einen guten Einblick in das gegenwärtige orthodoxe Traditionsverständnis.

[47] Vgl. K. E. Skydsgaard / L. Vischer (Hg.), Schrift und Tradition. Untersuchung einer theologischen Kommission, Zürich 1963; J.-L. Leuba, La Tradition à Montreál et à Vatican II. Convergences et questiones, in: Vatican II. La Révélation divine, Bd 2 (Unam Sanctam 70b), Paris 1968, 475–497; H. Meyer, Die ökumenische Neubesinnung auf das Überlieferungsproblem. Eine Bilanz, in: V. Vajta (Hg.), Evangelium als Geschichte. Identität und Wandel in der Weitergabe des Evangeliums, Göttingen 1974, 187–219; ders., Schriftautorität und Überlieferungsdynamik als transkonfessionelles Problem, in: In necessariis unitas. Mélanges offerts à J.-L. Leuba, Paris 1984, 265–281; ders., Les présupposés de la réception ecclésiale ou le problème de la „recevabilité", in: Irén. 59 (1986) 5–19; W. Rordorf, Le problème de la tradition dans la discussion oecuménique des dernières décennies, in: La tradizione: forme e modi. XVIII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana. Roma 7–9 maggio 1989, Roma 1990, 7–30.
Diese ökumenische Konvergenz geschah in enger Wechselwirkung von systematisch-ökumenischer Reflexion und gemeinsamer historischer Klärung der Geschichte des Traditionsverständnisses, besonders des noch gemeinsamen Traditionsverständnisses der Alten Kirche. Eine schöne Frucht davon ist die von L. Vischer und J. N. Bakhuizen van den Brink begonnene Textsammlung zum Traditionsverständnis der Alten Kirche (ausgewählte Texte in Originalsprache mit deutscher Übersetzung): **Rordorf,** Willy / **Schneider,** André: **Die Entwicklung des Traditionsbegriffs in der Alten Kirche.** – Frankfurt: P. Lang 1983. XXXII, 208 S. (Traditio Christiana. Texte und Kommentare zur patristischen Theologie, 5), geb. ISBN: 3-261-04858-1. Dieser Bd enthält nicht nur eine gute Textauswahl, mit der sich die Entwicklung des altkirchlichen Traditionsverständnisses leicht verfolgen läßt, sondern auch eine knappe, übersichtliche Einführung der

Es gibt jedoch Anzeichen, daß das Traditionsthema in der evangelischen Theologie auch systematisch-theologisch neu aufgegriffen wird. Ein gutes Beispiel ist hier die 1992 erschienene fundamentaltheologische Bearbeitung des Traditionsproblems von KURT SCHORI.[48] Die Arbeit beabsichtigt eine theologisch-linguistische Klärung einer fundamentaltheologischen Frage (die linguistische Theorie von Ferdinand de Saussure als Argumentationsbasis verwendend), wie die christliche Glaubensüberlieferung funktioniert und wozu sie dient.

Der *erste Teil*, der die *linguistische Transformation des Traditionsproblems* zu begründen sucht (9–64), zeigt (m. E. völlig zu Recht), daß das grundlegende Traditionsproblem (wie das Christusereignis durch sprachliche Zeugnisse später vergegenwärtigt werden kann) weder im Rahmen der historisch-kritischen Methode zu lösen ist (soweit in der Traditionsgeschichte unter Tradition eben nur die Weitergabe bzw. Übernahme von Überlieferungseinheiten, d. h. fest geprägten Formeln verstanden wird), noch auch in den verbreiteten systematisch-theologischen Begründungsfiguren (evangelisch: Schriftautorität, katholisch: Heiliger Geist) eine Erklärung erfährt. Der *zweite Teil* der Arbeit unterzieht deshalb in der *Skizze einer Bedeutungstheorie* die linguistischen Grundlagen der bisherigen Traditionstheologie einer Kritik (65–171): Gegenüber gegenstandstheoretischen Positionen (Bedeutung besteht in der Referenz) und pragmatischen Positionen (Bedeutung besteht im Gebrauch) bestimmt der Vf. die Bedeutung mit F. de Saussure als Wert, d. h. als Gesamtheit der Beziehungen (Abgrenzungen und Zuordnungen), in denen ein Wort innerhalb eines konventionell geregelten Sprachsystems regelgemäß verwendet werden kann. Das bedeutet dann in bezug auf die *Traditionstheologie* (*Teil 3*, 172–296), daß das in der evangelischen Theologie verbreitete Sprachereignis-Modell eine linguistische Unmöglichkeit darstellt, wie überhaupt Sprache nicht Wirklichkeit, sondern eine Beschreibung der Wirklichkeit vermittelt, weswegen der Gegenstand (die Relevanz des Christusereignisses) und die gegenwärtige Situation erst im Akt der Überlieferung (etwa der Predigt) als gegenseitige Auslegung miteinander vermittelt werden (172–180). Dies wird dann in einer Explikation des Überlieferungsvorganges in 1 Kor 11,17–34 verdeutlicht (180–225), auch auf das Problem der (apostolischen) Autorität der Überlieferung bezogen (225–255) und schließlich als traditionstheologisches Ergebnis zusammengefaßt (255–292).

Sofern es in der traditionellen Traditionstheologie tatsächlich die Gefahr einer Vermischung von außersprachlicher Wirklichkeit und sprachlicher Bedeutung gibt, ist der emphatische Hinweis auf die spezifische „Sprachlichkeit" der christlichen Glaubensüberlieferung sicher von Nutzen, zumal im Kontext evangelischer Theologie darin auch die unüberspringbare Kirchlichkeit der Vermittlung sichtbar wird. Wichtig auch die Hinweise auf die Problematik der geläufigen Unterscheidungen zwischen dem historischen Ereignis und seiner heutigen geistlichen Bedeutung, zwischen historisch und pneumatisch: „Überlieferung geschieht erst dann, wenn diese Interpretation der gegenwärtigen Situation mit Hilfe eines Rekurses auf eine andere Situation geschieht. Der Tradent macht ein vergangenes Ereignis namhaft, von dem er behauptet, daß es in der Referenzsituation in der oder jener Weise vorkommt, sich zeigt oder geschieht. Und dieses mindestens ihm selbst schon bekannte Geschehen verwendet er im Überlieferungsakt als Interpretationshilfe" (188f, vgl. 188ff). In der Tat: Tradition vollzieht sich theologisch als wechselseitige Interpretation von Welterfahrung und Christusereignis (253–255). Auf der anderen Seite greift der Ansatz des Vf.s traditionstheologisch zu kurz: Nicht nur reduziert er durch die (leider auch penetrant didaktische) Anknüpfung an die strukturalistische Semantik F. de Saussures die „Sprachlichkeit" der Überlieferung auf einen Aspekt (der Zusammenhang von Syntaktik, Semantik und Pragmatik und deren transzendentale Bedeutung kommen nicht mehr in den Blick), auch die Spezifität der religiösen Sprache und daher der religiösen Tradition, in der das Sprechen von Gott und zu Gott immer schon eine spezifische, nämlich „geistliche" Konstituierung des Glaubens- und Überlieferungssubjektes voraussetzt, welcher Tradition daher sprachlich eine bestimmte Struktur der Grammatik, Semantik und Pragmatik entspricht, kann von hier aus nicht mehr plausibel gemacht werden. Der Zusammenhang von Traditionssystem, Tradierungsakt, Traditionsobjekt und Traditionssubjekt bleibt dadurch seltsam äußerlich. „Ein Traditionsakt oder Überlieferungsakt besteht also darin, daß wir uns in einer raumzeitlich einmaligen Situation dazu entschließen, diese Situation vom in der Tradition anvisierten ontologischen Referenzobjekt her zu verstehen. Verstehen ist hier nicht primär kognitiv gemeint, sondern als Existenzweise. Von einem Traditionsvorgang kann daher nur dann die Rede sein, wenn er für die an diesem Traditionsvorgang beteiligten Menschen einen Existenzvollzug bedeutet, wenn sie sich darin zu einer bestimmten Existenzweise entscheiden" (267).

Wichtig ist auch der Hinweis auf die traditionstheoretische Engführung in der Exegese bzw. historisch-kritischen Methode (Traditionsgeschichte).

Ein gutes Beispiel für eine solche exegetisch-philologische Verwendung des Traditionsbegriffes liefert die FS „Tradition and Re-Interpretation in Jewish and Early Christian Literature" von J. W. van Henten (Hg.).[49] Wenn von Tradition hier die Rede ist, ist sie im engen Sinn der Traditionsgeschichte verstanden, der hier im Zusammenhang sehr verschiedenartiger Themen in historisch-philologischen Detailstudien nachgegangen wird.

Bessere Beispiele sind die Arbeiten von William R. Farmer und Rodney A. Whitacre[50]. Trotz der Titel bleiben die beiden Arbeiten bei einem engen traditionsgeschichtlichen Traditionsbegriff stehen.

Stärker am umfassenden Traditionsthema orientiert ist die mediävistische FS „Tradition als historische Kraft" von Norbert Kamp und Joachim Wollasch (Hg.).[51] Gemeinsames Ziel der vielfältigen Beiträge ist „die Analyse von Traditionen und Traditionssträngen in Religion, Recht, Kultur, Kunst und Dichtung, in ethischen Normen und ethnischen Verbänden, in Herrschaftslegitimation und Herrschaftsrepräsentation, in Gemeinschaften und in sozialen Abstufungen, aber auch die Bestimmung ihres jeweiligen historischen Ranges als Faktor von Stabilisierung, Gleichgewicht oder Veränderung" (VII). Zwar dominieren auch hier motivgeschichtliche Untersuchungen (z. B. F. OHLY, *Deus Geometra. Skizzen zur Geschichte einer Vorstellung von Gott*, 1–42; A. ANGENENDT, *Rex et Sacerdos. Zur Genese der Königssalbung*, 100–118), aber es gibt auch Beiträge, in denen das Traditionsthema selbst mindestens mitthematisiert ist (am deutlichsten bei O. G. OEXLE, *Liturgische Memoria und historische Erinnerung. Zur Frage nach dem Gruppenbewußtsein und dem Wissen der eigenen Geschichte in den mittelalterlichen Gilden*, 323–340; aber auch bei H. LÖWE, *Irische Genealogien aus St. Gallen und ihr historischer Hintergrund*, 138–155; und J. FLECKENSTEIN, *Über Hrabanus Maurus: Marginalien zum Verhältnis von Gelehrsamkeit und Tradition im 9. Jahrhundert*, 204–213).

Ähnliches gilt auch für die hauptsächlich kirchenhistorische FS „Traditio – Krisis – Renovatio aus theologischer Sicht" von Bernd Jaspert und Rudolf Mohr (Hg.)[52], die neben den üblichen Detailstudien auch eine ganze Reihe traditionstheoretischer Beiträge enthält (B. JASPERT, *„Krise" als kirchengeschichtliche Kategorie*, 24–40; W. HAGE, *Christentum und Schamanismus. Zur Krise des Nestorianertums in Zentralasien*, 114–124; T. HORVATH, *Revelation, Combat of Culture-Types, Thermodynamics. A Fundamental Theological Analysis of Crisis Event*, 445–453; H. WAGNER, *Krise als Problem katholischer Institutionalität*, 463–470; P. HINZ, *„Traditio" und „novatio" in der Geschichte der Kreuzigungsbilder und Kruzifixe bis zum Ausgang des Mittelalters*, 599–608). Ein typischer Tagungsbd mit einer Vielzahl meist kürzerer Beiträge, die eine Reihe von interessanten historischen und philologischen Hinweisen auf Aspekte des frühchristlichen und des jüdischen Traditionsverständnisses liefern, ist „La tradizione: forme e modi".[53] Ähnliches gilt für den vergleichbaren Tagungsbd „Memoria del sacro e tradizione orale"[54], der das interdisziplinäre Problem des Gedächtnisses des Heiligen und der mündlichen Tradition sowohl grundsätzlich als auch bezogen auf die konkrete Geschichte der Verehrung des heiligen Antonius von Padua behandelt. Auf theoretische Klärung des Gedächtnis- und Traditionsbegriffes oder gar ihre Verhältnisbestimmung wird hier weniger Wert gelegt.

Hg. (XI–XXII), eine Bibliographie (XXIII–XXX) sowie ein Stellen- und Sachregister (197–208) – insgesamt ein nützliches Arbeitsbuch.

Auf den einheitsstiftenden, ökumenischen Charakter der spirituellen, mystischen und liturgischen Tradition in den verschiedenen Formen des Christentums und auf die Kontinuität dieser Tradition macht mit einer Reihe schöner Beispiele aufmerksam: **Allchin,** A. M.: **The Dynamic of Tradition.** – London: Darton, Longman & Todd 1981. 151 S. ISBN: 0–232–51516–6.

[48] **Schori,** Kurt: **Das Problem der Tradition.** Eine fundamentaltheologische Untersuchung. – Stuttgart: W. Kohlhammer 1992. 370 S., kart. DM 69,00 ISBN: 3–17–011542–1.

[49] **Tradition and Re-Interpretation in Jewish and Early Christian Literature.** Essays in Honour of Jürgen C. H. Lebram, hg. v. J. W. VAN HENTEN u. a. – Leiden: E. J. Brill 1986. (Studia Post-Biblica, 36). VIII, 313 S. Ln hfl 168,00 ISBN: 90–04–07752–9.

[50] **Farmer,** William R.: **Jesus and the Gospel.** Tradition, Scripture, and Canon. – Philadelphia: Fortress Press 1982. XIV, 300 S., Ln ISBN: 0–8006–0666–3; **Whitacre,** Rodney A.: **Johannine Polemic.** The Role of Tradition and Theology. – Chico, California: Scholars Press 1982. 278 S. (Society of Biblical Literature. Dissertation Series, 67), kart. ISBN: 0–89130–579–3.

[51] **Tradition als historische Kraft.** Interdisziplinäre Forschungen zur Geschichte des frühen Mittelalters. FS für Karl Hauck, hg. v. Norbert KAMP / Joachim WOLLASCH. – Berlin / New York: W. de Gruyter 1982. 429 S., Ln DM 240,00 ISBN: 3–11–008237–3.

[52] **Traditio – Krisis – Renovatio aus theologischer Sicht.** FS Winfried Zeller, hg. v. Bernd JASPERT /Rudolf MOHR. – Marburg: Elwert Verlag 1976. 676 S., Ln DM 70,00 ISBN: 3–7708–0533–X.

[53] **La tradizione: forme e modi.** XVIII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana. Roma 7–9 maggio 1989. – Roma: Institutum Patristicum „Augustinianum" 1990. 466 S. (Studia Ephemeridis „Augustinanum", 31), brosch. Lit 60 000 ISBN: 88–01–16272–3.

[54] **Memoria del sacro e tradizione orale.** Atti del terzo colloquio interdisciplinare del Centro Studi Antoniani (Padova, 4–6 gennaio 1984). – Padova: Edizioni Messaggero 1984. 439 S. (Centro Studi Antoniani, 7), kart. ISBN: 88–7026–560–9.

So auch in dem mediävistischen Sbd „Temps, memoire, tradition au Moyen-Age“[55], der in den Detailstudien zur Familiengeschichte sowie zur Geschichte anderer weltlicher und kirchlicher Institutionen einen guten Einblick in das mittelalterliche Zeitverständnis, die mittelalterliche Gedächtniskultur und das mittelalterliche Traditionsverhalten bietet. Mit einem solchen historischen Traditionsbegriff (Tradition als Kontinuität von Institutionen, Vorstellungen und Begriffen) wird auch in der Religionsgeschichte gearbeitet.

Ein sehr differenziertes Beispiel für das Verhältnis der klassischen griechischen Religion zur vorausgehenden archaischen Zeit bietet Bernard C. Dietrich.[56]

Die kleine, aber gehaltvolle Verteidigung der Tradition des bekannten Yale-Kirchenhistorikers Jaroslav Pelikan[57] ist keine eigentlich systematische Erörterung des Traditionsbegriffes, aber eine sehr ausgewogene und hilfreiche vorsichtige Systematisierung der eigenen historisch-theologischen Untersuchungen der christlichen Tradition. Gerade aus den Erfahrungen des Historikers wird deutlich, daß die zahlreichen polemischen Alternativen (Schrift und Tradition, Tradition und Einsicht, Tradition und Kreativität, Kontinuität und Wandel, Identität und Innovation usw.) immer schon spannungsvolle Momente der Tradition selbst gebildet haben. Dadurch wird die angezielte Verteidigung und Rehabilitierung der Tradition im Kontext ihrer verbreiteten Kritik durchaus akzeptierbar. Was das systematische Verständnis der Tradition betrifft, so ist die im Anschluß an den ostkirchlichen Bilderstreit getroffene Unterscheidung von Tradition weder als Idol noch bloßes Zeichen, sondern als vermittelnde Ikone von weiterführender Bedeutung (54–57).

Ebenfalls der Beachtung wert ist, wie der reformierte schottische Theologe Alexander Thomson die „heuristische“ Philosophie Michael Polanyis rezipiert hat, um das dort im Zusammenhang der Wissenschafts- und Erkenntnistheorie entwickelte Verständnis von Autorität und Tradition für das theologische Traditionsverständnis fruchtbar zu machen.[58]

Das *I. Kap.* faßt das gegen Empirismus und Positivismus gerichtete *Wissenschaftsverständnis Polanyis* zusammen (1–35): Auch Wissenschaft beruht auf Autorität und Tradition, weil keine Erkenntnis ohne stillschweigende engstens mit dem Subjekt verbundene integrative Vorkenntnisse zustande kommt. Diese quasitranszendentale Kenntnis (tacit knowledge bzw. personal knowledge) wird durch die Tradition und die Autoritäten der Wissenschaft vermittelt. Sie kann nur in einem Glaubensakt und einer nachahmenden Einübung rezipiert werden. In den *folgenden Kap.n* wird dann dieser Traditions- und Autoritätsbegriff zur theologischen Interpretation der *Autorität der Heiligen Schrift* (36–50), *der Kirche* (51–64), *des Zusammenhangs von christlicher Autorität und Tradition* (65–75) sowie der *konfessionellen Kontroverse zwischen katholischer Kirche und reformierten Kirche* bezüglich des Traditionsbegriffs und Lehramtsverständnisses (76–106) verwendet. Der Vf. benutzt diesen quasitranszendentalen Traditionsbegriff zwar selbst in kontroverstheologischer Absicht, d. h., um die Richtigkeit der reformierten Position und die Fragwürdigkeit der römisch-katholischen Auffassung zu bestätigen. Er könnte aber m. E. mit noch größerem Recht in ökumenischer Absicht verwendet werden, weil er faktisch die konvergente theologische Bewegung konfessioneller Traditionstheologien theoretisch überzeugend abstützt.

Grundsätzlicher und auch ökumenisch wirkungsvoller ist die Wiederaufnahme eines umfassenden Traditionsbegriffes zur Bestimmung der Besonderheit der Theologie bei dem Patristiker Andrew Louth,[59] der gegenüber den Differenzierungsbewegungen in der abendländischen Theologie und gegenüber der aufklärerischen und modernen Differenzierung von Wissenschaft und Glaube die neuere Wissenschaftskritik (besonders Polanyi und Gadamer) mit dem patristischen Traditionsbegriff konvergieren läßt, um die Theologie von der stillschweigenden, kontemplativen, gottesdienstlichen und geistgewirkten Erkenntnis (Tradition) des Mysteriums Gottes her zu verstehen.

Überschreitet man die Selbstverständlichkeit christlicher bzw. westlicher Perspektive, so tritt man meist auch in andere theoretische und praktische Zusammenhänge des Traditionsbegriffes ein. Charakteristisch dafür ist etwa das vieldiskutierte und international beachtete Konzept einer kontextuellen Theologie des amerikanischen Theologen Robert J. Schreiter,[60] das unter anderem auch einen wichtigen Beitrag zum Traditionsverständnis enthält:

„Zum einen muß man eine semiotische Analyse der Kultur betreiben, indem man die Kulturtexte so liest, daß Zeichen, Codes und Botschaften in den Zeichensystemen erkennbar werden. Zum anderen muß man die kirchliche Tradition wieder so formulieren, daß sie in eine dialektische Beziehung zur Kultur treten kann. Dies wäre die Geburtsstunde einer genuin regionalen Theologie“ (126). Mit diesen Worten faßt Robert Schreiter an einer Stelle die zwei Grundaufgaben seines Programms einer regionalen Theologie zusammen. Auf der einen Seite geht es (besonders im Anschluß an den amerikanischen Ethnologen Clifford Geertz) um eine semiotische Kulturanalyse, auf der anderen Seite um eine theologische Traditionsreformulierung. Deshalb spielt hier (im Unterschied zu vielen anderen neuen theologischen Programmen) auch die metatheoretische Frage, welches Traditionsverständnis, welche Traditionstheorie eine solche notwendige kulturelle Regionalisierung der christlichen Glaubensüberlieferung ermöglicht, ohne deren Identität und Universalität aufzugeben, eine wichtige Rolle. Mit der Frage, wie eine regionale Kirche mit der Tradition umgehen kann und soll, ist nämlich nach Meinung Schreiters nicht nur eine der wichtigsten Fragen regionaler Theologie, sondern sogar „der problematischste Bereich in der Entwicklung regionaler Theologien“ angesprochen (187). Und zur Frage, ob es Grenzen der Kontextualisierung und Kriterien einer christlichen Identität gibt, bemerkt Schreiter an anderer Stelle: „Wahrscheinlich ist dies die vordringlichste Frage, mit der sich regionale Theologien von heute beschäftigen müssen . . .“ (156). Dieses neue Traditionsverständnis (Kap. V: *Tradition und christliche Identität*, 150–187, aber auch Kap II, 44–67, und Kap. IV, 122–149, außerdem Kap. VI und VII und indirekt auch Kap. III), das insofern interkulturell genannt zu werden verdient, als es die Beziehung regionaler christlicher Glaubenstraditionen untereinander und zur christlichen Gesamttradition thematisiert, setzt sich aus folgenden Elementen zusammen:

1. Eine regionale Theologie geht im Unterschied zu den abendländischen Theologien, die ein Übertragungsmodell oder Anpassungsmodell bevorzugen, nicht von der christlichen Glaubensüberlieferung und ihrer Vermittlung aus, sondern beginnt beim Kontext bzw. beim Hinhören auf die Kultur, bzw. bei der semiotischen Analyse einer regionalen Kultur (44–67), vergleichbar darin der lateinamerikanischen Befreiungstheologie, die bei der Praxis ansetzt.

2. Jede regionale Theologie, die christliche Theologie sein will, muß sich aber auch mit der christlichen Tradition auseinandersetzen. Gerade dieser Dialog zwischen christlicher Tradition und kultureller Situation ist, wie eingangs schon betont, sowohl für die regionalen Kirchen als auch für die spezifischen Bewahrungsinstanzen der Tradition (die Kirchenleitungen) mit großen ungelösten Problemen verbunden (150–162, 44–67).

3. Kultursemiotisch betrachtet ist jede kulturelle Tradition ein durch die Interaktion von Zeichensystemen und Regelsystemen konstituiertes komplexes, vielfach strukturiertes und differenziertes, aber zugleich ganzheitliches und identisches, prozessuales und sich ständig transformierendes Kommunikationssystem, das sich aus einer Hierarchie von Einzeltexten zusammensetzt, die durch Handlungsbereiche und ihre etwaigen Wurzelmetaphern gegliedert ist (94–119).

4. Was die grundlegende Funktion der Tradition in der Kultur betrifft, so stellt Tradition einen dreifachen Beitrag zur Entwicklung einer menschlichen Gemeinschaft dar (163–176): sie hat identitätsstiftenden, kommunikativen und innovativen Charakter, d. h., sie hält Mittel zur Identitätsfindung bereit, sie übermittelt Botschaften und sie ermöglicht die Aufnahme neuer Gegebenheiten in die Kultur (165–167).

5. Was die grundlegenden Bedingungen des Funktionierens von Traditionen in einer Kultur betrifft, so verweist Schreiter auf vier wesentliche Aspekte (168–170): Tradition muß glaubwürdig sein, sie muß verständlich sein, sie muß Autorität haben und sie muß über Mittel der Bestätigung und Erneuerung verfügen.

6. Was die Subjekte der Tradition betrifft, so müssen aufgrund der Unterschiedlichkeit der Verantwortungsbereiche innerhalb einer Gemeinschaft verschiedene Perspektiven der Tradition unterschieden werden: mindestens eine Innen- und eine Außenperspektive sowie eine Sprecher- und eine Hörerperspektive (170–176).

7. Die auf diesem Hintergrund entwickelte Theorie der Tradition (177–182) basiert auf einem linguistischen Kommunikationsmodell, genauer auf Chomskys Unterscheidung zwischen Kompetenz und Performanz in Sprachsystemen. Kompetenz besitzen wir in der Muttersprache. Es ist die Fähigkeit zur Produktion korrekter Sätze. Die tatsächlich produzierten Äußerungen sind die Performanzen. Die Grammatik ist dabei die Abfolge von Regeln, die Kompetenz und Performanzen verbinden. Diese Regeln erklären,

[55] **Temps, memoire, tradition au Moyen-Age.** Actes du XIIIe Congres de la Societé des Historiens medievistes de l'Enseignement Superieur Public. Aix-en-Provence, 4–5 Juin 1982. – Aix-en-Provence: Université de Provence 1983. 279 S., kart. FF 70,00 ISBN: 2–85399–077–X.

[56] **Dietrich,** Bernard C.: **Tradition in Greek Religion.** – Berlin / New York: W. de Gruyter 1986. 213 S., Ln £ 36,00 ISBN: 3–11–010695–7.

[57] **Pelikan,** Jaroslav: **The Vindication of Tradition.** The 1983 Jefferson Lecture in the Humanities. – London: Yale University Press 1984. 93 S., kart. £ 4,95 ISBN: 0–300–03638–8.

[58] **Thomson,** Alexander: **Tradition and Authority in Science and Theology:** with reference to the thought of Michael Polanyi. – Edinburgh: Scottish Academic Press 1987. VII, 116 S. (Theology and Science at the Frontiers of Knowledge, 4), kart. £ 10,50 ISBN: 0–7073–0452–0.

[59] **Louth,** Andrew: **Discerning the Mystery.** An Essay on the Nature of Theology. – Oxford: Clarendon Press 1989. XIV, 150 S. (Clarendon Paperbacks), kart. £ 10,95 ISBN: 0–19–826196–9.

[60] **Schreiter,** Robert J.: **Abschied vom Gott der Europäer.** Zur Entwicklung regionaler Theologien. Mit einem Vorwort von E. Schillebeeckx. – Salzburg / München: A. Pustet 1992. 242 S. (edition solidarisch leben), kart. DM 38,00 ISBN: 3–7025–0290–4.

wie es zur Produktion sprachlich korrekter Performanzen in der Sprachkompetenz kommt.

8. In der theologischen Anwendung dieses linguistischen Modells (179–182) entsprechen die Tradition dem Sprachsystem, der Glaube der Sprachkompetenz, die konkrete Äußerung des Glaubens der Sprachperformanz und schließlich die normativen Instanzen (wie Heilige Schrift, Glaubensbekenntnisse, Konzilsbeschlüsse und Lehramt) der Grammatik. Der Glaube als Quelle unserer Beziehung zu Gott und als kreative Quelle aller seiner konkreten Äußerungen in der ganzen Bandbreite der Glaubenspraxis kann folglich nie zur Gänze beschrieben werden. Keine der noch so korrekt gebildeten Äußerungen des Glaubens kann allein eine erschöpfende Darstellung des Glaubens liefern. Wie die Grammatik so haben auch die normativen Instanzen der Orthodoxie primär eine abgrenzende und regulative Funktion. Die Äußerungen des Glaubens gehen daher nicht einfach aus ihnen hervor, genausowenig wie Performanzen aus der Grammatik entstehen. Wie die Grammatik ist daher auch die normative Seite des Glaubens mit den Transformationen des Glaubenssystems Modifikationen unterworfen.

9. Auf diesem Hintergrund lassen sich schließlich Kriterien einer christlichen Identität formulieren (182–187). Es werden hier fünf Kriterien genannt, die gleichzeitig erfüllt sein müssen, damit eine Theologie christlich genannt werden kann. Das sind 1. der innere Zusammenhang christlicher Performanz, 2. der Gottesdienst bzw. das Gebet (lex credendi–lex orandi), 3. die Praxis der Gemeinschaft, 4. das Urteil anderer Kirchen, 5. die Herausforderung an andere Kirchen.

Bei diesem Ansatz handelt es sich ohne Zweifel um einen wichtigen Beitrag zu einer theologischen Neuformulierung des Traditionsbegriffes. Gewiß treten auch hier bestimmte Aspekte in den Vordergrund: Gegen die fälschliche Universalisierung und Dominanz bestimmter partikulärer Traditionen (vor allem der abendländisch-europäischen) soll zunächst die Partikularität der Kultur oder Religion universalisiert werden zu einer fundamentalen Regionalität der Kultur und Religion. Ein solcher kontextualistischer und pluralistischer Problem- und Theorieansatz hat ein charakteristisches Folgeproblem, das er mit seinen eigenen Möglichkeiten nicht mehr umfassend bearbeiten kann:

Hinsichtlich der geschichtlichen Verlaufsgestalt von Traditionen ist es die Frage, wie Identität im Wandel möglich sein soll und worin sie besteht, bzw. wie Traditionen sich an ihrer eigenen Identität orientieren und korrigieren können und trotzdem kreativ und innovativ voranzuschreiten vermögen. Hinsichtlich der Dialogfähigkeit von Traditionen ist es die Frage, wie inmitten der Regionalität und Pluralität die Universalität im Sinne der Ermöglichung von Kommunikabilität, von Austausch, von gegenseitiger Korrektur theoretisch zur Geltung gebracht werden kann.

Wer sich in Problem- und Theorieansatz ganz auf die Ebene der Positivität der Traditionen, die Ebene der Erscheinungsweisen und des Funktionierens von Traditionen konzentriert, der hat kaum noch eine Möglichkeit, ihre Universalität und Normativität angemessen zu artikulieren. Diese Frage ist aber gerade für den theologischen Traditionsbegriff, der sozusagen nur die umgekehrte Seite des Offenbarungsbegriffes ist, von grundlegender Bedeutung. Entsprechendes gilt aber sicher auch für den Begriff kultureller Tradition. Die (linguistische) Funktionsanalyse kultureller und religiöser Traditionen und ihr linguistisch-semiotisches Kommunikationsmodell müßte daher durch eine theologische und philosophische Konstitutionsanalyse in einem transzendental-pragmatischen Modell ergänzt werden.[61]

Ähnliches gilt auch für die postliberale Programmschrift von George A. Lindbeck: *„Christliche Lehre als Grammatik des Glaubens"*[62], das in vornehmlich ökumenischem Interesse in einem vergleichbaren theoretischen Rahmen die Grundfragen nach dem Verhältnis von Identität und Wandel sowie Einheit und Pluralität einer Lösung jenseits von traditionalistischer Orthodoxie und modernistischem Liberalismus zuführen will.

Lindbeck stellt hier dem dominanten liberalen Expressivismus und dem traditionell-orthodoxen Kognitivismus ein kulturtheoretisch-linguistisches Modell entgegen, das die Grundanliegen der beiden anderen Modelle in sich vereinigen können soll, ohne deren Nachteile mit zu übernehmen. Die Religionen wären demnach zu verstehen als umfassende, die höchste Bedeutsamkeit einschließende, in Mythen eingebettete hochritualisierte Interpretationsschemata, die die menschliche Erfahrung und das menschliche Selbst- und Weltverständnis strukturieren. Religion (als sprachlich-kulturelles Symbolsystem) und Erfahrung stehen daher in einem dialektischen, reziproken Verhältnis. Die geschichtlich-sozialen Formen der Religion (die religiösen Traditionen) sind also nicht sekundäre Ausdrücke einer inneren Erfahrung, sondern quasitranszendentale Erfahrungsbedingungen. Religion ist daher eine Klassenbezeichnung für ein buntes Gefüge von verschiedenen Systemen, die Wirklichkeit zu betrachten (Kap. II, 52–72).

Die normativen kirchlichen Traditionen (die kirchlichen Lehren) sind darüber hinaus im Rahmen einer Regeltheorie als Regeln verstanden, die Aussagen (zweiter und nicht erster Ordnung) einschließen (Kap. IV, 110–133). Als sprachlich-kulturelle Kategorienrahmen, die Erfahrungen und Aussagen ermöglichen, haben Religionen wie Sprachen ein Lexikon und eine Grammatik. Während das biblische Zeugnis hauptsächlich das Lexikon der christlichen Religion reflektiert, reflektiert die kirchliche Lehre eher die Grammatik. Bestimmte Lehren, die z. B. den Schriftkanon eingrenzen oder das Verhältnis von Schrift und Tradition regeln, helfen das Lexikon bestimmen, andere liefern die syntaktischen bzw. semantischen Regeln für den richtigen Gebrauch des lexikalischen Materials bei der Konstruktion der Wirklichkeit, der Gemeinschaft und des Selbst bzw. für die Gewährleistung des Sachbezugs.

Auch hier zeigt sich wieder, wie fruchtbar Semiotik und Kulturtheorie für die Entwicklung eines theologischen Traditionsbegriffes sind, wie sehr aber gerade umgekehrt der theologische Traditionsbegriff nach ergänzenden theoretischen Rahmenbedingungen (z. B. transzendental-pragmatischer Art) verlangt, ohne die eine Beziehung zum Spezifikum religiöser bzw. christlicher Traditionen (Gnade, Offenbarung, Erlösung usw) nicht erklärt werden kann.

Traditionstheoretisch und traditionstheologisch am interessantesten unter den neueren amerikanischen Beiträgen ist der Entwurf einer generellen und einer theologischen Traditionstheorie von Delwin Brown, der damit auch eine Neubestimmung der Theologie verbindet, die über die heute in den USA herrschenden konservativen, liberalen und radikal postmodernen Formen von Theologie hinausführen soll.[63]

Nachdem das *1. Kap.* mit drei kurzen *Fallstudien zur Traditionsbildung* begonnen hat, in denen das Ineinander von Kontinuität und Diskontinuität sichtbar ist (9–30), setzt das *2. Kap.* mit der *Theoriebildung* ein (42–54): Als Ausgangspunkt dient das Traditionsverständnis von Gadamer, das auf dem Hintergrund des amerikanischen Empirismus (James, Dewey, Whitehead) nach zwei Seiten hin kritisiert und erweitert wird: hinsichtlich der wesenhaften Kreativität und Somatizität / Naturalität der Tradition. Diese Hinweise sind sehr wichtig, weil hier in der Tat die Macht und Wirksamkeit von Traditionen einen Grund hat. *Kap. 3* schaltet als Zwischenschritt auf dem Weg zu einer Traditionstheorie eine *kulturtheoretische Überlegung* ein (55–74) und bestimmt Kultur im Anschluß an Clifford, Wagner und Geertz als Bewältigung der Identitätsfrage inmitten von Chaos und Ordnung. Der Kanonbegriff, der gegen Poststrukturalismus und Dekonstruktivismus verteidigt wird (Einheit immer schon in Vielfalt) und der wesenhaft zur Kultur gehört, erlaubt dann den Übergang zum *Traditionsbegriff* in *Kap. 4* (75–110): Tradition ist ein bestimmter Typ kultureller Strategie, jener nämlich, der mit dem kanonischen Charakter der Kultur zusammenhängt: „Tradition ... is the cultural negotiation of identity that takes place within, and with, a canon" (67); Tradition ist existentiell gewordener Kanon (90). Ein unerläßlicher Teil solcher Tradition ist das Ritual, in dem die körperhafte Vermitteltheit des Weltverhältnisses zum Ausdruck kommt und die Dynamik (Affektivität) der Tradition grundgelegt ist. Dies hat interessante Konsequenzen für die *Bestimmung des Theologiebegriffes* in *Kap. 5* (111–150): Theologie ist wesenhaft traditionsbezogen. Als begriffliche Rekonstruktion der Vergangenheit christlicher Tradition (diese wird hier konstruktiver Historismus genannt) hat Theologie Erbe und Kreativität zu vermitteln und muß auch notwendig im affektiven Leben dieser Tradition verwurzelt sein. Beiden Bedingungen genügen die heute herrschenden nordamerikanischen Theologien nicht.

Das Buch ist auch für den europäischen Kontext wichtig. Es zeigt nämlich exemplarisch, welches wichtige Korrektiv für einen einseitigen (z. B. hermeneutischen) Traditionsbegriff Einsichten aus dem Bereich des amerikanischen Empirismus und Pragmatismus darstellen können.[64] Auch die Vermittlung mit kulturtheoretischen und

[61] Dazu vgl. Anm. 10.

[62] **Lindbeck,** George A.: **Christliche Lehre als Grammatik des Glaubens.** Religion und Theologie im postliberalen Zeitalter. Mit einer Einleitung von Hans G. Ulrich und Reinhard Hütter. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1994. 212 S. (Theologische Bücherei. Systematische Theologie, 90), kart. DM 84,00 ISBN: 3–579–01943–0. Vgl. auch meine Rez. des amerikanischen Originals: The Nature of Doctrine. Religion and Theology in a Postliberal Age. – Philadelphia: The Westminster Press 1984, in: ThRv 84 (1988), 47–49. Neben einer ausgezeichneten deutschen Übersetzung bietet das Buch auch eine Einführung in die deutsche Ausgabe von H. G. Ulrich und R. Hütter (7–15), ein wichtiges Vorwort von G. A. Lindbeck zur deutschen Aufl. (16–22) sowie eine nützliche Auswahlbibliographie G. A. Lindbecks (199–207).

[63] **Brown,** Delwin: **Boundaries of our Habitations:** Tradition and Theological Construction. – Albany: State University of New York Press 1994. XII, 215 S. (SUNY Series in Religious Studies), brosch. DM 42,00 ISBN: 0–7914–1966–5.

[64] Hierher gehört auch die breite Wiederaufnahme der Rhetoriktradition in der Analyse und Bestimmung christlicher Tradition und insbesondere das Verständnis von Tradition als rhetorischem Prozeß; vgl. dazu B. E. Hinze, Reclaiming Rhetoric in the Christian Tradition, in: TS 57 (1996), 481–499; breiter ausgeführt in dessen in Arbeit befindlichem Buch: Saving Traditions in Postmodernity.

kulturanthropologischen Ideen ist hier gut gelungen. Ein erfrischender Entwurf, der in der Diskussion nicht übersehen werden sollte.

Der zukünftige theologische Traditionsbegriff wird neben seiner interkulturellen Tauglichkeit auch seine interreligiöse Brauchbarkeit nachweisen müssen. Hier ist meines Wissens noch nicht sehr viel geschehen, sieht man einmal von den Diskussionen um eine Pluralistische Religionstheologie und Religionstheorie ab, in denen zwar auch der Traditionsbegriff eine Rolle spielt, aber in einer stark reduzierten Form.[65] Man wird auf jeden Fall die Traditionserfahrungen, Traditionsverständnisse und Traditionsstrukturen anderer Religionen sich neu und bewußt ansehen müssen. Das gilt in erster Linie für das Judentum, das nicht ohne Grund als Gedächtnisreligion bezeichnet worden ist. Eine ausgezeichnete Einführung liefert hier das Buch „*Zachor*" von Yosef Hayim Yerushalmi.[66]

Es geht von der Paradoxie der Wichtigkeit der Erinnerung und der Unwichtigkeit der Geschichtsschreibung im Judentum aus und untersucht (im Anschluß an M. Halbwachs) und im Durchgang durch die jüdische Geschichte die spezifische Dynamik des jüdischen Kollektivgedächtnisses. Der *erste Teil* behandelt: *Biblische und rabbinische Grundlagen. Der Sinn von Geschichte, Gedächtnis und Geschichtsschreibung* (15–40), der *zweite Teil*: Das *Mittelalter*. Mittel und Wege jüdischer Erinnerung (41–64), der *dritte Teil*: *Nach der Vertreibung aus Spanien* (65–84), der *letzte Teil* behandelt das *19. und 20. Jh.*: Das Unbehagen in der modernen Geschichtsschreibung (85–110).

Das Buch ist nicht nur bemerkenswert, weil es die strukturelle Verschiedenheit des Traditionsbezuges rituell-kultischer Erinnerung des gläubigen kollektiven Gedächtnisses der Glaubens- und Volksgemeinschaft und des Traditionsbezuges der (historisch-kritischen) Geschichtsschreibung exakt und anschaulich am Beispiel des jüdischen Geschichtsverhältnisses herausarbeitet, sondern weil dabei auch (ohne daß dies freilich direkt thematisiert wäre) auffallende strukturelle Parallelen zur christlichen Glaubensüberlieferung sichtbar werden – bis hin zur Frage nach dem Verhältnis zwischen historischer und theologischer Schrift- und Traditionsauslegung.

Der interkulturelle und interreligiöse Vergleich ist für den theologischen Traditionsbegriff auch deswegen wichtig, weil nur so die Selbstverständlichkeiten der westlichen und neuzeitlichen Situation problematisiert werden können. Ein sehr gutes Beispiel dafür liefert der ausgezeichnete von Michel Meslin herausgegebene Sbd über das Meister-Schüler-Verhältnis in den religiösen Traditionen.[67] Untersucht wird dieses in allen religiösen Traditionen zentrale Verhältnis hier in ausgewählten religiösen Kontexten (Indien, Taoismus, Schwarzafrika, Islam, Judentum, ägyptisches Mönchtum, russische Orthodoxie, Christentum). Es macht (wie auch die Einleitung von M. Meslin, 11–19, und die Zusammenfassung von C. Geffré, 221–228, hervorheben) auf Dimensionen religiöser Tradition aufmerksam, die häufig übersehen werden: nämlich ihren durch und durch geistlichen, personalen, kommunikativen, sakramentalen und praktischen Charakter. Auch in dieser Hinsicht wird der erneuerte theologische Traditionsbegriff einiges zu lernen haben.

Blickt man am Schluß zurück, so läßt sich zusammenfassend auf jeden Fall sagen, daß Traditionstheorie und Traditionstheologie heute ein auffallendes neues Interesse finden, weil die Übergangssituation der Gegenwart (die Krise der modernen Gesellschaft und Kultur und die Probleme der Globalisierung) dies offensichtlich verlangt, daß man von einem Konsens in den einzelnen Disziplinen und erst recht zwischen ihnen weit entfernt ist, obwohl es auch wieder deutlich konvergierende Trends gibt: Dazu zählen sicher die Problematisierung des aufklärerischen Traditionsbegriffes mitsamt seinen Voraussetzungen und eine Quasitranszendentalisierung der Tradition. In einer gewissen Weise scheint sich darin die aus der Reaktivierung der rhetorisch-literarischen und sprachhermeneutischen Tradition gewonnene Gegenkritik der aufklärerischen Traditionskritik zu wiederholen, verbunden meist mit einer Differenzierung des Rationalitätsbegriffes. Damit dürfte auch schon die theoretische Hauptfrage einer zukünftigen Traditionstheologie gegeben sein: Die Entwicklung eines Traditionsbegriffes, der sowohl die spezifischen (identitätsbildenden) Strukturen einer bestimmten kulturellen oder religiösen Tradition als auch deren rationale, interkulturelle und interreligiöse Kommunikationsfähigkeit zu thematisieren vermag. Für eine solche Traditionstheologie ist daher die enge Verbindung von theologischen, historisch-empirischen und theoretisch-philosophischen Fragestellungen wesentlich. Ein so gewonnener Traditionsbegriff würde dann in seiner Bezogenheit auf bestimmte Traditionen vermutlich auch eine brauchbarere und sachgemäßere Logik und damit auch eine bessere Hermeneutik der Tradition ermöglichen.

[65] Vgl. dazu unter anderem W. C. Smith, Towards a World Theology. Faith and the Comparative History of Religion, London 1981; J. Hick, A Religious Understanding of Religion: A Model of the Relationship between Traditions, in: D. Cohn-Sherbok (ed.), Many Mansions: Interfaith and Religious Intolerance, Preface by the Archbishop of New York, London 1992, 122–136.

[66] **Yerushalmi,** Yosef Hayim: **Zachor: Erinnere Dich!** Jüdische Geschichte und jüdisches Gedächtnis. Aus dem Amerikanischen von Wolfgang Heuss. – Berlin: K. Wagenbach 1996. 144 S. (Wagenbachs Taschenbücherei, 260), kart. DM 17,80 ISBN: 3-8031-2260-0 [Zakhor. Jewish History and Jewish Memory. Seattle / London: University of Washington Press 1982].

[67] **Maître et disciples dans les traditions religieuses.** Actes du Colloque organisé par le Centre d'Histoire comparée des Religions de l'Université de Paris-Sorbonne. 15–16 avril 1988, hg. v. Michel Meslin. – Paris: Éd. du Cerf 1990. 230 S. (Patrimoines. Histoire des religions), kart. FF 99,00 ISBN: 2-204-04157-2. Vgl. auch R. M. Steinmann, Guru-Sisya-Sambandha. Das Meister-Schüler-Verhältnis im traditionellen und modernen Hinduismus, Wiesbaden / Stuttgart 1986; Vandana, Gurus, Ashrams and Christians, Bombay; Delhi 1989 (1978). Vgl. auch P. Borgeaud (ed.), La mémoire des religions, Genève 1988.

Allgemeines / Festschriften

Freiheit und Moral. Überlegungen zur verdrängten Verantwortlichkeit. Eine Freundesgabe für Günter Altner und Rudolf Borchert, hg. v. Reinhard Feldmeier / Jochen Kuhn / Thomas Martin Schneider. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1996. VIII, 146 S., kart. DM 19,80 ISBN: 3-7887-1590-1

Der Sbd enthält, neben einem Geleitwort des kürzlich verstorbenen Präses der Evangelischen Kirche im Rheinland Peter Beier, elf Beiträge, die sich aus biblisch-exegetischer, systematischer und religionspädagogischer Sicht mit dem Verhältnis von Freiheit und Moral auseinandersetzen. Den Vf.n geht es, wie die Hg. nachdrücklich betonen, um eine Rehabilitierung des Begriffs Moral, weil „er das Selbstverhältnis des Menschen als Ver-Antwortung bestimmt, in der sich Freiheit erst bewährt" (VII).

Reinhard Feldmeier (1–14) analysiert die biblischen Gerichtsaussagen, um die moraltheologische Relevanz dieser eschatologischen Motive zu unterstreichen und wendet sich gegen eine fragwürdige Eliminierung derselben aus der Theologie. Er kritisiert die einseitige Polarisierung von Drohbotschaft und Frohbotschaft, die vielmehr den „adressatenbedingte(n) Doppelaspekt des Gottesgerichts" (6) darstelle. Wenn das sich in der Parusie vollziehende göttliche Gericht als letzte Konsequenz der Inkarnation gedeutet werde, komme zum einen der Ernst der geforderten Entscheidung deutlicher in den Blick, deren primäres Ziel die „Verhinderung der Lebensverfehlung" (12) sei, zum anderen könne, wenn der „Herr der Welt auch als Anwalt der Opfer" (14) erkannt werde, auch die „unbedingte Verantwortung für die Nächsten" (14) als Profil einer eschatologisch ausgerichteten Ethik profiliert werden.

Herbert Schmid (15–25) setzt sich mit der ersten Tafel des Dekalogs unter dem Gesichtspunkt von Befreiung und Bindung auseinander. Die von Gott gewirkte und vom Menschen erfahrene Befreiung führe zum verantwortungsvollen sozialethischen Einsatz. Sofern die Gotteserkenntnis zum Handeln befreie, könne die Theologie sich mit Recht als „Handlungswissenschaft" (23) verstehen. Die Weisungen des Dekalogs verdeutlichen: Der Zuspruch Gottes geht seinem Anspruch an den Menschen ermöglichend voraus.

Jochen Kuhn (27–40) konzentriert seine Aufmerksamkeit auf „Das letzte Gebot", das er ganz ausdrücklich sozialethisch interpretiert. Das Verbot, nach dem Besitz des andern zu streben, dokumentiere „Gottes Interesse am anderen Menschen" (35). *Pars pro toto* verdeutlicht K., daß es dem Dekalog „nicht um die Sittenreinheit des Ich, sondern um den Lebensraum des Du" (37) gehe. Der Beitrag zeigt, wie sehr dieser Aspekt in der Auslegungstradition vernachlässigt wurde.

Das historisch wie theologisch gespannte Verhältnis von Judentum und Christentum dokumentiert Roman Heiligenthal (41–55) in bezug auf das jüdische Jesusbild. Bis zur Zerstörung des Zweiten Tempels könne praktisch keine Rezeption der frühen Jesusbewegung durch jüdische Gruppen nachgewiesen werden. Dieser Marginalisierung stehe jedoch eine für die antike Religionsgeschichte einmalige Fülle an Zeugnissen aus den Reihen der eigenen Anhänger gegenüber, so daß sich erste Konturen des jüdischen Jesusbildes nur indirekt aus den Zeugnissen des NT erschließen ließen. Nach der Zerstörung des Tempels sei das Judentum zwecks eigener Konsolidierung daran interessiert gewesen, sich vom Christentum stärker zu distanzieren, wenngleich die Quellen nahelegen, dieser Frage keine unbedingte Priorität zukom-

men zu lassen. Das Jesusbild in Spätantike und Mittelalter dürfe nicht nur von der polemisch-apologetischen jüdischen Volksliteratur bestimmt werden. V. a. die Aufklärung habe im Judentum dazu beigetragen, die Ethik Jesu und die jüdischen Wurzeln seines Denkens neu zu entdecken und ein fruchtbares Gespräch zwischen jüdischen und christlichen Theologen in Gang zu setzen.

Klaus Weber (57–73) versucht Grundlinien christlicher Heiligen- und Bilderverehrung zu benennen. Die geistliche Aufgabe der Bilder, die „Imitatio Christi" zu illustrieren, sei jedoch im Laufe der Kirchen- und Frömmigkeitsgeschichte durch eine unübersehbare Vielzahl legendarischer Erzählungen verstellt worden, deren paränetischer Charakter in einer zeitgemäßen Interpretation zu unterstreichen wäre.

Mit der presbyteral-synodalen Tradition unter reformatorisch-calvinistischer Perspektive beschäftigt sich Friedrich Lemke (75–83) in seinem Beitrag. Innerhalb der synodalen Ordnung vollziehe sich der Dienst an der Einheit der Kirche v. a. in der zuverlässigen Auslegung der Heiligen Schrift, die als *norma normans* Leben und Praxis des kirchlichen Lebens bestimme.

Kritisch zum brandenburgischen „LER-Konzept" äußert sich Thomas Martin Schneider (85–98), der dafür plädiert, prinzipiell am konfessionell gebundenen Religionsunterricht festzuhalten. Dabei gehe es nicht um eine integralistische Engführung, sondern um die Erkenntnis: „Nur wer seine eigene Identität reflektiert und geklärt hat, kann für andere ein ernstzunehmender und interessanter (Gesprächs-) Partner werden" (96). Darüber hinaus sei es illusorisch zu glauben, wertfrei Werte vermitteln zu können.

Die Erkenntnisse der Transaktionsanalyse für die Selbstverwirklichung und die Identitätsfindung betrachtet Heinz-Günther Ney (99–112) unter religionspädagogischer Optik. Eine gewisse Konvergenz zwischen dem christlichen Menschenbild und den anthropologischen Prämissen der Transaktionsanalyse erlaube eine Integration in den schulischen Religionsunterricht der Oberstufe, die im Beitrag exemplarisch vorgestellt wird.

Günther Reinert (113–122) präsentiert verschiedene Unterrichtsmedien zum moralisch relevanten Themenkreis der Verantwortung.

In kritischer Auseinandersetzung mit dem Säkularisierungstheorem entfaltet Rolf Schieder (123–134) seine wissenschaftstheoretischen Reflexionen zur Theologie als Kulturwissenschaft. Er optiert für eine offensive Apologetik, in der sich die Theologie im interkulturellen und interdisziplinären Dialog als Wissenschaft profiliert. Eine unterschätzte Stärke christlicher Theologie erblickt er in der „Fähigkeit zur Anverwandlung des Fremden" (131).

Eine persönliche Würdigung der beiden Geehrten, denen der vorliegende Bd als Freundesgabe zugedacht ist, kommt von Wilhelm Holtmann (135–146), der das biographische und theologische Profil der Theologen Rudolf Borchert und Günter Altner skizziert.

Die thematisch sehr unterschiedlichen Beiträge dieser FS geben einen facettenreichen Einblick in die Problematik von Freiheit und Moral. V. a. die bibeltheologischen Studien zum Dekalog und die Betrachtung ethischer Fragen unter eschatologischer Perspektive sind ein fruchtbarer Beitrag zur Frage nach der Relevanz des christlichen Glaubens für die Moral. Die Ausweitung des Themenkreises auf die Anliegen der Religionspädagogik ist sinnvoll und begründet sich zudem durch die Profession der zu Ehrenden. Der Aktualitätsbezug zur gegenwärtigen Diskussion um den Religionsunterricht ist lobenswert und zeigt neue argumentative Leitlinien v. a. in Auseinandersetzung mit dem „Brandenburger-Modell". Dennoch wäre ein inhaltlich stärkerer Zusammenhang der einzelnen Art. wünschenswert gewesen, die sich zum Teil nur sehr weitläufig mit dem Fragekreis Freiheit und Moral auseinandersetzen. Völlig ausgeblendet bleibt bedauerlicherweise die Bioethik, wenngleich G. Altner mit seinen Arbeiten wichtige schöpfungstheologische und ökologische Akzente gesetzt hat. V. a. in der aktuellen bioethischen Debatte wird die Frage nach dem angemessenen Verhältnis von Freiheit und Moral, der Ruf nach dem „Prinzip Verantwortung" (Hans Jonas), kontrovers erörtert.

Münster Klaus Arntz

Lexikon für Theologie und Kirche, hg. v. Walter Kasper u. a. – Freiburg: Herder 1994ff. Dritte, völlig neu bearbeitete Aufl. **Zweiter Band.** Barclay bis Damodos. 14 S., 1388 Sp. Ln DM 380,00 ISBN: 3–451–22002–4. **Dritter Band.** Dämon bis Fragmentenstreit. 14 S., 1378 Sp. Ln DM 380,00 ISBN: 3–451–22003–2. **Vierter Band.** Franca bis Hermenegild. 14 S., 1450 Sp. Ln DM 450,00 ISBN: 3–451–22004–0. **Fünfter Band.** Hermeneutik bis Kirchengemeinschaft. 14 S., 1514 Sp. Ln DM 450,00 ISBN: 3–451–22005–9

Innerhalb der Jahre 1993 bis 1996 sind fünf der geplanten zehn Bde der neuen Auflage des LThK erschienen (vgl. die Rez. von Bd I: ThRv 91 [1995], 305ff). Das ist eine erstaunlich kurze Zeit, auch wenn sie wesentlich durch die Einsatzmöglichkeiten modernster Technik erreicht werden konnte. Generell ist zu konstatieren, daß Redaktion und Verlag die Qualität gehalten haben und daß die früher vermerkten kleineren Flüchtigkeiten geringer geworden sind.

Bd 2: Barclay – Damodos

Die Aktualität des Lexikons bezeugen Stichworte wie *Barmer Theologische Erklärung, Basisgemeinde, Befreiungstheologie, Behinderte, Biochemie, Bioethik, Bulimie, Bürgerinitiativen, Burnout, Chaos, Charismatische Bewegungen.* Sie sind von kompetenten, die Fachsprache allerdings manchmal exzessiv einsetzenden Experten bearbeitet worden. Unter den Neufassungen, bei denen die neueren Forschungsergebnisse sehr gut eingebracht wurden, sind hervorzuheben: *Bergpredigt, Bibel* und alle mit *„biblisch"* zusammenhängenden Sachverhalte (ein Schwerpunkt dieses Bdes), *Bischof* (einschließlich der damit verbundenen Zusammensetzungen), *Bluthostien* und *Blutwunder* (zwei mit Recht sehr kritische Beiträge), *Brüder und Schwestern Jesu, Bund, Buße und Bußsakrament, Charisma, Christentum.* Im Unterschied dazu vermeiden die Art. *Beseelung des Menschen* und *Besessenheit* (im systematematisch-theologischen Teil) eindeutige und kritische Aussagen. Wieder sind, im Unterschied zur Aufl. 1957ff, Lebende in größerer Zahl aufgenommen: *Schalom Ben Chorin, G. C. Berkouwer, V. Borovoj, L. Bouyer, F. Buri, E. E. Castro, J. Cayrol, F. D. Coggan, Y. Congar* (damals noch am Leben), *O. Cullmann.* Unter den Biographica und Realia sind hervorzuheben: *H. Böll* (bearbeitet von K.-J. Kuschel) und *Braunsberg* (eine düstere Angelegenheit der Katholiken in der NS-Zeit). Beschönigend wirkt dagegen der Art. *Communione e Liberazione.* Eine leichte Neigung zur Provinzialität, auch sonst im LThK zu beobachten, zeigt der Art. über den Jugendseelsorger *W. Bokler*, da es verdienstvolle Menschen dieser Art in vielen Ländern gab. Es ist nicht möglich, in einer Rez. zu den manchmal sehr subjektiven Literatur-Auswahlen Stellung zu nehmen. Bei *Brandan dem Seefahrer* fiel z. B. auf, daß die kritische und kommentierende Ausgabe aufgrund der Heidelberger Hs. von G. E. Sollbach, Frankfurt 1987, fehlt.

Bd 3: Dämon – Fragmentenstreit

Durch Vermehrung des Umfangs, Fortführung der zuverlässigen Information und solid begründete Urteile sind aufgefallen: *Dekalog, Demut, Deutschland, Diakon, Diskurs, Dogma, Drei Könige, J. Duns Scotus, Meister Eck(e)hart, Empfängnisregelung, Engel, Epheserbrief, Ephräm der Syrer, Erfahrung, Erlösung, Eschatologie, Ethik, Eucharistie,* Zusammenhänge mit *„Evangelisch", Exegese* (eine exzellente Leistung), *Fegfeuer.* Anlässe zu kritischen Bemerkungen sind allerdings auch vorhanden: Inwiefern werden bei *Dante* in der Divina Commedia (deren Titel nicht von ihm selbst stammt) Verdammung, Erlösungshoffnung und Seligkeit „den christl. Maßstäben gemäß" zugesprochen? Ist die Aufnahme des Kurialen *A. Dell'Aqua* berechtigt? Bei *Dextrarum iunctio* wurde die Osterikone völlig vergessen. Im Art. *Dialog* hätten die fundamentalen Überlegungen K. Rahners erwähnt werden sollen, da andere Namen auch genannt werden. Unter *Dominikanerorden* waren die Hochschule Le Saulchoir und die Theologen M. D. Chenu und Y. Congar keiner Erwähnung wert. Disproportional geriet der Beitrag über den Psychologen *Graf Dürckheim.* Trotz des riesigen Umfangs stellt der Art. *Ehe*, außer im neutestamentlichen Teil, einen Rückfall dar; im systematischen Teil eine dürftige Literaturauswahl. *Ehescheidung* wird im pastoralen Teil mehr als zaghaft behandelt. Weder bei *Eheprozeß* noch bei *Eid IV kirchenrechtlich* fällt ein kritisches Wort. Bei *Endentscheidungshypothese* ist das angeführte Rahner-Zitat nicht ad rem. Eine „rein philos." Sicht des übernatürlichen Existentials gibt es bei K. Rahner nicht. Die Art. *Erkennbarkeit Gottes* und *Erkenntnis Gottes* enthalten leicht vermeidbare Überschneidungen. Die *Erbsünde* wird historisch und systematisch mehr als dürftig behandelt; unkritisch, zu kurz und lediglich mit zwei Literaturangaben von 1960 und 1968 versehen ist der Art. *Enzyklika.* Unter *England* werden Schriftsteller wie Chesterton, nicht aber G. Greene und C. S. Lewis erwähnt. Der Beitrag über *Fatima* ist völlig unkritisch. Biographica zu neueren Persönlichkeiten machen einen besonderen Wert dieser Aufl. aus, hier z. B.: *M. Delbrel, O. Dix, A. Döblin, H. Doms, M. Dupré, F. Dürrenmatt, I. Ellacuría, E. H. Erikson, G. Fessard;* von den Lebenden erscheint jedoch nur *G. Ebeling.* Auch in diesem Bd tauchen Stichworte auf, die den Wunsch nach Aktualität effektiv bezeugen: *Datenschutz, EATWOT, Embryonenforschung, Enneagramm, Esoterik.*

Bd 4: Franca – Hermenegild

Es ist eine besonders anerkennenswerte Leistung von Redaktion und Verlag, bei einem Werk dieser Größe zwei Bde in einem Jahr vorzulegen. Unter den bemerkenswert aktualisierten und an Umfang vermehrten Art.n sind in ihrer Qualität hervorzuheben: *Französische Revolution, Frau, Frühchristliche Kirche, Frühchristliche Kunst, Geist, Gemeinde, Gesetz, Glaube* und – last not least – *Gott.* Die Beiträge zu Gnade ragen nicht über die der vorhergehenden Aufl. hinaus. Einige wenige kritische Anmerkungen: bei *A. Franchi* fehlt das Kanonisationsdatum. Warum ist Gen. *Franco* eines biographischen Art.s nicht wert? Seit wann wird *Fridolin* verehrt? Neben Persönlichkeiten der jüngsten Zeit, die verstorben sind, wie *M. Frisch, E. Fromm* und *G. Greene*, ist hier auch wieder eine Reihe Lebender bzw. 1995 noch Lebender mit eigenen Art.n gewürdigt worden: *P. Freire, H.-G. Gadamer, A. Goes, G. Grass, J. Green, Ch. Hartshorne, H. E. Hengstenberg,* Bischof *J. Hengen.* Aktuelle Bezugnahmen ergeben sich durch die Art. *GATT, Geistliche Gemeinschaft, Genmanipulation, Genomanalyse, Gentechnik, Geschlechtsumwandlung, Gleichberechtigung der Frauen.*

Bd 5: Hermeneutik – Kirchengemeinschaft

Dieser Bd enthält eine Fülle positiv zu vermerkender Beiträge, die ihn zu einem würdigen Mittelpunkt des großen Unternehmens machen: *Hermeneutik* (mit einem wichtigen Blick auf die H. der Feministischen Theologie), *G. Hermes, Hinduismus, Hochscholastik, Hölle, Homosexualität, Honorius I., Humanae vitae* (hervorragend!), *Immanenzapologetik, Index, Inkulturation, Inquisition, Inspiration, In-vitro-Fertilisation, Irische Mission, Irische Mönche, Islam, Israel, Jesuiten, Jesus Christus* im biblischen Teil und sogar in Literatur und im Film, *Johanneisches Schrifttum* (bei dem allerdings die Literatur von M. Rese fehlt) mit dem Evangelium, die zahlreichen *Johannes*-Art., bei Johan-

nes Paul II. wohltuend zurückhaltend, *Juden und Judentum, Kanonistik, Kant, Katechumenat, Kirchenasyl.* Mehrere Rez.en haben schon festgestellt, daß sich die neue Aufl. des LThK gegenüber der vorhergehenden durch eine besonders ruhige Ausgewogenheit auszeichne. Ein mustergültiges Beispiel dafür ist der große Art. *Kirche* von den Hg.n Karl Kertelge und Walter Kasper. Die in diesem Bd besonders gelungenen und mit Statistiken und Karten bestens ergänzten Länder-Art. betreffen *Indien, Indonesien, Italien* (sehr kritisch) und *Kanada.* Naturgemäß gibt es auch bei diesem Bd Anlässe zu kritischen Fragen. Nach dem Art. *Herrschaft III systematisch-theologisch* ist das Reich Gottes eine total jenseitige Größe; ein Gespräch mit der Exegese (P. Hoffmanns Veröffentlichungen!) findet nicht statt. Bei *Hexen* kommt der psychopathologische Hintergrund zu kurz. Ungenügend sind systematisch-theologische Begründungen und biblische Bezugnahmen bei *Hierarchie* und *Hirtenamt.* Der *Himmel* wird zu kurz und kaum anziehend abgehandelt; problematisch ist die „Öffnung" des Himmels nur durch die und seit der „Himmelfahrt" Christi. Unter *Höllenabstieg Christi* wird die Umdeutung zum Passionsgeschehen (Gottverlassenheit) kritiklos übernommen. Unter *Hypostase, hypostatische Union* wird die Fundamentalchristologie Ohligs weder angeführt noch wird ihre These vom Sieg der Hellenisierung berücksichtigt; der Beitrag K. Rahners zur Thematik ist mit dem Hinweis auf die Selbstmitteilung Gottes nicht erschöpft. Bei *Ikone* wird das „kanon." Malerbuch vom Athos vermißt. Bei *Imitatio Christi* fehlen ein kritisches Wort und die diesbezüglichen Abhandlungen von E. Iserloh. „Treuloses Volk" bei *Improperien* wirkt peinlich. Im Art. *Inkarnation* fällt kein Wort über die möglichen Mißverständnisse in Judentum und Islam. Zu lang und unkritisch ist der Beitrag über *J.-B. Janssens SJ.* Bei *Johannes Scottus Eriugena* wird die spätere kirchliche Ablehnung nicht erwähnt. Unter den zahlreichen Realia sind *Heroldsbach* und *Hungerstreik* einer besonderen Nennung wert. Die zumeist vorzüglichen Biographica weisen auch in diesem Bd illustre Namen auf: *R. Huch, P. Huchel, U. Johnson, G. Kaiser, M. L. Kaschnitz.* Von den Lebenden erschien jedoch nur *E. Jünger* einer Aufnahme würdig.

Zusammenfassend bestätigt sich das Urteil, daß das neue LThK gerade bei den „großen" Stichworten den historischen Forschungsstand gewissenhaft registriert. Zu einer zuverlässigen Erstinformation z. B. hinsichtlich der Vf.schaft, Abfassungszeit und Adressaten biblischer Bücher braucht eine umfangreiche Einleitungs-Literatur oft nicht zusätzlich konsultiert zu werden. Im allgemeinen gilt das auch für theologiegeschichtliche Sachverhalte. In der Systematik geben die Art. bis auf einzelne Ausnahmen die neueren Reflexionen seit den 60er Jahren wieder, wenn auch meist ohne zukunftsweisende Impulse. Bei praktisch-theologischen Fragen können Lexikon-Art. naturgemäß nicht genügen. So läßt sich nicht sagen, daß das LThK ganze Bibliotheken ersetzt. Wirklich unentbehrlich wird es aber durch die vielen, nicht sehr umfangreichen Realia und Biographica. Die statistischen Angaben dagegen werden auch bei dieser Aufl. bald überholt sein. Der Redaktion und dem Verlag ist eine glückliche Vollendung des Werkes, das von einer Vielzahl kompetenter Vf. lebt, zu wünschen.

Münster Herbert Vorgrimler

Schwertner, Siegfried M.: **Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete (IATG).** Zeitschriften, Serien, Lexika, Quellenwerke mit bibliographischen Angaben. Zweite, überarbeitete und erweiterte Aufl. – Berlin: Walter de Gruyter 1992. XLI, 488 S., geb. DM 158,00 ISBN: 3-11-011117-9

Die in ThRv 71 (1975), 364–365 und 73 (1977), 13–14 erschienenen Rez. von Herbert Immenkötter und Dietrich Blaufuß haben bereits die Leistungen der *bisherigen zwei* (!) Fassungen des IATG bzw. TRE.Abk gewürdigt und auch einige Wünsche notiert. Die ungeheure Fülle des Materials macht den Rückgriff auf verschiedene, vorliegende Abkürzungsverzeichnisse in RGG, LThK, EKL, HDThG, BBKL u. a. meist überflüssig. Dem Wildwuchs verschiedener Abkürzungen für ein- und denselben Titel kann gesteuert werden. Durch die Übernahme von IATG[1] in das – erweiterte – TRE.Abk (faktisch also *hier* eine zweite Aufl. von IATG!) ist weite Verbreitung gewährleistet. Die Verläßlichkeit von IATG ist anerkannt.

Die Grundlage von IATG[2] ist natürlich nicht zu ändern: die beiden ungleichen Teile führen (1–139) von der Abkürzung zum Titel und (141–488) vom genauer bezeichneten Titel zur Abkürzung. Die „*Einführung*" gibt (X–XI) hier genau Auskunft, auch über das Verfahren bei Titeländerungen. Die anderen Abkürzungen, allgemeine, biblische, außerkanonische usw. sind übernommen, aber durch die Internationalisierung auch der einleitenden Passagen – die Hauptteile waren es immer! – ist der Umfang auf die S.n VII–XLI angewachsen. Es scheint der Hinweis nötig, daß die Abkürzungen der biblischen Bücher (XXXIf) u. a. nach den „Loccumer Richtlinien" (sie heißen nun ÖVBE!) gegeben werden, die aber für die TRE gerade nicht angewandt werden; deshalb sind auch deren Abkürzungen mit vermerkt: also „Ijob" lautet in TRE „Hi", „Apg" heißt in TRE „Act", usw. Feinheiten der Änderungen bei außerkanonischen Schriften, z. B. „TestGad" nun „TestXII.Gad", mögen auf sich beruhen.

Das Material ist von IATG[1] über TRE.Abk zu IATG[2] von 7500 – so S. IX aus der ersten Aufl. noch 1992 übernommen – auf ca. 14 000 Einträge angewachsen. „Eine Vollständigkeit [. . .] kann nicht erreicht werden." Mit diesem lapidaren Hinweis *beginnt* freilich erst das Problem: wie wird bezüglich von Ergänzungen schon erscheinender Titel verfahren? Auf welchem Weg können erst bei der Benutzung auffallende Unstimmigkeiten einer Klärung zugeführt werden? Ich denke, die rechtzeitig vor einer abermaligen Überarbeitung und Erweiterung öffentlich ausgesprochene Bitte um Mitteilung solcher Hinweise wäre hilfreich.

In einer Besprechung können nur ein paar vorläufige Beobachtungen festgehalten werden. Corrigenda wie z. B. ZSRG.R Romanistische usw. sind eingearbeitet, Ergänzungswünsche (in TRE.Abk S. VII ausdrücklich erbeten!) sind vielfach realisiert. Die Ergänzungen von TRE.Abk (345–398) sind selbstredend integriert, was nun zweimaliges Nachschlagen oft erspart. Ebenso wird in dem größeren, bibliographischen Teil von den jeweiligen Hg.n der Quellenwerke usw. auf diese verwiesen – bekanntes Beispiel: Sehling s. EKO (freilich hier, S. 51, mit irriger Auflösung *„Evangelische Kirchenordnungen"*, was S. 274 nicht zu finden ist, sondern – richtig – unter *„Die evangelischen Kirchenordnungen [. . .]"* gelistet wird). Andererseits muß klar sein: einmal in IATG 1974 vergebene Siglen sind – zur Vermeidung von Verwirrung – endgültig. Das ist bei schwer vermittelbaren Abkürzungen zu bedauern. Das in IATG[2] erstmals vergebene Kürzel NLZ (91 bzw. 371) für die Dokumenten-Reihe der große OLMS-Nikolaus Ludwig von Zinzendorf-Ausgabe Erich Beyreuthers u. a. hätte aber nach Dietrich Mayers maßgeblichem „Bibliographischen Handbuch der Zinzendorf-Forschung" [BHZ] von 1987 – in IATG[2] fehlend! – nicht eingeführt werden dürfen: BHZ hat erheblich einleuchtendere Abkürzungen geschaffen, die in der internationalen Zinzendorf-Forschung inzwischen auch verwendet werden. Ebenso sähe man gern SI nicht für „Sociologia instemationalis", sondern für „Studia Irenica"; d. h., die knappsten Abkürzungen in einem der „Theologie und ihren Grenzgebieten" geltenden Werk sollten vornehmlich den sachlich besonders einschlägigen Titeln vorbehalten sein – also RP für Religionspädagogik (so JRPG oder EHS.RP; freilich: ARPäd; JRPäd; ZRelPäd, aber auch: RPäB, RPäH), nicht für Romanische Philologie (ZRP). Doppelvergaben – IBF, KD[!], SBL dreimal – dürfen nicht passieren. Häufiger Bedeutungswechsel eines Buchstabens verhindert mnemotechnische Aneignung: „Homiletisch" z. B. kann mit „H", „Ho" und „Hom" gekennzeichnet werden: HMH, HoLiKo [übrigens nur die NF in Fürth erscheinend, 300] und HomR. Bei HPTh kann PTh sowohl Pastoraltheologie als auch Praktische Theologie meinen [bei APTh hingegen wird gegenüber APrTh unterschieden, 13]; außerdem sind aber für PTh – S. 102 – noch drei weitere Bedeutungen möglich.

Einzelhinweise: Die Balkenüberschriften der ungeraden, rechten Seiten 3 bis 485 müssen sämtlich (!) den jeweils letzten Titel der Seite, nicht den ersten Titel nennen; TRE.Abk verfuhr hier noch richtig; S. 51 EHKB' [. . .] Histrischen (263 korrekt!); S. 70.315: *JETh* Jahrbuch für evangelikale Theologie; S. 76 u. ö.: soll die Löheforschung sich nun gegenüber den von Klaus Ganzert und Curt Schadewitz in Löhes „Gesammelten Werken" eingeführten Abkürzungen umstellen auf Abkürzungen wie z. B. KMNA für „Kirchliche Mitteilungen aus und über Nord-Amerika"? S. 187 „Beiträge zur thüringischen Kirchengeschichte [. . .] 1 / 1, 1929–6/12, 1940. BThKG" S. 204 „Blätter für bayerische Kirchengeschichte" [. . .] 1, 1887/88 – *3, 1889/90;* S. 253 „Deutsches biographisches Archiv" suggeriert durch den Zweiteintrag „Microfiche-Edition [. . .]", daß es auch eine Druckfassung gebe: das ist irrig; es gibt einen gedruckten Index: DBI (fehlt in IATG[2]); S. 325 „Jus ecclesiasticum" erscheint nicht mehr in München; es muß also lauten „München u. a."; S. 484 „Zeitschrift für erziehungswissenschaftliche [. . .]" ist falsch gelistet.

Die mit TRE.Abk vergleichende Überprüfung des Buchstabens H (60–64) ergab, daß die Siglen mitunter ausführlicher gestaltet werden [HPs(K); HPTh(G) bzw. (B): TRE.Abk S. 352 HPT, S. 376 ohne Auflösung], aber auch kürzer oder korrekt beschrieben werden (HSAT, HTB), natürlich der Korrektur unterzogen wurden (TRE.Abk hat noch: HVHAA, jetzt richtig: VHAAH) und auch geändert wurden [HT(O); früher: HT(N)]. Es *fehlen* mindestens zwei Einträge: Heerbaan (476 sub ‚Wereld [. . .]' Heerbann?) und Hermeneia (vgl. 295, 297). HiTrS ist entfallen – vielleicht, weil nur einmal 1970 erschienen? Von den ca. 400 Einträgen unter H sind rund 115 neu aufgenommen. Hochgerechnet ergibt das eine respektable Präzision!

Eine Frage eher ‚geschmacklicher' Art ist es, ob man Abkürzungen wie CA (Confessio Augustana), FC (Formula Concordiae), UB, etc. nicht hätte ‚sperren' sollen, anstatt sie mechanisch für Reihen / Zeitschriften zu vergeben – FC gleich zweimal. Abkürzungen mit neun (!) Buchstaben halte ich für impraktikabel: PUCSC.SSFL. „tP" fällt aus dem Rahmen. „Tr." für Melanchthons „De potestate et primatu papae tractatus" ist zu streichen, denn in der Konsequenz ergäbe das ein neues Nachschlagewerk: Abkürzungen für wichtige, klassische theologische Schriften!

IATG² hat sich mit seinen Vorläufern in der Theologie den Platz als meistverwendetes Abkürzungsverzeichnis erworben. Hier ist dann nicht mehr die Stunde der Debatte über Einzelentscheidungen. Eines aber sollte bei der Verwendung von IATG² bedacht werden: wenn in Veröffentlichungen die Abkürzungen nach IATG² gestaltet wurden, kann dies nicht nur in einem dürren Hinweis vermerkt werden. In solide lektorierten und redigierten Büchern und Zeitschriften müssen die verwendeten Abkürzungen auch zusammengestellt und aufgelöst werden. Denn in den Regalen der Käufer – Pfarrdienst, Schuldienst – theologischer Bücher darf man IATG² nicht allgemein voraussetzen. Und dann kann exzessives Abkürzen für den interessierten und willigen Leser zur Hürde werden. Oder wird IATG² sehr bald als Diskette verfügbar sein und neben PLZ-Verzeichnis und Telefonbüchern – ständig aktualisiert – auf den Laptops der neuen Generation seinen Platz finden?

Erlangen Dietrich Blaufuß

Kirchengeschichte

Alviar, José J.: **The Theology of the Christian Vocation according to Origen.** – Dublin: Four Courts Press 1993. 228 S., geb. 30,00 ISBN: 1–85185–104–X

Die vorliegende Publikation behandelt ein für Origenes grundlegendes Thema, das seine Schriften durchzieht: die Berufung eines jeden Christen zur Vollendung und weiter ausgreifend die Berufung des Menschen zum Christentum.

Das *1. Kap.* (18–51) zeigt die *anthropologische Basis für die origenische Theologie der christlichen Berufung* auf, deren Ausgangspunkt die Interpretation von Gen 1,12–27 bildet, in der sich drei Punkte herauskristallisieren: die Erschaffung des Menschen nach der *imago Dei*, seine Vollendung in der *similitudo Dei* und seine Willensfreiheit, die es ihm ermöglicht, auf den Ruf Gottes zu antworten.

Das *2. Kap.* (52–87) erörtert die *Vorstellung von der Berufung zum Christentum*, deren Inhalt geprägt ist von dem Heilswillen Gottes gegenüber der gefallenen Menschheit, der in der Sendung seines Sohnes gipfelt, woraus jedoch kein Heilsautomatismus resultiert, wie der Vf. klar hervorhebt.

Der *dynamische Charakter der christlichen Berufung* steht im Mittelpunkt des *3. Kap.s* (88–132), das den spirituellen Fortschritt des Menschen behandelt und auch der vieldiskutierten Frage nach der Klassifizierung der Christen durch Origenes nicht ausweicht, die sich aber für ihn aus den unterschiedlichen Graden der Übereinstimmung mit ihrer Berufung ergibt. Mit Recht weist Vf. darauf hin, daß die nachmals bei Gregor von Nyssa herausgearbeitete Lehre des unendlichen spirituellen Fortschritts des Menschen, deren Korrelat die Unendlichkeit Gottes ist, bereits in nuce bei Origenes anzutreffen ist.

Schließlich untersucht das *4. Kap.* (133–203) die *christliche Berufung angesichts der Stellung des Menschen in der Welt*. Die unterschiedliche Bedeutung der Welt im Denken des Origenes, sei es in positiver wie in negativer Hinsicht, wird ebenso nuanciert herausgestellt wie die Haltung des Christen angesichts seiner jeweiligen Situation: Ehe, Jungfräulichkeit, Martyrium, Askese und Priestertum. Bei letzterem diskutiert Origenes nicht nur das Priestertum, das nach seiner Auffassung die Grundlage sowohl für das Amtspriestertum wie für das allgemeine Priestertum der Gläubigen bildet.

Es ist der Verdienst des Vf.s, dargelegt zu haben, daß die Reflexion des Origenes über die christliche Berufung nicht bloße Theorie oder das Produkt umfassender Bildung ist, sondern persönlich erlebte und gelebte Antwort auf den Ruf Gottes zum Heil und zur Vollendung darstellt. Gerade daraus erwächst der Wert der origenischen Theologie, die weit über eine Systematik, als die sie in der Vergangenheit aufgrund von *De principiis* häufig betrachtet wurde, hinausführt.

Münster Maria-Barbara von Stritzky

Benjamins, Hendrik S.: **Eingeordnete Freiheit.** Freiheit und Vorsehung bei Origenes. – Leiden: E. J. Brill 1994. IX, 225 S. (Vigiliae Christianae, 28), kart. $ 63,00 ISBN: 90–04–10117–9

Die vorliegende Diss., die, wie im Untertitel angekündigt, das engverknüpfte Problem von *göttlicher Vorsehung und menschlicher Freiheit* bei Origenes behandelt, konzentriert sich auf die Frage, warum dieser in der Debatte um die Entscheidungsfreiheit trotz derselben Argumente dennoch zu einem von der damaligen Philosophie deutlich verschiedenem Ergebnis gelangt (6).

Im *1. Kap.* (9–49) wird ein sehr komprimierter Überblick über die Diskussion des *Freiheitsproblems in der Konzeption griechischer Philosophen* von Platon bis Maximos von Tyros geboten, wobei sich das Augenmerk themenbedingt in erster Linie auf die Stoa und die daraus resultierende Auseinandersetzung richtet.

Das *2. Kap.* (50–121) stellt neben *De oratione* 6,1–5 anhand von *Philokalie* 21–27 eine Reihe von Texten über die Willensfreiheit aus verschiedenen Werken des Origenes vor, die nach Meinung des Vf.s „die Frage nach einer umfassenden Lehre von Freiheit und Vorsehung beantworten können" (54), wobei diese jeweils übersetzt, kommentiert und in ihrer Aussageabsicht verglichen werden. Ob es allerdings möglich ist, auf einer vergleichsweise schmalen Textbasis – zumindest in *De principiis* III 1,1–24 hätte vollständig diskutiert werden müssen – ein so anspruchsvolles Ziel zu erreichen, bleibt auch beim Vf. offen, wenn er am Schluß (121) von der *Suche* des Origenes nach der umfassenden Lehre spricht.

Unter den Gesichtspunkten *Entscheidungsfreiheit, Weltordnung und Gottes Verhältnis zur Welt* konfrontiert das *3. Kap.* die jeweilige Auffassung des Origenes mit der der zeitgenössischen Philosophen, wobei Origenes im Unterschied zu diesen den Blick auf die Interaktion zwischen Gott und Mensch richtet, was Vf. am Beispiel des Pharao (princ. III 1,10–14) erläutert (159–165).

Das abschließende *4. Kap.* (166–211) erörtert die *Oikonomia*, den Schöpfungsplan Gottes, denn dieser christliche Gedanke bildet die Grundlage und ist zugleich der Schlüssel des Verständnisses für die Behandlung der Willensfreiheit durch Origenes. In diesem Zusammenhang kommt auch der Begriff Oikonomia in der christlichen Tradition vor Origenes zur Sprache (169–181), der leider nur kurz abgehandelt wird, doch gerade darin zeigt sich, wie sehr Origenes bei aller Nähe zur philosophischen Argumentation in der christlichen Theologie verwurzelt ist.

Der Wert dieser Arbeit besteht darin, aufgezeigt zu haben, daß das die Christen von den griechischen Philosophen unterscheidende Bild des persönlichen Gottes den Ausgangspunkt für die Überlegungen des Origenes zum Thema Willensfreiheit bildet und er sich darum bereits im Ansatz wesentlich von der griechischen Philosophie unterscheidet. Ein ausführliches Literaturverzeichnis und ein Namenregister beschließen die Diss., deren Vf. es leider versäumt hat, ein detailliertes Inhaltsverzeichnis voranzustellen, so daß der Leser erst im Laufe der Lektüre die einzelnen Gliederungspunkte erfährt.

Münster Maria-Barbara von Stritzky

Eckert, Günter: **Orator Christianus.** Untersuchungen zur Argumentationskunst in Tertullians Apologeticum. – Stuttgart: Franz Steiner 1993. 278 S. (Palingenesia, 46), kart. DM 98,00 ISBN: 3–515–06392–7

Der Vf. setzt mit seiner Untersuchung der „Argumentationskunst in Tertullians Apologeticum" eine Reihe größerer Arbeiten fort, die sich mit der Rolle der Rhetorik in Tertullians Hauptwerk beschäftigen. Er selbst nennt die Werke[1] von R. Heinze, C. Becker, P. Keresztes und R. D. Sider. Im Unterschied zu den vorliegenden Untersuchungen will der Vf. allerdings nicht nur den rhetorischen, sondern auch den „juristisch-praktischen" Aspekt der Schrift Tertullians bei seiner Fragestellung berücksichtigen (28f). Der Vf. geht dabei von der Hypothese aus, daß es sich beim Apologeticum nicht nur der Form nach um eine forensische Rede handelt, sondern daß vielmehr der christliche Schriftsteller ein konkretes juristisches Ziel verfolgt: er übe Kritik am rechtlichen Verfahren gegen die Christen und fordere als praktische Konsequenz das *Ende der Christenprozesse*. Sowohl die Verwendung der antiken Argumentationstechniken als auch die praktische Zielsetzung der Rede und ihre „Aussicht auf Erfolg" bilden daher den Gegenstand seiner Untersuchung.

In der *Einleitung* klärt der Vf. die historischen und literargeschichtlichen Voraussetzungen der Schrift. Ein Überblick über die „Phasen römischer Christenpolitik" belehrt besonders über die rechtlichen Grundlagen der Verfahren gegen Christen in den ersten zwei Jh.en (11–20). Als Ergebnis der knappen Darstellung hält der Vf. fest, daß es kein besonderes, die Verfahren grundsätzlich regelndes Gesetz gab, sondern daß Reskripte der Kaiser (seit Trajan) die Prozesse den politischen Erfordernissen gemäß lenkten.

Man vermißt hier den Hinweis auf die sog. „Gesetzeshypothese" (d. h. die Annahme eines speziellen Verbotgesetzes), die Eckert nur in einer Anmerkung am Schluß des Buches (251, Anm. 209) vorträgt. Überhaupt hätte es die Hypothese einer pragmatisch – juristischen Zielsetzung der Rede m. E. wünschenswert gemacht, die Frage der Rechtsgrundlagen der Christenprozesse ausführlicher zu erörtern. Dies gilt im besonderen für die Klärung der unterschiedlichen Verfahrensformen der *cognitio, coercitio* und *cognitio extra ordinem* (14; 23). Auf der anderen Seite hätte der Vf. auf die Kurzbiographie und Charakteristik des Schriftstellers Tertullian (23–26), die im ganzen zu pauschalisierend und vereinfachend ausgefallen ist, besser verzichtet.

Die Gliederung der Arbeit orientiert sich an den *vier Teilen*, die nach antiker Theorie eine Rede aufweist. Dabei berücksichtigt der Vf. schon implizit

[1] Heinze, R.: Tertullians Apologeticum. Leipzig 1910; Becker, C.: Tertullians Apologeticum. Werden und Leistung. München 1954; Keresztes, P.: Justins und Tertullians Apologien. Eine rhetorische Untersuchung. Diss., Graz 1963; ders.: Tertullian's Apologeticus. A historical and literary study. Latomus 25, 1966, 124–133, Sider, R. D.: Ancient rhetoric and the art of Tertullian. Oxford 1971.

die besonderen Gegebenheiten der vorliegenden Rede (z. B. das Fehlen der *narratio*). Der erste Hauptteil befaßt sich also mit dem *Proömium*, der zweite mit der *argumentatio* und der dritte mit der *peroratio* der Rede Tertullians. Jedes dieser Kap. wird eingeleitet durch eine Darstellung der rhetorischen Theorie zu dem jeweiligen Redeteil. Auf die allgemeinen Lehraussagen folgt eine als Hilfe für den Leser gedachte gedankliche Gliederung des Textes. Was das Vorgehen des Vf. im einzelnen angeht, so konzentriert sich seine Analyse des Textes auf ausgewählte Kap. und Abschnitte. Im ganzen ausgenommen aus der Interpretation werden allerdings nur die Kap. apol. 36–39 und 42–45. Im Zuge der „rhetorischen Auslegung" (30, Anm. 67) des Textes geht es dem Vf. vor allem um die Funktion der einzelnen Gedanken im Hinblick auf das Ziel der Rede.

Nimmt man die drei genannten Aspekte dieses Verfahrens zusammen – die Vorabdarstellung der rhetorischen Theorie, die Auswahl der Kap., den Blick auf die „argumentative Struktur" (29) der Rede –, so läßt sich die Gefahr einer einseitig formalen, strukturellen Ausrichtung der Untersuchung nicht von der Hand weisen, eine Gefahr, der der Vf. m. E. auch nicht immer entgangen ist.

Meine Vorbehalte gegen die Fragestellung und das Vorgehen des Autors sollen an einem Beispiel aus der Analyse des Proöms (61ff) verdeutlicht werden. Als Beweis für die Kenntnis „des rhetorischen Schullehrgangs" (61) wertet der Vf. die Tatsache, daß Tertullian den Redegegenstand, die Sache der Christen, als *causa veritatis* einführt und ihn damit als „den gerechtesten und ehrenhaftesten aller Fälle erscheinen" läßt. Dabei wird nicht der Gedanke als solcher, sondern das Redeziel in den Blick genommen: Es geht um die Aufwertung des Redegegenstandes, die wiederum dazu beitragen soll, das Wohlwollen der Leser zu gewinnen. Wenn der Vf. formuliert, „Ziel ist einzig der Lesergewinn" (61), degradiert er den Wahrheitsanspruch des Christentums zum bloßen Mittel. Es wird der Eindruck erweckt, es handele sich bei der Aussage in erster Linie um einen Topos der Redelehre und nicht um einen auf fester Überzeugung beruhenden Gedanken Tertullians. Ähnliches läßt sich in bezug auf die knappe Darstellung des Aufbaus des Proöms (62f) sagen. Auch hier wird ein Unterschied zwischen inhaltlicher und struktureller Ebene gemacht, wobei die rhetorische Zielsetzung den Vorrang zu haben scheint. Inhaltlich – so E. – zielte die Beweisführung des Proöms auf eine Kritik an der Existenz der Christenprozesse schlechthin. Die Veränderung dieser rechtlichen bzw. rechtspolitischen Verhältnisse bezeichnet der Vf. selbst als „fundamentales Anliegen der gesamten Apologie" (62, Anm. 102). Dazu paßt es aber m. E. nicht, wenn der Vf. noch im selben Abschnitt die juristische Kritik an den Prozessen der rhetorischen Intention unterordnet: „in Wirklichkeit zielt sie [die Kritik] aber auf die Diskreditierung des Prozeßgegners" (63).

Am Ziel der Untersuchung gemessen, muß die rhetorisch-argumentative Analyse allerdings als gelungen bezeichnet werden. Sind die Argumentationsstrukturen bzw. die sogenannten Topoi der Redelehre im einzelnen schon von anderen Forschern herausgearbeitet worden, so gewinnen sie hier durch die ausführliche und durch theoretische Lehraussagen untermauerte Analyse an Anschaulichkeit und Tiefe. Das gilt besonders für die Anwendung der Statuslehre im Hauptteil der Rede (108–177), für die Topoi zur Erregung von *indignatio* im Proöm (63ff) und in der *peroratio* (221ff), für das durchgängig verwendete Mittel der *amplificatio* ebenso wie für die Kontrastbildung (*comparatio*) als ihre Unterart (47ff; 63ff; 227).

Zudem gelangt der Vf. zu *neuen Ergebnissen*. Hier ist vor allem die Lösung des Problems der proömialen *captatio benevolentiae* zu nennen (48, Anm. 45; 57ff; 72, Anm. 123).

Am Fehlen jeglichen Versuches, die Sympathie der statthalterlichen Richter zu gewinnen, war zuletzt noch Keresztes gescheitert[2]. Tertullian – so Keresztes – verzichte nicht nur auf die Erlangung des Wohlwollens der Richter, sondern er setze an ihre Stelle die Kritik an den ungerechten Verfahrensformen und sogar die Invektive gegen die Christenverfolger – ein Argument für Keresztes, der Rede den forensischen Charakter überhaupt abzusprechen. Der Vf. der vorliegenden Untersuchung beschreibt nun die Konstellation von Gegner, Verteidiger und Richter in dem fiktiven Prozeß ganz neu (54–57). Er sieht in den statthalterlichen Richtern die Gegenpartei bzw. Ankläger der Christen und in den als neutral vorausgesetzten Lesern die eigentlichen Richter in der Streitsache der Christen. Unter dieser Voraussetzung erklärt der Vf. gerade die offene Kritik an den römischen Statthaltern als Mittel, die Sympathie der Richter zu gewinnen. Tertullian verwende diesen Topos aus der proömialen Inventionslehre, um den Unwillen (*indignatio*) der Leser, d. h. der Richter, gegen die Christenverfolger, die Prozeßgegner, zu wecken und sie somit für die Sache der Christen einzunehmen.

Die eigentliche Leistung E.s besteht darin, die enge Verbindung bzw. *Einheit von Form, Zielsetzung und Adressatenschaft* der Schrift Tertullians aufgezeigt zu haben. Für E. handelt es sich bei Tertullians Apologeticum um eine fiktive Verteidigungsrede. Die Tatsache, daß in den historischen Prozessen den Christen gar keine Verteidigungsmöglichkeit gegeben war (22), veranlaßt den Vf. nicht zu der Annahme, die Form der Gerichtsrede sei bloß eine geschickt gewählte Einkleidung der Apologie. Gerade im Hinblick auf das Verwehren jeglicher Verteidigung vor Gericht verfolgt der Apologet seiner Meinung nach ein konkretes juristisches Ziel: Er will, daß die rechtliche Behandlung der Christen sich ändert, ja, daß die Prozesse gegen Christen überhaupt ein Ende finden (59, Anm. 82; 61; 62, Anm. 102; 77; 79, Anm. 145; 86; 102, Anm. 69; 256f). Grundlage dieser These bildet die „rechtskritische" Intention, die E.s Interpretation der Rede auf weiten Strecken zutage treten läßt (50ff; 83, 98ff; 103; 174f; 177; 253ff). Mit seiner These stellt sich der Vf. in Gegensatz zu der in der Forschung weitverbreiteten Meinung, Tertullian ziele geradezu auf die Verurteilung der Christen und damit mittelbar – in Anbetracht der missionarischen Wirkung der Martyrien – auf die Bekehrung der Heiden ab. Demgegenüber hat m. E. der Vf. das juristische Anliegen der Rede, die Abschaffung der Prozesse, einleuchtend begründet. Der spätere Brief Tertullians an den Statthalter Scapula könnte als zusätzliches Indiz für die praktische Zielsetzung der Rede herangezogen werden. In ihm spricht der Apologet die Warnung vor weiteren Christenprozessen aus. In der Rechtskritik besteht allerdings nur *eines* der von Tertullian angestrebten Ziele. In diesem Punkt muß man dem Vf. eine methodische Schwäche vorwerfen: Erst am Ende der Untersuchung (247; 256, Anm. 217) stellt er heraus, daß auch andere Intentionen der Schrift berücksichtigt werden müssen: die apologetische, missionarische und nicht zuletzt die konsolatorisch-protreptische in bezug auf die Christen selbst. Zwischen dem Hauptteil der Abhandlung und den Schlußfolgerungen (246ff) tut sich daher ein gedanklicher Bruch auf, der beim Leser Verwirrung stiftet und der Untersuchung im ganzen schadet.

Eine ähnliche Unstimmigkeit läßt sich auch in der eng mit der Intention verbundenen Frage nach den Adressaten der Schrift feststellen. E. unterscheidet zunächst zwischen den „Formaladressaten" (57), den römischen Statthaltern, die als Richter in den Christenprozessen fungieren (den *praesides* [apol. 2, 13] bzw. *Romani imperii antistites* [apol. 2, 1]), und den „eigentlichen" Adressaten (103). Er weitet die Adressatenschaft aus von den direkten Adressaten zum großen Kreis des „gebildeten römischen Lesepublikums" (48, Anm. 43; 54; 57, Anm. 76; 77f; 176). Den sozusagen neutralen gebildeten Leser wolle Tertullian in seinem „Rechtsempfinden" ansprechen und für die Sache der Christen gewinnen (86). Zu den eigentlichen Adressaten gehört für E. auch der Kaiser (103; 107; 167, Anm. 218; 172f; 176). Darin folgt er mit Recht Keresztes (1966, 132). Gegenübergestellt wird der gebildete Leser im allgemeinen (176 spricht E. von den „Aristokraten") dem „Pöbel" (48, Anm. 43; 176) und den richterlichen Statthaltern, die die Christenprozesse vorantreiben. Im zusammenfassenden Schlußkap. vertritt der Vf. demgegenüber eine etwas andere Sicht der Dinge. Ausgehend von den beiden großen Gruppen, die in der bisherigen Forschung als Adressaten genannt wurden, den „Christen" und den „Heiden", erfolgt hier eine Einengung auf die Gruppen der „rechtlich Verantwortlichen" (255). Der Vf. differenziert zwischen den Provinzstatthaltern bzw. Richtern als den eigentlichen Prozeßverantwortlichen, den Beratern des Kaisers (*consilium principis* und dem Kaiser selbst. Überraschenderweise weist der Vf. also hier den Statthaltern als besonderer Zielgruppe unter den „überzeugungsbereiten Lesern" (257) eine Rolle zu, die der vorausgegangenen Abwertung als „Formaladressaten" im Grunde widerspricht. E. scheint abschließend den historischen Gegebenheiten Rechnung zu tragen. Wirkungsvolle Rechtskritik muß an die Adresse des Kaisers gerichtet werden, insofern er letztlich verantwortlich für die auf kaiserlichen Erlassen beruhenden Verfahrensrichtlinien ist, und an solche Adressaten, die politischen Einfluß auf ihn ausüben können. Dazu gehören, wie E. glaubhaft macht, neben dem *consilium principis* vor allem die Provinzstatthalter.

Die Schwäche der Abhandlung offenbart sich im Schlußteil, der sich mit der sowohl inhaltlich als auch formal schwierigen *peroratio* der Rede befaßt. Während der Vf. das Problem der Form und die damit verbundene Frage der Einheit der Gattung überzeugend löst (178–182; 214ff) – danach hat Tertullian im Einklang mit der Theorie der Gerichtsrede für die fünf Schlußkap. die Form des Exkurses gewählt –, enttäuscht seine Behandlung des Inhalts des Epilogs (194–214), den er als „Tertullians Auseinandersetzung mit der Philosophie" (194) bestimmt. Vor dem Hintergrund der griechischen Apologetik versucht der Vf., das Verhältnis Tertullians zur Philosophie zu beschreiben und zu bewerten. Bei den griechischen Apologeten unterscheidet der Vf. zwischen der Haltung der Annäherung an die Philosophie, die er von Justin Martyr und Athenagoras vertreten sieht (199–201), und der Philosophiefeindlichkeit eines Theophilos und Tatian. Schon das Urteil, Justin gebe sich „gegenüber der griechischen Philosophie eher aufgeschlossen" (199), kann man

[2] Keresztes, 1966, 128; vgl. auch Heinze, 297; Swift, L. J.: Forensic rhetoric in Tertullian's „Apologeticum". Latomus 27, 1968, 865.

nicht widerspruchslos hinnehmen. Wenn auch bei Justin von einem „Gegensatz" nie die Rede ist, so tritt doch der Unterschied zwischen christlichem und stoischem Logosbegriff deutlich zutage. Der Vf. konstatiert nur das „Bemühen um Einvernehmen" (201) auf der einen und die Polemik auf der anderen Seite, er erkennt nicht, daß sowohl die missionarische als auch die polemische Zielsetzung der Apologeten im Umgang mit der Philosophie aus der einen christlichen Überzeugung entspringen, daß alle Wahrheit von Gott stammt und für seinen Dienst nutzbar gemacht werden muß.

Im ganzen hätte den Vf., was das Verhältnis von Christentum und heidnisch antiker Kultur angeht, die Kenntnisnahme der Arbeit Gnilkas[3] vor manchem Fehlurteil bewahrt bzw. ihn zu einem tieferen Verständnis der verschiedenen apologetischen Ansätze geführt.

So vermißt man z. B. bei E. eine Systematisierung „unterschiedlicher Erklärungen" der Apologeten für den Anteil, den die Philosophie an der christlichen Wahrheit hat (203). Diese liefert Gnilka (Chrêsis I, 13–16). Zum einen führen die Kirchenväter die wahrheitshaltigen Elemente, die außerhalb des Christentums zu finden sind, auf die natürliche Offenbarung Gottes zurück, die auch vor der Menschwerdung Christi eine, wenn auch nur partielle, Erkenntnis der Wahrheit ermöglicht hat. Das ist die theologische Begründung. Die zweite Begründung ist historischer Art und beruht auf dem Gedanken, daß die Weisheit der heidnischen Philosophen aus den zeitlich früheren Schriften des AT abgeleitet sei. Die zweite Erklärung, der sog. „Altersbeweis", ist auch in Tertullians Apologeticum greifbar (apol. 19; 45, 3; 47). Der terminus technicus fällt zwar bei E. (216, Anm. 123), allerdings in der eingeschränkten Bedeutung „Berufung auf das Alte = Gute". Zudem vermißt man den Hinweis auf einschlägige Literatur, zuletzt Droge, A. J., Tübingen 1989, und Pilhofer, P., Tübingen 1990.

Für E. steht Tertullian in der Nachfolge des Tatian und Theophilus. Tertullians Haltung zur Philosophie sei bestimmt von klarer Abgrenzung und Polemik. Auf der anderen Seite zeige die „Analyse aller einschlägigen Textstellen" aus dem Gesamtwerk, daß Tertullian „von philosophischem Gedankengut (besonders dem der Stoa) zumindest beeinflußt gewesen" sei (213). Aus diesem Widerspruch zwischen philosophiefeindlichen Aussagen und tatsächlichem Umgang mit philosophischem Gedankengut resultiert für den Vf. die Frage nach dem Grund für die „übersteigerte Polemik" (213). Sie läßt sich nach Meinung E.s nur aus der Wirkabsicht der Verteidigungsrede heraus erklären. In der „schroffen Ablehnung des letzten Einwandes der Gegner, das Christentum sei eine Art Philosophie", sei „ein taktisches Vorgehen des Apologeten" (213) zu erkennen.

Dieses Verfahren E.s ist meiner Ansicht nach aufs schärfste abzulehnen. Die Prämisse seiner These, die angebliche Beeinflussung Tertullians durch die Philosophie, wird durch keinerlei Beispiele belegt. Der Verweis auf die neuere Forschung genügt nicht. Den Vf. selbst hätte die souveräne Handhabung rhetorischer Techniken durch Tertullian, die er in seiner Arbeit überzeugend vorführt, zu der Einsicht führen können, daß Tertullian auch philosophisches Gedankengut überlegen zu nutzen versteht. Indem der Vf. Tertullians Polemik gegen die Philosophie als bloße Taktik bewertet und seine Intention auf die „forensische Wirkabsicht" reduziert, spricht er indirekt den Angriffen gegen die Philosophen einen inhaltlichen Wert, dem Apologeten selbst eine echte Überzeugung ab (vgl. besonders 213, Anm. 119; 222: „Daher ist sogar die These erlaubt, daß Tertullians Ausfälle an die Adresse der Philosophie ganz im Dienst der affektiven Wirkung des Redeschlusses stehen.").

Die oben skizzierte Gefahr einer einseitig formalen Interpretation findet hier ihre Bestätigung. Aber auch auf die rhetorische Analyse als ganze fällt ein anderes Licht. Wenn es auch der Vf. versäumt, das Werk Tertullians explizit in den geistesgeschichtlichen Prozeß der „Auseinandersetzung" des Christentums mit der antiken Kultur einzuordnen, so muß man das Urteil, das er über Tertullians Verhältnis zur Philosophie trifft, wohl auch auf seinen Umgang mit der antiken Rhetorik übertragen. Es überrascht daher nicht, wenn im folgenden die Interpretation des Schlußteils des Apologeticum mit dem Titel „Der Einfluß der Rhetorik" (214) überschrieben ist. Daß diese Bewertung im Widerspruch zu der von ihm selbst gelieferten rhetorischen Analyse steht, ist dem Vf. leider nicht bewußt geworden. Im Schlußteil wird deutlich, daß der Interpretation E.s ein festes Fundament fehlt. Ohne Einsicht in das Verfahren der Kirchenväter kehrt der Vf. die wahren Verhältnisse um. Denn der Apologet stellt nicht Inhalte, wie die Darstellung der christlichen Lehre und die Polemik gegen die Philosophie, in den Dienst der Rhetorik, sondern gebraucht, aus der Überzeugung heraus, im alleinigen Besitz der Wahrheit zu sein, die Techniken der antiken Redelehre zur Verteidigung des Christentums.

E. leistet mit der Klärung des juristischen Aspekts des Apologeticum einen wichtigen Beitrag zur Tertullian-Forschung. Seine Analyse der von Tertullian angewandten Argumentationstechniken vermag aufs ganze gesehen zu überzeugen. Der Wert der Untersuchung wird allerdings dadurch gemindert, daß der Vf. es versäumt, die Nutzung antiker Redetechniken durch Tertullian als ein herausragendes Beispiel für den Umgang der Christen mit der antiken Kultur zu begreifen. Mangelnde Einsicht in das Verfahren des Apologeten ist Ursache sowohl für die Tendenz zur Überbewertung des Formalen als auch für Fehlurteile und irreführende Deutungen besonders des Schlußteils der Rede.

Münster Maria Becker

[3] Gnilka, Ch.: Chrêsis. Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur, I: Der Begriff des „rechten Gebrauchs". Basel / Stuttgart 1984. Jetzt auch: ders.: Chrêsis II. Kultur und Conversion. Basel 1993.

New Cambridge Medieval History. Volume II c.700–c.900, hg. v. Rosamond McKitterick – Cambridge: Cambridge University Press 1995. XXXI, 1082 S., Ln $ 95,00 ISBN: 0-521-36292-X

Dies ist der erste erschienene Bd einer neuen Gesamtdarstellung des Mittelalters, welche die alte *Cambridge Medieval History* (= *CMH*) ersetzen soll, deren erster Bd 1911 erschien. Es sind sieben Bde vorgesehen, wobei Bd IV in zwei geteilt werden soll; insgesamt sollen es also acht werden. Als Buch werden sie alle, so ist zu vermuten, das Gewicht der Bde der alten *CMH* erreichen. Volume II hat jedenfalls das Format und Gewicht eines Ziegelsteins. Einschüchternd lang ist die Reihe z. T. illustrer, z. T. zumindest dem Rez. unbekannter Vf.: ich habe 27 Vf. gezählt. Bei so vielen Schreibern mußte der Umfang ihrer Beiträge eher kurz gehalten werden, wollte man nicht die Maße eines einzelnen Buches sprengen.

Die für die Gestaltung des Bdes verantwortliche angesehene Cambridger Spezialistin für Frühmittelalter, R. McKitterick, hat die darzustellende Materie in vier Teile gegliedert: *Teil I*: „*Political development*" (3–380), *Teil II*: „*Government and institutions*" (383–559), *Teil III*: „*Church and society*" (563–678), *Teil IV*: „*Culture and intellectual development*" (681–848). Wie man sieht, sind die Teile nicht gleich stark: derjenige über die Kirche ist von allen der schmalste. Das byzantinische Reich ist in der Darstellung nur soweit vertreten, als es Italien (T. S. Brown) und die Beziehungen zum Westen (M. McCormick) betrifft. Für die Leser dieser Zeitschrift ist v. a. Teil III und einzelnes von Teil IV von Belang: Th. F. X. Noble behandelt das Papsttum im 8. und 9. Jh. (563–586); R. E. Reynolds schreibt über „*The organisation, law and liturgy of the western church, 700–900*" (587–621) mit einer nützlichen Übersicht über die Kirchenprovinzen und Suffraganbistümer (592–596); M. de Jong (die kurzfristig für J. Semmler eingesprungen ist) sichtet das karolingische Mönchtum: „*Carolingian monasticism: the power of prayer*" (622–653); J. M. H. Smith, „*Religion and lay society*" (654–678); D. Ganz befaßt sich mit „*Theology and the organisation of thought*" (758–785). Der Bd enthält ferner 20 Landkarten, außer einer hervorragenden Farbabb. der „Cathedra Petri" in St. Peter in Rom (heute als Thron Karls des Kahlen gedeutet) 36 einfarbige Fotos (für den kunsthistorischen Aufsatz von L. Nees, 808–844), 12 genealogische Tafeln im Anhang und ein umfangreiches, wenngleich nicht fehlerfreies Quellen- und Literaturverzeichnis (867–1039), das nach den einzelnen Kap.n geordnet ist. Ein „*Index of manuscripts*" und ein „*General index*" schließen den Bd ab.

Diese erste Frucht der *NCMH* zeigt gegenüber der bisherigen *CMH* nicht nur inhaltlich den beträchtlichen Erkenntnisfortschritt seit Beginn unseres Jh.s, sondern auch eine erfreuliche Aufgeschlossenheit für nichtenglische Fachleute und deren Sicht der Dinge. Wurden in früheren Jahrzehnten, wie die Hg.in offen zugibt, Historiker wegen ihrer Nationalität nicht zur Mitarbeit eingeladen, so ist das nun anders: die *NCMH* will eine Bestandsaufnahme der internationalen Forschung bieten. Das ist in Bd II auch zum großen Teil gelungen, wenngleich die hohe Zahl der Mitarbeiter zu einer Zersplitterung des Stoffes führt, die verwirrt und Zusammenhänge zerreißt. Mancher mag sich auch fragen, für wen diese neue, umfangreiche Mittelaltergeschichte bestimmt ist. Das Vorwort zu Bd II gibt darüber keine Auskunft. Da das neue Werk sich aber eng an die alte *CMH* anschließt, darf man erwähnen, an welche Leser die damaligen Hg. dachten. Bd I (1911) nennt den „*general reader*", den „*student*", der eine Zusammenfassung sicherer Fakten sucht, schließlich solle das Werk ein „*book of reference*" sein. Die erste Lesergruppe ist heute wohl fast ausgestorben. Bleibt das Ziel, für Studenten eine Orientierungshilfe und für alle ein Nachschlagewerk zu sein. Wenn das beabsichtigt war, hätte man sich jedoch mehr vom Modell der *CMH* lösen sollen, als es geschehen ist. So halte ich die Form der Zitationen – als Fußnote der Familienname des Vf.s mit Jahreszahl in Klammern, z. B. Freeman (1985): Genaueres muß man sich in der Bibliographie des jeweiligen Kap.s suchen – nicht für besonders praktisch. Besser wäre es gewesen, das System der im Erscheinen begriffenen *Oxford History of the Christian Church* zu übernehmen:

im Text als Fußnoten wenige, aber genaue Zitate, meistens Quellen; im Anhang eine kommentierte Auswahlbibliographie. Didaktisch ist eine solche Lösung vorzuziehen, wenn man, wie hier, keinen ausführlichen Anmerkungsapparat haben will.

Rom Pius Engelbert

Blaumeiser, Hubertus: **Martin Luthers Kreuzestheologie.** Schlüssel zu seiner Deutung von Mensch und Wirklichkeit. Eine Untersuchung anhand der Operationes in Psalmos (1519–1521). – Paderborn: Bonifatius 1995. 576 S. (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, Bd 60), kart. DM 98,00 ISBN: 3–87088–809–1

Hubertus Blaumeister stellt seine Untersuchung der *theologia crucis* Martin Luthers,wie sie in dessen *Operationes in Psalmos* zum Ausdruck kommt, in den Rahmen der Frage nach dem Gottesverhältnis unserer Zeit, das er ganz negativ als Gottlosigkeit kennzeichnet. Ohne Namen zu nennen, führt er den Verdacht an, den „besonders streitbare Denker" (11) hegen, der von Luther betonte Gegensatz zwischen Gott und Mensch und die Reduktion des Menschen auf Gott sei mitschuldig an der Umkehrung dieser Gewichtung im modernen Atheismus. Der Vf. ist der Auffassung, daß Luthers *theologia crucis* einen geeigneten Gegenstand abgibt, um diesen Vorwurf gegen Luther zu prüfen. Denn in ihr hat Luther, wie es seit Walther von Loewenich gesehen wird, das Verhältnis zwischen Gott und Mensch dialektisch behandelt, indem er Gott nur unter dem Gegenteil sich dem Menschen offenbaren sah, weshalb ihm Theologie und Weltweisheit als Gegensatz auseinandertreten mußten. Mit der Bemerkung von Loewenichs, das sei kein dialektisches Spiel mit absoluten Gegensätzen, sondern Ausdruck des Angesprochenseins durch Gott, verbindet B. die These seiner Arbeit, daß nämlich Luthers Theologie nicht nur ein strenges Entweder-oder, sondern auch ein Sowohl-als auch kenne, ein Sachverhalt, der das Gespräch zwischen Protestantismus und Katholizismus erleichtere.

B. behandelt die *Kreuzestheologie* Luthers nicht historisch in ihrer Entwicklung und im Hinblick auf ihre Funktion in der Entfaltung der Theologie Luthers insgesamt, sondern durch eine Interpretation eines besonders geeignet erscheinenden Textes, nämlich der zweiten Psalmenvorlesung, der *Operationes in Psalmos* aus den Jahren 1519 bis 1521. Dieser Text wird als Luthers erste größere reformatorische Schrift betrachtet, die den exegetischen Grund legte für die in dieser Zeit entstandenen eigentlichen Reformationsschriften. Für Luther sind die Psalmen nur christologisch zu verstehen, so daß mit ihrer Hilfe das Kreuz Christi und das Kreuz der Christen sich verschränken lassen.

Die Arbeit gliedert sich in *drei Teile*, von denen der erste dem *Forschungsüberblick* und der *Analyse von vier Zentralstellen* sowie der *Bedeutungsanalyse verwandter Leitbegriffe* dient.

Der *zweite Teil* entfaltet die in den *Operationes* vorfindliche *Kreuzestheologie in vier Kap.n*, deren *erstes* das *Kreuz als Weg Gottes mit dem Menschen* bestimmt, deren *zweites* in umgekehrter Perspektive das *Menschsein unter dem Kreuz* beschreibt, deren *drittes* die mit der Kreuzestheologie gegebene *Christologie* darstellt, während schließlich das *vierte Kap.* die *Konsequenzen für das Verständnis von Theologie* aufzeigt.

Im *dritten Teil* geht es B. um die Behebung von Mißverständnissen und um die Behandlung offener Fragen mit und an Luther.

Die *Analyse der Zentralstellen* zeigt von Anfang an, daß die *theologia crucis* ein kritischer Begriff ist. An dem Ort nämlich, wo der Terminus zum einzigen Mal vorkommt, richtet er sich gegen einen Typ von Theologie, der glaubt, in eigenmächtiger und müßiger Weise spekulative Erkenntnisse zu erlangen, als ob der Mensch dazu in der Lage wäre und nicht vielmehr Grund hätte, über seine Unfähigkeit und Verkehrtheit betrübt zu sein. B. deutet die Kreuzestheologie weniger als eine Art von Theologie, als vielmehr die Lebensweise des Angefochtenseins durch Leiden und Sündenerkenntnis, die eine spekulative Theologie als illusorisch und irreführend erscheinen läßt, weil sie auf bloßer Neugierde beruht und die wahre Natur des Menschen, seine Sündhaftigkeit, mißachtet. Spekulative Theologie ist angesichts der Bedrohtheit des Menschen vermessen und unverantwortlich. Sie ist nicht nur falsch, sondern auch gefährlich, weil sie das Gericht Gottes nicht ernst nimmt und dem Menschen trügerische Sicherheit gibt. Dementgegen nimmt die Kreuzestheologie affektiv-existentiell das Doppelwerk Christi in *opus alienum* und *opus proprium*, in Gericht und Gnade, in Gesetz und Evangelium ernst. B. sieht die Zielrichtung von Luthers Kreuzestheologie in einer neuen Existenzweise, dem „Versetztwerden in Gott" (96), und erkennt darin den Schlüssel zu ihrer Interpretation. Allerdings kann sich der Leser des Eindrucks nicht ganz erwehren, daß B. dabei die Akzentsetzung der Stelle, auf die er sich bezieht, umkehrt. Luther hatte in Auslegung von Ps. 9,8 der Aussage des Psalms entsprechend formuliert: *Semper itaque sedet [dominus], quia semper est peccatum, quod in nobis iudicet, ut nobis destructis ipse perseveret, et transferamur nos in illum, et non ille in nos*, und betont, der Herr bleibe im Gericht bestehen, während die Menschen durch das Gericht vernichtet werden. Der Nachsatz erläutert dies durch die Bemerkung, dies bedeute ein Versetztwerden des Menschen in Gott und nicht umgekehrt. Die Zielrichtung der Aussage aber ist die alleinige Beständigkeit Gottes, vor dem der Mensch untergeht und in dem er aufgeht, weniger dieses Ergehen des Menschen selbst. Der Schlüssel zu Luthers Kreuzestheologie dürfte somit weniger das Versetztwerden des Menschen in Gott sein, wie B. annimmt, als vielmehr die richtende und rettende Macht Gottes.

Das Diktum Luthers in der zweiten Psalmenvorlesung: *CRUX sola est nostra theologia* wendet sich gegen das scholastische und mystische Vertrauen auf die Verdienstlichkeit menschlicher Werke und den spekulativen Umgang mit der Theologie. Diese kann nur eine Sache des Lebens und Sterbens, der Existenz sein, nicht aber der Erkenntnis, der bloßen Lektüre, der Spekulation. Deshalb ist die Theologie nur sinnvoll, wenn sie affektiv ist, wenn sie vom Affekt des falschen Selbstvertrauens und der Selbstliebe zum Affekt des Glaubens und der Gottesliebe führt. B. stellt heraus, daß die Kreuzestheologie nicht nur formale Kritik der Theologie ist, sondern vielmehr inhaltliche Kritik an verkehrtem Gottesverhältnis.

Das Verständnis der Heiligen Schrift gründet sich nicht auf menschliches Erkenntnisbemühen, sondern auf die affektive Annahme des Kreuzes Christi, das Luther die wirkliche Theologie nennt: *Crux Christi unica est eruditio verborum dei, theologia sincerissima.* Die wahre Theologie ist durch das Kreuz Christi bestimmte Schriftauslegung.

Wie schon die Deutung der Auslegung Luthers von Ps. 9,8 gezeigt hat, legt B. großen Wert darauf, daß das Ziel der Kreuzestheologie durch die Vernichtung des sündigen Menschen hindurch seine Vergöttlichung ist. Er betont immer wieder, daß die Negativität des Kreuzes in die Positivität der Vergöttlichung führe. Diese Akzentsetzung ist für Luther allerdings fraglich, wie gerade die Stelle zu Ps. 9,8 ausweist. Die Wertung, die B. vornimmt, geschieht im Rahmen seiner anthropologischen Perspektive, die vorrangig das Sein und Ergehen des Menschen im Blick hat. So ist er der Auffassung, daß Luther mit dem Kreuz Christi selten das Kreuz Jesu meine, sondern meist unser Kreuz, das uns von Christus auferlegt wird. Dabei scheint er zu vernachlässigen, daß es für Luther immer das Leiden Christi selbst ist, das den Menschen in die Krise bringt und aus der Krise herausführt, nicht das Leiden des Menschen. Das Kreuz Christi ist das Kreuz für die Menschen, das ihnen die Tiefe ihrer Verkehrtheit und die Größe der Gnade vor Augen bringt. Die anthropologische Perspektive B.s hebt das Gefälle der Theologie Luthers auf und ebnet es ein. Das gilt auch für die Zielvorstellung der Vergöttlichung, die zu sehr vom Menschen her gedacht ist.

Das Motiv der Verborgenheit Gottes, das mit der Kreuzestheologie verbunden ist, da das Kreuz Christi dazu führt, Gott unter dem Gegenteil wahrzunehmen, also sein Erretten unter dem Verdammen, die Rechtfertigung unter dem Gericht, die Erhöhung durch die Erniedrigung, hält B. nicht für zentral. Zentral hingegen sei Gottes Doppelwerk am Menschen, sein Handeln in Gericht und Rechtfertigung. Das ist jedoch nur der inhaltliche Aspekt, dem der eher formale der Verborgenheit unter dem Gegenteil entspricht. Deshalb ist die von B. aufgestellte Alternative nicht sehr glücklich.

Den Ausgangspunkt der Kreuzestheologie Luthers sieht B. in der Situation des Menschen vor Gott, in seiner Sündhaftigkeit. In dieser Situation begegnet dem Menschen Gott und vollzieht an ihm das Doppelwerk von Gericht und Gnade. Es ist aber zu fragen, ob nicht gerade der Ausdruck *theologia crucis* anzeigt, daß sie nicht vom Menschen und seiner Sünde ausgeht, sondern vom Kreuz Christi, das dem Menschen erst seine Sündhaftigkeit vor Augen treten läßt. Bevor der Mensch mit dem Kreuz Christi konfrontiert wurde, konnte er einer trügerischen Selbstsicherheit vertrauen, die ihn, je mehr sie ihn zu erheben scheint, desto stärker der Erniedrigung preisgibt. Das Kreuz Christi hingegen stürzt den Menschen von seinem schwankenden Thron, reißt ihn mit in den Tod und läßt ihn mit Christus auferstehen. Der Ansatz einer Kreuzestheologie ist deshalb weniger anthropologisch als christologisch.

Im *ersten Kap.* seiner systematischen Auslegung der *Operationes* läßt B. jedoch, seiner Perspektive entsprechend, auf den Ausgangspunkt in der Verkehrtheit des menschlichen Herzens, die den Menschen vor die Entscheidung zwischen Gott und Satan stelle, die Antwort Gottes in Gericht und Rechtfertigung folgen. Setzt aber nicht die Erkenntnis der Sündhaftigkeit und die Notwendigkeit der Entscheidung die Anrede durch Gott im Wort vom Kreuz voraus? Macht nicht das Kreuz erst den Menschen zum Sünder, indem es ihm die Todesverhaftetheit seiner Existenz klarmacht? Ist das Kreuz insofern nicht zuerst Anrede und selbst Grund der Frage, auf die es dann antwortet?

B. kennzeichnet die *theologia crucis* als „eine in existentiellen Kategorien entfaltete Soteriologie", die vom „Gesetz der Gegensätzlichkeit" geprägt ist (174). Da der Mensch die Schöpfung verkehrt hat und er in einen Selbstwiderspruch geraten ist, heilt Gott den Menschen, indem er dem Widerspruch widerspricht und sich unter seinem Gegensatz, in Verborgenheit offenbart. Der Gegensatz von Gottes *opus alienum* und *opus proprium*, Verdammnis und Rettung, Gericht und Rechtfertigung ist nur aus der Sicht des verkehrten Menschen ein Widerspruch. Dies bedeutet, so führt B. aus, daß nicht Gott in sich widersprüchlich ist, sondern daß der Gegensatz seinen Grund im Selbstwiderspruch des Menschen hat und dazu dient, ihn daraus zu befreien. Den Gegensatz mit B. zu einem rein subjektiven, allein der menschlichen Wahrnehmung zuzuschreibenden zu erklären, geht aber wohl doch etwas zu weit. Dann wäre nämlich Gottes Handeln durch eine Korrektur des menschlichen Verstehens zu fassen, während es sich doch dem menschlichen Erkenntniszugriff entzieht. Nur Gott selbst kann seine Verborgenheit zur Offenbarung werden lassen. B. weist selbst später darauf hin, daß Luther an einer objektiven Widersprüchlichkeit Gottes festhält, die dem Menschen einen Zugriff auf Gott verwehrt.

Obwohl B. anerkennt, daß der Mensch für Luther im Verhältnis zu Gott keinen freien Willen hat und in reiner Passivität verharren muß, legt er doch großen Wert darauf, daß der Mensch das Heilswerk Gottes mitvollzieht. Dieser Mitvollzug aber, so muß man wohl klarstellen, ist kein Werk des Menschen aus sich heraus, sondern Folge der Befähigung durch die Gnade. Die Appelle, die B. als Indiz für seine Deutung ansieht, beziehen sich nicht auf das Verhältnis zu Gott, sondern auf das daraus entspringende Verhältnis zur Welt und ihren Irrtümern, die es abzuwehren und gegen die es zu kämpfen gilt. Dies ist von einem Mitwirken des Menschen mit Gott zu unterscheiden, das Luther ausschließt. In der Deutung B.s macht sich wieder seine spezifisch anthropologische Perspektive bemerkbar.

Diese anthropologische Perspektive bringt B. auch dazu, das Motiv der Vergöttlichung des Menschen als Zielvorstellung der Kreuzestheologie zu betonen. Damit schließt er sich der finnischen Lutherforschung an, die mit T. Mannermaa, S. Peura, R. Saarinen bei Luther eine mit der ostkirchlichen Theologie verwandte mystische Tradition wirksam sieht. Für B. bestätigen die *Operationes* die These T. Mannermaas vom Zusammenhang von Rechtfertigung und Vergöttlichung. Diese Akzentsetzung ist jedoch, wie schon oben bemerkt, fraglich, weil es Luther in der Kreuzestheologie mehr um die Rückführung des Menschen zu Gott als um die Seinsteilhabe des Menschen an Gott geht. Der Terminus der Vergöttlichung bringt eine Akzentverschiebung mit sich, die die Zielrichtung der Kreuzestheologie modifiziert.

Als Kehrseite der Vergöttlichung beschreibt B. die Vernichtung des sündigen Menschen im Gericht Gottes. Die Rechtfertigung ist dementsprechend für Luther eine Schöpfung aus dem Nichts. Das Ganze kennzeichnet B. als Prozeß der Personwerdung des Menschen, dem durch die Vernichtung hindurch in der Einheit mit Christus sein Personsein neu verliehen wird. Mit der finnischen Lutherforschung betrachtet B. die Rechtfertigung als eine Wesensveränderung des Menschen, als eine Seinserneuerung, die ihn gottförmig mache. Luthers Unterscheidung des alten vom neuen Menschen, des fleischlichen und geistigen Menschen meine zwei verschiedene Seinsweisen, nicht nur verschiedene Relationen. B. wendet sich ausdrücklich gegen das Verständnis der Rechtfertigung als bloßer Zurechnung der Gerechtigkeit. Damit hat B. in seiner Deutung Luthers den Schritt zur Ontologie vollzogen, die er glaubt bei ihm finden zu können. Hinter der anthropologischen Perspektive seiner Interpretation kommt das ontologische Interesse zum Vorschein.

B. bemüht sich, die dem ontischen Verständnis des Rechtfertigung entgegenstehende Formel Luthers vom Gerechtfertigten als *simul iustus et peccator*, so zu interpretieren, daß sie aus katholischer Sicht akzeptabel erscheine, nämlich im Sinne eines Teils-Teils und einer fortschreitenden Vollendung. Dies bewerkstelligt er dadurch, daß er einräumt, der Mensch sei als Geist ganz gerecht und als Fleisch ganz Sünder, aber da der Mensch zugleich geistig und fleischlich ist, sei er teilweise gerecht und teilweise Sünder. B. versucht so nachzuweisen, daß Luther die Rechtfertigung nicht als einen bloß forensischen Prozeß mit nur imputativem Resultat verstanden habe, sondern durchaus als seinsverändernd. Die relational-forensische Deutung der Formel Luthers gehe zusammen mit einer seinsmäßigen, ontologischen Deutung.

Abgesehen von der Frage nach der exegetischen Richtigkeit der Interpretation Luthers durch B. stellt sich die Frage, ob sein anthropologisch-ontologischer Ansatz dem Anliegen von Luthers Kreuzestheologie gerecht wird. Denn diese hat doch vor allem einen kritischen Impetus, sie zielt auf die Kritik an der Selbstvergötzung des Menschen ab und stellt ihn vor Gottes Gericht. Dieses Gericht zeigt, daß der Mensch weder durch Anthropologie noch durch Ontologie zu Gott Zugang erhalten kann, weil diese menschlichen Erschließungsweisen auf Gott angewandt durch die Verkehrtheit der menschlichen Natur spekulativ werden und nur irren können. Da das Gericht durch das Kreuz Christi geschieht, ist hingegen die Kreuzestheologie primär christologisch. Für B. ist aber auch die Christologie Luthers ontologisch fundiert. Denn „ontologische Zwei-Naturen-Lehre und soteriologisch-existentielles Verständnis der Rechtfertigung greifen bei Luther aufs innigste ineinander" (359). Wirklich? Versteht nicht vielmehr Luther die Zwei-Naturen-Lehre ebenso soteriologisch-existentiell und nicht in einem ontologischen Sinn, der in der Theologie für ihn nichts zu suchen hat? Gerade was B. in seinem sechsten Kap. über die neue Konzeption von Theologie bei Luther ausführt, hätte ihn doch davon abhalten müssen, die Kreuzestheologie wieder zu ontologisieren. Statt sich der rationalen Spekulation zu bedienen muß sich die Theologie auf Erfahrung beziehen und affektiv, existentiell, praktisch sein. In der Theologie des Kreuzes geht es nicht um Theologie, sondern um das Kreuz. Die *theologia gloriae* hingegen verfolgt ihren eigenen Ruhm im Bemühen, auf spekulativem oder mystischem Wege aus eigener Kraft Gott zu erkennen, ihn zum Gegenstand zu machen. Ist die Theologie der Meinung, sich der Philosophie zur Erkenntnis Gottes bedienen zu können, verkennt sie die Kompetenzen der Vernunft und faßt sich selbst als Spekulation auf. Es geht in der Theologie nicht um intellektuelle Einsicht, sondern um affektives Sich-ergreifen-lassen vom Wirken Gottes. Gegensatz zur Kreuzestheologie ist nicht die Philosophie als solche, sondern nur deren Mißbrauch durch eine Theologie des Selbstruhmes. Anthropologie und Ontologie sind Teile der Philosophie und können deshalb für Luther nicht theologisch relevant sein.

Nicht nur das letzte Kap. des Buches, sondern die ganze Untersuchung steht unter den Bedingungen „katholischer Sensibilität", wie es B. selbst nennt (479, 498, 514), die seine konstruktive Deutung der Kreuzestheologie Luthers bestimmt. Luthers Entweder-oder wird von B. einem Sowohl-als auch angenähert. Der von Luther ausgeschlossene Gegensatz wird in der Interpretation B.s wieder einbezogen, indem er bei Luther einerseits den Gegensatz konstatiert, andererseits das Ausgeschlossene doch noch integriert findet. Damit ist für B. „der Bruch zwischen Luther und der katholischen Tradition der Sache nach keineswegs so tief, wie es auf den ersten Blick scheinen mag" (491). Das Reden von Gegensätzen erscheint so nur als eine „dualistisch gefärbte, dialektische Sprachform" (496). B. vermißt bei Luther die Unterscheidung zwischen einer seelsorgerlich bestimmten Redeweise und der dogmatischen Darstellung und ignoriert dabei die spezifische Gestalt der Theologie bei Luther, die er vorher beschrieben hat. Für Luther kann es in der Theologie keinen Unterschied geben zwischen pastoralem und dogmatischem Aspekt, denn Dogmen haben für ihn nur als seelsorgerliche Lehre einen Sinn.

B. ist bemüht, „das katholische *et-et* und das lutherische *aut-aut* nicht einfach Alternativen bleiben" zu lassen (504), also dem katholischen Sowohl-als auch die Priorität auch beim Verständnis Luthers zu geben. Dies wirkt sich so aus, daß er bei Luther neben einer Hermeneutik des Gegensatzes und des Paradoxes eine Hermeneutik der Identifikation, der Entsprechung, der Analogie ausmachen zu können glaubt, die sich auf den Aspekt der Gottähnlichkeit des neuen Menschen, seiner Teilhabe an Gott, seiner Vergöttlichung gründet. Deshalb stellt er in Luthers Kreuzestheologie ein „bemerkenswertes Nebeneinander von Kontradiktorik und Analogie" (513) fest, das mit dem *aut-aut* ein *et-et* verbindet. Obwohl B. erkennt, daß diese „Analogie" nicht vom menschlichen Verstehen zur Offenbarung aufsteigt, sondern umgekehrt das Verstehen durch die Offenbarung bestimmt wird, faßt er sie doch wieder als metaphysisch auf, indem er der Kreuzestheologie eine neue Ontologie unterstellt, die sich aus der Offenbarung ableitet. Diese neue Ontologie sei bei Luther zwar angelegt, aber nicht entfaltet. Er nimmt dabei an, daß Luthers Verständnis von Offenbarung eine „Weltsicht" einschließt, die ontologisch faßbar wäre. Dem scheint die alte Verwechslung von Offenbarung mit der Mitteilung von Erkenntnissen zugrunde zu liegen, die ja Luther gerade überwunden hat, indem er die Theologie nicht als Erkenntnisverfahren, sondern als Bekenntnis, nicht als intellektuell, sondern als affektiv bestimmt hat. Deshalb ist der Begriff einer „theologischen Ontologie"(523), die bei Luther implizit vorhanden sein soll, in sich widersprüchlich. B. möchte durch seine Lutherinterpretation einem Dialog zwischen Theologie und Philosophie den Weg ebnen, weil er der Meinung ist, daß auch für Luther Glaubenswirklichkeit und Weltwirklichkeit ontologisch identisch seien, insofern die Offenbarung keine „Sonderwelt" (519, 521, 527, 547) erschließe. Die Differenz zwischen Glauben und Wissen, die Luthers Theologie initiiert, wird aber so eingeebnet.

Die Kreuzestheologie Luthers verliert durch die Interpretation B.s ihre Anstößigkeit für den (damaligen wie heutigen) Katholizismus, indem sie in das katholische Verfahren des Sowohl-als auch eingebunden und dies sogar als ihre Implikation dargestellt wird. Wenn B. damit schon der Intention Luthers nicht gerecht wurde, so scheint er doch auch nicht den Implikationen seiner Theologie gerecht zu werden.

Rottenburg Reinhold Rieger

Mühlen, Karl-Heinz zur: **Reformatorisches Profil.** Studien zum Weg Martin Luthers und der Reformation, hg. v. Johannes Brosseder / Athina Lexutt unter Mitarbeit von Wibke Janssen / Volkmar Ortmann / Jochen Remy. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1995. 408 S., kart. DM 98,00 ISBN: 3-525-58162-9

Die aus Anlaß des 60. Geburtstages des Bonner Kirchenhistorikers Karl-Heinz zur Mühlen in diesem Bd versammelten Abhandlungen stammen aus der Zeit zwischen 1973 und 1992 und beziehen sich alle auf die Theologie Martin Luthers.

Sie sind in *fünf Kap.n* geordnet, deren *erstes* Beiträge zum *Verhältnis Luthers zu Augustin und zur spätmittelalterlichen Theologie* enthält, während die Aufsätze des *zweiten Kap.s* einzelne *Aspekte der Theologie Luthers* betrachten. Das *dritte Kap.* bringt zwei Beiträge zu *Luthers Stellung gegenüber dem radikalen Flügel der Reformation*, und das *vierte Kap.* zwei Beiträge zu den *Religionsgesprächen von 1540/41*. Das *fünfte Kap.* schließlich enthält Abhandlungen, die Fragen der *Wirkung der Reformation im Blick auf die Neuzeit* thematisieren.

Der *erste Beitrag* des Bdes beschäftigt sich mit der *Rezeption der Augustinischen Sakramentsformel „Accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum"* in der Theologie Luthers. Vf. arbeitet heraus, wie Luther von der ursprünglichen Übereinstimmung mit Augustin in der Auffassung von der Notwendigkeit des Glaubens für das Sakrament zur Entdeckung der „Heilsbedeutung der Externität des Wortes" (24) im sakramentalen Zeichen für den angefochtenen Glauben kommt. Dadurch habe er einem spiritualistischen Mißverständnis der Sakramentskritik zu wehren versucht und klargestellt, daß das äußere Wort keine Einschränkung der Freiheit des Geistes ist, sondern im Gegenteil seine Ermöglichung und Bewahrung gegenüber einer Spiritualität, die nicht mehr zwischen dem Geist Gottes und dem eigenen Geist unterscheiden kann. Obwohl der Glaube für das Sakrament notwendig ist, hat er doch nur eine rezeptive, keine konstitutive Funktion, die allein dem äußeren geschichtlichen Wortereignis zukommt. Vf. kann deutlich machen, wie

das neue Wortverständnis Luthers, „das an der geschichtlichen Wirksamkeit des verkündigten Wortes orientiert ist" (36), sein Sakramentsverständnis bestimmt. Mit der Betonung der Objektivität des Wortes habe Luther einem spiritualistischen Subjektivismus Grenzen gesetzt, ohne jedoch zum mittelalterlichen Sakramentsrealismus zurückzukehren. Objektivität und Subjektivität sind im Verhältnis von Wort und Glaube verschränkt. Der erste Beitrag des Bdes zeigt damit Wesentliches eines lutherisch geprägten reformatorischen Profils auf.

Der *zweite Beitrag* ist *Luthers Kritik am scholastischen Aristotelismus*, wie sie in der 25. These der „Heidelberger Disputation" von 1518 zum Ausdruck kommt, gewidmet. Dort geht es Luther darum, das Verständnis einer Gerechtigkeit allein aus Glauben von dem an Aristoteles orientierten scholastischen Verständnis der Gerechtigkeit durch Leistung abzugrenzen. Die Benutzung aristotelischer ontologischer Kategorien zur Interpretation der Gerechtigkeit vor Gott führt zu einer Überfremdung der theologischen Gnadenlehre und Anthropologie. Luthers Kritik an der scholastischen Theologie äußert sich in einer *theologia crucis*, die den Menschen von sich selbst weg und allein auf den sich hingebenden Gott verweist. Luther geht mit seiner Aristoteleskritik über die Ablehnung einzelner Lehren hinaus und wendet sie ins Grundsätzliche. Darin kommt auch eine neue Bestimmung des Verhältnisses von Philosophie und Theologie zum Ausdruck.

Die *nächsten beiden Beiträge* des Vf.s befassen sich mit *Luthers Beziehungen zur Mystik*. Luther habe die areopagitische Mystik abgelehnt, die romanische teilweise begrüßt und die deutsche im ganzen bejaht. Luther begreift die Externität des Heils mit Hilfe mystischer Vorstellungen radikaler als die aristotelisch-scholastische Theologie. Seine Lehre von der Rechtfertigung des Sünders speist sich aus Motiven der Mystik, etwa bei Tauler, der den Menschen erst im Herausgehen aus sich selbst für die Rechtfertigung offen sieht.

Die Auslegung des Magnificat von 1521 zeigt, daß Luther mit der deutschen Mystik die Frömmigkeit als eine geistliche Erfahrung versteht, aber diese Erfahrung durch die Offenbarung des verborgenen Gottes fundiert sieht.

Einen Aspekt der Theorie der geistlichen Erfahrung, nämlich die Affektenlehre im Spätmittelalter und der Reformationszeit betrachtet zur Mühlen im nächsten Beitrag. Für Luther ist der Affekt „der anthropologische Ort der geistlichen Erfahrung und des geistlichen Lebens" (110), vor allem das mit dem Glauben verbundene Vertrauen. Nicht nur intellektuell, auch und besonders affektiv muß zwischen Gesetz und Evangelium unterschieden werden. Durch den Bezug auf die Affekte ist die Theologie erfahrungsbezogen, aber sie stammt nicht aus der Erfahrung, weil „sie sich gegen die Erfahrung unter dem Gesetz der Verkündigung des Evangeliums verdankt" (117).

Der *letzte Beitrag des ersten Kap.s* widmet sich der *Gotteslehre Luthers* auf dem Hintergrund der mittelalterlichen Theologie. Während die mittelalterliche Gotteslehre von der geschichtlichen Situation des Menschen absieht, setzt Luther ein bei der heillosen Situation des Menschen vor Gott. Luthers Gotteslehre ist nicht metaphysisch interessiert, sondern existentiell und geschichtstheologisch.

Der Beitrag über Luthers Gotteslehre bildet den Übergang zum *zweiten Kap.*, das Abhandlungen zu Luthers Theologie insbesondere versammelt. Zuerst wird Luthers Kritik der Vernunft betrachtet, wie sie sich im mittelalterlichen und neuzeitlichen Kontext darstellt. In der Diskussion um das, was die Neuzeit ausmacht und vom Mittelalter unterscheidet, ist die Frage nach der Wirkung der reformatorischen Theologie unausweichlich. Während Herbert Marcuse der Reformation eine wesentlich Rolle bei der Ausbildung des neuzeitlichen Bewußtseins zubilligt, wenn auch für einen verinnerlichten idealistischen Freiheitsbegriff, kann Hans Blumenberg der Reformation keine positive Bedeutung für die Neuzeit zuerkennen. Bei der Beantwortung dieser Frage ist Luthers Haltung gegenüber der Vernunft aufschlußreich. Luther fragt weniger nach dem erkenntnistheoretischen Verständnis der Vernunft als vielmehr nach ihrem soteriologischen Status und übt infolgedessen Kritik an der positiven Einschätzung der Möglichkeiten der praktischen Vernunft in der Gnadenlehre. Die Beschränkung der Vernunft auf weltliche Belange führt zu ihrer Befreiung von dem Druck soteriologischer Begründung und legitimiert sie zur Gestaltung der irdischen Möglichkeiten. Insofern ist die Säkularisierung der Vernunft nicht als Gegensatz zur reformatorischen Theologie, sondern gerade als ihre legitime Folge zu verstehen.

Dies macht Vf. auch deutlich in einer Untersuchung des Begriffes „ratio" bei Luther: „Die soteriologisch entlastete *ratio* wird schließlich von Luther ... als konstruktive Fähigkeit des Menschen zur Weltverantwortung interpretiert" (156). Luther übt deshalb Kritik an einer Vermischung von Theologie und Moralphilosophie, durch die der Vernunft eine Funktion in den Gnadenlehre zugebilligt würde. Hieraus ergibt sich ein Motiv für die Unterscheidung von Theologie und Philosophie.

Mit Bezug auf die Freiheitsschrift Luthers von 1520 untersucht Vf. die theologische Grundunterscheidung zwischen „innerem und äußerem Menschen". Mit dem innerlichen Menschen meint Luther das geistliche Sein, mit dem äußerlichen Menschen das leibliche, fleischliche Sein des Menschen, nicht anthropologische Aspekte. Dabei geht es ihm wie Paulus um die Frage, ob der Mensch sich durch das Fleisch, die Sünde, oder durch den Geist, durch den Maßstab Gottes bestimmen läßt. Der innerliche Mensch ist nicht ein Resultat von Verinnerlichung, sondern gerade umgekehrt von Veräußerlichung, indem der Mensch außerhalb seiner selbst tritt und sich vom außerhalb seiner selbst stehenden Sein Gottes bestimmen läßt. Die Person geht nicht in ihren Werken auf, das Innere ist nicht mit dem eigenen Äußeren identisch, es gewinnt vielmehr seine Freiheit von dem her, was ihm schlechthin äußerlich ist, von Gott her.

An der Schrift *„De servo arbitrio"* wird dies noch einmal deutlich. Freiheit kommt dem Menschen nicht aus ihm selbst zu, denn nur wenn der Mensch auf alle Eigenmächtigkeit verzichtet und an der Freiheit Gottes außerhalb seiner selbst teilhat, ist er wirklich frei.

Den *dritten Teil* des Bdes machen zwei Untersuchungen zu *Luthers Verhältnis zum radikalen Flügel der Reformation* aus. Dieses wird an seiner *Tauflehre und seiner Stellung zu den Täufern* deutlich. Im Unterschied zu Müntzer ist für Luther der die Schrift auslegende Geist durch die Schrift selbst vermittelt. Die innere Geisterfahrung gründet sich nach Luther nicht auf das innere Wort Gottes im Seelengrund, sondern auf das in der Schrift vermittelte äußere Wort, das uns von außen erfaßt. So ist die Taufe nicht nur ein äußeres Zeichen, sondern auch als äußere innerlich verbunden mit dem sie begründenden Wort Gottes.

Im *vierten Teil* antwortet Vf. auf die Frage, ob die Einigung über den *Rechtfertigungsartikel auf dem Regensburger Religionsgespräch von 1541* eine verpaßte Chance zur Wiederannäherung der getrennten Religionsparteien war. Er macht sich das ablehnende Urteil Luthers zu eigen, der im Regensburger Rechtfertigungsartikel trotz dem Bemühen, das reformatorische Anliegen aufzunehmen, die aristotelisch geprägte Ontologie wirksam sieht, für die der Mensch sich in sittlichem Handeln realisiert, was mit der Auffassung von der Externität der Gnade unvereinbar ist. Die sich im Regensburger Religionsgespräch ausdrückende vortridentinische katholische Reformtheologie führt in eine Aporie, die sie nicht tragfähig werden ließ.

In diesem Zusammenhang ist auch der Bericht über die vom Vf. geleitete Edition der Akten und Berichte der Religionsgespräche von Hagenau und Worms 1540/41 von Interesse.

Im *fünften Teil* sind Beiträge zum *Verhältnis von Reformation und Neuzeit* versammelt. Vf. verteidigt Luthers Freiheitsverständnis gegen den von Max Scheler und Herbert Marcuse erhobenen Vorwurf, Freiheit bedeute für ihn nur ein Rückzug in die reine Innerlichkeit, und macht deutlich, daß für Luther die Freiheit dem Menschen einerseits durch Partizipation an der Freiheit Gottes zukommt, die so den Menschen innerlich frei macht, daß aber andererseits diese innerlich geschenkte Freiheit nicht auf den Bereich der Innerlichkeit beschränkt ist, sondern durchaus im Äußeren wirkt.

Luthers Freiheitsverständnis bildete eine Komponente der Aufklärung in Deutschland, insbesondere mit der Ablehnung der Autorität christlicher Tradition und der Einsetzung des Gewissens als Urteilsinstanz in der Bindung an das Wort Gottes. Während die Gewissensfreiheit von Luther gegen irdische Autoritäten in Anspruch genommen wurde, ist er noch nicht zu einem Toleranzprinzip vorgedrungen. Für die Aufklärung wesentlich war jedoch Luthers soteriologische Entlastung der Vernunft und die Legitimation ihrer säkularen Funktion.

Der Bd findet seinen Abschluß in Beiträgen zur Aufklärung in Nordamerika auf dem Hintergrund der lutherischen Reformation und zu Friedrich Gogartens an Luther orientierten Kritik der neuzeitlichen Vernunft.

Die hier versammelten Studien Vf.s führen immer wieder zu wesentlichen Gesichtspunkten der Theologie Luthers und zeigen, daß ersterer diese vor allem von zwei Seiten aus betrachtet, nämlich einerseits vom mittelalterlichen Hintergrund her, den Luther, obwohl er aus ihm Motive übernimmt, doch hinter sich läßt, andererseits von der Frage nach der Funktion der Reformation für die Neuzeit her, wie sie vor allem durch Herbert Marcuse und Hans Blumenberg gestellt ist. Die Theologie Luthers wird auf diese Weise in die Geschichte vor ihr und nach ihr eingebettet und mit ihrem Hintergund und ihrer Nachwirkung in Beziehung gesetzt.

Rottenburg Reinhold Rieger

Audisio, Gabriel: **Die Waldenser.** Die Geschichte einer religiösen Bewegung. Aus dem Französischen von Elisabeth Hirschberger. München: C. H. Beck 1996. 281 S., 8 Abb., geb. DM 58,00 ISBN: 3-406-41077-4

Vom 16. Jh. an „sind Waldenser und Protestanten wenn nicht absolut konträre, so zumindest sich gegenseitig ausschließende Bezeichnungen" (12); die „Teilnahme an der Reformation bedeutete also den Untergang der Armen von Lyon" (235). So lautet die These, die Gabriel Audisio in einem zwischen Empathie und Kopfschütteln gehaltenen Ton, gelegentlich auch etwas redundant, vorträgt. Wie begründet er sie?

Zunächst zeichnet er die Geschichte der Bewegung der Armen von Lyon nach, die sich selbst nie als *„Waldenser"* bezeichnet hätten, weswegen man diesen Namen auch besser nicht verwenden solle (17); nur aus verlegerischen Gründen habe ihn der Vf. in den Titel seines Buches gesetzt. Was seine Darstellung besonders charakterisiert, ist der starke Akzent, den er dem Verständnis und der Praxis des „Amtes" bei den Armen von Lyon verleiht. Sie hätten – entsprechend den Vorstellungen Waldes' – zunächst den Priestern der spätmittelalterlichen Kirche Gehorsam geleistet und auch an der Eucharistie teilgenommen, soweit man sie ihnen gewährte. Waldes selbst habe Laienprediger bleiben wollen; die Armen von Lyon seien wegen ihrer effektiven Predigt gegen Katharer und Albigen, vielleicht, nicht ohne einen gewissen Zynismus (42), von der römischen Kirche gern gesehen worden. Schließlich hätten sich die Kleriker jedoch veranlaßt gesehen, ihr Monopol zu verteidigen und die „Brüder" in den Untergrund abzudrängen. Dies habe eine ohnehin vorhandene donatistische Tendenz verstärkt: „Der Priester, der in seinem

Leben nicht Christus und den Aposteln nachfolgt, verliert seine priesterliche Amtsgewalt. Im Gegensatz hierzu empfängt derjenige, der ein apostolisches Leben in absoluter Armut führt, und sei er auch Laie, von Gott die sakramentale Gewalt" (67, vgl. 169). Immer wieder betont A., daß auch Frauen zur Predigt, ja zur Konsekration zugelassen waren (25, 71, 137) – ein anachronistischer Zug, der sich nicht habe durchsetzen können (137). Auch bei den Armen von Lyon habe es eine ausgeprägte Hierarchie gegeben. Die predigenden Brüder seien als „gute Menschen" verstanden worden, die unter ständiger Lebensgefahr Hunderte, ja Tausende von Kilometern zurücklegten, um den Glaubensgeschwistern in der Diaspora das Evangelium zu predigen, die Beichte zu hören, Bußen aufzuerlegen und Vergebung zuzusprechen. In der Tat entsteht auf diese Weise ein farbiges Bild einer Gruppe von Menschen, die man nach mittelalterlichen Maßstäben nicht anders denn als „Heilige" (vgl. 71) bezeichnen würde, zumal sie übrigens – ähnlich den Angehörigen von Orden – Armut, Keuschheit und Gehorsam gelobten. Damit ergeben sich die „beiden sichersten Identifikationskriterien" der Bewegung: „Ein Armer von Lyon ist jemand, der die Prediger bei sich aufnimmt und / oder bei ihnen beichtet" (151). Die Prediger wie ihre Gastgeber lebten unaufhörlich in der Gefahr, entdeckt zu werden; die Verfolgung habe „niemals aufgehört, sie wurde nur unterbrochen" (107). So „blieb ihnen nur Gott, auf den allein sie sich bezogen" (52). Sie seien sich wohl nicht darüber im klaren gewesen, daß sie durch ihre Einstellung und Lebensart „an der Untergrabung der mittelalterlichen Gesellschaft und Kirche" arbeiteten, die sich daher mit allen Mitteln wehren mußte (76). Wie konnten die „Armen von Lyon" in dieser Situation jahrhundertelang überleben? Sie mußten Kompromisse eingehen. A. führt diese Kompromisse – und hier wird seine Darstellung am lebendigsten – anhand von Testamenten und Heiratsverträgen vor, die sich in der Provence erhalten haben. Aus ihnen ergibt sich nämlich, daß die Armen zwar gegen ihre Prinzipien den verlangten Eid schworen, aber im Blick auf die Bestellung von Totenmessen deutlich zurückhaltend waren. Der soziale Impetus habe sich wenigsten symbolisch durchgehalten. Die Inquisitionsprotokolle zeigten zudem, daß das Vaterunser eine signifikant wichtigere Rolle bei ihnen spielte als das Ave Maria. Möglicherweise, urteilt A., hätten sie durch ihre Kompromisse das ihnen Wesentliche gerettet (vgl. 125, 134).

Wie erklärt es sich nun, daß die Armen von Lyon, inzwischen zu einer gut vernetzten internationalen Bewegung in der gesamten europäischen Diaspora angewachsen, nach ersten Kontakten sich alsbald der schweizerischen Reformation anschlossen? Die Reformatoren, die sie kennenlernten, also insbesondere Bucer und Oecolampad sowie später Farel, hatten doch teilweise dezidiert andere theologische Ansichten, als es der Tradition der Armen von Lyon entsprach! Sie legten innerhalb der Bibel andere Akzente als diese, waren nicht biblizistisch eingestellt, polemisierten gegen den „freien Willen" und gegen die „guten Werke", sie verwarfen im Gegensatz zu den „Brüdern" die Siebenzahl der Sakramente und die Transsubstantiationslehre (vgl. 200, 206–209). Insbesondere im Blick auf die Prädestination vertraten sie „das Gegenteil der religiösen Konzeption der Armen von Lyon" (209)!

Einerseits, urteilt A., sei die Zeit einer Armutsbewegung einfach abgelaufen gewesen: „Die Botschaft kam nicht mehr an" (270). Andererseits hätten ihre geistlichen Führer im Übertritt zur Reformation eine „Lösung mit Zukunft" gesehen, ohne sich dessen bewußt zu sein, was sie damit aufgaben. Schließlich aber hatte auch die bestimmende Haltung insbesondere von Farel auf der entscheidenden Synode von Chanforan 1532 eine wichtige Rolle gespielt. Damals habe man eine Übersetzung der Bibel aus den Ursprachen ins Französische beschlossen, die durch eine Kollekte von 800 Goldtalern unter den Armen finanziert worden sei – ein nach A. viel zu hoher Betrag: haben sie sich dabei „obendrein noch betrügen lassen?" (220). Sie seien von den Schweizer Reformatoren vermutlich auch instrumentalisiert und als protestantische Speerspitze in einem katholischen Umfeld mißbraucht worden (vgl. 221). Wie dem im einzelnen auch gewesen sein mag: „Das Waldensertum erlischt. Was die Lehre betrifft, so geschah dies 1532 in Chanforan, was die Alltagspraxis betrifft, gegen 1560" (269), was A. unter anderem durch das Vordringen alttestamentlicher Vornamen in dem von ihm untersuchten Gebiet belegt. Die spätmittelalterliche Ketzerbewegung „wurde von der Reformation verführt – in der ganzen Bedeutung dieses Wortes –, ja sie wurde von ihr bezaubert. Sie stürzte sich hinein ... und ertrank" (233f). Die weitere Entwicklung der waldensischen Kirche, die zwar einen falschen Namen trug, aber tatsächlich zur Kirche geworden war, schildert A. nur noch als „*Epilog*" (235–261); für die Gegenwart bleibt eine halbe Seite (261). Fazit: Die katholische Kirche hat die Armen von Lyon verfolgt, die Protestanten haben sie gleichsam „geschluckt": Weder die eine noch die andere Seite war in der Lage, „den Armen von Lyon eine eigene Identität zuzuerkennen" (234). A. schlußfolgert, man solle den Armen von Lyon wenigstens dadurch Gerechtigkeit widerfahren lassen, daß man sie – im Gegensatz zur Waldenserkirche Italiens – nicht länger als „Waldenser" bezeichne.

Nun kann man zweifellos die mittelalterlichen Waldenser nicht mit den heutigen Trägern dieses Namens gleichsetzen. Diese Erkenntnis ist nicht neu; sie wird von A. nur radikalisiert vorgetragen. Vorgearbeitet hat ihm unter anderem besonders A. Molnar mit seiner Darstellung des vorreformatorischen Waldensertums. Ist der von den heutigen Waldensern empfundene und auch artikulierte Erbanspruch nun tatsächlich illegitim? A. bemüht sich – und dies ist zweifellos sein Verdienst –, die Armen von Lyon als eine eigene Bewegung zu würdigen, die weder in das katholische noch in das protestantische Raster paßt. Trotzdem kommt er natürlich nicht umhin, auch die Gemeinsamkeiten mit der späteren Reformation zu nennen: Da ist einmal, um mit den eher peripheren Dingen zu beginnen, die Ablehnung des Heiligenkults und der Marienverehrung sowie die Polemik gegen die Fegfeuerlehre. Schon bei den Armen von Lyon wurde die Opferproblematik der Eucharistiefeier diskutiert und ihr Verständnis als „Gedächtnisfeier" erwogen (vgl. 70). Wichtiger ist die starke Betonung des Laien-Elements; auch die hierarchisch geordneten Dienste wurden als Laienaktivitäten verstanden. Die „Macht des gesprochenen Wortes" (75), zu der dann das „hohe Ansehen des Schriftlichen" (179) hinzukam, läßt an die späteren reformatorischen Grunderfahrungen denken. Wenn die Prediger der Armen schließlich unter dem Eindruck der Reformation aus dem Untergrund auftauchten, so setzte sich damit etwas durch, was ja durchaus im Sinne von Waldes gewesen war, sich aufgrund der herrschenden Machtverhältnisse nur als undurchführbar erwiesen hatte. Der Hauptgesichtspunkt dürfte jedoch darin bestehen, daß – trotz unterschiedlicher Perspektiven im einzelnen – sowohl von ihnen wie auch von den Reformatoren die Heilige Schrift als oberste geistliche Autorität angesehen wurde. Sie stellte die wirkliche Alternative zum römischen Autoritätsanspruch dar. Merkwürdigerweise übergeht A. bei der Zusammenstellung der Identitätsmerkmale der Bewegung zwischen dem 12. und dem 16. Jh. (268) ausgerechnet die besondere Stellung der Bibel! Man wird also doch wohl auch einige sachliche Gesichtspunkte namhaft machen können, die erklärbar machen, wieso die Bewegung der Armen von Lyon zu Beginn des 16. Jh.s nicht in den Schoß der spätmittelalterlichen Kirche zurückgefallen ist, sondern sich der Reformation anschloß.

A. zitiert sehr viel aus den Quellen, ohne diese jedoch konkret verifizierbar anzugeben; sie sind nur im Rahmen der Bibliographie aufgelistet. Einige Quellen werden von ihm favorisiert, so die Inquisitionshandbücher von Bernard Gui (Anfang des 14. Jh.s) und Nicolas Eymerich (1376), das Verhör von Pierre Griot (1532) sowie der Bericht von Morel und Masson über ihre Mission zu Bucer und Oecolampad von 1530. Dieses Quellenmaterial liegt gedruckt vor; bei seiner Wiedergabe wird nicht immer ersichtlich, ob es sich um die Quelle selbst oder den Kommentar des Herausgebers handelt (vgl. 204: Vinay).

Der eigentliche Beitrag A.s besteht in seiner Auswertung der von ihm untersuchten juristischen Dokumente aus der Provence. Da die konkreten Quellenangaben fehlen, kann sich der Leser jedoch kein kritisches Urteil bilden. Dazu sieht er sich allerdings herausgefordert angesichts von Nachlässigkeiten und Fehlern, die in anderen Zusammenhängen begegnen: So wird (198) von der „Exkommunikationsbulle" gegen Luther gesprochen, während es sich doch um die Exkommunikations-Androhungsbulle handelte; S. 215 spricht Audisio von Galaterbriefen (Plural!). Die Confessio Augustana wird zu einem Bekenntnis der „Reformierten" (225), wie denn auch Gustav Adolf als König des „reformierten Schweden" (248) zu stehen kommt. Manche sprachlichen Unstimmigkeiten und Fehler mögen auf das Lektorat oder die Übersetzung zurückgehen („Hirtenbriefe des Paulus", 214; „Prepositus" statt „Praepositus", 31; „Schaar" statt „Schar", 52, „sähen" statt „säen", 209; „opfern der" statt „opfernder", 220; „Pianessa" statt „Pianezza", 251; schließlich „1556" statt „1526", 201). Manches ist aber auch einfach nachlässig oder unsachgemäß formuliert: „Jesus Christus und Gott haben gesprochen" (262); die zweite Hälfte des 13. Jh.s war „das goldene Zeitalter der südfranzösischen Inquistition" (44). Zwischen die historischen Beobachtungen werden gelegentlich psychologische Erwägungen eingeschoben, die den Leser / die Leserin offenbar auf ein freundlich-nachsichtiges Verstehen des Vorgebrachten einstimmen sollen (vgl. 45, 73, 109, 125, 134, 175, 203, 263, 272). Der Vf. verbreitet eine gewinnende Atmosphäre. Aber der Rezensent bleibt kritisch; er klappt dieses mit viel Empathie geschriebene und zugleich dezidiert urteilende Buch mit dem Gefühl zu, belehrt und doch nicht wirklich aufgeklärt worden zu sein. Mit den Worten eines Autors, der fast ein Zeitgenosse der ersten Waldenser geworden wäre, befindet er am Ende: sic – et non!

Marburg Hans-Martin Barth

Gerlach, Rolf-Edgar: **Carl Brockhaus – ein Leben für Gott und die Brüder.** – Gießen / Wuppertal: Brunnen / Brockhaus 1994. 350 S. (Monographien und Studienbücher), kart. DM 39,80 ISBN: 3–417–29386–3

Einem in der (evangelischen) Kirchengeschichtsschreibung eher am Rande behandelten Gebiet widmet sich die Arbeit über Carl Friedrich Wilhelm Brockhaus (1822–1899).

Dessen *Darstellung*, samt einem *Ausblick auf „wichtige Brüder neben Brockhaus"*, bildet das Haupt- und Kernstück des Buches (29–166, *Abschnitt*

4). In einleuchtender Weise gehen dem zwei einführende Abschnitte voraus: „*Einleitung: Die irischen und englischen Anfänge der Brüderbewegung*", wo auf katholische Wurzeln hingewiesen wird (8–18, *Abschnitt 2*) und „*Die Anfänge der Brüderbewegung in Deutschland*" (19–28, *Abschnitt 3*. – Das Inhaltsverzeichnis verkürzt merkwürdigerweise hier und öfters, auch beim Quellenanhang [266–306 (313)] die Überschriften). Der Brockhaus-Darstellung folgen drei Abschnitte 5 bis 7 zu theologischen Schwerpunkten Brockhaus', seinen Beziehungen zu John Nelson Darby und zum Verhältnis zu anderen Denominationen (167–246).

Das erscheint sowohl von den Proportionen her wie auch sachlich angemessen: Im biographischen Teil immer wieder auftauchende Sachfragen waren dort nicht vertiefend darzustellen. Zugleich ergibt sich aus der Beschäftigung mit den Quellen aber erst so etwas wie ein Probleme-Kanon, den zu umreißen auch das Weglassen erfordert. Dieser Anforderung ist der Vf. gerecht geworden. Allzu viele ‚zunftgemäße' Vorarbeiten konnte er nicht konsultieren. Der *Forschungsbericht* (247–256, *Abschnitt 8*) ist mit bestimmt von der kritischen Abwehr des Begriffs „Sekte" für die Brüderbewegung (man müßte eigentlich von -bewegungen reden!), welchen Begriff Robert Stupperich noch 1955 verwendet. Ernst Eylenstein hat eine seriöse „ausführliche Monographie" (?) vorgelegt (leider ist gerade diese grundlegende Arbeit auf S. 322 fehlerhaft und unvollständig zitiert; es muß lauten: ZUG [!] [NF IX], 1928 [plus:], 275–312), mit wohltuender Wirkung auf den ersten von drei Bden einer Selbstdarstellung über die Brüderbewegung in Deutschland von Gerhard Jordy (254f; Jordy verfaßte auch den Art. „Versammlung, Christliche" im Evangelischen Lexikon für Theologie und Gemeinde Bd 3, 1994, 2086–89). Die 1983 in Marburg approbierte theologische Diss. von Ulrich Bister über die Brüderbewegung bis 1937 ist zwar oft verwendet, aber im Forschungsbericht mit einer dreizeiligen Erwähnung entschieden zu knapp gewürdigt (255/256).

Schließlich fragt G. nach dem „*Erbe Brockhaus' in den Brüdergemeinden heute*" (256–265, *Abschnitt 9*). Das gibt dem Vf. die Möglichkeit des Hinweises auf die der Geschichte auch zukommende kritische Funktion. Exklusivität, ideologisches Denken, selektive Übernahme von Traditionsstücken, ängstliche Kopierung von Einzelentscheidungen Brockhaus' bei Mißachtung seiner Grundentscheidung („Bereitschaft zum unbedingten Gehorsam der Schrift gegenüber", 263) und anderes mehr sind nicht mehr so leicht möglich, wenn gerade Brockhaus' Denken, Reden und Handeln auch in seinem legitimen Motiv als eine Antwort auf die Herausforderungen der ihn umgebenden konkreten (kirchlichen) Wirklichkeit authentisch offengelegt werden. – Daß die Brüderbewegung bis in die Gegenwart lebendig ist sei angemerkt. Schwierig sind – z. T. wegen ausdrücklicher Auskunftsabstinenz – exakte Zahlenangaben.

C. F. W. Brockhaus hat als Elementarschullehrer 1845 seine Bekehrung erlebt. Starker missionarischer Eifer trieb ihn; in Elberfeld im Wuppertale wirkte er alsbald in der „Evangelischen Gesellschaft für Deutschland" und der „Wuppertaler Traktatgesellschaft". Vereine wurden gegründet: „Elberfelder Erziehungsverein", „Evangelischer Brüderverein". Im letztgenannten wurde er 1851 hauptberuflich Schrift- und Geschäftsführer. Das war der Anfang der Loslösung von der Landeskirche, verstärkt durch seine Berührung mit J. N. Darby. Brockhaus' sich herausbildende Heiligungslehre ließ ihn schon 1852 auch vom „Evangelischen Brüderverein" den Abschied nehmen und allein den Ort geistlicher, nicht institutioneller Verbundenheit als Sammlung der Gläubigen akzeptieren. Mit größtem Einsatz (Reisen, literarische Tätigkeit, „Elberfelder Bibelübersetzung", Gesangbuch) wurde er zum Motor und Organisator der deutschen „Brüderbewegung".

Daß die Geschichte der Brüderbewegung auch eine Geschichte ihrer Spaltungen / Trennungen ist wird schon durch G.s Untersuchung dargetan (im 20. Jh. geht dieser Prozeß entschieden weiter; 311 R; 313f T und oft in der Darstellung selbst). Von der Fiktion der Einheit oder Einheitlichkeit gilt es ehrlicherweise sich zu verabschieden – der Quellenanhang ist ein einziger Gegenbeweis; man studiere nur das von 1904 stammende Dokument „O" (301–306) Georg von Viebahns (zu ihm selbst siehe Seite 162–166). Andererseits rückt das Buch auf im einzelnen überzeugende Weise Fehlurteile und falsche Vorwürfe zurecht, z. B. die Legende über Brockhaus' angebliche Lehre von der Sündlosigkeit, Reinheit und Vollkommenheit des Menschen (siehe dazu Seite 181), gar die Behauptung von einer für die Christen angenommenen Vollkommenheit, die die 5. Bitte des Vaterunser, „. . . vergib uns unsere Schuld . . .", überflüssig mache (178f, Anmerkung 583; auch 111, Anmerkung 359). Reiches Material, in einer Rez. nicht auszuschöpfen, bietet die Arbeit auf dem schwierigen Feld der Erforschung religiöser Mentalitäten von Laien unter theologisch-historischer Fragestellung. Es waren eben keine leichtfertigen Überlegungen und dann auch praktische Entscheidungen in Fragen der Sakramente, des Gottesdienstes, des Bibeltextes, des Verhältnisses zu Freikirchen und zur Landeskirche, zu überkommenem Liedgut und vielem anderem mehr. G. ist hier einer Fülle von Spuren nachgegangen und hat vielfach hochinteressante Ergebnisse präsentieren können (vgl. nur den hymnologischen Teil, 143–155; 147f zur Paul-Gerhardt-‚Umdichtung'; nach Fischer-Tümpel III. 1906 = 1964, Nr. 416: 1.3.12 wäre Gerhardts „Originaltext" zu zitieren; zu verbessern: „aus aller meiner Macht", nicht „Nacht"). Hätte der Vf. nicht versteckt seine „langjährige" Primärerfahrung mit der Brüderbewegung offengelegt (6, Anmerkung 5) – ich wäre in dieser Frage schwankend geblieben, gerade unter Berücksichtigung der mitunter nicht undeutlichen kritischen Position seinem Gegenstand gegenüber (135, Anmerkung 443; 170, Anmerkung 550; Abschnitt 9 passim). Schließlich kann das Thema der Freikirchenbildungen ja nicht ohne Berücksichtigung der massiven kirchlich-theologischen Defizite und Zumutungen im 19. Jh. angemessen berücksichtigt werden. Unter dem hehren Schein der Wahrheitssuche hat sich in Deutschland eben auch manche Frivolität und auch Arroganz gegenüber wissenschaftlichen Ansätzen außerhalb Deutschlands breitmachen können. Man vergleiche die knappen, aber aussagekräftigen Hinweise nur zu dem Kirchengeschichtler und Philologen von großer Bildung und Gelehrsamkeit, William Kelly, der umfangreiche biblische Werke veröffentlicht hat (130, Anmerkung 428).

Es tut (evangelischer) Kirchengeschichtsarbeit gut, auch diese stark ‚laientheologisch' geprägte Bewegung protestantisch-ökumenischer Christentumsgeschichte ins Bewußtsein gerückt zu bekommen. Der Vf. hat mit seiner Arbeit – die durchaus den Rang einer Diss. hat – unwegsames Gelände auch von Kleinliteratur etc. abschreiten müssen und kam bei der Quellenerschließung immer wieder an Grenzen: Die ‚Gefährlichkeit' ehrlicher historischer Nachfrage ist den ‚Brüdern' nicht mehr unbekannt; andere Quellen wie Teile des Briefwechsels Brockhaus, sind zugrunde gegangen (254 und 96, Anmerkung 293; Eylensteins Studie rückt damit in die Sparte der quellenerhaltenden Arbeiten ein) oder „verschollen" (255, Anmerkung 826). Um so begrüßenswerter ist der schon genannte Quellenanhang (leider ohne den natürlich themensprengenden „Offenen Brief" vom November 1990; 260). Er macht fernliegende Dokumente bequem erreichbar, legt ein breites Spektrum von Meinungen samt einem lebendigen Gespräch darüber offen und belohnt die Mühe des Sich-Eindenkens. – Ein großer Wunsch an den Vf. ist es, eine Datei der irgend noch erreichbaren Korrespondenz der wichtigen Gestalten der Brüderbewegung zu erarbeiten. Ob nicht schon dadurch der Separationsgedanke mannigfach in concreto falsifiziert würde?

Darstellungen zur Erweckungsbewegung und zum Neu-Pietismus können an der Arbeit G.s nicht mehr vorbei, zumal der Vf. konstatiert, daß „Brockhaus' Lehre von Christus vollständig in den Rahmen der Erweckunsbewegung paßt" (178). Das Buch wird in seiner die Kirchengeschichte des 19. Jh.s erheblich anregenden Bedeutung gewürdigt, indem sein Gegenstand und seine Fragestellungen nicht mehr übergangen werden.

Daß es sich der Ur-Urenkel Ulrich Brockhaus (im Register falsch „155" statt 156) nicht zur Ehre gereichen ließ, das Werk über seinen direkten Vorfahren in ‚dessen' Verlag (gegründet 1853) auch äußerlich ansprechend zu präsentieren, schmerzt. Nicht einmal ein Porträt ist beigegeben (2 Jahre vorher im Evangelischen Lexikon für Theologie und Gemeinde Bd 1, 308 stand es ja hauseigen zur Verfügung); die Titel- und Faksimile-Wiedergaben sind alles, nur nicht professionell (265; 307–310); die Klebebindung beantwortet lesende Benutzung des Buches mit Bruch; die Größe – besser: Kleine – der Drucktype zumal in den Anmerkungen ist unzumutbar. – Dabei sei ausdrücklich vermerkt, daß der Vf. der formalen Gestaltung – Abkürzungen, Quellen-/Literaturverzeichnis [ergänze Seite 315 Archive um Privatbibliothek K.-O. Stoffer], Personenregister / Autorenregister [eine sehr hilfreiche Trennung!], Ortsregister – einige Mühe zugewandt hat.

Erlangen Dietrich Blaufuß

Catholicism and Liberalism. Contributions to American Public Philosophy. Ed. by R. Bruce Douglas and David Hollenbach. – Cambridge: University Press 1994. XV, 352 S. (Cambridge Studies in Religion and American Public Life), geb. £ 40,00 ISBN: 0–521–44528–0

Seit einiger Zeit wird die amerikanische Kommunitarismus-Debatte auch in Deutschland wahrgenommen. Zunächst entstand dabei der Eindruck, als sei der Liberalismus als zentrales wirtschafts- und gesellschaftspolitisches Paradigma von einem eher konservativ anmutenden, weil wieder stärker an sozialer Gemeinschaft und „Werten" orientierten Schema abgelöst worden. Die vorliegende Sammlung von zwölf Aufsätzen – Ergebnis eines interdisziplinären Forschungsprojektes in den Jahren 1989/90 – erkennt in der liberalen Grundüberzeugung weiterhin den wichtigsten *Gesprächspartner des Katholizismus* in gesellschaftspolitischen und sozialethischen Fragen. Und tatsächlich kann kaum geleugnet werden, daß das Streben nach der Verwirklichung der Menschenrechte, daß Gewaltenteilung und Rechtsstaat, Ideen die sich als politisch wirksame zuerst in den emanzipatorischen Bestrebungen der englischen „Bill of Rights", der Verfassung der Vereinigten Staaten und der Französischen Revolution niederschlugen, nach wie vor uneingeschränkt Geltung beanspruchen können.

Amerika verdanke seine Existenz v. a. der liberalen Idee. Deren eigentlicher Gehalt sei jedoch in Verruf geraten, bzw. interpretationsbedürftig geworden, so schreibt der Mithg. R. B. Douglas in der Einleitung (1f). Statt die plurale Zersplitterung zu bejammern, sollte die unumgängliche kontroverse Verständigung über die Bedeutung und Deutung der „Bill of Rights" als Chance für die weltanschaulich

auseinanderdriftende nordamerikanische Gesellschaft, ja für die in der Krise befindlichen demokratischen Gesellschaften überhaupt, angesehen werden. Darüber hinaus konstatiert D. den zunehmenden Einfluß eines „catholic moment" (mit R. J. Neuhaus), das den Katholizismus als inzwischen ernstzunehmende Größe in der US-amerikanischen gesellschaftspolitischen Diskussion erscheinen lasse. Dieser Bedeutungsgewinn basiere sowohl auf der Lern- und Integrationsfähigkeit der beiden ursprünglich entgegengesetzten Weltanschauungen als auch auf deutlichen Wandlungen und Annäherungen der beiden Positionen in den letzten Jahrzehnten (9f). Eine solche Sicht auf die Sachlage führt konsequent zu D.s emphatischer Schlußfolgerung, die gleichzeitig die zentrale Intention des Sbdes formuliert: Gerade die visionären geistigen Ressourcen, die aufgrund der historischen Entwicklung in Liberalismus und Katholizismus zu vermuten seien, gäben Anlaß zur Hoffnung auf eine weitere kreative Entwicklung (Amerikas) und verdienten daher eine genauere Betrachtung (14).

In der ersten Unterabteilung *„Historical Conflicts and Developments"* bieten die Aufsätze von P. Steinfels, Ph. Gleason, und J. A. Komonchak eine Schilderung der weitgehend bekannten Entwicklung von Katholizismus und Liberalismus vom 18. bis in die Mitte des 20. Jh.s. Durchgängig wird hier ein langsames Sich-aufeinander-zu-Bewegen der beiden Positionen im 20. Jh. nach ursprünglicher Gegnerschaft infolge der Französischen Revolution und einer Konsolidierung der Feindschaft im 19. Jh. (Säkularisation, Verlust der kirchenstaatlichen Gebiete in Italien, Kulturkampf, Antiklerikalismus) konstatiert. Wohl typisch für eine US-amerikanische Arbeit ist die Unterscheidung zwischen „ecumenical" (allgemein emanzipatorischem) und „sectarian" (doktrinärem, d. h. vor allem antiklerikalem) Liberalismus, die auf den katholischen Historiker J. H. Hayes zurückgeht und die eine wohlwollende Beurteilung liberaler Grundüberzeugungen aus der Perspektive des Katholizismus ermöglicht (vgl. v. a. 45).

Zum Abschluß des ersten Hauptteils betrachtet R. B. Douglas den *„Liberalism after the good times"*. Die gegenwärtige soziale und ökonomische Krise der Industrienationen gerät dabei in seinen Augen zur Nagelprobe für die Anpassungsfähigkeit des Liberalismus. Dieser konnte zwar im wirtschaftlichen Aufschwung nach 1945 eine unerwartete Renaissance verbuchen; die mit dem „neoliberalen" Denken einhergehende Vernachlässigung der „konservativ" besetzten Bereiche Ehe und Familie und der von der (im ökonomischen Sinne) antiliberalen Arbeiterbewegung vertretenen Werte Solidarität und Wohlfahrt zeitigt jedoch heute unübersehbare und gefährliche Folgen (102), welche die liberale Gesellschaft selbst an ihre Wurzeln bedrohen. Wenn D. trotzdem von einer uneingeschränkten Vorherrschaft der liberalen Idee spricht (112), handelt es sich aber nur bedingt um einen Widerspruch: Er versteht die Kritik der Konservativen, Gewerkschaften und Kommunitarier als notwendige ideologieimmanente Auseinandersetzung, deren Ausgang nur die Anpassungsfähigkeit eines bisher hochflexiblen Systems erneut unter Beweis stellen (120) und nicht etwa dessen Ablösung bedeuten könnte. Würde dies gelingen, wäre zudem eine weitere Schneise für den Dialog mit der katholischen Sozialethik geschlagen.

Bei der von D. bereits nahegelegten Aktualität der katholischen Gesellschaftslehre in den Anfragen des Kommunitarismus setzt der Aufsatz von D. Hollenbach SJ an, wenn er die *katholische Position bezüglich der Menschenrechte* – auch in ihrer Ablehnung radikalliberaler Positionen im 19. Jh. – eine „communitarian alternative to liberal human rights theory" nennt (128). Zunächst klärt H., dessen Beitrag den zweiten Hauptteil des Bdes (*„New Encounters and Theoretical Reconstructions"*) eröffnet, die Fronten zwischen klassischer Naturrechtslehre und aktuellem Menschenrechtsverständnis im Katholizismus und erweist die daraus resultierende Anschlußfähigkeit aktueller katholischer Soziallehre an zeitgenössische liberale Ansätze wie etwa Rawls „Theory of Justice" (137). Im Anschluß an diese prononcierte Darstellung zeigt er, auf welche Weise etwa die Pastoralkonstitution des II. Vatikanischen Konzils und der sog. Wirtschaftshirtenbrief der nordamerikanischen Bischöfe in ihrer letzten Endes aristotelischen Ablehnung des Individualismus im Namen einer apriorischen Sozialität und Tradition (apriorisch insofern sie dem Individuum und seinen Rechten immer schon vorausgeht) in der Nachbarschaft der kommunitaristischen Modelle von M. Perry und J. Finnis anzusiedeln sind (140). In seinem – umständehalber knappen – Erweis der Relevanz einer solchen gemeinschaftsorientierten Menschenrechtskonzeption für aktuelle sozialethische Fragen (wie etwa die Folter oder Unterernährung) grenzt sich H. erneut deutlich vom klassischen (Hobbesschen) Individualismus ab und macht damit abschließend noch einmal überzeugend deutlich, daß im Horizont der Kommunitarismus-Diskussion eine dezidiert katholische Soziallehre zunehmend an Bedeutung gewinnen könnte (146).

Den von H. bewußt außer acht gelassenen institutionellen und politischen Aspekt der Debatte behandeln J. B. Elshtain und P. Sigmund im sechsten bzw. neunten Aufsatz. Während Elshtain in einem schwindelerregenden Marsch durch die Sozioanthropologie von Aristoteles bis Peter Brown die Grundelemente der neueren katholischer Soziallehre (Menschenwürde, Solidarität und Subsidiarität) als tragende Säulen aller *Utopien städtischen Zusammenlebens* herausarbeitet (151–171, ähnlich allgemein und damit nichtssagend bleibt L. Dupré im direkt folgenden Aufsatz), hält sich Sigmund an die *(kirchen-)geschichtlichen Fakten*. Nach einem interessanten Blick auf die Geschichte der keineswegs durchgängig zentralistischen institutionellen Selbstorganisation der Kirche treten im Zusammenhang mit einer positiven Bewertung der Demokratie im 20. Jh. v. a. die Personen Jacques Maritains und Pius XII. in den Vordergrund (225ff). Wenn S. auf das aktuelle Verhältnis zwischen Katholizismus und Liberalismus zu sprechen kommt, bedient auch er sich – auf eine auch in den jüngeren Sozialenzykliken zu beobachtende Tendenz zurückgreifend – der Unterscheidung zwischen „relativistic" und „substantive liberals" (235). Genannt werden hier die Fragen nach der Legitimität von Abtreibung, Homosexualität und Pornographie, deren Virulenz letztlich von einer unterschiedlichen Gewichtung des individuellen Werturteils in Liberalismus und Katholizismus herrührt, die vollständige Demokratisierung der Kirche nach zivilstaatlichem Vorbild, sowie die alte Frontstellung des Katholizismus gegenüber dem Kapitalismus (236ff), ein Feld dessen Problematik in diesem insgesamt wohl doch etwas zu optimistisch angelegten Bd deutlich zu kurz kommt. Dies gilt besonders, weil sich eine harsche Kapitalismuskritik inzwischen nicht mehr nur an den Rändern des Katholizismus, etwa in der Theologie der Befreiung, sondern auch in den letzten Sozialenzykliken des Papstes Johannes Paul II. findet und damit endgültig zum Bestand katholischer Gesellschaftslehre gezählt werden muß.

Besondere Aufmerksamkeit verdient der Beitrag von D. Tracy (*„Catholic Classics in American Liberal Culture"*), einem Fundamentaltheologen, der sich inzwischen auch in Deutschland als innovativer Denker an der Grenze von Theologie und allgemeiner humanwissenschaftlicher Theoriebildung einen Namen gemacht hat. So ist er denn auch der einzige Vf., der sich um eine – wenn auch knappe – Definition des Begriffs „Liberalismus" bemüht und dem eine schlüssige Verbindung von aktueller theologischer und gesellschaftstheoretischer Diskussion gelingt. Fundamentaltheologisch versiert ist seine Argumentation im Dialog mit dem Liberalismus: Als gemeinsame Basis von Katholizismus und Liberalismus werden ausgemacht: *das Publikum* – Bürger einer pluralistischen und demokratischen Gesellschaft; *die Argumentation* – gründend auf die Vernunft, eine allgemeine Ethik und politische Theorie und *die historischen Wurzeln* – nämlich die Werte der Aufklärung und das biblische Menschenbild: Gottebenbildlichkeit des Menschen, utopische Ausrichtung auf das Reich Gottes sowie fundamentale Relationalität der menschlichen Person, die T. trinitätstheologisch verankert. Konsequent stellt T. dann jedoch die im Horizont des Bdes zentrale Frage nach einem allgemein anerkannten Verfahren, das in der Lage wäre, die zugegebene Regionalisierung, Funktionalisierung und Marginalisierung gesellschaftlicher, wissenschaftlicher und religiöser Traditionen noch einmal zusammenzubinden (202). Naheliegend, daß T. hier auf den argumentativen vernunftgemäßen Diskurs verweist und dafür die J. Habermas' entlehnten Kriterien intelligibility, truth, right und equality einführt. Vor diesem Hintergrund erhofft T. eine Reformulierung sowohl der liberalen wie der katholischen Grundlagen, die Relativismus wie Objektivismus vermeiden und die öffentliche Wirksamkeit christlicher Werte ermöglichen soll (211).

Die konkreten Konsequenzen einer katholisch und liberal geprägten Gesellschaft für die Rechte jedes einzelnen Menschen und für die Frauen und Familien im besonderen nehmen die drei letzten Aufsätze des Sbdes unter der gemeinsamen Überschrift *„Practice and Institutions"* in den Blick. M. C. Segers beleuchtet liberale und katholische Tradition unter den Gesichtspunkten des Feminismus und kommt dabei zu einem differenzierten und keineswegs polarisierenden Urteil. Wenn auch die Wurzeln der Frauenbewegung eindeutig im Liberalismus zu finden sind, erkennt die Vf.in neben den bekannten Reibungsflächen zur katholischer Tradition (einseitig auf Mutterschaft und Familie ausgerichtetes biologistisches Frauenbild, rigide Sexualmoral und Ausschluß der Frauen von Leitungspositionen (250–258), den Kampf gegen Pornographie und die gesellschaftlichen Zwangssituationen, in denen sich Frauen für eine Abtreibung entscheiden, als gemeinsames politisches Ziel. Außerdem entdeckt sie in der katholische Soziallehre wichtige Ressourcen für die Stärkung der Position von Frauen in einer wenn auch liberalen, so doch immer noch patriarchal geprägten Gesellschaft (262ff). Damit distanziert sich auch diese Vf.in mit Blick auf die unter Frauen notwendige Solidarität und ein von ihr präferiertes soziales Menschenbild vom radikalen Individualismus.

„Die moderne Familie ist das Produkt der Industrialisierung und der sie begleitenden Entwicklung liberaler Ideologie" (270). Gleichzeitig, so zeigt L. Gellot in ihrem Beitrag sind Atomisierung, Verlust kultureller und sozialer Werte und das Auseinanderfallen von privater und öffentlicher Sphäre, also Aspekte, welche die *Existenz der Familie* bedrohen und ihrer klassischen Funktionen berauben, ebenfalls Ergebnis liberaler Gesellschaftsentwicklung. Bei allen Anfragen an Sexualmoral und Frauenbild kommt hier somit – Dialogfähigkeit auf beiden Seiten vorausgesetzt – dem katholischen Familienmodell eine nicht unwichtige inspirierende Funktion zu. Familie neu als Schutzraum der Liebe und Fürsorge und als Ort der Vermittlung von Identität und gelungener sozialer Integration zu entdecken (282) ohne den Staat aus der Verantwortung für diese Bereiche zu entlassen, ihn vielmehr für familiengerechte Arbeitsverhältnisse und kinderfreundliche Lebensbedingungen in die Pflicht zu nehmen, wären Forderungen, die sich direkt aus der katholischen Soziallehre, speziell aus der Enzyklika *Familiaris Consortio* ergeben könnten (285).

J. H. Provost schließlich nimmt sich der heiklen Frage nach den *Menschenrechten in der katholischen Kirche* an. Nach einer eingehenden Analyse der im CIC (1983) verankerten Rechte und Pflichten aller Katholiken ergibt sich ein ambivalentes Bild: Einerseits bedeutet der neugewonnene Rechtsstatus aller Kirchenmitglieder einen gewaltigen Fortschritt in der Geschichte des Kirchenrechts, andererseits hängt die tatsächliche Wirksamkeit dieser Rechte fast vollständig von ihrer Interpretation und ihrer Umsetzung in die Praxis ab (308).

Insgesamt bietet der vorliegende Sbd gerade in der Diversifikation der einzelnen Aufsätze wertvolle und nahezu umfassende Orientierung für das zerklüftete Feld zwischen katholischer Soziallehre und Gesellschaftstheorie und den Fixpunkten säkularer Theoriebildung. Streckenweise vergißt man ganz, daß es sich um US-amerikanische Arbeiten handelt, so bewandert sind die Vf. in europäischer Geschichte und aktueller europäischer sozialwissenschaftlicher Theoriebildung. Besonders wohltuend wirkt der Optimismus und die Vielfalt der Ideen, mit denen Erträge der katholischen Soziallehre oftmals unerwartet als Lösungsmöglichkeiten für auf den Nägeln brennende soziale und strukturelle Problemfelder vorgestellt werden. Doch dieser Optimismus hat auch seine Schattenseite und hier liegt ein grundsätzlicher Mangel des Bdes. Insgesamt haben sich die Vf.innen und Vf. doch allzu endgültig mit der Herrschaft des Kapitalismus abgefunden und d. h. ja heute zunehmend mit einer Ökonomisierung fast sämtlicher Lebensbereiche verbunden mit allen subtilen Unmenschlichkeiten und schreienden Ungerechtigkeiten vor allem in den Staaten des Südens. Eine grundlegende Kritik dieses Zustandes und seiner geistigen Wurzeln vor dem gerade in dieser Hinsicht reichen Hintergrund biblischer und lehramtlicher Texte, die an Deutlichkeit meist nichts zu wünschen übriglassen, sucht man in dieser Sammlung jedoch leider vergebens.

Hadamar Joachim Valentin

An der Nahtstelle der Systeme. Dokumente und Texte aus dem Bistum Berlin 1945–1990. 1. Halbd: 1945–1961, hg. v. Gerhard Lange / Ursula Pruß. – Leipzig: St. Benno Verlag 1995. 474 S., kart. DM 29,80 ISBN: 3–7462–1139–5

Zur Aufarbeitung der Geschichte der katholischen Kirche in SBZ und DDR ist es erforderlich, die entsprechenden kirchlichen Verlautbarungen aus dieser Zeit leicht einsehen zu können. Dazu hatten die beiden Hg. dieser Dokumentation gemeinsam mit Franz Schrader u. Siegfried Seifert bereits 1992 publiziert: *Katholische Kirche – Sozialistischer Staat DDR.* Dokumente und öffentliche Äußerungen 1945–1990 (St. Benno Verlag, ISBN: 3–7462–1023–2). Auswahlkriterium war dafür „der erkennbare Bezug der Dokumente auf die Bedingungen, in denen die Kirche und der einzelne katholische Christ in der SBZ/DDR das Leben aus dem Glauben zu gestalten suchten". Veröffentlicht wurden „die öffentlichen und halböffentlichen kirchlichen Äußerungen zu ideologisch, politisch und gesellschaftlich relevanten Fragen und Problemen, soweit sie von den Hg.n in den Bischöflichen Ämtern, unter Benutzung kirchlicher Archive und Registraturen aufgefunden werden konnten" (dort XVI). Es ging also sowohl um Dokumente der Berliner Ordinarien- und späteren Bischofskonferenz als auch der zunächst sieben, ab 1973 sechs kirchlichen Jurisdiktionsbezirke. Es ging dabei allerdings nicht um eine textkritische Quellenedition.

Die hier anzuzeigende Dokumentation bezieht sich ausschließlich auf das (erst 1930 gegründete) *Bistum Berlin*, wobei die Zäsur für diesen Teilbd der Mauerbau bildet, genauer der Abschluß des Jahres 1961. Selbstverständlich ist damit nicht nur der Ostteil des Bistums gemeint, denn es handelt sich um „Texte aus dem in zwei politischen Systemen lebenden und doch ungeteilten Bistum Berlin" (V). Die 198 Dokumente enthalten Hirtenworte, Predigten, Kanzelvermeldungen und Presseerklärungen, aber auch Pastoral- und Rundschreiben sowie ausgewählte Schreiben des Bischofs an politische Verantwortungsträger.

Sicherlich gilt auch für diesen Bd, dem ein zweiter Halbd für die Zeit von 1962 bis 1990 folgen soll, der dann auch das (hier noch fehlende) Register enthalten wird, daß wissenschaftliche Untersuchungen sich nicht nur auf diese Dokumente stützen können, sondern auch die Archive konsultieren müssen. Aber ein erster wichtiger und dankenswerter Schritt zur Aufarbeitung der jüngsten Vergangenheit ist dies zweifellos, nicht zuletzt auch für all jene, die sich über die je andere Perspektive im West- und Ostteil des Bistums und damit ein Stück weit auch über den Katholizismus im Westen und Osten Deutschlands informieren wollen.

Münster Klemens Richter

Scholz, Rupert / **Rüfner,** Wolfgang / **Meyer,** Hans Joachim: **Die Einigung Deutschlands und das deutsche Staat-Kirche-System.** – Münster: Aschendorff 1992. 169 S. (Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche, 26), kart. DM 48,00 ISBN: 3–402–04357–2

Die „Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche", das maßgebende regelmäßige Diskussionsforum für die verfassungsrechtlichen und verfassungstheoretischen Fragen des Verhältnisses von Staat und Kirche, hatten in der 25. Jahrestagung in sehr grundsätzlicher Weise „Die Verantwortung der Kirche für den Staat" diskutiert. Das 26. der Essener Gespräche zum Thema *„Die Einigung Deutschlands und das deutsche Staat-Kirche-System"* war deshalb einerseits eine Fortführung und Konkretisierung der Thematik des vorangegehenden Gesprächs. Es war aber vor allem durch die besondere historische Situation des Tagungszeitpunktes geprägt. Es fand am 11. und 12. März 1991 statt, ein halbes Jahr nach der am 3. Oktober 1990 vollzogenen Wiedervereinigung Deutschlands also. Den Leitgedanken der Tagung formulierte Alexander Hollerbach als Tagungsleiter deshalb so: „Der Prozeß der Wiederherstellung der deutschen Einheit, der Ausfüllung des dafür schon geschaffenen Rahmens, die Umsetzung ins Leben der Rechts- und Verfassungswirklichkeit ist ohne das Phänomen der Religion, ohne Kirchen und Religionsgemeinschaften, aber auch ohne den höchstpersönlichen Einsatz des Christen nicht denkbar. Hier kommen unverzichtbare Rechts- und Verfassungsvoraussetzungen, ja wohl auch so etwas wie ein Verfassungsauftrag ins Spiel" (5).

Das einleitende Referat hielt Rupert Scholz zum Thema *„Der Auftrag der Kirchen im Prozeß der deutschen Einheit"*. Er betonte, der Prozeß der deutschen Einheit habe gerade im gesellschaftspolitischen Feld noch einen weiten Weg zu bestehen, der nicht nur ökonomisch und sozialpolitisch definiert sei. Es gehe vielmehr um einen Integrationsprozeß von grundlegender Qualität. Der grundgesetzliche Verfassungsstaat habe sich zu Grundwerten bekannt, die im Christentum wurzeln. In diesem Sinne komme der staatskirchenrechtlichen Einheit der Kirchen im wiedervereinigten Deutschland auch eine ganz entscheidend wert- und integrationspolitische Bedeutung zu (27). In diesem Sinne sei es richtig und berechtigt, von einem „Auftrag" der Kirchen zu sprechen, obwohl damit kein „Verfassungsauftrag" im streng verfassungsjuristischen Sinne, sondern eher der allgemeine „Dienst der Kirche am Staat" gemeint sei. Die Kirchen müßten in den neuen Bundesländern das vollziehen und das mit Leben erfüllen, „was das Grundgesetz ihnen mit der Religionsfreiheit gem. Art. 4 GG und mit dem Staatskirchenrecht gem. Art. 140 GG für das ganze Deutschland vorgegeben hat" (7). Auf dem Hintergrund dieser grundsätzlichen Ausführungen analysierte Scholz sodann einzelne in der damaligen Situation besonders umstrittene staatskirchenrechtliche Einzelfragen, nämlich den Religionsunterricht, die Militärseelsorge, das Kirchensteuerrecht und das Recht des Schwangerschaftsabbruchs.

Diese Analyse der einzelnen Problemfelder der Beziehungen von Staat und Kirche setzte sodann Wolfgang Rüfner in seinem Vortrag *„Die deutsche Einheit im Staatskirchenrecht"* fort. Nach eingehender Erörterung der einzelnen Themenkreise stellte er fest, daß nunmehr die rechtlichen Voraussetzungen dafür geschaffen seien, das Staat-Kirche-Verhältnis in der ehemaligen DDR ebenso zu entwickeln wie in der alten Bundesrepublik. Dennoch bestünden erhebliche Hindernisse, die nicht in der Unzulänglichkeit der geltenden rechtlichen Regelungen, sondern im Grundsätzlichen lägen (75). Es sei nämlich zweifelhaft, ob die Kirchen in den neuen Bundesländern sich der Kooperation in ähnlicher Weise öffnen wollten wie der Staat. Das Grundgesetz stelle die Kirchen in der ehemaligen DDR vor eine neue Lage. Bislang hätten sie sich zum kirchenfeindlichen sozialistischen Staat in Fundamentalopposition befunden. Nunmehr müßten sie sich in einem rechtlichen Rahmen bewegen, der auf Kooperation angelegt sei. R. setzte sich entschieden dafür ein, „die Kooperation von Staat und Kirche bei voller Wahrung der kirchlichen Selbständigkeit und der nötigen Distanz zum Staate auch in der ehemaligen DDR zu entwickeln" (80). Die Partnerschaft von Staat und Kirche müsse sich auch in der Beteiligung der Kirchen an der öffentlichen Diskussion in dem bewähren, was gemeinhin, vor allem im evangelischen Bereich, unter dem „Öffentlichkeitsanspruch" oder „Öffentlichkeitsauftrag" der Kirchen verstanden werde (81).

Die Tagung wurde abgeschlossen durch den Vortrag von Hans Joachim Meyer zum Thema *„Geistige Voraussetzungen und Konsequenzen des Beitritts der DDR zur Ordnung des Grundgesetzes"*. Der frühere Minister für Bildung und Wissenschaft der DDR nach der Wende und spätere sächsische Staatsminister für Wissenschaft und Kunst war im besonderem Maße kompetent, der Frage nachzugehen, ob und inwieweit der durch Mehrheitsvotum der Bürger der früheren DDR vollzogene Beitritt zum Geltungsbereich des Grundgesetzes auch die uneingeschränkte innere Akzeptanz des Grundgesetzes einschließt. M. verneinte diese Frage: „Denn – und dies ist die hier vorzutragende Grundthese – wenn auch an dem Willen und der Bereitschaft der übergroßen Mehrheit der Deutschen in der DDR, das Grundgesetz als die Verfassung aller Deutschen anzunehmen, kein Zweifel bestehen kann, die innere Akzeptanz, der geistige Nachvollzug dieser Entscheidung steht noch aus. Daran ist nichts Außergewöhnliches. Auch in den alten Bundesländern war ein längerer Weg zurückzulegen, bis sich das Grundgesetz allgemeinen Respekts erfreute" (118). Die Schöpfer des Grundgesetzes hätten die Dreiteilung der Gewalten und die staatliche Selbstbeschränkung des freiheitlichen Rechtsstaates durch Bestimmungen im Interesse der Stabilität der Demokratie ergänzt. Die Deutschen, die am 3. Oktober 1990 der Ordnung des Grundgesetzes beigetreten seien, kannten weder die Dreiteilung der Gewalten noch das Prinzip der staatlichen Selbstbeschränkung. Es gebe nur geringes Verständnis für die Erfordernisse des Rechtsstaates und für die Notwendigkeit, politisches Handeln in juristischen Normen und Strukturen zu vollziehen (121). „Die deutsche Einheit ist bisher eine staatliche Form ohne wirklichen Inhalt. Wenn es nicht gelingt, die wirtschaftliche Krise im Osten Deutschlands zu

überwinden und den dort lebenden Deutschen das Gefühl der Zweitrangigkeit zu nehmen, dann sind nicht nur die Voraussetzungen für das Grundgesetz, dann sind Einheit und Freiheit in Deutschland in elementarer Weise bedroht" (119).

Die bei den Essener Gesprächen gehaltenen Referate werden bei der Tagung selbst ausführlich diskutiert; die jeweils geführte Diskussion ist in den Tagungsbden in wörtlicher Wiedergabe dokumentiert. Das gilt auch für das 26. Essener Gespräch. Es verwundert angesichts der „Eindringlichkeit" (A. Hollerbach) der Aussagen von Hans Joachim Meyer nicht, daß die Diskussion im Anschluß an seinen Vortrag besonders intensiv und dicht geführt wurde. Es ist nicht möglich, in einer Rez. den Gang der Diskussion auch nur zu skizzieren. So soll nur ein Gedanke Meyers hervorgehoben werden, der im Blick auf die Gesamthematik des 26. Essener Gesprächs besonders wichtig war, die Aussage nämlich, er habe „große Probleme im Verständnis dessen, was Kirche leisten könnte beim Wiederaufbau bürgerlicher Gesellschaft . . . Ich meine, daß die Rolle der Kirche bei der Sorge für die ethischen Voraussetzungen einer Verfassungsordnung doch vor allem und in erster Linie darin bestehen sollte, die Verpflichtung zur Gemeinschaft und zum solidarischen Handeln einzuklagen und daran zu erinnern" (142f).

Freiburg i. Br. Josef Jurina

Kirchliche Zeitgeschichte

Vatikanum II und Modernisierung. Historische, theologische und soziologische Perspektiven, hg. v. Franz-Xaver Kaufmann / Arnold Zingerle. – Paderborn: F. Schöningh 1996. 424 S., kart. DM 78,00 ISBN: 3-506-74252-3

Dieser Sbd sollte für die deutsche Katholizismusforschung ein Signal setzen: Weithin markiert das Jahr 1945 immer noch eine unsichtbare Schwelle der Forschungstätigkeit. Das mag aus historischen Gründen, etwa aus den Folgewirkungen der ‚Stellvertreter'-Diskussion der 60er Jahre, verständlich sein, aber hart an der Jahrhundert- und Jahrtausendwende drängt sich immer stärker der Eindruck eines beträchtlichen Nachholbedarfs auf – was insbesondere für die eigentliche Kirchengeschichte gilt: Die Geschichte der Katholiken und ihrer Kirche in der Bundesrepublik Deutschland, speziell der im historischen Bewußtsein durch das Konzil markierten Veränderungen, bedarf dringend der systematischen Aufarbeitung. Die grundsätzliche Einsicht ist zwar schon vor nunmehr zehn Jahren, anläßlich des Symposions zum 25jährigen Bestehen der Kommission für Zeitgeschichte formuliert worden (v. Hehl / Repgen, Der deutsche Katholizismus in der zeitgeschichtlichen Forschung [1988], 116), faktisch aber dokumentiert der hier vorgestellte Sbd den ersten, von der Sektion Soziologie der Görres-Gesellschaft initiierten Versuch, das Konzil und seinen Kontext in den Mittelpunkt vereinter interdisziplinärer Reflexion zu rücken, die auch den Historiker fordert.

In seiner *Einführung* (9–34) spannt F.-X. Kaufmann zunächst einen Bogen vom Katholizismus als Sozialform des katholischen Christentums (gedeutet als „Konfiguration kirchlich religiöser Disziplinierung, kultureller Legitimation, milieugebundener Alltagsgestaltung und politischer Formierung", 17) zu den Modernisierungsprozessen, wie sie für die europäischen Gesellschaften prägend sind. Damit ist ein Spannungsverhältnis skizziert, in dem sich die folgenden Einzelbeiträge bewegen. Dabei widmen sich die ersten Beiträge der Ausgangslage der vorkonziliaren Epoche (Wilfried Loth über *Entstehung und Verfall des politischen Katholizismus* (35–52), Heinz Hürten mit einer *Skizze zum deutschen Katholizismus unter Pius XII.* („*Stagnation oder Erneuerung?*", 53–65), und Karl Gabriel über die *soziologische Einordnung der 50er Jahre*, (67–83), gefolgt von *Studien zu den Voten der Bischöfe in Deutschland und in Europa* von Klaus Wittstadt (85–106) und Victor Conzemius (107–129). Letztere lassen kein homogenes Bild erkennen: Einem hohen Reflexionsniveau z. B. bei Döpfner oder Frings steht andernorts die Konzentration auf „Sakristeiobsessionen" (122) gegenüber. Völlig zu Recht konstatiert Kaufmann, daß der Bewußtseinsstand insgesamt den Gang der Ereignisse nicht vorausahnen läßt (26f). Vier Art. beleuchten nun das neuartige konziliare Selbstverständnis der Kirche und ihre veränderte Verortung im gesellschaftlichen Raum: Hermann J. Pottmeyer stellt die *Kirchenkonzeptionen des I. und II. Vatikanischen Konzils* gegenüber (131–146), Joseph A. Komonchak beleuchtet das *Verhältnis zum Liberalismus* (147–169) und Elmar Klinger analysiert das „*Aggiornamento der Pastoralkonstitution*" (171–187), während Arnold Zingerle (189–208) aus soziologischer Perspektive eine vom Konzil vollzogene „*Recharismatisierung*" *der Kirche* erkennt, die im Einbau des „Prinzips ständiger Reform" bestanden habe (205). Einen deutlichen Schwerpunkt des Bdes bilden schließlich die folgenden Berichte über die *Rezeption des Konzils in verschiedenen europäischen Gesellschaften und Kirchen* (Karel Dobbelaere / Liliane Voyé mit einem Überblick auf der Basis der Daten der European Value Study, 209–232; Michael P. Hornsby-Smith zu *Großbritannien und Irland*, 233–251; Leo Laeyendecker zu den *Niederlanden*, 253–271; Franco Demarchi zu *Italien*, 273–289; Miklós Tomka zu *Ungarn*, 291–313). Durchweg ist ein Rückgang der Kirchlichkeit zu beobachten, wobei die Befunde freilich mitunter beträchtliche Abweichungen aufweisen: Während einmal als gemeinsamer europäischer Nenner kultureller Wandel, Individualismus und Säkularisierung als Ursachen für den Verlust religiöser Grundhaltungen aufgezeigt werden (229), weisen die Katholiken in Großbritannien und Irland nach wie vor ein hohes Vertrauen in die Kirche auf (242f); in Italien erstaunt der Befund, daß einerseits Glaube und auch religiöse Praxis im Zunehmen begriffen sind, gleichzeitig aber das Zugehörigkeitsgefühl zur Kirche Einbrüche erlitten hat (285). Der internationalen Perspektive folgen schließlich vier religionssoziologische Beiträge, die sich mit Einzelphänomenen befassen, für die jedoch das Konzil eine wichtige Weichenstellung darstellte: Gottfried Korff behandelt die *funktionale Vielgestaltigkeit von Heiligenkulten am Beispiel der Rochus- und Sebastiansverehrung* (315–331), Michael Klöcker den *Umbruch im katholischen Bildungsverständnis* (333–352), Hartmann Tyrell die *Familienrhetorik des Konzils* (353–373), Michael Ebertz konstatiert schließlich im Rückgriff auf den Weberschen Idealtypus die *Erosion der ‚Gnadenanstalt'* (376–399). Zum Schluß reklamiert Gotthard Fuchs („*Unterscheidung der Geister. Notizen zur konziliaren Hermeneutik*", 401–410) das Fehlen einer allseits akzeptierten konziliaren Hermeneutik, die den Kompromißcharakter der Konzilstexte theoretisch zu begreifen und ‚offensiv', d. h. dialogisch zu gestalten vermag, wobei faktisch für eine Art Minderheitenschutz plädiert wird (401, 408).

In seinem Ausblick und Rückgriff auf die „lunare Ekklesiologie" der Patristik scheint Fuchs eine Grundstimmung gefaßt zu haben, die diesem Bd zugrunde liegt: Im Laufe der Menschheitsgeschichte muß die reale Kirchengestalt immer wieder absterben, um dann zu neuer Strahlungskraft zu erwachen (409). Tatsächlich läuft der soziologische Befund der Beiträge offenkundig auf die Verlustgeschichte einer historischen Gestalt des Christentums hinaus, die dem Modernisierungsprozeß nicht standzuhalten vermag, der freilich schon lange vor dem Konzil einsetzte. Das Konzil nahm die Auseinandersetzung mit dieser Entwicklung auf, mag sie dadurch vielleicht sogar beschleunigt haben, und eröffnete damit einen Prozeß, der – auch darin sind sich die Beiträge einig – keineswegs als abgeschlossen betrachtet werden kann und auch noch keinen berechenbaren Zielpunkt erkennen läßt. Vielleicht wird man über diesen Befund hinaus noch schärfer die anthropologische Frage nach der Ausbildung von neuartigen Identitäten und Lebensformen in den Blick fassen müssen, die völlig ohne Transzendenzbezug auskommen.

Münster Wilhelm Damberg

Theologiegeschichte

Calvin-Studienausgabe, Bd 1: Reformatorische Anfänge (1533–1541), Teilbde 1/1 / 1/2, hg. v. Eberhard Busch. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1994. VI, 261 / 263–526 S. (Calvin-Studienausgabe), kart. DM 34,00 / DM 34,00 ISBN: 3-7887-1483-2 / 3-7887-1484-0

Ziel dieser Studienausgabe ausgewählter Schriften Calvins ist es, den deutschsprachigen Leser, der „Eigenart und Gestalt, vor allem aber die bewegte Geschichte des außerdeutschen Protestantismus verstehen will", bei Calvin an dessen Wurzeln zu führen (V). Bei der Auswahl der Schriften kam es den Hg.n darauf an, „die Themenbereiche zu dokumentieren, die für den Theologen Calvin, für Werden und Wachstum der Genfer Reformation und für das Verständnis der von Calvin geprägten Kirchen in besonderer Weise charakteristisch und wichtig sind" (ebd.). Die Ausgabe ist zweisprachig: dem lateinischen oder französischen Originaltext wird eine meist von den verschiedenen Bearbeitern selbst erstellte deutsche Übersetzung gegenübergestellt. Als Quellen wurden allgemein OS und CO benutzt. Die Übersetzer erklären im Vorwort: „Einer sinnentsprechenden Wiedergabe haben wir [. . .] im Zweifelsfalle den Vorzug vor einer wortgetreuen ‚Verdeutschung' gegeben" (ebd.). Außer dem Widmungsschreiben der *Institutio* von 1536 sollen aus diesem Hauptwerk des Reformators keine Auszüge angeboten werden. Die Hg. verweisen den Leser auf die Edition von Bernhard Spiess für die Fassung von 1536 und auf die von Otto Weber für die Fassung von 1559, ohne die wissenschaftlichen Mängel derselben anzusprechen oder eine Neuübersetzung der beiden wichtigsten *Institutions*ausgaben – wie sie mir notwendig scheint – in Aussicht zu stellen.

Die Studienausgabe will auch die „gegenwärtigen Aufgaben der Ökumene" (ebd.) vor Augen halten und etwas „von der ökumenischen Weite der Theologie Calvins sichtbar" machen (VI). In der Tat sind die einzelnen Einleitungen ganz im Sinne eines – ich würde sagen – ‚Ökumenismus der Sachlichkeit' geschrieben: alte Polemik wird nicht durch neue aufgewärmt. Der katholischen Calvin-Forschung wird ein auffallend großer Anteil eingeräumt. Allerdings

ließe sich in diesem Zusammenhang fragen, welchen eigentlichen Sinn die Hg. der Aufnahme des „*Epinicions*" Calvins aus dem Jahre 1541, eines die römischen Gesprächspartner verspottenden Lobliedes auf einen kriegerischen Christus, zugedacht haben (495–514). – Die einzelnen Einleitungen sind gut dokumentiert und geben hinreichende Information über das historische Umfeld, den Inhalt, den Aufbau und die Textüberlieferung der jeweiligen Schrift. Besonders hervorzuheben sind die kurzen Anzeigen der wissenschaftlichen Diskussionslage bezüglich des Textes oder seiner Interpretation. So stellt z. B. Hans Scholl sehr objektiv und nuanciert das Problem der Calvinischen Autorschaft der Pariser Rektoratsrede von Nicolaus Cop dar, obwohl er persönlich diese zu bejahen neigt (7–9, vgl. auch die Fußnoten zur Textübersetzung). Eine etwas undifferenzierte Verwendung des Adjektivs „protestantisch" zur Bezeichnung des reformatorischen Lagers zur Zeit des frühen Calvin wäre aus historischer Sicht allerdings zu beanstanden. Die Übertragungen ins Deutsche sind größtenteils dem Original erfreulich nah und dennoch leicht lesbar. Lateinische und französische Begriffe, die Schwierigkeiten machen, werden im vorzüglichen Anmerkungsapparat von Fall zu Fall geklärt. Die beiden ersten Bde dieser Studienausgabe erfüllen insgesamt sehr gut die von den Bearbeitern gestellte Aufgabe: die Gestalt und das theologische Denken des „jungen Calvin" treten plastisch und lebendig hervor. Das Werk ist empfehlenswert, und der Calvin-Forscher wünscht ihm und seiner Fortsetzung gute Rezeption.

Würzburg Alexandre Ganoczy

Hilberath, Bernd J.: **Karl Rahner.** Gottgeheimnis Mensch. – Mainz: M. Grünewald 1995. 237 S. (Theologische Profile), kart. DM 36,00 ISBN: 3-7867-1755-9

Der Vf., der Karl Rahner nicht persönlich kannte, bekennt eingangs (9), von Rahner am meisten für seine theologische Arbeit gelernt zu haben.

In einem ersten, der Vorstellung gewidmeten Teil beschreibt er die *Bedeutung Rahners für die Theologie der Gegenwart* (13–51), gefolgt von der Darlegung der *Grundelemente der Theologie Rahners* (53–208). Ein *Epilog* analysiert, was für Rahner wichtig war und für die Gegenwart wichtig sein könnte (209–228). Ein *Literaturverzeichnis* und Rahners *Lebensdaten* runden dieses theologische Profil ab. Angesichts des großen Ausmaßes der Veröffentlichungen Rahners und der Vielfalt der von Rahner auch als Gelegenheitsarbeiten behandelten Themen beschränkt sich der Vf. auf einen systematischen Schwerpunkt, der mit diesen Stichworten umrissen werden kann: Gottgeheimnis Mensch, Offenbarung als Selbstmitteilung Gottes, der absolute Heilbringer, der universale Heilswille, das bleibende Geheimnis. Das für Rahner wichtige Thema der Kirche wird beim Heilswillen Gottes untergebracht.

Diese Einführung in das Herzstück der Theologie Rahners – mit Betonung der zentralen Bedeutung der Gnadenlehre, verbunden mit einer guten theologiegeschichtlichen Einordnung – ist dem Vf. ausgezeichnet geglückt. Es ist ihm eine sehr empfehlenswerte Einführung gelungen. Sachlich hat der Rez. eine Beanstandung: Der Vf. brauchte im Kontext mit der Rahnerschen Theologie seine eigene, in Publikationen oft vorgetragene Meinung von der Trinität als Gemeinschaft (die Rahner ausdrücklich ablehnte: Schriften XIII 136 u. ö.) nicht einzubringen (112f). Einige Corrigenda: Es muß Jean und nicht Jacques Daniélou heißen; Benedikt XV. war nicht der Vorgänger Pius' X. (28); Joseph Ratzinger mit ph (100); „Strukturwandel" (178); bei den Hg.n der Rahner-Gesamtausgabe fehlt Karl Lehmann, dem im übrigen dieses Bändchen gewidmet ist.

Münster Herbert Vorgrimler

Dogmatik / Ökumenische Theologie

Möbs, Ulrich: **Das kirchliche Amt bei Karl Rahner.** Eine Untersuchung der Amtsstufen und ihrer Ausgestaltung. – Paderborn u. a.: Schöningh 1992. 295 S. (Münchener Universitätsschriften Kath. Theol. Fakultät, Beiträge zur ökumenischen Theologie, 24), kart. DM 44,00 ISBN: 3-506-70774-4

Die vorliegende Arbeit ist eine von C. Mayer und H. Wagner betreute Gießener Diss.

Nach einer *Einführung in die hermeneutischen und ekklesiologischen Grundlinien Rahners*, die auch eine Auseinandersetzung mit Rahner-Kritikern enthält (33–101), wendet der Vf. sich *Rahners Theologie des Bischofsamtes* zu (103–148). Darauf folgen die Kap. über die *Ämter der Priester* (149–190) und der *ständigen Diakone* (191–214) sowie über die *Laien im pastoralen Dienst* (215–251). Ein letztes Kap. ist der *„apriorischen Geweihtheit"* und den *ökumenischen Aspekten* gewidmet (253–288). Das Literatur-Verzeichnis ist der Arbeit vorangestellt; bei ihm fällt auf, daß der Vf. die für seine Untersuchung relevante Arbeit von F. Senn, Orthopraktische Ekklesiologie? Karl Rahners Offenbarungsverständnis und seine ekklesiologischen Konsequenzen im Kontext der neueren katholischen Theologiegeschichte, Fribourg 1989, übersehen hat.

Angesichts des disparaten und Gelegenheits-Charakters der Rahner-Beiträge zur Thematik stellt diese Untersuchung eine hervorragende, dankenswerte Leistung dar. Der Vf. folgt in z. T. mühsamen Rekonstruktionen der Genese Rahnerscher Argumentationen, z. B. in der zentralen Frage des „ius divinum". Beim „Priestertum zweiten Grades" wird Rahners Auffassung der wesensnotwendigen Einheit von „Vorsitz" der Eucharistiefeier und Gemeindeleitung präzise herausgearbeitet. Die Defizite einer Theologie des Diakonats kommen zum Vorschein. Von besonderer Tragweite ist die vom Vf. sorgsam dokumentierte Theorie Rahners von einer „anonymen", „apriorischen Geweihtheit" derer, die ein auf namhafte Zeit angelegtes, fest umschriebenes, öffentliches und bedeutendes Amt in einer Gemeinde haben. Sie ist, wie der Vf. zeigt, in der Theologie des sakramentalen Wesens der Kirche begründet. Aus der Untersuchung wird deutlich, daß die Bischofssynoden 1987 und 1990 sowie die Nachsynodalen Apostolischen Schreiben Rahner nicht gefolgt sind, sondern lediglich den Aktionsradius von Laiendiensten ausgeweitet wissen wollen. Unaufdringlich macht der Vf. seine Kritik an Rahners Vorstellungen, die ihm manchmal als zu „idealistisch" erscheinen, geltend. Die Untersuchung ist bestens dokumentiert (174, Anm. 128 muß es 1963 statt 1968 heißen; die Vermerke „Ebd." sind nicht immer eindeutig).

Münster Herbert Vorgrimler

Luis Ferreras, Avelino de: **La cuestión de la incomprensibilidad de Dios en Karl Rahner.** – Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca 1995. 401 S. (Bibliotheca Salamanticensis, 172) ISBN: 84-7299-349-3

Beim vorliegenden Werk handelt es sich um weit mehr als nur um ein Referat über das Thema, das der Buchtitel angibt.

Der Vf. erläutert zunächst Charakter und Methode der Theologie Karl Rahners. Er legt die fundamentalen Voraussetzungen dieser Theologie in anthropologischer, gnoseologischer und theologischer Hinsicht dar. In zwei Hauptteilen geht er detailliert und mit Zitationen reichhaltig dokumentiert auf die Unbegreiflichkeit Gottes nach Rahner ein, indem er diese bei dem *„Deus in se"* und bei dem *„Deus extra se"* betrachtet. Schlußfolgerungen runden den Bd ab.

Der Vf. ordnet die Theologie Rahners umsichtig in die klassische Theologie ein. Er bringt wesentliche Themen Rahners zur Sprache, angefangen mit der Anthropologie und Erkenntnistheorie bis zur Gotteslehre bei *„Deus in se"* sowie zur Trinitätstheologie, Christologie, Gnadenlehre und Eschatologie bei *„Deus extra se"*. Er ist nicht nur im ganzen Werk Rahners, sondern auch in der deutsch- und fremdsprachigen Sekundärliteratur zu Rahner bestens bewandert. Seine Untersuchung ist über den spanischen Sprachbereich hinaus relevant, denn er geht mit scharfsinnigen Repliken auf die einschlägige Rahner-Kritik ein, in umfangreichen Anmerkungen wie im Text selbst; insbesondere wendet er sich gegen C. Fabro (39, Anm. 5), W. Hoye (45, Anm. 13), A. Ganoczy (56; 175, Anm. 328), W. Kasper (119; 259, Anm. 220), P. Weß passim, B. Lakebrink (169), B. van der Heijden passim, B. J. Hilberath (258), J. Moltmann passim. Dem Vf. liegt daran, die Gesprächsfähigkeit der Theologie Rahners unter Beweis zu stellen. Dem kommen seine Kenntnisse im zeitgenössischen Denken (z. B. bei Gadamer, Blumenberg, Habermas, Levinas) zugute. In vielfacher Weise zeigt er die Herkunft Rahners aus der großen theologischen Tradition auf, z. B. in Querverbindungen zur negativen Theologie (besonders 222ff). Biographische und theologiegeschichtliche Zusammenhänge sind einbezogen; die spirituellen Schriften Rahners werden mit berücksichtigt. Die Freude des Vf.s an einer sehr ins einzelne gehenden Gliederung kommt den Lesern entgegen. Das Werk ist ein imponierendes Beispiel für die Rezeption Rahners im Ausland und für einen friedlichen, aber entschiedenen theologischen Disput. Einmal mehr wird die Aufmerksamkeit auf jene Eigenschaft Gottes gelenkt, die für Rahner die wesentlichste war: seine auch in der Ewigkeit bleibende Unbegreiflichkeit.

Münster Herbert Vorgrimler

La Cattura della fine. Variazioni dell' escatologia in regime di cristianità, a cura di Giuseppe Ruggieri. – Genova: Marietti 1992. XXXI, 281 S. (Istituto per le Scienze religiose di Bologna. Testi e ricerche di Scienze religiose, nuova serie 7)

Der Hg. stellt in einer umfangreichen *Einleitung* die Einheit der sehr unterschiedlichen Beiträge dieses Sbdes in der Begegnung von religiös-christlicher und weltlicher Endzeiterwartung – ein Thema der Politischen Theologie im weiteren Sinn – vor. Es handelt sich bei allen Aufsätzen um hochspezialisierte, aus den Quellen erarbeitete historische Abhandlungen.

E. Vergani zeigt, welche Rolle *der Traum Nebukadnezars (Dan 2,31) in den Hymnen Ephräms des Syrers* spielte (3–37). G. Ruggieri dokumentiert *eschatologische Themen in den Briefen Petrus Damianis* (39–62). In Diskussion mit H. Grundmann deutet G. L. Potestà die *Interpretation von Jer 24 bei Joachim von Fiore* (63–88). Von Bedeutung für das Verständnis des Antichrist in der Gei-

stesgeschichte ist die Studie von R. Lambertini über *eschatologische Polemik und Kirchenleitung bei dem Franziskanertheologen John Peckham* (89–121). Gestützt auf die Forschungen von Anneliese Maier und Marc Dykmans handelt A. Tabarroni von *Visio beatifica und Regnum Christi bei Johannes XXII.* (123–149). In diesem am ehesten dogmengeschichtlich relevanten Text wird deutlich, daß bei diesem Papst von systematischer Eschatologie keine Rede sein konnte. A. Rigo stellt *das Ende der Welt in ihrem 7000. Jahr nach J. Briennios, Simeon von Thessalonike und Gennadios Scholarios* vor (151–185). S. Giombi befaßt sich mit *eschatologischer Prophetie und renovatio ecclesiae in der Sicht G. Contarinis im Hinblick auf Savonarola* (187–224). A. Gallas äußert sich zu *Gleichzeitigkeit und Kritik des bürgerlichen Christentums bei Kierkegaard* (225–270).

Diese Forschungsergebnisse des angesehenen Bologneser Instituts vermehren auf jeden Fall den Kenntnisstand der Theologiegeschichte in sehr differenzierten Einzelaspekten. Ein Register der Eigennamen schließt den Bd ab.

Münster Herbert Vorgrimler

Bieler, Martin: **Befreiung der Freiheit.** Zur Theologie der stellvertretenden Sühne. – Freiburg: Herder 1996. 452 S., kart. DM 68,00 ISBN: 3–451–26124–3

Man sollte einmal in irgendeinem beliebigen Hauptseminar an irgendeiner theologischen Fak. den Studentinnen und Studenten die Frage stellen, warum Jesus Christus nicht nur ein bewundernswertes Beispiel ist, sondern „für mich", der ich zweitausend Jahre später lebe, etwas getan hat, was ich unter keinen Umständen entbehren oder gegebenenfalls selbst „besorgen" kann. Mit dem Vf. der vorliegenden Habil.schrift vermute ich, daß die Antwort der zukünftigen Theologinnen und Theologen weithin Ratlosigkeit wäre. Doch schon die Fragestellung läßt erkennen: Hier geht es nicht um irgendeine exegetische oder historische Quisquilie; hier geht es um das Ganze des Christentums.

Martin Bieler schreibt einleitend, daß er unter Voraussetzung meiner begriffs- und theologiegeschichtlichen Analysen (K.-H. Menke, Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie, Freiburg–Einsiedeln 1991) ein vorwiegend systematisches Interesse verfolgt habe. Deshalb bezeichnet er auch die referierenden Partien seiner Arbeit über den biblisch bezeugten Zusammenhang von Bund, Sünde und Sühne, über Anselm von Canterbury, Thomas von Aquin, Luther, Kierkegaard, Barth und Balthasar als Beiträge zur Begründung einer zentralen These: der nämlich, daß Christi Kreuz nur als stellvertretende Sühne Gottes absolute Selbstmitteilung an die Welt ist.

Vf. setzt voraus, daß die Gestalt unbedingter Liebe keiner Legitimation von außen bedarf; und er setzt weiterhin voraus, daß kein Mensch dem Verhängnis entgeht, das auf der Untrennbarkeit von Liebe und Freiheit beruht: Wer nicht geliebt wird oder sich nicht lieben läßt, ist nicht frei; wer nicht frei ist, kann nicht lieben; und wer nicht liebt, verabsolutiert sich selbst. Die Frage, wie das, was der Erlöser für alle Menschen aller Zeiten getan hat, erfahrbar ist, beantwortet B. im Anschluß an Barth und Balthasar: Er zeigt, daß die Erkenntnis der Versöhnung als stellvertretende Sühne selber schon zur Versöhnung gehört, daß es also keinen Standpunkt außerhalb der Versöhnung gibt, um ihrer ansichtig zu werden. Denn erst in der Begegnung mit der „Herrlichkeitsgestalt" (Balthasar), die an die Stelle der Sünde tritt, wird der Sünder sich seiner Befreiungsbedürftigkeit bewußt. Von daher ist das Gericht die Innenseite der erlösenden Liebe; das Gericht besteht in der Aufdeckung der Entscheidung des Menschen, in der Aufdeckung seines Selbstverhältnisses. Daß der Sünder vor dieser Aufdeckung flieht, ja sie mit allen Mitteln verhindern will, zeigt Vf. nicht nur in seinen exegetischen Ausführungen über die paulinische Gerechtigkeit Gottes und die johanneische *Doxa*, sondern auch in einer faszinierenden Gegenüberstellung von Nietzsche und Kierkegaard. Der These Nietzsches, der starke Mensch brauche Gott nicht, weil er die Wahrheit des Nihilismus ertrage, steht Kierkegaards These entgegen, daß dem Blick Gottes standzuhalten das Allerschwerste ist, weil der Gott, der die Liebe ist, der Todfeind des Sünders – und der bin ich! – ist. Weil Gott die Liebe ist, ist er das Gericht derjenigen, die nicht lieben wollen. Sehr klar arbeitet Vf. heraus, warum die biblische Rede vom Zorn Gottes nur dies bedeutet, daß das Gerichtshandeln Gottes im Sinne des Widerstandes gegen das Böse ein personal-engagiertes Verhalten Gottes ist, ein „Affekt" nicht als schlechte Unberechenbarkeit, sondern im Sinne leidenschaftlicher Liebe, weil Liebe ohne die Möglichkeit des Zornes Gleichgültigkeit wäre. Sünde ist ja, wie Barth erklärt, als Verweigerung die „Ungestalt" von Hochmut (gegen die Schönheit), Trägheit (gegen das Gute) und Lüge (gegen die Wahrheit). Gegenüber dieser „Ungestalt" kann unbedingte Liebe nur „zornig" sein.

In der Darstellung der Sühneriten des nachexilischen Tempelkultes und in der Kritik an der monokausalen Herleitung aller Opfer durch Burkert und Girard schließt sich B. meinen eigenen Ausführungen weitgehend an. Auch er sieht schon die in Lev 16 geschilderten Riten des Versöhnungstages von dem Ziel geprägt, dem Israeliten, der seine Aufgabe innerhalb des Bundes Jahwes mit Israel verletzt hat, die Würde eines verantwortlich handelnden Subjektes zurückzugeben. Und wie alle jüngeren Anselm-Interpreten (Balthasar, Greshake, Steindl, Gäde, Plasger) sieht auch B. das eigentliche Anliegen der Anselmschen Satisfaktionslehre in der Befreiung des Menschen zur Freiheit (vgl. 208ff).

Das Proprium der Arbeit zeigt sich erst in *Teil C („Der Stellvertreter: Christi Person")*. Dort wird deutlich, daß Vf. wie Hans Urs von Balthasar und Norbert Hoffmann an den innertrinitarischen Relationen das Urbild aller Stellvertretung ablesen will. Im Anschluß an Hoffmann schreibt er: Stellvertretung „geschieht dergestalt, daß der Stellvertretende sich für den Anderen mit seiner eigenen Person einsetzt und sich durch Selbst-mit-teilung in die Position des Anderen begibt, um ihn *dort* in seiner Selbständigkeit anzuerkennen. Das verdrängt den Anderen nicht, sondern ‚konstituiert' ihn gerade auch in seiner eigenen personalen ‚Raumzeitlichkeit': Der Stellvertretende steht so an *seiner Stelle* ‚an Stelle' des Anderen, daß dessen ‚Stelle' dadurch nicht okkupiert, sondern freigegeben wird, weil dem Anderen *im Stellvertretenden selbst* Raum und Zeit eröffnet wird" (254). Ich selbst habe für das hier beschriebene Verhältnis die Formel „direkte Proportionalität von Einheit und Differenz zwischen stellvertretender und stellvertretener Person" vorgeschlagen. Diese aber wird von Bieler abgewiesen, weil sie nicht im Sinne des deutschen Terminus „Ersatz" verstanden werden kann. Bei Balthasar und Hoffmann sieht er hingegen die ersetzende Dimension der Stellvertretung gewahrt. Weil Hoffmann davon spreche, daß der Erlöser etwas für den Sünder tue, was dieser selbst nicht tun könne, verstehe auch er Stellvertretung im Sinne von Ersatz. Abgesehen davon, daß auch ich dezidiert der Meinung bin, daß der Erlöser etwas für den Sünder getan hat, was dieser selbst nicht tun kann, genügt die Lektüre nur weniger Seiten bei Hoffmann, um einzusehen, daß er das, was er den unbedingten Einsatz einer Person für eine andere nennt, nicht im Sinne von Ersatz versteht. Und innertrinitarisch kann von der Ersetzung einer Person durch die andere schon gar keine Rede sein. Mir ist zudem keine einzige Monographie bekannt, die Hans Urs von Balthasar im Sinne B. versteht. Schon die Tatsache, daß Balthasar Erlösung als ein Drama beschreibt, in dem das Mitspielen der Sünder konstitutiv für den Vorgang der Erlösung ist, macht die Darstellung des Vfs. fragwürdig. „Stellvertretende Sühne" – so stellt er in vermeintlicher Übereinstimmung mit Balthasar fest – „ist vorerst einmal ein *einseitiges* Geschehen, in dem der eine der reine Geber und der andere der reine Empfänger ist, der von sich aus gar nichts positiv zum Geschehen beitragen kann – *extra nos*!" (255). Als wenn die Annahme der Selbstmitteilung des Erlösers kein positiver Beitrag wäre! Als wenn die Annahme als solche etwas anderes wäre als *die Realisierung* der geschenkten Freiheit! Indem der Erlöser etwas für uns tut, ersetzt er nicht unser Tun, sondern ermöglicht dieses. Balthasars Darstellung der trinitarischen Liebe kulminiert in der heilsgeschichtlich aufgewiesenen Feststellung, daß der trinitarische Gott, der unbedingte Liebe ist, sich mit keinen anderen Mitteln als denen der Liebe durchsetzen kann. Wie aber handelt Liebe? Immer nur durch Befreiung zur Freiheit! Also ist die von Balthasar immer wieder apostrophierte „Mit-Sohnschaft" oder „inklusive Stellvertretung" für die Erlösung des Sünders *ebenso konstitutiv* (!) wie die bis zur Konsequenz des Kreuzes gehende Liebe des Erlösers selbst.

Einerseits betont B., daß der Stellvertreter uns als „verantwortliche Subjekte gerade nicht verdrängt, sondern neu konstituiert" (253). Zugleich aber soll die Stellvertretung ein „ersetzendes Tun" (253) sein. Die Begründung, die er für diese m. E. paradoxe These liefert, liegt in seiner Trinitätslehre. Denn der trinitarische Gott wird von ihm beschrieben als sich personal unterscheidende Trennung [sic!] von Geber und Gabe (215). Wörtlich schreibt Bieler, „daß der Vater tatsächlich an der Stelle des Sohnes ist, aber *nur* durch die zeugende *Trennung* der Gabe (Sohn) vom Vater" (257). Und diesem Einblick in die immanente Trinität entspricht das mit der ökonomischen Trinität identische Geschehen der stellvertretenden Sühne Jesu Christi; denn weil der Erlöser die vom Geber (Vater) getrennte Gabe (Sohn) ist, kann er die Sünde des Sünders so ersetzen, daß die Tat vom Täter getrennt wird. B. bringt seine ganze Arbeit mit folgender These auf den Punkt: „Die Trennung von Tat und Täter wurzelt [...] in der Trennung von Geber und Gabe im Ereignis der Selbstmitteilung" (388).

B. spricht einerseits von einer *Trennung* des Gebers von seiner Gabe, zugleich jedoch von einer *Vergegenwärtigung* des Gebers in der Gabe. Nach den Gesetzen der Logik kann nur eine der beiden Aussagen zutreffen. Denn wenn der Geber in der Gabe gegenwärtig ist bzw. sich selbst mitteilt, dann ist er von seiner Gabe nicht getrennt. Da nutzt es auch nichts, wenn Vf. den Heiligen Geist als „Einheit von Gegenwart des Gebers in der Gabe und mitteilender Trennung des Gebers von der Gabe" definiert. Denn was soll dieser

Satz anderes bedeuten, als daß der Geist die Einheit ist, die Geber und Gabe verbindet, ohne ihre Unterschiedenheit aufzuheben?

Ich frage mich überhaupt, woher Vf. seine Trinitätslehre bezieht. Wo in der gesamten theologischen Tradition wird das innertrinitarische Verhältnis von Vater und Sohn als *Trennung* von Geber und Gabe erklärt? Mir scheint, daß Anselm der Gewährsmann dieser These ist. Denn obwohl es Anselm im Geschehen der Stellvertretung des Erlösers um die Erneuerung der verlorenen Ehre (Freiheit) des Sünders geht, ist bei ihm mehr noch als bei Augustinus die erlösende Gnade wie eine Gabe vom Geber trennbar. „Was", so fragt Anselm, „könnte barmherziger gedacht werden, als wenn Gott Vater zu dem Sünder, der zu ewigen Strafen verurteilt ist und nicht hat, wodurch er sich daraus befreien könnte, spricht: ‚Nimm meinen Eingeborenen und gib ihn für dich'" (Cur Deus homo II/20). Nach dieser Aussage ist der Sohn das Zahlungsmittel, mit dem der Schuldner eine offenstehende Rechnung begleicht. Jedenfalls wird der Sünder nach Anselms Darstellung nicht in den Akt der erlösenden Hingabe durch den Vater bzw. in die Selbsthingabe des Sohnes integriert. Was Anselm „Genugtuung" (*satis-factio*) nennt – nämlich: daß Gott *genug tut*, um uns in die Lage zu versetzen, selbst unsere Schulden bei ihm bezahlen zu können, ist in der Tat eine *Ersatz*handlung. Die Gnade wird zur Gabe verdinglicht, die vom Geber trennbar ist. Die Gabe ist *allein* Jesus Christus. Sie wird dem Sünder in die Hand gegeben, damit er seine Schuld beim Vater selbst bezahlen kann. Die Gabe *ersetzt* also die Schuld des Täters; oder in der Terminologie B.s: Die Gabe trennt den Täter von seiner Tat (Schuld).

Daß ich mit diesem Hinweis auf Ähnlichkeiten zwischen B. und Anselm nicht ganz falsch liege, beweist die Tatsache, daß Vf. seine Anselm-Interpretation mit der Bemerkung zusammenfaßt: Die Größe Gottes, über die hinaus nichts Größeres gedacht werden kann, liegt nach Anselm in der „Einheit von Gegenwart des Gebers in der Gabe und mitteilender Trennung des Gebers von der Gabe" (216). B. wendet sich zwar gegen das „*äußerliche Abwägen* der Verdienste Christi gegen die Sünden der Menschen" (229), nicht aber gegen den Gedanken der *Ersetzung* der Schuld des Sünders durch die Gabe „Sohn", nicht gegen die auch von Anselm beschriebene Bezeichnung des Christusgeschenkes als *Ersatz* oder die besagte *Trennung* des Vaters (des Gebers) von seinem Sohn (der Gabe).

Daß Maria nach Balthasars Auffassung gerade deshalb Urbild der Kirche ist, weil ihr Ja-Wort nicht erst Konsequenz der Erlösung, sondern für diese selbst konstitutiv ist, kann B. nicht leugnen (vgl. 277–280). Wenn der Erlöser schon *im* Vorgang der Versöhnung des Menschen bedürfen will, den er erlöst, dann ist die Inklusion der von Christus Vertretenen in den Akt der Stellvertretung nicht erst Konsequenz oder Antwort, sondern Konstitutivum der Erlösung. Allerdings: *Nachdem*, wie Anselm sich ausdrückt, der Vater unsere Schuld durch den Sohn *ersetzt* hat, kann der Mensch auch nach B. Sohn im Sohn sein – so sehr, daß *wir* (!) „Gott kraft des Heiligen Geistes diesen selbst geben" (400).

Vf. verschweigt, daß Balthasar die Kirche als Grundsakrament bezeichnet – ganz im Sinne des Zweiten Vatikanischen Konzils, das gleich im ersten Kapitel von „Lumen Gentium" die Kirche das Mittel und Werkzeug nennt, durch welches Christus der Erlöser aller Menschen aller Zeiten ist. Bestimmte Kirchenväter kennen eine „*ecclesia ab Abel*", weil jeder Mensch Christus anzieht, wenn er die ihm im Sohn zugedachte Sohnschaft (Sendung) glaubend, hoffend und liebend annimmt. Anders gesagt: Die eigene Sendung für die anderen ist der Modus der Annahme der Stellvertretung Jesu Christi. Darin gipfelt die biblisch bezeugte Befreiung der Freiheit des Sünders, daß der Erlöser ihn nicht zum bloßen Empfänger degradiert, sondern sich im Gegenteil abhängig macht vom Sich-Öffnen und Mittun des *ganz und gar* Beschenkten. Wer das Sakrament der Eucharistie empfängt, ist nicht *zuerst* bloßer Empfänger und *dann* erst Geber dessen, was er empfangen hat, sondern der Modus des Gebens *ist* der Modus des Empfangens. Das sind Grundgedanken Balthasars, dessen Trinitätslehre Vf. zutreffend referiert (377ff), ohne allerdings deren Quintessenz zu verstehen: nämlich daß Gnade nicht zuerst ein Handeln Gottes am Sünder und dann eine Antwort des Sünders, sondern ein Geschenk ist, das in der Weise des Gebens empfangen wird.

Die Frage, wie Jesus Christus der Erlöser für alle Menschen aller Zeiten sein kann, wird vom Vf. nicht durch den Zusammenhang zwischen Christusereignis und Kirche, sondern durch Anleihen bei der Metaphysik z. B. des Aristoteles und Nikolaus von Kues erklärt. B. betont, daß die Seele auf Grund ihres Bewußtseins Kommunikation mit allem (der Mikrokosmos oder die Einfaltung des Ganzen) ist. Deshalb, so schlußfolgert er, konnte der Menschgewordene mit seiner Stellvertretung alle Menschen aller Zeiten erreichen (vgl. 282ff).

B. erläutert die als Ersatz explizierte Stellvertretung Christi mit einem zweiten Begriff, dem der „Identitätsübernahme". Dafür beruft er sich (vgl. 262f) auch auf katholische Autoren, u. a. auf Helmut Merklein und Ludger Winner. Doch Merklein, der z. B. in der Darstellung der paulinischen Verhältnisbestimmung von Gesetz und Evangelium völlig anders als Vf. denkt, betont wiederholt, daß für ihn die Rede von dem Identischwerden des Erlösers mit dem Sünder symbolische Rede ist; und daß er in keiner Weise sagen wolle, der Sünder verliere seine Identität durch deren Übernahme von seiten des Stellvertreters. Bei Ratzinger ist von einer unbedingten *Identifikation* Jesu Christi mit jedem einzelnen Menschen die Rede, nie aber von einer *Identitätsübernahme*. Und Ludger Winner, der den Stellvertretungsvorgang mit Hilfe der Kringsschen Freiheitsanalyse expliziert, ist wahrscheinlich der katholische Autor, der den Erlösungsvorgang als das *Gegenteil* einer „Identitätsübernahme" versteht.

Zu den gelungensten Analysen der von B. vorgelegten Habil.schrift gehören unzweifelhaft seine Ausführungen (312ff) über die drei Ämter des Erlösers (Priester, König. Prophet) als Gestalten der Stellvertretung. Vf. bietet nicht nur ein kenntnisreiches Referat über die Geschichte dieses Theologumenons, sondern verweist auch auf Zusammenhänge zwischen der Transzendentalien- und der Dreiämterlehre. „Für die Begründung des Priestertums Christi ist auf Jesu bewußtes Zugehen auf den Tod im Sinne der Proexistenz, auf die neutestamentliche Sühnopfer-Vorstellung und besonders auf den Hebräerbrief zu verweisen, für das Königtum Christi auf die Vollmacht Jesu und den Kyrios-Titel und für das Prophetentum auf die neutestamentlichen Darstellungen Christi als Verkündiger des Reiches Gottes, Offenbarer des Vaters und Verkörperung der Weisheit" (313). Durch die drei Ämter Christi läßt sich konkret explizieren, wie die Liebe Gottes die Freiheit des Menschen erreicht. „Der Priester macht uns bereit, auf unseren Hochmut zu verzichten. Der König hilft unserer Trägheit auf, und der Prophet hilft uns, unsere Lüge aufzugeben" (314).

Nicht zufällig beschließt Vf. seine Ausführungen mit Barth-Zitaten (422f). Indem er fortlaufend auf entsprechende Ausführungen seines großen Gewährsmannes verweist, stellt er fest: Das mit dem Begriff Stellvertretung Gemeinte „tat Christus in Exklusivität gegen unseren Widerstand. Er vollzog die Unterscheidung von Tat und Täter ohne unser Zutun und enteignete uns damit so, daß wir das Böse fortan nicht mehr tun können. Der Mensch ist in Christus zunichte gemacht [sic!], und wir alle sind unabhängig von unserer Stellungnahme in ihm gestorben!" (376). Meine Frage, wie denn Barth die Identität des Sünders vor und nach seiner Rechtfertigung erkläre, wird von B. mit dem Begriff „Neuschaffung" beantwortet (376.422). Dennoch sieht er keinen Widerspruch zwischen Barths Stellvertretungslehre und dem Ausschluß der „*apokastastasis panton*" (vgl. 404ff). Er affirmiert ausdrücklich die These Barths, daß sich der Stellvertreter gegen uns ohne uns durchsetzt, und er schreibt zugleich, daß wir nicht einfach mit der Heimholung aller Menschen rechnen dürfen, weil niemand zur Annahme der Stellvertretung seines Erlösers gezwungen werde.

Auf den letzten Seiten seiner Arbeit greift B. zurück auf seine Diss. über Thomas von Aquin, die 1991 unter dem Titel „Freiheit als Gabe" 1991 im Herder-Verlag veröffentlicht wurde, weil der Hg. der systematisch-theologischen Reihe eines reformierten Verlages den Druck mit der Begründung abgelehnt hatte, diese Arbeit habe ihren Ort eher in einem katholischen Verlag. In seiner Promotionsschrift hat B. gezeigt, daß der Aquinate das Ebenbild-Gottes-Sein des Menschen als Ermächtigung zum „Sich-seiner-selbst-mächtig-Sein" beschreibt. Anders ausgedrückt: Weil die Freiheit des Menschen in der Annahme seiner Ausrichtung auf das Gute liegt, verwirklicht sich der Mensch im Wollen dessen, was Gott will. B. erklärt in seinen Analysen zur Summa theologica, daß die Glückseligkeit, die allein das Streben des Menschen erfüllen kann, aus eigener Kraft nicht erreichbar und doch von ihm selbst zu vollbringen, also Geschenk und Verdienst zugleich ist. Was gemeinhin „Gnade" genannt wird, ist das Geschenk des Sich-selber-schenken-Könnens. Wenn der Sünder nicht nur forensisch durch die Beschenkung mit einem bestimmten Verdienst, sondern durch Befähigung zur Gegenliebe gerechtfertigt wird, dann ist Jesus Christus der Freund, dessen Handeln unser eigenes wird (vgl. die aristotelische Definition: „Was wir durch Freunde können, ist irgendwie durch uns selbst getan").

B. ist mit seiner an der Ev.-theol. Fak. in Bern entstandenen Habil.schrift beim Herder-Verlag geblieben. Aber diesmal sollte nicht von einer Pioniertat der Konsens-Ökumene gesprochen werden. Denn was Vf. in seiner Promotionsschrift für eine ökumenische Gnaden- und Rechtfertigungslehre geleistet hat, wird in der Habil.schrift zumindest in Frage gestellt. Mir jedenfalls drängt sich bei einem Vergleich der Habil.s – mit der Promotionsschrift dieser Eindruck auf. Vielleicht hatte die erste Arbeit ein vornehmlich ökumenisches Anliegen, während die hier besprochene Studie vor pelagianischen Tendenzen nicht nur der katholischen, sondern auch der protestantischen Theologie warnen will.

Bieler beweist eine umfassende Kenntnis der katholischen Theologie; er legt glänzende Analysen vor; aber er stellt mit seiner Interpretation auch Fragen, die von allen Konsens-Ökumenikern als Herausforderung beachtet werden sollten.

Bonn Karl-Heinz Menke

Hartog, Hans: **Evangelische Katholizität.** Weg und Vision Friedrich Heilers. Mit einem Nachwort von Theodor Schneider. – Mainz: M. Grünewald 1995. 306 S., geb. DM 48,00 ISBN: 3–7867–1836–9

Hartog ist Schüler und späterer Schwiegersohn des Marburger Religionswissenschaftlers Friedrich Heiler (1892–1967). Dem Wunsch des Vf.s, Heiler vor dem Vergessen zu bewahren und zur Beschäftigung mit dessen immensen theologischen und religionswissenschaftlichen Werk anzuregen, dient eine (erstmals) vollstän-

dig vorliegende – thematisch geordnete – Bibliographie im Anhang. Ein ausführliches Personenregister erleichtert die über die Lektüre hinausgehende Arbeit mit diesem Buch.

Es ist bedeutsam wegen der darin verarbeiteten Quellen: H. läßt in die Darstellung bisher unveröffentlichte Erinnerungen von Ehefrau und Tochter Heilers einfließen; ebenso zeigen uns einige Fotos den Privatmann Heiler. Mit ausführlichen(!) Zitaten aus weniger bekannten Beiträgen (bes. in Publikationen der Hochkirchlichen Bewegung) oder teilweise noch unveröffentlichten bzw. von der Forschung bisher wenig beachteten Briefen Heilers kommt auch immer wieder Heiler selbst zu Wort. Das ist hilfreich, weil hier Weg und Vision dieses Grenzgängers zwischen den Konfessionen (und auch Religionen?) in ihrer biographischen Genese noch evidenter werden. Heiler war in den Augen seiner Zeitgenossen nicht mehr katholisch und zugleich zu katholisch, um evangelischer Theologe sein zu können; überdies stand er als Wiederentdecker der Ostkirchen auch deren Kirchlichkeit nahe.

Auf die ganze geistige Weite seines Wirkens verweist die Inschrift seines Grabsteines auf dem Münchner Ostfriedhof: EIN ERFORSCHER DER RELIGIONEN UND IHRES GEHEIMNISSES / EIN LEHRER DER THEOLOGIE UND PRIESTER DER KIRCHE CHRISTI / EIN KÜNDER DER EINHEIT DER CHRISTENHEIT UND MENSCHHEIT.

Wie der Titel des Buches anzeigt, folgt H. allerdings mit besonderem Interesse der sich verwirklichenden evangelischen Katholizität im Leben Friedrich Heilers.

Schon als Ministrant hatte Heiler einen „Herzenswunsch": Priester zu sein (13). Und noch im Herbst 1917 trug er sich „ernstlich mit dem Gedanken" sich „zum Priester weihen zu lassen". Denn er habe ein „unausrottbares Bedürfnis nach dem Dienst im Heiligtum", schrieb er seinem Mentor Söderblom, dem anderen Pionier evangelischer Katholizität unseres Jh.s (Brief vom 15. Mai 1918). Der Plan scheiterte daran, daß er dafür auf die Veröffentlichung seines Buches „Das Gebet" – mit einem Teil daraus promovierte er 1918 zum Dr. phil. – in der vorliegenden Form hätte verzichten müssen, da es „in katholischen Kreisen . . . nicht geringen Anstoß" erregte. So waren für ihn „die Brücken mit der katholischen Theologie endgültig abgebrochen". Hatten ihn die „Pietät" gegenüber den Eltern und seine vom Protestantismus nicht zu befriedigende „Neigung zum Sakramentalismus" zunächst noch vom Übertritt in eine evangelische Landeskirche abgehalten, empfing er dann doch am 7. August 1919 im schwedischen Vadstena beim Gottesdienst in der St.-Birgitta-Kirche (aus der Hand Söderbloms?) das Abendmahl in beiderlei Gestalt – für die Schweden „ein bekenntnishafter Akt und verbindlicher Ausdruck des Übertritts", obwohl sich Heiler nie „ausdrücklich und in juridischer Form von seiner Mutterkirche" trennte (16)! Er selbst sprach später von diesem Ereignis als seinem „Übergang zur evangelischen Katholizität" (GAufs I, 192). Im oben schon zitierten Brief an Söderblom hatte er vorausschauend bekannt: „Ich bin im Grunde evangelischer Christ . . . Aber der *äußere Rahmen* meines persönlichen Christentums ist das mystisch-sakramentale Gottesdienstleben der katholischen Kirche . . . Vom Standpunkt des Kirchenrechtes aus bin ich natürlich als exkommuniziert zu betrachten. Doch dieser Konflikt . . . hindert mich nicht . . . weiterhin an dem sakramentalen Leben der katholischen Kirche teilzunehmen. Die Halbheit und Inkonsequenz dieses Standpunktes erkenne ich wohl. Aber vielleicht wird dieses merkwürdige mixtum von katholischer und evangelischer Frömmigkeit irgendwann und irgendwo noch in der Geschichte realisiert werden. Mich beschleicht bisweilen die stille Hoffnung, daß im Laufe der Zeit noch eine *Synthese* zwischen dem *evangelischen Geist* und den wertvollen religiösen Formen der *katholischen Kirche* gefunden werden wird" (Hervorhebung R. B.).

Seit 1919 spricht Heiler von *Evangelischer Katholizität* (GAufs I, 150–179). Er sah in diesem „programmatischen Schlagwort" seine eigene „persönliche Stellung vom römischen Katholizismus wie vom landläufigen deutschen Protestantismus abgegrenzt" (GAufs I, 181). Er bevorzugt es aber auch, weil hier mit dem ökumenischen Gedanken bestimmte hochkirchliche Tendenzen verflochten waren, die ihm wichtig waren. Nur in diesem Rahmen(!) gilt, was H. (23) allzu verallgemeinernd feststellt: Heiler „darf . . . als der eigentliche und erste Vertreter ‚evangelischer Katholizität' gelten". H. ist allerdings zuzustimmen, daß Heilers Konzeption „den heutigen ökumenischen Dialog bereichern" kann (7). Wie auch immer diese komplementäre Wortverbindung in der Konfessionsgeschichte inhaltlich gefüllt wurde (siehe dazu R. Becker: Hans Küng und die Ökumene. Evangelische Katholizität als Modell, Mainz 1995, 59–121), sie stellt ein gerade heute wieder ernstzunehmendes Modell ökumenischer Hermeneutik dar. H.s eigentliche Absicht ist es aber – wie oben schon angegeben –, nachzuzeichnen, wie Heiler selbst die evangelische Katholizität *gelebt* und zu *verwirklichen* getrachtet hat. Es geht also weniger um den Religionswissenschaftler Heiler, als vielmehr um seine praktisch-liturgische Umsetzung des Prinzips der evangelischen Katholizität im Kontext der Hochkirchlichen Bewegung mit dem konkreten Fernziel einer „liturgisch-sakramentalen Erneuerung im *deutschen* Protestantismus" (211), die den lutherischen Reformern des 19. Jh.s versagt geblieben war. Für diese liturgisch-sakramentale Erneuerung stand Heiler schon früh ein Vorbild vor Augen. All das, wofür er in Deutschland seit Mitte der zwanziger Jahre zusammen mit den Hochkirchlern zu wirken sich anschickte, sah er faktisch bereits in der anglikanischen Kirche realisiert (213ff).

Heilers Vorstellungen von evangelischer Katholizität stand die Zielsetzung der im Oktober 1918 in Berlin gegründeten „Hochkirchlichen Vereinigung" sehr nahe. Umgekehrt war die Hochkirchliche Vereinigung ihrerseits früh auf Friedrich Heiler aufmerksam geworden (25). 1925 fand man schließlich zusammen.

H.s Buch beschreibt daher gleichzeitig über weite Passagen wichtigte Wegmarken der Geschichte der Hochkirchlichen Bewegung in Deutschland, dabei u. a. auch ihr Verhältnis zu den Berneuchenern und den Alpirsbachern, den beiden anderen „Säulen" der liturgischen Bewegung innerhalb des Protestantismus. In Heilers theologischem Schaffen gehen die Ökumenische Bewegung und die Liturgische Bewegung eine einzigartige „Personalunion" ein (244).

1920 war Heiler auf den durch Initiative von Rudolf Otto eigens für ihn in der Marburger Ev.-Theol. Fak. eingerichteten Lehrstuhl für vergleichende Religionsgeschichte und Religionsphilosophie berufen (noch im Jahr seiner Promotion 1918 hatte er sich in der Philosophischen Fak. mit einer Schrift über „Die buddhistische Versenkung" habilitiert!). Das „quälende Heimweh" nach seiner „Mutterkirche", das ihn in den ersten Marburger Wochen angesichts der „puritanischen" evangelischen Gottesdienste, auf die er sich nun angewiesen fühlte, befiel (Briefe an Friedrich von Hügel vom 8. 7. 1920 und vom 30. 3. 1921), hatte er erst verloren, als er zu einer studentischen Gruppe stieß, die sich in der alten Kapelle auf dem Pilgerhof gegenüber der Elisabethkirche, dem ‚Michelchen', zu Morgen- und Wochenschlußandachten traf (so Ehefrau Anne Marie Heiler).

Als Theologieprofessor konnte er Predigtgottesdienste halten, aber um Sakramentengottesdiensten vorzustehen bedurfte es einer landeskirchlichen Ordination. Sie zu erbitten, wagte Heiler wohl deswegen nicht, weil seine gottesdienstlichen Vorstellungen mit denen der Behörde ganz und gar nicht übereinstimmten. Ein Freund aus der Hochkirchlichen Vereinigung, der Schweizer evangelisch-reformierte Pfarrer Gustav Adolf Glinz, der die Befugnis zur Ordination besaß, eröffnete den Ausweg. Zu Beginn des Jahres 1927 empfing Heiler durch ihn „in hochkirchlicher Form die Priesterweihe. Nur so ist dieser Vorgang angemessen zu beschreiben." (29, unter Hinweis auf einen Privatdruck der Ehefrau Heilers). Damit erfüllte sich Heilers Jugendtraum, Priester sein zu dürfen (96). Heilers Tochter berichtet später: „Jeden Sonntagmorgen feierte unser Vater – wenn er zuhause war – mit einer kleinen Gemeinde die Deutsche Messe in der Hauskapelle, die neben dem Studierzimmer zum Berg hin lag. Eines Sonntags wurde ich vor dem Gottesdienst in das Studierzimmer geschickt, um irgendetwas zu erledigen. Der Vater war gerade dabei, sich in die priesterlichen Gewänder zu kleiden. Ich sehe ihn noch vor mir, wie er, ganz entrückt – ohne mich überhaupt wahrzunehmen – ein Stück nach dem anderen nahm: die Alba, das Schultertuch, die Kasel, die Stola, es küßte, die Lippen leise bewegte und es anlegte. . . . Eine eindringlichere Lehre über die tiefe, innere Vorbereitung vor einer liturgischen Handlung ist mir nie zuteil geworden."

Beeindruckend ist, wie Heiler sich in einem Vortrag 1943 besonders verständnisvoll an die so unterschiedlichen und auf den ersten Blick einander beinahe ausschließenden Abendmahlslehren und -formen in der evangelischen Kirche annähert (125ff). Dabei begegnet uns weniger der Ireniker Heiler als vielmehr der mit den Quellen vertraute Historiker. Die verschiedenen Abendmahlstheologien im Protestantismus lassen sich für ihn in wenigen Haupttypen klassifizieren: Dem *lutherischen* Typus gebühre der Primat u. a. weil er „im Kampf mit seinen theologischen Gegnern einen Realismus entwikkelt, der dem Realismus der mittelalterlichen östlichen und westlichen Kirche nicht nachsteht". „Die *calvinische* Abendmahlsauffassung ist eine Variante der spiritualistischen Sakramentsidee, wie sie im Osten die alexandrinischen Theologen, zumal Origenes, die kappadokischen Väter Basilius und Gregor von Nazianz und im Westen Augustin vertreten haben." Diese beiden Haupttypen des reformatorischen Abendmahles habe man in der *anglikanischen* Kirche verknüpft: die calvinische Abendmahl*lehre* mit der lutherischen Abendmahl*liturgie*. Dazu kommt ein *urchristlicher* Typus, wie er einerseits in der katholisch-apostolischen Gemeinde, andererseits in der Brüdergemeinde erscheint: Von der *katholisch-apostolischen* Liturgie sagt er, daß sie sich in formvollendeter Weise an altkirchliche Vorbilder anlehne. Das urchristliche Harren auf die Ankunft des Herrn komme in ergreifenden Gebeten zum Ausdruck. Urchristlich sei auch die Möglichkeit freier Prophetie und freien Betens vom Geist ergriffener Diener und Gemeindeglieder. Hier erscheine der Glaube an die Realpräsenz Christi und an den Opfercharakter der Eucharistie in Formen, die unberührt seien von allen späteren Verengungen und Rationalismen. – Wer am Abendmahl der *Brüdergemeinde* teilnehme, gewinne den Eindruck, einem urchristlichen Liebesmahl beizuwohnen. Zu diesen verschiedenen Typen tritt dann noch ein rein *spiritualistischer* hinzu, wie er vor allem von den Quäkern vertreten wird. Diese seien zwar sakramentslos, sie hätten weder Taufe noch Abendmahl, doch werde die Geisttaufe und die geistliche Kommunion in der Christenheit selten so überwältigend erfahren wie hier. „Die große johanneische Sakramentsrede (Joh. 6) ist von den Spiritualisten in ihrem pneumatisch-mystischen Sinne erfaßt worden."

Am 28. August 1930 empfing Heiler – gegen den ausdrücklichen Rat Söderbloms und nach Absagen auch aus der anglikanischen und altkatholischen Kirche – durch einen *episcopus vagans* (so Söderblom) der gallikanischen Kirche gar die Bischofsweihe – ganz nach der Ordnung des Pontificale Romanum gestaltet. Heiler sah diesen Weg zwar als „Notlösung, aber als absolut richtig und gültig an" (so die Ehefrau Heilers).

Verdienstvoll ist, daß auf seine Initiative hin 1934 das sogenannte „Hermsdorfer Gespräch" zustande kam, ein bischöflich genehmigtes irenisch-dogma-

tisches Gespräch zwischen katholischen und lutherischen Theologen. Teilnehmer waren neben Heiler u. a. Romano Guardini, Bernhard Ritter, Wilhelm Stählin, Walter Künneth, Birger Forell und Anders Nygren (66ff). Die euphorische Freude über das Gelingen von Hermsdorf ließ Heiler den Plan erwägen, für die Hochkirchliche Vereinigung eine korporative Anlehnung an Rom zu erstreben. Das führte aber letztlich nur zu der Falschmeldung der Kurie, Heiler habe sich bei seiner Mutterkirche zurückgemeldet.

In der hier beginnenden Una-Sancta-Arbeit lag Heilers spezieller Beitrag zum Abwehrkampf der Kirche gegen den Nationalsozialismus. Mit dem Abwehrkampf der Bekennenden Kirche und besonders der Barmer Theologischen Erklärung von 1934 (vgl. 159f) konnte er sich nicht identifizieren. Am 11. Februar 1938 schrieb er: „Die Bekenntniskirche ist in Norddeutschland ganz unter dem calvinistisch-presbyterianischen Einfluß, ist puritanisch-biblizistisch und hat mit lutherischem Hochkirchentum nichts gemeinsam. ... Die Theologische Bekenntniskirche mit ihrer völligen Verkennung des gratia praesupponit naturam ist grausig, aber ihr religiöses Grundanliegen, die Freiheit der Kirche gegenüber den säkularistischen Mächten, ist urchristlich, auch wenn dieser Kampf mit einer kaum überbietbaren Sturheit geführt wird." Die Barthsche Theologie war für Heiler wegen ihrer Leugnung einer natürlichen Gottesoffenbarung ähnlich unerträglich wie die Vergottung des Volkstums und der Rasse.

Dieser Hauptdissens zwischen Heiler und Barth wurde dann wieder hörbar in seinen von prophetischer Geschichtsdeutung durchzogenen Predigten in den Wochen und Monaten nach dem Zusammenbruch. Die Eheleute Heiler gehörten jetzt zu den Begründern der überkonfessionellen „Christlichen Nothilfe". Und weil nun erst (selbst der Familie) bekannt wurde, daß Heiler im Rahmen seiner Möglichkeiten seinen Beitrag zum Widerstand gegen das NS-Regime geleistet hatte (152ff), wurde er mit Aufgaben betraut, die man später „Entnazifizierung" nannte. Indem er damit anderen Obliegenheiten als der Erneuerung der Kirche Christi den Vorzug gab, verstärkte er den ohnehin schon seit 1941 – seiner *historisch-kritischen* Suche nach der Urgestalt der eucharistischen Feier wegen – bestehenden Dissens mit Teilen der Hochkirchlichen Vereinigung. – Auf die Darstellung der weiteren Entwicklung der Vereinigung (teilweise und mit anderem Namen unter Beteiligung Heilers) soll hier verzichtet werden. – Heiler jedenfalls wuchs über die Vereinigung nach 1945 vollends hinaus (162ff). Der schließliche Vorwurf gegen ihn lautete, seine Ökumene siedle in einem imaginären Zwischenbereich zwischen allen Kirchen und Konfessionen. Doch Heiler ging sogar noch darüber hinaus. Lange hatte er seine literarische Arbeit vor allem der Ekklesiologie gewidmet. In den fünfziger Jahren kehrte er nun zu seinen religionsgeschichtlichen Anfängen zurück. Die Einheit der Kirchen sei nach der Katastrophe der beiden Weltkriege ohnehin unabdingbare Voraussetzung für ihre Pflicht, sich mit vereinten Kräften den Fragen der Menschenrechte und des Friedens auf Erden zuzuwenden. Geschähe das, könne die Frage einer Neubewertung der außerchristlichen Religionen und einer größeren Ökumene nicht länger hintenanstehen. Schon 1948 war Heiler dem „Bund für freies Christentum" beigetreten. Hier war er vereint mit Paul Tillich, Gustav Mensching, Albert Schweitzer u. v. a. m. im Bedürfnis, gegen den sich ausbreitenden theologischen Fundamentalismus und Obskurantismus, ein Zeichen zu setzen.

Für Heiler, der der Marienverehrung Luthers nicht sehr fern stand, war Maria nicht nur das große, einzigartige Vorbild im Glauben, sondern auch das Urbild der Frau und liebenden Mutter. In mehreren Aufsätzen seit Ende der 30er Jahre(!) folgerte er daraus, es dürfe in den Kirchen Christi nicht länger dabei bleiben, daß die Frauen praktisch zum Schweigen verurteilt seien, daß ihnen Funktionen und Ämter von größerer Verantwortung vorenthalten blieben. Es sei dies weder im Sinne Christi noch stimme es mit der Bedeutung der Frau im Urchristentum und in der frühen Kirche überein. Einer größeren kirchlichen *Öffentlichkeit* gegenüber wagte er diese Gedanken – verbunden mit einer umfassenden Darstellung der kirchenhistorischen Entwicklung – aber erst Mitte der 60er Jahre offen auszusprechen (200ff).

In seinen letzten Lebensjahren bewegte Heiler die „Wende in Rom" (219ff): Johannes XXIII., seine Initiativen und ihre Auswirkungen auf das Zweite Vatikanische Konzil. „Die ‚Umkehr' ..., die sich in seiner Mutterkirche anbahnte, muß so etwas wie ein Licht auf dem Weg durch seine späten Jahre gewesen sein. Und gewiß stand Heiler mehr als einmal vor der Frage, ob nicht der Grund entfallen sei, um dessentwillen er sich einst von ihr haben trennen müssen" (227). „Zu den Vätern dieses gewaltigen Umschwunges gehörte nicht zuletzt Friedrich Heiler selbst. Zwar hatte man im für die [Mess-]Reform verantwortlichen Consilium nicht daran gedacht, Arbeitsergebnisse eines Abtrünniggewordenen einfach zu übernehmen. Daß man sie aber gründlich studiert hatte, bleibt dem Kundigen nicht verborgen" (235).

Wie sehr Heiler Grenzgänger gewesen ist, zeigt die von H. (236) geschilderte ‚Sterbegeschichte': „Seiner Bitte entsprechend, feierte sein hochkirchlicher Freund Pfarrer Mund am Krankenbett noch einmal die heilige Eucharistie. Es geschah in der Form, die Heiler einst um der Einheit der Kirche Christi willen zu Stand und Wesen gebracht hatte. Er hatte noch die Kraft, die konsekrierenden Worte selbst zu sprechen. Als der katholische Krankenhausseelsorger ihm ein wenig später seinerseits die Kommunion bringen wollte, nahm er sie auch aus dessen Hand dankbar entgegen. Gott allein wußte, wie sehr er als evangelischer Christ auch seiner Mutterkirche treu geblieben war. Das letzte Wort, das er vernehmlich zu sagen vermochte, war kein christliches. Es entstammte der Tradition des Mahayána-Buddhismus und lautete: ‚Herz des großen Erbarmens.'"

Osnabrück Rolf Becker

Rosenau, Hartmut: **Allversöhnung.** Ein transzendentaltheologischer Grundlegungsversuch. – Berlin, New York: W. de Gruyter 1993. X, 544 S. (TBT, 57), geb. DM 212,00 ISBN: 3–11–013738–0

Kann der Mensch sein durch Christus gewirktes Heil endgültig verwirken? Diese Frage entscheidet der reformierte Theologe Rosenau in seiner Habil.schrift durch die Begründung der These von der soteriologischen Ohnmacht des Menschen. Danach habe der Mensch weder positiv noch negativ die Möglichkeit, sein eschatologisches Heil zu beeinflussen. Alles andere hieße, das durch die Gnade allein *(sola gratia)* geschenkte Heil in Abrede zu stellen und einen mehr oder weniger subtilen (Semi-) Pelagianismus zu begünstigen. Die These von der soteriologischen Ohnmacht des Menschen korrespondiert nach Vf. mit der Vorstellung von der Allversöhnung. Denn Gott will das Heil aller, und den Heilswillen Gottes kann der Mensch nicht ändern. Nur die calvinistische Lehre von der doppelten Prädestination entspreche ebenfalls der These von der soteriologischen Ohnmacht des Menschen. Weil diese Lehre jedoch den Gottesstandpunkt einnehme, aber I. Kant überzeugend die Grenzen des menschlichen Erkennens aufgezeigt habe, sei sie nicht mehr zu begründen (24f).

Seine systematischen Aussagen entwickelt R. – nach einer *ersten Bestimmung des Begriffs ‚Allversöhnung'* (I.) – im *Rückgriff auf die Heilige Schrift* (II.). Eher jüngere Schichten seien es, die für die Lehre vom ‚doppelten Ausgang' (82) sprechen: von der Möglichkeit des Menschen, sein Heil selber zu ergreifen bzw. zu verwirken. Die älteren Überlieferungsstränge bezeugten die Vorstellung von der Allversöhnung. (Was aber ist z. B. mit dem historischen Jesuswort aus Lk 12, 8: „Wer sich zu mir bekennt vor den Menschen, zu dem wird sich der Menschensohn bekennen vor den Engeln Gottes"?; vgl. J. Gnilka, Jesus von Nazaret, 263.) Im *Gespräch mit Origenes, F. Schleiermacher und K. Barth* (III.) erschließt R. die Einsicht in die Unvereinbarkeit der Allversöhnungsvorstellung mit der These von der soteriologischen Macht des Menschen. Um die heilsrelevante Ohnmacht des Menschen plausibel zu machen, zeichnet Vf. ausführlich die *Denkentwicklung der Subjektphilosophie J. G. Fichtes* nach (IV.). Das zunächst als allmächtig vorgestellte, alles setzende und offenbar zur Selbsterlösung fähige Ich scheitert. Das allmächtig geglaubte Ich kann seine transzendentale und absolute Identität nicht adäquat denken, sondern nur in der endlichen Form der Subjekt-Objekt-Differenz reflektieren. Das absolute Ich bleibt daher bestimmungslos; es wird haltlos. Rettung verspricht ausschließlich die weise Einsicht, daß es das Absolute ist, welches das Ich als sein ‚Bild' setzt. Aber das ‚Bild' ist des Urbildes nicht mächtig; der Mensch kann sich Gott nur im Vertrauen ganz überlassen (368). Der reformierte Grundsatz ‚finitum non capax infiniti' enthüllt sich damit als philosophische Wahrheit (385). Die offenkundige Abständigkeit des ‚Bildes' von Gott identifiziert R. mit dem Sünderstatus des Menschen (381). „Prae- und postlapsarische Überlegungen sind ... obsolet" (386). Indem R. die *These von der soteriologischen Ohnmacht des Menschen philosophisch rechtfertigt*, schafft er der theologischen Allversöhnungslehre ein philosophisches Korrelat und sichert sie als notwendige Hypothese (V.). Vf. bewährt die somit transzendentaltheologisch grundgelegte Vorstellung von der Allversöhnung durch die *Auseinandersetzung mit verschiedenen Einwänden* (VI.). Die menschliche Freiheit z. B. sieht R. durch die Vorstellung von der Allversöhnung nicht gefährdet. „Denn vor der rechtfertigenden Befreiung durch Gott gibt es für den sündigen, d. h. soteriologisch ohnmächtigen Menschen keine neutrale Wahlfreiheit, und nach der befreienden Rechtfertigung durch Gott braucht es keine Wahl mehr zwischen Heil und Unheil, weil Gott gewählt hat" (461).

R.s. Thesen reizen zum Widerspruch. Auffällig ist sein Denken in sich ausschließenden Alternativen: entweder Ich oder Gott, Freiheit oder Gnade, radikale Ohnmacht oder absolute Macht. Eine Mitte, zumal ein durch die Gnade ermöglichtes und getragenes Zusammenwirken von Gott und Mensch gibt es nicht. Ebenso fehlt ein positiver Kreaturbegriff, der den Unterschied zwischen der Endlichkeit des Menschen und dem Dasein als Sünder markiert. Nicht zufällig kommt R. daher ohne nennenswerte christologische Überlegungen zur soteriologischen Bedeutung der menschlichen Freiheit Jesu aus. Vgl. jedoch 1 Tim 2,5: Der *Mensch* Jesus ist (als der inkarnierte Logos) der eine Mittler zwischen Gott und den Menschen. Eine christologische Bewährung seiner These von der radikalen soteriologischen Ohnmacht des Menschen führt Vf. nicht durch. Man fragt sich, wie die Inkarnation möglich sein soll und wie der Mensch überhaupt die Allversöhnung empfangen und dabei Mensch bleiben kann, wenn seine Natur nicht für das Unendliche erschlossen ist, zumindest prinzipiell und trotz der Sünde. Wenn nach R. der Mensch das ‚Bild' des Absoluten sein soll, dann ist er auch für das Absolute und dessen Gnade offen und dazu in der Lage, dank der Gnade selber Gottes Liebe anzunehmen oder durch Sünde abzulehnen. Ferner: Mit der verklärten menschlichen Natur Jesu Christi ist der ‚Himmel' bereits Wirklichkeit. Die Frage nach der Realität des ‚Himmels' ist entschieden. Die Frage, ob ein Mensch das Heil definitiv ablehnt (‚ob es die Hölle gibt'), bleibt von unserem Standpunkt aus bis zum Ende der Zeiten offen. Gottes Heilswille

wird auch durch einen denkbaren definitiven Sünder nicht vereitelt. Dessen eschatologisch bedeutsames Nein ist nur möglich auf dem Hintergrund des in Jesus Christus verwirklichten Ja Gottes zu jedem Menschen (2 Kor 1,19). Auch die mögliche Realität der ‚Hölle' setzt Gottes Wille voraus, alle Menschen mit sich durch Christus zu versöhnen. Eine ökumenische Ausrichtung läßt R.s Arbeit leider kaum erkennen. Schon von dem als lutherisch klassifizierten Grundsatz ‚finitum capax infiniti' grenzt er sich ab (248). Dabei liegt in diesem Grundsatz das gedankliche Potential zu einer katholisch-evangelischen Verständigung über die Problemfelder ‚Rechtfertigungsgnade' und ‚menschliche Freiheit' (vgl. K. Kertelge, in: Lehrverurteilungen – kirchentrennend? II, 178f).

München Michael Schulz

Stock, Alex: **Poetische Dogmatik.** Christologie. 2. Schrift und Gesicht. – Paderborn: F. Schöningh 1996. 240 S., geb. DM 78,00 ISBN: 3-506-78832-9

„Unterhalb des Hauptspielfeldes der magistralen Überlieferung", aber im Rückgriff „auf die poetische Kreativität der christlichen Religion" (8) unternimmt es der Vf. erneut, anhand von Liedern, Gedichten, Geschichten, Bildern und Symbolen in das Mysterium Jesu Christi einzuführen. Im ersten Bd stand der Name im Mittelpunkt des Interesses, in dem allein das Heil zu finden ist (Apg 4,12), sich aber dennoch in verschiedensten Namen und Anrufungen wiederfinden läßt. Der zweite Bd zeichnet zunächst Schriftzüge und Graffiti nach, die das inkarnierte Wort, das selber nur auf die Erde schrieb (Joh 8,6.8), in der Geschichte des Christentums hinterlassen hat (13–91). Mag auch ein Schriftzug, zumal die eigene Unterschrift den Charakter eines Menschen offenbaren, so verspricht doch der Blick von Angesicht zu Angesicht eine weitaus bessere Erkenntnis des Gegenübers. Das Gesicht Jesu müßte sein Geheimnis offenlegen. Allerdings eignen sich die Angaben des NT zur Person Christi noch nicht einmal zur Anfertigung eines Phantombildes; die Wundmale des Auferstandenen sprechen für seine Wahrheit. Daß der Christ, der immerhin zu einer *visio* beatifica berufen ist, sich dennoch nicht mit dieser Gesichtslosigkeit seines Herrn und Meisters abfinden wollte und deshalb daran ging, am Bilderverbot des AT vorbei, jedoch gestützt auf die Fleischgestalt des Logos, diese Leerstelle auszumalen, erläutert der Vf. zu Beginn des zweiten Teils (95–100). Anschließend führt er den Leser durch die Galerie verschiedenster Jesus-Portraits (100–261).

Die paulinische Warnung, daß der Buchstabe töte und nur der Geist lebendig mache, verhinderte nicht, daß der Name Jesu in Kurzform, als Monogramm (Konstantin) oder Minnezeichen (H. Seuse), als Panierschmuck (Bernhard von Siena), Wappen (Jesuiten) oder gar als magisches Zeichen in Haus und Hof in das eigene christliche Leben eingeschrieben wurde. Denn bei derartigen ‚Einschreibungen' führt der Geist des erhöhten Herrn die Hand. Die Buchstaben IC XC O ΩN auf einer Ikone (23ff) wollen besiegeln, daß der Abgebildete kraft des Geistes die eschatologische Erscheinung des heilswirksam in der Geschichte daseienden Gottes ist (Ex 3,14 / Mt 28,20). Daß diese Präsenz im Schlachtgetümmel an der Milvischen Brücke durch das konstantinische *Chi Rho* auf den Legionärsschildern verbürgt sein soll, bereitete dem Vf. manch schlaflose Nacht mit geschichtstheologischen Betrachtungen (31–34). Doch der Gott, der die Rosse und Reiter des Pharao ins Meer warf, ist es offenbar auch, der in Jesu Geschick Sünde und Tod besiegt und sich ebenso dazu herabläßt, Weltherrschaftsgelüste von Cäsaren zu benutzen, auf daß dennoch immer nur sein Heilswille geschehe. Gott heiligt viele Mittel zu seinem Zweck. Derartige Einblicke in das Innenleben des Vf.s bei der paläographischen Erforschung heiliger Schriftzeichen korrespondieren durchaus den biographischen Notizen Alexej Jawlenskys († 1941). Sie geben dessen moderne Ikonenmalerei als künstlerischen Bewältigungsversuch einer schleichenden Krankheit zu erkennen. Diese machte schon die Fingerbewegungen beim Malen mehr und mehr zu einer einzigen Qual; am Ende schlug sie dem Künstler den Pinsel aus der verkrüppelten Hand (243–251). Je mehr es S. gelingt, derartige Verbindungen von Leben und künstlerischer Äußerung freizulegen, erledigt sich der Verdacht, seine Poetische Dogmatik sei nichts anderes als ein im Gewand des Alternativen getarnter Museumsführer. Nein, die Beschäftigung mit dem Wahren, Guten und Schönen dient hier allein der Nachfolge des Gekreuzigten. Der Schmerzensmann, der weder Gestalt noch Schönheit hatte (Jes 53,2f), ist nur für den häßlich, der ihn haßt; der jedoch, der ihn liebt, nimmt die Doxa Gottes auf seinem Angesicht wahr (219ff). Dies bestätigen die ausführlichen Erläuterungen zu den Bemühungen von Künstlern verschiedenster Epochen um eine ‚Reproduktion' des Gesichtsabdrucks Jesu im Schweißtuch der heiligen Veronika (als *Vera icon*) ebenso wie die zur staurologischen Gesichtslosigkeit der Nicht-Ikone von Kasimir Malewitsch († 1935), die nicht mehr zeigt als ein schwarzes Quadrat auf weißem Grund (137ff). Gott erscheint am Kreuz gesichtslos, um uns Menschen, die durch die Sünde ihr Gesicht verloren haben, wieder mit dem Träger des Bildes in Kontakt zu bringen, nach dem wir erschaffen sind und in das wir zu unserem Heil verwandelt werden sollen. Demnach dient auch der ikonographische Karfreitag des schwarzen Quadrats allein der Wahrnehmung des Ereignisses, das jede auf dem goldenen Offenbarungslicht gemalte Christus-Ikone darstellen soll: der Schau der Epiphanie Christi (121f). Wenngleich der Vf. befürchtet, in der Gegenwart würden Christusembleme im Kontext von Designeretiketten zum Appell verkommen „Auch du brauchst Jesus" (79), glaubt der Rez., daß weiterhin mit der kreativen Produktivität von Christen zu rechnen ist, und sei es zunächst nur, daß man auf alte Symbole zurückgreift und etwa die Heckseite des eigenen Autos mit dem Symbol des Fisches (*ICHTYS*) versieht.

Der Poetischen Dogmatik S.s ist eine breite Rezeption zu wünschen. An den dort erschlossenen Quellen sollten Vorlesungen in Systematischer Theologie und dogmatische Abhandlungen zur Christologie nicht achtlos vorübereilen. Eine Nähe zur ‚Schrift' tut der Dogmatik genauso gut wie die Anschaulichkeit des Gesichtes Christi im Spiegel von heiligen Bildern und Kunstwerken. Hier wird eine Überzeugungskraft spürbar, die das rationale Argument in derselben Weise kaum einzuholen vermag.

München Michael Schulz

Kirchenrecht

Sieger, Marcus: **Die Heiligsprechung.** Geschichte und heutige Rechtslage. – Würzburg: Echter 1995. XII, 485 S. (Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft, 23), brosch. DM 56,00 ISBN: 3-429-01746-7

In der von Hubert Müller und Rudolf Weigand herausgegebenen Reihe „Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft" veröffentlicht Marcus Sieger seine von Hubert Müller betreute, der Kath.-Theol. Fak. Bonn vorgelegte Diss. *„Das Heiligsprechungsverfahren. Geschichte und heutige Rechtslage."* Bereits im *Vorwort* (1–3) macht der Vf. deutlich, um was es ihm geht. Er will die Rechtslage, wie sie sich nach der Apostolischen Konstitution Papst Paul II. *„Divinus perfectionis magister"* vom 25. 1. 1983 – am gleichen Tag wurde der neue *Codex Iuris Canonici* veröffentlicht – darstellt, auf dem Hintergrund der Communio-Theologie des II. Vatikanischen Konzils aufweisen, dabei die geschichtliche Entwicklung der Selig- und Heiligsprechungsverfahren darlegen, das geltende Recht erörtern und Argumente zur Diskussion über eine mögliche Reform vortragen. Damit ist der Horizont der Untersuchung aufgewiesen und das Interesse des Lesers geweckt.

Die Arbeit von S. kann daher in vier Teile, systematisch und logisch aufgebaut, geordnet werden. Nach einer kurzen *Einleitung*, in der sich der Vf. mit dem Problem der *Heiligkeit Gottes, Heiligkeit der Kirche, Heiligkeit des einzelnen Christen* (4–13) auseinandersetzt, gibt er im *ersten Teil* einen umfassenden Überblick zur Geschichte der Selig- und Heiligsprechungsverfahren von den Anfängen bis zur Apostolischen Konstitution *„Divinus perfectionis magister"* (Abschnitt 1–16; 14–195). Der *zweite Teil* beschäftigt sich mit dem *Charakter und den Grundlagen des Heiligsprechungsverfahrens* (Abschn. 17 und 18; 196–268). Im *dritten Teil* stellt er das *Heiligsprechungsverfahren von 1983* vor (Abschn. 19; 269–416) und gibt in einem *vierten Teil* (Abschn. 20; 417–436) einen Ausblick „auf eine mögliche Reform der Selig- und Heiligsprechungsverfahren". Mit einer sorgfältig angelegten *Bibliographie* (Quellen und Schrifttum), einem *Sach- und Personenregister* und einem *Verzeichnis der Gesetzesstellen* (*Codex Iuris Canonici* von 1917, *Codex Iuris Canonici* von 1983 und Apostolische Konstitution *„Divinus perfectionis magister"*) schließt die Arbeit ab. Eine kleine Anmerkung muß hier schon gemacht werden. Sollte nicht künftig darauf verzichtet werden, das geltende Gesetzbuch der Kirche als *„Codex Iuris Canonici von 1983"* zu zitieren? Es handelt sich um den *„CIC"*, um das geltende Gesetzbuch. Das gilt auch für weitere Zitationen z. B. S. 206.

Auf die knappe aber sorgfältig verfaßte *Einleitung*, die das theologische Problem von der Heiligkeit Gottes, Heiligkeit der Kirche und Heiligkeit des einzelnen Christen im Kontext mit Heiligenverehrung und Heiligsprechung behandelt, soll hier nicht weiter eingegangen werden. Dem Vf. gelingt es, diese Problematik zu verdeutlichen; er erörtert sie auf dem Hintergrund der Theologie des II. Vatikanischen Konzils. Dabei versteht er die ekklesiologische Bedeutung der Heiligsprechung als ein Strukturprinzip, „nach dem das Gelingen der Reform der Heiligsprechungsverfahren mit dem neuen Gesetzbuch von 1983 beantwortet werden kann" (13). Wichtig, wenn auch selbstverständlich ist der Hinweis, daß ein Heiligsprechungsverfahren niemanden „heilig macht, noch damit der Anspruch erhoben wird, daß Heiligkeit nur in den von der Kirche anerkannten Fällen vorliegt", (5). Der Begriff *„beatificatio"* (*beatam / beatum facere*) ist daher nicht unproblematisch (vgl. S. 5, Anm. 11).

In einem *ersten, sehr umfassenden Teil* legt der Vf. die *geschichtlichen Wurzeln und die weitere Entwicklung von Heiligenverehrung und formalisierten Heiligsprechungsverfahren* auf einer sehr breiten Grundlage offen. Am Anfang steht die örtliche Verehrung der Märtyrer. Der Kult des Märtyrers wird weitergeführt in der Verehrung des Bekenners, des Asketen. Die Namen der zu Verehrenden werden in Listen aufgenommen. Die Rolle der kirchlichen Autorität, des Bischofs, der Synoden besteht darin, die Legitimität des Kultes zu sichern und durch ein dafür geeignetes Prüfungsverfahren, der *„vindicatio"*, die Aufnahme in die Liste zu prüfen. Hier liegen die Anfänge der späteren, formalisierten Verfahren. Daß die „Heilig"sprechungen sich zunächst auf der Ebene der Ortskirchen abspielen, die sich zu einem formali-

sierten Verfahren entwickeln, macht S. deutlich. An diesen Verfahren werden die Nachbarbischöfe, die weltlichen Fürsten und die Synoden beteiligt. In letzter Konsequenz bemüht man sich auch um die Anerkennung dieser Verfahren durch den Papst als Repräsentanten der Gesamtkirche. Unter dem „*princeps*", zunächst der weltliche Fürst, wird mehr und mehr der Papst verstanden. Diese Entwicklung wird vom Vf. überzeugend aufgewiesen.

Sehr nachdrücklich stellt der Vf. die Gründe für die Einbeziehung des Papstes in das Verfahren dar. Dabei zeichnet er die Wege nach und belegt die einzelnen Schritte, die zum päpstlichen Kanonisationsverfahren und schließlich zur päpstlichen Reservierung führen, sehr sorgfältig. Interessant ist der Nachweis für das Aufkommen der Unterscheidung von Selig- und Heiligsprechungsverfahren, das für das 15. Jh. anzusetzen ist (vgl. 106ff). Maßgeblichen Einfluß auf das Verfahren nimmt das Werk Benedikt XIV., vormals Prosper Lambertini, „*Opus de servorum Dei beatificatione et Beatorum canonizatione*".

Die Verfahren nach den Normen des CIC/1917 werden sorgfältig erörtert. Schließlich verweist S. auf die Reformansätze, die bereits unter Pius XII. auszumachen sind, und auf die Diskussion im II. Vatikanischen Konzil mit der Darlegung des Vorstoßes von Kardinal Suenens, der eine Dezentralisierung fordert. Die Vorgeschichte der Konstitution „*Divinus perfectionis magister*" wird dargelegt und in knapper Form nachgezeichnet. Mit einer überzeugenden Zusammenfassung und einem Aufweis von zwei unterschiedlichen, aber aufeinander bezogenen Entwicklungslinien gelingt dem Vf. ein sehr abgewogenes Urteil zur Geschichte der Verfahren. Diesem Urteil kann man sich nach der Lektüre anvertrauen.

Bevor der Vf. die Linie der Entwicklung, die mit Apostolischen Konstitution „*Divinus perfectionis magister*" zunächst abschließt, weiterzeichnet, unterbricht er seine Überlegungen und stellt die Frage nach dem *Charakter der Heiligsprechungsverfahren und deren Grundlagen*. Bei der Frage nach dem Charakter der Verfahren untersucht er die bisher vorgetragenen Auffassungen und Deutungen in der wissenschaftlichen Diskussion: „gerichtlicher Prozeß" (so z. B. D'Alfonso), „kein gerichtliches Verfahren, sondern Verwaltungsverfahren" (so Mörsdorf). Sehr genau überprüft er die vorgestellten Positionen und kommt zu dem Ergebnis, daß das Heiligsprechungsverfahren sehr unterschiedliche Elemente aufweist, die teils an das Prozeßrecht erinnern (vgl. c. 1403 § 2), teils aber Normen enthalten, die nicht dem Prozeßrecht zugeordnet werden können (vgl. c. 830); man kann daher nicht mehr einfachhin von einem Prozeßverfahren sprechen. Es stellt sich aber bei dem abgewogenen Urteil über die einzelnen Positionen die Frage, warum sich der Vf. nicht entschließt, von einem Verfahren „*sui generis*" zu sprechen. Das bietet sich doch in Konsequenz an. Bei den Grundlagen der Heiligsprechung erörtert er die „*fama sanctitatis*", ihre Grundlage, ihre Charakteristika bis hin zu ihrem Nachweis. Es gelingt ihm, diesen Begriff mit dem des „*sensus fidei*" (oder vielleicht doch des „*sensus fidelium*"?, bietet sich nach den Anfängen der Verfahren durchaus auch an) zusammenzubringen. Schließlich untersucht er den Begriff „Martyrium" und den Begriff der „heroischen Tugenden"; er legt deren Entwicklungslinien einsichtig dar. Auch in diesen beiden Abschnitten gelingt es dem Vf., die theologische Fragestellung und die Entwicklung aufzuzeigen und in einem abgewogenen Urteil darzustellen.

Einen sehr breiten Raum nimmt die *Analyse der durch die Apostolischen Konstitution erfolgten Neuordnung des Heiligsprechungsverfahrens*. Auf der Grundlage des Textes der Apostolischen Konstitution verfolgt der Vf. das Verfahren in den einzelnen Schritten bis hin zur Selig- bzw. Heiligsprechung. Dabei macht er darauf aufmerksam, daß offensichtlich nach der Veröffentlichung der Verfahrensordnung der Eindruck entstanden ist, die Seligsprechungsverfahren seien, nachdem sie in der Ordnung nicht eigens erwähnt werden, abgeschafft (vgl. H. Maritz / R. Strigl, 411, Anm. 1799). Er begründet nachvollziehbar seine Auffassung, daß davon keine Rede sein kann. Bei der Vorbereitung der neuen Ordnung gab es offensichtlich Gründe, über eine künftige Neuordnung des Seligsprechungsverfahrens gesondert nachzudenken. Vorerst werden diese Verfahren in der gleichen Weise durchgeführt wie die Heiligsprechungsverfahren. Für den Rez. stellt sich hier eine Frage an die Systematik des Abschnittes. Vielleicht wäre es besser gewesen, mit dieser Problematik den Abschnitt einzuleiten. Auch für diesen Abschnitt darf festgestellt werden, daß die Probleme sorgfältig und abgewogen erörtert werden. Die Überlegungen zur Entwicklung des Wunderbegriffes sind beachtenswert. Wichtig ist dabei, daß den Ortsbischöfen nunmehr eine stärkere Beteiligung und Verantwortung zukommt.

Der Vf. schließt seine Untersuchung mit dem *Ausblick auf eine mögliche Reform des Selig- und Heiligsprechungsverfahrens* ab. Dabei geht es ihm zunächst darum, Vorwürfe gegenüber dem Verfahren vorzustellen, aber auch Lösungsmöglichkeiten für eine Reform vorzutragen. Es muß nach theologisch und sachlich verantwortbaren Auswahlkriterien gesucht werden und die Frage beantwortet werden, wie die Verfahren beschleunigt werden können. Bei der Feststellung, daß die Bischöfe im neuen Verfahren eine stärkere Position einnehmen, setzt S. an, wenn er eine mögliche Reform vorstellt. Er ist der nachzuvollziehenden Auffassung, daß ein Ansatzpunkt für die Reform zunächst im Seligsprechungsverfahren zu suchen ist. Er kann hier nicht nur auf den beachtenswerten Vorstoß von Kardinal Suenens in der Konzilsaula verweisen (vgl. 169 und 427–429), sondern auch auf die Geschichte der Verfahren. Am Anfang steht die Ortskirche, die Kompetenz der Ortsbischöfe, der Nachbarbischöfe und der Synoden. Der Vf. will aber nicht nur einen Rückgriff auf die Geschichte vornehmen; ihm geht es vielmehr um die theologische Begründung einer stärkeren Einbindung und Eigenverantwortung von Ortsbischof und Bischofskonferenz, von Ortskirche. Den Überlegungen, die S. sehr abgewogen vorträgt, kann man sich ohne weiteres anschließen. Rein systematisch ist nur die Frage, ob der Vf. diesen Abschnitt hinreichend logisch gegliedert hat. Die Systematik leidet etwas unter Überschneidungen.

Überschaut man die Arbeit von S., so muß man zu dem Ergebnis kommen, daß die Problematik der Heiligsprechungen sehr umfassend dargestellt worden ist. Der Vf. hat sorgfältig die geschichtlichen Entwicklungslinien auf dem vorliegenden Forschungsstand, den er kritisch angeht, aufgebaut, die geltende Rechtsordnung analysiert und abgewogene Vorschläge für eine weitere Reform unterbreitet. Die Arbeit ist logisch klar aufgebaut. Der Rez. muß jedoch zugeben, daß ihm das von S. gewählte Einteilungsprinzip das selbstverständlich seine Berechtigung hat, immer noch etwas fremd ist. Wer sich in Zukunft mit Heiligsprechungsverfahren in Theorie und Praxis auseinanderzusetzen hat, kann an der Arbeit von S. nicht achtlos vorbeigehen. Die Arbeit verdient Beachtung.

Bochum Heribert Heinemann

Moraltheologie

Hoerschelmann, Thomas: **Theologische Ethik.** Zur Begründungsproblematik christlicher Ethik im Kontext der diskursiven Moraltheorie. – Stuttgart: W. Kohlhammer 1996. 320 S., kart. DM 79,00 ISBN: 3-17-014407-3

Wenn die Entstehung von Ethik und der Anfang einer systematisch-wissenschaftlichen Reflexion auf die theoretischen Grundlagen derselben eine Folge des Niedergangs geltenden und gesetzten Rechtes, mit anderen Worten also das Resultat einer offensichtlichen gesellschaftlichen Krise der überkommenen Moralvorstellungen ist (wie beispielsweise W. Pannenberg, Grundlagen der Ethik. Philosophisch-theologische Perspektiven, Göttingen 1996, 24–26, anmerkt), dann hat der Vf. der hier vorliegenden Studie sein Augenmerk auf einen zentralen Aspekt der gegenwärtigen ethischen Grundlagendiskussion gelegt. Diese im Sommersemester 1995 an der Johann Wolfgang Goethe Univ. in Frankfurt a. M. angenommene Diss. verortet die Legitimationsproblematik theologischer Ethik nicht so sehr bei den Fragen zur Begründung sittlicher Urteile, sondern lokalisiert die spezifische Herausforderung in der Krisenwahrnehmung durch die unterschiedlichen Moraltheorien und schlägt als hermeneutischen Schlüssel eine „Lesart der Ethiken als Krisentheorien" (16) vor.

Vor dem Hintergrund einer kritischen Auseinandersetzung mit der diskursiven Moraltheorie von J. Habermas wird in einem metaethischen Klärungsprozeß die Frage nach dem Profil der evangelischen Ethik beantwortet, d. h. es wird deren Aufgaben- und Gegenstandsbereich näher bestimmt.

In einer Problemskizze des *I. Kap.s* (11–27) differenziert Vf. zwischen „Ethik", der in aristotelischer Denktradition die Beantwortung existentieller Fragestellungen nach dem guten und gelungenen Leben aufgegeben sei, und der „Moral", die sich vorrangig mit der Regelung interpersoneller Handlungskonflikte sowie der argumentativen Rechtfertigung moralischer Sollenssätze beschäftige.

Im *II. Kap.* (28–60) werden zunächst die beiden profiliertesten diskursethischen Entwürfe des deutschen Sprachraums von K. O. Apel (29–35) und von J. Habermas (35–41) vorgestellt und gegeneinander abgegrenzt. Während der Transzendentalpragmatik (K. O. Apel) und der Universalpragmatik (J. Habermas) bei der Überwindung von Begründungskrisen ein besonderes Verdienst zukomme, erkennt Vf. jedoch in beiden Ansätzen „konkurrierende, sich kaum berührende Krisenwahrnehmungen" (42). Ein wichtiger Konsens bestehe allerdings zwischen beiden Autoren in der Anerkennung einer durch die Moderne hervorgebrachten Geltungskrise religiöser und metaphysischer Moralbegründungen. Daher sähen beide Konzepte „das Potential der Krisenüberwindung in der Sollgeltung von intersubjektiv gültigen Geboten oder Handlungsnormen" (51). Für Vf. präjudiziert diese Optik, „jedoch allenfalls einen gemeinsam vorgetragenen – formalistischen, deontologischen, kognitivistischen und universalistischen – Begründungsmodus der Moraltheorie, kaum aber die materialen Ausführungen dessen, worin die Gefahren und Chancen des stets proklamierten ethischen Pluralismus auszumachen" (58) seien. Mit dieser Feststellung werden die diskursethischen Moraltheorien in die Tradition der kantischen Moralphilosophie eingereiht, die ihrerseits auf der Basis der theologischen Zwei-Reiche-Lehre konzipiert sei. Die formal-prozedurale Übereinstimmung zwischen Habermas und Apel könne allerdings über den Dissens in der Krisenbewertung nicht hinwegtäuschen, so daß die Frage nach der angemessenen Krisenbewältigung weiterhin offen bleibe.

Das *III. Kap.* (62–83) benennt Grundelemente einer Deutung der Ethik als Krisentheorie. Bereits in der „Identifizierung des ‚Begründungsbedürftigen und des Begründungspflichtigen'" (63) sieht Vf. die unterschiedlichen Theoriebildungen miteinander konkurrieren. Folglich seien weniger die verschiedenen Begründungsfiguren, als vielmehr die „Bestimmung und Verortung des

vorausliegenden ‚krisenresistenten' praktischen Wissens" (63) für die moraltheoretische Erörterung von Interesse. Darüber hinaus werde neben der Frage nach den Zugangsvoraussetzungen zu diesem praktischen Wissen (64) auch die Bestimmung der Grenzen und Widerstände (64), welche die Umsetzung dieses Wissens konditionieren, bedeutsam.

Daher ist Vf. skeptisch, ob sich die Konkurrenz divergierender Moraltheorien auf der Basis der Plausibilität ihrer Begründungsleistungen entscheiden lasse. Kontrovers sei vielmehr die angemessene Wahrnehmung der praktischen Fragestellungen. Folglich ist ein praktischer Entwurf diskreditiert, „wenn gezeigt werden kann, daß er die unterschiedlichen Problem- und Aufgabenstellungen leugnet und das Phänomen der divergierenden Krisenwahrnehmungen verdrängt" (77). Vf. richtet sein Augenmerk bei der Bewertung der diskursethischen Konzeption von Habermas weniger auf den von der Universalpragmatik erhobenen Begründungsanspruch, als vielmehr auf die „Angemessenheit seiner Problem- und Krisenwahrnehmungen" (79).

Die Lesart der Ethiken als Krisentheorien könne dabei helfen, die Fragen zur „ethischen(!) Situationswahrnehmung" (82) von jenen der „moralischen(!) Begründungsproblematik" (82) zu unterscheiden. So komme das Profil der theologischen Ethiken, die v. a. an einer Korrektur der Krisenwahrnehmungen interessiert seien, deutlicher zum tragen.

Das *IV. Kap.* (84–197), mit der Darstellung des „Begründungsprogramm(s) der diskursiven Moraltheorie von Jürgen Habermas", bildet den systematischen Schwerpunkt der vorliegenden Untersuchung. In seinen propädeutischen Überlegungen, denen es um eine „angemessene Wahrnehmung der ‚moralischen Erscheinungen'" (102) geht, konzipiere Habermas eine kognitivistisch orientierte „Phänomenologie des Moralischen" (98), die von der moralischen Relevanz der Alltagsintuitionen (hier werden Kränkung und Entrüstung beispielhaft benannt) ausgehe, alle praktischen Fragen jedoch weitgehend ausblende. Vf. kritisiert: „Der Rekonstruktion der formal-prozeduralen Gehalte der Alltagsintuitionen im verständigungsorientierten Handeln hätte die Rekonstruktion der materialen und substantiellen lebensweltlichen Intuitionen der lebensweltlichen Alltagsintuitionen zumindest programmatisch zur Seite gestellt werden müssen" (120).

Für den weiteren Gang der Untersuchung ist die von Habermas übernommene und akzeptierte Differenzierung zwischen „moralischen" und „ethischen" Fragestellungen entscheidend. Während die ethische Frage sich nach dem gelingenden oder dem guten Leben erkundige, interessiere sich die moralisch-praktische Grundfrage v. a. für die Regelung interpersonaler Handlungskonflikte. Gegen Habermas möchte Vf. jedoch einer Halbierung der praktischen Vernunft vorbeugen, indem er stärker das komplementäre Verhältnis zwischen Moral und Ethik unterstreicht. Einer „Hierarchisierung, in der die Moral deutlich über die Ethik gestellt wird" (135), und die Theoriefähigkeit letzterer bezweifelt wird, führe zu einer totalen Hypothetisierung existentieller Überzeugungen. Die moralische Kritik an ethischen Überzeugungen, die Vf. bei Habermas erkennen kann, müsse durch eine ethische Kritik an moralischen Überzeugungen ergänzt werden, die v. a. Aufgabe der theologischen Ethik sein könne. (140)

Begründungsanspruch und Begründungsforderung der Diskursethik werden von Vf. anschließend einer kritischen Relecture unterzogen. Während der immanente Begründungsgang die normativen Prämissen einer Argumentation erhebe, versuche der externe Begründungsgang den Erweis zu erbringen, „daß in den normativ gehaltvollen Argumentations- und Verfahrensregeln zugleich ein universales Moralprinzip" (169) vorliege. Vf. ist skeptisch, ob ohne einen Rekurs auf ethisch-existentielle Motive die theoretischen Grundlagen der Diskursethik ausreichen, um einen moralskeptischen Diskursverweigerer argumentativ überzeugen können, der sich der Begründungsforderung der Moraltheorie entzieht (183–185). Die Leistungsfähigkeit des universalen Moralprinzips sieht Vf. in der moralischen Kritik an ethischen Antworten, da „es vor allem die Unparteilichkeit von Handlungskoordinationen einklagt und die ethischen Begründungsleistungen darin kritisiert, daß sie die Problemstellung der pluralen ethischen Wertpräferenzen unterlaufen (. . .)" (193). Wenn Ethiken hingegen als Krisentheorien gedeutet würden, dann käme dem Universalisierungsgrundsatz eine systemkritische Funktion zu, weil er zu einer differenzierteren Krisenwahrnehmung anleite, die dazu beitrüge, ideologische und totalitäre Ansprüche zu durchschauen (195).

Das *V. Kap.* (198–271) stellt sodann vier theologische Entwürfe vor, die als Ergänzung und Korrektur gegenüber der Diskursethik verstanden werden.

Der nur kurz skizzierte Ansatz von Helmut Peukert (201–204) macht religiöse Elemente des kommunikativen Handelns in der Diskursethik fest, die v. a. an den Grenzen derselben zu verorten wären. Vf. charakterisiert diese Einwände als ethische Kritik an der diskursiven Moraltheorie und bemängelt in diesem Zusammenhang die fehlende theologische Rezeption dieser von Habermas getroffenen begrifflichen Unterscheidung.

Bei Hans-Joachim Höhn (205–217) werde die Überwindung der neuzeitlichen Rationalitätskrise durch einen Paradigmenwechsel indiziert: „Von der diskursiven zur einer komprehensiven Ethik" (206). Die Erfahrung der menschlichen Sterblichkeit und des Vernunftwidrigen seien für Höhn offensichtliche Grenzen der Diskursethik. Die Diskursfähigkeit müsse durch die Solidarität der Vernünftigen mit den Vernunftlosen erweitert werden. Das Profil christlicher Ethik zeige sich für Höhn in der Konfrontation der Phänomene Moralität und Mortalität. Vf. erkennt in den Kritikpunkten Höhns weniger eine Erweiterung der diskursiven Vernunft, als vielmehr eine grundsätzliche Infragestellung der Angemessenheit der diskursethischen Krisenwahrnehmungen.

Edmund Arens (218–233) lege den Akzent auf die antizipatorische Dimension der Solidarität. Die christliche Religion werde als konstitutives Element der kommunikativen Vernunft angesehen (221). Das kommunikative Handeln fungiere als Deutematrix für die biblische Geschichte der Person Jesu, die im „christopraktischen Bezeugen und Bekennen" (224) der Gemeinde weitergeführt werde. Vf. kann jedoch nicht erkennen, wie eine um die theologische Dimension erweiterte Diskursethik ihr spezifisches Profil bewahren soll, das für ihn gerade in der moralischen Kritik an ethischen Antworten besteht.

Der ethischen Theologie von Trutz Rendtorff (234–271) wird sodann breiter Raum zugestanden, obwohl Vf. Schwierigkeiten einräumt, die von ihm favorisierte terminologische Differenzierung zwischen „Moral" und „Ethik" im Sinne von Habermas auf diesen Entwurf anzuwenden. Nach Rendtorff verlagere Habermas das Gute einseitig in die sprachliche Kommunikation, ohne nach den Voraussetzungen und Realisierungsmöglichkeiten kritisch zu fragen (241). Demgegenüber sei jede Ethik vom Entwurf eines gelungenen Lebens geleitet, so daß ethische Debatten immer auch ein Streit um die richtige Weltanschauung darstellten. Aus der Perspektive Rendtorffs stellt es eine „Aporie der Kommunikationstheorie dar, wenn sie sich gleichsam als voraussetzungslose Schöpfungsinstitution des Guten mißversteht und dadurch unbeachtet läßt, daß sich der Vollzug von Kommunikation selbst schon der Präsenz des Guten verdankt" (248). Auch bei Rendtorff erkennt Vf. eine *ignoratio elenchi*, weil dieser den Diskursethiken ein Bild des gelungenen Lebens unterstelle, das diese gerade als Ausgangspunkt einer Moraltheorie ablehne.

Das *VI. Kap.* profiliert die Krisenwahrnehmungen der theologischen Ethiken im praktischen Urteilsbildungsprozeß (272–292). Demnach sind die theologischen Konzeptionen als „‚ethische' Theoriebildungen" (273) zu verstehen , die „das Selbstverständnis der am praktischen Urteilsbildungsprozeß Beteiligten thematisieren" (273). Ihnen sei daran gelegen, die „ethisch-existentiellen Gehalte ihrer Krisenwahrnehmungen offenzulegen" (274). Kontroverse Urteile seien daher vielfach Ausdruck einer gegensätzlichen Krisenwahrnehmung. Ethische Fragestellungen gingen mit Grenz- und Krisenerfahrungen des eigenen Welt- und Selbstverständnisses einher. Ebenso provozierten Konflikt- und Dilemmasituationen die Geltungskrise überkommener moralischer Antworten und stellten die situative Angemessenheit einer konkreten normativen Forderung in Frage.

Für den praktischen Urteilsbildungsprozeß sind Vf. folgend drei Reflexionsschritte zu unterscheiden:

1. Die *Rekonstruktion* des praktischen Wissens frage zugleich nach dessen Begründung sowie den Grenzen und Widerständen (287–288).

2. Die *Entdeckung* fördere unberücksichtigte Problemstellungen zu Tage, indem sie eine ethische Kritik an moralischen Antworten sowie eine moralische Kritik an ethischen Antworten ermögliche (289–290).

3. Bei der *Erfindung* gehe es um die Identifizierung der situationsrelevanten Fragestellungen, indem eigene Problemdeutungen offengelegt würden und der Dissens benannt werde (291–292).

Im abschließenden *VII. Kap.* (293–306) präsentiert Vf. eine Übersicht zum vorangegangenen Argumentationsverlauf. In diesem Zusammenhang tritt Vf. für eine Revision des Beziehungsverhältnisses zwischen moralischen, ethischen und pragmatischen Begründungsleistungen ein, indem er die „Gleichgewichtigkeit der ethisch-evaluativen Problem- und Fragestellungen" unterstreicht (295).

Auf der Basis seiner Ausführungen formuliert Vf. einen „‚religiös' zu qualifizierenden Gegenstandsbereich innerhalb der allgemeinen Ethik (. . .)" (297). Die Deutung der Lebenswirklichkeit aus dem Glauben kennzeichne die theologischen Ethiken. Auch wenn die „Versöhnung des Guten und Gerechten" (299) das Ziel ethischer Reflexion sei, existiere ein moralisches Wissen auch unabhängig von theologisch-ethischen Entwürfen. Zudem müsse der „Verzicht auf einen universalen Geltungsanspruch der eigenen materialen ethischen Überzeugungen" (299) geübt werden. Die ethische Kritik an moralischen Antworten werde zum privilegierten hermeneutischen Ort, an dem theologische und philosophische Ethik miteinander ins Gespräch kommen könnten.

Die sprachliche und inhaltliche Differenzierung zwischen Ethik und Moral wird von Vf. in der lutherischen Zwei-Reiche-Lehre und der reformierten Königsherrschaft-Christi-Lehre theologisch verankert (303).

Angesichts der zurückhaltenden theologischen Rezeption diskursethischer Entwürfe, ist die vorliegende Arbeit ein verdienstvolles Projekt mit eigenständigem Ansatz und anspruchsvollem Profil. Die inhaltliche Darstellung orientiert sich in ihrem sprachlichen und systematischen Duktus an der qualitativen Vorgabe und dem hohen argumentativen Niveau der Diskursethik. Der Gang der Untersuchung wird immer wieder durch konzise Zusammenfassungen und präzise Darlegungen der Arbeitsweise unterbrochen. Eine neue Perspektive gewinnt die Debatte um das Profil der theologischen Ethik durch die Lesart der Ethiken als Krisentheorien. Völlig zu Recht wendet sich Vf. gegen eine Marginalisierung der ethisch-existentiellen Fragestellungen für den normativ-praktischen Diskurs. Das Proprium christianum wird v. a. relevant auf der Basis des anthropologischen Vor- und Selbstverständnisses, das christozentrische und theophanische Strukturen aufweist. Hieraus ergeben sich neue Impulse für das Verhältnis von Ethik und Dogmatik.

Kritisch könnte man nach der inhaltlichen Notwendigkeit und Ausführlichkeit der Exkurse (44–49; 91–95; 113–117; 125–133; 143–156) fragen, die auch eine andere systematische Einordnung

hätten finden können. Einige neuere theologische Auseinandersetzungen mit der Diskursethik bleiben bedauerlicherweise unberücksichtigt (vgl. A. Lob-Hüdepohl, Kommunikative Vernunft und theologische Ethik [SThE 47], Fribourg 1993; C. Kissling, Gemeinwohl und Gerechtigkeit. Ein Vergleich von traditioneller Naturrechtsethik und kritischer Gesellschaftstheorie [SThE 48], Fribourg 1993). Unter formalem Aspekt: Die Seitenzahlen des Inhaltsverzeichnisses stimmen im Bereich des IV. Kap.s nicht immer mit dem laufenden Text überein. Beim Seitenumbruch (65–66) ist ein Textabschnitt verloren gegangen.

Unbeschadet dieser Rückfragen führt Vf. einen anspruchsvollen wissenschaftlichen Dialog mit der Diskursethik. Das Buch leistet einen wichtigen Beitrag zur vielfach beschworenen interdisziplinären Auseinandersetzung und ist zugleich Anlaß für eine Selbstbesinnung der theologischen Ethik auf ihre wissenschaftstheoretischen Grundlagen.

Münster Klaus Arntz

Religionsphilosophie / Fundamentaltheologie

Wagner, Harald: **Einführung in die Fundamentaltheologie.** – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2., neubearbeitete Auflage 1996. X, 148 S. (Die Theologie), kart. DM 34,00 ISBN: 3-534-13268-8

Angesichts einer Konjunktur fundamentaltheologischer Neuerscheinungen und vielfältiger Entwicklungen dieses Faches während der letzten zwei bis drei Jahrzehnte ist eine bilanzierende Einführung in diese Disziplin überaus sinnvoll, ja notwendig. Mit Harald Wagners „Einführung in die Fundamentaltheologie" lag eine solche bereits 1981 in der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft vor. Nun ist dieses Überblickswerk dankenswerterweise in einer völlig neubearbeiteten Aufl. 1996 im selben Verlag wieder erschienen.

Es ist in *drei Hauptteile* (A–C) gegliedert, die unter (A) die *(Vor-)Geschichte dieser Disziplin*, unter (B) ihre *aktuellen Grundfiguren und Probleme* sowie unter (C) *neue Aufgaben und Akzente der Fundamentaltheologie* behandeln. Die historischen Abschnitte im Teil A sind mit Ausnahme von Ergänzungen (z. B. „H. U. von Balthasar") und Auslassungen (z. B. „A. Lang") im Kap. IV im wesentlichen gleich geblieben. Stärkere Veränderungen gibt es im Teil B („Fundamentaltheologie heute. Grundfiguren und Probleme"), in welchem alle wesentlichen Positionen und Fragestellungen der deutschsprachigen Fundamentaltheologie – typologisierend und nach Sachfragen geordnet – angesprochen werden. Hier finden sich neben generellen textlichen Überarbeitungen wichtige Ergänzungen gegenüber der ersten Auflage, so z. B. im Kap. V zum Handbuch der Fundamentaltheologie und zur Position H. Verweyens, in den Abschnitten VI.3 („Begründung der Grundlagen"), VI.5c, VIII.1b („Ein Blick auf Gadamer"), z. T. 1c, 2a und b, sowie im Kap. IX („Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen"). Das Kap. V.4 der ersten Aufl. (Grundfiguren heutiger Fundamentaltheologie II) ist weggefallen; ebenso gibt es im Kap. XI eine Umstellung bzw. Auslassung.

Es ist klar, daß eine solche „Einführung" sich naturgemäß auf das Wesentlichste beschränken und auch bei der Anordnung und Darstellung von Einzelpositionen eher idealtypisch verfahren muß. Doch selbst angesichts dieser redaktionellen Begrenzungen behält das Gesamtkonzept eine grundsätzliche Bedeutung, insofern es in pointierten, kurz umrissenen Positions- und Themenbeschreibungen historische wie systematische Sachverhalte verständlich darzulegen versucht. So geben die übersichtlichen historischen Aufrisse hilfreiche Hinweise besonders zur „Apologie im Neuen Testament" (1ff), zu den Apologeten der Alten Kirche (3–6), zur Glaubensbegründung im Mittelalter und in der Reformationszeit (6ff), zu „Aufklärung und Offenbarung" (10f), zu J. S. Drey (11ff) und zur klassischen dreistufigen Form der Fundamentaltheologie seit dem 19. Jh., sowie zur sog. „Immanenzapologetik und integralen Apologetik", unter welche Positionen wie die Blondels, Rahners und von Balthasars gefaßt werden.

Sind auch die historischen Darstellungen stets schon von systematischen bzw. aktualisierenden Bemerkungen durchzogen, so wird ab Teil B ausdrücklich den systematischen Grundfragen und Hauptproblemen nachgegangen. Um die Palette der verschiedenen Ansätze hierzu darzutun, werden vorweg als „transzendentaltheologische Fundamentaltheologie" die Position H. Fries' (34f), als „hermeneutische" die E. Bisers (35ff) und als „‚ökumenische'" die von P. Knauer (37f) charakterisiert. Des weiteren kommen zur Sprache die „Praktische Fundamentaltheologie" von J. B. Metz (39f), das „Handbuch der Fundamentaltheologie" (40) sowie die Position von H. Verweyen als „philosophisch-hermeneutische Metareflexion der ‚traditio'" (41). In der anschließenden Grundlagenbesinnung geht es ausgehend vom Vaticanum II um die fundamentaltheologischen Hauptthemen „Offenbarung", „Glaube" und „Kirche" (inklusive Lehramt und ‚sensus fidelium') sowie grundsätzlich um die Fundamentaltheologie als theologische Begründungswissenschaft mit dem Zweck der *„argumentativen Vermittlung des christlichen Glaubens"* (48). Bezüglich der apologetischen Aspekte innerhalb fundamentaltheologischer Arbeit (50ff) läßt W. es als seine Auffassung erkennen, daß sich die Apologetik daran versuchen sollte, „eine allgemein anthropologische, dem Menschen von heute verständliche Begründung von Religion zu erstellen" und korrelativ zu zeigen, „daß die vom christlichen Glauben behauptete Offenbarung für den Menschen tatsächlich so etwas wie ‚Erfüllung' bedeutet" (52). Über jede nur-apologetische Ausrichtung von Fundamentaltheologie hinaus steht in der Mitte des systematischen Buchteiles jedoch die Konzentration auf „Jesus Christus" als das „fundamentaltheologische Grundthema" (54f). Die hermeneutischen Fragen um den historischen Jesus und seine Auferweckung sowie der „Jesus der Philosophen" und der „Literaten" kommen hierbei zur Sprache. Eher formal gewendet, geht es sodann um das Basisproblem aller Apologetik bzw. Fundamentaltheologie, nämlich das von „Glaubwürdigkeit und Glaube" (61–68), sowie abschließend (Kap. VIII) um wissenschaftstheoretische „Grundfragen der Fundamentaltheologie". Handelt es sich beim einen um die sog. ‚praeambula fidei', so beim anderen um das Problem von „Glaube und Verstehen" (Hermeneutik) sowie um die umfassende Fragestellung von „Glaube und Vernunft". Abgeschlossen wird der Bd mit Hinweisen zu neuen Aufgaben und Akzenten der Fundamentaltheologie (= Teil C, 91–121).

Am vorliegenden Büchlein gefällt v. a. die thematische Ausgewogenheit in der Behandlung der Hauptprobleme der Fundamentaltheologie, insbesondere (wegen ihrer inhaltlichen Genauigkeit) im Kap. VII („Glaubwürdigkeit und Glaube") und Kap. VIII und IX („Grundfragen der Fundamentaltheologie"). Es kommen hier sowohl die traditionellen Themen der Apologetik und Fundamentaltheologie wie auch neuere Fragestellungen (Hermeneutik, Christentum und nichtchristliche Religionen, Wissenschaftsproblem der Theologie) und darüber hinaus deren Spiegelungen in einer Vielfalt von Ansätzen zur Sprache.

Besonders beeindruckend ist die Insistenz auf der Wahrheitsfrage (Kap. VIII,5) der Theologie angesichts eines Universalanspruchs von Hermeneutik und Postmoderne. Als eine wirkliche Bereicherung der Neuaufl. können auch die Aussagen zum Verhältnis ‚Christentum und Judentum bzw. nichtchristliche Religionen' angesehen werden. Ein Spezifikum dieser „Einführung" ist auch die hilfreiche Darstellung des fundamentaltheologischen Anliegens in evangelischer Theologie.

Sosehr freilich die inhaltliche Erarbeitung der fundamentaltheologischen Kategorien v. a. in den bezeichneten Kap.n gut gefällt, sosehr kann das nicht immer im selben Maße von einzelnen Methodenüberlegungen und Ansatzcharakterisierungen sonst gesagt werden. Macht sich W. gelegentlich selbst den Einwand „sträflicher" Kürze (41) und darf er diese in der Regel auf die umfangmäßige Begrenzung des Buches zurückführen, so bleiben doch einige allzu knappe Passagen, wie z. B. die halbe Seite zu einem der wichtigsten Ansätze der letzten Jahre, nämlich dem H. Verweyens (41) oder auch die Allgemeinheiten zum bestimmt schwer zusammenzufassenden Handbuch der Fundamentaltheologie (40) oder die bloße Erwähnung der schon lange auf dem Markt befindlichen „Kontextuellen Fundamentaltheologie" H. Waldenfels' (42). Auch die Bemerkungen zum sog. „Modernismus" (62f, 83), zur ‚nachkantischen Diskussion', zur Religionskritik, sowie zu Nietzsche und zur Postmoderne (79) sind so nicht ganz ausreichend. Was den strukturellen Aufbau des kleinen Büchleins betrifft, so hätte auch um der Übersichtlichkeit willen das unter Kap. VIII („Grundfragen") Verhandelte schon den fundamentaltheologischen „Hauptthemen" (= Kap. VI) sowie dem Kap. VII mit ihrer Grundlagenbesinnung sachlich zugeordnet bzw. in diese eingearbeitet werden können. Ferner wäre wünschenswert, daß mehr internationale Beiträge (über die Nennung auf Seite 41 und im Literaturverzeichnis hinaus) berücksichtigt würden. Und hätten nicht auch fundamental-theologische Konzepte aus der ‚zweiten Generation' der politischen Theologie, die sich der Frankfurter Schule und der Habermasdiskussion verdanken (von Peukert bis Arens) noch deutlicher eingebracht werden müssen? In jüngster Zeit mehren sich auch fundamentaltheologierelevante Ansätze zur Auseinandersetzung mit Kunst und Kultur (vgl. Kuschel, Lesch, Wiehls, Rombold, Larcher u. a.).

Ungeachtet dieser kritischen Rückfragen ist jedoch die solide Behandlung der fundamentaltheologischen Hauptthemen von bleibendem Wert sowie das Aufzeigen neuer Perspektiven für dieses Fach eine große Orientierungshilfe. Für Theologiestudenten (Anfänger sowie Examenskandidaten) und interessierte Laien mit einer gewissen theologischen Vertrautheit ist mit dieser Einführung ohne Zweifel eine äußerst nützliche Handreichung gegeben.

Graz Gerhard Larcher

Clayton, Philip: **Das Gottesproblem. Bd 1:** Gott und Unendlichkeit in der neuzeitlichen Philosophie. – Paderborn: F. Schöningh 1996. X, 457 S., kart. DM 88,00 ISBN: 3-506-71882-7

In seinem auf zwei Bde angelegten Werk legt Clayton den Entwurf einer philosophischen Gotteslehre vor. Darin will er angesichts

einer von Pluralismus, Skeptizismus und Atheismus gekennzeichneten epistemologischen Debatte die Möglichkeit einer theistischen Metaphysik aufweisen. Ziel ist die konstitutive Verwendung des Gottesbegriffs in metaphysischen Theorien gegenüber einem rein pragmatischen oder lediglich regulativen Gebrauch. Wissenschaftstheoretisch gewendet heißt das, metaphysische Fragestellungen als Forschungsprogramme (Lakatos) auszuweisen, in denen einerseits aufgrund von Argumenten Fortschritte erzielt werden können, deren Thesen andererseits aber ein hypothetischer Charakter zugemessen werden muß. Als Kriterium für die bessere metaphysische Hypothese gilt ihre Erklärungskraft für – kulturell und epochal variable – menschliche Erfahrung; C. nennt das eine „Metaphysik von unten" (38). *Materialiter* sucht C. einen Begriff des Absoluten und in der Folge einen philosophischen Gottesbegriff, der sich in Abkehr vom traditionellen Vollkommenheitsbegriff hauptsächlich am Begriff der Unendlichkeit orientiert. Dadurch stellt sich aber auch das erkenntnistheoretische Problem, wie ein solcher Begriff gedacht werden kann, ohne die offenkundigen Grenzen der menschlichen Vernunft zu ignorieren.

Nach einleitenden methodischen Vorbemerkungen (*1. Kap.*), die im Laufe des Buches vertieft werden, beginnt C. sein Programm mit einer Untersuchung der Metaphysik Descartes' (*2. Kap.*). Nach C. ist der Ausgangspunkt Descartes' die „Intuition" (73) der eigenen Endlichkeit (Signum dafür ist der Zweifel), die zur Annahme eines Unendlichen führt. Ausgebaut zum Gedanken der *infinita perfectio* als bestimmendem Gottesprädikat, von der alle endlichen, unvollkommenen Seienden, also auch die Ideen, in ihrer Wirklichkeit abhängen, bietet Descartes' Metaphysik eine Antwort auf die Frage, wie es der endlichen menschlichen Vernunft möglich ist, einen Begriff des Unendlichen in begrenzter Weise zu denken. Kann die Argumentation Descartes' auch nicht als ein Beweis gelten, so spricht C. ihr doch den Status einer kohärenten Hypothese unter theistischen Prämissen zu.

Anhand philosophiegeschichtlicher Beispiele untersucht C. die Verbindung von Unendlichkeit und Vollkommenheit näher (*3. Kap.*). Dabei faßt er Vollkommenheit als die qualitative Seite der Unendlichkeit, durch welche diese von einer rein negativen, „schlechten" Unendlichkeit des unbestimmt Grenzenlosen unterschieden wird. Allerdings führt das qualitativ bestimmte, positive Unendliche in das Dilemma von Unerkennbarkeit und Projektionsverdacht.

Den Schritt zu einem unendlichen, vollkommenen Wesen geht C. mit Leibniz (*4. Kap.*). Hier analysiert er eine Tendenz, trotz des bei Leibniz vorausgesetzten Atomismus durch den Begriff des vollkommenen Wesens in eine monistische Richtung gedrängt zu werden. Dadurch wird die Frage nach dem *principium individuationis* endlicher Seiender zur Unterscheidung untereinander und vom Unendlichen gestellt – und bleibt offen. Nach C. kann eine am *ens perfectissimum* orientierte Metaphysik die Probleme der Existenz endlicher Seiender sowie der Freiheit Gottes und seiner Schöpfung nicht lösen, die Orientierung am Vollkommenheitsbegriff sollte nach C. daher zurücktreten.

Jeder neue metaphysische Versuch muß die Probe der kantischen Metaphysikkritik bestehen (*5. Kap.*). C. nimmt dazu einen zweifachen Anlauf: Negativ zeigt er, daß die Trennung zwischen den für die Erkenntnis konstitutiven Kategorien und den regulativen Ideen (RI) in der kantischen Strenge nicht aufrechtzuerhalten ist, und siedelt die RI in einem Kontinuum an, das durch die Extreme von konstitutiven Theoriesätzen und reiner Fiktion begrenzt ist. Dadurch soll die Möglichkeit einer Erkenntnis des nicht an die Sinnlichkeit Gebundenen ermöglicht werden. Positiv weist C. auch bei Kant Ansätze auf, das „Ganze" im Sinne eines Bestimmt-Unendlichen zu denken, obwohl Kants Unendlichkeitsbegriff meistens die Tätigkeit des unabschließbaren Zählens meint.

Aufbauend auf seine Kant-Interpretation und inspiriert durch Schleiermachers „Dialektik" skizziert C. seinen Ansatz einer nachkantischen Metaphysik als eine „Philosophie der Grenzbegriffe" (*6. Kap.*). Er geht von der epistemologischen Konstellation aus, daß in der erkennenden Reflexion immer ein der Reflexion Externes angenommen und vorausgesetzt wird, auf das sich die Reflexion richtet, ohne es als solches einzuholen und somit in seiner Andersheit aufzuheben. „Die Rede von den Gegenständen der Erkenntnis *im Kontext der Epistemologie* kann als Postulat oder regulatives Ideal eingeführt werden" (317). In der Ausarbeitung dieser Postulate zu einer größeren Einheit des Wissens und zu größerer Allgemeinheit werden die traditionellen metaphysischen Begriffe des Seins, der Welt, Gottes als Grenzbegriffe erreicht, weil hier weder von Fiktionen noch von realistischen Größen gesprochen werden könne. In einer „Metaphysik von unten" dienen sie als Leitbegriffe auf der Suche nach einem „Grund des Denkens". Aufgrund des endlichen menschlichen Erkenntnisvermögens sind sie allerdings theoretisch unterdeterminiert, so daß Raum bleibt für unterschiedliche Interpretationen dieser Begriffe. Auf diese Weise hat C. die Metaphysik als ein positives Forschungsprogramm der Philosophie konstituiert: „Wir können fragen, wie ein transzendenter Grund des Denkens zu verstehen ist – oder besser: wie er nicht zu verstehen ist, wenn er seine Funktion als epistemisches Ideal soll ausüben können" (341).

In den letzten drei Kap.n beginnt C. mit der Durchführung seines metaphysischen Ansatzes unter dem Titel eines „minimalen personalen Theismus" oder „Panentheismus" (345). Gegen Spinoza (*7. Kap.*) wehrt C. die „Versuchungen der Immanenz" ab, die darin liegen, alle Endlichen als zu einer Substanz gehörig und als ihre Modi zu interpretieren. In einem Exkurs (*8. Kap.*) wird das Problem und die von Fichte behauptete Unmöglichkeit thematisiert, das Unendliche als persönlichen Gott zu denken. Schon bei Fichte findet C. aber die Strukturen des Panentheismus vorgezeichnet, die er dann abschließend mit Schelling (*9. Kap.*) ausarbeitet. Mit ständigem Seitenblick auf Tillich unternimmt C. eine „analytische Rekonstruktion bestimmter Aspekte [des Schellingschen] Ansatzes" (413), den er – schon mit Vorblick auf den Folgebd – auch gegenüber Hegel für besonders fruchtbar hält. An der mittleren Phase Schellingschen Philosophierens demonstriert C. die Stärken eines dualistischen Gottesbegriffs anhand des Begriffsrahmens „Grund und Folge" (436). Die Potenzenlehre ermögliche dabei den Gedanken einer endlichen Schöpfung, die von ihrem unendlichen Seinsgrund abhängig ist und doch eine eigenständige Natur hat. C.s Berücksichtigung der Grenzen menschlicher Erkenntnis kommt darin zum Ausdruck, daß er die Schöpfung als ein aus der Freiheit Gottes unableitbar Gegebenes hinnimmt, das *aposteriori* wohl mit dem Gottesgedanken vereinbart, nicht aber notwendig aus ihm deduziert werden kann. Die Rationalität der Wirklichkeit wird so zu einer „metaphysischen Hypothese . . ., die ihrerseits zu weiterer Forschung und einem progressiven Forschungsprogramm führt" (435).

C. schlägt einen großen Bogen über bedeutende Ansätze der neuzeitlichen Philosophie. Dabei kann es nicht ausbleiben, daß man sich das eine oder andere Argument etwas ausführlicher oder genauer behandelt wünschte. Schließlich wäre jede der angesprochenen Positionen für ausführliche Detaildiskussionen gut. Die Stärke des Buches besteht zweifellos darin, daß C. die philosophische Tradition unter einer klaren systematischen Fragestellung mit aktuellen Positionen, besonders aus dem amerikanischen Raum, ins Gespräch bringt. So führt er seine Destruktion einer Metaphysik des *ens perfectissimum* gegen den „Anselmianismus" oder die „perfect-being-theology" A. Platingas und Th. Morris' ins Feld. Durch seine Kenntnis der gegenwärtigen, analytisch geprägten Wissenschaftstheorie leistet C. einen wichtigen Beitrag zu einem Dialog unterschiedlicher Stränge der zeitgenössischen Debatte. Im Kontext der amerikanischen Religionsphilosophie ist es auch keine Überraschung, daß C. eine an Kant orientierte Erkenntnistheorie zum Angelpunkt seines eigenen Versuchs macht. An dieser zentralen Stelle dürfte die Diskussion seiner Thesen einen wichtigen Ansatzpunkt finden. Denn der Begriff des „Transzendentalen" in der Transzendentalphilosophie und die Notwendigkeit, über sie hinauszugehen, scheinen mitunter an einem Verständnis orientiert, durch welches „transzendental" in die Nähe von „fiktiv" gerückt wird.

Das Buch argumentiert durchweg philosophisch. Trotzdem und gerade deshalb sei es dem Theologen warm empfohlen. Nachdem in den vergangenen Jahre eine Reihe von (Lehr-) Büchern zur theologischen Gotteslehre erschienen sind, bietet dieses in klarer Sprache geschriebene und durchsichtig argumentierende Werk eine wichtige Vertiefung und unterstreicht die intellektuelle Herausforderung, der sich gläubige Gottesrede heute stellen muß.

Tübingen Thomas Fliethmann

Kienzler, Klaus: **Der religiöse Fundamentalismus.** Christentum, Judentum, Islam. – München: C. H. Beck 1996. 125 S. (Beck'sche Reihe, 2031), kart. DM 14,80 ISBN: 3–406–40331–X

Daß das nun zu Ende gehende 20. Jh. weithin ein Jh. menschenfeindlicher Ideologien war, wissen wir zur Genüge. Daß zu den Ideologien auch die religiösen Fanatismen zählen, bedarf keines Beweises. Doch daß sich da, wo Ideologien Menschen zu willfährigen Instrumenten der Macht weniger Privilegierter pervertieren, auch immer wieder Blauäugigkeit als Begleiterscheinung einstellt, mußten wir schmerzlich erfahren: Man verharmloste, man redete Böses gut, indem man trotz der Verachtung und Instrumentalisierung des Menschen durch die Ideologien bei diesen noch verborgene edle Intentionen und Motivationen sehen wollte. Aber die Realität ist doch die, daß Mitläufertum nur allzuoft aus Gründen der Anpassung und Bequemlichkeit, auch der Feigheit, zu registrieren ist. Daß gerade die Religion zum religiösen Fundamentalismus und somit zur religiösen Ideologie pervertiert werden kann, liegt daran, daß sie notwendig mit Wahrheit zu tun hat. Wahrheit aber, die nach Joh 8,32 eigentlich Freiheit bewirkt, wird nur allzu leicht zum Werkzeug der Knechtung des Geistes. Das Heilige steht immer in der Gefahr, in der Hand des Menschen zum Unheiligen zu werden, das Göttliche zum Satanischen, Gott in der Projektion des Menschen zum Satan (Mk 8,33!). Um es von vornherein zu sagen: Das kleine Büchlein von Klaus Kienzler, Fundamentaltheologe in Augsburg, kann hier die Augen öffnen, kann helfen, Blauäugigkeit zu beseitigen. Es ist deshalb eine notwendige – also: eine Not wendende –

Schrift, der man Verbreitung in weiten Kreisen wünschen möchte. Auch in Deutschland besteht gerade angesichts der Entchristlichung in massivem Ausmaß die Gefahr, daß der religiöse Fundamentalismus genauso massiv auftritt. Er ist im Blick auf die genannte Entchristlichung eine psychologisch verständliche Reaktion der Überkompensation. Solche Überkompensation ist auch der Versuch, das grauenvolle, nie begreifbare Verbrechen des NS-Staates an Millionen von Juden durch Unterstützung jüdischer fundamentalistischer Strömungen zu bewältigen. So wurde z. B. der Vf. dieser Zeilen der Begünstigung des Antijudaismus bezichtigt – mit Befürwortungsschreiben der Hebräischen Univ. Jerusalem (die bei der Ausstellung dieses Schreibens wahrscheinlich vom wirklichen Tun der Fanatikerin nichts wußte)! –, weil er das „wichtigste" jüdische Forschungsprojekt ignoriere und deshalb seine These vom *Vetus Testamentum in Novo receptum* vertrete. Und daß in Deutschland auch der islamische Fundamentalismus tätig ist, weiß jedermann.

Doch zunächst die Übersicht über K.s Schrift! Sie enthält nach dem Vorwort 7 Kap.: I. Fundamentalismus, Fundamentalismen – schillernde Zeiterscheinungen. II. Religiöser Fundamentalismus – einige grundsätzliche Überlegungen. III. Der klassische religiöse Fundamentalismus in den USA. IV. Fundamentalismus in den protestantischen Kirchen Europas. V. Katholische Variante des Fundamentalismus. VI. Islam und Fundamentalismus. VII. Fundamentalismus im Judentum. Am Ende der Schrift findet sich „Statt eines Nachwortes: Fundamentalismus und Säkularisten, Traditionalisten und Progressisten!"

Im *1. Kap.* verweist K. zunächst auf die Anfänge der Geschichte der neueren Fundamentalismen (in der zweiten Hälfte der 70er Jahre). Er nennt folgende Ereignisse bzw. Personen: 1977 siegt in Israel der Likkud-Block, Menachem Begin wird Premierminister. 1978 wählt das Konklave in Rom den polnischen Papst Karol Wojtyla zum Papst. 1979 kehrt Ayatollah Khomeini nach Teheran zurück und ruft im Iran die Islamische Republik aus. 1980 wurde Ronald Reagen zum Präsidenten der USA gewählt; sein Wahlerfolg sei v. a. durch fundamentalistische Gruppen zustande gekommen.

Zur Begriffsgeschichte: Als einen der ersten, der in Deutschland (warum hofiert K. die DDR-Phraseologie, indem er BRD sagt?) auf den Fundamentalismus aufmerksam gemacht habe, nennt er den Politologen Thomas Meyer. V. a. aber verweist K. auf die Re-Islamisierung seit den 70er Jahren, für die sich das Wort Fundamentalismus eingebürgert hat, außerdem auf die „Fundis" bei den Grünen und auf eine bestimmte philosophische Einstellung, die Hans Albert fundamentalistisch genannt hat. Er zitiert Thomas Meyer, der – unter Anspielung auf Kants Aufklärungsterminologie – den Fundamentalismus wie folgt definierte:

„Fundamentalismus ist der selbstverschuldete Ausgang aus den Zumutungen des Selberdenkens, der Eigenverantwortung, der Begründungspflicht, der Unsicherheit und der Offenheit aller Geltungsansprüche, Herrschaftslegitimationen und Lebensformen, denen Denken und Leben durch Aufklärung und Moderne unumkehrbar ausgesetzt sind, in die Sicherheit und Geschlossenheit selbsterkorener absoluter Fundamente. Vor ihnen soll dann wieder alles Fragen haltmachen, damit sie absoluten Halt geben können . . ."

Im *2. Kap.* bemüht sich K., unter Rückgriff auf verschiedene Definitionen des Fundamentalismus, um dessen grundsätzliche Charakterisierung. Zunächst: Weder der Islam als solcher noch das Judentum oder Christentum insgesamt sind fundamentalistisch (16), sie sind als Religionen Systeme von gelebten Sinnantworten (19). Religion ist aber in der Gefahr, ihre Antwort in Intoleranz zu verabsolutieren (21). Das geschah v. a. durch die Annahme der Verbalinspiration ihrer jeweiligen Heiligen Schriften (Bibel, Koran). Richtig stellt K. heraus, „daß Gottes Wort fundamental im Menschenwort ergangen ist, d. h. daß die meisten Bücher der Schrift keine unmittelbaren Äußerungen Gottes darstellen, sondern menschlich und geschichtliche gewordene Texte sind" (25). Ohne daß in diesem Zusammenhang das Wort „Hermeneutik" fällt, betont er, daß die Heilige Schrift (welcher Religion auch immer) der Auslegung bedarf, um das eigentliche Wort Gottes herauszustellen (25). In der Tat: Der christliche Fundamentalismus, um nur diesen hier zu nennen, verkennt – trotz Joh 1,14![1] – die Geschichtlichkeit der Offenbarung Gottes und somit die Unverzichtbarkeit der Hermeneutik. Sagt K. in diesem Zusammenhang, daß die Bibel selbst schon Tradition sei (25), dann stimme ich als evangelisch-lutherischer Theologe voll zu, zumal er für ein fundamentalistisches Schriftverständnis innerhalb des Katholizismus auf jene rechten Gruppen verweist, die die Tradition bzw. das Lehramt über die Schrift stellen (26). Zwischen dem Verständnis von Schrift und Tradition, wie es sich bei dem katholischen Fundamentaltheologen K. manifestiert, und dem lutherischen Schriftverständnis bahnt sich also bis in die Formulierung hinein ein ökumenischer Konsens an.

Im *3. Kap.* stellt K. in gut lesbarer, plastischer Form überzeugend den „klassischen religiösen Fundamentalismus" in den USA vor. Dessen Wurzel reiche in die evangelikale Bewegung des 19. Jh. zurück. Die fundamentalistische Bewegung dort wird ja noch heute durch wenige fundamentalistische Glaubensprinzipien, die „fundamentals", zusammengehalten. Neben der Jungfrauengeburt, dem stellvertretenden Sühneopfer Christi, der leiblichen Auferstehung und der Wiederkunft Christi zur Errichtung seines tausendjährigen Reiches vor dem Jüngsten Gericht ist es v. a. die absolute Irrtumslosigkeit der Schrift, die gegen die Relativierung der Autorität der Bibel aufgrund der historisch-kritischen Forschung und gegen die Infragestellung der Entstehung des Menschen durch Gottes besonderen Schöpfungsakt von seiten der Darwinisten ins Spiel gebracht wird. Die Allianz zwischen Fundamentalisten und konservativer amerikanischer Politik hat K. gut herausgearbeitet. Er faßt wichtige Themen und Schlagworte dieses amerikanischen Fundamentalismus so zusammen (34):

„Es sind ein religiös überhöhter Patriotismus, das Bekenntnis zum kapitalistischen Wirtschaftssystem und zum Privateigentum, moralischer Rigorismus und die grenzscharfe Unterscheidung zwischen Gut und Böse. Zu seinen Erzfeinden gehören dementsprechend: ‚Modernismus, säkularer Humanismus, Evolutionismus, Bibelkritik, Sozialismus und Kommunismus.'"

Das *4. Kap.* ist überschrieben: Fundamentalismus in den protestantischen Kirchen Europas. Das kann man so sagen. Denn die evangelischen Kirchen, wenn sie wirklich evangelisch sind, haben wesensmäßig mit Fundamentalismus nichts zu tun. Aber es stimmt, daß sich *innerhalb* dieser Kirchen fundamentalistische Tendenzen feststellen lassen, z. T. sogar sehr vehement. K. nennt unter anderen die Bewegung „Kein anderes Evangelium", mit der der Rez. vor Jahrzehnten als Pfarrer im Ruhrgebiet ärgerliche Erfahrungen machen mußte, die „Freie Evangelisch-Theologische Akademie" (FETA) in Basel als Alternative zur theologischen Universitätsausbildung und die „Freie Theologische Akademie" in Gießen. Dieser Absetzbewegung von staatlichen theologischen Fakultäten entspricht aber paradoxerweise gelegentlich, was K. nicht sagt, der Versuch, in gerade diesen Fakultäten Fuß zu fassen. Es ist gut, daß K. den Leser auch wissen läßt, daß nicht jeder Pietist oder Evangelikale notwendig ein Fundamentalist ist.

Gewünscht hätte ich mir freilich, daß K. in diesem Zusammenhang deutlicher die Korrelation von der Geschichtlichkeit der Offenbarung Gottes in Jesus Christus und der damit gegebenen Notwendigkeit der geschichtlichen Erforschung der geschichtlich entstandenen Schriften des NT mittels der historisch-kritischen Methodik deutlich gemacht hätte. Insofern steht ja die Aufklärung mit ihrem Aufbruch zu geschichtlichem Denken (auch dieses gehört zu der von ihr propagierten Vernunft; siehe z. B. G. E. Lessing, Neue Hypothesen über die Evangelisten als bloß menschliche Geschichtsschreiber betrachtet, 1878) ganz im Geiste der Bibel. In diesem Sinne ist die Heilige Schrift auf das geschichtliche Fragen an eben sie als Sammlung geschichtlicher Dokumente ausgerichtet. Allerdings bedeutet historisch-kritische Methodik auch das Offensein auf geschichtliches Verstehen hin, das ein Offensein auch auf Begegnung mit Transzendenz ist. Es ist eine Verzerrung des historisch-geschichtlichen Denkens, wollte man die historisch-kritische Methodik auf „rein historisch-empirisches Fragen" reduzieren und sich so in das Gefängnis einer „rein" historisch, sprich: immanent definierten Wirklichkeit begeben, wie dies z. B. Gerd Lüdemann in seinem Auferstehungsbuch[2] tut. Exegese steht also im Denkhorizont der Aufklärung, weil der genannte Aspekt der Aufklärung im biblischen Geschehen und in den biblischen Schriften fundiert ist. Deshalb ist notwendig die Ablehnung der historisch-kritischen Methodik, wie sie die Fundamentalisten fordern, ganz und gar dem evangelischen Glauben entgegengesetzt. Und weil, wie oben schon angedeutet, mit dem prinzipiellen evangelischen Ja zur Aufklärung der Gedanke der Tradition gedacht ist, ist das Gespräch mit der katholischen Theologie über Schrift und Tradition vorprogrammiert und unverzichtbar postuliert. Das prinzipielle evangelische Nein zum fundamentalistischen Schriftverständnis öffnet notwendig den Weg zu diesem Gespräch.

Informativ ist auch das *5. Kap.* über die Tendenzen der katholischen Kirche. K. unterscheidet mit dem Tübinger Dogmatiker Peter Hünermann drei Modernismuskrisen, wobei Modernismus jene Aufgeschlossenheit gegenüber neuzeitlichem Denken meint, das die Antimodernisten bzw. „Integralisten" als Kapitulation vor dem Zeitgeist diffamieren. K. spricht offen aus, daß die treibende Kraft in der Modernismuspolemik einige Päpste waren, und zwar bei der ersten Modernismuskrise um die Mitte des 19. Jh.s Pius IX. mit seinem Syllabus und bei der zweiten Modernismuskrise Pius X. mit der Enzyklika Pascendi 1907 (zuvor schon das Dekret des Heiligen Offiziums Lamentabili). Es ging bei diesen beiden Krisen um die Kampfansage an die moderne Gesellschaft, um die Vormachtstellung der Kirche als *societas perfecta* auf politischer, gesellschaftlicher und geistesgeschichtlicher Ebene; S. 52: „Man schuf sich eine eigene katholische Welt." Die römischen Dokumente dieser ersten zwei Modernismuskrisen verurteilten den Modernismus als „Sammelbecken aller Häresien". Ebenso wurde die historisch-kritische Methode in Exegese und Dogmengeschichte verurteilt. Das fundamentalistische Bibelverständnis

[1] Zur Sache: H. Hübner, Biblische Theologie des Neuen Testaments III, Göttingen 1995, 200–205.281–283.

[2] G. Lüdemann, Die Auferstehung Jesu. Historie, Erfahrung, Theologie, Stuttgart ²1994.

wurde für sakrosankt erklärt. Zur „sich möglicherweise abzeichnenden" dritten Modernismuskrise (55) zeichnet K. heutige fundamentalistische Tendenzen in der katholischen Kirche. Er nennt die Kreise, die die Autorität der Bibel durch die des Papstes ersetzen wollen (für sie immer noch: *Roma locuta, causa finita!*), z. B. den Mainzer Kirchenrechtler Georg May und die Gruppe Una Voce. Auch jetzt wieder Schriftfundamentalismus, auch jetzt wieder fundamentalistische Moral. Genannt sei Carlo Caffara in Rom, der diejenigen, die empfängnisverhütende Mittel benutzten, mit Mördern vergleicht. Selbst eine Intervention von dreißig Landtagsabgeordneten der CSU bei Kardinal Ratzinger stießen bei ihrem Bemühen um eine Rücknahme der Äußerung Caffaras auf taube Ohren. Auf Seite 65ff zählt K. die wichtigsten fundamentalistischen Gruppen auf, u. a. die Traditionalisten um Erzbischof Lefebvre (†) und seine Priesterbruderschaft St. Petrus, das Opus Dei, die bereits erwähnte Una-Voce-Bewegung und den Vereinten Apostolat im Geiste Mariens mit seinem Radio Maria e.V.

Dem islamischen Fundamentalismus widmet K. über zwanzig Seiten (*6. Kap.*). Erneut eine ausgezeichnete Information für den, der sich erstmals einigermaßen umfassend orientieren will. Besonderen Wert legt der Vf. auf den (gelungenen) Nachweis, wie die muslimischen Fundamentalisten den Gottesstaat aufbauen. Er zitiert für den Dschihad, heute meist mit „Heiliger Krieg" übersetzt, den Islamologen Abmad Taheri (Frankfurter Rundschau vom 26. 9. 1990; Hervorhebung durch mich):

„Die Pflicht zum Dschihad ist eng mit der Universalität des Islam verbunden. Das klassische Rechtssystem teilt die Welt in zwei Gebiete auf: ‚dar al-islam', das ‚Haus des Islam', und ‚dar al-harb', das ‚Haus des Krieges' oder des Unglaubens. Im ‚Haus des Islam' herrschen der islamische Staat und das islamische Recht. Das ‚Haus des Krieges' ist das Gebiet der Nicht-Moslems, also der Ungläubigen. Die Moslems haben die *Pflicht*, ihr Territorium gegen Angriffe der Ungläubigen zu verteidigen und zugleich die Welt der Ungläubigen zu unterwerfen, bis der Islam auf dem gesamten Globus herrscht."

Haben wir betreffs des Islam die Pflicht, uns schon aus rein politischen Gründen zu informieren, so bedeutet das Zurkenntnisnehmen des Fundamentalismus im Judentum (*7. Kap.*) zudem die Aufgabe der theologischen Auseinandersetzung, da ja die Heilige Schrift Israels und unser AT weithin identisch sind (die Juden haben in ihrer Bibel jedoch nicht die sog.en Apokryphen, also jene griechischen Schriften der Septuaginta, die keine Entsprechung in der Biblia Hebraica besitzen und für die katholische Kirche als deuterokanonische Schrift gelten; im Bereich der evangelischen Exegese setzt sich mit Recht immer mehr durch, daß auch diese Schriften an der Kanonizität des AT partizipieren). Fundamentalismus auf jüdischer Seite ist also ein Phänomen, das den christlichen Theologen schon deshalb nicht kalt lassen kann, weil diejenige Heilige Schrift dort fundamentalistisch ausgelegt wird, die Bestandteil seiner eigenen Heiligen Schrift ist. Und wenn dann gar die jüdische fundamentalistische Auslegung der Biblia Hebraica gravierende und bedrohliche politische Folgen zeitigt, so tangiert auch das den christlichen Exegeten, weil diese politische Situation, die ja auch die politischen Beziehungen zwischen Israel und seinem Volk impliziert, zu seiner eigenen politischen Wirklichkeit gehört. Der christliche Theologe kann und darf sich also nicht, als stände er im Abseits, in neutraler Distanz von seiner theologischen Stellungnahme dispensieren.

Doch zurück zu K.s Schrift! Er thematisiert ziemlich ausführlich Torah und Talmud und stellt dabei heraus, daß eigentlich die fundamentalistische Auslegung für das Judentum keine grundsätzliche Gefahr sei (99). Denn die Torah wird ja laufend durch Auslegung den jeweiligen geschichtlichen Bedingungen angepaßt. Im Grunde denkt also das Judentum durchaus hermeneutisch. Trotzdem – keine Hermeneutik schützt den Ideologen vor fundamentalistischem Fanatismus! K. spricht von „Ansätzen fundamentalistischer Strömungen" (102). Er verweist dafür auf den Einfluß orthodoxer und ultraorthodoxer Gruppen in Israel, denen damals durch die Regierung Begin unheilvollerweise politischer Einfluß zugestanden wurde (Sabbat, Speisegesetz, Ehegesetz, Rückkehrgesetz). Er nennt die restaurativen Gruppen der Agudat Israel und Schass und die Bewegung der Teschuwah. V. a. übe die Gush-Emmunim-Bewegung einen bösen politischen Einfluß aus, da sie „zur Vorkämpferin der Rejudaisierung Israels und der Siedlungspolitik in den besetzten Gebieten" wurde (106). Daß sich *innerhalb* (ich formuliere bewußt mit diesem „innerhalb" vorsichtig) der radikalen Siedler ein äußerst gefährliches kriminelles Potential befindet, ist heute weltbekannt. Die Förderung dieser radikalen Siedler durch die nun neue Regierung Nethanjahu (K. konnte sie noch nicht berücksichtigen) wird selbst von den USA mit größter Sorge gesehen. In aller Öffentlichkeit warnt deshalb die Regierung in Washington Israel recht deutlich.

Zur fundamentalistischen Grundüberzeugung dieser Israelis gehört die Ansicht, daß auch die ganze Westbank Teil des Israel verheißenen und deshalb ihm gehörenden Landes sei. In diesem „Glauben" hat der Arzt(!) Dr. Baruch Goldstein am 25. Februar 1994 während eines mohammedanischen Gottesdienstes in einer Moschee Hebrons 29 Araber ermordet (K. erwähnt diese aus dem Nährboden des jüdischen Fundamentalismus erwachsene Untat eigentümlicherweise nicht). Das Grab dieses menschenverachtenden „Massenmörders ist ein Wallfahrtsort für Juden geworden" (ARD-Sendung vom 21. 11. 1996 über den Fundamentalismus im Islam und in Israel). Es ist ein erschreckendes Bild, schon vor längerer Zeit durch das Fernsehen verbreitet, wenn ganze Schulklassen in Israel diesen Verbrecher hochjubeln. Erschreckend ist die Grabaufschrift auf dem Grab des Massenmörders: „Baruch Goldstein, der Heilige, der Märtyrer, gab sein Leben dem Volke Israel. Gott wird sein Blut rächen." Die Regierung Nethanjahu läßt ebensowenig wie ihre Vorgängerin diesen blasphemischen Grabstein beseitigen. Statt dessen hat sich der Schwager des Ministerpräsidenten den radikalen Siedlern in Hebron angeschlossen und verkündet: „Ich bin ein Fundamentalist." Die fundamentalistischen Juden besorgen in unheiliger Allianz das Geschäft radikaler Araber. Und sie gießen Wasser auf die Mühlen der ewig Gestrigen in Deutschland und anderswo, die im „Geiste" Hitlers „denken". Das jüdische Volk hätte nach den NS-Untaten Besseres verdient, als durch kriminelle Fundamentalisten in seiner Mitte in eine so böse Optik gebracht zu werden!

Und die Aufgabe des christlichen Theologen und Exegeten? Er muß in der theologischen Interpretation des AT zeigen, daß einer fundamentalistischen Auslegung im Sinne der Land-Ideologie mit einem deutlichen Nein begegnet werden muß. K. stellt in diesem Zusammenhang die nicht unberechtigte Frage, wo denn nun überhaupt das Gelobte Land sei. Er nennt neben Dtn 1,7f und 11,24 die göttliche Verheißung an Abraham Gen 15,8: „Deinem Geschlecht gebe ich dieses Land, vom Bach Ägyptens bis an den großen Strom, den Euphrath-Strom." Doch hört man nur gelegentlich bei fundamentalistischen Juden, daß das „Land Israel", nämlich „Groß-Israel", auch jenseits der jetzigen politischen Grenzen Israels und der Westbank läge. Zum Schluß seiner Darlegungen über den jüdischen Fundamentalismus erinnert er an den Versuch einiger aus dem Führerkreis der „Gush-Emmunim", den Felsendom und die Al-Aqsa-Moschee auf dem Jerusalemer Tempelberg in die Luft zu sprengen. Bekanntlich wurde dieses Attentat verhindert. Und er erinnert auch an den Mord an dem israelischen Ministerpräsidenten Yitzak Rabin am 4. November 1995 in Tel Aviv durch den Attentäter Yigal Amir. Die Begründung des Mörders – fundamentalistischer (wenn man denn dieses Wort schon grammatisch steigern kann) geht es wirklich nicht –: „Gott selbst hat mir den Auftrag gegeben."

Im Schlußabschnitt bringt K. zwei längere Zitate, das eine von Hans Küng, das andere vom Innsbrucker Bischof Stecher. Beide Zitate sind treffend ausgewählt. Eine zusammenfassende Stellungnahme durch den Vf. hätte ich freilich lieber gelesen.

Alles in allem: Ein lesenswertes Büchlein, das weniger für den Fachmann geschrieben ist als vielmehr, wie es ja auch der Reihe „C. H. Beck Wissen" entspricht, für breitere interessierte Kreise. Dieses Ziel hat K. erreicht. Deshalb ist dem Büchlein unbedingt eine große Verbreitung zu wünschen. Die genannten Monita mindern nicht den Wert der Schrift im Blick auf die Intention, mit der sie verfaßt worden ist.

Göttingen Hans Hübner

Pastoraltheologie

Kees, Reinhard Jakob: **Die Lehre von der „Oikonomia" Gottes in der „Oratio Catechetica" Gregors von Nyssa**. – Leiden: E. J. Brill 1995 Bd 30. VIII, 339 S. (Supplements to Vigiliae Christianae, Formely Philosophia Patrum, Texts and Studies of early Christian Life and Language), kart. $ 91,50 ISBN: 90-04-10200-0

In der *Einleitung* zu seiner Arbeit über die Oratio Catechetica (= or. cat.) umschreibt der Vf. seine Zielsetzung wie folgt: Es geht darum, im genannten Werk zuerst „die Verknüpfung von *Theologia* und *Oikonomia*", dann aber auch „die Verknüpfung der oikonomischen Themen untereinander" darzulegen (2f). Dazu will er „das Besondere der *or. cat.* auch als Zugang zum Gesamtwerk Gregors fruchtbar machen" und zugleich das Neue in ihr gegenüber den früheren Schriften aufzeigen (3).

Im Hinblick darauf behandelt er im *ersten Teil* die theologische Methode, welche in der or. cat. zur Anwendung kommt (5–38). Dabei befaßt er sich mit der katechetischen Ausrichtung des Werkes, mit der in ihm verwendeten vernünftigen und biblisch-traditionellen Argumentation, mit dem Gebrauch der Schriftzitate sowie mit der Verwendung von Bildern und Vergleichen. Der *zweite Teil* ist der Struktur der or. cat. gewidmet (39–66). Dazu nimmt Kees zuerst Stellung zur üblichen Aufteilung in 40 Kap. Dann erklärt er seine eigene Auffassung vom Aufbau der or. cat. und skizziert abschließend ihre Gliederung bis in die Einzelheiten hinein. Im *dritten Teil* stellt er einen Vergleich der or. cat. mit Origenes' De Principiis und den Schriften Contra Gentes und De incarnatione des Athanasius an, wobei er den Aufbau dieser Schriften detailliert angibt (67–90). Es folgt der *vierte Teil*, den man als Hauptteil der Arbeit betrachten darf (91–198). Darin entfaltet der Vf. „die Lehre von der *Oikonomia* Gottes in der *oratio catechetica*". Er unterstreicht zuerst die Verankerung der Oikonomia in der Theologia (Trinitätslehre), sucht dann „die Übereinstimmung von *Oikonomia* und *Theologia*" als Hauptthema der or. cat. aufzuzeigen, verbindet weiter die Oikonomia mit der Anthropologie, betont ferner die Kontinuität der Oikonomia, stellt das Christusgeschehen als die Gott entsprechende Mitte der Oikonomia hin, befaßt sich mit den Konsequen-

zen des Christusgeschehens für den Menschen, behandelt schließlich den christologischen Hintergrund. Im *fünften Teil* vergleicht der Vf. die in der or. cat. entfaltete Lehre von der Oikonomia mit dem Gesamtwerk Gregors auseinandersetzen; er setzt sie auf die Jahre 386/7 an (204). Dann führt er den Vergleich im Hinblick auf die Anthropologie, die Soteriologie und die Christologie durch. Wenn er dabei v. a. die vor der or. cat. verfaßten Schriften berücksichtigt, geht er praktisch dennoch auf das ganze theologische Denken Gregors ein. Im abschließenden *sechsten Teil* sucht K. darzustellen, in welchem Sinn Gregor die Gedanken des Methodius und Athanasius weiter entwickelt hat. Was den zweiten angeht, beschränkt er sich auf Contra Gentes und De incarnatione, ohne dies aber weiter zu begründen. In der darauf folgenden Zusammenfassung holt der Vf. nochmals weit aus (317–322), ohne allerdings die Lösegeld- und Täuschungstheorien Gregors zu erwähnen (vgl. 112ff). Damit gibt er den eiligen Lesern, welche sich vielleicht mit den letzten Seiten begnügen, die Möglichkeit, sich trotzdem mit der ganzen Darstellung bekannt zu machen. Die Arbeit wird mit einem reichen Literaturverzeichnis und den Indizes der wichtigsten griechischen Begriffe und der wichtigsten theologischen Sachen beschlossen (323–339).

Wie aus dieser Übersicht hervorgehen mag, ist es nicht leicht, die Arbeit von K. voll zu würdigen. Ohne Zweifel zeichnet sie sich durch eine Fülle von Gedanken und Anregungen aus. Die einzigartige Theologie Gregors von Nyssa erscheint in ihr in einem neuen Licht. Es tritt besonders schön heraus, wie sehr das ganze Christusgeschehen auf die Auferstehung ausgerichtet ist, in der die verlorene Einheit des ganzen Kosmos wiederhergestellt worden ist (vgl. 150–161). Doch gerade die ausführliche Art, mit der K. den Reichtum der in der or. cat. enthaltenen Ideen darlegt, erschwert den Zugang zu seiner Interpretation der „ersten theologischen Synthese". Selbst die Mühe, die er sich offensichtlich gab, seine Arbeit übersichtlich zu gliedern, hilft einem nicht viel weiter. Abgesehen von dieser Langatmigkeit, die ohne Zweifel auf Kosten der Klarheit geht, gibt es in der Untersuchung von K., wie in jeder Studie dieser Art, auch Seiten, welche weniger überzeugen. Ich möchte indes nicht auf Einzelheiten eingehen, wie etwa auf die ungenügenden Hinweise bezüglich der Geschichte des Hypostasenbegriffes (vgl. 21; 99; 101 und v. a. 94f: wie kann man schon im kappadozischen Kontext von einer „lebendigen und wirksamen Hypostase" sprechen?) oder auf die zu knappe Erklärung der Einheit Christi (151ff; 191–195: ohne Hinweise auf den philosophischen Hintergrund). Ich beschränke mich vielmehr darauf, die Art und Weise ins Auge zu fassen, mit welcher K. mit seinem Hauptthema, der Verknüpfung von Theologia und Oikonomia umgeht. Er stellt gewiß selbst fest, das sich Gregor von Nyssa in der Trinitätslehre allzu sehr zurückhält (vgl 10; 98; 101; 193; 317). Aber er hält sich nicht weiter darüber auf, daß dieser, von den Kap.n über die Taufe vielleicht abgesehen (or. cat. 33–36), die trinitarischen Aspekte der Oikonomia kaum beachtet. In dieser Hinsicht steht Gregor gewiß hinter Origenes und Athanasius und selbst hinter den anderen Kappadoziern weit zurück. Jedenfalls kann man bei einer Oikonomia, welche so sehr auf die Gottheit Christi zentriert ist, kaum von einer Verankerung in der Theologia sprechen (vgl. 92–103). Es ist übrigens schade, daß der Vf. die aufschlußreiche Studie von J. Plagnieux, S. Grégoire de Nazianze théologien, Paris 1951, nicht herangezogen hat; er hätte darin einiges über das Verhältnis von Theologia und Oikonomia bei den Kappadoziern lernen können (vgl. besonders 180, Anm. 42, sowie 196).

Im Zusammenhang mit der Hauptthematik, wäre es auch gegeben gewesen, darauf hinzuweisen, wie wenig biblisch es ist, wenn Gregor den Namen „Gott" einfachhin auf Christus anwendet. Dem Vf. ist zwar diese Schwierigkeit nicht ganz entgangen. So stellt er die Frage: „Ist der Vater die Gottheit in sich und Logos und Geist die Gottheit nach außen, in ihrer Zuwendung zur Welt?" (vgl. 101, mit dem ganzen Kontext). Aber er stößt sich nicht weiter an Formeln, wie etwa der folgenden: „Gott (nicht der Sohn Gottes) ist im Fleisch erschienen" (vgl. 150, mit or. cat. 12,1, und anderen Formeln; 194). Dazu spricht er selbst paraphrasierend ohne weiteres von der Anwesenheit Gottes in der Welt (149). Im übrigen kommt der Ausdruck „trinitarischer (dreieiniger) Gott" bei Gregor sicher nicht vor (vgl. 21; 129); ebensowenig sind bei ihm Formulierungen, wie „das Verhältnis von Einheit und Dreiheit in Gott" (58) und „die Unterscheidung der Personen in der Einheit Gottes" (vgl. 41), zu finden. Es heißt bei ihm auch nicht einfach: „Gott mischt sich durch die eucharistischen Elemente den Leibern der glaubenden Menschen ein", sondern der „geoffenbarte Gott" (vgl. 188f). Es ist zuzugeben, das Gregor, obwohl er häufig vom „eingeborenen Gott" oder vom „Gott Logos" spricht, diesen simplifizierenden Gebrauch des Namens Gottes veranlaßt. Aber es würde sich dennoch nahe legen herauszustellen, daß er unter dem Einfluß der arianischen Kontroverse und wohl auch unter dem Einfluß der Philosophie sich in dieser Hinsicht oft von der Bibel entfernt.

Schließlich kann man von Gregor nicht erwarten, daß er die Frage des Verhältnisses von Theologia und Oikonomia im Sinne der modernen Theologie stellt (vgl. 113–119, und dazu die bekannte These von K. Rahner sowie die gegenüber ihr vorgebrachten Kritiken). Er fragt sich also nicht, wenigstens nicht explizit, ob und wie die Oikonomia die Theologia („immanente Trinität") offenbart. Doch von dieser Fragestellung her kann man besser beurteilen, was es bedeutet, wenn Gregor das Verhältnis von Oikonomia – Theologia praktisch auf die Frage beschränkt, ob sich das Christusgeschehen mit den göttlichen Attributen Weisheit, Gerechtigkeit, Macht und Güte (vgl. v. a. or. cat. 20, 1–22,2, und dazu 19; 88; 106ff; 114ff; besonders 147–150; 177; 319) vereinbaren läßt oder nicht. Ganz abgesehen davon, daß es sich bei diesen Eigenschaften mehr um philosophische als biblische Gottesaussagen handelt, kommt bei einer solchen Fragestellung nicht zum Ausdruck, daß wir die Dreiheit und Gleichheit, die Ordnung und das gegenseitige Verhältnis von Vater, Sohn und Geist nur aus der Oikonomia, letztlich aus dem Ostergeheimnis kennen. Ich denke, daß die volle Fragestellung auch bei Gregor von Nyssa anklingt; denn es handelt sich um eine Thematik, die schon im zweiten Jh., wenn auch nicht reflektiert, immerhin anerkannt wurde und die im Grunde genommen auf das NT, besonders auf Johannes zurückgeht (vgl. die Auslegung von Joh 5,19 in den Tractatus in Ioannem 18–22 Augustins). In de or. cat. kommt sie jedoch – wenigstens in der Interpretation von K. – nicht zum Tragen, und das wird m. E. zuwenig kritisiert. Gewiß weist der Vf. auf die Unterschiede der or. cat. gegenüber den damaligen Katechesen, etwa eines Cyrill von Jerusalem, hin (6). Wäre es aber nicht nötig gewesen mehr zu betonen, daß die allzu apologetische Ausrichtung der or. cat. (einer Orientierungshilfe für die Katecheten!) zu ihrer Einseitigkeit geführt hat?

Rom Basil Studer

Unter der Rubrik „Das besondere Buch" möchte Ihnen die „Theologische Revue" in Zukunft in unregelmäßigem Abstand Bücher vorstellen, die unsere ganz besondere Aufmerksamkeit gefunden haben.

Das besondere Buch

Neumann, Burkhard: **Sakrament und Ökumene.** Studien zur deutschsprachigen evangelischen Sakramententheologie der Gegenwart – Paderborn: Bonifatius 1997. 410 S. (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, 64). geb. DM 138,00 ISBN: 3-87088-921-7

Natürlich gibt es schon länger Darstellungen der evangelischen Sakramentenlehre, die auch die ökumenische Perspektive berücksichtigen, z. B. das Buch von R. Hempelmann. Diese Diss., erarbeitet bei D. Hattrup und A. Klein in Paderborn, tut dies aber zum einen in einer der Wichtigkeit des Themas angemessenen Breite und zum anderen unter Berücksichtigung der neuen und neuesten Konvergenz- und Konsensdokumente auf internationaler wie auf deutscher Ebene.

Diese werden in einem *ersten Teil* analysiert mit dem Ergebnis, daß man von einem *Grundkonsens* zwischen evangelischem und katholischem Sakramentsverständnis reden muß. Dieses Ergebnis dient als Arbeitshypothese für die folgenden Untersuchungen und Überlegungen. Daß Vf. dabei selektiv vorgeht, ist angesichts der Fülle der Literatur nur allzu verständlich – und natürlich auch, daß er seinen katholischen Grundstandpunkt nicht verleugnen will. – Im *zweiten Teil* wird unter der Überschrift *„Das Sakrament unter dem Wort"* kundig der Entwurf von Helmut Thielicke vorgestellt und kompetent gewertet. Im selben Teil wird der einflußreiche Entwurf der Sakramententheologie Gerhard Ebelings analysiert. Im *dritten Teil* folgen – unter der Überschrift *„Das Sakrament neben dem Wort"* – die Konzeptionen von Gunther Wenz und Ulrich Kühn. – Der *vierte Teil* des Buches ist eine verdienstvolle *Gesamtbeurteilung* der Grundanliegen evangelischer Sakramententheologie sowie ihrer Bedeutung für den ökumenischen Dialog. Auf die Grenzen des sakramentalen Modells, die sich aufweisen lassen an der Frage nach der Einsetzung und Zahl der Sakramente, ihrer ekklesiologischen Bedeutung und nach der Rolle des „ius divinum", wird ohne Wenn und Aber (und zwar in der nötigen Breite, auf immerhin dreißig Seiten) aufmerksam gemacht.

Das Buch ist ein wichtiger Beitrag nicht nur zur ökumenischen Diskussion, sondern zur katholischen Sakramentenlehre überhaupt, das lange Berücksichtigung finden wird und muß. Vermißt wird lediglich ein Personen- und/bzw. Sachregister.

Münster Harald Wagner

Kurzrezensionen

Becker, Rolf: **Hans Küng und die Ökumene.** Evangelische Katholizität als Modell. Mit einem Vorwort von Hans Küng. – Mainz: M. Grünewald 1996. 195 S., kart. DM 44,00 ISBN: 3-7867-1896-2

In dieser Studie versucht der Vf. Küngs ekklesiologische Position unter dem Motto „Evangelische Katholizität als Imperativ" im Hinblick auf die ökumenische Diskussion um die Einheit der Kirche zu erhellen. Das Küngsche Verständnis einer ‚Evangelischen Katholizität' (der Begriff stammt von N. Söderblom) setzt die Heilige Schrift als *norma normans* voraus, ohne die Internationalität und Universalität der Kirche aus dem Blick zu verlieren. Jenseits von protestantischem Provinzialismus und römischem Totalitarismus setzt der ‚Ruf in die Einheit' allerdings Selbstkritik und Erneuerungswillen der jeweiligen Konfessionen voraus. Küngs erklärte Treue zur katholischen Tradition, welche es immer wieder vom Evangelium her zu vertiefen gelte, veranlaßt den Vf. zur Hoffnung auf dessen öffentliche Rehabilitierung. T. B.

Bryner, Erich: **Die Ostkirchen vom 18. bis zum 20. Jahrhundert** – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 1996. 144 S. (Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen 3, 10), kart. DM 22,80 ISBN: 3-374-01620-0

Bei diesem Bd handelt es sich um eine knappe Zusammenfassung der Geschichte der orthodoxen und altorientalischen Kirchen in den letzten drei Jh.en. Der Vf. behandelt zunächst die Kirchen griechischer Tradition, dann sehr ausführlich die Russische Orthodoxe Kirche und die Kirchen Südost- und Ostmitteleuropas. Die altorientalischen Kirchen werden nur sehr knapp besprochen. Kap. über die katholischen Kirchen des östlichen Ritus und über die Orthodoxie in der Ökumene schließen den Bd ab. Aufgrund der ausführlichen Literaturangaben und der zuverlässigen Informationen handelt es sich um eine knappe, aber dennoch fundierte und somit empfehlenswerte Übersicht. Th. B.

Claus, Ina: **Intensität und Kontrast.** Eine Auseinandersetzung mit der Gottesvorstellung ausgewählter Entwürfe der Prozeßtheologie. – Münster: Lit-Verlag 1994. 283 S. (Studien zur systematischen Theologie und Ethik, 4), kart. DM 58,80 ISBN: 3-8258-2022-X

Die Vf.in – aus der Schule Dietrich Ritschls – handelt von Problemen und Ertrag der Gottesvorstellung in der nordamerikanischen Prozeßtheologie. Das wird an sechs Beispielen durchgeführt: Charle, Hartshorne, Schubert Ogden, John Cobb, Marjorie Suchocki, Bernard Loomer. Vier Anliegen der Prozeßtheologie werden deutlich: (1) Die Begegnung mit der Gottferne im postmodernen Alltag, (2) Integration aktueller Tendenzen (z. B. Feminismus, Ökologiekrise) in die Theologie, (3) Postulat der Transzendenz in der Immanenz, (4) Entwicklung einer nicht dualistischen – statt dessen relationalen – Theorie. Vf.in faßt ihre These dahingehend zusammen, „daß die Prozeßtheologie die Rede von Gott durch das dogmatische Dickicht der Tradition hindurch zurück auf die biblischen Aussagen lenken will" (4). Eine verdienstvolle Arbeit, die man – trotz selektiver Fragestellung – als guten Gesamtüberblick über die Prozeßtheologie würdigen kann. H. E. W.

Dialog. Auf dem Weg zur Wahrheit und zum Glauben. **Dijalog.** Na putu do istine i vjere, hg. v. Frano Prcela. – Zagreb / Mainz: Nakladni zavod Globus / M. Grünewald 1996. 420 S. (Hrvatska dominikanska provincija), kart. DM 42,00 ISBN: 3-78678-2016-9

Der Bd entstand als FS zum 80. Geburtstag des Zagreber Theologen Augustin Pavlović OP, dessen Arbeitsschwerpunkt auf dem Werk Thomas' von Aquin liegt. „Dialog" als Leitwort bezieht sich zum einen auf den internationalen Vf.kreis (mehrheitlich aus Kroatien und Deutschland) und die Vielzahl der Disziplinen (Theologen, Philosophen, Philologen, Historiker). Zum anderen ist Dialog das unter verschiedensten Aspekten gemeinsame Thema aller Aufsätze. Diese sind geordnet nach I. Biblica (alle mit Bezug auf AT), II. Philosophica, III. Interdisciplinaria, IV. Theologica, V. Iudaico-christiana, VI. Oecumenica (u. a. zu „Della Missione in Moscovia" [1641] von Juraj Križanić), VII. Contemporanea (u. a. der verweigerte Dialog der parteigelenkten Presse während des Prozesses gegen Erzbischof Stepinac von Zagreb 1946), VIII. Practica (u. a. über die Rolle der Rock-Musik im Dialog zwischen Kirche und Jugend); abschließend steht die Bibliographie des Jubilars. In Konzeption und Inhalt leistet der Bd einen wichtigen Beitrag zur Herstellung interkonfessioneller und interreligiöser Dialogfähigkeit und zur Verortung des Glaubens in der modernen Gesellschaft. L. S.

Erlemann, Kurt: **Endzeiterwartungen im frühen Christentum.** – Tübingen / Basel: A. Francke 1996. 204 S. (Uni-Taschenbücher, 1937), kart. DM 29,80 ISBN: UTB: 3-8252-1937-2 / Francke: 3-7720-2249-9

Die Studie des Wuppertaler Neutestamentlers zielt darauf ab, angesichts der neueren Konjunktur der Apokalyptik „das Verhältnis zwischen frühjüdischer Apokalyptik und frühchristlichen Endzeiterwartungen zu versachlichen" (7) und die These zu überprüfen, die ausbleibende Parusie habe eine nachhaltige Krise in der frühen Kirche hervorgerufen. Die Hauptkap. des Bdes sind dem antiken und modernen Zeitverständnis, der Darstellung und Funktionsanalyse von Endzeiterwartungen sowie deren gesellschaftspolitischer Kontextualisierung gewidmet. Der Bd, der sich als Einführung auch an Nichttheologen richtet, nimmt die jüdisch-christliche Apokalyptik als Gesamtphänomen in den Blick und ist, anders als die Habil.schrift des Vf.s (Naherwartung und Parusie im Neuen Testament, Tübingen / Basel: Francke 1995) rein systematisch, nicht chronologisch oder nach Textgruppen angelegt. Just das macht es aber schwierig, die abschließenden Thesen zum Verhältnis jüdischer und christlicher Apokalyptik sowie zum (vom Vf. gering veranschlagten) Problem der Parusieverzögerung anhand der Ausführungen zu verifizieren. Der Vf. benennt die differenten Züge apokalyptischer Erwartung, ohne daß sich daraus ein klares Profil apokalyptischer Gruppen oder Traditionen erheben ließe. Der gewiß unbeabsichtigte Homogenisierungseffekt beeinträchtigt leider etwas den Gebrauchswert dieser ansonsten gut lesbaren Phänomenologie der Apokalyptik. B. J.

Felten, Engelbert: **Die Sicht der Kirche.** Ekklesiologische Entwürfe in der Fundamentaltheologie der Gegenwart. – Trier: Paulinus 1996. 429 S. (Trierer Theologische Studien, 59), kart. DM 68,00 ISBN: 3-7902-1287-3

Diese bei H. Schützeichel in Trier gearbeitete Diss. präsentiert, analysiert und würdigt ekklesiologische Entwürfe der Gegenwart, von Heinrich Fries über Hans Waldenfels, Heinrich Döring, der Ekklesiologie des „Handbuchs der Fundamentaltheologie" bis hin zu Hansjürgen Verweyen. Die Entwürfe von Karl-Heinz Neufeld und Jürgen Werbick konnten nur noch in Anmerkungen berücksichtigt werden. Die dogmatische Ekklesiologie ist ausgespart, zur fundamentaltheologischen wird festgestellt, daß es angesichts vielfältiger Akzentsetzungen *den* fundamentaltheologischen Beweisgang nicht gebe. Insgesamt eine hilfreiche, durchreflektierte Zusammenstellung. H. E. W.

Frederking, Volker: **Durchbruch vom Haben zum Sein.** Erich Fromm und die Mystik Meister Eckharts. – Paderborn: F. Schöningh 1994. 513 S., geb. DM 78,00 ISBN: 3-506-72613-7

Der Vf. geht in sorgfältigen, gut orientierten Analysen der bekannten Vorliebe des großen Psychologen für Meister Eckhart nach. Der Titel von „Haben oder Sein" (1976) charakterisiert sein Interesse an dem Mystiker: Sein – Gelassenheit – Ewiges „Nun". Die Eckhart-Forschung wird auf die von ihr kaum beachtete psychologische Aktualität der Mystik aufmerksam gemacht. F.s Kritik an Fromms Eckhart-Deutung (er sei ein impliziter Nicht-Theist) müßte noch stärker ausgezogen werden. J. S.

Frielingsdorf, Karl: **Der wahre Gott ist anders.** Von krankmachenden zu heilenden Gottesbildern. – Mainz: M. Grünewald 1997. 162 S. (Topos Taschenbücher, 266), kart. DM 14,80 ISBN: 3-7867-2008-8

In diesem kleinen Bd weist Frielingsdorf auf Entstehung und Bedeutung der (oft unbewußten) Gottesbilder hin. Aus seiner pastoral(-psychologisch)en Praxis weiß er um lähmende und krankmachende, sogenannte „dämonische" Gottesbilder und möchte daher zur Auseinandersetzung mit ihnen auffordern, da diese einen wichtigen Schritt auf dem Wege zur Selbstfindung darstellt. Die „heilenden", biblischen Gottesbilder, die von Barmherzigkeit künden und Leben verheißen, stellen dabei eine wichtige Hilfe auf dem Weg zu einem von Gott immer wieder neu inspirierten Leben dar. Dazu dienen auch die biographischen Erzählungen, Gedichte, Gebete und praktischen Anleitungen. T. B.

Ganzer, Klaus: **Kirche auf dem Weg durch die Zeit.** Institutionelles Werden und theologisches Ringen. Ausgewählte Aufsätze und Vorträge, hg. v. Heribert Smolinsky / Johannes Meier. – Münster: Aschendorff 1997.

740 S. (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte. Supplementbd, 4), geb. DM 150,00 ISBN: 3-402-03800-5

Zum 65. Geburtstag des Würzburger Kirchenhistorikers Klaus Ganzer erscheint eine Auswahl aus seinen Aufsätzen und Vorträgen, deren Bogen sich vom Kirchenverständnis Gregors VII. bis zum Lutherbild Sebastian Merkles spannt. Deutlich profiliert ist das Konzil von Trient, der Forschungsschwerpunkt Ganzers. Gerade hier liegt eine besondere Bedeutung des Bdes auch für ein breiteres Publikum, da die gut verständlichen Beiträge ja sehr verstreut publiziert sind. H. E. W.

Hiltbrunner, Otto: **Kleines Lexikon der Antike.** Umfassend die griechisch-römische Welt von ihren Anfängen bis zum Beginn des Mittelalters (6. Jahrhundert n. Chr.). Unter Mitarbeit von Marion Lausberg. – Tübingen: A. Francke 1995. Sechste, völlig neu bearbeitete und erweiterte Aufl. 654 S. (Sammlung Dalp), geb. DM 48,00 ISBN: 3-7720-1036-9

In der etwa um 40 S. erweiterten Neuaufl. sind neue Stichwörter eingefügt, Literatur und neuere Ausgaben nachgetragen. Der „Hiltbrunner" bietet eine erste, knappe Information; im Unterschied zu ähnlichen Nachschlagewerken sind auch christliche Autoren aufgenommen. D. Z.

Henkel, Annegret: **Geistliche Erfahrung und geistliche Übungen bei Ignatius von Loyola und Martin Luther.** Die ignatianischen Exerzitien in ökumenischer Relevanz. – Frankfurt: Peter Lang 1995. 402 S. (Europäische Hochschulschriften, Reihe 23, Bd 528), brosch. DM 98,00 ISBN: 3-631-47985-9

Die Studie entwirft zuerst den geschichtlichen Raum, in den sie Ignatius und Luther stellt. Das Suchen nach gemeinsamen Quellen führt verständlicherweise nur zu allgemeinen Feststellungen; der Einfluß des Erasmus wird überbetont. Die spirituellen Entsprechungen, die insbesondere vom ExBü her gezeigt werden, zeigen gemeinsame spirituelle Anliegen und auch Methoden, ohne daß Überraschendes entdeckt wird. Das heutige evangelische Interesse an Exerzitien (Ebeling, Ruhbach usw.) unterstreicht die weitgehende Gemeinsamkeit. J. S.

Die Interpretation der Bibel in der Kirche. Das Dokument der Päpstlichen Bibelkommission vom 23. 4. 1993 mit einer kommentierenden Einführung von Lothar Ruppert und einer Würdigung durch Hans-Josef Klauck. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1995. 174 S. (Stuttgarter Bibelstudien, 161), kart. DM 43,80 ISBN: 3-460-04611-2

Dreißig Jahre nach der Edition und Kommentierung des Vorgängerdokuments *„De historica veritate Evangeliorum"* als SBS 1 bietet der vorliegende Bd 161 der SBS in seinem dritten Teil den endgültigen deutschen Text des jüngsten Dokuments der Päpstlichen Bibelkommission (91–168). Der Alttestamentler Lothar Ruppert, selbst Mitglied dieser Kommission, bietet in seiner „kommentierenden Einführung" (9–61) zunächst einen eher geschichtlich orientierten Zugang zur Institution der Bibelkommission seit 1902 und zu Anlaß und Entstehung des Dokuments. Es folgt ein kritischer Überblick über die einzelnen Abschnitte des Dokuments, der v. a. in der Gewichtung der dort dargestellten Methoden historisch-kritischer Exegese ihre Stärken hat – mitunter wohltuend deutlich aus der eigenen Forscherperspektive.

Hans-Josef Klauck geht in seiner „Darstellung und Würdigung" (62–90) erneut durch den Text des Dokuments und bietet teils spannend zu lesende Kommentierungen aus der Sicht eines Neutestamentlers. Der grundsätzlich positiven Einschätzung des methodischen Hauptteils gesellt Klauck die Forderung nach einem integrativen Ansatz hinzu und verweist auf einige Lücken in der Darstellung, besonders im Bereich des sprachwissenschaftlichen und religionsgeschichtlichen Zugangs.

Hilfreich ist im übrigen die „Zusätzliche ausgewählte Bibliographie" (169–174) zu Methodik und Hermeneutik der Exegese. J. M. W.

Ritter, Werner H. u. a.: **Der Allmächtige.** Annäherungen an ein umstrittenes Gottesprädikat. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1997. 152 S. (Biblisch-theologische Schwerpunkte, 13), kart. DM 19,80 ISBN: 3-525-61352-0

Unter jeweils unterschiedlichem Blickwinkel gehen die Vf. in diesem zwar schmalen, als Hinführung zur Problematik aber sehr gelungenen Bändchen der Frage nach der Allmacht Gottes nach. Während Feldmeier den biblischen Befund der Rede von der Allmacht Gottes erhebt, wobei er besonders den Zusammenhang dieser Rede mit dem Glauben an einen aus dem Elend und der Unterdrükkung rettenden Gott akzentuiert, reflektiert Schoberth die Frage nach der Allmacht Gottes systematisch, indem er bei der Theodizeefrage ansetzt. Altner konfrontiert den Begriff mit Theoremen der Evolutionstheorie. Ritter schließlich wendet sich dem Thema aus religionspädagogischer Sicht zu, wobei ihn v. a. die mit der Allmachtsrede verbundenen (möglichen) Deformationen im Gottesbild interessieren, so daß er als Konsequenz nach einem sachgerechten Umgang mit der Rede von der Allmacht Gottes fragt. M. S.

Rommel, Herbert: **Zum Begriff des Bösen bei Augustinus und Kant.** Der Wandel von der ontologischen zur autonomen Perspektive. – Frankfurt: Peter Lang 1997. 335 S. (Europäische Hochschulschriften, Reihe 20, Philosophie, 521), kart. DM 89,00 ISBN: 3-631-30888-4

Die Studie unternimmt einen systematischen Vergleich der Bestimmung des Begriffs des Bösen bei Augustinus und Kant. Dabei zeigt sie, wie bei Kant der bei Augustinus noch im Rahmen ontologischer Rahmenvorgaben bestimmte Begriff nun eine subjektivitätstheoretische Fundierung erhält. Der Vf. zeigt aber auch, daß bei allen Unterschieden sowohl Augustinus als auch Kant den Willen als den letzten auffindbaren Grund für die Annahme des Bösen annehmen, „sei dieser Willensakt nun innerhalb einer ontologischen Güterhierarchie oder in bezug auf bestimme Maximenkonstellationen vollzogen" (312). Ermöglicht ist der Nachweis dieser Übereinstimmung dadurch, daß der Vf. in seiner Augustinus-Interpretation dessen Schrift *„De libero arbitrio"* ins Zentrum rückt, die durch die späte Erbsünden- und Prädestinationslehre erfolgte weitere Entwicklung des augustinischen Denkens aber nicht näher berücksichtigt. M. S.

Spalding, Johann J.: **Religion, eine Angelegenheit des Menschen,** hg. v. Wolfgang Erich Müller. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1997. XXVII, 132 S., geb. DM 49,80 ISBN: 3-534-13641-1

Johann Joachim Spaldings (1714–1804) Schrift „Religion, eine Angelegenheit des Menschen" hat Wolfgang E. Müller auf der Grundlage der Textgestalt der dritten Aufl. von 1799 (im selben Jahr erschienen auch Schleiermachers Reden „Über die Religion") neu herausgegeben.

Darin sieht dieser bedeutende Vertreter der Neologie es als Aufgabe der Religion an, durch die Tugend die dem Menschen eigene Bestimmung zu vermitteln. Die Sittlichkeit wird durch Gott als den „Urheber unserer Natur" (18) begründet. Da nur die in der „Seele gefühlte Wahrheit" (85) Religiosität begründen und Gutes wirken könne, stellt S. die praktische Seite der Theologie gegenüber ihrer spekulativen heraus. Moralischer Sinn und Rechtsgefühl gelten ihm als *„Funken von der Gottheit"* (121), die in die Menschenseele eingesenkt sind, welche als religiöse zur „Verähnlichung mit dem anerkannten oder geahnten *Höchsten*" (121) aufstrebt.

Diese Altersschrift S.s, in der sich die Einflüsse Kants und der englischen Deisten zeigen, stellt ein wichtiges Zeugnis deutscher Aufklärungstheologie dar. T. B.

Staubli, Thomas: **Die Bücher Levitikus Numeri.** – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1996. 400 S. (Neuer Stuttgarter Kommentar. Altes Testament, 3), kart. DM 68,00 ISBN: 3-460-07031-5

Die Reihe der Neuen Stuttgarter Kommentare zum AT versteht sich bekanntermaßen als wissenschaftlich fundierte Kommentierung in einer für Laien verständlichen Sprache. Wie gelungen diese zwiespältige Zielvorgabe erreicht werden kann, zeigt der in dieser Reihe erschienene Bd von Thomas Staubli zu dem vergleichsweise schwierigen Kommentierungsgegenstand der Bücher Levitikus (38–200) und Numeri (201–347). Die v. a. auf die Struktur und Komposition der jeweiligen Texte abzielende Hinführung ist dabei derart engagiert, informiert und pointiert dargeboten, daß auch dem Fachmann und der Fachfrau noch interessante Zugänge zu den häufig kommentierten Texten eröffnet werden. Das Gesicht dieses Bdes prägen dabei v. a. die auf den S. 380–400 versammelten – wohl v. a. von O. Keel und Staublis Ehefrau S. Schroer angeregten – Abb.en, die eine wahre Fundgrube für Erwachsenenbildung und (Hoch-)Schulunterricht bieten. Darüber hinaus machen die Schemata zur Baustruktur einzelner Texte Mut, die in der Bildungsarbeit aufgrund ihrer Unüberschaubarkeit eher gemiedenen Perikopen mit ihrer Hilfe doch wieder einmal zum Gesprächsthema zu machen. Die Lektüre von Staublis Kommentar weckt insgesamt das Bedürfnis, von diesem Vf. mehr lesen zu wollen. T. M.

Wissenschaftstheorie und Wissenschaftspraxis. Reichweiten und Zukunftsperspektiven interdisziplinärer Forschung, hg. v. Carsten Peter Thiede / Georg Masuch. – Paderborn: Bonifatius 1995. 238 S., kart. DM 39,80 ISBN: 3-87088-868-7

Hinter dem etwas hochgegriffenen Titel verbirgt sich die Schrift zum 25jährigen Jubiläum des Paderborner Deutschen Instituts für Bildung und Wissen mit unterschiedlichen Kurzbeiträgen aus verschiedenen Disziplinen. Zu Beginn stellt H. Staudinger das Institutsprogramm vor. Von den weiteren Vf.n erörtern einige den Beitrag interdisziplinärer Forschung zu einer bestimmten Wissenschaft (J. K. Bleicher: Germanistik; L. E. v. Padberg: Geschichte; H. Riesenfeld: Datierung des Todes Jesu; C. P. Thiede: Datierung antiker Handschriften), während andere einen Bereich ihrer Wissenschaft behandeln (W. Behler: neuzeitlicher Transzendenzverlust; K. Dienst: Neudichtungen von Psalmen; R. P. Krenzer: Messen und Verstehen in der Pädagogik; W. M. Schrader: Bewertung Bildender Kunst). In einigen Beiträgen werden neuere wissenschaftliche Konzeptionen vorgestellt (P. C. Hägele: Systemtheorie in der Physik; G. Masuch: wissenschaftstheoretische Konzeptionen für die Biologie; W. Weidlich: Synergetik), während die restlichen Beiträge sich speziellen heutigen Fragen eines Wissensbereichs widmen (K. J. Auffenberg: Rechtsentwicklung – verbunden mit zwei Resolutionsentwürfen zum Rechtsstatus Ungeborener und zur doppelten Staatsbürgerschaft; U. Hahn: Medienethik; K. Hospes: ärztliche Praxis; W. Hunger: Religionsunterricht). H. S.

Wüstenberg, Ralf Karolus: **Glauben als Leben.** Dietrich Bonhoeffer und die nichtreligiöse Interpretation biblischer Begriffe. – Frankfurt: Peter Lang 1996. 399 S. (Kontexte, 18), brosch. DM 79,00 ISBN: 3-631-49561-7

R. K. Wüstenberg hat, in der Tradition E. Feils, eine überzeugende begriffs- und rezeptionsgeschichtliche Interpretation vorgelegt, die das Religionsverständnis Bonhoeffers zwischen Barth und Dilthey akribisch analysiert und durchaus weiterführend erläutert. Daß allerdings noch einmal dem Lebensbegriff zugetraut wird, die letzten theologischen Visionen Bonhoeffers zu erhellen, macht die Abstraktheit (und die Redundanz) dieser Promotions-Studie aus. So bespricht W. die „nichtreligiöse Interpretation biblischer Begriffe" im Umfeld der geisteswissenschaftlichen Lebensphilosophie, ohne sich zu fragen, a) ob es hier auch zeit- oder lebensgeschichtliche Konnotationen, b) ob es v. a. Einflüsse aus dem (für Bonhoeffer immer wichtiger gewordenen) Judentum gibt. Der politische Bonhoeffer wird erneut systematisch ignoriert; für den Blick auf die heutige religionstheoretische Diskussion hat der Vf. gerade eine knappe Seite übrig. – Guter Literaturbericht! T. R. P.

Zahlauer, Arno: **Karl Rahner und sein „produktives Vorbild" Ignatius von Loyola.** – Innsbruck / Wien: Tyrolia 1996. 381 S. (Innsbrucker theologische Studien, 47), brosch. DM 68,00 ISBN: 3-7022-2054-2

Die Diss. (bei K. H. Neufeld, Innsbruck) geht erneut der bereits mehrfach diskutierten These nach, daß Karl Rahner nicht nur ein Ignatius-von-Loyola-Interpret, sondern auch ein von der ignatianischen Spiritualität geprägter Denker war. Die werkgeschichtliche Überprüfung dieser These kommt zu dem Ergebnis, daß Rahner Ignatius von Loyola v. a. als „Mann transzendentaler Frömmigkeit" (so eine Formulierung Rahners) rezipiert habe, d. h. im Rahmen der Frage nach der Möglichkeit unmittelbarer Gotteserfahrung. Der „zweite Pol" der ignatianischen Frömmigkeit, nämlich die geschichtliche Wirklichkeit Jesu, fände bei Rahner dagegen nicht die ignatianischer Spiritualität angemessene Entsprechung. A. T.

Theologische Literatur

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

Allgemeines

Theologie der Gegenwart 40, 3/1997. Hg. v. d. Philosophisch-Theologischen Hochschule der Redemptoristen, Hennef/Sieg. – Kevelaer: Butzon & Berker 1997 ISSN: 0342-1457: 162-171: Arntz, Klaus: Vom „Ufer der Verlorenen" zum See von Tiberias. Lebenssinn als Lebensqualität; 172-180: Müller, Klaus: Subjekt-Profile. Philosophische Einsprüche in eine theologisch überfällige Debatte; 181-190: Witschen, Dieter: Conditio Humana und Menschenrechte. Elemente einer Anthropologie der Menschenrechte; 191-200: Lesch, Walter: „Drei Farben: Blau – Weiß – Rot." Interpretationsversuch zu Krzysztof Kieslowskis Filmtrilogie; 20-203: Fuchs, Gotthard: Wer nicht voranschreitet, fällt zurück. Oder: „Wer nicht wächst, der schrumpft"; 204-208: Ziegler, Josef Georg: Die ethische Bewertung der Organspende; 209-216: Krieg, Hans-Jörg: Inkulturation als Hingabe; 217-221: Lippert, Peter: Herausforderungen, Gärungen, Versuche, Antworten. Zu einem Panorama der christlichen Theologie im 20. Jahrhundert.

Theologische Zeitschrift 3, 1997. Hg. v. d. Theologischen Fakultät der Universität Basel. – Basel: Friedrich Reinhardt 1997. ISSN: 0040-5701: 177-194: Kellenberger, Edgar: Die Besiedlung des zentralpalästinischen Berglands zur Eisen-I-Zeit; 195-215: Meding, Wichmann von: Rudolf Bultmanns Widerstand gegen die Mythologisierung der christlichen Verkündigung; 216-225: Wälchli, Philipp: Die unvernünftigen Tiere; 226-239: Wälchli, Philipp: Epiphanius von Salamis: Panarion haereticorum 25; 240-254: Rüegger, Heinz: Reformiert-methodistische Kirchengemeinschaft.

Bibelwissenschaft

Biblica Vol. 78 Fasc. 2. Hg. v. Pontificio Istituto Biblico. – Roma: 1997. kart Lit 75.000 ISSN: 0006-0887: 153-173: Náaman, Nadav: Prophetic Stories as Sources for the Histories of Jehoshapat and the Omrides; 174-189: Barbiero, Gianni: Die „Wagen meines edlen Volkes" (Hld 6,12): eine strukturelle Analyse; 190-205: Scoralick, Ruth: Psalm 111 – Bauplan und Gedankengang; 206-224: Nigosian, Solomon A.: Linguistic Patterns of Deuteronomy 32; 225-246: Kilgallen, John J.: The Conception of Jesus (Luke 1,35); 247-251: Anbar, Moshé: La critique biblique á la lumière des Archives royales de Mari II: 1 S 18,21b; 252-254: Kselman, John A.: Two Notes on Psalm 37; 255-265: Viviano, Benedict T.: The Sermon on the Mount in Recent Study.

Biblica Vol. 78 Fasc. 3. Hg. v. Pontificio Istituto Biblico. – Roma: 1997. kart. Lit 75.000 ISSN: 0006-0887: 305-328: Fischer, Georg: Tum Text des Jeremiabuches; 329-349: Neudecker, Reinhard: „Das ganze Volk sah die Stimmen . . .": Haggadische Auslegung und Pfingstbericht; 350-368: Plumer, Eric: The Absence of Exorcisms in the Fourth Gospel; 369-376: Kilgallen, John F.: Luke 15 and 16: A Connection; 377-388: Smit, Joop F. M.: The Function of First Corinthians 10,23-30: A Rethorical Anticipation; 389-404: Schöpflin, Karin: Notschrei, Dank und Disput: Beten im Jonabuch.

Revue Biblique N°2 Avril 1997. Publiée par L'École Biblique et Archéologique Française. – Paris: Librairie Lecoffre 1997 ISSN: 0035-0907: 161-191: Bauckham, Richard: Anna of the Tribe of Asher (Luc 2:36-38); 192-210: Passakos, Demetrius C.: Eucharist in First Corinthians: A Sociological Study; 211-222: Lederman, Yohanan: Les évêques juifs de Jérusalem; 223-236: Verhelst, Stéphane: L'Isopséphie „réduite" cAïn Fattir et l'Hérodion (église-nord): Une hypothèse vérifiée; 275-298: Nodet, Étienne: De l'inspiration de l'Écriture.

Revue Biblique N°3 Juillet 1997. Publiée par L'École Biblique et Archéologique Française. – Paris: Librairie Lecoffre 1997 ISSN: 0035-0907: 321-337: Amiet, Pierre: Anthropomorphisme et aniconisme dans l'antiquité orientale; 338-353: Cortese, Enzo: Tappe della formazione del sistema espiatorio „sacerdotale"; 354-367: Tournay, Raymond J.: Polémique antisamaritaine et le feu du *TOFET*; 368-372: Viviano, Benedict T.: A Psychology of Faith: Matt 27:54 in the Light of Exod 14:30-31; 373-377: Winandy, Jacques: Le recensement dit de Quirinius (Lc 2,2) une interpolation; 378-404: Smit Sibinga, J.: The Making of Luke 23:26-56.

Neueste Kirchengeschichte

Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959-1965). Bd 1. Die katholische Kirche auf dem Weg in ein neues Zeitalter. Die Ankündigung und Vorbereitung des Zweiten Vatikanischen Konzils (Januar 1959 bis Oktober 1962). Hg. v. Giuseppe Alberigo / Deutsche Ausgabe hg. von Klaus Wittstadt. – Mainz/Leuven: M. Grünewald / Peeters 1997. XXIX, 587 S. (Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959-1965), 1), Ln DM 98,00 ISBN: 3-7867-1946-2 / 90-6831-841-1: 1-60: Alberigo, Guiseppe: Die Ankündigung des Konzils. Von der Sicherheit des Sich-Verschanzens zur Faszination des Suchens; 61-187: Fouilloux, Etienne: Die vor-vorbereitende Phase (1959-1960). Der langsame Gang aus der Unbeweglichkeit; 189-401: Komonchak, Joseph A.: Der Kampf für das Konzil während der Vorbereitung (1960-1962); 403-456: Beozzo, J. Oscar: Das äußere Klima; 457-650: Wittstadt, Klaus: Am Vorabend des II. Vatikanischen Konzils (1 Juli – 10. Oktober 1962); 561-570: Alberigo, Giuseppe: Vorbereitung für welche Art von Konzil?

Fundamentaltheologie

Globale Solidarität. Die verschiedenen Kulturen und die Eine Welt. Hg. v. Norbert Brieskorn. – Stuttgart: W. Kohlhammer 1997. 159 S. , kart DM 46,00 ISBN: 3-17-015111-8: 1-40: Nuscheler, Franz: Globale Herausforderungen am Ende des 20. Jahrhunderts; 41-87: Krotz, Stefan: Die Eine Welt und die vielen Kulturen; 89-116: Nusser, Karl-Heinz: Kosmopolitische Vernunft und globale Weltordnung; 117-154: Rottländer, Peter: Ethische Rechtfertigung weltweiter Solidarität.

Ihr aber, für wen haltet ihr mich? Auf dem Weg zu einer feministisch-befreiungstheologischen Revision von Christologie. Hg. v. Renate Jost / Eveline

Valtink. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus / Chr. Kaiser 1996. 148 S., kart DM 58,00 ISBN: 3-579-01841-8: 7–9: Jost, Renate / Valtink, Eveline: Ihr aber, für wen haltet ihr mich? Auf dem Weg zu einer feministisch-befreiungstheologischen Revision von Christologie; 10–28: Taube, Roselies: „Es könnte genauso auch eine Frau gewesen sein . . ." Die Bedeutung von Christologie im Leben protestantischer Frauen nach ihrem eigenen Erzählen; 29–41: Heyward, Carter: Eine feministische Befreiungstheologie jenseits des „Jesus der Geschichte" und des „Christus des Glaubens". Eine methodologische Untersuchung; 42–63: Kuhlmann, Helga: Solus Christus? Zur feministisch-theologischen Kritik am christologischen Exklusivitätsanspruch; 64–77: Sölle, Dorothee: Der Erstgeborene aus dem Tod. Dekonstruktion und Rekonstruktion von Christologie; 78–101: Valtink, Eveline: Christologie-Verzicht in der feministischen Theologie – Eine Falle für Antijudaismus. Über die Fragwürdigkeit (feministisch-) theologischer Versuche, die Einzigartigkeit Jesu historisch zu untermauern; 102–123: Schottroff, Luise: Kreuz, Opfer und Auferstehung Christi. Geerdete Christologie im Neuen Testament und in feministischer Spiritualität; 124–146: Kalsky, Manuela: Christaphanien. Ein Beitrag zur Re-Vison der Christologie aus feministisch-theologischer Sicht.

Liturgiewissenschaften

Zwischen römischer Einheitsliturgie und diözesaner Eigenverantwortung. Gottesdienst im Bistum Münster. Hg. v. Benedikt Kranemann / Klemens Richter. – Altenberge: Oros Verlag 1997. 397 S. (Münsteraner Theologische Abhandlungen, 48), kart DM 76,00 ISBN: 3-89375-149-1: 11–27: Richter, Klemens: Emil Joseph Lengeling: Die Eigenliturgie des Bistums Münster zwischen historischer Forschung und liturgischer Erneuerung; 28–38: Richter, Klemens: Missale Monasteriense. Die Feier der Eucharistie von den frühesten handschriftlichen Zeugnissen bis zum Missale von 1835; 39–51: Thönnes, Dietmar: Die deutschen Diözesanmissalien. Ein Forschungsbericht; 52–78: Kranemann, Benedikt: Münstersche Ritualien. Sakramentliche Liturgien im Spannungsfeld von liturgischer Tradition und soziokulturellem Unfeld; 79–101: Heitmeyer, Erika: „Münsterisch Gesangbuch / Auff alle Fest und Zeiten deß gantzen Jahrs . . . 1677". Zu Struktur und Genese des ersten Münsterer Diözesangesangbuches; 102–126: Freitag, Werner: Liturgische Bücher im Dekanat Vechta. Einführung, Verbreitung und Funktion im Zeitalter der Konfessionalisierung; 127–166: Heinz, Andreas: Die Bedeutung von Bischof Johann Georg Müller (1844–1847 Weihbischof von Trier; 1847–1870 Bischof von Münster) für die trierische und münstersche Diözesanliturgie; 167–188: Damberg, Wilhelm: Liturgie und Welt. Der soziale und gesellschaftliche Rahmen des liturgischen Lebens im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert; 189–241: Haller, Bertram: Liturgische Handschriften und Drucke des Bistums Münster im Spiegel der Buchgeschichte; 243–268: Lengeling, Emil Joseph: Unbekannte oder seltene Ostergesänge aus Handschriften des Bistums Münster; 269–338: Lengeling, Emil Joseph: Die Bittprozessionen des Domkapitels und der Pfarreien der Stadt Münster vor dem Fest Christi Himmelfahrt; 339–367: Lengeling, Emil Joseph: Agapefeier beim „Mandatum" des Gründonnerstags in einer spätmittelalterlichen Agende aus dem Bistum Münster; 368–391: Lengeling, Emil Joseph: Sieben nichtedierte Sequenzen aus handschriftlichen Gradualien und Missalien des Bistums Münster.

Moraltheologie

Religion und prosoziales Verhalten. Hg. v. Walter Kerber. – München: Kindt Verlag 1995. 224 S. (Fragen einer neuen Weltkultur, 13), kart. DM 36,00 ISBN: 3-925412-18-2: 15–74: Khoury, Adel Theodor: Religiöse Ideale als Motive prosozialen Verhaltens gezeigt am Beispiel des Islams; 75–134: Pompey, Heinrich: Christlicher Glaube und helfende Solidarität in der Diakoniegeschichte der Kirchen; 135–178: Kerkhofs, Jan: Einstellung der Gläubigen zu prosozialem Verhalten; 179–218: Grom, Bernhard: Aktivierung und Neutralisierung des sozialen Ethos der Religion. Eine psychologische Perspektive;

Sozialethische Kristallisationen. Studien zur verantwortlichen Gesellschaft. Hg. v. Karl-Wilhelm Dahm. – Münster: Lit-Verlag 1997. 293 S. (Entwürfe, 4), brosch. DM 39,80 ISBN: 3-8258-2553-1: 5–30: Dahm, Karl-Wilhelm: Sozialethische Kristallisationen; 31–48: Rendtorff, Trutz: Sozialethik auf Standortsuche; 49–58: Brakelmann, Günter: Über den Segen einer komparativen Ethik; 59–88: Dahm, Karl-Wilhelm: Ambivalenz und Gestaltung; 89–132: Heck, Alexander: Zum Anwendungsbezug theologischer Ethik; 133–146: Wieland, Josef: „Option für die Armen"? – Grenzübergänge der Sozialethik; 147–160: Raiser, Konrad: Herausforderungen und Perspektiven ökumenischer Sozialethik; 161–182: Wagener, Ulrike: Geschlechterdifferenz als Problem theologischer Ethik; 183–204: Ratmeyer, Thomas: Wider die Reden der Kassandra. Eine Anmerkung zur theologisch-ethichen Diskussion der Organtransplantation; 205–229: Marhold, Wolfgang: Variatio delectat – alternative Lehrmodelle in der Hochschuldidaktik am Beispiel des Instituts für Christliche Gesellschaftswissenschaften; 231–250: Sturm, Stephan: Der christlich-soziale Gedanke und die Bedingungen des Sozialstaates. J. H. Wicherns theologische Analyse gesellschaftlicher Ausdifferenzierung angesichts der Sozialen Frage des 19. Jahrhunderts; 251–270: Herrmann, Ute: Theologische Ethik und Ökonomik. Ein Ansatz zur Analyse gegenwärtiger evangelischer Wirtschaftsethik; 271–288: Wende, Sven: Technikтheorie in evangelischer Perspektive. Zur formalen Gestalt einer allgemeinen theologischen Technikтheorie.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Dr. Klaus Arntz, Domplatz 8, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Hans-Martin Barth, Lahntor 3, D-35032 Marburg;
Dr. Rolf Becker, Neuer Graben / Schloß, D-49074 Osnabrück;
Dr. Maria Becker, Domplatz 20–22, D-48143 Münster;
Dr. Dietrich Blaufuß, Schwalbenweg 21b, D-91056 Erlangen;
Dr. Wilhelm Damberg, Johannisstr. 8-10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Pius Engelbert, Collegio S. Anselmo, Piazza Cavalieri di Malta, 5, I-00153 Roma;
Dr. Thomas Fliethmann, Liebermeisterstr. 12, D-72076 Tübingen;
Prof. DDr. Alexandre Ganoczy, Sanderring 2, D-97070 Würzburg;
Prof. Dr. Heribert Heinemann, Universitätsstr. 150, D-44801 Bochum;
Prof. Dr. Hans Hübner, Platz der Göttinger Sieben 2, 37073 D-Göttingen;
Dr. Josef Jurina, Keltenstraße 3, D-79117 Freiburg;
Prof. Dr. Gerhard Larcher, Attemsgasse 8 / IV, A-8010 Graz;
Prof. Dr. Karl-Heinz Menke, Am Hof 1, D-53113 Bonn;
Prof. Dr. Klemens Richter, Johannisstr. 8-10, D-48143 Münster;
Dr. Reinhold Rieger, Hölderlinstr. 17, D-72074 Tübingen
Dr. Michael Schulz, Geschwister-Scholl-Platz 1, D-80539 München;
DDr. Maria-Barbara von Stritzky, Diekbree 62, D-48157 Münster;
Prof. Dr. Basil Studer, S. Anselmo Piazza dei Cavalieri di Malta, 5, I-00153 Roma;
Dr. Joachim Valentin, Gymnasiumstr. 13, D-65589 Hadamar;
Prof. Dr. Herbert Vorgrimler, Johannisstr. 8-10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Harald Wagner, Johannisstr. 8-10, D-48143 Müster;
Prof. Dr. Siegfried Wiedenhofer, Hausener Weg 120, D-60489 Frankfurt a. M.

Impressum

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

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

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

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

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

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

ISSN 0040-568X