INHALTSVERZEICHNIS

I. Verzeichnis der Rezensentinnen und Rezensenten

Dr. Reinhild Ahlers, D-48143 Münster – Sp. 435–436
Dr. Jan Ambaum, NL-6464 EP Kerkrade – Sp. 297–298
Prof. Dr. Arnold Angenendt, D-48143 Münster – Sp. 394–395
Henryk Anzulewicz, D-53111 Bonn – Sp. 059–062, 413–417
PD Dr. Edmund Arens, CH-6005 Luzern – Sp. 081–082, 285–286, 327–328, 487–500, 669–670, 701
Klaus Arntz, D-48143 Münster – Sp. 325–326
Prof. Dr. Knut Backhaus, D-33098 Paderborn – Sp. 068–070
155–157, 510–511, 517–519
Prof. Dr. Remigius Bäumer () Sp. 271–272, 631–632
Andrea-Martha Becker, D-34121 Kassel – Sp. 054–056
Beate Beckmann, D-01069 Dresden – Sp. 422–424
Dr. Gerhard Beestermöller, D-22885 Barsbüttel – Sp. 336–338, 377–378, 453–454
Prof. Dr. Wolfgang Beinert, D-93080 Pentling – Sp. 032–033, 087–088
Prof. DDr. Teresa Berger, USA-Durham, North Carolina 27708 – Sp. 094–096, 542–543
Dr. Rupert Berger, D-83646 Bad Tölz – Sp. 098–100
Dr. Ulrich Berges, D-48145 Münster – Sp. 172–173
Prof. Dr. Willem A. M. Beuken, B-3001 Leuven-Heverlee – Sp. 173–177
Prof. Dr. Karl-Heinrich Bieritz, D-18055 Rostock – Sp. 678–679
Albrecht Birkelbach, D-57072 Siegen – Sp. 057–060,574–575
Prof. Dr. Martina Blasberg-Kuhnke, D-49074 Osnabrück – Sp. 562–564
Prof. Dr. Udo Borse, D-53913 Swisttal-Straßfeld – Sp. 385–387
Thilo Brandl, D-48143 Münster – Sp. 105–106
Prof. Dr. Walter Brandmüller, D-86159 Augsburg – Sp. 630–631
Dr. Thomas Bremer, D-48143 Münster – Sp. 076
Dr. Thomas Breuer, D-74199 Untergruppenbach – Sp. 077–079
Prof. DDr. Werner Bröker, D-48268 Greven – Sp. 701–702, 702–703, 704–705, 705–706
Dr. Bernd Burkhardt, D-81476 München – Sp. 048–049
Dr. Giovanna Della Croce, I-20149 Milano – Sp. 278–279
Dr. Wilhelm Damberg, D-48159 Münster – Sp. 525
Prof. Dr. Ernst Dassmann, D-53125 Bonn-Röttgen – Sp. 266–268
Prof. Dr. Gerhard Dautzenberg, D-35390 Gießen – Sp. 070–072,509–510, 520–522
Andreas Deeken, D-48143 Münster Sp. 036–038, 042–043
Dr. Mariano Delgado, D-10713 Berlin – Sp. 083–084
Prof. Dr. Heinrich Döring, D-81373 München – Sp. 530–533
Prof. Dr. Christoph Dohmen, D-49069 Osnabrück – Sp. 159–160, 162–163
Prof. Dr. Hubert Dopf, A-1230 Wien – Sp. 033–034
Prof. Dr. Detlev Dormeyer, D-44227, Dortmund – Sp. 512–513
Prof. DDr. Hubertus R. Drobner, D-33098 Paderborn – Sp. 523–525
Dr. Peter Düsterfeld, D-20099 Hamburg – Sp. 225–226
Prof. Dr. Martin Ebner, D-48143 Münster – Sp. 505–506
Prof. Dr. Jost Eckert, D-54329 Konz – Sp. 387–388
Bernhard Eder, D-92637 Weiden – Sp. 379–381
Dr. Beate Ego, D-72076 Tübingen – Sp. 164–167
Prof. Dr. J. Keith Elliott, GB-Leeds LS2 9JT – Sp. 507–510
Winfried Engel, D-36037 Fulda – Sp. 565–569
Prof. Dr. Pius Engelbert, I-00153 Roma – Sp. 395–396
Dr. Stephan Ernst, D-33106 Paderborn – Sp. 396–397, 397–399, 426
Dr. Norbert Ernst, D-35037 Marburg – Sp. 428–429
Dr. Georg Essen, D-48143 Münster – Sp. 243–254
Prof. Dr. Balthasar Fischer, D-54290 Trier – Sp. 680–683
Dr. Irmtraud Fischer, A-8010 Graz – Sp. 160–161, 161–162
Prof. Dr. Norbert Fischer, D-85071 Eichstätt – Sp. 570–572
Prof. DDr. Peter Fonk, D-94032 Passau – Sp. 211–213
Prof. Dr. Albert Franz, D-01062 Dresden – Sp. 696–698
Dr. Matthias Fritsch, D-93040 Regensburg – Sp. 038, 043–045
Prof. DDr. Helmut Fritzsche, D-18059 Rostock – Sp. 406–409
Prof. Ddr. Franz Furger () Sp. 102, 103, 328, 328–329, 329 329–330, 330–331, 332, 333, 440–441, 441–442, 442–443, 443–444, 444–445
Prof. Dr. Ute Gause, D-57068 Siegen – Sp. 660–662
Prof. Dr. Albert Gerhards, D-53127 Bonn – Sp. 310–311
Dr. Louise Gnädinger, CH-9527 Niederhelfenschwil S.G. – Sp. 467
Dr. Joh. Grabmayer, A-9020 Klagenfurt – Sp. 274–275
Prof. Dr. Gisbert Greshake, D-79117 Freiburg-Kappel – Sp. 653–654
Dr. Leo Groothuis, D-55116 Mainz – Sp. 462–465
Dr. Hans-Peter Grosshans, D-72076 Tübingen – Sp. 299–301
Prof. Dr. Horst Gründer, D-48143 Münster – Sp. 339
Dr. Torsten Habbel, D-48161 Münster – Sp. 017–018, 060, 185–186
Prof. Dr. Josef Hainz, D-65779 Eppenhain im Taunus – Sp. 157–159
Dr. Matthias Haudel, D-59494 Soest – Sp. 305–307
Dr. Dieter Heckmann, D -14195 Berlin – Sp. 277–278
Dr. Klaus Hedwig, D-52134 Herzogenrath – Sp. 417–419
Prof. Marianne Heimbach-Steins, D-96052 Bamberg – Sp. 103–105, 209–211, 603–614
Prof. Dr. Heribert Heinemann, D-44801 Bochum – Sp. 437–440
Axel Heinrich, D-48143 Münster Sp. 022–025, 445–446
Prof. Dr. Friedhelm Hengsbach, D-60599 Frankfurt – Sp. 560–562
Prof. Dr. Ludwig Hödl, D-44801 Bochum – Sp. 045–046
Prof. Dr. Hans-Joachim Höhn, D-53604 Bad Honnef – Sp. 079–080, 080–081, 215–216, 343–344
Prof. Dr. Ferdinand Holböck, A-5020 Salzburg – Sp. 399, 639–640
Dr. Andreas Holzem, D-48346 Ostbevern – Sp. 642–643, 646–653
Prof. Dr. Helmut Hoping, D-72076 Tübingen – Sp. 298–299, 546–547
Prof. Dr. Hans Hübner, D-37249 Neu-Eichenberg – Sp. 186–192
Prof. Dr. Ulrich Hübner, D-24098 Kiel – Sp. 254–255
PD Dr. Elenor Jain, D-41748 Viersen – Sp. 025–027
Dr. Hans-Jochen Jaschke, D-20099 Hamburg – Sp. 537–538
PD Dr. Georg Jenal, D-80799 München – Sp. 344
PD Dr. Anne Jensen, D-72076 Tübingen – Sp. 470–472
Prof. Dr. Reiner Kaczynski, D-80539 München – Sp. 555, 555–556,
Brigitte Kappl, D-35039 Marburg – Sp. 038–040
Prof. Dr. Klaus Koch, D-20146 Hamburg 13 – Sp. 183–184
Carsten Koch, D-35032 Marburg – Sp. 499–501
Prof. Dr. Franz Kohlschein, D-96047 Bamberg – Sp. 096–097
Dr. Christoph Kösters, D-53113 Bonn – Sp. 658–659
PD Dr. Benedikt Kranemann, D-54295 Trier – Sp. 684–685
Prof. Dr. Joze Kraovec, SL-1000 Ljublijana, Slovenja – Sp. 135–146
Dr. Josef Kreiml, D-80539 München – Sp. 429–430,
Prof. Dr. Armin Kreiner, D-55099 Mainz – Sp. 569–570
Prof. Dr. Thomas K. Kuhn, D-79400 Kandern – Sp. 092–094
Dr. Peter Thaddäus Lang, D-72422 Albstadt – Sp. 391–392
Dr. Georg Langenhorst, D-88255 Baindt – Sp. 581–582, 582–584
Jutta Lechtenberg-Diehl, D-85253 Erdweg – Sp. 469–470
Oliver Lellek, D-68131 Mannheim – Sp. 339–341
Dr. Christoph Lienkamp, F-75002 Paris – Sp. 123–134
Hans J. Limburg, D-51436 Bergisch Gladbach – Sp. 316–318
DDr. Manfred Lochbrunner, D-86486 Bonstetten – Sp. 301–302, 344–346, 540–542
Gudrun Lohkemper-Sobiech, D-58239 Schwerte – Sp. 333–335
Dr. Hermut Löhr, D-53121 Bonn – Sp. 192–194
Prof. Dr. Ulrich Luck, D-24114 Kiel – Sp. 072–074
PD Dr. Hubertus Lutterbach, D-48143 Münster – Sp. 268–269
Prof. Dr. Klaus Lüdicke, D-48143 Münster – Sp. 206–207, 207–208, 208–209, 324, 436–437
Dr. Ulrich Lüke, D-79299 Wittnau – Sp. 449–450, 578–580, 580–581, 706–708, 708–709
Dr. Raimund Lülsdorff, D-50606 Köln – Sp. 303–305
Peter Lüning, D-33178 Borchen- Alfen – Sp. 295–297
Prof. Dr. Inge Mager, D-20146 Hamburg – Sp. 640–642
Prof. DDr. Cornelius Mayer, D-97070 Würzburg – Sp. 672–673
Prof. Dr. Claus-Peter März, D-99096 Erfurt – Sp. 062–063, 198–199, 514–515
Prof. Dr. H. J. McSorley, Canada M5S1A1, Toronto, Ontario, – Sp. 286–290
Dr. Theo Mechtenberg, D-32547 Bad Oeynhausen – Sp. 401–402, 654–656
Claudia Meier, D-48151 Münster – Sp. 502–505
Dr. Dominicus Meier, D-59872 Meschede – Sp. 375–376
Prof. Dr. Karl-Heinz Menke, D-53111 Bonn – Sp. 201–203, 432–434, 534–537, 576–578, 663–666
Dr. Gerd Mentgen, D-54286 Trier – Sp. 392–393
Prof. Dr. Norbert Mette, D-48165–Münster – Sp. 216–217
Prof. Dr. Marcel Metzger, F-67310 Bergbieten – Sp. 311–312
Dr. Christoph Meyer, D-48143 Münster – Sp. 556–558
Prof. Dr. Harding Meyer, D-77694 Kehl-Marlen – Sp. 548–550
Prof. DDr. Erwin Möde, D-93047 Regensburg – Sp. 501–502
Dr. Christof Müller, D-35394 Gießen – Sp. 199–201
Prof. Dr. D. Gerhard Müller, D-91056 Erlangen – Sp. 633–636
Prof. Dr. Gerhard L. Müller, D-81247 München – Sp. 084–087, 545–546, 627–628
Prof. Dr. Klaus Müller, D-48143 Münster – Sp. 003–018, 041–042
PD Dr. Wolfgang Müller, CH-6000 Luzern 7 – Sp. 420–421
Dr. Gisela Muschiol, D-48151 Münster – Sp. 616–617
Prof. Dr. Franz Mussner, D-94032 Passau – Sp. 258–259
Burkhard Neumann, D-33098 Paderborn – Sp. 307–309
Prof. Dr. Franz Nikolasch, A-5020 Salzburg – Sp. 676–678
Bernhard Nitsche, D-72076 Tübingen – Sp. 666–669
Prof. Dr. Kurt Nowak, D-04105 Leipzig – Sp. 643–644
Prof. Dr. Manfred Oeming, D-53175 Bonn – Sp. 167–169
Lellek, Oliver, D-68131 Mannheim – Sp. 339–341
Dr. Joseph Overath, D-51766 Engelskirchen – Sp. 041
Prof. Dr. Heinrich Petri, D-93077 Bad Abbach – Sp. 082–083
Prof. Dr. Joachim Piegsa, D-86135 Augsburg – Sp. 400–401
Prof. Dr. Jarosloav Polc, CZ-160 00 Praha 6 – Sp. 272–274
Prof. Dr. Bruno Primetshofer, A-1010 Wien – Sp. 205–206
Prof. Dr. Manfred Probst, D-56179 Vallendar – Sp. 063–064, 551–553, 553–554, 685–686, 687–690
Dr. Johanna Rahner, D-79104 Freiburg – Sp. 025
Dr. Stefan Rau, D-48143 Münster – Sp. 313–314
Prof. Dr. Udo Rauchfleisch, CH-4051 Basel – Sp. 101–102
Prof. Dr. Graf Henning Reventlow, D-44801 Bochum – Sp. 184–185

Prof. Dr. Klemens Richter, D-48143 Münster – Sp. 098, 232–234, 253, 318–319, 321–322, 323–324, 402–403, 403, 554–555, 584, 659–660, 662–663, 679–680, 686–687
Prof. Dr. Michael Richter, D-78464 Konstanz – Sp. 472
Dr. Siegfried Ringler, D-45134 Essen – Sp. 617–618
Prof. Dr. Karl Josef Rivinius, D-53754 Sankt Augustin – Sp. 335–336
Prof. DDr. Helmuth Rolfes, D-34125 Kassel – Sp. 623–625
Prof. Dr. Willy Rordorf, CH-2034 Peseux – Sp. 388–390
Prof. Dr. Klaus Jürgen Sachs, D-91338 Igensdorf – Sp. 228–232
Prof. Dr. M. Saebo, N-0363 Oslo – Sp. 255–258
PD Dr. Dorothea Sattler, D-55578 Vendersheim – Sp. 543–545, 603–614
Prof. Dr. Philipp Schäfer, D-94030 Passau – Sp. 047, 644–646
Prof. Dr. Christa Schäfer-Lichtenberger, D-69117 Heidelberg – Sp. 153–155, 163–164, 381–384
Thomas Schärtl, D-93051 Regensburg – Sp. 018–022
Dr. Peter Schallenberg, D-33442 Clarholz – Sp. 694–696
Prof. Dr. Adrian Schenker, CH-1700 Fribourg – Sp. 264–265
Prof. DDr. Heinrich Schipperges, D-69221, Dossenheim – Sp. 457
Dr. Johannes Schlageter, D-98574 Schmalkalden – Sp. 275–277
Dr. Karl Eugen Schlief, D-48147 Münster – Sp. 404–405
Veronika Schlör, D-79102 Freiburg – Sp. 027–029
Johanna Schmid, D-86159 Augsburg – Sp. 399–400
Prof. Dr. Heinrich Schmidinger, A-5020 Salzburg – Sp. 691–694
Dr. Klaus Scholtissek, D-97082 Würzburg – Sp. 065, 065–068, 196–198, 457–458, 515–517, 519–520
Prof. Dr. Michael Schramm, D-99084 Erfurt – Sp. 559–560
Dr. Michael Schulz, D-80539 München – Sp. 431–432, 572–574, 698–700, 709–710
Dr. Manfred Schulze, D-72076 Tübingen – Sp. 637–639
Prof. Dr. Josef Schumacher, D-79206 Breisach am Rhein – Sp. 620–622
Prof. Dr. Christian Schütz, D-94474 Vilshofen – Sp. 290–292
Prof. DDr. Hugo Schwendenwein, A-8010 Graz – Sp. 690–691
Prof. Dr. Ludger Schwienhorst-Schönberger, D-94032 Passau – Sp. 363–376
Dr. Ruth Scoralick, D-60320 Frankfurt – Sp. 169–172
Prof. DDr. Reinhold Sebott, D-60599 Frankfurt – Sp. 203–204
Prof. Dr. M. Sheridan, I-00153 Roma – Sp. 074–076
Prof. Dr. Michael Sievernich, D-60599 Frankfurt – Sp. 636–637
Prof. Dr. Thomas Söding, D-48161 Münster – Sp. 259–264
Prof. Dr. Hartmut Stegemann, D-35037 Marburg – Sp. 483–488
Prof. Dr. Günter Stemberger, A-1090 Wien – Sp. 265–266
PD Dr. Hermann-Josef Stipp, D-72076 Tübingen – Sp. 145–147
Prof. Dr. Alex Stock, D-50931 Köln – Sp. 226–227, 710–711
Dr. Magnus Striet, D-48143 Münster – Sp. 292–295
PD Dr. Christoph Strohm, D-63741 Aschaffenburg – Sp. 632–633
Dr. Angelika Strotmann, D-66133 Saarbrücken – Sp. 613–616
Prof. Dr. Erdmann Sturm, D-48151 Münster – Sp. 426–428
Prof. Dr. Josef Sudbrack, D-80639 München – Sp. 454–455, 455–457
Prof. Dr. Anton Thaler, D-36037 Fulda – Sp. 319–320
Prof. Dr. Michael Theobald, D-72076 Tübingen – Sp. 513–514
Dr. Dietmar Thönnes, D-48143 Münster – Sp. 218–219, 227–228, 312–313, 320–321, 322–323, 683–684
Juliana Tischel, D-72074 Tübingen – Sp. 619–620
Dr. Ryszand Tomczak, Pl-20039 Lublin – Sp. 411–413
Dr. Hans Günther Türk, D-42119 Wuppertal – Sp. 034–036
Dr. Christoph Uehlinger, CH-1700 Fribourg – Sp. 177–183
Prof. Dr. Franz Georg Untergassmair, D-49364 Vechta – Sp. 195–196, 384–385, 385
Joachim Valentin, D-65589 Hadamar – Sp. 051–052
Prof. Dr. Jos. Vercruysse, I-00187 Roma – Sp. 675–676
Ludger Verst, D-53113 Bonn – Sp. 711–714
Prof. Dr. Hansjürgen Verweyen, D-79249 Merzhausen – Sp. 279–281
Prof. Dr. Albert Viciano, E-31080 Pamplona – Sp. 390–391
Prof. Dr. José Villar, E-31080 Pamplona – Sp. 424–426
Prof. Dr. Herbert Vorgrimler, D-48341 Altenberge – Sp. 089–090, 421–422, 621–623, 673
Prof. Dr. Harald Wagner, D-48143 Münster – Sp. 088–089, 201, 309–310, 670–671
Prof. Dr. Rudolf Weigand () – Sp. 434–435
Dr. Saskia Wendel, D-48143 Münster – Sp. 030–031, 052–054, 056–057, 219–220
Prof. Dr. Gunther Wenz, D-80539 München – Sp. 090–092, 419–420, 538–540
Dr. Knut Wenzel, D-93047 Regensburg – Sp. 281–285
Dr. Hermann Wieh, D-49004 Osnabrück – Sp. 447–449, 625–627
PD Dr. Günter Wilhelms, D-85072 Eichstätt – Sp. 213–215, 342–343
Prof. Dr. Bernhard Willmes, D-36037 Fulda – Sp. 147–153
Prof. DDr. Gerhard B. Winkler, A-5020 Salzburg – Sp. 393–394, 459–460
Prof. Dr. Gabriele Winkler, D-72076 Tübingen – Sp. 522–523
Prof. Dr. Aloys Winter, D-36037 Fulda – Sp. 450–453
Prof. Dr. Josef Wohlmuth, D-53113 Bonn – Sp. 269–271, 656–657
Prof. Dr. Werner Wolbert, A-5020 Salzburg – Sp. 100–101, 209, 558–559
Prof. Dr. Andreas Wollbold, D-54518 Arenrath – Sp. 460–462, 467–469
Dr. Eckhard Wolz-Gottwald, D-59387 Ascheberg – Sp. 029–030
Dr. Helmut Zander, D-53111 Bonn – Sp. 050–051, 217–218, 458, 525–526, 528–530
Prof. Dr. Ernst Walter Zeeden, D-72074 Tübingen – Sp. 619–620
Prof. Dr. Hans Zirker, D-41564 Kaarst – Sp. 376–377
Prof. Dr. Reinhold Zwick, D-79104 Freiburg – Sp. 220–222, 222–225

II. Verzeichnis der Leitartikel und Sammelbesprechungen

Arens, Edmund: Kirchlicher Kommunitarismus – Sp. 487–500
Essen, Georg: Person – ein philosophisch-theologischer Schlüsselbegriff in der dogmatischen Diskussion – Sp. 243–254
Kraovec, Joze: Der Gott der Heerscharen. (Die Bibel und der Krieg) – Sp. 135–146
Lienkamp, Christoph: Die humanwissenschaftliche Forschung zu Kulturwandel und Interkulturalität und ihre Bedeutung für Theologie und Religionswissenschaft. Ein kritischer Literatur- und Forschungsbericht – Sp. 123–134
Müller, Klaus: Einleitungen in die Philosophie. Versuch, die Spreu vom Weizen zu scheiden – Sp. 003–018
Sattler, Dorothea: Gesammelte Nachdenklichkeit. Neuere Beiträge zur theologischen Frauenforschung – Sp. 603–614
Schwienhorst-Schönberger, Ludger: Neues unter der Sonne. Zehn Jahre Kohelet-Forschung (1987–1997) – Sp. 363–376
Stegemann, Hartmut: Qumran, Qumran – und längst kein Ende – Sp. 483–488

III. Verzeichnis der besprochenen Schriften

(KR: Kurzrezension)

Abschied von der Schuld? Zur Anthropologie und Theologie von Schuldbewußtsein, Opfer und Versöhnung, hg. v. Richard Riess – Sp. 303–305
Ackermann, Sonja: Christliche Apologetik und heidnische Philosophie im Streit um das Alte Testament – Sp. 713, KR
Adorno, Theodor W.: Probleme der Moralphilosophie (1963), hg. v. Thomas Schröder – Sp. 052–054
Ästhetische und religiöse Erfahrungen der Jahrhundertwenden. I: um 1800, hg. v. Wolfgang Braungart / Gotthard Fuchs / Manfred Koch – Sp. 586, KR
Albrecht, Gloria: The Character of Our Communities. Toward an Ethic of Liberation for the Church – Sp. 487–500
Aletheia. An International Yearbook of Philosophy, Vol V: Truth and Value. The Philosophy of Dietrich von Hildebrand, hg. v. Josef Seifert – Sp. 041
Alexander von Aphrodisias. Über das Schicksal. De Fato. übersetzt und kommentiert von Andreas Zierl – Sp. 038–040
Anerkennung der Anderen. Eine theologische Grunddimension interkultureller Kommunikation, hg. v. Edmund Arens – Sp. 123–134
Arnold, Johannes: »Perfecta Communicatio«. Die Trinitätstheologie Wilhelms von Auxerre – Sp. 431–432
Auf dem Weg zum Dialog. Festschrift für Muhammad Salim Abdullah zum 65. Geburtstag, hg. v. Ludwig Hagemann / Adel Theodor Khoury / Werner Wanzura – Sp. 376–377
Ayass, Ruth: „Das Wort zum Sonntag". Fallstudie einer kirchlichen Sendereihe – Sp. 711–714
Aymans, Winfried: Kanonisches Recht. Lehrbuch aufgrund des Codex Iuris Canonici. Bd II. Verfassungs- und Vereinigungsrecht – Sp. 690–691
Backhaus, Franz Josef: »... denn Zeit und Zufall trifft sie alle...« Studien zur Komposition und zum Gottesbild im Buch Qohelet – Sp. 363–376
Bangert, Michael: Demut in Freiheit. Studien zur geistlichen Lehre im Werk Gertruds vn Helfta – Sp. 617–618
Barth, Christoph: Die Errettung vom Tode. Leben und Tod in den Klage- und Dankliedern des Alten Testaments, hg. v. Bernd Janowski – Sp. 713, KR
Bauer, Emmanuel J.: Thomistische Metaphysik an der alten Benediktineruniversität Salzburg. Darstellung und Interpretation einer philosophischen Schule des 17./18. Jahrhunderts – Sp. 043–045
Bauer, Johannes B.: Studien zu Bibeltext und Väterexegese, hg. v. Anneliese Felber – Sp. 107, KR
Baumann, Richard: Was Christus dem Petrus verheißt. Eine Entdeckung im Urtext von Matthäus 16 – Sp. 107, KR
Baumgartner, Hans Michael / Korten, Harald: Friedrich Wilhelm Josef Schelling -Sp. 036–038
Becker, Ulrich / Johannsen, Friedrich / Noormann, Harry: Neutestamentliches Arbeitsbuch für Religionspädagogen – Sp. 233, KR
Beckmann, Jan P.: Wilhelm von Ockham – Sp. 036–038
Bellomo, Manlio: The Common Legal Past of Europe, 1000–1800. Translated by Lydia G. Cochrane – Sp. 434–435
Berger, Klaus: Qumran und Jesus. Wahrheit unter Verschluß? – Sp. 483–488
Berger, Klaus: Theologiegeschichte des Urchristentums. Theologie des Neuen Testaments – Sp. 259–264
Berndt, Rainer: André de Saint-Victor (+ 1175) Exégète et Théologien – Sp. 290–292
Bernhard von Clairvaux und der Beginn der Moderne, hg. v. Dieter R. Bauer / Gotthard Fuchs – Sp. 397–399
Between Desert and City. The Coptic Orthodox Church Today, ed. by Nelly van Doorn-Harder / Kari Vogt – Sp. 473, KR
Betz, Otto / Riesner, Reiner: Jesus, Qumran und der Vatikan. Klarstellungen – Sp. 483–488
Bieritz, Karl-Heinrich: Grundwissen Theologie: Jesus Christus – Sp. 585, KR
Biesinger, Albert / Strack, Hans-Bernd: Gott, der Urknall und das Leben. Was Glaube und Naturwissenschaften voneinander lernen können. Mit Beiträgen von Christoph Schmitt – Sp. 708–709

Binder, Tuija: Maria in Finnland – vom Missale Aboense zu den Schriften Mikael Agricolas – Sp. 312–313

Bioethics and the Future of Medicine. A Christian Appraisal. Christian Agenda. Edited by John F. Kilner / Nigel M. de S. Cameron / David L. Schiedermayer – Sp. 100–101

Birkenstock, Eva: Heißt philosophieren sterben lernen? Antworten der Existenzphilosophie: Kierkegaard, Heidegger, Sartre, Rosenzweig – Sp. 585–586, KR

Biser, Eugen: Einweisung ins Christentum – Sp. 501–502

Bittlinger, Arnold: Das Geheimnis der christlichen Feste. Astrologische und tiefenpsychologische Zugänge – Sp. 678–679

Black-Veldtrup, Mechthild: Kaiserin Agnes (1043–1077). Quellenkritische Studien – Sp. 395–396

Böhmer, Otto A.: Neue Sternstunden der Philosophie. Schlüsselerlebnisse großer Denker von Platon bis Adorno – Sp. 003–018

Böhmer, Otto A.: Sofies Lexikon. Ab 14 Jahren – Sp. 003–018

Böhmer, Otto A.: Sternstunden der Philosophie. Schlüsselerlebnisse großer Denker von Augustinus bis Popper – Sp. 003–018

Böhnke, Michael: Pastoral in Gemeinden ohne Pfarrer – Interpretation von c. 517 Paragraph 2 CIC – Sp. 437–440

Bonaccorso, G. u.a.: Liturgia e incarnazione, hg. v. a cura di Aldo Natale Terrin – Sp. 555

Bonora, Antonio: Il Libro di Qoélet – Sp. 363–376

Bons, Eberhard: Psalm 31 – Rettung als Paradigma. Eine synchron-leseorientierte Analyse – Sp. 345, KR

Boorer, Suzanne: The Promise of the Land as Oath. A Key to the Formation of the Pentateuch – Sp. 159–160

Borchert, Bruno: Mystik. Das Phänomen – Die Geschichte – Neue Wege. Aus dem Niederländischen übersetzt und hg. von Hugo Zulauf – Sp. 345–346, KR

Brandner, Rudolf: Aristoteles. Sein und Wissen. Phänomenologische Untersuchungen zur Grundlegung wesenslogischen Seinsverständnisses – Sp. 038

Bredero, Adriaan H.: Bernhard von Clairvaux (1091–1153). Zwischen Kult und Historie. Über seine Vita und ihre historische Auswertung. Aus dem Niederländischen von Ad Pistorius. Mit einem Geleitwort von Ulrich Köpf – Sp. 396–397

Breuer, Ingeborg / Leusch, Peter / Mersch, Dieter: Welten im Kopf. Profile der Gegenwartsphilosophie, Bd 1: Deutschland / Bd 2: Frankreich / Italien / Bd 3: England / USA – Sp. 003–018

Breytenbach, Cilliers: Paulus und Barnabas in der Provinz Galatien. Studien zu Apostelgeschichte 13f.; 16,6; 18,23 und den Adressaten des Galaterbriefes – Sp. 385–387

Brown, Peter: Die Entstehung des christlichen Europa. Aus dem Englischen von Peter Hahlbrock – Sp. 391–392

Bruch, Richard: Ethik und Naturrecht im deutschen Katholizismus des 18. Jahrhunderts. Von der Tugendethik zur Pflichtethik – Sp. 558–559

Büchele, Herwig: Eine Welt oder keine. Sozialethische Grundfragen angesichts einer ausbleibenden Weltordnungspolitik – Sp. 442–443

Bucher, Anton A.: Einführung in die empirische Sozialwissenschaft. Ein Arbeitsbuch für TheologInnen – Sp. 330–331

Bühlmann, Walter / Scherer, Karl: Sprachliche Stilfiguren der Bibel. Von Assonanz bis Zahlenspruch. Ein Nachschlagewerk – Sp. 472–473, KR

Bühlmann, Walter: Das Hohelied – Sp. 346–347, KR

Bunners, Christian: Paul Gerhardt. Weg – Werk – Wirkung – Sp. 278–279

Burggraf, Jutta: Teresa von Avila. Humanität und Glaubensleben – Sp. 620–622

Burkes, Shannon L.: A comparative analysis of the problem of death in Qoheleth and Late Period Egyptian Biographies – Sp. 363–376

Busch, Eberhard: Unter dem Bogen des einen Bundes. Karl Barth und die Juden 1933–1945 – Sp. 656–657

Butterweck, Christel: Athanasius von Alexandrien. Bibliographie, – Sp. 523–525

Caparello, Adriana: Senso E Interioritá In Alberto Magno – Sp. 413–417

Chavasse, Antoine: Les Lectionnaires Romains de la Messe. Au VIIe et au VIIIe siècle. Sources et dérivés. Tome I: Procédés de confection. Tome II: Synoptique général. Tableaux complémentaires – Sp. 311–312

Christen und Christliches in Qumran?, hg. v. Bernhard Mayer – Sp. 483–488

Christentum und Toleranz, hg. v. Ingo Broer / Richard Schlüter – Sp. 377–378

Christian Unity. The Council of Ferrara-Florence 1438/39–1989. ed. by Giuseppe Alberigo – Sp. 271–272

Christliche Dritte-Welt-Gruppen. Praxis und Selbstverständnis, hg. v. Franz Nuscheler / Karl Gabriel / Sabine Keller / Monika Treber – Sp. 379–381

Christlicher Glaube in multireligiöser Gesellschaft. Erfahrungen. Theologische Reflexionen. Missionarische Perspektiven, hg. v. Anton Peter – Sp. 336–338

Cohen, Daniel: Gene der Hoffnung. Die Entschlüsselung des menschlichen Genoms und der Fortschritt in der Medizin. Mit einem Vorwort von Jean Dausset. Aus dem Französischen von Inge Leipold – Sp. 715, KR

Concordantia in libros XIII confessionum S. Aurelii Augustini. A Concordance to the Skutella (1969) edition, I (A-M) / II (N-Z). Ed. Rodney H. Cooper / Leo C. Ferrari / Peter M. Ruddock / J. R. Smith – Sp. 586, KR

Connolly, Hugh: The Irish Penitentials and their Significance for the Sacrament of Penance today – Sp. 268–269

Conrad, Anne: Zwischen Kloster und Welt. Ursulinen und Jesuitinnen in der Katholischen Reformbewegung des 16./17. Jahrhunderts – Sp. 619–620

Cormack, Margaret: The Saints in Iceland. Their Veneration from the Conversion to 1400 – Sp. 472

Crenshaw, James L.: Ecclesiastes – Sp. 363–376

Crescenzo, Luciano de: Geschichte der griechischen Philosophie. Die Vorsokratiker – Sp. 003–018

Crescenzo, Luciano de: Geschichte der griechischen Philosophie. Von Sokrates bis Plotin – Sp. 003–018

Cristianismo y mundo colonial. Tres estudios acerca de la evangelización de Hispanoamérica – Sp. 636–637

Croce, Vittorio: Cristo nel tempo della chiesa. Teologia dell'azione liturgica, dei sacramenti e dei sacramentali – Sp. 676–678

Cullmann, Oscar: Das Gebet im Neuen Testament. Zugleich Versuch einer vom Neuen Testament aus zu erteilenden Antwort auf heutige Fragen – Sp. 107, KR

Czopf, Tamás: Die spezifisch christliche Gotteserfahrung. Eine Auseinandersetzung mit der deutschen katholischen Theologie der Gegenwart – Sp. 083–084

D'Alario, Vittoria: Il libro del Qohelet. Struttura letteraria e retorica. – Sp. 363–376

Daiber, Karl-Fritz: Religion unter den Bedingungen der Moderne. Die Situation in der Bundesrepublik Deutschland – Sp. 079–080

Das 18. Jahrhundert. Aufklärung, hg. v. Paul Geyer – Sp. 644–646

Das Antlitz Gottes im Antlitz des Menschen. Zugänge zu Johann Kaspar Lavater, hg. v. Karl Pestalozzi / Horst Weigelt – Sp. 092–094

Das Blut Jesu und die Lehre von der Versöhnung im Werk Johann Sebastian Bachs, hg. v. Albert A. Clement – Sp. 227–228

Das Buch Kohelet, hg. v. Ludger Schwienhorst-Schönberger – Sp. 363–376

Das christliche Freiheitsverständnis in seiner Bedeutung für die staatliche Rechtsordnung, hg. v. Heiner Marré / Dieter Schümmelfeder / Burkhard Kämper – Sp. 329

Das Neue Testament in syrischer Überlieferung. II. Die Paulinischen Briefe. Teil 2: 2. Korintherbrief, Galaterbrief, Epheserbrief, Philipperbrief und Kolosserbrief, hg. v. Barbara Aland / Andreas Juckel – Sp. 585, KR

Das Recht der Kirche. Bd II. Zur Geschichte des Kirchenrechts, hg. v. Gerhard Rau / Hans-Richard Reuter / Klaus Schlaich – Sp. 556–558

Das Teilhard de Chardin Lesebuch, hg. v. Ausgewählt von Günther Schiwy – Sp. 709–710

De processibus matrimonialibus. Fachzeitschrift zu Fragen des Kanonischen Ehe-und Prozeßrechtes. 1. Band. Elmar Güthoff / Karl-Heinz Selge – Sp. 206–207

Dell'Oro, Ferdinando: Beatificazione e Canonizzazione. „Excursus" storico-liturgico – Sp. 555–556

Demokratiefähigkeit, hg. v. Jürgen Manemann in Zusammenarbeit mit Peter Behrenberg / Torsten Habbel / Monika Maaßen / Tiemo Rainer Peters / Michael J. Rainer – Sp. 080–081

„Den Armen eine frohe Botschaft". Festschrift für Bischof Franz Kamphaus zum 65. Geburtstag, hg. v. Josef Hainz / Hans-Winfried Jüngling / Reinhold Sebott – Sp. 625–627

Denken, das an der Zeit ist, hg. v. Florian Rötzer – Sp. 003–018

Der „gesäuberte" Antifaschismus. Die SED und die roten Kapos von Buchenwald. Dokumente. hg. v. Lutz Niethammer unter Mitarbeit von Karin Hartewig, Harry Stein und Leonie Wannemacher – Sp. 109, KR

Der Diözesanklerus, hg. v. Erwin Gatz – Sp. 653–654

Der Evangelist als Theologe. Studien zum Markusevangelium, hg. v. Thomas Söding – Sp. 513–514

Der leidende Gottesknecht. Jesaja 53 und seine Wirkungsgeschichte; mit einer Bibliographie zu Jes 53, hg. v. Bernd Janowski / Peter Stuhlmacher – Sp. 108, KR

Der Paradigmenwechsel in der Sprachphilosophie. Studien und Texte, hg. v. Edmund Braun – Sp. 031–032

Descouvemont, Pierre – siehe: Loose, Helmuth Nils: Theresia und Lisieux – Sp. 465–466

Deuser, Hermann: Gott: Geist und Natur. Theologische Konsequenzen aus Charles S. Peirce' Religionsphilosophie – Sp. 406–409

Deuteronomy and Deuteronomic Literature. Festschrift C. H. W. Brekelmans, ed. by M. Vervenne / J. Lust – Sp. 347, KR

Deutsches Neuland. Beiträge aus Religion und Gesellschaft, hg. v. Thomas Brose -Sp. 401–402

Die Begegnung mit dem Anderen. Plädoyers für eine interkulturelle Hermeneutik, hg. v. Theo Sundermeier – Sp. 123–134

Die Geschichte des Christentums. Religion-Politik-Kultur. Band 11: Liberalismus, Industrialisierung, Expansion Europas (1830–1914), hg. v. Jacques Gadille / Jean-Marie Mayeur. Deutsche Ausgabe von Martin Greschat – Sp. 643–644

Die Identität des Glaubens in den Kulturen. Ein deutsch-lateinamerikanisches Symposium, hg. v. Andreas Lienkamp / Christoph Lienkamp – Sp. 123–134

Die Kirchenpolitik von SED und Staatssicherheit. Eine Zwischenbilanz., hg. v. Clemens Vollnhals – Sp. 403

Diebold-Scheuermann, Carola: Jesus vor Pilatus. Eine exegetische Untersuchung zum Verhör Jesu durch Pilatus (Joh 18,28 – 19,16a) – Sp. 233, KR

Diefenbach, Manfred: Die Komposition des Lukasevangeliums unter Berücksichtigung antiker Rhetorikelemente – Sp. 715–716, KR

Dietzfelbinger, Christian: Der Abschied des Kommenden. Eine Auslegung der johanneischen Abschiedsreden – Sp. 514–515

Dohmen, Christoph / Oeming, Manfred: Biblischer Kanon, warum und wozu? Eine Kanontheologie – Sp. 255–258

Dohmen, Christoph – siehe: Stemberger, Günter: Hermeneutik der Jüdischen Bibel und des Alten Testaments – Sp. 258–259

Dokumente zur Erneuerung der Liturgie. Bd 2. Dokumente des Apostolischen Stuhls 4.12.1973 – 3.12.83, übers., bearb. und hg. v. Martin Klökkener / Heinrich Rennings (+) – Sp. 554–555

Dorschner, Johann / Keller, Michael / Pannenberg, Wofhart: Mensch und Universum. Naturwissenschaft und Schöpfungsglaube im Dialog – Sp. 704–705

Dörtelmann, Maria Magdalena – siehe: Lohrum, Meinolf: Katharina von Siena. Lehrerin der Kirche – Sp. 467

Dose, Hanna: Evangelischer Klosteralltag. Leben in Lüneburger Frauenkonventen untersucht am Beispiel Ebstorf – Sp. 640–642

Drewermann, Eugen / Gaillot, Jacques: Der Traum von Menschlichkeit. Gespräche, hg. v. Peter Eicher – Sp. 108, KR

Dulles, Avery S.J.: The Assurance of Things Hoped for. A Theology of Christian Faith – Sp. 297–298

DuToit, David S.: Theios Anthropos. Zur Verwendung von theios anthropos und sinnverwandten Ausdrücken in der Literatur der Kaiserzeit – Sp. 505–506

Einführung in die Sozialethik, hg. v. Franz Furger / Andreas Lienkamp / Karl-Wilhelm Dahm – Sp. 213–215

Einleitung in die Missionsgeschichte. Tradition, Situation und Dynamik des Christentums, hg. v. Karl Müller und Werner Ustorf – Sp. 335–336

Einsicht ins Ich. Fantasien und Reflexionen über Selbst und Seele. Ausgewählt und in Szene gesetzt v. Douglas R. Hofstadter und Daniel C. Dennett – Sp. 003–018

Entfaltung der Persönlichkeit im Glauben, hg. v. Karl Frielingsdorf – Sp. 234, KR

Entrich, Manfred: Ins Wort genommen. Ein Leitfaden für den Prediger – Sp. 564–565

Erinnern und Erkennen. Denkanstöße aus der Theologie von Johann Baptist Metz, hg. v. Tiemo Rainer Peters / Thomas Pröpper / Hermann Steinkamp – Sp. 623–625

Erwachsene auf dem Weg zur Taufe. Werkbuch Erwachsenenkatechumenat, erarbeit. von M. Ball u. a. im Auftrag der Zentralstelle Pastoral der Deutschen Bischofskonferenz und des Deutschen Liturgischen Instituts – Sp. 685–686

Esterbauer, Reinhold: Verlorene Zeit – wider eine Einheitswissenschaft von Natur und Gott – Sp. 449–450

Etgeton, Stefan: Der Text der Inkarnation. Zur theologischen Genese des modernen Subjekts – Sp. 473–474, KR

Ethik in der Wirtschaft. Chancen verantwortlichen Handelns, hg. v. Jörg Bekker u. a. – Sp. 440–441

Ethos des Interkulturellen. Was ist das, woran wir uns jetzt und in Zukunft halten können?, hg. v. Arno Baruzzi / Akihiro Takeichi – Sp. 714, KR

Eucharisteria. Festschrift für Damaskinos Papandreou Metropolit der Schweiz zum 60. Geburtstag am 23. Februar 1996, hg. v. Maria Brun / Wilhelm Schneemelcher – Sp. 472–473, KR

Fahnroth, Martin: Das Verhältnis von Papst und Gesamtheit der Gläubigen. Am Beispiel von Filippo Maria Guidi und der nachtridentinischen Tradition – Sp. 474, KR

Falterbaum, Johannes: Entwicklungshilfe im nationalen und internationalen Recht. Eine Darstellung ausgehend von christlichen Einrichtungen der Entwicklungsförderung – Sp. 332

Farmer, Kathleen A.: Who knows what is good? A Commentary on the Book of Proverbs and Ecclesiastes – Sp. 363–376

Feministische Theologie im europäischen Kontext. Feminist Theology in a European Context. Théologie féministe dans un contexte européen, hg. v. Annette Esser / Luise Schottroff – Sp. 603–614

Feministische Theologie und postmodernes Denken. Zur theologischen Relevanz der Geschlechterdifferenz, hg. v. Andrea Günter – Sp. 603–614

Fenske, Wolfgang: »Und wenn ihr betet...«(Mt. 6,5). Gebete in der zwischenmenschlichen Kommunikation der Antike als Ausdruck der Frömmigkeit – Sp. 192–194

Fenwick, John R.K. / Spinks, Bryan D.: Worship in Transition. The Twentieth Century Liturgical Movement – Sp. 094–096

Feulner, Hans-Jürgen: Das anglikanische Ordinale. Eine liturgiegeschichtliche und liturgietheologische Studie. Bd I. Von den altenglischen Pontifikalien zum Ordinale von 1550/52 – Sp. 587, KR

Fichte, Johann Gottlieb: Fichte. Ausgewählt und vorgestellt von Günther Schulte – Sp. 003–018

Fick, Monika: Sinnenwelt und Weltseele. Der psychophysische Monismus in der Literatur der Jahrhundertwende – Sp. 217–218

Fischer, Alexander A.: Skepsis oder Furcht Gottes. Studien zur Komposition und Theologie des Buches Kohelet – Sp. 363–376

Fischer, Irmtraud: Tora für Israel – Tora für die Völker. Das Konzept des Jesajabuches – Sp. 172–173

Flogaus, Reinhard: Theosis bei Palamas und Luther. Ein Beitrag zum ökumenischen Gespräch – Sp. 090–092

Ford, David F.: The modern theologians. An introduction to Christian theology in the twentieth century. Second Edition – Sp. 542–543

Foucault, Michel / Seitter, Walter: Das Spektrum der Genealogie – Sp. 057–060

Fouilles de Khirbet Qumrân et de Aïn Feshkha. Bd I. Album de photographies, hg. v. Jean-Baptiste Humbert / Alain Chambon – Sp. 483–488

Fox, Michael V.: Qohelet and his Contradictions – Sp. 363–376

Franke, Siegfried: Polizeiführung und Ethik – Sp. 233–234, KR

Franz, Ansgar: Tageslauf und Heilsgeschichte. Untersuchungen zum literarischen Text und liturgischen Kontext der Tagzeitenhymnen des Ambrosius von Mailand – Sp. 680–683

Fredericks, Daniel C: Qoheleth's language. Re-evaluating its nature and date – Sp. 363–376

Freese, Hans-Ludwig: Abenteuer im Kopf. Philosophische Gedankenexperimente. Illustrationen von Alexander Pey – Sp. 003–018

Freitag, Werner: Heiliger Bischof und moderne Zeiten. Die Verehrung des heiligen Ludger im Bistum Münster. Freundeskreis Heimathaus Münsterland e. V. – Sp. 525

Frevel, Christian: Aschera und der Ausschließlichkeitsanspruch YHWHs. Beiträge zu literarischen, religionsgeschichtlichen und ikonographischen Aspekten der Ascheradiskussion, 1 und 2 – Sp. 147–153

Frey, Jörg: Die johanneische Eschatologie. Band I. Ihre Probleme im Spiegel der Forschung seit Reimarus – Sp. 515–517

Fritz, Volkmar: Studien zur Literatur und Geschichte des alten Israel – Sp. 234, KR

Fundamentaltheologie – Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen. In konzeptioneller Zusammenarbeit mit Gerhard Larcher, hg. v. Klaus Müller – Sp. 663–666

Funken, Michael: Sofies M@ssage. Philotainment Version 1.0. Enthält außerdem: Jenaer Vor-Sätze zu einer Multimedia-Philosophie – Sp. 003–018

Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit. Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland. Marianne Heimbach-Steins / Andreas Lienkamp unter Mitarbeit von Gerhard Kruip und Stefan Lunte – Sp. 560–562

Gaarder, Jostein: Durch einen Spiegel, in einem dunklen Wort. Ab 13 Jahren – Sp. 003–018

Gaarder, Jostein: Sofies Welt. Roman über die Geschichte der Philosophie – Sp. 003–018

Gadamer, Hans-Georg: Der Anfang der Philosophie – Sp. 003–018

Gaillot, Jacques – siehe: Drewermann, Eugen: Der Traum von Menschlichkeit. Gespräche – Sp. 108

Ganoczy, Alexandre: Chaos – Zufall – Schöpfungsglaube. Die Chaostheorie als Herausforderung der Theologie – Sp. 450–453

Gänswein, Georg: Kirchengliedschaft – Vom Zweiten Vatikanischen Konzil zum Codex Iuris Canonici. Die Rezeption der konzilaren Aussagen über die Kirchenzugehörigkeit in das Nachkonzilare Gesetzbuch der lateinischen Kirche – Sp. 207–208

Garrett, James Leo: Systematic Theology. Biblical, Historical, and Evangelical. Volume 1 – Sp. 295–297

Garrett, James Leo: Systematic Theology. Biblical, Historical, and Evangelical. Volume 2 – Sp. 295–297

Gedankenreisen. Philosophische Texte für Jugendliche und Neugierige, hg. v. Hans-Ludwig Freese – Sp. 003–018

Gellner, Christoph: Weisheit, Kunst und Lebenskunst. Fernöstliche Religion und Philosophie bei Hermann Hesse und Bertolt Brecht – Sp. 582–584

Gerhardsson, Birger: The Shema in the New Testament. Deut 6:4–5 in Significant Passages – Sp. 065

Gerth, André Albert: Theologie im Angesicht der Religionen. Gavin D'Costas Kritik an der pluralistischen Religionstheologie John Hicks – Sp. 235, KR

Gerwing, Manfred: Vom Ende der Zeit. Der Traktat des Arnald von Villanova über die Ankunft des Antichrist in der akademischen Auseinandersetzung zu Beginn des 14. Jahrhunderts – Sp. 417–419

Gibellini, Rosino: Handbuch der Theologie im 20. Jahrhundert. übersetzt aus dem Italienischen von Peter-Felix Ruelius – Sp. 621–623

Giordano Bruno, ausgewählt und vorgestellt von Samsonow, Elisabeth – Sp. 003–018

Glaube im Kontext naturwissenschaftlicher Vernunft. Mit Beiträgen von G. Altner u. a., hg. v. Rainer Isak – Sp. 706–708

Globale Solidarität. Die verschiedenen Kulturen und die Eine Welt. Mit Beiträgen von Franz Nuscheler / Stefan Krotz / Karl-Heinz Nusser / Peter Rottländer, hg. v. Norbert Brieskorn – Sp. 714–715, KR

Gmainer-Pranzl, Franz: Glaube und Geschichte bei Karl Rahner und Gerhard Ebeling. Ein Vergleich transzendentaler und hermeneutischer Theologie – Sp. 666–669

Gnilka, Joachim: Theologie des Neuen Testaments – Sp. 186–192

Goetz, Hans-Werner: Frauen im frühen Mittelalter. Frauenbild und Frauenleben in Frankreich – Sp. 616–617

Gott – mehr als Ethik. Der Streit um LER und Religionsunterricht, hg. v. Albert Biesinger / Joachim Hänle – Sp. 565–569

Gottes ewiger Sohn. Die Präesistenz Christi in der Diskussion, hg. v. Rudolf Laufen – Sp. 588, KR

Grande, Dieter / Schäfer, Bernd: Kirche im Visier. SED, Staatssicherheit und Katholische Kirche in der DDR – Sp. 662–663

Gregor der Grosse: Von der Sehnsucht der Kirche. ausgewählt und übertragen von Michael Fiedrowicz – Sp. 344

Greshake, Gisbert: Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie – Sp. 084–087

Grocholewski, Zenon: Štúdie z procesného kanonického práva. Pod redakciou J. Duda. – Spisska Kapitula – Spisské Podhradie 1995 Kňazsky seminár biskupa Jána Vojatassáka. Studien zum kanonischen Prozeßrecht. Seminar des Bischofs Jan Vojtassák, hg. v. J. Duda – Sp. 208–209, KR

Grosshans, Hans-Peter: Theologischer Realismus. Ein sprachphilosophischer Beitrag zu einer theologischen Sprachlehre – Sp. 032–033

Gruber, Hans Günter: Christliche Ehe in moderner Gesellschaft. Entwicklung – Chancen – Perspektiven – Sp. 441–442

Gruber, Hans-Günter: Familie und christliche Ethik – Sp. 441–442

Gruss, Heribert: Erzbischof Lorenz Jaeger als Kirchenführer im Dritten Reich. Tatsachen-Dokumente-Entwicklungen-Kontext-Probleme – Sp. 077–079

Guardini, Romano: Freiheit – Gnade – Schicksal. Drei Kapitel zur Deutung des Daseins. Sachbereich Anthropologie und Kulturkritik – Sp. 429–430

Haas, Alois M.: Mystik als Aussage. Erfahrungs-, Denk- und Redeformen christlicher Mystik – Sp. 460–462

Hagelia, Hallvard: Numbering the Stars. A Phraseological Analysis of Genesis 15 – Sp. 161–162

Handbook of European History 1400–1600. Late Middle Ages, Renaissance, and Reformation. Vol. II: Visions, Programs and Outcomes. Ed. by Thomas A. Brady jr / Heiko A. Oberman / James D. Tracy – Sp. 633–636

Handbook of European History 1400 – 1600. Late Middle Ages, Renaissance, and Reformation, Vol. I: Structures and Assertions. Ed. by Thomas A. Brady jr / Heiko A. Oberman / James D. Tracy – Sp. 633–636

Handbuch der Marienkunde. Bd I. Theologische Grundlegung. Geistliches Leben / Bd II. Gestaltetes Zeugnis. Gläubiger Lobpreis, hg. v. Wolfgang Beinert / Heinrich Petri – Sp. 585, KR

Handbuch Weltreligionen. Ein umfassender Überblick über Entstehung, Lehren und Riten der Weltreligionen, hg. v. Wulf Metz – Sp. 108, KR

Hankinson, Jim: Alles Bluff? Mitreden beim Thema: Philosophie. München: Humboldt-Universität 1994 – Sp. 003–018

Hapatsch, Hischam A.: Die Kultushandlungen der Christengemeinschaft und die Kultushandlungen in der freien Waldorfschule – Sp. 525–526

Häring, Bernhard: Geborgen und frei. Mein Leben – Sp. 526–528

Harrison, Carol: Beauty and Revelation in the Thought of Saint Augustine – Sp. 672–673

Harrsion, C. Robert: Qoheleth in social-historical perspective – Sp. 363–376

Hauerwas, Stanley / Willimon, William H.: Resident Aliens. Life in the Christian Colony – Sp. 487–500

Hauerwas, Stanley: After Christendom? How the Church Is to Behave If Freedom, Justice, and a Christian Nation Are Bad Ideas – Sp. 487–500

Hauerwas, Stanley: Selig sind die Friedfertigen. Ein Entwurf christlicher Ethik. Herausgegeben und eingeleitet von Reinhard Hütter – Sp. 487–500

Hauke, Reinhard: Die lobpreisende Memoria. Die ökumenische Dimension der Christusanamnese in doxologischer Gestalt – Sp. 683–684

Hausmann, Jutta: Studien zum Menschenbild der älteren Weisheit. (Spr 10ff.) – Sp. 169–172

Hecker, Herbert: Phänomenologie des Christlichen bei Edith Stein – Sp. 422–424

Heidelberger, Michael: Die innere Seite der Natur. Gustav Theodor Fechners wissenschaftlich-philosophische Weltauffassung – Sp. 050–051

Heimbach-Steins, Marianne: Unterscheidung der Geister. Strukturmoment christlicher Sozialethik, dargestellt am Werk Madeleine Delbrêls, hg. v. Franz Furger – Sp. 211–213

Heinz, Andreas: Die gedruckten liturgischen Bücher der Trierischen Kirche. Ein beschreibendes Verzeichnis mit einer Einführung in die Geschichte der Liturgie im Trierer Land. Prof. Dr. Balthasar Fischer zum 85. Geburtstag am 3. September 1997 – Sp. 553–554

Heinze, Jürgen: „Gott im Herzen der Materie". Die Struktur der Zeit als Grundlage christlicher Rede von Gott im Kontext der modernen Physik – Sp. 576–578

Henrich, Dieter – siehe: Metz, Johann Baptist: Die Gottesrede von Juden und Christen unter den Herausforderungen der säkularen Welt. Symposion des Gesprächskreises „Juden und Christen" beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken – Sp. 409–411

Henrici de Gandavo Opera omnia Tom. XXVIII: Summa (Quaestiones ordinariae) Art. XXXV-XL, hg. v. G. A. Wilson – Sp. 045–046

Hergenröder, Clemens: Wir schauten seine Herrlichkeit. Das johanneische Sprechen vom Sehen im Horizont von Selbsterschließung Jesu und Antwort des Menschen – Sp. 065–068

Hilberath, J. – siehe: Metz, Johann Baptist: Die Gottesrede von Juden und Christen unter den Herausforderungen der säkularen Welt. Symposion des Gesprächskreises „Juden und Christen" beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken – Sp. 409–411

Hober, David: Die Radiopredigt. Ein Beitrag zur Rundfunkhomiletik – Sp. 225–226

Hochschule & Kirche. Theologie & Politik. Besichtigung eines Beziehungsgeflechts in der DDR, hg. v. Peer Pasternack – Sp. 660–662

Hoff, Gregor Maria: Aporetische Theologie. Skizze eines Stils fundamentaler Theologie – Sp. 587, KR

Höffe, Otfried: Aristoteles – Sp. 036–038

Hoffnung, die Gründe nennt. Zu Hansjürgen Verweyens Projekt einer erstphilosophischen Glaubensverantwortung, hg. v. Gerhard Larcher / Klaus Müller / Thomas Pröpper – Sp. 082–083

Hofstadter, Douglas R.: Gödel, Escher, Bach: Ein Endloses Geflochtenes Band – Sp. 003–018

Hofstadter, Douglas R.: Metamagicum. Fragen nach der Essenz von Geist und Struktur. – Sp. 003–018

Holdt, Johannes: Hugo Rahner. Sein geschichts- und symboltheologisches Denken – Sp. 629

Hoping, Helmut: Weisheit als Wissen des Ursprungs. Philosophie und Theologie in der „Summa contra gentiles" des Thomas von Aquin – Sp. 570–572

Horst, Ulrich: Evangelische Armut und Kirche. Thomas von Aquin und Armutskontroversen des 13. und beginnenden 14. Jahrhunderts – Sp. 394–395

Horst, Ulrich: Evangelische Armut und päpstliches Lehramt. Minoritentheologen im Konflikt mit Papst Johannes XXII. (1316–34) – Sp. 275–277

Horstmann-Schneider, Anjuta: Sein und menschliche Existenz. Zu Tillich philosophischer Anthropologie im Horizont von Theologie und Humanwissenschaften – Sp. 428–429

Horvath, Tibor, S.J.: Eternity and Eternal Life. Speculative Theology and Science in Discourse – Sp. 673

Hösle, Vittorio – siehe: Nora K.: Das Café der toten Philosophen. Ein philosophischer Briefwechsel für Kinder und Erwachsene – Sp. 003–018

Howlett, D. R.: The book of Letters of Saint Patrick the Bishop – Sp. 399–400

Huisman, Denis: Philosophie für Einsteiger. Mit Zeichnungen von Martin Berthommier – Sp. 003–018

Hultgård, Anders – siehe: Widengren, Geo: Apocalyptique Iranienne et Dualisme Qoumrânien – Sp. 483–488

Humanismus und Wittenberger Reformation. Festgabe anläßlich des 500. Geburtstages des Praeceptor Germaniae Philipp Melanchthon am 16. Februar 1997, hg. v. Michael Beyer / Günther Wartenberg unter Mitwirkung von Hans-Peter Hasse – Sp. 538–540

Hütter, Reinhard: Evangelische Ethik als kirchliches Zeugnis. Interpretationen zu Schlüsselfragen theologischer Ethik in der Gegenwart – Sp. 487–500

Hütter, Reinhard: Theologie als kirchliche Praktik. Zur Verhältnisbestimmung von Kirche, Lehre und Theologie – Sp. 487–500

Hvalvik, Reidera: The Struggle for Scripture and Covenant. The purpose of the epistle of Barnabas and Jewish-Christian competition in the second century – Sp. 517–519

Ihr aber, für wen haltet ihr mich? Auf dem Weg zu einer feministisch-befreiungstheologischen Revision von Christologie, hg. v. Renate Jost / Eveline Valtink – Sp. 603–614

Im Ringen um die Wahrheit. Festschrift der Gustav-Siewerth-Akademie zum 70. Geburtstag ihrer Gründerin und Leiterin Prof. Dr. Alma von Stockhausen, hg. v. Remigius Bäumer / J. Hans Benirschke / Tadeusz Guz – Sp. 347, KR

Im Spannungsfeld von Tradition und Innovation. Festschrift für Joseph Kardinal Ratzinger, hg. v. Georg Schmuttermayr / Heinrich Petri / Karl Hausberger / Wolfgang Beinert / Georg Hilger – Sp. 590, KR

In Ritualen das Leben feiern, z. B. Schwangerschaft, Geburtstag, Führerschein, Umzug, Trennung, hg. v. Christiane Bundschuh-Schramm – Sp. 679–680

Internationale Bibliographie zu Dietrich Bonhoeffer. International Bibliography on Dietrich Bonhoeffer, hg. v. Ernst Feil unter Mitarbeit von Barbara E. Fink -Sp. 712

Irenäus von Lyon. 4. Adversus Haereses. Gegen die Häresien, hg. v. übersetzt und eingeleitet von Norbert Brox – Sp. 537–538

Isaakson, Bo: Studies in the Language of Qoheleth. With Special Emphasis on the Verbal System – Sp. 363–376

Itinerarium = Reisebericht. Egeria. übersetzt und eingeleitet von Georg Röwekamp unter Mitarbeit von Dietmar Thönnes – Sp. 310–311

Jahrbuch für Wissenschaft und Ethik. Bd 1, hg. v. Carl F. Gethmann / Ludger Honnefelder – Sp. 325–326

Janich, Peter: Was ist Wahrheit? Eine philosophische Einführung – Sp. 003–018

Janzen, Bernhard-Maria: Samaññaphala. Die Frucht des Entsagers. Armut und Nicht-Anhaften als Weg zum Heil beim Buddha und bei Franziskus von Assisi – Sp. 347, KR

Jenseits Katholischer Soziallehre. Neue Entwürfe christlicher Gesellschaftsethik, hg. v. Friedhelm Hengsbach, Bernhard Emunds und Matthias Möring-Hesse – Sp. 209–211

Jesus Christus als die Mitte der Schrift. Studien zur Hermeneutik des Evangeliums, hg. v. Christof Landmesser / Hans-Joachim Eckstein / Hermann Lichtenberger – Sp. 588, KR

Jilek, August: Eintauchen – Handauflegen – Brotbrechen. Eine Einführung in die Feiern von Taufe, Firmung und Erstkommunion – Sp. 319–320

Johannes vom Kreuz: Lebendige Flamme der Liebe, hg. und neu übersetzt von Erika Lorenz – Sp. 462–465

Johannsen, Friedrich – siehe: Becker, Ulrich: Neutestamentliches Arbeitsbuch für Religionspädagogen – Sp. 233

Johanson, Irene: Die Frau im Evangelium. Urbilder des Lebens – Sp. 603–614

Jones, F. Stanley: An Ancient Jewish Christian Source on the History of Christianity. Pseudo-Clementine Recognitions 1.27–71 – Sp. 522–523

Jordan, Mark D.: The Invention of Sodomy in Christian Theology – Sp. 474–475, KR

Jost, Renate: Frauen, Männer und die Himmelskönigin. Exegetische Studien – Sp. 177–183

Josuttis, Manfred: Die Einführung in das Leben. Pastoraltheologie zwischen Phänomenologie und Spiritualität – Sp. 216–217

Jüngling, Elke: Die Hölle – veralterter Glaubensartikel oder unverzichtbares Element im Gottesbild? Eine Untersuchung über die Relevanz des Topos Hölle in Gesellschaft, Relgionsdidaktik und Systematischer Theologie – Sp. 673–674

Jüngst, Britta: Auf der Seite des Todes das Leben. Auf dem Weg zu einer christlich-feministischen Theologie nach der Shoah. Mit einem Vorwort von Leonore Siegele-Wenschkewitz – Sp. 547–548

Kaiser, Gerhard: Christus im Spiegel der Dichtung. Exemplarische Interpretationen vom Barock bis zur Gegenwart – Sp. 581–582

Kaiser, Thomas Otto Hermann: Versöhnung in Gerechtigkeit. Das Konzept der Versöhnung und seine Kritik im Kontext Südafrika – Sp. 327–328

Kälin, Beatrice: Maria, muter der barmherzekeit. Die Sünder und die Frommen in den Marienlegenden des Alten Passionals – Sp. 639–640

Kant für Anfänger. Die Kritik der reinen Vernunft für Anfänger. Eine Lese-Einführung von Ralf Ludwig – Sp. 003–018

Keel, Othmar: Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel. Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Einleitung – Sp. 254–255

Kegel, Rolf, de: Johannes von Segovia. Liber de magna auctoritate episcoporum in concilio generali – Sp. 631–632

Keil, Günther: Kritik der theologischen Vernunft. Die Frage nach der Möglichkeit einer Lehre von den Eigenschaften Gottes – Sp. 674, KR

Keller, Michael – siehe: Dorschner, Johann: Mensch und Universum. Naturwissenschaft und Schöpfungsglaube im Dialog – Sp. 704–705

Kertsch, Manfred: Exempla Chrysostomica. Zu Exegese, Stil und Bildersprache bei Johannes Chrysostomos – Sp. 344–346

Kieffer, René: Jésus Raconté. Théologie et spiritualité des évangiles – Sp. 457–458

Kino und Kirche im Dialog, hg. v. Martin Ammon / Eckart Gottwald – Sp. 220–222

Kirchengeschichte. Deutsche Texte 1699–1927, hg. v. Bernd Moeller – Sp. 642–643

Kirchgessner, Bernhard: Kein Herrenmahl am Herrentag? Eine pastoralliturgische Studie zur Problematik der sonntäglichen Wort-Gottes-Feier – Sp. 096–097

Kirchliches Leben im totalitären Staat. Quellentexte aus den Ordinariaten 1977–1989. Dokumentenband Teil II, hg. v. Josef Pilvousek – Sp. 659–660

Klatt, Norbert: Theosophie und Anthroposophie. Neue Aspekte zu ihrer Geschichte aus dem Nachlaß vom Wilhelm Hübbe-Schleiden (1846–1916) mit einer Auswahl von 81 Briefen – Sp. 528–530

Klauck, Hans Josef: Vorspiel im Himmel? Erzähltechnik und Theologie im Markusprolog – Sp. 512–513

Kleffmann, Tom: Die Erbsündenlehre in sprachtheologischem Horizont. Eine Interpretation Augustins, Luthers und Hamanns – Sp. 298–299

Klein, Christian: Kohelet und die Weisheit Israels. Eine formgeschichtliche Studie – Sp. 363–376

Klein, Martin: „Ein vollkommenes Werk". Vollkommenheit, Gesetz und Gericht als theologische Themen des Jakobusbriefes – Sp. 072–074

Kleinhappl, Johannes: Soziales Christentum. Band IV: Analysen, Essays und Fragmente aus dem Nachlaß, hg. und eingeleitet von Ernst van Loen -Sp.- 328–329

Klinge, Christiane – siehe: Taube, Roselies: Frauen und Jesus Christus. Die Bedeutung von Christologie im Leben protestantischer Frauen – Sp. 603–614

Klinghardt, Matthias: Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft. Soziologie und Liturgie frühchristlicher Mahlfeiern – Sp. 686–687

Knieps, Thomas: Die Unvertretbarkeit von Individualität. Der wissenschaftsphilosophische Ort der Theologie nach Karl Rahners »Hörer des Wortes« – Sp. 700–701

Knitter, Paul F.: Horizonte der Befreiung. Auf dem Weg zu einer pluralistischen Theologie der Religionen, hg. v. Bernd Jaspert – Sp. 530–533

Knoepffler, Nikolaus: Der Begriff „transzendental" bei Karl Rahner. Zur Frage seiner Kantischen Herkunft – Sp. 674–675

Köber, Berthold W.: Sündlosigkeit und Menschsein Jesu Christi. Ihr Verständnis und ihr Zusammenhang in der protestantischen Theologie der Gegenwart – Sp. 305–307

Kohlhaas, Emmanuela – siehe: Vogler, Gereon: Tanz und Spiritualität – Sp. 469–470

Kollmannsberger, Peter: Die schöpfungstheologische Frage nach dem Personensein des Menschen in den Dogmatiken von Miachael Schmaus und Johann Auer – Sp. 243–254

Koltermann, Rainer: Universum – Mensch – Gott. Der Mensch vor den Fragen der Zeit – Sp. 580–581

Kommunikatives Handeln und christlicher Glaube. Ein theologischer Diskurs mit Jürgen Habermas, hg. v. Edmund Arens – Sp. 533–534

Korsch, Dietrich: Martin Luther zur Einführung – Sp. 108, KR

Korten, Harald – siehe: Baumgartner, Hans Michael: Friedrich Wilhelm Josef Schelling – Sp. 036–038

Kowalski, Beate: Die Hirtenrede (Joh 10,1–18) im Kontext des Johannesevangeliums – Sp. 235–236, KR

Krämer, Peter: Kirchenrecht II. Ortskirche-Gesamtkirche – Sp. 324

Kreative Gemeinde. Bd 2. Bausteine für eine zukunftsfähige Gemeinde. Ein Praxisbuch mit Materialheft, hg. v. Ulrich Rausch – Sp. 562–564

Krise der Immanenz. Religion an den Grenzen der Moderne, hg. v. Hans-Joachim Höhn – Sp. 081–082

Kroeger, Matthias: Die Notwendigkeit der unakzeptablen Kirche. Eine Ermutigung zu distanzierter Christlichkeit – Sp. 087–088

Kronthaler, Michaela: Die Frauenfrage als treibende Kraft. Hildegard Burjans innovative Rolle im Sozialkatholizismus und Politischen Katholizismus vom Ende der Monarchie bis zur „Selbstausschaltung" des Parlamentes – Sp. 603–614

Krüger, Thomas: Theologische Gegenwartsdeutung im Buch Kohelet – Sp. 363–376

Kühn, Rolf: Studien zum Lebens- und Phänomenbegriff – Sp. 025–027

Künzel, Anja: Kirche bauen – Gemeinde bilden. Zur Beziehung von Architektur, Kunst und Liturgie im Leben katholischer Pfarrgemeinden – Sp. 315–316

Kuhn, Wolfgang: Alles nur Zufall? Schöpferglaube und Naturwissenschaft – Sp. 705–706

Kuhn, Wolfgang: Groß sind deine Werke. Gottes Handschrift in der Schöpfung – Sp. 705–706

Kulte, Kulturen, Gottesdienste. Öffentliche Inszenierung des Lebens. Verhältnis von Kult und Kultur. Peter Cornehl zum 60. Geburtstag, hg. v. Peter Stolt / Wolfgang Grünberg / Ulrike Suhr – Sp. 253

Kurzgefasste Liste der griechischen Handschriften des Neuen Testaments, hg. v. Kurt Aland i. Verb. m. Michael Welte / Beate Köster / Klaus Junack – Sp. 507–508

Kutter, Peter – siehe: Spiegel, Yorick: Kreuzwege. Theologische und psychoanalytische Zugänge zur Passion Jesu – Sp. 591–592

Lang, Bernhard: Heiliges Spiel. Eine Geschichte des christlichen Gottesdienstes – Sp. 584

Lang, Justin: Herzensanliegen. Die Mystik mittelalterlicher Christus-Johannes-Gruppen – Sp. 399

Lange, Armin: Weisheit und Torheit bei Kohelet und in seiner Umwelt. Eine Untersuchung ihrer theologischen Implikationen – Sp. 363–376

Langhorst, Peter: Kirche und Entwicklungsproblematik. Von der Hilfe zur Zusammenarbeit – Sp. 443–444

Langner, Thomas: Sozialprinzipien im Betrieb. zur gestaltungstheoretischen Rezeption der Personalität, Solidarität und Subsidiarität in der neueren Betriebswirtschaftslehre – Sp. 440–441

Larkin, Katrina J.A.: The Eschatology of Second Zechariah. A Study of the Formation of a Mantological Wisdom Anthology – Sp. 184–185

Lass spüren deine Kraft. Feministische Liturgie. Grundlagen – Argumente – Anregungen. In Zusammenarbeit mit: Inge Heiling u. a., hg. v. Frauenstudien- und bildungszentrum der EKD, Arbeitskreis Feministische Liturgie, Herta Leistner – Sp. 603–614

Lavoie, Jean-Jacques: La pensée du Qohelet – Sp. 363–376

Lavoie, Jean-Jacques: Qohélet – Sp. 363–376

Lehmann, Hartmut: Religion und Religiosität in der Neuzeit. Historische Beiträge, hg. v. Manfred Jakubowski-Tiessen / Otto Ulbricht – Sp. 499–501

Lenk, Hans: Kritik der kleinen Vernunft. Einführung in die jokologische Philosophie – Sp. 003–018

Lenz, Johannes: Die Menschenweihehandlung. Eine Einführung in den neuen Gottesdienst – Sp. 098

Léon-Dufour, Xavier: Lecture de l'Évangile selon Jean, Tome III: Les adieux du Seigneur (chapitres 13–17) – Sp. 385

Leprince, Daniel – siehe: Loose, Helmuth Nils: Theresia und Lisieux – Sp. 465–466

Les Conciles Oecuméniques. Tome I: L'Histoire, Tome II-1: Les Décrets. Nicée I à Latran V, Tome II-2: Les Décrets. Trente à Vativan II – Sp. 269–271

Leusch, Peter – siehe: Breuer, Ingeborg: Welten im Kopf. Profile der Gegenwartsphilosophie, Bd 1: Deutschland / Bd 2: Frankreich / Italien / Bd 3: England / USA – Sp. 003–018

Leuser, Claudia: Theologie und Anthropologie. Die Erziehung des Menschengeschlechts bei Johann Gottfried Herder – Sp. 047

Levinas, Emanuel: Stunde der Nationen. Talmudlektüren. Aus dem Französischen von Elisabeth Weber – Sp. 185–186

Levinas, Emmanuel: Vier Talmud-Lesungen. Aus dem Französischen von Frank Miething – Sp. 185–186

Lévinas, Emmanuel: Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen. Aus dem Französischen von Frank Miething – Sp. 060

Liberté chrétienne et libre arbitre. Textes de l'enseignement de troisième cycle des facultés romandes de théologie. organisé par Guy Bedouelle et Olivier Fatio – Sp. 286–290

Liedtke, Ralf: Die Hermetik. Traditionelle Philosophie der Differenz – Sp. 027–029

Lienemann, Wolfgang: Gerechtigkeit – Sp. 102

Lies, Lothar: Gottes Herz für die Menschen. Elemente der Herz-Jesu-Frömmigkeit morgen – Sp. 322–323

Lindars, Barnabas: Essays on John, hg. v. Christopher M. Tuckett – Sp. 384–385

Líndez, José Vílchez: Ecclesiastes o Qohelet – Sp. 363–376

Liturgia semper reformanda. Für Karl Schlemmer, hg. v. Anselm Bilgri / Bernhard Kirchgessner – Sp. 063–064

Lochbühler, Wilfried: Christliche Umweltethik. Schöpfungstheologische Grundlagen, philosophisch-ethische Ansätze, ökologische Marktwirtschaft, hg. v. Gerfried W. Hunold – Sp. 215–216

Löffler, Irene: Unsere Spiritualität entdecken und feiern. Arbeit mit Frauengruppen – Sp. 603–614

Lohfink, Norbert: Kohelet – Sp. 363–376

Lohfink, Norbert: Lobgesänge der Armen. Studien zum Magnifikat, den Hodajot von Qumran und einigen späten Psalmen. Mit einem Anhang: Hodajot-Bibliographie 1948–1989 von Ulrich Dahmen – Sp. 483–488

Lohrum, Meinolf / Dörtelmann, Maria Magdalena: Katharina von Siena. Lehrerin der Kirche – Sp. 467
Löning, Karl / Zenger, Erich: Als Anfang schuf Gott. Biblische Schöpfungstheologien – Sp. 502–505
Loose, Helmuth Nils / Descouvemont, Pierre / Leprince, Daniel: Theresia und Lisieux, hg. v. Theresienwerk e. V. Augsburg – Sp. 465–466
Lubac, Henri de: Autres paradoxes – Sp. 421–422
Lubac, Henri de: Meine Schriften im Rückblick. Mit einem Vorwort von Erzbischof Christoph Schönborn – Sp. 627–628
Lüdecke, Norbert: Die Grundnormen des katholischen Lehrrechts in den päpstlichen Gesetzbüchern und neueren Äußerungen in päpstlicher Autorität – Sp. 558
Lutterbach, Hubertus: Monachus factus est. Die Mönchwerdung im frühen Mittelalter. Zugleich ein Beitrag zur Frömmigkeits- und Liturgiegeschichte – Sp. 074–076
Maass, Hans: Qumran. Texte kontra Phantasien – Sp. 483–488
MacGrath, Alister E.: Der Weg der christlichen Theologie. Eine Einführung. Aus dem Englischen übersetzt von Christian Wiese – Sp. 347–348, KR
Macrone, Michael: Heureka! Das archimedische Prinzip und 80 weitere Versuche, die Welt zu erklären. Eine kleine Geschichte unseres Denkens von der Antike bis heute. Aus dem Amerikanischen von Nikolaus G. Schneider – Sp. 003–018
Marienlexikon. Bd IV: Lajtha-Orangenbaum / Bd V: Orante-Scherer / Bd VI: Scherer-Zypresse, Nachträge. Hg. im Auftrag des Institutum Marianum Regensburg e.V. von Remigius Bäumer / Leo Scheffczyk – Sp. 089–090
Marquardt, Friedrich-Wilhelm: Was dürfen wir hoffen, wenn wir hoffen dürften? Eine Eschatologie. Bd 1–3 – Sp. 309–310
Martin Luther – Vorbild im Glauben. Die Bedeutung des Reformators im ökumenischen Gespräch, hg. v. Udo Hahn / Marlies Mügge – Sp. 675–676
Martin, Gerhard Marcel: Sachbuch Bibliodrama. Praxis und Theorie – Sp. 333–335
Matand Bulembat, Jean-Bosco: Noyau et enjeux de l'eschatologie paulinienne: de l'apocalyptique juive et de l'eschatologie hellénistique dans quelques argumentations de l'apôtre Paul. Etude rhétorico-exégétique de 1 Co 15,35–58; 2 Co 5,1–10 et Rm 8,18–30 – Sp. 520–522
Mayer, Verena: Gottlob Frege – Sp. 036–038
McGinn, Bernard: Die Mystik im Abendland. Band 2: Entfaltung. Aus dem Englischen übersetzt von Wolfgang Scheuermann – Sp. 454–455
Melanchthon deutsch. Bd 1. Schule und Universität. Philosophie, Geschichte und Politik / Bd 2. Theologie und Kirchenpolitik, hg. v. Michael Beyer / Stefan Rhein / Günther Wartenberg – Sp. 538–540
Melzer-Keller, Helga: Jesus und die Frauen. Eine Verhältnisbestimmung nach den synoptischen Überlieferungen – Sp. 603–614
Mende, Theresia: Das Buch Ijob, Teil II (Kap. 21–42). Erläutert von Theresia Mende – Sp. 167–169
Mende, Theresia: Das Buch Ijob. Teil I (Kap. 1–20) – Sp. 167–169
Menges, Evelyne Dominica: Die kirchliche Stiftung in der Bundesrepublik Deutschland. Eine Untersuchung zur rechtlichen Identität der kirchlichen Stiftung staatlichen Rechts mit der kanonischen Stiftung – Sp. 404–405
Menozzi, Daniele: Les images. L'Église et les arts visuels – Sp. 226–227
Mersch, Dieter – siehe: Breuer, Ingeborg: Welten im Kopf. Profile der Gegenwartsphilosophie, Bd 1: Deutschland / Bd 2: Frankreich / Italien / Bd 3: England / USA – Sp. 003–018
Metz, Johann Baptist / Henrich, Dieter / Hilberath, J. / Werblowsky, Zwi: Die Gottesrede von Juden und Christen unter den Herausforderungen der säkularen Welt. Symposion des Gesprächskreises „Juden und Christen" beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken – Sp. 409–411
Metzler Philosophen Lexikon. Von den Vorsokratikern bis zu den Neuen Philosophen. Unter redaktioneller Mitarbeit von Norbert Retlich. Bernd Lutz – Sp. 017–018
Meuffels, Hans Otmar: Kommunikative Sakramententheologie – Sp. 307–309
Meyer-Wilmes, Hedwig: Zwischen lila und lavendel. Schritte feministischer Theologie – Sp. 603–614
Michaud, Robert: Qohélet et l'hellénisme. La littérature de Sagesse. Histoire et théologie, II – Sp. 363–376
Michel, Diethelm: Qohelet – Sp. 363–376
Michel, Diethelm: Untersuchungen zur Eigenart des Buches Qohelet. Mit einem Anhang von Reinhard G. Lehmann, Bibliographie zu Qohelet – Sp. 363–375
Mit Fremden leben. Eine Kulturgeschichte von der Antike bis zur Gegenwart. Alexander Demandt unter Mitwirkung von Andreas Müggenburg und Heinrich Schlange-Schöningen – Sp. 453–454
Modern Esoteric Spirituality, hg. v. Antoine Faivre / Jakob Needleman – Sp. 458
Moenikes, Ansgar: Die grundsätzliche Ablehnung des Königtums in der Hebräischen Bibel. Ein Beitrag zur Religionsgeschichte des Alten Israels – Sp. 153–155
Molanus, Jean: Traité des saintes images. (Louvain 1570, Ingolstadt 1594) Texte latin, documentation iconographique établie par François Boespflug / Olivier Christin / Benoît Tassel – Sp. 710–711
Molanus, Jean: Traité des saintes images. Introduction, traducation, notes et index par François Boespflug / Olivier Christin / Benoît Tassel – Sp. 710–711
Molin, Georg: Das Geheimnis von Qumran. Wiederentdeckte Lieder und Gebete. Neu hg und erweitert von Otto Betz und Rainer Riesner – Sp. 485–488
Morawa, Józef: Die Communio-Kirche als Sakrament des Heils in und für die Welt. Zum erneuerten Verständnis der Sendung der Kirche in der Gegenwart im Werk Walter Kaspers – Sp. 109, KR
Morgenstern, Martin / Zimmer, Robert: HinterGründe. Die Philosophie und ihre Fragen – Sp. 003–018
Mortensen, Viggo: Theologie und Naturwissenschaft. Aus dem Dänischen übersetzt von Eberhard Harbsmeier – Sp. 702–703
Moser, Dietz-Rüdiger: Bräuche und Feste im christlichen Jahreslauf. Brauchformen der Gegenwart in kulturgeschichtlichen Zusammenhängen – Sp. 098–100
Moser, Friedhelm: Jim Knopf und die sieben Weisen. Eine philosophische Einführung in den lummerländischen Lokomotivismus – Sp. 003–018
Müller, Klaus: Homiletik. Ein Handbuch für kritische Zeiten – Sp. 447–449
Müller, Margit: Am Schnittpunkt von Stadt und Land. Die Benediktinerabtei St. Arnulf zu Metz im hohen und späten Mittelalter – Sp. 277–278
Müller, Markus: Vom Schluß zum Ganzen. Zur Bedeutung des Briefkorpusabschlusses in Paulusbriefen – Sp. 519–520
Müller, Wunibald: Was uns wirklich nährt. Für eine geerdete Spiritualität – Sp. 109, KR
Murphy, Roland E.: Ecclesiastes – Sp. 363–376
Murrmann-Kahl, Michael: „Mysterium trinitatis". Fallstudien zur Trinitätslehre in der evangelischen Dogmatik des 20. Jahrhunderts – Sp. 243–254
Nach der Wende: Kirche und Gesellschaft in Polen und Ostdeutschland. Sozialethische Probleme der Transformationsprozesse, hg. v. Manfred Spieker – Sp. 329–330
Nagel, Thomas: Was bedeutet das alles? Eine ganz kurze Einleitung in die Philosophie – Sp. 003–018
Nagel, Tilman: Medinensische Einschübe in mekkanischen Suren – Sp. 339–341
Napiórkowski, Andrzej: Schrift – Tradition – Kirche. Glaubensquelle in Matthias Josep Scheebens theologischer Erkenntnislehre – Sp. 420–421
Neebe, Gudrun: Apostolische Kirche. Grundunterscheidungen an Luthers Kirchenbegriff unter besonderer Berücksichtigung seiner Lehre von den notae ecclesiae – Sp. 588–589, KR
Neue Positionen des Kirchenrechts, hg. v. Klaus Lüdicke / Hans Paarhammer / Dieter A. Binder – Sp. 203–204
Neuner, Peter: Ökumenische Theologie. Die Suche nach der Einheit der christlichen Kirchen – Sp. 548–550
Newman, Barbara: Sister of Wisdom. St. Hildegard's Theology of the Feminine. With a New Preface, Bibliography, and Discography – Sp. 603–614
Nikulin, Dmitri: Metaphysik und Ethik. Theoretische und praktische Philosophie in Antike und Neuzeit. Aus dem Russischen von Martin Pfeiffer – Sp. 025
Noethlichs, Karl Leo: Das Judentum und der römische Staat. Minderheitenpolitik im antiken Rom – Sp. 266–268
Nola, Gerardo di: Monumenta Eucharistica. La testimonianza dei Padri della Chiesa. 1. Volume, I-IV secolo. Introduzione al Primo Volume a cura di Enrico Cattaneo S.I. – Sp. 589, KR
Noormann, Harry – siehe: Becker, Ulrich: Neutestamentliches Arbeitsbuch für Religionspädagogen – Sp. 233
Noormann, Rolf: Irenäus als Paulusinterpret. Studien zur Paulus-Rezeption im Werk des Irenäus von Lyon – Sp. 390–391
Nora, K. / Hösle, Vittorio: Das Café der toten Philosophen. Ein philosophischer Briefwechsel für Kinder und Erwachsene – Sp. 003–018
Nowak, Kurt: Geschichte des Christentums in Deutschland. Religion, Politik und Gesellschaft vom Ende der Aufklärung bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts – Sp. 646–653
Oberlinner, Lorenz: Die Pastoralbriefe. Kommentar zum ersten Timotheusbrief / Kommentar zum zweiten Timotheusbrief -Sp. 070–072
Obermann, Andreas: Die christologische Erfüllung der Schrift im Johannesevangelium. Eine Untersuchung zur johanneischen Hermeneutik anhand der Schriftzitate – Sp. 196–198
Oegema, Gerbern S.: Der Gesalbte und sein Volk. Untersuchungen zum Konzeptualisierungsprozeß der messianischen Erwartungen von den Makkabäern bis Bar Koziba. Professor Hermann Lichtenberger zum 50. Geburtstag – Sp. 164–167
Oeming, Manfred – siehe: Dohmen, Christoph: Biblischer Kanon, warum und wozu? Eine Kanontheologie – Sp. 255–258
Offenhäuser, Stefan: Reflexion und Freiheit. Zum Verhältnis von Philosophie und Poesie in Rilkes und Hölderlins Spätwerk – Sp. 219–220
Ogden, Graham S.: Qohelet – Sp. 363–376
Ohlig, Karl-Heinz: Fundametalchristologie. Im Spannungsfeld von Christentum und Kultur – Sp. 123–134
Ohst, Martin: Pflichtbeichte. Untersuchungen zum Bußwesen im Hohen und Späten Mittelalter – Sp. 671–672
Ökologisches Weltethos im Dialog der Kulturen und Religionen, hg. v. Hans Kessler im Auftrag von „Theologie Interkulturell" – Sp. 333
Ökumenische Kirchengeschichte. Probleme, Visionen, Methoden, hg. v. Bernd Jaspert – Sp. 474, KR
Ökumenische Segensfeiern. Eine Handreichung, hg. v. Hanns Kerner / Elmar Nübold – Sp. 321–322
Ökumenische Sozialethik als gemeinsame Suche nach christlichen Antworten, hg. v. Gerhard Beestermöller – Sp. 444–445

Organismus – Evolution – Mensch. Ein Gespräch zwischen Philosophie, Naturwissenschaft und Theologie, hg. v. Philipp Kaiser / D. Stefan Peters – Sp. 701–702

Osburne, Richard: Philosophie. Eine Bildergeschichte für Einsteiger. Illustriert von Ralph Edney – Sp. 003–018

Overbeck, Franz: Werke und Nachlaß. 6. Kirchenlexicon Materialien. 2. Gesamtinventar, hg. v. Marianne Stauffacher-Schaub – Sp. 292–295

Overbeck, Franz: Werke und Nachlaß. Bd 1: Schriften bis 1873, hg. v. Ekkehard W. Stegemann und Niklaus Peter – Sp. 292–295

Overbeck, Franz: Werke und Nachlaß. Bd 2: Schriften bis 1880, hg. v. Ekkehard W. Stegemann und Rudolf Brändle – Sp. 292–295

Overbeck, Franz: Werke und Nachlaß. Bd 4: Kirchenlexicon Texte. Ausgewählte Artikel A-I, hg. v. Barbara von Reibnitz – Sp. 292–295

Overbeck, Franz: Werke und Nachlaß. Bd 5: Kirchenlexicon Texte. Ausgewählte Artikel J-Z, hg. v. Barbara von Reibnitz – Sp. 292–295

Overbeck, Franz: Werke und Nachlaß. Bd 6: Kirchenlexicon Materialien. 1. Christentum und Kultur. Gedanken und Anmerkungen zur modernen Theologie von Franz Overbeck. Aus dem Nachlaß hg. von Carl Albrecht Bernoulli. Kritische Neuausgabe hg. von Barbara von Reibnitz – Sp. 292–295

Pahk, Yeong-Sik: Il Canto della Gioia in Dio. L'itinerario sapienziale espresso dall'unità letteraria in Qohelet 8,16–9,10 e il parallelo die GilganeA Me – Sp. 363–376

Pandzic, Bazilije Stjepan: Bosna Argentina. Studien zur Geschichte des Franziskanerordens in Bosnien und der Herzegowina – Sp. 076

Pannenberg, Wofhart – siehe: Dorschner, Johann: Mensch und Universum. Naturwissenschaft und Schöpfungsglaube im Dialog – Sp. 704–705

Pannenberg, Wolfhart: Problemgeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland. Von Schleiermacher bis zu Barth und Tillich – Sp. 670–671

Papstamt und Ökumene. Zum Petrusdienst an der Einheit aller Getauften, hg. v. Peter Hünermann – Sp. 235, KR

Patrimonium Fidei. Festschrift für Magnus Löhrer und Pius-Ramon Tragan, hg. v. Peroni, M. u. a. – Sp. 348, KR

Pellitero, Ramiro: La Teología Del Laicado En La Obra De Yves Congar – Sp. 424–426

Penner, Peter: Die Außenperspektive des Anderen. Eine formalpragmatische Interpretation zu Enrique Dussels Befreiungsethik – Sp. 445–446

Perry, T. A.: Dialogues with Kohelet. The Book of Ecclesiastes. Translation and Commentary – Sp. 363–376

Perry-Trauthig, Howard F.: Story and Ethik. Eine Untersuchung aus christlich-theologischer Perspektive – Sp. 363–376

Pesch, Hermann Otto: Warum hast du so große Ohren? Rotkäppchen – „theologisch" zu Gehör gebracht – Sp. 589, KR

Peschke, Karl-Heinz: Christliche Ethik. Spezielle Moraltheologie – Sp. 209

Petuchowski, Jakob J. / Thoma, Clemens: Lexikon der jüdisch-christlichen Begegnung. Hintergründe – Klärungen – Perspekiven. Neu bearbeitet von Clemens Thoma – Sp. 348, KR

Philonenko, Marc – siehe: Widengren, Geo: Apocalyptique Iranienne et Dualisme Qoumrânien – Sp. 483–488

Philosophische Propädeutik. Band 2. Ethik, hg. v. Ludger Honnefelder / Gerhard Krieger – Sp. 022–025

Pieper, Annemarie: Selber denken. Anstiftung zum Philosophieren – Sp. 003–018

Pilhofer, Peter: Philippi. Band I: Die erste christliche Gemeinde Europas – Sp. 157–159

Plessis, Isak J. du: Die Evangelie Volgens Lukas. Deel I / Deel II / Deel III: Griekse teks en ananduidings van die struktuur van die Evangelie – Sp. 194–195

Plonz, Sabine: Die herrenlosen Gewalten. Eine Relektüre Karl Barths in befreiungstheologischer Perspektive – Sp. 299–301

Pöhler, Rolf: Change in Seventh-Day Adventist Theology. A Study of the Problem of Doctrinal Development. Diss. Ann Arbor, Mich – Sp. 550–551

Polacy – Niemcy. Przeszlosc Terazniejszosc Przyszlosc. Polen – Deutsche. Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft, hg. v. Zygmunt Zielinski – Sp. 400–401

Politics and Theopolitics in the Bible and Postbiblical Literature, hg. v. Henning Graf Reventlow / Yair Hoffman / Benjamin Uffenheimer – Sp. 264–265

Predigten von protestantischen Gottesgelehrten der Aufklärungszeit, hg. v. Wichmann von Meding – Sp. 236, KR

Preul, Reiner: Kirchentheorie. Wesen, Gestalt und Funktionen der Evangelischen Kirche – Sp. 348, KR

Preussner, Andreas: Die Komplexität der Tugend. Eine historisch-systematische Untersuchung – Sp. 589–590, KR

Püttmann, Andreas: Ziviler Ungehorsam und christliche Bürgerloyalität. Konfession und Staatsgesinnung in der Demokratie des Grundgesetzes – Sp. 103–105

Qumran. Ein Symposion, hg. v. Johannes B. Bauer / Josef Fink / Hannes D. Galter – Sp. 483–488

Qumranstudien. Vorträge und Beiträge der Teilnehmer des Qumranseminars auf dem internationalen Treffen der Society of Biblical Literature, Münster 25.-26. Juli 1993. Hans-Peter Müller zum 60. Geburtstag, hg. v. Heinz-Josef Fabry / Armin Lange / Hermann Lichtenberger – Sp. 483–488

Radlbeck, Regina: Der Personbegriff in der Trinitätstheologie der Gegenwart – untersucht am Beispiel der Entwürfe Jürgen Moltmanns und Walter Kaspers – Sp. 243–254

Raffelt, Albert / Verweyen, Hansjürgen: Karl Rahner – Sp. 628–629

Rappel, Simone: „Macht euch die Erde untertan": Die ökologische Krise als Folge des Christentumms? – Sp. 443–444

Rasmussen, Larry L.: Moral Fragments and Moral Community. A Proposal for Church in Society – Sp. 487–500

Rasmusson, Arne: The Church as Polis. From Political Theology to Theological Politics as Exemplified by Jürgen Moltmann and Stanley Hauerwas – Sp. 487–500

Ratzinger, Joseph: Vom Wiederauffinden der Mitte. Grundorientierungen. Texte aus vier Jahrzehnten, hg. v. Schülerkreis Stephan Otto Horn / Vinzenz Pfnür / Vincent Twomey / Siegfried Wiedenhofer / Josef Zöhrer – Sp. 545–546

Raum und Ritual. Kirchbau und Gottesdienst in theologischer und ästhetischer Sicht, hg. v. Rainer Bürgel – Sp. 313–314

Rausch, Ulrich: Kreative Gemeinde. Bd 1. Der Pfarrermangel- und das Ende? Analysen – Modelle – Visionen – Sp. 562–564

Ravasi, Gianfranco: Qohelet – Sp. 363–376

Reagan, Charles E.: Paul Ricoeur. His life and his work – Sp. 701

Rechtfertigung. Notizen zur Tagung der Kath. Akademie in Bayern und der Evang. Akademie Tutzing – Sp. 349–350

Religion als Gegenstand der Philosophie. Beiträge der Tagung der Arbeitsgemeinschaft deutschsprachiger Philosophiedozenten im Studium der Katholischen Theologie vom 2. bis 5. Januar 1996, hg. v. Georg Wieland – Sp. 238, KR

Religion und Gesellschaft im postsowjetischen Raum. Sammlung von Aufsätzen. Vorwort von Adolf Hampel. Redaktion und Anmerkungen: Mark Smirnov und Georgij Avvakumov – Sp. 591, KR

Religion und Nation im Krieg auf dem Balkan. Beiträge des Treffens deutscher, kroatischer und serbischer Wissenschaftler vom 05.-09. April 1995 in Freising, hg. v. Thomas Bremer – Sp. 471–472, KR

Religion und prosoziales Verhalten, hg. v. Walter Kerber – Sp. 342–343

Religiöse Sozialisation von Mädchen und Frauen. Mit Beiträgen von Ute Enders-Dragässer/ Karin Flaake / Annebelle Pithan / Sybille Becker / Gabriele Häußler / Ilke Prick / Martina Blasberg-Kuhnke / Regina Sommer / Stephanie Klein / Andrea Blome, hg. v. Sybille Becker / Ilona Nord – Sp. 603–614

Renaud, Bernard: La Théophanie du Sinaï (Ex 19–24) Exégèse et Théologie – Sp. 162–163

Richter, Klemens: Heute Gott feiern. Liturgiefähigkeit des Menschen und Menschenfähigkeit der Liturgie – Sp. 232–234

Richter, Matthias: Gesetz und Heil. Eine Untersuchung zur Vorgeschichte und zum Verlauf des sogenannten Zweiten Antinomistischen Streits – Sp. 632–633

Ricoeur, Paul: Das Selbst als ein Anderer. Aus dem Französischen von Jean Greisch in Zusammenarbeit mit Thomas Bedorf und Birgit Schaaff – Sp. 281–285

Riesner, Reiner – siehe: Betz, Otto: Jesus, Qumran und der Vatikan. Klarstellungen – Sp. 483–488

Röd, Wolfgang: Der Weg der Philosophie. Von den Anfängen bis ins 20. Jahrhundert. Bd I.: Altertum, Mittelalter, Renaissance – Sp. 018–022

Roedig, Andrea: Foucault und Sartre. Die Kritik des modernen Denkens – Sp. 574–575

Roten, Johann G.: Im Zeichen der Ellipse. Hans Urs von Balthasars theologische Anthropologie, hg. v. John F. Britt / Théodore A. Koehler – Sp. 301–302

Rottenwöhrer, Gerhard: Zeichen der Satansherrschaft: Die Katharer zu Verfolgung, Mord und Strafgewalt – Sp. 328

Rottzoll, Dirk U.: Studien zur Redaktion und Komposition des Amosbuchs – Sp. 236, KR

Ruckstuhl, Eugen: Jesus, Freund und Anwalt der Frauen. Frauenpräsenz und Frauenabwesenheit in der Geschichte Jesu. Mit einem Beitrag von Walter Kirchschläger – Sp. 613–616

Ruh, Kurt: Geschichte der abendländischen Mystik. Band III. Die Mystik des deutschen Predigerordens und ihre Grundlegung durch die Hochscholastik – Sp. 455–457

Ruhe, Bernd: Dialektik der Erbsünde. Das Problem von Freiheit und Natur in der neueren Diskussion um die katholische Erbsündenlehre – Sp. 546–547

Ruppert, Hans-Jürgen: Theosophie – unterwegs zum okkulten Übermenschen – Sp. 528–530

Rusecki, Marian: Wiarygodnosc chrzescijanstwa. Z teorii teologii fundamentalnej. Die Glaubwürdigkeit des Christentums. Zur Theorie der Fundamentaltheologie. Bd 1 – Sp. 411–413

Salzburger Miszellen. Gewidmet Hans Paarhammer, hg. v. Stephan Haering / Josef Kandler – Sp. 375–376

Sattler, Dieter: Max Horkheimer als Moralphilosoph. Studie zur Kritischen Theorie – Sp. 056–057

Sauer, Ralph: Die Kunst, Gott zu feiern. Liturgie wiederentdecken und einüben – Sp. 316–318

Schadel, Erwin: Musik als Trinitätssymbol. Einführung in die harmonikale Metaphysik – Sp. 033–034

Schaeffler, Richard: Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit. Eine Untersuchung zur Logik der Erfahrung – Sp. 691–694

Schäfer, Bernd – siehe: Grande, Dieter: Kirche im Visier. SED, Staatssicherheit und Katholische Kirche in der DDR – Sp. 662–663

Scherer, Georg: Einführung in die Philosophie – Sp. 003–018

Scherer, Karl – siehe: Bühlmann, Walter: Sprachliche Stilfiguren der Bibel. Von Assonanz bis Zahlenspruch. Ein Nachschlagewerk – Sp. 472–473

Scherzberg, Lucia: Grundkurs Feministische Theologie – Sp. 603–614

Scheulen, Roland: Das Amt des »Vicarius episcopalis«. Ein kirchenrechtlicher Beitrag zur Ämterstruktur in der Partikularkirche – Sp. 435–436

Schilson, Arno: Medienreligion. Zur religiösen Signatur der Gegenwart – Sp. 323–324

Schmid, Dirk: Religion und Christentum in Fichtes Spätphilosophie 1810–1813 – Sp 279–281

Schmidt, Josef: „Geist", „Religion" und „absolutes Wissen". Ein Kommentar zu den drei gleichnamigen Kapiteln aus Hegels „Phänomenologie des Geistes" – Sp. 572–574

Schmidt-Leukel, Perry: Theologie der Religionen. Probleme, Optionen, Argumente – Sp. 475–476, KR

Schmitz, Rudolf Michael: Die Bekenntnisfreiheit im Gemeinstatut der Gläubigen (cc. 208–223). Ihre Möglichkeiten und Grenzen innerhalb der kanonischen Rechtsordnung – Sp. 436–437

Schmitz-Moormann, Karl: Materie – Leben – Geist. Evolution als Schöpfung Gottes – Sp. 578–580

Schmitz-Moormann, Karl: Pierre Teilhard de Chardin. Evolution – die Schöpfung Gottes – Sp. 109–110, KR

Schneider, Hans-Helmuth: Rollen und Räume. Anfragen an das Christentum in den Filmen Ingmar Bergmanns – Sp. 222–225

Schneider, Michael: Theologie als Biographie. Eine dogmatische Grundlegung – Sp. 106

Schönherr-Mann, Hans-Martin: Postmoderne Theorien des Politischen. Pragmatismus, Kommunitarismus, Pluralismus – Sp. 030–031

Schoors, Anton: The Preacher Sougt to Find Pleasing Words – Sp. 363–376

Schopenhauer, hg. v. ausgewählt und vorgestellt von Rüdiger Safranski – Sp. 003–018

Schottroff, Luise / Schroer, Silvia / Wacker, Marie-Theres: Feministische Exegese. Forschungserträge zur Bibel aus der Perspektive von Frauen – Sp. 603–614

Schrift und Tradition. Festschrift für Josef Ernst zum 70. Geburtstag, hg. v. Knut Backhaus / Franz Georg Untergaßmair – Sp. 062–063

Schroer, Silvia – siehe: Schottroff, Luise: Feministische Exegese. Forschungserträge zur Bibel aus der Perspektive von Frauen – Sp. 603–614

Schroer, Silvia: Die Weisheit hat ihr Haus gebaut. Studien zur Gestalt der Sophia in den biblischen Schriften – Sp. 603–614

Schröter, Jens: Der versöhnte Versöhner. Paulus als unentbehrlicher Mittler im Heilsvorgang zwischen Gott und Gemeinde nach 2 Kor 2,14–7,4 – Sp. 068–070

Schubert, Ernst: Fahrendes Volk im Mittelalter – Sp. 393–394

Schubert, Mathias: Schöpfungstheologie bei Kohelet – Sp. 363–376

Schulz, Hans-Joachim: Bekenntnis statt Dogma. Kriterien der Verbindlichkeit kirchlicher Lehre – Sp. 088–089

Schulz, Jürgen Michael: Kirche im Aufbruch. Das sozialpolitische Engagement der katholischen Presse Berlins im Wilhelminischen Deutschland – Sp. 103

Schüngel-Straumann, Helen: Denn Gott bin ich, und kein Mann. Gottesbilder im Ersten Testament – feministisch betrachtet – Sp. 603–614

Schüssler, Werner: Paul Tillich – Sp. 426

Schwahn, Barbara: Der Ökumenische Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen von 1946 bis 1975 – Sp. 110, KR

Schwank, Benedikt: Evangelium nach Johannes. Erläutert für die Praxis – Sp. 198–199

Schwarz, Reinhard: Luther. Studienausgabe – Sp. 590–591, KR

Schwendenwein, Hugo: Österreichisches Staatskirchenrecht – Sp. 205–206

Schweppenhäuser, Gerhard: Theodor W. Adorno zur Einführung – Sp. 054–056

Schwienhorst-Schönberger, Ludger: „Nicht im Menschen gründet das Glück" (Koh 2,24). Kohelet im Spannungsfeld jüdischer Weisheit und hellenistischer Philosophie – Sp. 363–376

Scola, Angelo: Hans Urs von Balthasar – ein theologischer Stil. Eine Einführung in sein Werk. Aus dem Italienischen übersetzt von Friedl Brunckhorst – Sp. 540–542

Seebass, Horst: Genesis I. Urgeschichte (1,1–11,26) – Sp. 476, KR

Seitter, Walter – siehe: Foucault, Michel: Das Spektrum der Genealogie – Sp. 057–060

Seow, Choon-Leong: Ecclesiastes – Sp. 363–376

Seters, John van: Prologue to History. The Yahwist as Historian in Genesis – Sp. 160–161

Shylock? Zinsverbot und Geldverleih in jüdischer und christlicher Tradition, hg. v. Johannes Heil / Bernd Wacker – Sp. 392–393

Siedlarz, Jan: Kirche und Staat im kommunistischen Polen 1945–1989 – Sp. 654–656

Sölle, Dorothee: Mystik und Widerstand. Du stilles Geschrei – Sp. 105–106

Sozialethische Kristallisationen. Studien zur verantwortlichen Gesellschaft, hg. v. Karl-Wilhelm Dahm – Sp. 559–560

Spiegel, Yorick / Kutter, Peter: Kreuzwege. Theologische und psychoanalytische Zugänge zur Passion Jesu – Sp. 591–592, KR

Spinks, Bryan D. – siehe: Fenwick, John R.K.: Worship in Transition. The Twentieth Century Liturgical Movement – Sp. 094–096

Spiritualität des Pilgerns. Kontinuität und Wandel, hg. v. Klaus Herbers / Robert Plötz – Sp. 459–460

Splett, Jörg: Denken vor Gott. Philosophie als Wahrheits-Liebe – Sp. 034–036

Staats, Reinhart: Das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel. Historische und theologische Grundlagen – Sp. 543–545

Stace, Walter Terence: Zeit und Ewigkeit. Ein religionsphilosophischer Essay. Aus dem Englischen von Michael Hauskeller – Sp. 110, KR

Steck, Odil Hannes: Die erste Jesajarolle von Qumran (1QIsa). Schreibweise als Leseanleitung für ein Prophetenbuch – Sp. 483–488

Stegemann, Ekkehard W. / Stegemann, Wolfgang: Urchristliche Sozialgeschichte. Die Anfänge im Judentum und die Christusgemeinden in der mediterranen Welt – Sp. 155–157

Stegemann, Wolfgang – siehe: Stegemann, Ekkehard W.: Urchristliche Sozialgeschichte. Die Anfänge im Judentum und die Christusgemeinden in der mediterranen Welt – Sp. 155–157

Steiner, Rudolf: Vorträge und Kurse über christlich-religiöses Wirken, Bd II/1: Spirituelles Erkennen. Religiöses Empfinden. Kultisches Handeln. Neundundzwanzig Vorträge mit Fragenbeantwortungen, gehalten in Dornach vom 26. September bis 10. Oktober 1921, Bd II/2: Dokumentarische Ergänzungen – Sp. 525–526

Steiner, Rudolf: Vorträge und Kurse über christlich-religiöses Wirken, III. Vorträge bei der Begründung der Christengemeinschaft. Neunzehn Vorträge, Gespräche und Fragenbeantwortungen in Dornach vom 6. bis 22. September 1922 – Sp. 525–526

Stemberger, Günter / Dohmen, Christoph: Hermeneutik der Jüdischen Bibel und des Alten Testaments – Sp. 258–259

Stephens, Peter: Zwingli. Einführung in sein Denken. Aus dem Englischen übersetzt von Karin Bredull Gerschwiler – Sp. 419–420

Stoebe, Hans-Joachim: Kommentar zum Alten Testament, Bd VIII/2: Das zweite Buch Samuelis – Sp. 381–384

Storia Della Teologia Nel Medioevo. I. I princípi / II. La grande fioritura / III: La teologia delle scuole, hg. v. Giulio D'Onofrio – Sp. 201

Strack, Hans-Bernd – siehe: Biesinger, Albert: Gott, der Urknall und das Leben. Was Glaube und Naturwissenschaften voneinander lernen können – Sp. 708–709

Strathern, Paul: Hegel in 90 Minuten. Aus dem Englischen von Xenia Osthelder – Sp. 003–018

Strathern, Paul: Sokrates in 90 Minuten. Übersetzung von Xenia Osthelder – Sp. 003–018

Straube, Peter-Paul: Katholische Studentengemeinde in der DDR als Ort eines außeruniversitären Studium generale – Sp. 402–403

Strawson, Peter F.: Analyse und Metaphsik. Eine Einführung in die Philosophie – Sp. 003–018

Studies in the theory and method of New Testament textual criticism, hg. v. Epp, Eldon Jay / Fee, Gordon D. – Sp. 587, KR

Studying the Historical Jesus. Evaluations of the State of Current Research, hg. v. Craig A. Evans / Bruce D. Chilton – Sp. 716, KR

Stump, Phillip H.: The Reforms of the Council of Constance (1414–1418) – Sp. 630–631

Sudbrack, Josef – siehe: Vogler, Gereon: Tanz und Spiritualität – Sp. 469–470

Suhr, Ulrike: Poesie als Sprache des Glaubens. Eine theologische Untersuchung des literarischen Werkes von Marie Luise Kaschnitz – Sp. 218–219

Synek, Eva Maria: Heilige Frauen der frühen Christenheit. Zu den Frauenbildern in hagiographischen Texten des christlichen Ostens – Sp. 470–472

Szaif, Jan: Platons Begriff der Wahrheit – Sp. 569–570

Tanz, Sabine / Werner, Ernst: Spätmittelalterliche Laienmentalitäten im Spiegel von Visionen, Offenbarungen und Prophezeiungen – Sp. 274–275

Taube, Roselies / Tietz-Buck, Claudia / Klinge, Christiane: Frauen und Jesus Christus. Die Bedeutung von Christologie im Leben protestantischer Frauen – Sp. 603–614

Taylor, Miriam S.: Anti-Judaism & Early Christian Identity. A Critique of the Scholarly Consensus, hg. v. David S. Katz – Sp. 265–266

The Apocryphal Acts of John, hg. v. Jan N. Bremmer – Sp. 195–196

The Christian Churches and the Democratisation of Africa. Edited Paul Gifford – Sp. 339

The Dead Sea Scrolls. Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translations, Vol 1: Rule of the Community and Related Documents. Ed. by James H. Charlesworth with F.M. Cross, J. Milgrom, E. Qimron, L.H. Schiffman, L.T. Stuckenbruck, and R.E. Whitaker – Sp. 483–488

The Dead Sea Scrolls. Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translations. Volume 2 Damascus Document War Scroll, and Related Documents. James H. Charlesworth / J.M. Baumgarten / M. T. Davis / J. Duhaime / Y. Ofer / H. W. L. Rietz / J.J.M. Roberts / D. Schwartz / B. A. Strawn / R. E.Whitaker -Sp. 483–488

The Didache in Context. Essays on Its Text, History and Transmission, hg. v. Clayton N. Jefford – Sp. 388–390

The History of Israel's Traditions. The Heritage of Martin Noth. Ed. by Steven L. McKenzie and M. Patrick Graham – Sp. 145–147

The Madrid Qumran Congress. Proceedings of the International Congress on the Dead Sea Scrolls – Madrid, 18–21 March 1991. Vol. 1/2. Ed. by Julio Trebolle Barrera & Luis Vegas Montaner – Sp. 483–488

Theilemann, Christof: Die Frage nach Analogie, natürlicher Theologie und Personbegriff in der Trintiätslehre. Eine vergleichende Untersuchung britischer und deutschsprachiger Trinitätstheologie – Sp. 243–254

THEISSEN, Gert / WINTER, Dagmar: Die Kriterienfrage in der Jesusforschung. Vom Differenzkriterium zum Plausibilitätskriterium – Sp. 509–510
THÉRÈSE DE L'ENFANT-JÉSUS DOCTEUR DE L'AMOUR, hg. v. Centre Notre-Dame de Vie -Sp. 467–469
THOMA, Clemens – siehe: Petuchowski, Jakob J.: Lexikon der jüdisch-christlichen Begegnung. Hintergründe – Klärungen – Perspekiven – Sp. 348
THOMAS VON AQUIN: PROLOGE ZU DEN ARISTOTELES-KOMMENTAREN. hg., übers. und eingel. von Francis Chevenal und Ruedi Imbach – Sp. 041–042
THÖNISSEN, Wolfgang: Gemeinschaft durch Teilhabe an Jesus Christus. Ein katholisches Modell für die Einheit der Kirchen – Sp. 432–434
TIEFE DES GOTTESWISSENS – SCHÖNHEIT DER SPRACHGESTALT BEI HILDEGARD VON BINGEN ALS HERAUSFORDERUNG. Internationales Symposium in der Katholischen Akademie Rabanus Maurus Wiesbaden-Naurod vom 9.bis 12. September 1994, hg. v. Margot Schmidt – Sp. 457
TIETZ-BUCK, Claudia – siehe: Taube, Roselies: Frauen und Jesus Christus. Die Bedeutung von Christologie im Leben protestantischer Frauen – Sp. 603–614
TILLICH, Paul: Main Works / Hauptwerke, Vol. 6 / Bd 6: Theological Writings / Theologische Schriften. Ed. by/Hg. v. Gert Hummel – Sp. 426–428
TILLICH, Paul: Vorlesung über Hegel (Frankfurt 1931/32). Hg. und mit einer historischen Einleitung versehen von Erdmann Sturm – Sp. 698–700
TÖCHTER UND MÜTTER: Weibliche Identität, Sexualität und Individualität. Mit einem Vorwort von Wolfgang Mertens und Christa Rohde-Dachser, hg. v. Janneke van Mens-Verhulst / Karlein Schreurs / Liesbeth Woertman – Sp. 603–614
TOV, Emanuel: Der Text der Hebräischen Bibel. Handbuch der Textkritik. Übers. aus dem Engl. von Heinz-Josef Fabry unter Mitarbeit von Egbert Ballhorn – Sp. 237–238, KR
TRADITIO AUGUSTINIANA. Studien über Augustinus und seine Rezeption. Festgabe für Willigis Eckermann OSA zum 60. Geburtstag, hg. v. Adolar Zumkeller OSA / Achim Krümmel – Sp. 199–201
TRAUERNDE TRÖSTEN – TOTE BEERDIGEN. Biblische, pastorale und liturgische Hilfen im Umkreis von Sterben und Tod, hg. v. Jürgen Bärsch / Beate Kowalski – Sp. 320–321
ULONSKA, Herbert: Streiten mit Jesus. Konfliktgeschichten in den Evangelien – Sp. 510–511
„UND DIE WAHRHEIT WURDE HINWEGGEFEGT". Daniel 8 linguistisch interpretiert, hg. v. Winfried Bader – Sp. 183–184
VARIATIONEN ZUR SCHÖPFUNG DER WELT. Raphael Schulte zu Ehren, hg. v. Eva Schmetterer / Roland Faber / Nicole Mantler – Sp. 237, KR
VAUX, Roland, de: Die Ausgrabungen von Qumran und En Feschcha IA. Die Grabungstagebücher. Deutsche Übersetzung und Informationsaufbereitung durch Ferdinand Rohhirsch und Bettina Hofmeier – Sp. 483–488
VERNUNFT UND LEBENSPRAXIS. Philosophische Studien zu den Bedingungen einer rationalen Kultur. Für Friedrich Kambartel. Christoph Demmerling / Gottfried Gabriel / Thomas Rentsch – Sp. 694–696
VERWEYEN, Hansjürgen – siehe: Raffelt, Albert: Karl Rahner – Sp. 628–629
VIEIRA, Alves Leonardo: Freiheit als Kultus. Aporien und Grenzen der Auffassung der menschlichen Freiheit bei Hegel – Sp. 048–049
VIERLING, Hermann: Die Profane Alltagsreligion. Ein Beitrag zum integralen Religionsverständnis – Sp. 343–344
VOGLER, Gereon / SUDBRACK, Josef / KOHLHAAS, Emmanuela: Tanz und Spiritualität – Sp. 469–470
VOLF, Miroslav: Trinität und Gemeinschaft. Eine ökumenische Ekklesiologie – Sp. 201–203
VOLKMANN-SCHLUCK, Karl-Heinz: Die Philosophie Martin Heideggers. Eine Einführung in sein Denken, hg. v. Bernd Heimbüchel – Sp. 051–052
VON BALTHASAR, Hans Urs: Thomas und die Charismatik Kommentar zu Thomas von Aquin Summa Theologica Quaestiones II-II 171–182. Besondere Gnadengaben und die zwei Wege menschlichen Lebens – Sp. 107, KR
VON DER WERTGEMEINSCHAFT ZUM DIENSTLEISTUNGSUNTERNEHMEN. Jugend- und Wohlfahrtsverbände im Umbruch. Thomas Rauschenbach / Christoph Sachße / Thomas Olk – Sp. 330–331
VRY, Volker de: Liborius, Brückenbauer Europas. Die mittelalterlichen Viten und Translationsberichte. Mit einem Anhang der Liboriana – Sp. 476, KR
WACHTER, Johann Georg: De primordiis Christianae religionis. Freidenker der europäischen Aufklärung. Abt. I, Bd 2 – Sp. 110, KR
WACKER, Marie-Theres – siehe: Schottroff, Luise: Feministische Exegese. Forschungserträge zur Bibel aus der Perspektive von Frauen – Sp. 603–614
WAGNER, Harald: Lebenswelt und Glaube. Kritik der Lebensumwelttheorie und ihre Übertragung auf den Gemeindeaufbau – Sp. 285–286
WAHRHEIT. Recherchen zwischen Hochscholastik und Postmoderne, hg. v. Thomas Eggensperger / Ulrich Engel – Sp. 059–062
WALDENFELS, Hans: Begegnung der Religionen. Theologische Versuche I. – Sp. 123–134
WALTER, Meinrad: Musik – Sprache des Glaubens. Studien zum geistlichen Vokalwerk Johann Sebastian Bachs – Sp. 228–232
WANNENWETSCH, Bernd: Gottesdienst als Lebensform – Ethik für Christenbürger – Sp. 318–319
WAS BEDEUTET ES HEUTE FEMINISTISCHE THEOLOGIN ZU SEIN?, hg. v. Andrea Günter / Ulrike Wagener – Sp. 603–614
„...WAS DIE WELT IM INNERSTEN ZUSAMMENHÄLT." 34 Wege zur Philosophie, hg. v. Christine Hauskeller / Michael Hauskeller – Sp. 003–018
WEIBLICHE SPIRITUALITÄT IM CHRISTENTUM, hg. v. Stefanie Spendel – Sp. 603–614
WEISHEIT UND WISSENSCHAFT, hg. v. Tilman Borsche / Johann Kreuzer – Sp. 029–030
WEIZER, Jens: Vom andern Ufer. Schwule fordern Heimat in der Kirche – Sp. 101–102
WELSEN, Peter: Schopenhauers Theorie des Subjekts. Ihre transzendentalphilosophischen, anthropologischen und naturmetaphysischen Grundlagen – Sp. 049–050
WERBLOWSKY, Zwi – siehe: Metz, Johann Baptist: Die Gottesrede von Juden und Christen unter den Herausforderungen der säkularen Welt. Symposion des Gesprächskreises „Juden und Christen" beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken – Sp. 409–411
WERNER, Ernst – siehe: Tanz, Sabine: Spätmittelalterliche Laienmentalitäten im Spiegel von Visionen, Offenbarungen und Prophezeiungen – Sp. 274–275
WERNER, Ernst: Jan Hus. Welt und Umwelt eines Prager Frühreformators – Sp. 272–274
WERTH, Matthias: Abschied vom Rittertum. Von der Jungengemeinschaft im Bund Neudeutschland zur Katholischen Studierenden Jugend. 1945–1968 – Sp. 658–659
WHYBRAY, Roger Norman: Ecclesiastes – Sp. 363–376
WIDENGREN, Geo / HULTGÅRD, Anders / PHILONENKO, Marc: Apocalyptique Iranienne et Dualisme Qoumrânien – Sp. 483–488
WIE WEIT TRÄGT DAS GEMEINSAME PRIESTERTUM? Liturgischer Leitungsdienst zwischen Ordination und Beauftragung, hg. v. Martin Klöckener / Klemens Richter – Sp. 687–690
WILLIAMSON, H.G.M.: The Book Called Isaiah. Deutero-Isaiah's Role in Composition and Redaction – Sp. 173–177
WILLIMON, William H. – siehe: Hauerwas, Stanley: Resident Aliens. Life in the Christian Colony – Sp. 487–500
WINTER, Dagmar – siehe: Theißen, Gert: Die Kriterienfrage in der Jesusforschung. Vom Differenzkriterium zum Plausibilitätskriterium – Sp. 509–510
WITTSCHIER, Michael: Erkenne dich selbst. Abenteuer Philosophie. Kleine Einführung in das philosophische Denken – Sp. 003–018
WOLFF, Ansgar: Der Zeuge als Überlieferungsträger personaler Offenbarung. Zur Korrelation von Offenbarungsgehalt und Vermittlungsgestalt im Kontext der entfalteten Moderne – Sp. 669–670
WOLFF, Christian: Der erste Brief des Paulus an die Korinther – Sp. 387–388
WONNEBERGER, Reinhard: Redaktion. Studien zur Textfortschreibung im Alten Testament, entwickelt am Beispiel der Samuel-Überlieferung – Sp. 163–164
WORT UND BUCH DER LITURGIE. Interdisziplinäre Beiträge zur Wirkmächtigkeit des Wortes und Zeichenhaftigkeit des Buches, hg. v. Hanns Peter Neuheuser – Sp. 684–685
WUNDER, Bernhard: Konstruktion und Rezeption der Theologie Walter Benjamins. These I und das „Theologisch-politsiche Fragment" (Epistemata 223) – Sp. 534–537
ZAGER, Werner: Gottesherrschaft und Endgericht in der Verkündigung Jesu. Eine Untersuchung zur markinischen Jesusüberlieferung einschließlich der Q-Parallelen – Sp. 348–349, KR
ZEITENWENDE – ZEITENENDE. Beiträge zur Apokalyptik und Eschatologie. Mit Beiträgen von Helmut Utzschneier u. a., hg. v. Wolfgang Sommer – Sp. 349–350, KR
ZENGER, Erich – siehe: Löning, Karl: Als Anfang schuf Gott. Biblische Schöpfungstheologien – Sp. 502–505
ZIMMER, Robert – siehe: Morgenstern, Martin: HinterGründe. Die Philosophie und ihre Fragen – Sp. 003–018
ZOVKO, Marie-Elise: Natur und Gott. Das wirkungsgeschichtliche Verhältnis Schellings und Baaders – Sp. 696–698
ZUGÄNGE ZU MARTIN LUTHER. Ringvorlesung an der Pädagogischen Hochschule Freiburg zum Lutherjahr 1996, gesammelt als Festschrift für Dietrich von Heymann, hg. v. Reinhard Wunderlich / Bernd Feininger – Sp. 592, KR
ZUMKELLER, Adolar: Johannes von Staupitz und seine christliche Heilslehre – Sp. 637–639
ZWIERLEIN, Eduard: Blaise Pascal zur Einführung – Sp. 042–043, KR
ZWISCHEN ABWASCH UND VERLANGEN. Zeiterfahrungen von Frauen im 19. und 20. Jahrhundert, hg. v. Martina Kessel – Sp. 603–614
ZWISCHEN RÖMISCHER EINHEITSLITURGIE UND DIÖZESANER EIGENVERANTWORTUNG. Gottesdienst im Bistum Münster, hg. v. Benedikt Kranemann / Klemens Richter – Sp. 551–553

IV. Theologische Literatur

Übersicht über die bei der Schriftleitung eingegangenen Sammelbände, Festschriften und Zeitschriften – Sp. 111–119, 237–238, 349–359, 475–480, 591–600, 715–720
Habilitationen und Dissertationen an deutschsprachigen Hochschulen im akademischen Jahr 1996/97 – Sp. I–XX (Anhang zu Heft 2)

THEOLOGISCHE REVUE

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

14. 04. 98

Jährlich 6 Hefte **VERLAG ASCHENDORFF MÜNSTER** **Jährlich DM 198,– / öS 1445,– / sFr 176,–**

Nummer 1 **1998** **94. Jahrgang**

Klaus Müller: Einleitungen in die Philosophie. Versuch, die Spreu vom Weizen zu scheiden . . . Sp. 3

Metzler Philosophen Lexikon. Von den Vorsokratikern bis zu den Neuen Philosophen (Torsten Habbel)

Röd, Wolfgang: Der Weg der Philosophie. Von den Anfängen bis ins 20. Jahrhundert. Bd 1: Altertum, Mittelalter, Renaissance (Thomas Schärtl)

Philosophische Propädeutik. Bd 2: Ethik, hg. v. Ludger Honnefelder / Gerhard Krieger (Axel Heinrich)

Nikulin, Dmitri: Metaphysik und Ethik. Theoretische und praktische Philosophie in Antike und Neuzeit (Johanna Rahner)

Kühn, Rolf: Studien zum Lebens- und Phänomenbegriff (Elenor Jain)

Liedtke, Ralf: Die Hermetik. Traditionelle Philosophie der Differenz (Veronika Schlör)

Weisheit und Wissenschaft, hg. v. Tilman Borsche / Johann Kreuzer (Eckhard Wolz-Gottwald)

Schönherr-Mann, Hans-Martin: Postmoderne Theorien des Politischen. Pragmatismus, Kommunitarismus, Pluralismus (Saskia Wendel)

Der Paradigmenwechsel in der Sprachphilosophie. Studien und Texte, hg. v. Edmund Braun (Klaus Müller)

Grosshans, Hans-Peter: Theologischer Realismus. Ein sprachphilosophischer Beitrag zu einer theologischen Sprachlehre (Wolfgang Beinert)

Schadel, Erwin: Musik als Trinitätssymbol. Einführung in die harmonikale Metaphysik (Hubert Dopf)

Splett, Jörg: Denken vor Gott. Philosophie als Wahrheits-Liebe (Hans Günther Türk)

Beckmann, Jan P.: Wilhelm von Ockham; Mayer, Verena: Gottlob Frege; Höffe, Otfried: Aristoteles; Baumgartner, Hans Michael / Korten, Harald: Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (Andreas Deeken)

Brandner, Rudolf: Aristoteles. Sein und Wissen. Phänomenologische Untersuchungen zur Grundlegung wesenslogischen Seinsverständnisses (Matthias J. Fritsch)

Alexander von Aphrodisias. Über das Schicksal – De Fato, übers. u. kommentiert v. Andreas Zierl (Brigitte Kappl)

Aletheia. Vol. V: Truth and Value. The philosophy of Dietrich von Hildebrand, hg. v. Josef Seifert (Joseph Overath)

Thomas von Aquin: Prologe zu den Aristoteles-Kommentaren, hg., übers. u. eingeleitet v. Francis Chevenal / Ruedi Imbach (Klaus Müller)

Zwierlein, Eduard: Blaise Pascal zur Einführung (Andreas Deeken)

Bauer, Emmanuel J.: Thomistische Metaphysik an der alten Benediktineruniversität Salzburg. Darstellung und Interpretation einer philosophischen Schule des 17. / 18. Jahrhunderts (Matthias J. Fritsch)

Henrici de Gandavo Opera omnia Tom. XXVIII: Summa (Quaestiones ordinariae) Art. XXXV–XL, hg. v. G. A. Wilson (Ludwig Hödl)

Leuser, Claudia: Theologie und Anthropologie. Die Erziehung des Menschengeschlechts bei Johann Gottfried Herder (Philipp Schäfer)

Vieira, Alves Leonardo: Freiheit als Kultus. Aporien und Grenzen der Auffassung der menschlichen Freiheit bei Hegel (Bernd Burkhardt)

Welsen, Peter: Schopenhauers Theorie des Subjekts. Ihre transzendentalphilosophischen, anthropologischen und naturmetaphysischen Grundlagen (Klaus Müller)

Heidelberger, Michael: Die innere Seite der Natur. Gustav Theodor Fechners wissenschaftlich-philosophische Weltauffassung (Helmut Zander)

Volkmann-Schluck, Karl-Heinz: Die Philosophie Martin Heideggers. Eine Einführung in sein Denken, hg. v. Bernd Heimbüchel (Joachim Valentin)

Adorno, Theodor W.: Probleme der Moralphilosophie (1963), hg. v. Thomas Schröder (Saskia Wendel)

Schweppenhäuser, Gerhard: Theodor W. Adorno. Zur Einführung (Andrea-Martha Becker)

Sattler, Dieter: Max Horkheimer als Moralphilosoph. Studie zur Kritischen Theorie (Saskia Wendel)

Foucault, Michel / Seitter, Walter: Das Spektrum der Genealogie (Albrecht Birkelbach)

Levinas, Emmanuel: Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen (Torsten Habbel)

Allgemeines / Festschriften . . . . Sp. 59

Wahrheit. Recherchen zwischen Hochscholastik und Postmoderne, hg. v. Thomas Eggensperger / Ulrich Engel (Henryk Anzulewicz)

Schrift und Tradition. FS für Josef Ernst zum 70. Geburtstag, hg. v. Knut Backhaus / Franz Georg Untergassmair (Claus-Peter März)

Liturgia semper reformanda. Für Karl Schlemmer, hg. v. Anselm Bilgri / Bernhard Kirchgessner (Manfred Probst)

Exegese des NT . . . . . Sp. 65

Gerhardsson, Birger: The Shema in the New Testament. Deut 6:4–5 in Significant Passages (Klaus Scholtissek)

Hergenröder, Clemens: Wir schauten seine Herrlichkeit. Das johanneische Sprechen vom Sehen im Horizont von Selbsterschließung Jesu und Antwort des Menschen (Klaus Scholtissek)

Schröter, Jens: Der versöhnte Versöhner. Paulus als unentbehrlicher Mittler im Heilsvorgang zwischen Gott und Gemeinde nach 2 Kor 2,14–7,4 (Knut Backhaus)

Oberlinner, Lorenz: Die Pastoralbriefe. Kommentar zum ersten Timotheusbrief / Kommentar zum zweiten Timotheusbrief (Gerhard Dautzenberg)

Klein, Martin: „Ein vollkommenes Werk". Vollkommenheit, Gesetz und Gericht als theologische Themen des Jakobusbriefes (Ulrich Luck)

Kirchengeschichte . . . . . Sp. 74

Lutterbach, Hubertus: Monachus factus est. Die Mönchwerdung im frühen Mittelalter. Zugleich ein Beitrag zur Frömmigkeits- und Liturgiegeschichte (Mark Sheridan)

Pandžić, Bazilije Stjepan: Bosna Argentina. Studien zur Geschichte des Franziskanerordens in Bosnien und der Herzegowina (Thomas Bremer)

Kirchliche Zeitgeschichte . . . . . Sp. 77

Gruss, Heribert: Erzbischof Lorenz Jaeger als Kirchenführer im Dritten Reich (Thomas Breuer)

Daiber, Karl-Fritz: Religion unter den Bedingungen der Moderne. Die Situation in der Bundesrepublik Deutschland (Hans-Joachim Höhn)

Religionsphilosophie / Fundamentaltheologie . . . . . Sp. 80

Demokratiefähigkeit (Jahrbuch Politische Theologie 1 / 1996), hg. v. Jürgen Manemannn (Hans-Joachim Höhn)

Krise der Immanenz. Religion an den Grenzen der Moderne, hg. v. Hans-Joachim H ö h n (Edmund Arens)

Hoffnung, die Gründe nennt. Zu Hansjürgen Verweyens Projekt einer erstphilosophischen Glaubensverantwortung, hg. v. Gerhard Larcher / Klaus Müller / Thomas Pröpper (Heinrich Petri)

Czopf, Tamás: Die spezifisch christliche Gotteserfahrung. Eine Auseinandersetzung mit der deutschen katholischen Theologie der Gegenwart (Mariano Delgado)

Dogmatik / Ökumenische Theologie . Sp. 84

Greshake, Gisbert: Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie (Gerhard Ludwig Müller)

Kroeger, Matthias: Die Notwendigkeit der unakzeptablen Kirche. Eine Ermutigung zu distanzierter Christlichkeit (Wolfgang Beinert)

Schulz, Hans-Joachim: Bekenntnis statt Dogma. Kriterien der Verbindlichkeit kirchlicher Lehre (Harald Wagner)

Marienlexikon. Bde IV–VI, hg. im Auftrag des Institutum Marianum Regensburg e. V. v. Remigius Bäumer / Leo Scheffczyk (Herbert Vorgrimler)

Flogaus, Reinhard: Theosis bei Palamas und Luther. Ein Beitrag zum ökumenischen Gespräch (Gunther Wenz)

Theologiegeschichte . . . . . Sp. 92

Das Antlitz Gottes im Antlitz des Menschen. Zugänge zu Johann Kaspar Lavater, hg. v. Karl Pestalozzi / Horst Weigelt (Thomas K. Kuhn)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 94

Fenwick, John R. K. / Spinks, Bryan D.: Worship in Transition. The Twentieth Century Liturgical Movement (Teresa Berger)

Kirchgessner, Bernhard: Kein Herrenmahl am Herrentag? Eine pastoralliturgische Studie zur Problematik der sonntäglichen Wort-Gottes-Feier (Franz Kohlschein)

Lenz, Johannes: Die Menschenweihehandlung. Eine Einführung in den neuen Gottesdienst (Klemens Richter)

Moser, Dietz-Rüdiger: Bräuche und Feste im christlichen Jahreslauf. Brauchformen der Gegenwart in kulturgeschichtlichen Zusammenhängen (Rupert Berger)

BS: theol A425
Gd 128. 4°
ZD

Moraltheologie . . . . . Sp. 100
Bioethics and the Future of Medicine. A Christian Appraisal, ed. by John F. Kilner / Nigel M. Cameron / David L. Schiedermayer (Werner Wolbert)
Weizer, Jens: Vom andern Ufer. Schwule fordern Heimat in der Kirche (Udo Rauchfleisch)

Christliche Sozialwissenschaften . . Sp. 102
Lienemann, Wolfgang: Gerechtigkeit (Franz Furger)
Schulz, Jürgen Michael: Kirche im Aufbruch. Das sozialpolitische Engagement der katholischen Presse Berlins im Wilhelminischen Deutschland (Franz Furger)
Püttmann, Andreas: Ziviler Ungehorsam und christliche Bürgerloyalität. Konfession und Staatsgesinnung in der Demokratie des Grundgesetzes (Marianne Heimbach-Steins)

Spiritualität . . . . . Sp. 105
Sölle, Dorothee: Mystik und Widerstand. Du stilles Geschrei (Thilo Brandl)

Das besondere Buch . . . . . Sp. 106
Schneider, Michael: Theologie als Biographie. Eine dogmatische Grundlegung (Harald Wagner)

Kurzrezensionen . . . . . Sp. 107

Bibliographie . . . . . Sp. 111

Einleitungen in die Philosophie – Versuch, die Spreu vom Weizen zu scheiden

von Klaus Müller, Münster

In Martin Heideggers früher Freiburger Vorlesung „Einleitung in die Phänomenologie der Religion" vom WS 1920/21 steht in § 2 der lapidare Satz: „Man erkennt den Philosophen an seiner Einleitung in die Philosophie."[1] Sollte das zutreffen, dann muß sich die Zahl derzeit ernsthaft als Philosoph(inn)en zu Betitelnder umgekehrt proportional zu der Masse der momentan auf dem Buchmarkt befindlichen Einleitungen in die Philosophie oder Anleitungen zum Philosophieren oder Einführungen in das Werk bzw. in Schriften von Philosophen verhalten. Der seit einiger Zeit zu beobachtende Philosophie-Boom und die Geschwindigkeit, mit der Publikation auf Publikation folgt, machen einen einigermaßen vollständigen Überblick über die einschlägigen Produkte illusorisch. Bereits in den wenigen Monaten zwischen Abfassung dieser Zeilen und ihrem Erscheinen dürften ein halbes Dutzend Titel hinzugekommen sein. Insofern legt sich folgendes Vorgehen nahe: Nach einleitenden Hinweisen auf den Beginn des Phänomens, seine Marktkomponente und Mutmaßungen über seinen Anlaß skizziere ich ein Typenschema, das zur groben Unterscheidung der literarischen Genera und Niveaus dient, ordne dessen Rubriken (ohne Anspruch auf Vollständigkeit) relevante Publikationen zu und gehe auf (im positiven wie negativen Sinn) paradigmatische Titel näher ein.

I. Viel älter als „Sofie"

Wer meint, das neue, außerakademische Interesse an der Philosophie habe mit der deutschen Ausgabe von Jostein Gaarders Bestseller „Sofies Welt"[2] (1993) eingesetzt, liegt kräftig daneben, soweit ich sehe um genau zehn Jahre. Bereits 1983 erschien die deutsche Version einer nochmals sechs Jahre vorher in Frankreich erstmals publizierten, neuen Art von Einführung in die Philosophie, die sich gegen herkömmliche Werke dieser Art v. a. durch ihren schnoddrigen Ton und durch den Einsatz von Comics absetzte, Denis Huismans „Philosophie für Einsteiger". Trotz seiner mehrfachen Neuauflage bis 1996 wurde daraus kein Bestseller, geschweige denn ein Kultbuch. Genau das aber können die ersten zwei von drei Bden für sich beanspruchen, die von Umfang, Preis und Thema an sich eine Garantieerklärung gegen einen größeren Käuferkreis hätten sein müssen: Douglas R. Hofstadters „Gödel, Escher, Bach: Ein Endloses Geflochtenes Band" von 1985 (amerikanisches Original 1979), das wiederum von Hofstadter, diesmal aber zusammen mit Daniel C. Dennett („ausgewählt und in Szene gesetzt"[3]) herausgebrachte „Einsicht ins Ich. Fantasien und Reflexionen über Selbst und Seele" von 1986 (Original 1981) sowie der – nun wiederum von Hofstadter allein herausgebrachte – offenkundige (und darum vermutlich auch verlagsseitig aus Umsatzgründen produzierte) Nachfolgeband „Metamagicum. Fragen nach der Essenz von Geist und Struktur" (1988; Original 1985). Die drei voluminösen Titel bündeln übergangslos anspruchsvolle Essays zu der damals gerade Trend werdenden neuen „Philosophy of Mind", die sich mittlerweile – zum Teil unter dem Titel „Neurophilosophy" – zu dem Brennpunkt der gegenwärtigen angelsächsischen Philosophiediskussionen entwickelt hat, mit gehobener Science-fiction – graphische Unterstützung durch einschlägige Werke von M. C. Escher eingeschlossen: alles in allem eine Art gigantisches Kreuzworträtsel für Intellektuelle. Ich halte dafür, daß diese Bücher den Boden für den späteren Erfolg des ungleich hausbackeneren, im Grunde konservativen und entsprechend unschwer zu rezipierenden „Sofies Welt" bereitet haben. An Trittbrettfahrern ist seither kein Mangel, andere suchen – zum Teil bis ans Peinliche reichend – im Kielwasser von Gaarders Erfolg eigenen und durchaus eigenwilligen Produkten Anschub zu verschaffen. Irgendwann stellt sich dann natürlich auch die Frage, wie es denn solchen nur bedingt von Vernunftinteresse geleiteten Unternehmungen gelingt, beinahe flächendeckend als Indiz philosophischen Interesses zu reüssieren. Meine Vermutung geht dahin, daß das Vakuum, das durch den offenkundigen Verschleiß der traditionellen Sinnstiftungsinstanzen (Kirchen, Parteien, Gewerkschaften) wie das Ende der Groß-Ideologien entsteht, durch Rekurs auf Orientierungsressourcen aufgefüllt wird, die im Durchschnitt hinsichtlich ihres Ansehens relativ hochrangig eingestuft werden, ohne zugleich mit allzu großen normativen Anstrengungen einherzugehen. Der Rekurs auf philosophische Klassiker eignet sich zu diesem Zweck vorzüglich, weil er einerseits jedem erlaubt, nach seiner Façon selig zu werden (sei es als Platoniker, Thomist oder Nietzscheaner), und zugleich dem herrschenden insgeheim konservativen, um nicht zu sagen autoritären Grundzug des postmodernen Pluralismus auf direkteste Weise entgegenkommt: Ich kann mich zum Zweck meiner Selbstverständigung heute auf die eine Autorität berufen, um morgen ins Lager einer anderen zu wechseln. Die Mehrzahl der gegenwärtig auf dem Markt befindlichen Einleitungen in die Philosophie schreibt sich diesem Vorverständnis einer denkerischen Orientierung über Welt und Leben nicht nur bruchlos ein, sondern sucht sie nachgerade zu wecken. Damit stellt sich bereits die Frage nach einer groben Kategorisierung gegenwärtiger Einführungswerke in die Philosophie. Ich klassifiziere die nachfolgend anzuzeigenden Werke in „Traditionelle Einführungen", „Pars-pro-toto-Werke", „Infotainment", „Edutainment", „Namen- und Textorientierung" und benenne am Ende, was den Namen „Einführung in die Philosophie" im eigentlichen Sinn verdient.

II. Traditionelle Einführungen

Wer nach einer Einführung in die Philosophie fragt, sucht in der Regel nach einem einigermaßen überschaubaren Werk, das ihm einen ersten Zugang zur Materie ermöglicht. Weite Verbreitung hat in diesem Zusammenhang die nach Teildisziplinen gegliederte – derzeit 30 Bde umfassende – „Einführung in die Philosophie" gefunden, deren Herausgabe die Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt besorgt.[4] Auf noch elementarere Weise erfüllen diese Funktion freilich Einführungen aus der Feder eines Vf.s, die in systematischer Anordnung die wichtigsten Themenfelder der Philosophie durchlaufen. Das gilt paradigmatisch von Arno Anzenbachers „Einführung in die Philosophie", einem handwerklich soliden Durchblick durch die gängigen Themen der abendländischen Philosophie, die sich frei von eigenen Ambitionen des Vf.s die Aufgabe

[1] Heidegger, Martin: Phänomenologie des religiösen Lebens. 1. Einleitung in die Phänomenologie der Religion. 2. Augustinus und der Neuplatonismus. 3. Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik. – Frankfurt a. M. 1995. (GA, 60), 6.

[2] Nähere Angaben zu den in Abschnitt I genannten Werken erfolgen im Rahmen der anschließenden Typen-Zuordnung.

[3] Text der Titelei.

[4] Derzeit lieferbar sind Bde zu folgenden Themen: Erkenntnistheorie, Ethik, Existenzphilosophie, formale Logik, Geschichtsphilosophie, Metaphysik, Methodologie, Naturphilosophie, Philosophie der Antike, Philosophie der Aufklärung, Philosophie des Handelns, Philosophie der Kultur, Philosophie der Renaissance, Philosophie der Technik, Philosophie des Mittelalters, Philosophie des Mythos, phänomenologische Philosophie, philosophische Ästhetik, philosophische Anthropologie, philosophische Hermeneutik, philosophische Mystik, philosophische Probleme des Humanismus, politische Philosophie der Neuzeit, Semantik, Sozialphilosophie, Sprachphilosophie, sprachanalytische Philosophie, Transzendentalphilosophie, Wissenschaftstheorie.

einer basalen Informationsvermittlung stellt.[5] Genau diesbezüglich unterscheidet sich von Anzenbacher Georg Scherers 1996 erschienene Einführung.[6] Aus langjährig wiederholten Vorlesungen hervorgegangen erhebt sie den Anspruch einer kleinen Enzyklopädie vom Standpunkt des Vf.s. (20)[7] Eine reine Sachinformation über philosophisch bereits einmal Gedachtes würde für Scherer unterschlagen, „daß die Antwort auf die Frage nach dem Wesen der Philosophie mit der Philosophie dessen, der diese Antwort gibt, zuinnerst zusammenhängt" (21), und die Initianden würde ein solches Vorgehen verführen, Philosophieren mit dem memorierenden Erlernen der Gedanken anderer zu verwechseln. (ebd.) Scherer gibt diesem konstitutiven erstpersönlichen Profil allen Philosophierens durch markante Schwerpunktsetzungen im Gang seiner Einführung Ausdruck. Dem einleitenden Kap., das das Wesen der Philosophie an der Frage nach dem Ganzen, der nach dem Sein, der nach dem Menschen festmacht und ausführlich den griechischen Namen der Disziplin reflektiert (9–28), folgt ein mit „Philosophie und Mythos" überschriebener Abschnitt. (29–48) Der spürt der Genese des okzidentalen Philosophierens nach und erinnert dabei unter anderem überzeugend daran, daß ein ganzes Motivbündel diese Denkform auf den Weg gebracht hat: die Frage nach Wahrheit, die Suche nach einer Einheit alles Wirklichen, aber genauso auch die religionskritische Korrektur der traditionellen (Homerisch-Hesiodschen) Götterrede. (36–41) Diese genetische Perspektive konterkariert Scherer im nächsten Schritt mit der Frage nach der Existenz außereuropäischer Philosophien im Blick auf China und Indien. Seinem Respekt für dort entfaltete Formen der Welt- und Selbstbeschreibung verbindet er eine unverkrampfte Hochschätzung des okzidentalen Person- und Freiheitsgedankens. (74) Danach wird die genetische Hinsicht sozusagen vom Historischen ins Synchrone gewendet und gefragt: „Wie kommt man in die Philosophie?" (75–91) Durch das Staunen, antwortet Scherer klassisch, aber genauso durch das verzweiflungsvolle Fragen, die Angst und den Zweifel, der freilich zugleich auf einen letzten Gewißheitsboden zu führen vermag. Der hinter diesen Zugängen stehende Rekurs auf Platon / Aristoteles, Schelling, Heidegger und Descartes läßt Scherer nicht ins Historische und damit ins Musealisieren der Philosophie abgleiten. Vielmehr buchstabiert er danach den vorausgehend entwickelten Philosophiebegriff im Medium der Religionsphilosophie (93–122), der Ästhetik (123–134), der Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie (135–149) und schließlich der Ethik (151–173) durch. Manche Zusammenhänge werden dabei so verknappt, daß sie dem Adressatenkreis eines Einführungswerkes Verständnisschwierigkeiten bereiten dürften (82–84) oder so vereinfacht, daß sie die Sache, um die es geht, verzeichnen. (146–147) Scherer beschließt seine Einführung mit einer funktionalen Verortung der Philosophie in der Dimension der Sinnfrage: Wer in eine Sinnkrise gerät, könnte nicht in diese Situation gekommen sein, wenn er nicht Sinn vermißte – also muß Sinn früher als Widersinn sein. Mit diesem formalen „Erste-Hilfe-Argument" (176) ist für Scherer die grundsätzliche Möglichkeit und Sinnhaftigkeit vernunftgeleiteter Selbst- und (intersubjektiver) Weltverständigung gesichert, was zugleich eine Korrespondenz von Sein und Vernunft einschließt. (175–181) An solcher philosophischer Selbstevidenz, die von jeglichem Fiktionalitätsverdacht unberührt bleibt, werden die Grenzen von Scherers Einleitung am direktesten greifbar.

III. Pars pro toto

Genau in der zuletzt tangierten Frage selbstbezüglichen Problembewußtseins philosophischer Verständigung unterscheiden sich die nachfolgend anzuzeigenden Schriften von den traditionellen Einleitungen. Die Gattung, die im Fragment das Ganze zur Geltung zu bringen versucht, verlangt den Lesern in der Regel nicht wenig ab, sofern die Autoren zumeist über Beiträge aus dem Bereich ihres jeweiligen Forschungsschwerpunkts einen Zugang zur Philosophie als solcher zu eröffnen trachten.[8] Das prägt bereits den Titel des ersten der dieser Rubrik zuzurechnenden Einführungen, Peter F. Strawsons „Analyse und Metaphysik".[9] Mit dem Buch legt Strawson eine mehrfach gehaltene Vorlesungsreihe vor, in der er die von ihm originär entwickelte Position analytischen Philosophierens im Umriß zur Darstellung bringt. Strawson hat seinem Konzept den – für orthodox-analytisch justierte Ohren anfangs irritierend klingenden – Titel „Deskriptive Metaphysik" gegeben, um es von dem abzugrenzen, was er „revisionäre Metaphysik" nennt. Diese kennzeichnet der Versuch, die Strukturen unseres faktischen Denkens über die Welt auf idealere Strukturen zurückzuleiten, wie dies nach Ansicht Strawsons ein Descartes, ein Leibniz oder Berkeley tun. Diesem Programm stellt Strawson folgende Alternative entgegen: „Deskriptive Metaphysik begnügt sich damit, die tatsächliche Struktur unseres Denkens über die Welt zu beschreiben ..."[10] Dies geschieht in „Analyse und Metaphysik" nach einem ersten Vertrautmachen mit Intention und Stil analytischen Philosophierens am Leitfaden einer Reihe mittlerweile klassisch zu nennender Themen sprachanalytisch ansetzender Reflexion. Auch wenn weitgehend (nicht aber etwa für Teile von Kap. 3 und Seite 138) zutrifft, daß – wie Strawson im Vorwort behauptet – das Buch ohne Vorkenntnisse lesbar sei, dürften seine Ausführungen wegen ihres charakteristischen, der ordinary-language-Philosophy verpflichteten Genres, für jemanden ohne Erfahrung mit dieser Form des Philosophierens durchaus gewöhnungsbedürftig sein. Es handelt sich bei dem Bändchen eben doch weniger um eine analytische Einleitung in die Philosophie als vielmehr um eine Einleitung in analytisches Philosophieren (und sei unter dieser Hinsicht nachhaltig empfohlen).

Ähnlich und doch nochmals anders verhält es sich mit Peter Janichs „Was ist Wahrheit? Eine philosophische Einführung".[11] Wiewohl der Titel keine Einleitung in die Philosophie ankündigt, handelt es sich gleichwohl um eine solche, aber eben spezifiziert an einem Grundthema der Philosophie seit deren Anbeginn, das im Gang der neueren und neuesten Theorieentwicklung in Turbulenzen geraten ist. Die fraglose Selbstverständlichkeit, mit der jahrhundertelang mit Wahrheit die Begriffe des Objektiven, Absoluten und Unhintergehbaren assoziiert wurden, mußte einem heute fast nicht mehr zu überschauenden Pluralismus von Wahrheitstheorien oder skeptischen Wahrheitsbestreitungen weichen (was bereits in sich von vielen als so etwas wie ein performativer Beweis der Unmöglichkeit von Wahrheit aufgefaßt wird). Janich bestimmt nach einer kurzen Durcharbeitung „Historische(r) Erblasten" (26–55) und einer Skizze des Verhältnisses zwischen „Wahrheit und Wissenschaft" (56–95) Wahrheit instrumentell und formuliert dazu als einen Mittelweg zwischen Absolutheitsanspruch und Relativismus eine „kulturalistische Lösung". (120) Deren Pointe besteht nach Janich darin, „daß jeder Diskurs zur Begründung oder Widerlegung einer These wegen ihrer handlungsleitenden Rolle Kohärenz zu einer bisher erfolgreich geübten Praxis hat. Das heißt, diese Praxis ist nicht in allen Punkten und prinzipiell unabänderlich, sondern jeder einzelne Aspekt prädiskursiver Konsense kann selbst problematisiert werden – aber die kohärente Praxis des Handelns und Redens kann nicht als ganze verlassen, in Frage gestellt oder abgelehnt werden." (119–120) Um der Klarheit in der Sache willen bemerke ich, daß diese Position im Rahmen zeitgenössischer Begründungsdiskurse als avanciert gelten muß. Das Gros der einschlägigen philosophischen wie theologischen Wortmeldungen beansprucht markant weniger als Janich, und was das bedeutet, läßt sich an dem Nenner ermessen, auf den er selbst abschließend seine kulturalistische Lösung bringt: „Instrumentalismus als allgemeiner Name, Wahrheiten als Instrumente (Mittel) für das Erreichen von Zwecken zu begreifen und zu verfügen, ist keinen theoretischen oder praktischen

[5] Näheres vgl. in der Besprechung in ThRv 92 (1996), Sp. 334–335.

[6] **Scherer,** Georg: **Einführung in die Philosophie.** – Düsseldorf: Parerga Verlag 1996. 205 S., brosch. DM 28,00 ISBN: 3–930450–11–9.

[7] Diesen Grundzug teilt Scherers Einführung mit einem 10 Jahre älteren, aus Amerika kommenden Werk, das trotz Übersetzung im deutschen Sprachraum nur sehr begrenzt zur Kenntnis genommen wurde. Es handelt sich um Rosenberg, Jay F.: Philosophieren. Ein Handbuch für Anfänger. – Frankfurt a. M. 1986. Das Buch ist so unaufdringlich dem Stil analytischen Philosophierens verpflichtet wie Scherer im wesentlichen den kontinentalen Traditionen folgt.

[8] In folgendem Werk ist das (unbeschadet anderer Qualitäten) in einem Ausmaß der Fall, daß von „Einleitung" nicht mehr die Rede sein kann: Ich meine Lenk, Hans: Von Deutungen zu Wertungen. Eine Einführung in aktuelles Philosophieren. Frankfurt a. M. 1994. Gleiches gilt für Steinvorth, Ulrich: Warum überhaupt etwas ist. Kleine demiurgische Metaphysik. Reinbek bei Hamburg 1994.

[9] **Strawson,** Peter F.: **Analyse und Metaphysik.** Eine Einführung in die Philosophie. – München: dtv 1994. 192 S., brosch. DM 19,90 ISBN: 3–423–04615–5.

[10] Strawson, Peter F.: Einzelding und logisches Subjekt. Ein Beitrag zur deskriptiven Metaphysik, Stuttgart 1972, 9.

[11] **Janich,** Peter: **Was ist Wahrheit?** Eine philosophische Einführung. – München: C. H. Beck 1996. 133 S. (Beck'sche Reihe, 2052), kt DM 14,80 ISBN: 3–406–41052–9.

Beschränkungen unterworfen außer dem Verdikt, ‚wahr' so zu definieren, daß sich für die Unterscheidung von wahr und falsch keine tatsächlich anwendbaren Kriterien angeben lassen." (122) Zugleich wird an dieser Stelle evident, inwiefern es sich bei Janichs philosophischer Frage nach der Wahrheit um eine Frage nach der Wahrheitsfähigkeit der Vernunft – also um die Möglichkeit von Philosophie als solcher – handelt. Und Theologie hätte dringlichen Anlaß, das eigene Selbstverständnis zu solchen philosophischen Wortmeldungen ins (kritische) Verhältnis zu setzen, sofern sie um ihrer selbst willen auf bestimmte Rationalitätsstandards angewiesen ist.[12]

Eine dritte „Pars-pro-toto"-Einleitung bleibt anzuzeigen, eine, die allein schon wegen ihres Autors Spannung weckt, nach Form und Inhalt aus der Reihe fällt und zugleich einen zweideutigen Titel trägt, der gleichwohl die Sache punktgenau trifft: 1988 hatte Hans-Georg Gadamer in Neapel Vorlesungen über den Anfang der griechischen Philosophie gehalten – frei, wie Gadamer immer (noch) zu sprechen pflegt, und auf italienisch. Eine redigierte Mitschrift erschien 1993 in der Originalsprache. 1996 folgte eine deutsche, von Gadamer selbst nochmals revidierte Fassung[13], deren Vorbemerkung (aus Gadamers Feder) unzweideutig klarmacht, daß er seine nachfolgend dokumentierten Interpretationen von Gründungstexten der okzidentalen Philosophie als Einleitung in diese selbst gelesen wissen will, „als einen hilfreichen Anstoß [. . .], den der [sic! muß m. E. heißen: der den; K. M.] Anfang der Philosophie für jedermann bedeutet." (7) Im Text selbst bietet Gadamer nicht nur einmal mehr eine Kostprobe seiner stupenden Kenntnis der griechischen Philosophie. Er verbindet dem zugleich eine Exemplifikation der von ihm konzipierten hermeneutischen Philosophie (35–41), die verblüffen macht – Letzteres dergestalt, daß er im Auslegen der Klassiker sein eigenes Denken aufschlußreich zu dessen systematischem Antipoden Hegel produktiv ins Verhältnis zu setzen weiß. (23–27, 61–62) Ohne Zweifel vermag eine solche Anleitung zur angemessenen Lektüre basaler klassischer Texte in die Philosophie als solche hineinzugeleiten. Das gilt zumal für Gadamers berechtigte Insistenz, daß die Fragmente der Vorsokratiker nur von ihrem in Platon und Aristoteles greifbaren Reflex her angemessen zu verstehen seien (43–53). Gleichwohl irritiert an Gadamers Interpretationen irgendwie der beständige Versuch, die Texte der Alten von religionsphilosophischen Konnotationen soweit wie irgend möglich freizuhalten. (47–48, 86–87, 95–96, 125–128) Mir scheint, daß das die einschlägigen Texte einfach nicht zulassen. Im (auch anderweitig zu konstatierenden) Agnostizismus des späten Gadamer wird zugleich deutlicher als anderswo, welche Hypothek sich die katholische Theologie dadurch eingehandelt hat, daß jener Ende der 60er, Anfang der 70er Jahre wegen seines Verständnisses von Autorität und Tradition mehr oder weniger zu ihrem modernen Hausphilosophen avancierte. Durch den skeptischen Grundzug seines Denkens hat Gadamer überdies den Boden bereiten helfen, daß theologisch wie philosophisch Diskursformen Platz greifen konnten, die sich – vorsichtig gesagt – rationalen Begründungsansprüchen gegenüber ausgesprochen bedeckt halten. Das resultiert dabei keineswegs aus einem Defekt des Ansatzes, sondern aus einem seiner konstitutiven Züge: der Orientierung des Verstehensbegriffs am Paradigma des Spiels.[14] Einerseits läßt sich dem Konzept eine begrenzte Verständigungsleistung keineswegs absprechen, andererseits braucht es von da nur noch einen Schritt, um Philosophie als Spiel zu begreifen. Einleitungen in die Philosophie, die dieser Prämisse folgen, machen mittlerweile einen ganzen Marktsektor aus. Ich betitle ihn mit einem Fachausdruck der Medienwelt:

IV. Infotainment

Wer in Radio oder TV einen Wortbeitrag abzuliefern hat (z. B. eine „Morgenandacht" etc.) bekommt als erste Regel eingeschärft: „1 / 30" – will sagen: Ein Redeblock darf maximal eine Minute und 30 Sekunden dauern, dann muß etwas Nonverbales, ein Jingle, eine Graphik oder ein Bild folgen, denn nur so lassen sich die Zuhörer resp. Zuschauer bei der Stange (der Einschaltquote) halten. Printmedien folgen dem schon längst (und mit Erfolg: Artikel in „Focus" sind grundsätzlich nicht länger als 300 Worte mit vielen bunten Bildchen dazwischen). Der Boom der Philosophie-Einleitungen begann mit einem Produkt, das genau auf diesen Trend einzuschwenken suchte – und entsprechend unbeholfen ausfiel: die schon eingangs erwähnte „Philosophie für Einsteiger" von Denis Huisman.[15] In der Regel schlecht gezeichnete Karikaturen, die oft wie nachträglich eingefügt, also mehr oder weniger deplaziert wirken, bebildern einen Text, der über weite Passagen eher dem intendierten Genre der Illustration entgegenkommt als von sachhaltiger Relevanz zu sein. Mehr als andere Kap. weckt diesen Eindruck das erste der Themen, die aufgegriffen werden: Nach einer Selbstverständigung über das Wesen der Philosophie setzt Huismans Einführung sofort mit der Gottesfrage ein. (25–43)[16] Eröffnet wird der Abschnitt mit einer graphisch unterlegten Wiedergabe des Laplace-Diktums von der Überflüssigkeit der Gott-Hypothese (verifizierungsfähige Quellenangaben hält Huisman für entbehrlich), dann hangelt er sich über Klischees und Platitüden [Sartre vs. Saint Pierre: „Wenn der ‚liebe Gott' gewollt hat, daß alles vollkommen ist, warum hat er dann die Fische mit zahlreichen Gräten ausgestattet, die uns im Halse steckenbleiben?" (39)] zu Pascal und schließt mit dessen Diktum „‚Atheismus ist bis zu einem gewissen Grad ein Zeichen für Geistesstärke.'" (43) Peinlicherweise vermißt man an Huismans Option genau letztere. Die folgenden Kap.: dito.

Ungleich seriöser nehmen sich zwei ‚runner' aus der Startphase der Infotainment-Philosophie aus, die der Neapolitaner Luciano de Crescenzo geschrieben hat. Die (öffentlich gemachte) Biographie des Autors verlieh der Sache zusätzlichen Schub: Ein gutbezahlter IBM-Manager wirft den Bettel hin und wird freier Philosophie-Autor. Der erste Bd seiner „Geschichte der griechischen Philosophie"[17] repräsentiert den Anfang narrativen Infotainments in philosophicis: Flüssig geschrieben, die alten Probleme geschickt an modernen Beispielen exemplifizierend, Quellenangaben, die Illustrationen auf ein paar Graphiken und Landkarten zur Lokalisierung vorsokratischer Orte des Philosophierens beschränkt (man kann den Bd problemlos als verläßlichen Reiseführer benutzen). Der Folgeband fällt gegenüber seinem Vorgänger entschieden ab.[18] Bemüht wird da die klassische griechische Philosophie (Seite 139 mit einem Stich von Raffaels genialer Athenischer Philosophenschule aus den Stanze Vaticane illustriert). Das zweite Bild des Bdes (233) gibt de Crescenzos Lehrer Renato Caccioppoli wieder, einen Enkel Michail Bakunins. Es wäre auch gar nicht der Rede wert, wenn da ein zu Erfolg gekommener Schüler der unerkannt gebliebenen Genialität seines Lehrers ein Denkmal gesetzt hätte. Doch weit darüber hinaus hat de Crescenzo auf den letzten Seiten seines zweiten Buches Caccioppoli auf eine Weise portraitiert, die diesen buchstäblich zum Inbegriff dessen stilisiert, was die Feuilletons einen „Postmodernen" nennen: ein bißchen Epikureer, ein bißchen Stoiker, ein bißchen Kyniker, ein bißchen Skeptizist. In Caccioppolis eigenen Worten (mit denen de Crescenzos Buch schließt): „‚Für mich gibt es keine Gewißheiten, bestenfalls Wahrscheinlichkeiten.'" (237) Genau dieser entkonzeptionalisierte Eklektizismus muß als das charakteristische Markenzeichen all der Publikationen gelten, die dem philosophischen Infotainment-Bereich zuzuordnen sind.

Das gilt bereits für die eingangs schon kurz erwähnten Bde „Gödel, Escher, Bach", „Einsicht ins Ich" und „Metamagicum", herausgebracht von D. R. Hofstadter bzw. Hofstadter und D. C. Dennett.[19] Was diese Konvoluten aber noch auszeichnet, ist, daß sie

[12] Vgl. dazu demnächst Müller, Klaus: Wieviel Vernunft braucht der Glaube? In: Fluchtlinien gegenwärtiger Fundamentaltheologie, hg. von K. Müller unter konzeptioneller Mitarbeit von G. Larcher, Regensburg 1998.

[13] **Gadamer,** Hans-Georg: Der Anfang der Philosophie. – Stuttgart: Reclam 1996. 175 S. (Reclam U.-B., 9495), kt DM 8,00 ISBN: 3-15-009495-X.

[14] Vgl. Gadamer, Hans-Georg: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen ^{4}1975, 97ff und 462ff.

[15] **Huisman,** Denis: **Philosophie für Einsteiger.** Mit Zeichnungen von Martin Berthommier. – Reinbek bei Hamburg: Rowolth 1983. 196 S. (rororo 1290; Sachbuch 7778), kt DM 12,90 ISBN: 3-499-17778-1.

[16] Die anderen Themen sind „Der Mensch und das Glück", „Die Freiheit", „Die Leidenschaften der Liebe", „Die Erkenntnis des anderen", „Die Kunst und die Schönheit", „Die Gerechtigkeit", „Die Sprache und der Gedanke", „Der Tod".

[17] **Crescenzo,** Luciano de: **Geschichte der griechischen Philosophie.** Die Vorsokratiker. – Zürich: Diogenes 1990. 234 S. (detebe 21912), kt DM 14,80 ISBN: 3-257-21912-1.

[18] **Crescenzo,** Luciano de: **Geschichte der griechischen Philosophie.** Von Sokrates bis Plotin. – Zürich: Diogenes 1990. 244 S. (detebe 21913), kt DM 14,80 ISBN: 3-257-21913-X.

[19] **Hofstadter,** Douglas R.: **Gödel, Escher, Bach:** Ein Endloses Geflochtenes Band. – Stuttgart: Klett-Cotta 1995, 14. Aufl. 844 S., geb. DM 68,00 ISBN: 3-608-93037-X. – **Einsicht ins Ich.** Fantasien und Reflexionen über Selbst und Seele. Ausgewählt und in Szene gesetzt v. Douglas R. Hofstadter und Daniel C. Dennett. – Stuttgart: Klett-Cotta 1991, 4. Aufl. 485 S., Ln DM 58,00 ISBN: 3-608-93038-8. – **Hofstadter,** Douglas R.: **Metamagicum.** Fragen nach der Essenz von Geist und Struktur. – München: dtv 1994. 976 S. (dtv 30426), DM 48,00 ISBN: 3-423-30426-X.

ihren Lesern – nicht zuletzt der Skurrilität mancher ihrer Teile wegen – Erhebliches an begrifflicher Anstrengung abverlangen (um vom schieren Umfang der Bücher zu schweigen). Die nachfolgenden Produkte aus dem Infotainment-Sektor dagegen, die sich zugleich als wirkliche Einleitungen in die Philosophie verstehen, folgen ausnahmslos der Maxime, narrativ, graphisch und vom Umfang her leichte Kost zu bieten: Episoden aus der Geschichte, Anekdoten aus dem Leben von Philosophen, v. a. ihre Ticks und (nicht zuletzt sexuellen) Passionen, Zitat-Collagen, die sich in der Regel nur schwer verifizieren lassen, weil (zumindest genauere) Quellenangaben meist fehlen; Klischees werden dankbar ausgewalzt – alles eben auf Unterhaltung abgestellt. Der Anspruch der Autoren bzw. Hg. geht in der Regel dahin, die Leser zum Selbst-Denken anzuleiten. Aber lernt man Selbst-Denken, wenn man – wie in A. Piepers „Selber denken. Anstiftung zum Philosophieren“[20] im ersten Kap. zur Bestimmung des Begriffs der Philosophie auf 11 Textseiten mit 19 (teils umfänglichen) Zitaten aus 13 Autoren konfrontiert wird? Die weiteren Kap. folgen dem gleichen patchwork-Verfahren; das Ganze wird mehr schlecht als recht durch die metaphorische Beanspruchung des Spinnennetzes und seiner Produzentin zusammengehalten. Eine der ersten Einführungen dieser Art dürfte Hans Lenks „Kritik der kleinen Vernunft“ sein, Untertitel: „Einführung in die jokologische Philosophie“[21]: Dem „iocus“ wird durch (weitgehend gelungene, zum Teil alte) Karikaturen und Collagen ebenso Rechnung getragen wie der ironisch-satirischen Kommentierung bekannter Topoi aus der philosophischen Tradition. Bleibt nur zu fragen, ob das, worüber der Insider schmunzeln mag, gleicherweise für die Einführung von Anfängern geeignet ist. Lenks Text beginnt mit dem Gedicht „Viel, o, Sophie“ von Ernst Jandl (10); der gleiche Nonsens-Reim ziert die vierte Umschlagseite von M. Wittschiers „Erkenne dich selbst“,[22] das seinerseits mit einem Bild von Escher (8) eröffnet wird, der mit zwei anderen Werken auch bei Lenk (23, 126) vertreten ist – was beide Male ein klares Indiz für die marktorientierte Produktion dieser Einführungen ist: möglichst viele verschiedene Produkte, die sich signifikant ähneln (wie bei Fruchtsaft und Zahnpasta). Wittschiers Bändchen enthält eine „Kleine Einführung in das philosophische Denken“, „In die Erkenntnistheorie“, „In die Moralphilosophie“ und bietet nach jedem der drei Kap. eine ganz knappe Literaturliste zum Weiterlesen, teils mit Hinweis auf ähnliche Einleitungen, teils auf traditionelle Einführungen, teils auf Klassiker.

Das Anspruchsvollste, was im Infotainment-Sektor derzeit vorliegt, ist das „Arbeits- und Einführungsbuch“ (7) „Hintergründe. Die Philosophie und ihre Fragen“ von M. Morgenstern und R. Zimmer.[23] Die Bebilderung ist eher sparsam gehalten [wobei Escher natürlich nicht fehlt (65)], jedem der zehn Kap. folgt eine kleine Bibliographie, der Anhang bietet einen kurzen Abriß der Philosophiegeschichte, ein kleines Lexikon philosophischer Begriffe, ein kleines Philosophenlexikon sowie Anregungen und Tips zur Beschäftigung mit Philosophie (135–178). Was das Buch trotz der Beschränkung auf eine Auswahl von Autoren und Positionen von allen anderen Einführungen unterscheidet, ist der systematische Ansatz, dem es folgt: Morgenstern und Zimmer entwickeln nämlich ihren Gang durch die wichtigsten Frageperspektiven der Philosophie von der Anthropologie her, beschreiben den Menschen zunächst als „Vernunft- und Triebwesen“ (20–32) und dann hinsichtlich seiner Prägung durch „Bewußtsein und Freiheit“. (33–44) Auf dieser Basis werden dann die Probleme der Erkenntnis, der Sprache, der Wissenschaft, der Kunst, der Politik und der Geschichte, der Moral und des Rechts sowie die Frage nach Glück und Sinn des Lebens in Blick genommen. Hie und da werden bestimmte Positionen als unstrittig vorausgesetzt, ohne daß sie dies wirklich wären (was natürlich für jemanden, der nach einer Einleitung in die Philosophie greift, nicht erkennbar sein kann), so etwa, wenn es im Zusammenhang der Beschreibung der ethischen Fragestellung lapidar heißt: „Der Sollenssatz . . . kann weder wahr noch falsch sein“ (110) – wohingegen ein Teil der zeitgenössischen ethischen Diskussion (und ich meine: ein besonders interessanter) um die kognitiven Implikationen normativer Aussagen geführt wird. Ungleich gravierender als einzelne solcher Verkürzungen nimmt sich etwas anderes aus: Seltsamerweise hinterlassen ausnahmslos alle Stellen, an denen die Autoren auf das Christentum zu sprechen kommen, einen ausgesprochen dilettantischen Eindruck, so etwa, wenn behauptet wird, Ausgangspunkt des Frühchristentums sei „die Kluft zwischen Gott und Mensch“ (24), Augustinus habe den politischen Staatsgebilden die Kirche als (!) Gottesstaat entgegengestellt (97–98) und die deutsche Mystik, namentlich Meister Eckhart, repräsentiere antirationalistische Strömungen in der mittelalterlichen Philosophie. (136) Vielleicht muß man diese fundamentalen Fehlgriffe einfach der Tatsache zuschreiben, daß die beiden Autoren (ausweislich ihrer Biogramme) für Theologie keine Kompetenz mitbringen. Das erklärt im übrigen auch die groteske These, für die in Kap. X des Buches thematisierten Fragen nach „Glück und Sinn des Lebens“ habe sich trotz des Gewichts der Sache keine eigenständige philosophische Disziplin ausgebildet (18). Das kann ja nur schreiben, wer von Religionsphilosophie noch nie etwas gehört hat – ganz zu schweigen davon, daß in dieser weit mehr verhandelt wird als nur die Sinnfrage. Vom Aufkommen der Religionsphilosophie Ende des 18., Anfang des 19. Jh.s (also der stürmischsten Zeit der modernen Philosophie) und ihrer zentralen Rolle bei der Ausbildung des idealistischen Systemdenkens, der ganzen Abfolge religionskritischer wie religionsrehabilitierender Konzeptionen, den gegenwärtigen Formen religionsphilosophischer Reflexion vom phänomenologischen über den dialogischen und transzendentalen bis zum analytischen Ansatz: kein Wort. Daß ein Buch mit solchen Lücken in einem Verlag erscheint, der bis kurz davor als eine der ersten Adressen für theologische Bücher galt, sei zumindest vermerkt.

Unbeschadet dieser gravierenden Einwände läßt sich mit dem Arbeitsbuch von Morgenstern / Zimmer wenigstens noch eine Auseinandersetzung führen. Genau dies aber gilt nicht mehr für den Rest der hier anzuzeigenden Infotainment-Titel: Es sind O. A. Böhmers „Sternstunden der Philosophie“ und die (wohl aus Erfolgsgründen nachgeschobenen) „Neue(n) Sternstunden der Philosophie“[24] – alles in allem eine Aneinanderreihung von Episoden und Anekdoten, zugeschnitten auf das, was der Text der vierten Umschlagsseite des ersten Bdes verspricht: „. . . eine kurzweilige Einführung in Grundgedanken abendländischer Philosophie.“

Was Böhmer an Namen festmacht, exerziert H.-L. Freese sozusagen systematisch durch: Sein Buch „Abenteuer im Kopf“[25] bietet nach einer fachphilosophischen (und von völlig überflüssigen graphischen „Weichmachern“ begleiteten) Einleitung (13–40) eine umfängliche Sammlung klassischer und neuerer Gedankenexperimente; manche sind weitgehend zitiert, manche paraphrasiert und dort, wo Freese dazu Anlaß sah, kurz eingeführt oder kommentiert. Liest man eine Weile (was durchaus aufschlußreich und amüsant sein kann), dann fragt man sich, was denn der Rätsel-Sammler eigentlich intendiert. Freese selbst geht von der These aus, Gedankenexperimente seien Übungen, um das Philosophieren zu lernen. (33) Jedoch verhält sich die Sache so einfach nicht, und zwar aus zwei Gründen: Gedankenexperimente fungieren längst nicht immer nur als „Intuitionspumpen“ [wie Freese mit Dennett sagt (26–27)], die zur Klärung einer Frage beitragen. Sie können nämlich, statt eine vermeintliche Selbstverständlichkeit zu erschüttern, Sachverhalte auch verunklaren, wie schon eines der ältesten Beispiele belegt: Zenons Wettlauf zwischen Achill und der Schildkröte [das Freese trotz seiner Erwähnung Zenons (26) nicht in seine umfängliche Sammlung aufgenommen hat]. Zum anderen läuft ein Gutteil der Gedankenexperimente auf eine Aporetisierung des anfänglichen Fragezusammenhanges hinaus. Damit allein freilich ist philosophisch noch gar nichts gewonnen. Von Philosophie kann erst dort die Rede sein, wo die Grenzen alltäglichen Denkens und Sprechens nicht nur illustriert, sondern hinsichtlich ihrer Genese erklärt und auf ihre Konsequenzen analysiert sind.

[20] **Pieper,** Annemarie: **Selber denken.** Anstiftung zum Philosophieren. – Leipzig: Reclam 1997. 189 S., kt DM 17,00 ISBN: 3–379–01585–7.

[21] **Lenk,** Hans: **Kritik der kleinen Vernunft.** Einführung in die jokologische Philosophie. – Frankfurt a. M: Suhrkamp-Verlag 1990. 167 S. (st 1771), kt DM 10,00 ISBN: 3–518–38271–3.

[22] **Wittschier,** Michael: **Erkenne dich selbst.** Abenteuer Philosophie. Kleine Einführung in das philosophische Denken. – Düsseldorf: Patmos 1994. 176 S., geb. DM 29,80 ISBN: 3–491–72321–3.

[23] **Morgenstern,** Martin / **Zimmer,** Robert: **HinterGründe.** Die Philosophie und ihre Fragen. – Düsseldorf: Patmos 1995, 2. Aufl. 178 S., geb. DM 26,80 ISBN: 3–491–72338–8.

[24] **Böhmer,** Otto A.: **Sternstunden der Philosophie.** Schlüsselerlebnisse großer Denker von Augustinus bis Popper. – München: C. H. Beck 1996, 4., durchges. Aufl. 215 S. (Beck'sche Reihe, 1030), kt DM 19,80 ISBN: 3–406–37420–4; **ders.**: Neue Sternstunden der Philosophie. Schlüsselerlebnisse großer Denker von Platon bis Adorno. – München: C. H. Beck 1996, 2., verb. Aufl. 188 S. (Beck'sche Reihe, 1130), kt DM 19,80 ISBN: 3–406–41720–5.

[25] **Freese,** Hans-Ludwig: **Abenteuer im Kopf.** Philosophische Gedankenexperimente. Illustrationen von Alexander Pey. – Weinheim / Berlin: Quadriga 1995. 316 S. (Reihe Aspekte), kt DM 36,00 ISBN: 3–88679–818–6.

Michael Macrones Buch „Heureka!“[26] erreicht nicht einmal mehr Freeses Problemniveau. Ihm geht es um eine Rekapitulation prominenter Wissensformen und -fälle in lockerem Plauderton. „Von Francis Bacon stammt der Satz ‚Wissen ist Macht‘. Heureka! will zeigen, daß Wissen auch Spaß machen kann“ (9) – was dann u. a. zur Folge hat, daß Descartes’ „Cogito, ergo was?“ (44) zu einem Eigenexistenz-Beweis seines Urhebers mutiert, der zu seiner Zeit „für eine ganz nette Sensation“ (ebd.) gesorgt habe. Ob sich jemand, dessen Denken durch solchen Reflexionsmüll kontaminiert ist, je für den Gedanken wird sensibilisieren lassen, daß das Cartesische cogito einer fundamentalen Selbstverständigungskrise des Denkens entspringt und nicht einem effekthascherischen „Coup“ (ebd.)? Insofern kann auch nicht mehr erschüttern, daß der kategorische Imperativ dadurch entstand, daß Kant auf die Idee kam, „seinen philosophischen Apparat zusätzlich mit etwas Ethik zu füttern“ (58–59), und die Hegelsche Dialektik das ist, was übrigbleibt, wenn sich der durch den crash von These und Antithese aufgewirbelte Staub wieder gelegt hat (70–71) – wobei sich (Macrone traut dem Leser, es schon längst erkannt zu haben) „. . . hinter diesem ganzen Hokuspokus eine ziemlich vertraute Idee verbirgt, nämlich Gott“. (72)

Weitere Beispiele seien erspart, um noch etwas Reserve für das folgende zu bewahren. Wir sind nämlich noch nicht am Tiefpunkt des philosophischen Infotainments angelangt. Noch längst nicht. Einen diesbezüglichen Markstein hat R. Osburnes „Philosophie. Eine Bildergeschichte für Einsteiger“[27] aufgerichtet. Das Beste daran sind noch die (meist gut identifizierbaren) Karikaturen, aber auch da gibt es plumpe Fehlgriffe, so wenn die Katharsis-Theorie der Aristotelischen Poetik mit einem Theaterbesucher illustriert wird, der sich in das Genick des vor ihm sitzenden Philosophen erbricht. (26) Die Begleittexte spotten über weite Strecken jeder Beschreibung – und am meisten wieder einmal dort, wo sie sich dem Christentum zuwenden: „Ein Ereignis mit ziemlich heftigen Nachwirkungen, von dem man aber seinerzeit in der Philosophie keine Notiz nahm, war der Aufstieg des Christentums. Die ursprünglichen Bestandteile waren ein obskurer Zimmermann, eine Jungfrau und ein Esel. Das Christentum soll die Bibel und Christus zum Gegenstand haben, aber das machen sie den Einfaltspinseln weis.“ (34) Ein paar Seiten weiter muß das wohl von Kyrill von Alexandrien zumindest geduldete Verbrechen an der Neuplatonikerin Hypatia für eine Generalabrechnung mit allem Christlichen überhaupt herhalten: Nach diesem philosophie- und religionspolitischen Mord sei es mit der Philosophie bergab gegangen, mit der Schließung der Philosophenschulen durch Justinian 525 habe „das finstere Mittelalter“ (38) begonnen, „. . . eine schlimme Sache für Philosophen – das Denken wurde durch die Religion ersetzt“ (39) usw. usw. Es stellt sich die Frage, worüber man sich an diesem Buch am meisten wundern soll: die Chuzpe der Geschichtsfälschung (als ob nicht eine ganze Reihe von Grundbegriffen okzidentalen Philosophierens ohne den jüdisch-christlichen Motivationshintergrund nicht einmal denkbar geworden wären![28]), die den Lesern unterstellte Dummheit – oder die Tatsache, daß ein solches Elaborat in einem Verlag erscheint, der ansonsten Texte von Merleau-Ponty oder Ricoeur herausbringt.

Allerdings irrte sich, wer meinte, mit Osburne sei die Infotainment-Talsohle erreicht. Das im doppelten Sinn letzte einschlägige Produkt, auf das einzugehen bleibt, stammt wiederum ursprünglich aus England und heißt „Alles Bluff? Mitreden beim Thema: Philosophie“[29] von einem gewissen Jim Hankinson, laut letzter Seite des Büchleins Philosophie-Prof. an der University of Texas in Austin. (64) Der Autor läßt sich 21 Seiten lang im Bildzeitungsstil über das Leben von Philosophen aus, meist verbunden mit Tips, wie man das soeben erworbene Wissen geschickt ins Gespräch einfließen lassen könne (6–26), zwei Seiten sind eigens dem (offenkundig besonders unterhaltsamen) Lebensende einiger Denker gewidmet. (27–28) Dann folgen „Die Grundfragen der Philosophie“. (29–40) Wenigstens eine Kostprobe zum Thema „Erkenntnistheorie: Das einzige, was Sie wirklich über Erkenntnistheorie wissen müssen, ist, daß sie nichts zur Erkenntnis beiträgt. Die Frage: ‚Aber wie können wir wissen, daß wir das wissen?‘ kann bisweilen sehr wirkungsvoll sein, sollte aber nicht überstrapaziert werden.“ (38) Nach ein paar Seiten über „Die Philosophie der Gegenwart“ (41–47) hängt Hankinson noch „Ein paar nützliche Techniken“ (48–53) zum gekonnten Bluff mit den vorausgehend von ihm empfohlenem „philosophischen“ Sprechblasen an. Das kleine Glossar am Ende der Broschüre ist erklärtermaßen (56) zur Einübung möglichst unverständlicher Fachterminologie gedacht; das abschließende Personenregister (61–62) kann ich im Blick auf das Vorausgehende nur noch als ironischen Gag verstehen. Man kann bloß hoffen, daß das in Pariser Kaffee-Häusern vor Jahren gestartete und sich lebhaftesten Zuspruch erfreuende Unternehmen philosophischer Sonntagsgespräche für jedermann solchen systematischen Zersetzungstendenzen zu widerstehen weiß.[30]

Ein Nachtrag zum Thema Infotainment bleibt anzufügen: Es gibt mittlerweile einen ersten Versuch, die im Internet übliche Hypertext-Technik (per link von einer bestimmten Stelle einer Datei zu Informationspaketen einer anderen Datei springen zu können) auch in gedruckter Form zu simulieren. Herausgekommen ist dabei Michael Funkens „Sofies M@ssage“.[31] Vorgeführt werden soll die kreative Fortsetzbarkeit eines Gedankens, die Möglichkeit, ihn statt mechanischer Wiederholung „sinnvoll zu verfälschen.“ (110) Gedacht ist „Sofies M@ssage“ als „Einführung für Anfänger“, „Denksportspiel“, „Rätselspaß“, „Philotainment“, „Musterkollektion von Philosophemen . . . zwischen Possenreißerei und Steifheit“, wobei „die Reihenfolge der Seiten . . . vergleichsweise beliebig [ist], die Seitennumerierung völlig bedeutungslos.“ (108–109) Dann kann auch nicht überraschen, daß sich die Botschaft einer ganzen Seite (wenn solche denn nicht ganz leer bleiben wie im Fall von 80–81) in dem tiefschürfenden, mit einem Portrait des Königsbergers unterlegten Diktum „I. Kant get no Satisfaction“ (74) erschöpft. Der Traktat „Jenaer Vor=Sätze zu einer künftigen Multimedia=Philosophie“, den man in der Hand hält, wenn man „Sofies M@assage“ um die horizontale Achse dreht und das Buch gleichsam von hinten aufblättert, entpuppt sich näherem Zusehen als bemerkenswert verquastes Räsonnieren am Leitfaden einer Vielzahl von Klassikerzitaten, ohne je das von ihm ins Auge gefaßte dringliche Thema auch nur von ferne auf den Punkt zu bringen. Sprachliche und formale Marotten waren dem Vf. offenkundig wichtiger, so der Beginn aller 18 Überschriften mit „Vor-“ (selbst dort, wo es absolut nicht paßt) und etwa der Text des „Vor-Worts“, bestehend aus einem einzigen Wort mit einer angehängten Fußnote von 46 Zeilen. Vielleicht ging das Ganze dem Lektorat dermaßen auf die Nerven, daß ihm nicht einmal auffiel, daß der Text von Seite 17–20 (einschließlich der Fußnotenzählung) auf den Seiten 21–24 als Duplikat nochmals wiedergegeben wird. Funkens Einführung stellt unbeschadet ihres avantgardistischen Outfits einen der Versuche dar, auf der „Sofie“-Welle zu surfen – womit die Sparte von Einführungen in die Philosophie in Betracht zu nehmen wäre, für die der zutreffende Titel lautet:

V. Edutainment

„Sofies Welt“, der 1993 erschienene „Roman über die Geschichte der Philosophie“[32] (Untertitel) des norwegischen Lehrers Jostein Gaarder hat es binnen kurzem zu dem „philosophischen“ Bestseller schlechthin gebracht. Obwohl als „Buch für Erwachsene ab vierzehn Jahren“ (614) geschrieben, haben anscheinend auch eine Vielzahl deutlich Älterer zu dem voluminösen Werk gegriffen. Neuere Schätzungen gehen von 1,7 Mio. verkauften Exemplaren aus (was natürlich noch nichts über die reale Leserzahl sagt). Sobald sich der

[26] **Macrone,** Michael: **Heureka!** Das archimedische Prinzip und 80 weitere Versuche, die Welt zu erklären. Eine kleine Geschichte unseres Denkens von der Antike bis heute. – München: Limes 1996. 303 S., geb. DM 39,80 ISBN: 3–8090–3004–X.

[27] **Osburne,** Richard: **Philosophie.** Eine Bildergeschichte für Einsteiger. Illustriert von Ralph Edney. – München: Wilhelm Fink 1996. 190 S., kt DM 24,80 ISBN: 3–7705–3113–2.

[28] Vgl. dazu etwa Habermas, Jürgen: Israel und Athen oder: Wem gehört die anamnetische Vernunft? Zur Einheit der multikulturellen Vielfalt. In: Diagnosen zur Zeit, hg. v. Johann B. Metz, Düsseldorf 1994, 51–61, hier besonders 56.

[29] **Hankinson,** Jim: **Alles Bluff?** Mitreden beim Thema: Philosophie. – München: Humboldt-Universität 1994. 64 S. (humboldt-TB, 754), kt DM 8,90 ISBN: 3–581–66754–1.

[30] Vgl. dazu Sautet, Marc: Ein Café für Sokrates. Philosophie für jedermann. – Düsseldorf / Zürich 1997. Ich gehe auf dieses Buch nicht näher ein, weil es sich dabei um keine Einführung in die Philosophie handelt, sondern um eine Art Werkstattbericht über das zeitgenössische nicht-akademische Interesse an Philosophie, an dessen Anfang die 1981 von dem Marquardt-Schüler Gerd Achenbach gegründete „Philosophische Praxis“ in Bergisch-Gladbach stehen dürfte.

[31] **Funken,** Michael: **Sofies M@ssage.** / Jenaer Vor-Sätze zu einer Multimedia-Philosophie. Philotainment Version 1.0 – Würzburg: Königshausen & Neumann 1996. 110 S., kt DM 19,80 ISBN: 3–8260–1241–0.

[32] **Gaarder,** Jostein: **Sofies Welt.** Roman über die Geschichte der Philosophie. – München / Wien: Hanser 1993. 614 S. geb. DM 39,80 ISBN: 3–446–17347–1.

Erfolg des Titels abzeichnete, wurde er einer in dieser Form m. W. noch bei keiner anderen Publikation der letzten Zeit zu beobachtenden Vermarktungsstrategie unterworfen. „Sofies Welt" gibt es mittlerweile als Audio-Book[33], als Video[34], als CD-Rom[35], die in gewissem Umfang mit den durch Schauspieler dargestellten Protagonisten einen interaktiven Austausch über philosophische Fragen erlaubt, schließlich sogar als Theaterstück: Die von Karlheinz Komm besorgte (notwendig brachial gekürzte) Bühnenfassung verfüge in dem Maß über Unterhaltungswert, wie sie an philosophischem Gehalt (gemessen an der Vorlage) einbüße, schrieb sinngemäß eine Theaterkritikerin.[36] Da freilich in der „Erlebnisgesellschaft" (G. Schulze) nur wenige die Zeit für die Lektüre eines 600-Seiten-Wälzers wie „Sofies Welt" aufbringen (aber dennoch „dabei sein" möchten), gibt es mittlerweile auch „Sofies Lexikon",[37] ein auf 150 Seiten abgespecktes Bändchen mit alphabetisch geordneten Namen und Sachen aus „Sofies Welt" (mit Hinweisen auf das jeweilige Vorkommen im Original), erarbeitet von O. A. Böhmer, der uns oben bereits als Autor der beiden „Sternstunden"-Bändchen begegnete. Und weil das anscheinend noch immer zu viel an Lektüre verlangt, packt der Verlag seit der bislang letzten Ausgabe auch noch einen winzigen Sofie-Führer bei.

Ich führe den Erfolg von „Sofies Welt" auf ein Bündel von Motiven zurück[38]: Gaarder hat mit seinem wesentlich in Briefform gefaßten Buch durch das von dieser Form ermöglichte Changieren zwischen Realität und Fiktion eine ohne jeden Zweifel geschickte literarische Konstruktion geschaffen, die dem narrativen Bedürfnis nach Spannung unaufdringlich entgegenkommt. Gleichzeitig erlaubt ihm die Technik, die Geschichte der Philosophie ausgesprochen vereinfachend nachzuzeichnen (und das hat man gegenwärtig ungleich lieber als Problem-Stories), wobei sich – das sei in Anbetracht etlicher oben besprochener Werke ausdrücklich vermerkt – Gaarder jeder tendenziösen Verzeichnung enthält. Das fällt besonders in dem Kap. „Zwei Kulturkreise" (179–196) auf, wo Gaarder (abzüglich kleinerer Fehler; etwa 191–192, daß das (!) Christentum keine unsterbliche Seele kenne) mit Gespür das Spezifische Israels, Jesu, Paulus' und der frühen Kirche gegenüber den (griechischen) Philosophien herausarbeitet (Gaarder ist u. a. studierter Theologe). Gleichwohl bleibt alles, was Gaarder schreibt, auf unmittelbare Weise rezipierbar, das Rätselhafte, Aporetische im Philosophieren tritt nahezu gänzlich zurück. Eng damit verbunden durchzieht das ganze Buch unterschwellig eine Art Versöhnungspathos, das natürlich maximal dem korrespondiert, was H.-J. Rennkamp im Blick auf den aktuellen Philosophie-Boom treffend auf den Nenner „Philosophie als Notreligion"[39] bringt. Damit geht im übrigen bruchlos zusammen, daß Gaarder seinem Bestseller zwei Jahre (Originalausgabe) bzw. drei Jahre (deutsche Übersetzung) nach „Sofies Welt" so etwas wie einen religiösen Appendix folgen ließ: die Erzählung von einem kranken Mädchen, das auf seinen Tod zugeht, von einem Engel, der sie in das Geheimnis von Leben und Sterben einführt, und schließlich von ihrem Hinübergehen auf die „andere(n) Seiten des Spiegels" (152). Das Buch endet mit 1Kor 13,12, dem paulinischen Wort vom rätselhaften Spiegelblick, dem ein Sehen von Angesicht zu Angesicht folgen werde (153) – also mit jener Sentenz, die bereits im Titel anklingt: „Durch einen Spiegel, in einem dunklen Wort."[40] Mir liegt ferne, Gaarders literarisches Können, geschweige denn seine Intentionen kleinzureden. Dennoch leben wir weder philosophisch noch theologisch in Sofies Welt. „Wo simple Rezepte auftauchen, da besteht die erste philosophische Tat darin zu zeigen, daß sie nicht stimmen können."[41] Genau das leisten bereits viele Dokumente aus der Gründerzeit der okzidentalen Philosophie – und ebendas fehlt selbst dem Schlachtschiff des philosophischen Edutainments von heute.

Erst recht fallen im Vergleich zu Gaarder andere Publikationen dieses Genres buchstäblich ab. Das gilt bereits für eine vor „Sofies Welt" erschienene Sammlung von „Philosophische(n) Texte(n) für Jugendliche und Neugierige" (Untertitel), die (der ebenfalls bereits erwähnte) H.-L. Freese unter dem Titel „Gedankenreisen"[42] gesammelt (und nur in den Kap.-Einleitungen knappst kommentiert) hat. Ungleich mehr trifft obiges Verdikt zwei Publikationen, die sich unübersehbar an Sofie-remakes versuchen. Am deutlichsten tut das „Das Café der toten Philosophen. Ein philosophischer Briefwechsel für Kinder und Erwachsene" von Nora K. und V. Hösle.[43] Das AutorInnen-Duo versichert ausdrücklich, bei den im Buch der Nora K. zugeschriebenen Passagen handle es sich um Original-Äußerungen einer 11- bis 14jährigen (der dokumentierte Briefwechsel zieht sich über drei Jahre hin). (6, 205, 253–254) Ich habe keinen Anlaß an diesen Versicherungen zu zweifeln, sehe mich aber dann genötigt, das ganze Opus unter den (ich gebe zu: etwas boshaften) Titel „Wunderkind a. D. meets Wunderkind in spe" zu stellen. Anders weiß ich einer 11jährigen einfach nicht gerecht zu werden, die in an sie gerichteten Briefen Ausdrücke wie „ontologische(r) Beweis", „dandyhaft", „soigniert" (alle 8) oder den Unterschied „zwischen immanenter und ökonomischer Trinität" (113) fraglos versteht und ihrerseits klug über „Aristoteles' Frauenbild" (10), Menschenrechtsverletzungen (51) und die für Gott überflüssige „Subjekt-Subjekt-Beziehung" (115) räsonniert. Die (von Hösle zu verantwortende) literarische Konstruktion nimmt sich im Vergleich zu Gaarder – ich denke, man muß es so sagen – miserabel aus: eine Luftreise der Protagonistin an der Hand Vicos (161) ist dabei genauso selbstverständlich wie unvermittelt auf Flugzeugflügeln sitzende alte Chinesen – Konfuzius ist gemeint. (168) Die Beschreibung der ins Spiel gebrachten Philosophen bzw. Philosophien läßt nur ungern Klischees aus. (53–55, 131, 154, 195) Die Identifikation der ins Spiel Gebrachten ist zumindest für Nicht-Profis nur über das Personenregister (235–236) möglich und für Profis an manchen Stellen durchaus fraglich: Hösles Charakterisierung von Hegel und Kierkegaard (8) würde genausogut auf Jacobi und Mendelssohn zutreffen. Der durchgängig gestelzte Ton der Einlassungen Hösles (etwa 7, 8) und die blasierten Bemerkungen dort, wo es um Theologisches geht (112–113, 136), haben etwas Verquastes an sich. Daran ändert auch Hösles Nachwort „Kindheit und Philosophie" (219–251) mit seinen Hinweisen auf die mittlerweile modisch gewordene „Kinder-Philosophie" nichts.[44]

Das zweite Sofie-remake, das ich hier erwähne, inspiriert sich neben Gaarder an einem bereits 1960 erschienenen Buch des legendären Kinderbuchautors Michael Ende – und tut das auf eine Weise, die man nur noch peinlich nennen kann. Friedhelm Moser will Endes „Jim Knopf und Lukas der Lokomotivführer" fortschreiben in „Jim Knopf und die Sieben Weisen. Eine philosophische Einführung in den lummerländischen Lokomotivismus."[45] Was er de facto bietet, beschränkt sich zum einem auf Platitüden der Art, daß sich, wer nach der Möglichkeit von synthetischen Urteilen a priori frage, sich nicht zu wundern habe, wenn er zehn Jahre für die Antwort brauche (4); oder: „Scholastik ist keine historische Epoche, sondern ein Geisteszustand. Jeder Duckmäuser, der Bücherwissen nur ansammelt, um es in neuen Büchern zu verwursten, ist ein Scholastiker." (49) Zum anderen ergeht sich Moser in Bemerkungen, die das Buch für Kinder so ungeeignet wie für Erwachsene ärgerlich macht. So sehe ich etwa keinerlei Anlaß, mir weismachen zu lassen, beim sokratischen Fragen handle es sich um eine quasi-sadistische Technik zum Niedermachen der Befragten. (14) Mosers Ergüsse sind

[33] Gaarder, Jostein: Sofies Welt. 16 Teile auf 8 MC, Audio Books München 1997.

[34] Sofies Welt – Gaarders Bestseller. Ein Film von Ulrich Boehm.

[35] Sofies Welt – Eine interaktive Reise in die spannende Welt der Philosophie, München 1997.

[36] Vgl. dazu: Sofies Welt. In: Information Philosophie 5 / 1996, 60–62.

[37] **Böhmer,** Otto. A.: **Sofies Lexikon.** Ab 14 Jahre. – München / Wien: Hanser 1997. 153 S., kt DM 20,00 ISBN: 3–446–18913–0.

[38] Zum „Sofie"-Phänomen vgl. auch: Warum ist „Sofies Welt" so erfolgreich? Burkhard Baltzer im Gespräch mit einer Buchhändlerin und einem Kulturwissenschaftler. In: Information Philosophie 2 / 1997, 78–79.

[39] Rennkamp, Hans-Joachim: Freizeit-Philosophie. Nicht im Hörsaal, sondern im Wohnzimmer. In: CiG 48 (1996), 300.

[40] **Gaarder,** Jostein: **Durch einen Spiegel, in einem dunklen Wort.** Ab 13 Jahren. – München / Wien: Hanser 1996. 153 S., geb. DM 29,80 ISBN: 3–446–18071–0.

[41] Podak, Klaus: Die Zeit der Meisterdenker ist vorbei. In: Süddeutsche Zeitung Nr. 205 / 5. 9. 1996, 8.

[42] **Gedankenreisen.** Philosophische Texte für Jugendliche und Neugierige, hg. v. Hans-Ludwig Freese. – Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1990. 334 S. (rororo 1490; Sachbuch 8754), kt DM 14,90 ISBN: 3–499–18754–X.

[43] K., Nora / **Hösle,** Vittorio: Das Café der toten Philosophen. Ein philosophischer Briefwechsel für Kinder und Erwachsene. – München: C. H. Beck 1996. 256 S., geb. DM 34,00 ISBN: 3–406–41313–7.

[44] Diesbezüglich relevante Literaturhinweise vgl. neben Hösle (250–252) auch bei Ralla, Mechthild: Philosophieren mit Kindern. Ein Überblick. In: Information Philosophie 3 / 1996, 34–41. – Trutwin, Werner: Die Flöhe und der liebe Gott. Mit Kindern philosophieren. In: CiG 48 (1996), 221–222. – Zu ergänzen wäre noch: Lyotard, Jean-François: Postmoderne für Kinder. Briefe aus den Jahren 1982–1985, Wien 1996.

[45] **Moser,** Friedhelm: **Jim Knopf und die sieben Weisen.** Eine philosophische Einführung in den lummerländischen Lokomotivismus. – Frankfurt a. M.: Eichborn 1996. 128 S., geb. DM 24,80 ISBN: 3–8218–3452–8.

nicht einmal von Ferne das Papier wert, auf dem sie gedruckt wurden (und den Preis schon gar nicht). Ein vergleichbares Qualitätsgefälle wie im Edutainment-Sektor[46] ist auch hinsichtlich der Art von Einführungen in die Philosophie zu konstatieren, die ich unter den Titel subsumiere:

VI. Namen und Texte

Die Qualitätsdifferenzen werden in diesem Feld zusätzlich durch außerordentlich große Unterschiede im Umfang sowie die prinzipielle Alternative überlagert, einen Philosophen bzw. eine Philosophin oder ein einzelnes Werk bzw. Auszüge aus mehreren Werken als Reader vorzustellen. Nicht berücksichtigt werden im folgenden die mittlerweile umfänglich angewachsenen Reihen „N. N. zur Einführung" aus dem Junius-Verlag, die „N. N. Campus – Einführungen" sowie die „Beck'sche Reihe Denker" aus dem gleichnamigen Verlag (alle biographisch orientiert), sofern es sich dabei je um kleinere Monographien handelt, die den Charakter von Einführungen im strengen Sinn (trotz des Namens) überschreiten.[47] Einführungen in die Philosophie der Gegenwart durch die Vorstellung zeitgenössischer Denker stechen mehrheitlich durch ihr narratives Genus hervor. Dem kommt in besonderer Weise die Form des Interviews entgegen, so etwa in F. Rötzers Bd „Denken, das an der Zeit ist"[48] aus 20 Gesprächen mit Gegenwartsphilosophen von H. Albert bis B. Waldenfels. Erst recht gilt das natürlich, wenn Philosophie als solche durch eine Sammlung von kurzen Autobiographien erschlossen wird, in denen Fachvertreterinnen und -vertreter erzählen, wie sie denn zur Philosophie generell und der von ihnen geteilten Position speziell gekommen sind, so etwa in dem Bd „. . . was die Welt im Innersten zusammenhält" mit „34 Wege(n) zur Philosophie" (Untertitel).[49] Die Erhellungskraft der Selbstdeutungen fällt dabei naturgemäß sehr verschieden aus, die Auswahl der Namen leuchtet nicht in allen Fällen ein (man muß nicht alle der in den Bd Aufgenommenen kennen). Aus Rundfunkfeatures für das Deutschlandradio Köln schließlich gingen drei Bde mit Philosophenportraits hervor – „Welt im Kopf. Profile der Gegenwartsphilosophie" –, die nach Regionen (Deutschland, Frankreich / Italien, England / USA) getrennt insgesamt 35 Denker (keine Frau) vorstellen.[50] Auch in diesem Fall ergibt sich aus dem ursprünglichen Sitz im Leben der Beiträge ein starker narrativer Grundzug, ohne daß das allerdings in der Regel auf Kosten differenzierter Darstellung ginge.[51]

Dem alternativen Prinzip der Konzentration auf ein bestimmtes Werk folgt eine Reihe von „Lese-Einführung(en)", die als dtv-Taschenbücher erscheinen. Exemplarisch greife ich aus den vorliegenden Bden „Kant für Anfänger. Die Kritik der reinen Vernunft" heraus.[52] Nach einer kurzen „Hinführung" zu Kant (11–19) und sieben Seiten „Ein Tag im Leben des Immanuel Kant oder Der liebenswerte Dilettantismus" (20–26) mit Auskünften unter anderem über den minutiösen Tagesablauf des Königsbergers sowie die (Nicht-) Rolle von Frauen in seinem Leben werden 16 Auszüge aus der „Kritik der reinen Vernunft" geboten, die durch überleitende Worte verbunden und mehr oder weniger ausführlich kommentiert werden (zum Teil unter Zuhilfenahme schulmeisterlicher Wendungen wie „Haben wir das verstanden?" [34]). Die kommentierenden Passagen verraten freilich nicht nur gelegentlich die engen Grenzen dieser Einführung. Besonders eklatant tritt dies im Rahmen der Wiedergabe der Kantischen Behandlung der Gottesfrage in der KrV zutage. Die Unabweisbarkeit des Gottesgedankens, die Kant beschäftigte, kommt in keiner Weise zur Geltung (146), Gottesbeweise sind lediglich „Nebelbänke" (147), die erste Kennzeichnung des ontologischen Arguments ist abwegig: Sie behauptet, daß bei Anselm „. . . Gott aus dem Sein . . . geschlossen wird" (ebd.); auch die zweite (151) stimmt nicht, sofern behauptet wird, aus Begriffen werde auf das Dasein Gottes geschlossen. Der für Kant gravierende Befund, daß der teleologische Beweis den kosmologischen impliziere und dieser wiederum den ontologischen, findet keine Erwähnung. KrV B 664 bringt R. Ludwig auf den Nenner: „Hier wird jede rationale, d. h. vernunftbegründete Theologie verabschiedet" (155). Die anschließenden Hinweise auf den Zusammenhang von praktischer Vernunft und Gottesfrage lassen nicht einmal von Ferne erahnen, daß Kant vor dem Hintergrund seiner Grenzziehungen hinsichtlich der theoretischen Vernunft eine völlig neue Form philosophischer Gottrede in Gestalt seiner Moraltheologie grundgelegt hat. Und ohne Gag geht es anscheinend auch in diesem ansonsten ernsthaften Bändchen nicht: Es schließt mit einer Zusammenfassung der KrV in 24 Zeilen. (164)[53]

Dem Reader-Prinzip folgt ein anderes Projekt, das – inhaltlich ambitioniert – zumindest verlegerisch seinesgleichen sucht: Der ansonsten eher auf Esoterik abonnierte Diederichs-Verlag bringt unter Federführung (des für Trendsetting nicht unbekannten) Peter Sloterdijk 20 Bde „Philosophie Jetzt!" – jedes der Bücher nicht billig (48,00 DM), aber fest gebunden, mit Lesebändchen, sorgfältig gemacht, in der Regel mit ausgesprochen kompetenter Einführung. Für die Besprechung wähle ich mir ein Highlight aus der Serie, zum Zweck der Relativierung zwei andere Bde. Vermutlich wird das fulminante Glanzlicht der Reihe der von Elisabeth von Samsonow zusammengestellte und eingeleitete Bd über Giordano Bruno werden bzw. bleiben.[54] Die Hg.in hat nicht nur eine spannende Einleitung „Über Giordano Bruno" (13–63) geschrieben, deren Verdienst v. a. darin besteht, evident zu machen, daß Bruno mit seiner Philosophie der Imagination nicht weniger als Stammvater der Neuzeit zu gelten hat als der rationalistische Descartes. Wer ernst nimmt, was es dabei zu entdecken gibt, wird nicht umhin können, am eingespielten Bild der philosophischen Moderne tiefgreifende Korrekturen vorzunehmen. Darüber hinaus hat von Samsonow drei der insgesamt sieben Textauszüge erstmals auf deutsch zugänglich gemacht. Das einzige Bedenken, das sich gegen diesen Bd geltend machen läßt, besteht darin, daß es sich bei ihm kaum mehr um eine (wenn auch noch so elaborierte) Einführung handelt, sondern um eine Fachpublikation.

Wenn ich die Ranghöhe der Gesamtreihe etwas herabmindere, indem ich dem glänzenden Bruno-Bd die Fichte- und Schopenhauer-Reader gegenüberstelle, behaupte ich nicht, die beiden Bde wären schlecht gemacht. V. a. der von Günter Schulte verantwortete Fichte-Bd[55] ist von hohem Niveau. Jedoch steht der gelungenen Textauswahl eine Einleitung (13–59) gegenüber, die an etlichen Stellen in die Falle des Psychologisierens tappt und ansonsten Fichte als eine Art Vorgänger Nietzsches zu interpretieren sucht (was m. E. mehr mit der Interessenlage des Interpreten als mit Fichte zu tun hat). Die Fichte-Chronik (60–67) kann trotz ihrer Informativität auf einen völlig uninformativen Gag (61) nicht verzichten. Im Fall des Schopenhauer-Bdes[56] bezieht sich der Haupteinwand auf das Text-Corpus. Nicht daß die rahmenden Quellen uninteressant wären – aber das alles beherrschende Zentrum macht bei Schopenhauer „Die Welt als Wille und Vorstellung" aus. Der Bd bietet umfängliche Auszüge aus diesem Werk (116–285, 300–437) – und legt genau dadurch die Frage nahe, ob jemand, dem an Schopenhauer-Kenntnis gelegen ist, nicht besser beraten wäre, sich gleich die für wenige Mark zu erwerbende (vollständige) Taschen-

[46] Hinweise auf weitere Titel, die man diesem Genre zurechnen kann vgl. bei Jung, Joachim: Der Niedergang der Vernunft. Kritik der deutschsprachigen Universitätsphilosophie, Frankfurt / New York: Campus 1997, 47–48.

[47] Etliche von ihnen wurden bereits in der ThRv besprochen; siehe auch die Sammel-Rezension von Andreas Deeken in diesem Heft.

[48] **Denken, das an der Zeit ist,** hg. v. Florian Rötzer. – Frankfurt a. M: Suhrkamp-Verlag 1987. 345 S. (es 1406), kt DM 18,00 ISBN 3-518-11406-9.

[49] **„. . . was die Welt im Innersten zusammenhält."** 34 Wege zur Philosophie, hg. v. Christine und Michael Hauskeller. – Hamburg: Junius 1996. 231 S., brosch. DM 29,80 ISBN: 3-88506-264-X.

[50] **Breuer,** Ingeborg / **Leusch,** Peter / **Mersch,** Dieter: **Welten im Kopf.** Profile der Gegenwartsphilosophie. Bd 1 Deutschland. – Hamburg: Rotbuch 1996. 247 S. (Rotbuch Tb. 1045), kt DM 19,90 ISBN: 3-88022-367-X. Bd 2 Frankreich / Italien. – Hamburg: Rotbuch 1996. 239 S. (Rotbuch Tb. 1046), kt DM 19,90 ISBN: 3-88022-368-8. Bd 3 England / USA. – Hamburg: Rotbuch 1996. 220 S. (Rotbuch Tb. 1047), kt DM 19,90 ISBN: 3-88022-369-6.

[51] Auf noch höherem Niveau bewegt sich der Bd: Philosophen des 20. Jahrhunderts, hg. v. Margot Fleischer, Darmstadt 1995.

[52] **Kant für Anfänger.** Die Kritik der reinen Vernunft. Eine Lese-Einführung von Ralf Ludwig. – München: dtv 1996, 3. Aufl. 167 S. (dtv 4662), kt DM 14,90 ISBN: 3-423-04662-7.

[53] Weitere Bde in dieser Reihe bislang zu Kant („Der kategorische Imperativ"), Nietzsche („Also sprach Zarathustra"), Hegel („Phänomenologie des Geistes"), Kierkegaard („Entweder – Oder"). – Unter werkorientierte Einführungen ist auch zu rechnen: Interpretationen. Hauptwerke der Philosophie. 3 Bde. Stuttgart 1992–1994 – wobei auch in diesem Fall das Niveau der Texte über eine Einführung weit hinausgeht.

[54] **Giordano Bruno.** Ausgewählt und vorgestellt v. Elisabeth von Samsonow. – München: Diederichs 1995. 496 S. (Philosophie jetzt!), geb. DM 48,00 ISBN: 3-424-01275-0.

[55] **Fichte.** Ausgewählt und vorgestellt von Günter Schulte. – München: Diederichs 1996. 516 S. (Philosophie jetzt!), geb. DM 48,00 ISBN: 3-424-01282-3.

[56] **Schopenhauer.** Ausgewählt und vorgestellt von Rüdiger Safranski. – München: Diederichs 1995. 573 S. (Philosophie jetzt!), geb. DM 48,00 ISBN: 3-424-01272-6.

buchausgabe von dessen Hauptwerk zu besorgen. In der Einleitung vermißt man einen angemessenen Hinweis darauf, wie intensiv und prekär zugleich Schopenhauer sich ins Verhältnis zum Kantischen Denken setzte.

Alle Einwände gegen die Bde von „Philosophie jetzt!“[57] (wenn man sie denn als Einleitungen klassifiziert) verblassen zur Petitesse, wenn man ihnen die letzte hier zu besprechende Einleitungsreihe gegenüberstellt: Der Eichborn-Verlag bringt sie heraus, alle Bde stammen von ein und demselben Autor, dem ehemaligen Matrosen, Tellerwäscher, Dichter und jetzigem Globetrotter, Romancier, Reiseschriftsteller und Philosophen (so der Klappentext) Paul Strathern. Der Mann hat ersichtlich viel zu tun. Das erklärt, warum er jeden der von ihm ins Visier genommenen Denker „. . . in 90 Minuten“ (so der stereotype Titel der Bde) abhandelt. Ich gehe diesmal exemplarisch auf den Bd „Hegel in 90 Minuten“[58] ein. Der Titel ist schlichtweg Käuferbetrug: Wer des Lesens einigermaßen kundig ist, persolviert die Heftchen unschwer in einem Drittel der vom Titel behaupteten Zeit. Kein Problem: Die schmalformatigen Seiten sind in 14-Punkt-Schrift bedruckt und fallen überdies in 45 Seiten wirklichen Text und 30 Seiten äußerst grob belegter Quellenzitate auseinander, wobei in letzterem Teil die Schrift seitenweise auf 18-Punkt-Größe (d. h. ca. 10 Zeilen pro Seite) wechselt. Der Einführungstext, beginnend mit einer Schopenhauer-Invektive gegen Hegel, erreicht seine Höhepunkte in Platitüden wie etwa der, daß Hegel eingeräumt habe, „nur ein einziger Mensch verstehe ihn, und selbst der verstehe ihn falsch. Einige Kritiker vermuten, daß Hegel in diesem Punkt übertrieb – existierte ein solcher Mensch tatsächlich?“ (7). Und das Nachwort beginnt mit der Feststellung, Hegels Wunsch, ernstgenommen zu werden, habe sich dergestalt erfüllt, daß sich sein „Gift“ (78) in allen Ländern Europas ausgebreitet und ganze philosophische Fakultäten gegen das Philosophieren immunisiert habe. Die Quintessenz solcher Darstellung von Philosophie hat Strathern bemerkenswerterweise gleich im Vorwort zum Eröffnungsbd der Reihe, der Sokrates gewidmet ist, zum Ausdruck gebracht: „Die Fehlschlüsse von über fünfundzwanzig Jahrhunderten haben die Philosophen schließlich zu dem Schluß geführt, daß ihre Irrtümer gar keine Rolle spielen. Sie sind inzwischen der Meinung, daß es nur auf das Philosophieren selbst ankomme. So ist aus der Philosophie ein Zeitvertreib geworden – wie Weinverkosten oder Steuerhinterziehung, und auch die Auswirkungen sind ähnlich zweischneidig. Zum ersten Mal, seit die Menschen philosophieren, betrachtet man es als überflüssig, ein philosophisches System (d. h., eine eigene Philosophie) zu finden.“[59] Exakt das ist das Problem, das die Mehrheit der vorausgehend anzuzeigenden Einführungen in die Philosophie allererst erzeugen – und wodurch sie das Philosophieren als solches schlichtweg diskreditieren. Keine Disziplin wird allzu lange Elaborate unwidersprochen lassen können, die in Gestalt eines Selbstdementi in sie einzuführen beanspruchen.

VII. Refugium

Häufig konfrontieren mich angehende Studierende mit der Frage, was sie denn lesen sollen, um – als bislang völlig Unerfahrene – in die Philosophie hineinzufinden. Ohne Zögern empfehle ich ihnen Thomas Nagels „Was bedeutet das alles? Eine ganz kurze Einführung in die Philosophie.“[60] Das schmale Bändchen demonstriert überzeugend, wie jemand aus unmittelbarer Zuwendung zu Grundfragen menschlicher Existenz wie von selbst zu philosophischem Denken kommt. Nagel exemplifiziert das an den Fragen nach der Möglichkeit eines Wissens von der Welt wie von der Existenz anderer Wesen, die uns gleichen, dem Problem der Beziehung zwischen Gehirn und Bewußtsein, der Frage nach der Möglichkeit von Sprache und freiem Willen, dem Fundament der Moral und der Gestalt wirklicher Gerechtigkeit, schließlich dem Problem des Todes und der Sinnfrage. Es ist ebendieser Originalton eines Denkens „in exercitu“, der dieses schmale Bändchen so stark macht und zugleich erklärt, warum die Berufung auf Autoritäten, so erhellend sie sein kann, in der Philosophie durchaus von sekundärem Belang ist.

Wenn Studierende nach dem Hinweis auf Nagels Einführung noch weiterfragen, dann pflege ich ihnen zu raten, sie sollten am besten mit Platons „Symposion“ anfangen. „Anfangen“ sage ich im Vertrauen auf die protreptische, also verführerische Qualität und Selbstevidenz dieses Textes. Eine Einführung in die Philosophie ist dann gut, wenn es sich ihrerseits um einen genuin philosophischen Text handelt. Folglich werden die besten Einführungen in die Philosophie die Klassiker sein. Ebendies vergessen zu haben, könnte der unmittelbarste Grund für den gegenwärtigen Einleitungsrummel sein.

[57] Neben den drei erwähnten sind in gleicher Ausstattung und zu gleichem Preis erschienen: Aristoteles, Augustinus, Descartes, Hegel, Husserl, Kant, Kierkegaard, Leibniz, Marx, Nietzsche, Pascal, Platon, Sartre, Schelling, Wittgenstein. Angekündigt sind noch zwei Bde zum Mittelalter und zu Adorno.

[58] **Strathern,** Paul: **Hegel in 90 Minuten.** – Frankfurt a. M.: Eichborn 1995. 80 S., kt DM 14,80 ISBN: 3-8218-0495-5.

[59] **Strathern,** Paul: **Sokrates in 90 Minuten.** – Frankfurt a. M.: Eichborn 1995. 80 S., kt DM 14,80 ISBN: 3-8218-0496-3. Hier 11–12. – Weitere Bde von Strathern ereilten bislang Aristoteles, Kant, Konfuzius, Nietzsche, Platon und Schopenhauer.

[60] **Nagel,** Thomas: **Was bedeutet das alles?** Eine ganz kurze Einleitung in die Philosophie. – Stuttgart: Reclam 1990. 87 S. (Reclam U.-B. 8637), kt DM 4,00 ISBN: 3-15-008637-X.

Metzler Philosophen Lexikon. Von den Vorsokratikern bis zu den Neuen Philosophen. Unter redaktioneller Mitarbeit von Norbert Retlich, hg. v. Bernd Lutz. – Stuttgart: J. B. Metzler 1995. 2., aktualisierte und erw. Aufl. VI, 954 S., 277 Abb., geb. DM 98,00 ISBN: 3-476-01332-4

Nach dem Erscheinen von ‚Sofies Welt‘ vor vier Jahren ist das Interesse an Porträts bedeutender Philosophen bei einem breiteren LeserInnenkreis erneut aufgeblüht. Jostein Gaarder nimmt jedoch in seinen Roman kaum zeitgenössische Entwürfe auf, so daß man hier auch weiterhin sofort die Veröffentlichungen entsprechender Philosophen zur Hand nehmen muß.

Mit der nun überarbeiteten Neuaufl. des ‚*Metzler-Philosophen-Lexikons*‘ ist es dem Hg. gelungen, die Vf. zu einer wissenschaftlichen und zugleich anschaulichen Darstellung von Lebensgeschichte und denkerischer Entwicklung von über 300 Philosophen zu motivieren. In erzählerischer Form werden Daten und Fakten von Leben und Werk einzelner Philosophen sinnvoll aufeinander bezogen, um auf dieser Basis deren intellektuelle Kontur herauszuarbeiten. Die zahlreichen Mitarbeiter porträtieren neben Philosophen auch Theologen (Barth, Bultmann, Rahner, etc.), Naturwissenschaftler (Darwin, Galilei, Einstein, etc.) sowie weitere Intellektuelle, die über ihr Fachgebiet hinaus für die Philosophie von Interesse sind. Ausgewählt wurden Denkerinnen und Denker aus dem europäischen Kulturkreis, die „im Verlauf einer nun mehr als zweieinhalb Jahrtausende währenden Verständigung über das Verhältnis von Gott, Mensch und Welt immer wieder zitiert worden sind und werden“ (V). Erfreulich viele zeitgenössische Philosophen haben so in dieses nicht nur für Fachleute geschriebene Nachschlagewerk Eingang gefunden. In der aktualisierten Neuaufl. wurden insbesondere die Art. über noch lebende Philosophen überarbeitet und 20 Porträts von Vertretern der Gegenwartsphilosophie kamen hinzu. Die angehängte kommentierte Bibliographie kann für all diejenigen eine Hilfe sein, die nach einer anderen Perspektive bzw. einer historischen und systematischen Vertiefung innerhalb ihrer ersten Orientierung suchen.

Die meisten Art. sind in einem erzählerischen, gut lesbaren Stil geschrieben; sie nehmen sich – im Gegensatz zu der oftmals allzu knappen Dichte anderer Lexika – an wichtigen Punkten die nötige Zeit für Erörterungen. Sowohl Hintergrund als auch wesentliche Aspekte des jeweiligen philosophischen Ansatzes werden kompetent ausgeführt, wobei leider die heutige Rezeption der Philosophen in ihren Porträts manchmal etwas zu kurz kommt. Dies schwächt allerdings nicht die Tatsache, daß die Vf. ihrem selbstgesteckten Ziel „einer Einübung in die Philosophie“ (VI) weitgehend gerecht werden und damit einen breiten LeserInnenkreis ansprechen.

Münster Torsten Habbel

Röd, Wolfgang: **Der Weg der Philosophie.** Von den Anfängen bis ins 20. Jahrhundert, **I. Bd: Altertum, Mittelalter, Renaissance.** – München: C. H. Beck 1994. 525 S., Ln DM 49,80 ISBN: 3-406-38388-2

Wer oder was ist das Subjekt der Philosophiegeschichte? Man kann, sensibilisiert durch ein geschichtliches und hermeneutisches Denken im Anschluß an Heidegger und Gadamer, Philosophie vom zeitlich sich vollbringenden Dasein, kurzum: vom Menschen her verstehen. Oder man setzt *die* Philosophie als Subjekt der Philosophiegeschichte ein: In den verschiedenen philosophischen Systemen, Strömungen und Epochen vollziehe sich dann *die* Philosophie *selbst* (17) in ihren perennierenden Frage- und Problemstellungen (18). Diesen zweiten – im Grunde *idealistischen*, näherhin *hegelia-*

nisch anmutenden – Weg beschreitet Wolfgang Röd in seiner zweibändigen Philosophiegeschichte.

Schon der Titel „*Der Weg der Philosophie*" ist programmatisch genug, um erkennen zu lassen, *wer* hier das eigentliche Subjekt der Geschichte sein soll, das sich in allen zeitlichen Wandlungen durchhält (15). R. distanziert sich zwar ausdrücklich von „Hegels Versuch, die Entwicklung der philosophischen Systeme als Entfaltung der Formen des Absoluten darzustellen" (16), er distanziert sich *expressis verbis* auch von einer teleologischen oder zyklischen (17f) Auffassung der Philosophiegeschichte; aber er bleibt insofern auf den Gleisen idealistischer Geschichtsdeutung, als er die Geschichte der Philosophie nach einem vorgegebenen, aber nicht schlechthin apriorischen, sondern als apriorisch eingesetzten *rationalistischen* Begriffs- und Denkschema zu verstehen und auszulegen versucht. Dieses Schema wird zwar nirgends explizit deutlich; aber der unproportional große Überhang erkenntnistheoretischer und ontologischer (bzw. „metaphysischer" – R. selbst schwankt in der Bezeichnung) Themen und der Gebrauch einer philosophischen Terminologie, die erst ab der Neuzeit in aller begrifflichen Schärfe und mit dem zugehörigen philosophischen Problembewußtsein vorliegt, die von R. aber für *jede* Epoche der Philosophiegeschichte als Darstellungsraster in den Dienst genommen wird, machen deutlich, worum sich die Geschichte der Philosophie bei R. dreht: Das spannungsreiche Verhältnis von *subjektiver* und *objektiver* Vernunft (vgl. z. B. auf Seite 155f die Bewertung der aristotelischen Philosophie) bildet für R. das perennierende Paradigma der Philosophie. Das ist – trotz gegenteiliger Beteuerungen (18) – etwas anderes als eine bloße Beschreibung der Entwicklung philosophischer Probleme und Begriffe. Kurz: R.s Ansatz liegt ein hermeneutisches Vorurteil zugrunde. Sicher – jede noch so objektiv wirkende und quellenorientiert arbeitende Geschichtsdarstellung ruht auf Vorurteilen auf; und spätestens seit Gadamer[1] weiß der Wissenschaftsbetrieb Vorurteile als hermeneutisches Instrumentarium zu würdigen und produktiv zu nutzen. Aber Vorurteile bedürfen einer ausdrücklichen Reflexion und Rechtfertigung, sollen sie bei der Befassung mit historischer Materie nicht anachronistisch wirken. R.s Hinweis, „daß man sich nicht adäquat mit Geschichte der Philosophie beschäftigen kann, ohne dies von einem bestimmten philosophischen Standpunkt aus zu tun" (15), reicht dafür nicht aus; er ist eine für sich genommen zwar legitime Positionsbestimmung des Vf.s – der Drang zur Systematik liegt im ‚Wesen' von Philosophie, da es immer um Wahrheits- und Geltungsansprüche geht –, aber ein bloßer Hinweis enthält keine Rechtfertigung.

Wie man die Geschichte der Philosophie darstellt, ist keineswegs beliebig, sondern entspringt aus den Interessen (d. h. aus den Fragen und hermeneutischen Vorgaben) jener Zeit, in welcher stehend sich der Philosophiegeschichtsschreiber seinem Gegenstand zu nähern hat. Ein Überblick über philosophiegeschichtliche Basisliteratur der letzten zwanzig Jahre kann belegen, wie sich diese hermeneutischen Vorgaben verschoben haben. Anthropologische, kulturphilosophische, sprachphilosophische und logisch-ontologische Themen – letztere v. a. als Frucht der Auseinandersetzung mit der angelsächsischen (Analytischen) Philosophie – erfreuen sich zunehmender Aufmerksamkeit. R. hat diesen Themen in der Gesamtanlage seines Werkes nur nachrangige Plätze eingeräumt. Auch Wechselverweisungen von Philosophiegeschichte zu Kultur-, Geistes- und Sozialgeschichte – eine inzwischen unentbehrliche Fragestellung, die der Vf. allzu schnell beiseite schiebt mit dem Verweis auf die Selbständigkeit philosophischer Gedanken (16) –, werden nur da eruiert, wo sich epochale philosophiegeschichtliche Umbrüche (z. B. von der Antike zur Spätantike, vom Mittelalter zur Neuzeit) nicht mehr anders erklären lassen. Daß jenes, von R. gebrauchte, am Anfang der Neuzeit entstandene erkenntnistheoretische und erkenntniskritische Paradigma ein mögliches Deutungsraster für die Philosophiegeschichte bereitstellen kann, ist von vornherein nicht ausgeschlossen, muß aber vor den gängigen, keineswegs nur aus Modeströmungen, sondern auch aus geschichtlicher Vermittlung *und* philosophischer Einsicht entsprungenen Paradigmen[2] gerechtfertigt werden. Weder eine derartige hermeneutische Vorklärung noch die methodische Durchführung einer *philosophiegeschichtlichen Hermeneutik* sind im ersten Bd der von R. verfaßten Philosophiegeschichte zu erkennen. R.s Unternehmen mündet daher schon im Ansatz in eine längst bekannte Sackgasse: Es ist ein Philosophiegeschichte*lehr*buch entstanden, dessen Stringenz mit dem Verzicht auf historische Genauigkeit erkauft werden mußte. R. weiß, wie sein Vorwort belegt, um diesen Preis. Aber – diese Frage muß erlaubt sein – ist er nicht zu hoch?

Philosophiegeschichte*lehr*bücher á la Hirschberger[3], ein klassisches *Vademecum* für Philosophie- und Theologiestudierende im Grundstudium, gibt es bereits genug. Die meisten bergen, so hilfreich sie zunächst sind, ein Problem in sich: Sie können den Schock nicht verhindern, der sich einstellt, wenn Studierende nach der Lektüre eines *Lehr*buchs mit den philosophischen *Quellen* konfrontiert werden. Der Schock resultiert aus der Schwierigkeit, liebgewonnene Vormeinungen über eine philosophische Position mit dem konkreten Material in Einklang bringen zu wollen. Die *Übersichtlichkeit* und *Systematik* eines Lehrbuches ist nicht selten mit Vereinfachungen erkauft. R. hat einen noch höheren Preis bezahlt. Der weitgehende Verzicht auf die historisch korrekte (griechische oder lateinische) Terminologie,[4] deren sich eine Philosophenpersönlichkeit bedient oder die sie (aktiv und passiv) geprägt hat, macht den Rückweg zu den Quellen schwierig. Die Sorge um die Gesamtschau (vgl. R.s Vorwort) überblendet die Sorge um begriffliche Feinheiten und Differenzierungen. Das Resultat ist nicht so sehr ein Abriß der Geschichte der Philosophie, sondern eine *systematische* Auseinandersetzung des Autors mit den *großen* philosophischen Problemen, die *en passant* chronologisch präsentiert werden – und zwar hauptsächlich unter erkenntnistheoretischer und metaphysikkritischer Rücksicht.

Was meint in diesem Zusammenhang historische Korrektheit? Historische Korrektheit will einen Weg zu den Philosophen selbst, einen Weg in ihr *eigenes* Denken *und* Sprechen bahnen. Unentbehrliche Instrumente sind unter dieser Rücksicht: ausführlicher Rückbezug zu Personen, Werken und Quellen, sorgfältige Belege für die Schilderung bestimmter Gedankenzusammenhänge aus entsprechenden Quellen, Angabe der Werke und der Werksgenese bei allen Philosophen. Die Leserfreundlichkeit würde überdies erhöht durch leicht zugängliche Anmerkungen (Klammer oder Fußnotenapparat auf der entsprechenden Seite) und eine Auswahlbibliographie, aus der die wichtigsten und wertvollsten Kommentare zu bestimmten Philosophen bzw. philosophischen Quellen und Werken klar ersichtlich werden. All diese Faktoren hat R. bei der Anlage seines Buches nicht berücksichtigt. Oft wird bei der Schilderung bzw. Diskussion einer philosophischen Position nicht deutlich, ob R. indirekt zitiert (paraphrasiert), ob er kommentiert oder ob er philosophische Gedanken durch selbstgewählte (selbsterfundene) Beispiele illustriert. Das erschwert ebenfalls den Weg zu den Originalen philosophischen Denkens.

R.s Konzeption gerät in eine Schräglage, gerade weil die Gesamtschau die Darstellung von Einzelpositionen verdrängt. An einigen Stellen sind Vorschau und Fazit inhaltlich *identisch*; bestimmte Diskussionen werden mehr als einmal in der nämlichen Länge und Breite geführt, so daß großzügige Wiederholungen den Detailanalysen den Platz rauben. Es wird beispielsweise die systematische Skizze des Universalienproblems bei Boethius zweimal kurz hinter-

[1] Vgl. Hans-Georg Gadamer: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen 1990, 281: „In Wahrheit gehört die Geschichte nicht uns, sondern wir gehören ihr . . . Der Fokus der Subjektivität ist ein Zerrspiegel. Die Selbstbesinnung des Individuums ist nur ein Flakkern im geschlossenen Stromkreis des geschichtlichen Lebens. Darum sind die Vorurteile des einzelnen weit mehr als seine Urteile die geschichtliche Wirklichkeit des Seins . . . Es bedarf einer grundsätzlichen Rehabilitierung des Begriffes des Vorurteils und einer Anerkennung dessen, daß es legitime Vorurteile gibt, wenn man der endlich-geschichtlichen Seinsweise des Menschen gerecht werden will."

[2] Ein durchaus gängiges und rechtfertigbares Paradigma wäre etwa das (sprach-)logische Instrumentarium der Analytischen Philosophie. Aus dieser Perspektive versucht sich z. B. Andreas Gräser der antiken Philosophie im zweiten Bd der von R. herausgegebenen mehrbändigen Philosophiegeschichte zu nähern. Vgl. Andreas Gräser: Die Philosophie der Antike 2: Sophisitik und Sokratik, Plato und Aristoteles, in: Geschichte der Philosophie. Bd II, hg. v. Wolfgang Röd, München 1983.

[3] Johannes Hirschberger: Geschichte der Philosophie, 2 Bde, Freiburg u. a. 1965.

[4] Selbst die auf größtmögliche Prägnanz in der Darstellung ausgerichteten Philosophiegeschichtebände des Grundkurses Philosophie bemühen sich um begriffliche Exaktheit: Griechische oder lateinische Begriffe werden referiert, übersetzt, erläutert und verwendet. Die Autoren beweisen darin ein hermeneutisches Gespür für die Tatsache, daß sich Denken immer nur in einer konkreten Kultur und in einer bestimmten Sprache vollzieht. Vgl. Friedo Ricken: Philosophie der Antike, Grundkurs Philosophie Bd 6, Stuttgart 1988 und Richard Heinzmann: Philosophie des Mittelalters, Grundkurs Philosophie Bd 7, Stuttgart 1992.

einander (268), als eigenes Kap. bei der Einleitung zur mittelalterlichen Philosophie (319–323), bei Thomas von Aquin (347) und noch einmal in voller Ausführlichkeit bei Ockham (373) vorgestellt. Ein ähnliches Beispiel für die Neigung zu ausführlichen Wiederholungen liefert die etwas zu breit geratene Darstellung des Neuplatonismus. Ein ganzes Unterkapitel (262f: „Das zentrale Problem des Neuplatonismus") ist hier überflüssig, da in den vorausgehenden Passagen alles Wichtige – darin eingeschlossen systematische Vor- und Rückschau – bereits zur Sprache gekommen ist. Auch identische Sachinformationen (etwa der Einfluß islamischer Philosophen auf die mittelalterliche Philosophie) werden an mehreren Stellen erwähnt, obwohl für ihre Thematik ein eigenes Kap. zur Verfügung steht und dieser ohnedies nicht zu knapp ausgefallene Rahmen genügen würde.

Die Makrostruktur von R.s *„Weg der Philosophie"* schlägt einen weiten Bogen von den Anfängen der Philosophie bei den Griechen bis zur Morgendämmerung neuzeitlichen Philosophierens in der Renaissance. Die Darstellung ist zwar eurozentrisch, aber unter rezeptionsgeschichtlicher Maßgabe ist die Beschränkung auf die okzidentale Philosophiegeschichte durchaus berechtigt.

In einer einleitenden *Übersicht* (19–30), die allerdings zu schablonenhaft mit der Philosophiegeschichte umgeht und einige Fehleinschätzungen v. a. gegenüber anti- oder nichtmetaphysischen philosophischen Positionen (etwa gegenüber dem Empirismus, Positivismus oder der Analytischen Philosophie) und gegenüber der christlichen Philosophie des Mittelalters[5] präjudiziert, stellt der Vf. die Gesamtanlage seines zweibändigen Werkes vor. Die Themen entsprechen im wesentlichen den Standards philosophiegeschichtlicher Hand- und Lehrbücher.

Positiv hervorzuheben ist die meist gelungene Darstellung der *antiken Philosophie;* anerkennenswert sind v. a. die ausgewogene Beurteilung der Sophistik, die sich nicht zu sehr von Platons harscher Kritik einnehmen läßt, ebenso die Darstellung der griechischen Klassiker Platon und Aristoteles, auch wenn sie an einigen Punkten ungenau ist: Es fehlen z. B. ausreichende Hinweise auf Platons eigene Kritik der Ideenlehre, die die aristotelische schon vorwegnimmt (τρῖτος-ἄνθρωπος-Argument im *Parmenides*), die Erklärung der Platonischen Dialektik nimmt nicht auf das sogenannte διαίρεσις-Verfahren Bezug, die Ausführungen zum Analogiegedanken bei Aristoteles sind eher vage (es fehlt die Unterscheidung von *analogia proportionalitatis* und *analogia proportionis*), die aristotelische Tugendlehre ist kaum erwähnt. Außerdem operiert die Darstellung insgesamt eher mit metaphysischen als ontologischen Deutungen, d. h. sie ordnet die *Seins*frage vor die *Was*-Frage.[6]

Eher enttäuschend sind die Ausführungen zur *christlichen und zur mittelalterlichen Philosophie* ausgefallen: R.s Grundcharakterisierung der christlichen Heilslehre ist sehr schemenhaft und erstaunlich distanziert (273). Im Blick auf das Christentum von einer „Erlösungsmetaphysik" (274) zu sprechen ist nur bedingt richtig. Der Vf. läßt überdies den jüdischen (atl.) Ursprung christlichen Denkens völlig außer acht. Die Vermittlung des geschichtlichen (semitischen) Denkens mit dem metaphysischen Denken des Hellenismus war die große Herausforderung der ersten christlichen Jh.e, sie wird von R. als solche kaum gewürdigt. Weitere Beispiele bestätigen diesen Eindruck:

Das Urteil über Paulus ist entweder unzureichend oder falsch: R. vernachlässigt den paulinischen Gegensatz von πνεῦμα und σάρξ, der gerade kein metaphysischer sein will, und nähert sich der paulinischen Theologie über die Gnosis (274). Dem christlichen Glauben eine durchgängige Abwertung alles Irdischen und Materiellen zu unterstellen (275), verkennt die nie verschütteten biblischen Wurzeln und schöpfungstheologischen bzw. heilsgeschichtlichen Grundaussagen christlicher Theologie. Die christliche Theologie insgesamt wird a fortiori insgesamt als Fußnote zum Neuplatonismus – das wird besonders bei der Skizze patristischer Trinitätstheologie deutlich (277) – oder zur Gnosis[7] dargestellt (275), ohne daß der *soteriologische* und *heilsgeschichtliche* Aspekt, den christliche Theologie in ihren Anfängen immer mit im Auge hatte, jene genuine *Transformationsleistung* des Christentums in der *Vermittlung* von semitischem und hellenistischem Denken, auch nur erwähnt wird. Mehr als fragwürdig aber ist R.s Urteil über die ersten christlichen Denker, die sog. *Apologeten*: „Das Niveau der griechisch-römischen Philosophie wurde von den Vertretern des christlichen Denkens zunächst nicht erreicht. Das hing einerseits mit der Vorherrschaft des apologetischen Interesses zusammen, die wertfreie Erörterungen von Problemen verhinderte; anderseits wurde die Entfaltung des selbständigen philosophischen Denkens durch die Forderung gehemmt, theologische und philosophische Aussagen mit Aussagen der Bibel in Einklang bringen" (278).[8] Dieses Urteil bekundet wenig Sensibilität für die Struktur theologischen Denkens, für das Ringen um die rechte Rede von Gott und für die Kreativität in der Begriffsbildung. Das Urteil zeigt auch, daß R. die Demarkationslinie zwischen Theologie und Philosophie scharf, zu scharf gezogen hat. Daß dogmatische Vorgaben nicht Begrenzung, sondern Basis des philosophischen Denkens sein können, kommt nicht in Betracht. Auf der Linie liegt auch die Vernachlässigung theologischer Themen in der Darstellung mittelalterlicher Philosophie.

Auch in einigen Einzelfragen ist die Darstellung christlicher und mittelalterlicher Philosophie nicht ausgewogen, hinreichend oder abgerundet. Es seien hier nur wenige Beispiele genannt: Im Zusammenhang mit Augustinus wird die Illuminationstheorie – als die christliche Version der platonischen ἀνάμνησις – nur mit wenigen Worten erwähnt (304), obwohl sie das erkenntnistheoretische Grundkonzept des Augustinismus darstellt. Die Darlegung mittelalterlicher Gottesbeweise (des ontologischen bei Anselm [317–319] und der *quinque viae* bei Thomas von Aquin [351–354]) ist ungenau bzw. bruchstückhaft ausgefallen. Bei Thomas von Aquin wiederum wird die Lehre von den Transzendentalien zu kurz abgehandelt und ihre Bedeutung für Erkenntnis und Ethik vernachlässigt (346), die thomasische Adaequationstheorie der Wahrheit schließlich schlägt R. über einen neuzeitlichen Leisten (348). Noch ungenauer wurden Bonaventura (357f), Johannes Duns Scotus (359–365) und Wilhelm von Ockham (365–375) behandelt. Ein Hinweis auf textkritische Forschungen, die ein völlig neues Licht auf den Umfang der Werke von Duns Scotus und Ockham werfen, fehlt ganz. Überdies rächt sich besonders an dieser Stelle der weitgehende Verzicht auf die Erwähnung originalsprachlicher *termini technici* eines Philosophen: Die Darstellung bleibt im Ungefähren stecken.

Bemerkenswert ist der *dritte Teil* des vorliegenden Buches. Hier setzt sich R. ab von den gängigen Topoi philosophiegeschichtlicher Lehrbücher. R. skizziert in beachtenswerter Ausführlichkeit (395–463) die Entstehungsbedingungen neuzeitlichen Philosophierens. Mehr als sonst üblich – eine wohltuende Inkonsequenz – werden kulturelle, politische und wissenschaftsgeschichtliche Faktoren für die Erklärung des epochalen Umbruches zu Rate gezogen. Hier zeigt der Vf. auch, wo sein eigener philosophiegeschichtlicher Forschungsschwerpunkt liegt.

R.s „Weg der Philosophie" ist in erster Linie ein Lehrbuch, das selbst nur eine hinführende Funktion für sich beansprucht. Bei mancherlei hermeneutischen und einigen sachlichen Einwänden muß man der systematischen Konzeption der vorliegenden Philosophiegeschichte ihren didaktischen Wert zuerkennen, wo es darum geht, philosophische Grundkenntnisse zu vermitteln. Überblicke über anstehende Kap., systematische Problemabrisse, Vor- und Rückverweise, Parallelisierungen mit neuzeitlichen und modernen Denkern (z. B. Kant oder Heidegger) erleichtern die Auseinandersetzung mit den *großen* philosophischen Problemen. Das Verdienst des Buches besteht darin, daß es jeder(m), die (der) sich um den Einstieg in philosophisches Denken müht, eine Hilfe sein wird, um den Horizont für ein philosophisches Problembewußtsein zu bilden. *„Der Weg der Philosophie"* wird ein Weg *in* die Philosophie sein. Seine Aufgabe ist die der Wittgensteinschen Leiter, die nach vollbrachtem Aufstieg ihren Dienst erfüllt hat.[9]

Regensburg Thomas Schärtl

[5] Vgl. Röd: Der Weg der Philosophie, Bd 1, 23: „Die christliche Philosophie des Mittelalters wies kaum selbständige Züge auf. Die Gelehrten des frühen Mittelalters suchten so viel wie möglich von der Antike zu lernen ... Der Spielraum ihres Denkens war überdies durch den damals bereits weitgehend festgelegten dogmatischen Rahmen beschränkt." R. verkennt hier den Umstand, daß mittelalterliche Theologie und Philosophie erhebliche Transformationsleistungen vollbracht hat und mit dem Drang zur Systematisierung, Methodisierung etc. weit über antike Autoren hinausgegangen ist. Die dogmatischen Rahmenbedingungen als Schranke zu empfinden, basiert auf dem Vorurteil, daß Theologie und Philosophie keine harmonische wissenschaftliche Beziehung führen können, weil der Gegenstand theologischen Denkens nicht vor den Ansprüchen einer kritischen Vernunft gerechtfertigt werden könne. Hier blickt R. durch eine rationalistisch und kritizistisch getrübte Brille.

[6] Diese zweite Fragestellung benutzt – mit Hilfe logischen Instrumentariums – Andreas Gräser (vgl. Fußnote 2) in seiner Platon- und Aristotelesdarstellung.

[7] Der Gnosis und der Vielfalt gnostischer Systeme ist bei R. eindeutig zu wenig Platz bemessen (280–284). Die Darstellungsweise wird dadurch zwangsläufig plakativ.

[8] Ein ähnlich fragwürdiges Urteil fällt R. über die Theologen des lateinischen Westens: „Im Vergleich mit dem griechischen Osten ist die lateinische Theologie weniger spekulativ, auch weniger philosophisch . . ." (297). Wer sich z. B. eingehender mit Tertullian oder Augustinus beschäftigt, wird dieses Urteil nicht bestätigen können.

[9] Vgl. Ludwig Wittgenstein: Tractatus logico-philosophicus, 6.54.

Philosophische Propädeutik. Bd 2. Ethik, hg. v. Ludger Honnefelder / Gerhard Krieger. – Paderborn: F. Schöningh 1996. 342 S. (UTB 1895), kt DM 29,80 ISBN: UTB: 3-8252-1895-3 / 3-506-99474-3

Im Rahmen eines auf vier Bde angelegten Grundrisses der Philosophie ist nun der zweite Bd erschienen, in dem v. a. Anfängerinnen und Anfänger der Philosophie in die Ethik eingeführt werden. Dieses Projekt orientiert sich an einem viersemestrigen Curriculum der Philosophie im Theologiestudium. Der Bd enthält fünf Beiträge verschiedener Autoren, die sich mit den Themen *„Ethik als praktische Wissenschaft"* (Georg Wieland) und *„Themen und Formen ethischer Theorie"* (Anselm Winfried Müller), mit *„Norm und Sittlichkeit – zwei Wege der Moral"* (Gerhard Krieger / Heinrich Pauli) und „Person und Menschenwürde" (Ludger Honnefelder), schließlich mit

„*Mensch und Natur*" (Gerhard Mertens) befassen. Jedem Beitrag ist ein ausführliches Inhaltsverzeichnis vorangestellt und ein zwischen Quellen und Sekundärliteratur unterscheidendes Literaturverzeichnis angeschlossen, hilfreich und gut brauchbar sind auch die auf den ganzen Bd bezogenen Register der Namen und der Stichworte. Zudem finden sich in den Abhandlungen einige Querverweise zu anderen Beiträgen des Bdes, der sich insgesamt gut zugänglich und didaktisch wohl aufbereitet präsentiert.

G. Wielands Beitrag setzt an bei der grundlegenden Bestimmung der Ethik als „Reflexion oder Nachdenken über menschliches Handeln, sofern dieses unter der Differenz von gut und böse steht" (13) und grenzt sie ab von Jurisprudenz und den empirischen Sozialwissenschaften. Ethik trete, so Wieland, immer dann auf, wenn Selbstverständlichkeiten im Handlungsfeld fraglich werden. In kurzen Skizzen werden anschließend einschlägige ethische Positionen und Methoden vorgestellt. – Sodann gewinnt er durch Absetzung vom Herstellen den relevanten Handlungsbegriff, der dadurch gekennzeichnet ist, daß Handeln unwiderruflich und unbedingt ist, sowie die Person des Handelnden „enthüllt" (39). Die Maßstäbe menschlichen Handelns werden im vierten Teil über die Markierungen „Natur", „Ethos" und „Vernunft und Gewissen" entfaltet. Dabei zeigt „Natur" zum einen an, daß es Grenzen menschlichen Handlungsvermögens gibt, deren Überschreitung zu fordern nicht erlaubt ist. Zum anderen sind mit dieser Markierung Grunddaten menschlichen Handelns gemeint, die sich positiv im Streben nach Glück, näherhin auch in den Kardinaltugenden niederschlagen. „Ethos" wird als der „geschichtlich konkrete Ort sittlicher Existenz" (49) verstanden, in dem sich der Handelnde vorfindet. Zwar lasse sich kein Ethos als das einzig wahre auszeichnen, so daß hier stets eine Pluralität bleiben werde. Dennoch seien nicht alle Lebensformen akzeptabel, sondern bleiben der sittlichen Beurteilung ausgesetzt. Hier wird der Ort der Markierung „Vernunft und Gewissen" ausgemacht. Grundprinzip der praktischen Vernunft sei das Prinzip der Widerspruchsfreiheit: etwas kann nicht zugleich und in der gleichen Hinsicht gut und böse sein. Die inhaltliche Orientierung steuere das Gewissen, „Zeichen und Ausdruck der Würde des Menschen" (58), bei, namentlich die Achtung aller Menschen als sittliche Subjekte. – Nach diesen für eine Einführung in die philosophische Ethik herkömmlichen Ausführungen geht Wieland dazu über, anhand des Gesetzestraktates der Summa theologiae des Thomas von Aquin das Verhältnis zwischen philosophischer Ethik und christlicher Botschaft zu erläutern. Die zentrale Bedeutung, die hier der praktischen Vernunft zugewiesen wird, ermuntert dazu, weiter dieser philosophischen Einführung nachzugehen.

Im zweiten Beitrag von A. W. Müller, „*Themen und Formen ethischer Theorie*", findet der Leser / die Leserin zunächst eine lesenswerte Motivation moralphilosophischen Fragens aus dem alltäglichen Fragen nach dem Handeln. – So leitet die Frage „Worum geht es in der Moral und im moralischen Verhalten?" (81) den zweiten Abschnitt ein, daran anschließend wird die Frage nach den Gründen moralischen Beurteilens gestellt. Dieser erneute skizzierende Durchgang durch die bekannten moralphilosophischen Positionen und Richtungen vermag die Ausführungen des Beitrages von Wieland zu ergänzen, führt aber auch zu mancherlei Wiederholungen. Interessant ist, daß Müllers Erörterungen der kognitivistischen, subjektivistischen und prozeduralen Versuche der Normenbegründungen in eine Kritik des Autonomiebegriffes münden. Die Gründung der Normen in der sittlichen Selbstbestimmung sei wie „die Quadratur des Kreises versprechen: die Rechtfertigung eines als nötig empfundenen Sittengesetzes ohne einen dem Menschen übergeordneten (göttlichen) Gesetzgeber" (142). Dieser Beitrag wird abgeschlossen mit sieben Thesen zur ethischen Theoriebildung. Deren Quintessenz ist ein Plädoyer für einen Kognitivismus in der Ethik, der ausgehend von moralischer Praxis und nicht weiter begründbaren praktischen Gewißheiten zu einer integrativen Tugendethik führt.

Der Beitrag von G. Krieger und H. Pauli, „*Norm und Sittlichkeit – zwei Wege der Moral*" betitelt, orientiert sich anhand der Unterscheidung von unbedingten und bedingten Handlungsregeln an zwei Möglichkeiten, die Eigenart moralischer Regeln zu verstehen: die Betonung ihres unbedingten Gefordertseins und die Verbindung mit einer geglückten Lebensführung. – Zunächst wird der Forderungscharakter der Moral betrachtet unter Herbeiziehung zentraler Gedanken der Kantischen Maximenlehre nebst Weiterführungen im Präskriptivismus Richard M. Hares und in der transzendentalen Normenbegründung bei Jürgen Habermas. Als zentraler Topos dieses moraltheoretischen Stranges wird der Grundsatz der Verallgemeinerbarkeit herausgearbeitet. Besonders erfreulich an dieser Präsentation der Positionen ist das Interesse an deren systematischen Zusammenhängen. Im übrigen ist dies die einzige Passage in diesem Bd, in der eingehender das Werk Kants gewürdigt wird, was bei aller Hochschätzung gegenüber Thomas von Aquin für eine Propädeutik der philosophischen Ethik unverzichtbar ist. – Die zweite von Krieger und Pauli erörterte Betrachtungsweise des Moralischen ist die, die sich in bedingten Ansprüchen auslegt und sich an der Aussicht auf ein geglücktes Dasein orientiert. In diesem Zusammenhang wird auf naturale und historische, durch gewachsene Lebensformen repräsentierte Bedingtheiten menschlichen Handelns verwiesen, die es erforderlich machen, bei moralischen Beurteilungen sowohl in bezug auf die Realisierung unbedingter Normen als auch auf das Erreichen menschlichen Glücks „der Singularität des Handelns und der Partikularität des Guten" (199) Rechnung zu tragen. Das bedeute, den Anspruch allgemeiner Handlungsregeln auf den „Modus des Empfehlens und Anratens" (200) herunterzustufen, um einer moralischen Überforderung zu entgehen. Das bedeute auch, daß das Glück durch das Handeln nicht erzwungen werden kann. Im letzten Teil ihres Beitrages versuchen Krieger und Pauli eine Vermittlung der beiden Aspekte des Moralischen, wobei sie auf die Position Martha Nussbaums zurückgreifen. Sie hebt hervor, daß die großen Traditionen der Moraltheorie – im vorliegenden Beitrag anhand der Unterscheidung zwischen unbedingten und bedingten moralischen Ansprüchen vorgestellt – zwei Affekte gegenüber dem Menschen auslegen: Achtung und Mitleid. Beide Affekte und mithin auch beide Traditionen stimmen in der „Überzeugung einer gemeinsamen Humanität" (207) überein. Ein zweiter Gedanke zur Vermittlung der beiden Aspekte des Moralischen lenkt den Blick auf die individuelle Selbst- und Sinnbestimmung unter den Bedingungen des Verlustes gemeinsamer Wertbindungen. Diese zu ermöglichen sei einerseits zentrales Anliegen universalistischer Moraltheorien und Gegenstand einer unbedingten und weithin anerkannten Norm; andererseits sei sie wegen des Wegfalls allgemein inhaltlicher Bestimmungen des Glückes die Bedingung für ein geglücktes Dasein.

Ludger Honnefelder beschäftigt sich in seinem Beitrag „*Person und Menschenwürde*" mit dem Menschenrechtsethos, wobei es ihm vor allem darum zu tun ist, im Blick auf die Zuschreibung von Menschenwürde und die Begründung der Menschenrechte den inneren Zusammenhang von Person- und Menschsein zu betonen. Diesen Konnex faßt er näherhin folgendermaßen auf: „Als *Grund* der Zuschreibung von Menschenwürde ist daher das im Begriff der Person festgehaltene Vermögen zu betrachten, Subjekt zu sein, als *Kriterium* der Zuschreibung die im Begriff Mensch festgehaltene Eigenschaft, Lebewesen einer bestimmten Natur zu sein" (261). Ausführliche Einblicke in die Philosophiegeschichte, insbesondere auch in den Gesetzestraktat der Summa theologiae des Thomas von Aquin, fördern das Ergebnis zutage, daß die Philosophie der Neuzeit den genannten Zusammenhang auflöst. Zwar unterstellten Locke und Kant noch, daß Personsein und Menschsein deckungsgleich sind, aber theoretisch einlösen könnten sie dies nicht, weil sie den dafür notwendigen Rekurs auf die naturalen Fragen ablehnten. Im modernen Präferenzutilitarismus Peter Singers werde die daraus sich ergebende Gefahr deutlich: Die Würde des Menschen werde hier verstanden als Würde der Person, die dadurch ausgezeichnet wird, daß sie Interessen hat. Damit können Menschen vom Schutz durch die Menschenrechte ausgeschlossen werden, was Honnefelder entschieden und zu Recht ablehnt. Was die weitere Bestimmung der Menschenrechte als „Sicherung der Rahmenbedingungen der Menschenwürde" (259) angeht, so legt er den Akzent auf die Unterscheidung zwischen dem unverzichtbaren universalen Kern der Menschenwürde und den diesen umfangenden Ethosformen, wonach die Menschenrechte als ein universaler Minimalanspruch aufzufassen sind. Hier wäre es wünschenswert, wenn auch die Problematik eines interkulturellen und -religiösen Diskurses des Menschenrechtsethos thematisiert worden wäre.

Im letzten Beitrag des Bdes unternimmt Gerhard Mertens einen Gang in ein Feld angewandter Ethik, namentlich in die ökologische Ethik. Er betont das Eingebundensein des Menschen in die Natur, die deshalb nur als Lebenswelt des Menschen zutreffend in den Blick komme. Dieser gegenüber habe der mit unabsehbaren Eingriffsmöglichkeiten ausgestattete moderne Mensch Verantwortung, der er nicht durch fallweisen Umgang mit Eingriffsfolgen gerecht werde. Gefragt sei vielmehr eine „positiv eingestellte, umfassende, ebenso kritisch-konstruktive wie entwurfsoffene Betrachtungsweise" (281). Mertens betont in diesem Zusammenhang zu Recht, daß ökologische Ethik nur als interdisziplinärer Diskurs auf den Weg gebracht werden kann. In Abgrenzung zum sozialtechnologischen Ansatz, der sich aus systemtheoretischem Denken speist, einerseits und bio- und physiozentrischen Ansätzen im weiteren Gefolge Albert Schweitzers andererseits plädiert er für eine „Ausweitung personaler Ethik auf die Natur" (307). Diese fordere einen vernunftgeleiteten Umgang mit der Natur, der deshalb nicht despotisch sei, weil er den Eigenstand der Natur anerkenne und sich versage, die Natur ausschließlich als Ressource für eigene Zwecke anzusehen. Prinzip der ökologischen Ethik sei daher die von solchem Respekt und der Verantwortung für die Natur geleitete „ökologische Gerechtigkeit" (313). Die aus diesem Ansatz ableitbaren Handlungsregeln werden zum einen bestimmt durch eine spezifische Haltung, die ihrerseits geprägt ist von Sensibilität, Ehrfurcht und Sorge für die Natur. Zum anderen haben sie naturwissenschaftlich informiert zu sein und insbesondere die systemischen Interdependenzen der Naturvorgänge zu berücksichtigen, damit diese Haltung sachgemäß in Handlungen umgesetzt werden kann.

Insgesamt bietet diese Propädeutik der philosophischen Ethik einen guten und fast durchweg gut lesbaren – hervorzuheben wären hier v. a. die Beiträge von Krieger / Pauli und von Mertens – Überblick, der v. a. denjenigen Leserinnen und Lesern entgegenkommt, die sich aus theologischer Sicht mit Philosophie befassen. Dies läßt sich zum einen an den v. a. an Thomas von Aquin interessierten Rückblicken einsehen, zum anderen auch am systematischen Interesse an den Gedanken des guten Lebens und der Tugenden. Dagegen bleibt die Unterscheidung zwischen erzwingbaren und verdienstvollen Handlungen weitgehend unbeachtet, mithin die Thematisierung des Verhältnisses zwischen Recht und Moral. Daß auf gut 300 Seiten nicht alle Fragen und Felder angesprochen werden können, ist eindeutig. Dennoch überwiegt stark das Interesse an Grundlagenfragen, und es wäre begrüßenswert, wenn weitere Bereiche der angewandten Ethik Beachtung gefunden hätten. Wenn im

Vorwort festgestellt wird, daß die Ethik „auch über die Grenzen des akademischen Bereiches hinaus großes Interesse und besondere Aufmerksamkeit" findet, so verwundert es, daß dieses Interesse etwa in Sachen Bioethik und Betriebs- und Wirtschaftsethik nicht bedient wird.

Münster Axel Heinrich

Nikulin, Dmitri: **Metaphysik und Ethik.** Theoretische und praktische Philosophie in Antike und Neuzeit. – München: C. H. Beck 1996. 167 S. (Ethik im technischen Zeitalter), brosch. DM 39,80 ISBN: 3–406–41166–5

Der Wunsch, ein solches Thema auf 167 Seiten (davon 23 Seiten Anmerkungen und Register) zu bewältigen, ist zugleich die Grenze dieser Art von Veröffentlichung. Das Ziel des Vf.s ist daher auch nicht eine umfassende Untersuchung der Thematik, sondern eine – wenngleich einer stark schematisierend-vereinfachenden Darstellung notwendig verhaftet bleibende – vergleichend-historische Analyse, die ihren Zweck darin bestimmt, „einige erste Prinzipien der Metaphysik und der Ethik in ihrer historischen Gegenüberstellung aufzudecken, und [...] zu zeigen, *wie geartet* sie sind" (Einleitung 14).

Die Auswahl der Grundprinzipien wirkt angemessen: *Metaphysik* (16–85): Das Sein und das Gute; die Grundkategorien (‚Einheit und Vielfalt', ‚Endliches und Unendliches', ‚Tätigkeit und Möglichkeit', ‚Substanz und Funktion'); Anschauung und Konstruktion; Zahl und Größe; die Vernunft; Natur und Kunst; Kosmos und Universum; die Materie. *Ethik* (86–144): Theoretische und praktische Vernunft; das *verum-factum*-Prinzip und das moralische Gesetz; Wille und Subjektivität; teleologische und deontologische Ethik; das Gute und die Pflicht; die Tugend und das Glück; das Böse und der Tod; die Freiheit. Ebenso stimmig erscheint die Auswahl der rezipierten Autoren (Antike: Platon, Aristoteles, Plotin; Neuzeit: Descartes, Kant). Nichtsdestotrotz ließe sich über beides sicher trefflich streiten, da die Analyse wie ihre Ergebnisse durch diese Vorentscheidungen auch inhaltlich bereits grundlegend vorbestimmt sind.

Die angestrebte, auf die zentralen Unterschiede abhebende Kürze und Prägnanz der Arbeit stellt indes auch ihre Problematik dar. Die innere Systematik der einzelnen Grundprinzipien muß sich in ihrem logischen Zusammenhang quasi ‚von selbst' ergeben, bzw. sie zu erfassen bleibt die Aufgabe der Lesenden. Man hätte sich an mancher Stelle eine etwas ausführlichere Zusammenführung der Ergebnisse durch den Vf. selbst gewünscht.

Die Analyse im einzelnen ist mit Gewinn zu lesen, gerade weil sie keine objektive, d. h. argumentativ und begriffsanalytisch abgesicherte Darstellung anstrebt, sondern von den subjektiven Überzeugungen und Einschätzungen des Vf.s geprägt ist. So erweist sich der Abschnitt über die Verhältnisbestimmung von theoretischer und praktischer Vernunft (86–94) als das eigentliche Zentrum des Buches, weil der Vf. darin mit sehr eigenem Blickwinkel und kritischer Schärfe die Problembereiche (erkenntnistheoretischer Status der Ethik, Ethik als ‚erste Philosophie', Einheit bzw. Unterscheidung von spekulativer und praktischer Vernunft) der antiken und neuzeitlichen Entwürfe bestimmt.

Solche mit Anspielungen, Bemerkungen, impliziter und expliziter Kritik gespickte Analyse kennzeichnet das Buch als ganzes. Insofern hat es keinen einführenden Charakter, liefert aber genügend Diskussionsstoff für all diejenigen, die einen solchen Stil zu goutieren wissen.

Freiburg Johanna Rahner

Kühn, Rolf: **Studien zum Lebens- und Phänomenbegriff.** – Cuxhaven: Junghans-Verlag 1994. 496 S., kt DM 48,00 ISBN: 3–926848–40–5

Der Wiener Univ.dozent Rolf Kühn ist in der letzten Zeit durch die Übersetzung und Edition wesentlicher Schriften des französischen Philosophen Michel Henry hervorgetreten und hat dessen für die Diskussion des lebensphänomenologischen Ansatz bedeutende Thesen auch in einer groß angelegten Abhandlung dargestellt.[1]

Die hier zu besprechenden *„Studien"* verstehen sich in der Auseinandersetzung mit dem Phänomenbegriff der klassischen und modernen Philosophie als Konkretisierung des *lebensphänomenalen Ansatzes*. Im Zentrum steht dabei K.s These, daß sich das „transzendental-affektive Leben als Subjektivität schlechthin" als „absolute Realität im Sinne der Selbstoffenbarung des Erscheinens" 2ff zeige, wie K. eingangs erläutert. Insofern ist das Leben grundsätzlich abstrahiert von Ausdruck, Haltungen, Formen und Beziehungen usf.: es wird als „reines Selbsterscheinen in sich selbst" 35ff phänomenologisch untersucht. Mit dieser Bestimmung der Abstraktion des Lebens von seinen Erscheinungsformen stellt dieser Ansatz zunächst eine der Lebensphilosophie entgegengesetzte Position dar, die aufgrund anderer wesentlicher Übereinstimmungen mit dieser möglicherweise Kritik an der K.s Ansatz tragenden These hervorrufen wird. Doch wird sie verständlich, wenn man von Leben in seiner „Istigkeit" im ontologischen Sinne spricht – also von seiner originären Präsenz (vgl. hierzu im übrigen Karl Alberts These vom Sein als Urprinzip des Lebens; in: Philosophische Studien Bd I, St. Augustin 1988, 7–208).

In der *Einleitung* (*„Reine Immanenz?"*, 1–17) wendet sich der Vf. dieser Problematik zunächst mit Fragen nach der Präsenz zu: „welche Präsenz liefern Seinshorizont, Zeit und Objektivität; welche Leben und Affektivität?" Hinsichtlich des konkreten Lebens heißt es dann: „Erwächst dem Leben der Subjektivität aus der Präsenz des absoluten Lebens im ‚Sich' allein aller Lebenswert?" Unter „Präsenz" versteht der Vf. die Frage nach der „Phänomenalität des Phänomens" selber, also nach dem „‚Wie' seiner ‚Gegebenheit' als Selbstgebung" (1). Anders gewendet lautet die These K.s mithin: das Leben ist reine Immanenz und „Urphänomenalisierung aller Realität".

Eine so verstandene Lebensphänomenologie verlangt also den Rückgang zum Ursprung aller Erfahrung, welche wesenhaft jede Erscheinung fundiert. Damit offenbare sich diese Immanenz als „Sein", das auf keinerlei Erklärungsfundament außerhalb seiner selbst mehr angewiesen sei. Wenn K. dann von reiner „Selbstreferenz" spricht, so heißt das, daß kein Phänomen zur Freilegung der Struktur der Immanenz erforderlich sei. Die „Transparenz des Sich für das Sich" gilt mithin als Gewißheitsprinzip, welches auf die „Absolutheit der Affektivität als Gefühl" (1) rekurriert.

K.s Aussage, in der Immanenz erfolge das ursprüngliche Wesen der Offenbarung, deutet das Erscheinen selbst als seine eigene Offenbarung, welches nicht mehr von der Differenz her aufweisbar sei: „Das Wesen des Erscheinens offenbart sich in der Affektivität (welche „in ihrem immannenten Wesen die Struktur des Absoluten besitzt", womit im übrigen keine rational-metaphysische Sicht des Absoluten ausgedrückt ist, E. J.), die kein empirischer Gehalt ist, sondern die absolute Bedingung jeder Erfahrung und somit jeder Subjektivität als Impressionabilität" (2).

In der aus neun Kap.n bestehenden Schrift wird eingangs *„Begriffsgeschichte und Verlust der Lebensrealität"* dargestellt (18–68). Hier erörtert der Vf. – ausgehend von der antiken griechischen Deutung des Lebensbegriffs (Platon, Aristoteles, Stoa bis hin zu mittelalterlichen und neuzeitlichen Vorstellungen) – den komplexen Charakter des Begriffs (so z. B. die unterschiedliche Assoziation des Lebens mit Vernunft, Denken, Wahrnehmung, Erkennen etc., aber auch die mögliche Trennung bzw. Einheit von Körper und Seele). Aus K.s Interpretation läßt sich die platonische Vorstellung des wahren Lebens als Leben des Geistes als entfremdete Vorstellung des Lebens von seinem natürlichen Ursprung verstehen. Aber: „Das Zurückkehren zu sich selbst geschieht erst im Moment des Denkens wieder, welches das Wissen seiner selbst ist" (21).

Im folgenden widmet sich der Vf. nun mit dem Thema *„Dilthey und die Widersprüchlichkeit der ‚Lebensphilosophie'"* einer philosophischen Auffassung, die sich dezidierter als die zuvor behandelten um den Begriff des Lebens zentriert. Er betont, „daß lebensphilosophisches Denken die Subjektivität, also das Ureigenste des Menschen, in Erinnerung rufen will" (36). Indem nämlich Diltheys hermeneutische Lebensphilosophie auf dem Verstehen von Geschichte im Zusammenhang mit individuellem Erleben beruhe, sei sie auch Fundament für Verstehensvoraussetzungen späterer fundamentalhermeneutischer und lebensphänomenologischer Überlegungen. Dabei kritisiert er jedoch bei Dilthey die „Zwiespältigkeit der Stellung, die er zwischen Philosophie und Erfahrung einnahm" (39). Als wesentlicher Kritikpunkt an Diltheys Lebensbegriff und gleichzeitig als Abgrenzung von einem lebensphilosophisch gegründeten Lebensbegriff läßt sich vor allem K.s Hinweis (dem wir nicht uneingeschränkt zustimmen können) auf die „Äußerlichkeit" der Bestimmung absoluter Subjektivität der Lebenserscheinung nennen, „als innerhalb einer solchen Erlebniseinheit das eine Erlebte zum anderen Erlebten verweist" (41, 43ff).

Dem *zweiten Kap.* (*Kriteriologie des Lebens*, 69–115), das auf den heutigen kybernetischen Lebensbegriff, die Unterscheidung von Organ und Werkzeug und Affektivität und Empfindung eingeht, folgt im dritten *„Transzendentalität und Lebensoffenbarung"* (116–155), das die Theodizeefrage, Zeit und Rezeptivität als Problem der Transzendentalphilosophie und Immanenz und Lebensoffenbarung bei Fichte behandelt.

Negativität und absolutes Wissen, Innerlichkeit und zeitliche Objektivierung sowie Handlung und Erfahrung im Horizont der Entfremdung sind Thema des folgenden Kap.s *„Dialektik des Erscheinens bei Hegel"* (156–203). K. hebt hervor, daß Hegels Denken „ganz und gar ontologisch" sei, was bedeute, daß das Wirkliche selbst als Geist verstanden werden müsse (156). Daraus schließt er dann: „als Geist aktualisiert sich das Wirkliche im Offenbaren, bzw. es *erscheint* als Phänomen" (ebd.). Die absolute Erkenntnis vollziehe sich mithin „im Akt des Erkennens als Erscheinung", wobei sich das Wesen vollende. Die Entfremdung des Wesens sei ausgeschlossen, insofern das „Erkanntwerden kein dem Wirklichen von außen hinzukommendes Prädikat darstellt" (ebd.). Interessant ist K.s Bemerkung, daß die Entfremdung für das

[1] Vgl. u. a. Michel Henry: Radikale Lebensphänomenologie. Ausgewählte Studien zur Phänomenologie, Freiburg / München 1992; ders.: Die Barbarei. Eine phänomenologische Kulturkritik, Freiburg / München 1992; ferner R. Kühn: Leiblichkeit als Lebendigkeit. Michel Henrys Lebensphänomenologie absoluter Subjektivität als Affektivität, Freiburg / München 1992.

Wesen kein Selbstverlust sei, „sondern der Raum als das ‚Wie' seiner Selbstentfaltung, worin sich sein Eigensein bildet" (166, 195ff).

Die Beschäftigung mit *„Husserls Verkennen der ‚lebendigen Gegenwart'"* (204–261) erweist sich als Erörterung eines für Kühn bzw. die Theorie Henrys grundlegenden Problems: der Bestimmung des Begriffs des Lebens. Husserl verwende nicht nur die Begriffe ‚Bewußtsein' und ‚Subjektivität', sondern ‚Leben' und gehe hinter die Aktualität des meinenden Bewußtseins zurück auf „die Universalität eines Leistens"; er beziehe gleichzeitig ‚Welt' als Horizontphänomen auf die Subjektivität (208). Gleichwohl sei der Lebensbegriff in seiner Komplexität bei Husserl unentfaltet geblieben, insofern er über einen „ontologischen Vorgriff" nicht hinausgehe (212ff).

Das *sechste Kap.* (262–299) verweist in der Auseinandersetzung mit *Heideggers Verständnis von Leben und Dasein* auf dessen „zwiespältiges" Verhältnis zum Lebensbegriff und betont die Grenzen der existenzialontologischen Daseinsstruktur: der „Minimalbegriff des Lebens als Substrat zwischen ‚Vorhandensein' und ‚Dasein', das es beides nicht ist . . .", sei ohne einen positiven Inhalt (262). Vor allem hinsichtlich der ‚Leiblichkeit' und ‚Affektivität' zeigen sich Differenzen der auf Henry rekurrierenden Erörterung (291ff).

Mit Scheler, Sartre, Merleau-Ponty u. a. befaßt sich die *„Phänomenologie der ‚Innerlichkeit'"* (300–348), während K. im folgenden mit dem Thema *„Grundbereiche der Lebensverwirklichung"* (349–414) auf die Bedeutung des Lebens in seiner Beziehung zu Religion, Ethik, Technik und Natur eingeht. Als zentraler Begriff erweist sich die „Selbstaffektion" als diejenige Energie, mit der sich das Leben dem Absoluten öffnet, „um es selbst – oder ein Sich zu sein" (349ff). „Religiöse Themen sind . . . phänomenologische Vollzugsweisen der Seinswerdung des Absoluten im Leben" (350). Jedes Leben sei deshalb von seinem Wesen her ein religiöses, insofern sich im Individuum ein Absolutes offenbare, welches sich dem Subjekt in der Selbstaffektion eröffnet. Nur so könne ein Subjekt „es selbst – oder ein Sich" sein (349). Das Leben (als Ausdruck des Absoluten) sei daher genuin heilig und unverletzlich. Und: „Die Phänomenologie dieser Selbstaffektion als Bewegung einer Kraft oder Energie, die sich selbst ergreift, um in diesem Selbstergreifen sich zu erfahren, ist mithin Phänomenologie des Absoluten, dessen Verwirklichungsweise mit dem Gehalt der Phänomenalität ‚Leben' identisch ist . . . Das Sein wird Leben" (350). Das Absolute wie auch das Leben sind als „radikale Gegebenheiten" Prinzipien. So zeige sich am Religiösen das eigentliche Wesen der Phänomenologie schlechthin, denn durch sie könne die Tatsache der göttlichen Urheberschaft des Lebens in der Selbstaffektion (bzw. der Innerlichkeit) zur Gewißheit werden: „Die Offenbarung des Lebens ist zugleich Gottesoffenbarung" (352).

Aus dem bisher Erörterten leitet K. konsequent und überzeugend einen auf das Leben als Grundprinzip zurückgehenden Ethikentwurf ab, in welchem ‚Wert' und ‚Gefühl' in Beziehung zueinander gesetzt werden (374ff). So gilt das Leben als grundsätzlich positive und affirmative Instanz und als dasjenige Moment, welches als „fundamentale Selbstaffektion" eine Ethik in sich birgt (377). Diese ethische Grundhaltung sei aus lebensphänomenologischer Sicht auch für das Technikverständnis bestimmend, insofern unter *technè* ein Grundwissen zu verstehen sei, das sich in der individuellen Praxis unseres Leibes ereigne und Selbsterleben konstituiere (394ff). Verstehe man das technische Handeln indes als ‚objektiv', so folge ein „ontologischer Umsturz" und ein vom Menschen und dem Leben entfremdeter „Techno-Szientismus" (395). Die auf Henry zurückgreifende These, menschliches Handeln höre dann auf, wenn selbstaffektive und subjektive Praxis verkümmere, stellt sich folglich als fundamentale Kulturkritik dar.

Das abschließende *neunte Kap.*: *„Intentionale und materiale Phänomenologie"* (415–469) handelt von der neuzeitlichen philosophischen Subjektkritik (vor allem bei Descartes und Kant, 416ff), wobei K. kritisch anmerkt, daß im Cogito das Subjekt einem Vorstellungsgegenstand gleichgestellt sei, der das Subjekt voraussetze, welchem die Wirklichkeit gleichwohl nie immanent sei. Die „absolute Subjektivität" hingegen sichere die „Ipseität" des Individuums aufgrund der Immanenz des Lebens (bzw. der Lebensaffektion). Auf dem Hintergrund der Henryschen Lebensphänomenologie (vgl. auch 453ff) als einer „materialen" Phänomenologie versteht auch K. die „Selbstoffenbarung" des Lebens als Grundprinzip einer radikalen, ontologisch gegründeten Phänomenologie.

Die (zwar nicht ganz leicht zu lesenden) *„Studien zum Lebens- und Phänomenbegriff"* verdienen als wesentlicher Beitrag zu einem neuen Ansatz phänomenologischen Denkens ernsthafte Beachtung, nicht zuletzt deshalb, weil hier der Begriff des Lebens wieder zum Zentrum philosophischer Erörterungen gemacht wird. Die „Radikalisierung" der Husserlschen Phänomenologie erweist sich dabei als Instrument, welches das Grundprinzip des subjektiven Erscheinungslebens erst anwendbar macht auf alle kulturellen Manifestationen; möglicherweise auch als Instrument gegenüber der gegenwärtigen Instrumentalisierung des menschlichen Daseins schlechthin.

Gießen Elenor Jain

Liedtke, Ralf: **Die Hermetik.** Traditionelle Philosophie der Differenz. – Paderborn: F. Schöningh 1996. 191 S., geb. DM 48,00 ISBN: 3-506-75199-9

In vier Teilen und 13 Kap.n wird in diesem Werk die Philosophie der Hermetik, von ihren Ursprüngen bis zu Anknüpfungen in der Gegenwart, dargestellt. Ziel der Arbeit ist es, das hermetische Denken, das als alogisch und utopisch, akausal und synchronistisch ausgewiesen wird, als rationalitätskritische philosophische Alternative zum vielbeschworenen „Logozentrismus" ins Blickfeld zu rücken.

Nach dem *ersten, einleitenden Teil* zu *„vernunftkritischen Grundlagen"* der Hermetik, der allerdings in seinen Vergleichen mit gegenwärtigen philosophischen Strömungen oberflächlich bleibt, wird Hermetik mit den Kennzeichen Dynamismus, Autosoteriologie, Physikotheologie, Teleologie, Synkretismus, Eklektizismus, dem Denken in Analogie und der Betonung der (psychologischen) Sympathie umschrieben.

Im *zweiten Teil* stellt L. kenntnisreich Forschungsstand und Quellenlage der Hermetik, v. a. des *Corpus Hermeticum* und der *Tabula Smaragdina*, mythologische Ursprünge und Gemeinsamkeiten mit der Gnosis vor. Hans Jonas' Gnostizismusforschung ist innerhalb dieses Abschnittes ein eigenes Kap. gewidmet, das die Jonassche Dualismus-Kritik am Gnostizismus zurückweist.

Im *dritten Teil* des Buches interpretiert L. hermetische Texte unter dem Blickwinkel von Erkenntnis- und Sprachphilosophie. Unter diesem Gesichtspunkt sieht er Gemeinsamkeiten der Hermetik mit der Gnosis und mit Hermeneutik, letzteres insofern, als beide von einem „verborgenen" Sinn und Wissen ausgingen, das mit bestimmten Praktiken zu eruieren sei. Die hermetische und gnostische Praxis bestehe dabei darin, sich in bestimmte Bewußtseinszustände zu versetzen, die dem rationalen, gerichteten Denken entgegenstehen. Hier auch werden im weiteren Verlauf des Buches Parallelen zu Schamanismus und zu Jungs Tiefenpsychologie gezogen. Der vernünftige Schlaf, der Scheintod, die Askese sind solche Zustände, welche sensibilisieren und Intuition und Phantasie fördern. Der Kontext, in dem hermetische Erkenntnistheorie steht, ist ein naturphilosophischer. Auf der Basis von „dynamis" sollen dabei Gegensätze wie Aktivität und Passivität als Schein entlarvt, das Kausalitätsprinzip verworfen, dagegen der „Gemeinsinn" – die Einsicht in das Allem zugrundeliegende „werde und vergehe" – gefördert werden. Das zirkulierende Leben, die unsterbliche, sich wandelnde Materie kann auch als „Gott" angesprochen werden, in dem Ruhe und Bewegung zusammenfallen und der ohne Ort, utopisch und unzeitlich, ewig ist, weil er zugleich Zeit verkörpert. Der Leib Gottes ist die Welt. Erkenntnis ist nun kontemplative Erkenntnis Gottes in Schlaf und Meditation. Der Anfang der Erkenntnis ist das Erkennen selbst, das Sich-Einschalten in den unendlichen Schöpfungsprozeß in einer Ekstase, die ins Außerhalb der raumzeitlichen Kategorien führt. Damit die Welt existieren kann, opfert sich Gott nach gnostisch-hermetischer Lehre in einem (Schein-) Tod auf, wobei „Tod" als Verbergungsgeschehen, nicht als Vergehen des Lebens gedeutet wird: also auch hier wieder die Maxime des Wandelns, Entstehens, Vergehens. Hermetik weist sich damit als radikale Prozeßphilosophie aus. Die Erkenntnis des Prozessualen des Lebens soll zu Gelassenheit und Offenheit führen.

Die Bevorzugung des Paradoxon in den hermetischen Schriften rührt zum einen aus einem Skeptizismus gegenüber dem Verstand, zum anderen aus der Einsicht in das begrifflich nicht Faßbare Gottes – (formale) Anklänge an die Negative Theologie oder den Sprachgebrauch der Mystik sind hier nicht zu übersehen.

Das Organ der Erkenntnis ist hermetisch nicht der Verstand, sondern – und das macht C. G. Jung für L. attraktiv – das Unbewußte, und zwar in den Formen von Symbol und Analogieschluß.

Der *vierte Teil* des Buches ist überschrieben mit *„Zeittheorien – Hermetik und Alchemie"*. Daß Alchemie nicht nur vom Traum, Gold herstellen zu können handelt, sondern eine philosophische Dimension beinhaltet, wird eindrucksvoll belegt. L. zeigt in diesem Abschnitt das alchemistische Prinzip *„solve et coagula"* als hermetisch-philosophisches auf, mit dem Ziel der Reinigung (als welche auch der Tod interpretiert wird) und der Lösung und Festigung. In diesem Zusammenhang auch rezipiert er J. Evola, M. Eliade und C. G. Jung. Daß Evola gefährlich faschistische Tendenzen aufweist, wird von L. zwar kurz erwähnt, nichtsdestotrotz widmet er ihm zwanzig Seiten, auf denen über das Desiderat der Imagination, die Gefahren des Machtmythos, über Einflüsse Nietzsches auf Evola, den alchemistischen Übermenschen, den Kampf, Identitätskrise als Bedingung des hermetischen Erkennens, einen anderen, qualitativen Zeitbegriff, den Kairos und die zeitdifferenzierende Funktion des Ritus gesprochen wird.

Mircea Eliade referiert L. als Anthropologen, dessen Studien zum Schamanentum Parallelen des Schamanen mit dem Hermetiker aufzeigen.

In Jung schließlich sieht L. (wie übrigens auch Jung sich selbst) einen Verwandten bzw. Fortführer der Hermetik, insofern dieser in seiner Betonung des mehrdeutigen Symbols und der Analogie, des Unbewußten und des Traumes als Erkenntnisort und in seinem Ziel, das Numinose erfahrbar zu machen, mit Hermetik, Alchemie und Schamanentum übereinstimmt.

Wenn es zum *Schluß* des Buches heißt: „Die Erinnerung an die hermetische Tradition ‚kompensiert' insofern unser gegenwärtig noch herrschendes philosophisches Unverständnis für Widersprüche und Dualismen, und ihre Symbole können dazu erhelfen, die besonders in Krisenzeiten erforderliche *Phantasie* auszubilden, d. h. den Prozeß der Analogiebildung zu reaktivieren, der aus einem ‚toten' wissenschaftlichen Verstand durch alchemistische Reanimierung und ‚Widergeburt' ein lebendiges Begriffsorgan machen kann" (172), so ist damit die Intention L.s umrissen. Schwierig macht die Rezeption dieses Ansatzes seine Obskurität. Schreibt doch L. selbst in einer Anmerkung: „Dem Kern der hermetischen Lehre kann nicht beigekommen werden, solange man nicht für die begrenzte Zeit der jeweiligen Lektüre wissenschaft-

liche Reglementierungen weitestgehend außer acht läßt und sich eher intuitiv an die Texte begibt. Dies kommt immer einer Gratwanderung gleich, und es droht zumal der Absturz, wenn man dem Thema mit einiger Sympathie begegnet" (116).

Als ideengeschichtliche bzw. religionsgeschichtliche Arbeit ist das Buch sicherlich von großem Wert, zumal es eine Pionierleistung darstellt. Wo L. aber philosophisch ernstgenommen werden will, stehen dem zahlreiche Abstrusitäten, man denke nur an den hermetischem Pantheismus oder die alchemistische Farb-Lehre der Wandlungs- und Reinigungsstufen, die hier keine eigene Erwähnung finden konnte, entgegen. Darüber hinaus begeht L., hermetisch folgerichtig, logische Ungenauigkeiten oder verknüpft, getreu dem hermetischen Synkretismus, Unvereinbares, wie dieses, daß er den faschistoiden Evola in die Nähe des derridaschen différance-Denkens rückt.

Daß L. Parallelen von Hermetik und der sogenannten Postmoderne zieht, scheint auf den ersten Blick plausibel, treten doch beide, Hermetik und „Postmoderne", gegen Einheitsdenken und „Metaphysik" an. Doch bei näherem Hinsehen erweist sich die gemeinsame Basis als rein formale, indem nämlich bei beiden logische Widersprüchlichkeit in Kauf genommen wird.[1] Inhaltlich jedoch kann postmodernes Denken weder Monismus und Pantheismus noch Dualismus, die als nebeneinander bestehende Sichtweisen die Hermetik kennzeichnen, teilen.

Als ein wichtiger Punkt sei L.s „Materialismus-These" kritisiert, mit der er den Vorwurf des Dualismus und der Körperfeindlichkeit an Gnostizismus und auch Hermetik entkräften will. Dies kann nicht überzeugen: Indem er nämlich die Seele als feinstofflichen, unsterblichen Leib proklamiert, nimmt er nur eine Umbenennung vor, die die „Leibfreundlichkeit" der Hermetik (Gnostizismus und Hermetik setzt er an dieser Stelle ineins) beweisen soll. Der Sache nach aber bleibt der „grobe" Körper gegenüber der jetzt „subtilerer Leib" genannten Seele desavouiert. Daß zwischen beiden Materien kein genereller Gegensatz, nur ein qualitativer, gradueller Unterschied bestehen soll, räumt den Vorwurf der Weltverachtung im Dualismus und dessen destruktive Gefahr nicht aus dem Wege.

In Zusammenhang damit beschreibt L. die hermetische Weltdeutung, nach der es den „männlichen", verderbenden Individualkörper gebe und den „weiblichen", unsterblichen Weltenleib, die Matrix, dessen Teil die Einzelseele sei. Ein solcher Panvivismus, der an die Lebensphilosophie des Jugendstils oder Hessesche Jünglingsträume erinnert, ist schwerlich positiv rezipierbar, abgesehen von seinen problematischen Implikationen, was die Geschlechtermetaphorik angeht.[2]

Mit seinem Buch begibt sich L. auf ein Prokrustesbett: er will die hermetische Praxis theoretisch beschreiben, die angemessen darzustellen jedoch nur aus deren Innerhalb gelingt. Dieses wiederum widersteht dem (nicht nur) heutigen wissenschaftlichen Diskurs; deshalb stellt sich das Werk als geschichtliches als äußerst wertvoll, detailliert, informativ und kenntnisreich dar, bietet aber philosophisch höchstens formal, in der Ablehnung von kausaler Logik und von Eindeutigkeit, nicht jedoch den Inhalten nach Möglichkeiten der Anknüpfung.

Düsseldorf Veronika Schlör

Weisheit und Wissenschaft, hg. v. Tilman Borsche / Johann Kreuzer. – München: Wilhelm Fink 1995. 260 S. (Schriften der Académie du Midi, 2), kt DM 58,00 ISBN: 3-7705-3070-5

In dem vorliegenden Sbd wurden zahlreiche Vorträge aufgenommen, die auf Symposien der Académie du Midi in südfranzösischen Klöstern in den Jahren 1991 und 1992 zur Thematik von Weisheit und Wissenschaft gehalten wurden. Die Texte, die einen repräsentativen Einblick in die Arbeit der Académie vermitteln wollen, zeigen ein weites Spektrum philosophischer Arbeiten zur Thematik, die von philologischer Seite ergänzt werden.

Nach Aufsätzen zur systematischen Bestimmung des Verhältnisses von Philosophie zu Weisheit auf der einen und Wissenschaft auf der anderen Seite, fanden v. a. zahlreiche historische Analysen zur Weisheitsproblematik asiatischer, europäischer und auch amerikanischer Philosophen Aufnahme in den Bd. Sowohl in der äußeren Form wie auch im Inhalt wurde hierbei weniger Wert auf Einheitlichkeit gelegt. Der Sbd zeigt eine große Breite zum Teil divergierender Ansätze und Zugänge gegenwärtiger philosophischer Forschung.

Schon die ersten beiden Aufsätze gehen die Thematik von genau gegensätzlicher Perspektive an. Günter Wohlfart sieht in seinen einführenden Überlegungen insbesondere die *Weisheit als Ziel des philosophischen Weges*, wobei die Integration asiatischen Denkens eine bedeutende Rolle spielt. Dagegen macht Tilman Borsche in seinem Beitrag zu *‚Philosophie – Weisheit oder Wissenschaft?'* unter Hinzuziehung indologischer Philologie darauf aufmerksam, daß es im Sanskrit überhaupt kein sprachliches Äquivalent für den Begriff Weisheit gäbe und so die Unterscheidung zwischen Weisheit und Wissenschaft wohl ausschließlich eine europäische Angelegenheit der Antike und des Mittelalters sein müsse (15–16). Interessanterweise zeigt der folgende Art. von Ana Agud über *‚Wissen und Weisheit in der Philosophie der Upanischaden'* gerade eine solche Unterscheidung wissenschaftlicher Disziplinen und philosophischer Weisheit in der Mundaka Upanischad auf (46). Auch die Gewichtung von Weisheit und Wissenschaft für die Philosophie scheint jeweilig vollkommen unterschiedlich betont. Während Wohlfart der Wissenschaft heute ausschließlich die Aufgabe eines Purgatoriums beimessen will, das Philosophie als Weg zur Weisheit vor einem Abgleiten in ‚höheren Blödsinn' (9) bewahren soll, sieht Borsche gegenwärtige Philosophie gerade als Kritik der Wissenschaft. Weisheit im überlieferten Sinn habe in der neuzeitlichen Philosophie keinen Platz, so daß es einer Rehabilitierung der Weisheit im heutigen Denken bedürfe. Es wird deutlich, wie unterschiedliche Methoden gerade in der Frage nach der Beurteilung der Rolle von Weisheit und Wissenschaft für die Philosophie zu völlig verschiedenen Ergebnissen kommen können.

Die Unterschiedenheit des philosophischen Ansatzes prägt dann auch die folgenden Einzeluntersuchungen im asiatischen Bereich (Nagarjuna, Zen, Zhuang Zi), zu Autoren der abendländischen Philosophie des Mittelalters (Eriugena, Bonaventura) und der Gegenwart (Peirce, Heidegger). Der Bd wird abgerundet durch Untersuchungen zum *philosophischen Aphorismus* durch Claudius Strube und das *Verhältnis von Weisheit und Alter* von Aleida Assmann. Die meisten Beiträge scheinen dabei im Hinblick auf die Fragestellung von Weisheit und Wissenschaft verfaßt worden zu sein. Nur wenige Aufsätze wirken als aus einem anderen Kontext in den Sbd mit aufgenommen.

Insbesondere in den letzten zehn Jahren nahmen Publikationen zu, die eine ausschließliche Orientierung der akademischen Philosophie auf einen wissenschaftlichen Ansatz in Frage stellen. Der Sbd erscheint als wichtiger Beitrag zu dieser Diskussion, wobei gerade die unterschiedlichen Zugangsweisen der einzelnen Aufsätze die Bandbreite der gegenwärtigen Diskussionslage verdeutlichen mögen.

Ascheberg Eckard Wolz-Gottwald

Schönherr-Mann, Hans-Martin: **Postmoderne Theorien des Politischen.** Pragmatismus, Kommunitarismus, Pluralismus. – München: Wilhelm Fink 1996. 184 S., brosch. DM 38,00 ISBN: 3-7705-3135-3

Leitthema Schönherr-Manns ist die Formulierung einer *politischen Theorie*, die angesichts von Wertepluralismus bzw. Wertezerfall einer Auflösung des sozialen Bandes entgegenzuwirken vermag.

Ausgangspunkt ist dabei Webers und Nietzsches *Kritik metaphysischer Ethik- und Politikmodelle* und der damit verbundene Verzicht auf die prinzipielle Legitimation des Staates und politischer Institutionen. Vf. zieht von dort aus eine Linie zum *amerikanischen Pragmatismus* John Deweys und zum *Kommunitarismus* (MacIntyre, Sandel, Taylor, Walzer), um dann zu sogenannten *postmodernen Theorien* überzugehen. Neben Lyotard, Baudrillard, Derrida und Vattimo zählt der Vf. auch Levinas und Hannah Arendt zur Postmoderne. Sich an Manfred Riedel orientierende Überlegungen zu einer „zweiten politischen Philosophie", die über die Postmoderne hinausweisen und im Anschluß an Heidegger vor die klassische griechische Philosophie zurückgreifen sollen, schließen den Bd ab.

Das Ganze liest sich jedoch eher als ungegliedertes Potpourri verschiedener Philosophinnen und Philosophen denn als systematische Untersuchung. Zudem werden Pragmatismus und Kommunitarismus ebenso wie Levinas oder Arendt in undifferenzierter und pauschalisierender Art und Weise mit dem Etikett „postmodern" versehen oder zumindest als ‚Vorläufer' der Postmoderne verstanden. Dabei fällt auf, daß eine präzise Definition und detaillierte Analyse des schillernden Terminus „Postmoderne" ausfällt. Entsprechend undifferenziert sind auch Sch.-M.s Analysen der einzelnen philosophischen Richtungen und Autoren: kaum ein Wort beispielsweise über die Unterschiede zwischen konservativen und sozialliberal orientierten Kommunitaristen, keine überzeugende Erklärung dafür, weshalb Levinas oder Arendt der Postmoderne subsumiert werden. Auch die Schlußüberlegungen zu einer zweiten poli-

[1] Vgl. z. B. Lyotards Diktum, es gelte, das Denken in Paralogien zu wagen. In: Lyotard, Jean-François, Das postmoderne Wissen. Bremen 1982, 175ff.

[2] Daß L. sich mit dieser Sicht offenbar als besonders frauenfreundlich oder feministisch bewußt empfindet (vgl. 62), zeugt von dessen Gegenteil: mit der althergebrachten Verkettung Frau / Weiblichkeit = ewige Matrix = Natur wird Frauen wieder einmal der Objekt-Status unbewußter Materie zugesprochen.

tischen Philosophie wirken eher ‚nachklappend' als systematisch durchdacht und entfaltet – eigentlich bedauerlich, denn der Ansatzpunkt sowohl bei Riedel als auch bei Bloch oder Heidegger hätte vielversprechend sein können. So bleibt die zentrale Frage nach einer tragfähigen politischen Philosophie nach dem „Ende der großen Erzählungen" bei Sch.-M. unbeantwortet.

Münster Saskia Wendel

Der Paradigmenwechsel in der Sprachphilosophie. Studien und Texte, hg. v. Edmund Braun. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1996. XII, 329 S., kt DM 68,00 ISBN: 3-534-13177-0

Reader zur Sprachphilosophie gibt es zuhauf. Wie anders auch hätte der Buchmarkt darauf reagieren sollen, daß „Sprache" für die Philosophie dieses Jh.s in den Rang eines Leitbegriffs einrückte! Gleichwohl – oder besser: gerade deswegen – verdient der angezeigte Bd mit Quellentexten und einem auf diese bezogenen ausführlichen Einleitungs-Essay (3–65) Aufmerksamkeit. Hg. und Vf. E. Braun arbeitet nämlich das Profil der zeitgenössischen Sprachphilosophie dadurch heraus, daß er deren Aufkommen vor den Hintergrund des okzidentalen philosophischen Denkens über Sprache überhaupt stellt. Genauer gesagt: B. deckt auf, wie weit die Motive, die die zweistufige – vom „linguistic turn" und vom „pragmatic turn" geprägte – Sprachphilosophie des 20. Jh.s dirigieren, in die Tradition zurückreichen und inwiefern sie dort ihrerseits als Kritik des Sprachdenkens der (griechischen) Anfangszeit konzipiert waren.

Im Gefälle der vorsokratischen, speziell durch Heraklit und Parmenides bestimmten, Fassung des λογος-Begriffs kommt es schon mit Platon zu jener Reduktion der Sprache auf die Funktion der Bezeichnung, die durch Aristoteles fortgeschrieben und später im Nominalismus, durch J. Locke und G. W. Leibniz radikalisiert wird (vgl. 5–15). Zugleich aber macht sich schon vor, aber ebenfalls bei Aristoteles selbst eine Gegenströmung geltend, für die Sprache nicht im Bezeichnen aufgeht, sondern im Geschehen von Dialog und Diskurs ihre Wesensgestalt gewinnt. Vornehmlich geschieht dies durch philosophische Rhetoren der griechischen und römischen Antike (Isokrates, Cicero), durch Mystiker (J. Böhme), durch italienische Sprachhumanisten (G. Vico) und neuzeitliche Sprachdenker (J. G. Hamann, J. G. Herder, W. v. Humboldt). Das klassische Denken über Sprache exemplifiziert B. an sieben Quellentexten, die kritische Alternative an 18 Auszügen, denen noch ein zeitgenössischer Text von H. Bühler über das „Organonmodell der Sprache" angefügt ist; in der Einleitung zeichnet B. die Wirkungsgeschichte Humboldts ungleich komplexer: Auf seine Bestimmung der Sprache als Weltansicht und als Vollzugsform menschlichen Miteinanderseins leitet er nicht nur die Entdeckung der pragmatischen Dimension generell, sondern überdies – mehr oder weniger direkt – die gegenwärtige transzendentale Sprachphilosophie, die inhaltsbezogene Sprachwissenschaft (L. Weisgerber, J. Lohmann), die strukturalistische Linguistik (F. de Saussure, N. Chomsky) und selbst die holistische Auffassung von Sprache (W. V. O. Quine, D. Davidson, R. Rorty) zurück (vgl. 27–28). Erstaunlich bleibt, daß B. in diesen Aufweis der originären Doppelspurigkeit der Sprachphilosophie nicht auch die beiden Vf. einbezogen hat, an denen sich die Problematik eines auf das Bezeichnen zurückgeschnittenen Sprachverständnisses und seiner Alternative in Gestalt einer Analyse der jeweiligen erkenntnis- wie kommunikationstheoretischen Folgen regelrecht hätte verdichten lassen: Während Aurelius Augustinus in seinem Dialog „De magistro" der klassischen Auffassung das Wort redet, liegt in der ebenfalls „De magistro" betitelten Quaestio disputata (de ver XI) des Thomas von Aquin eine u. a. in ausdrücklicher Absetzung von Augustinus entfaltete Konzeption von Sprache vor, die ersichtlich dem kritischen Strang zuzurechnen ist.

Den expliziten Übergang vom klassischen Paradigma zur linguistisch-pragmatischen Philosophie der Sprache in diesem Jh. zeichnet B. in bekannter Schrittfolge nach: Auf dem Hintergrund des Pragmatismus (Ch. S. Peirce, Ch. W. Morris) werden der idealsprachliche und der normalsprachliche Strang der sprachanalytischen Philosophie skizziert. Nicht nachvollziehen läßt sich, warum dabei G. E. Moore der idealsprachlichen Linie subsumiert wird, obwohl er doch als unmittelbarer Begründer der normalsprachlichen Richtung zu gelten hat. Ein dickes Ausrufezeichen dagegen verdient B.s Rede von „Wittgensteins *transzendentallogischem* Sprachkonzept" (37) mit Blick auf den „Tractatus logico-philosophicus", sofern diese einzig zutreffende Qualifizierung noch immer nicht philosophisches Allgemeingut darstellt. In der Reihe der Quellentexte ist (leider) nur ein Teil der Autoren vertreten, die in der Übersicht erwähnt werden: Für die idealsprachliche Richtung stehen Texte von G. Frege und R. Carnap; für die normalsprachliche solche aus Wittgensteins „Philosophische(n) Untersuchungen" sowie Auszüge von J. L. Austin und J. R. Searle. G. Ryle hätte allein schon der Wirkungsgeschichte wegen mit einschlägigen Passagen aus „The Concept of Mind" nicht fehlen dürfen.

Die strukturalistische Linguistik, die B. im nächsten Schritt der Übersicht beschreibt, wird im Quellenteil in ihren Hauptvertretern nicht dokumentiert, relativ umfänglich dagegen das transzendentalphilosophisch orientierte Sprachdenken mit Texten von R. Hönigswald, E. Cassirer und Th. Litt. Die hermeneutische Sprachphilosophie repräsentieren Auszüge aus M. Heideggers „Sein und Zeit", H.-G. Gadamers „Wahrheit und Methode" und H. Lipps, Aufsatz „Formale und hermeneutische Logik". In den korrespondierenden Passagen des Einleitungs-Essays besticht nicht nur die Prägnanz, mit der Heidegger als Initiator der pragmatisch-hermeneutischen Wende der Sprachphilosophie porträtiert wird, sondern gleichermaßen, wie daraus eine Verabschiedung des Konzepts einer universalen Vernunft werden konnte und wie Heideggers Meisterschüler Gadamer dieses Motiv konsequent in eine hermeneutische Philosophie skeptisch-relativistischen Zuschnitts umgesetzt hat. Den Preis dafür – die Ausklammerung der Geltungsfrage und die Rückstufung des Subjekts auf eine Epiphänomen geschichtlichen Geschehens – übersieht bis heute die Mehrheit derer, die (gerade katholischerseits) Gadamers Hermeneutik mit ihrer Rehabilitierung von Autorität und Tradition dankbar rezipieren. B. deckt diese Kosten präzis auf und erinnert daran, daß es sich eben dieser Hypothek wegen unangesehen des gegenteiligen Selbstanspruchs Gadamers bei der hermeneutischen Philosophie um eine nur eingeschränkt dialogische Konzeption handelt (vgl. 49–53).

Und dann folgt der Teil des Buches, der aus mehreren, ganz verschieden gelagerten Gründen ausgesprochen unbefriedigt läßt. Was im Essay über „Dialogische Logik", „Holistische Sprachkonzepte der Gegenwart" und „Universalpragmatik" (vgl. 54–57) ausgeführt wird, fällt so knapp aus, daß sich ohne Vorkenntnisse die wirkliche Relevanz der angesprochenen Positionen kaum erschließen dürfte; die Quellenauswahl verschärft diese Verknappung noch. Um so ausführlicher kommt in beiden Sparten K.-O. Apels Transzendentalpragmatik zur Geltung. In ihr findet B. die Position, die er vorbehaltlos teilt und von der er sich überzeugt gibt, die „sinnvolle und aussichtsreichste Ausprägung" (65) pragmatisch gewendeter Sprachphilosophie zu repräsentieren. Einem kritischen Scharfblick, wie B. ihn gegenüber Heidegger und Gadamer unter Beweis stellt, kann doch aber nicht entgehen, daß die Transzendentalpragmatik gerade wegen ihres Leitmotivs der idealen Kommunikationsgemeinschaft und der von ihm her entwickelten unhintergehbaren Diskurs-Präsuppositionen auch an genau jenen Defiziten laboriert, die dem Sprachdenken hermeneutischer Provenienz anzulasten waren, sofern Geltung weitgehendst konsensuell gefaßt wird und der Subjektbegriff einem Primat des Kommunikativen zu weichen hat.

Ungleich offenkundiger nimmt sich aber ein drittes Manko des vorliegenden Readers aus: Spätestens die Kritik an der eingeschränkten Dialogizität bei Gadamer und die Rede von der „Dialogische(n) Logik" (54) im Blick auf K. Lorenz und P. Lorenzen muß ja darauf stoßen, daß die gesamte moderne Sprachphilosophie aus dem Geist des Dialogdenkens von B. mit keinem Wort erwähnt wird. Dabei steht außer jedem Zweifel, daß die einschlägigen Werke eines H. Cohen, F. Rosenzweig, M. Buber und F. Ebner die Sprachphilosophie um eine ganze Dimension erweitert haben (z. T. unter Vorwegnahme jüngerer Entdeckungen um ganze Jahrzehnte; so hat etwa den Terminus „Sprechakt" nicht J. L. Austin, sondern H. Cohen geprägt).

B. erwähnt – wie schon bemerkt – weder Augustinus noch den Aquinaten (um von der subtilen Sprachphilosophie der scholastischen Modisten-Traktate ganz zu schweigen). Desgleichen kommt das systematische Stichwort nicht vor, unter dem die klassische philosophische Theologie auf Sprache reflektiert: Analogie. Die zusätzliche Ausblendung der Dialogphilosophen, die ja ihre Überlegungen zumindest anfangs im wesentlichen von einer Analyse liturgischen Sprechens her entfalteten, läßt vermuten, daß B. einen der virulentesten Begegnungsorte von Philosophie und Theologie übersehen oder systematisch ausgeblendet hat.

Münster Klaus Müller

Großhans, Hans-Peter: **Theologischer Realismus.** Ein sprachphilosophischer Beitrag zu einer theologischen Sprachlehre. – Tübingen: J. C. B. Mohr 1996. IX, 298 S. (Hermeneutische Untersuchungen zu Theologie, 34), Ln DM 198,00 ISBN: 3-16-146591-1

Die Tübinger Diss. (evangelische Theologie, Gutachter I. U. Dalferth / E. Jüngel) behandelt einen Themenbereich, der in den letzten Jahrzehnten von eminenter Bedeutung für alle Gebiete der systematischen Theologie geworden ist. Die Erarbeitung einer Philosophie und von dort ausgehend einer Theologie der Sprache gehört vielleicht zu den wichtigsten Forschungsergebnissen der Theologie des nun langsam endenden Jh.s. Unmittelbar zu seiner Arbeit angeregt wurde der Vf. von der Diskussion in der angelsächsischen Religionsphilosophie und (protestantischen) Theologie. Sie ihrerseits wird umgetrieben von der Frage aller theologischen Fragen: Wie kann man sinnvoll von Gott reden, d. h. die reale Existenz Gottes realistisch begründen? Die Antwort des Buches lautet: Indem man sich einer kritisch realistischen Epistemologie bedient, die abgehoben wird vom naiven Realismus, vom Positivismus (Logischen Empirismus) und vom Idealismus. Und was tut diese Epistemologie? „Ein kritischer Realismus nimmt an, daß auch theoretische Begriffe Zugang geben zu Strukturen, die unabhängig von unserem Erkennen existieren" (12f). In der Begründung dieser These behandelt Großhans im *ersten Teil* die kausale Referenztheorie in der Fassung von S. Kripke und H. Putnam, der er zubilligt, tatsächliche, wenn freilich auch ergänzungsbedürftige Gottesaussa-

gen zu erreichen. Im *folgenden Teil* beschäftigt er sich mit dem „internen Realismus" bei A. Platinga, um im *dritten Teil* die Auseinandersetzung mit L. Wittgenstein zu wagen. Das Ergebnis lautet: Man kann mit Hilfe der genannten Theorien jenseits von Rationalismus und dichotomischem Metaphysizismus die Sprache des christlichen Glaubens begründend reflektieren und damit die Theologie als realistische Theologie entfalten. Literaturverzeichnis, Sach- und Personenregister runden das Werk ab. Es bewegt sich durchweg auf hohem Reflexionsniveau und stellt einen schätzenswerten Beitrag zur Diskussion von Fundamentaltheologie und Fundamentaldogmatik dar. Störend wirken die vielen fremdsprachigen Zitate, die auch dort beigebracht werden, wo man den Sachgehalt ohne Not auch auf Deutsch hätte formulieren können.

Regensburg Wolfgang Beinert

Schadel, Erwin: **Musik als Trinitätssymbol.** Einführung in die harmonikale Metaphysik. – Frankfurt: Peter Lang 1995. 464 S. (Schriften zur Triadik und Ontodynamik, 8), brosch. DM 118,00 ISBN: 3-8204-1544-0

Nach gängiger historisch-positivistischer Auffassung liegt der Musik kein „in sich strukturierter Seinssinn" zugrunde, sondern sie ist der Beliebigkeit des Menschen anheimgestellt. Demgegenüber will die vorliegende Studie den verlorengegangenen Sinn- und Seinshorizont wieder erschließen und zu einer Musikauffassung hinführen, die von manchen Musiktheoretikern der Barockzeit ergänzt wurde. Das hochgesteckte Ziel des Buches ist es, die Musik wieder als eine transzendente Kunst bewußt zu machen, deren Ausdrucksweisen im trinitarischen Gott verwurzelt sind.

Die analogia entis wird für Musik spezifiziert zur *analogia Trinitatis*. Zwischen den Transzendentalbestimmungen der allgemeinen Ontologie und der speziellen Musiktheorie werden viele Beziehungen aufgedeckt. Ausgangspunkt und Zentrum der Untersuchung ist der Dreiklang als Analogie der Trinität. Oktavton, Quint und Terz werden „sub specie Trinitatis" behandelt. Dabei werden die Relationen sehr direkt angesprochen. „Die Andersheit der Quinte besteht darin, wesentlich nichts Anderes als die sie hervorbringende Oktavpotenz zu manifestieren. Diese ihre inhaltlich widerspruchslose Angemessenheit kommt darin zutage, daß sie nichts von sich selbst, sondern ganz und gar nur das, was in der Oktave ist, offenkundig macht. (So sagt auch der Gottessohn: ‚Meine Lehre ist nicht meine, sondern dessen, der mich gesandt hat.')" (201).

Daß sich aus einer derartigen Konstitutionsanalyse sehr weitreichende Folgen für die Tonalitätsauffassung ergeben, versteht sich wohl von selbst. Diese Analyse wird vom Vf. als „ontologisierende Grammatik der musikalischen Grundelemente" verstanden, als „allgemeine Aussage über die Wirklichkeitsbedeutung musikalischer Grundstrukturen" (170). Es ist klar, daß von einem solchen Ansatzpunkt der Theorie des Dreiklangs und der Tonalität die gesamte Zwölftonmusik (als Musik mit den 12 nur aufeinander bezogenen Tönen ohne die Schwerkraft von Tonika, Dominante und Subdominante) abgelehnt wird.

Ja, wenn der Dreiklang Symbol des trinitarischen Gottes ist, dann ist eine prinzipiell atonale Musik „die Erfahrung der Abwesenheit Gottes in der Musik des 20. Jahrhunderts" (Gerd Zacher), da die konsonate Urharmonie nicht mehr wahrgenommen wird. Trotzdem sieht der Vf. (mit Leonard Bernstein) in dodekaphonen Werken noch „eine qualvolle Sehnsucht nach Tonalität" als Chance eines Neubeginns, eines Sich-Besinnens auf den absoluten Seinsanfang. „Der Atonalität scheint eine gewisse ‚kathartische' Wirkung zuzukommen: Sie geißelt den gedankenlosen Umgang mit der Tonalität: der ‚turning point' ist erreicht" (348). „Einer neuen tonalen Musik, welche im Hindurchgang durch die Phase der Atonalität an Kontur gewinnt, könnte ... eine sehr wichtige ‚psychagogische' Aufgabe bei der Gewinnung jenes integralen Selbstbewußtseins zukommen, ohne welche die menschliche Zukunftsgestaltung kaum mehr möglich zu sein scheint" (54). Soviel zu den Grundtendenzen des Buches.

Die Untersuchung ist untermauert von ungemein reichen Zitaten aus der gesamten abendländischen philosophisch-theologischen Literatur, angefangen von Plato und Aristoteles, über Augustinus, Bonaventura und Thomas bis zu Wittgenstein. Bei der Lektüre des Buches sollte man die vielen Fußnoten und Zitate nicht unterschlagen; sie machen erst die breite geistesgeschichtliche Basis bewußt, auf der Vf. aufbaut. Eine Durchmusterung bisheriger Tonalitäts- und Dreiklangstheorien in Geschichte und Gegenwart gibt interessante Ein- und Ausblicke, ebenso auch mancher Exkurs in die Zahlensymbolik. Ergebnis dieser Überschau ist die Feststellung einer durchgängigen Ratlosigkeit hinsichtlich des Tonalitätsbegriffes in den bisherigen Theorien. Das Geheimnis: Was ist Musik? ist nach Meinung des Vf.s bislang ungelöst.

Darauf will der *Hauptteil* des Buches (*Konstitutionsanalyse von Tonalität „sub specie Trinitatis"*, 177–335) die Antwort geben. Er behandelt den Dur-Dreiklang als Herzstück der Musik, „von welchem aus die in allen musikalischen Erscheinungen pulsierende Lebenswirklichkeit erläuterbar wird" (136). Der Dreiklang, der „weder rein naturgegeben, noch rein künstlich" ist, wird erst in „seinstheoretischer Durchdringung naturhafter Gegebenheiten erfaßt" (139). Nach der Darlegung der Genese von Oktavton, Quint und Terz in strenger Analogie zur Trinität (es werden z. T. Termini aus der Dogmatik de trinitate direkt verwendet) wird die diatonische Tonleiter samt der Kadenz und die chromatische Tonleiter behandelt. Ein Korollarium befaßt sich noch mit Harmonie – Melodie – Polyphonie. Mit einem Exkurs über den „Goldenen Schnitt als ontoharmonikalem Problem" schließt das Buch.

Die Arbeit ist zugegebenermaßen nicht ganz leicht zu lesen, seine Diktion ist kompliziert und setzt einige Vertrautheit mit philosophisch-theologischem Wissen wie auch mit Musik (Akustik, Musiktheorie und einigem Fachwissen) voraus, es gibt aber beachtenswerte Denkanstöße. Das Inhaltsverzeichnis mag *vor* der Lektüre des Buches vielleicht abschreckend wirken in seiner Häufung von Termini, die erst durch die Lektüre klarwerden. Aber das Buch ist für den Interessierten lesenswert. „Das Ingesamt des Musikalischen läßt sich solchermaßen als ein Geflecht von Analogie durchschauen" (314).

Selbst wenn manche Analogien etwas gewagt erscheinen (z. B. Angelologie: Die triadischen Einheiten der neun Chöre der Engel bei Bonaventura und Dionysius Areopagita werden mit musikalischen Intervallen als rein geistigen Verhältniszahlen in Verbindung gebracht, um die „Hierarchie und das harmonische Grundgefüge als Abbild der göttlichen Wohlgestaltetheit" [272] aufzuzeigen): Die Geschlossenheit dieses Denkansatzes und seine Durchführung ist beeindruckend.

Als Manko des Buches sei ehrlicherweise angemerkt: Die Einbeziehung der Gregorianik in die Untersuchung ist allzu dürftig (ein einziges Mal wird Gregorianik mit einem Rezitationston im 8. Modus erwähnt). Bei der überragenden Bedeutung des Gregorianischen Chorals für die abendländische Musikentfaltung ist sein Nichtbehandeln wirklich befremdend.

Weiters sind relativ viele Druckfehler zu finden, sogar bei Eigennamen. Das ist störend. Das Literaturverzeichnis am Ende des Buches weist die intensive, gründliche Arbeit des Vf.s aus.

Wien Hubert Dopf

Splett, Jörg: **Denken vor Gott.** Philosophie als Wahrheits-Liebe. – Frankfurt: J. Knecht 1996. 344 S., geb. DM 48,00 ISBN: 3-7820-0737-9

Der vorliegende Bd des bekannten Vf.s versammelt religionsphilosophische Studien, die mit einer Ausnahme alle in den neunziger Jahren entstanden sind. Nach der Absicht des Vf.s verdeutlichen sie unter unterschiedlichen Aspekten einen zentralen Gedanken: „Ein Plädoyer für Theozentrik will dies ganze Buch sein" (116). In diesem Sinne sind zu verstehen S.s Bemerkungen zum Religionsbegriff, seine Reflexionen zur Eigenart metaphysischen Philosophierens, die Darlegungen zum Thema Religion und Sittlichkeit, schließlich die philosophischen Annäherungen unter den Stichworten Menschlichkeit Gottes, Theodizee und Gnade.

1. Wird Gott für neuzeitliches Denken zum Thema, so ist dies in zunehmender Ausschließlichkeit unter dem Titel Religion der Fall. Das grundlegende Problem dabei ist die Anthropozentrik. Das gilt auch für die Religionsdefinition H. Schrödters, der S. gegenüber anderen, z. B. derjenigen P. Tillichs (Religion als unbedingtes Angegangensein), den Vorzug gibt: Religion ist Bewußtsein radikaler Endlichkeit und der radikalen Überwindung dieser Endlichkeit. Auch hier scheint noch der unvermeidlich anthropologisch geprägte Begriff des Heils durch, wie ihn heute ein weitverbreiteter Konsens für die Bestimmung dessen, was Religion ist, in Anspruch nimmt. S.s Gegenthese: Der Religion geht es zwar, sogar ganz wesentlich, auch um das Heil des Menschen, jedoch ist „der Grundvollzug von Religion ... nicht Überwindung von Endlichkeit, weder Bitte darum noch Danksagung dafür, sondern in Selbstvergessenheit die Anbetung des Göttlichen" (44).

2. Philosophie ist im Letzten „Denken vor Gott". Um dies sein zu können, hat sie grundlegend Metaphysik zu sein. Allein diese ist „unverkürzte Philosophie" (64). Abgesehen davon, daß der Mensch unvermeidlich metaphysisch lebt (Kant), gibt eine Philosophie, die die Kernfragen (gerade auch die Gottesfrage!) ausspart – so eine nicht seltene Weise ihrer „Verkürzung" –, sich selbst auf; und Programmen philosophischer „Selbstverstümmelung" (ebd.) im Namen von Ockhams „Rasiermesser" fiele letztlich der „Luxus des Philosophierens" (ebd.) selbst zum Opfer. Metaphysik ist in ihrem Behaupten und Argumentieren Freiheitsvollzug, der sich dem Anspruch der Wahrheit unterstellt. Dabei ist Wahrheit nicht Eigenschaft von Sätzen, sondern – in der Sprache der philosophisch-theologischen Tradition – Licht. Wie dem Begriff der Wahrheit, sofern diese einen Anspruch stellt, konstitutiv ein praktisches Moment inhäriert, so ist auch das „Licht" keine rein theoretische Größe; es geht in der Gewissenserfahrung auf. Als Freiheits-Vollzug eignet der Metaphysik ein spezifischer Modus des Begründens. „Im metaphysischen Argument geht es nicht eigentlich um innerweltliche Zusammenhänge, sondern um das Ganze und die Selbstaufhebung des Ganzen in seinen Grund. Das Denken kann hier nicht stringent-bindend sein, wird es in diesem Aufschwung doch gerade „entbunden" ... Insofern sind metaphysische Argumente tatsächlich stets eine Weise von Glaubensvollzug. ‚Glaube' hier freilich

philosophisch verstanden: als eine verantwortliche Gesamtauslegung von Fakten, die als Gesamtsicht nie aus den Fakten allein als einzig sinnvolle oder gar einzig mögliche Deutung ernötigt werden kann. Sachbedingungsgefüge mögen binden; Sinn läßt und gibt frei" (70f). In diesem Kontext sind auch die „Gottesbeweise" zu verstehen. Mit ihnen vollzieht das Gewissen (das „Organ", das dem Wahrheits-Anspruch folgt) die Wendung des Blicks vom Beleuchteten zum Licht selbst, zwar an Hand der Grund- und Ursachenfrage, dennoch in Freiheit. Metaphysisches Denken hat sich auch angesichts religiös-theologischer Bedenken zu behaupten. Sie entspringen daraus, daß „Erkennen als Begreifen und Inbesitznahme aufgefaßt" (76), folglich als demjenigen, womit es Religion und Theologie zu tun haben, letztlich unangemessen eingestuft wird. Demgegenüber wären, so S.s Plädoyer zugunsten recht verstandener Metaphysik, „Denken und Erkennen, Fragen und Wissen anders zu denken, nämlich als Vollzug von Aufmerksamkeit und Dank" (76f). Gelten diese, zu Ende gedacht, dem Heiligen, dem Göttlichen oder Gott als dem höchsten „Gegenstand" der Philosophie, so ist die Rede von der (metaphysischen) Philosophie als „Denken vor Gott" oder „Gottesdienst" (Hegel) gerechtfertigt.

3. Beim Thema Sittlichkeit geht es zentral darum, das im Gewissen begegnende Sollen möglichst unverstellt freizulegen und als solches zu verstehen. Es zeigt sich: „Die Verbindung von Einsichtigkeit und Unbedingtheitserfahrung (von Licht und Anspruch)" (107) macht „die unvergleichliche Eigenqualität des Sittlichen" (ebd.) aus. Der unbedingte Anspruch richtet sich letztlich auf die Person des Anderen, die unbedingt zu achten ist. Solche kategorisch geforderte Achtung und Bejahung finden ihre Begründung weder in empirischen Faktoren noch im (stets begrenzten) Wert der Person. Die Unbedingtheit des Gewissensanrufs, der solche Achtung gebietet, ist zureichend nur verstanden von jener absolut gebietenden Instanz her, die religionsphilosophisch das Heilige zu nennen ist. Dem konstitutiven Moment des Anrufs und Anspruchs, das hierin liegt, werden wir wiederum nur gerecht, wenn wir dieser Instanz Selbstsein, Personalität zusprechen. Hiermit ist S.s konzentrierter Aufweis des Zusammenhangs zwischen Sittlichkeit und Gottesglaube noch einmal in nahezu unzulässiger Weise zusammengezogen. Ausdrücklich verwiesen sei auf die Auseinandersetzung mit Kant und Levinas (96–122) und die Anknüpfung an Newman (175–196). Wichtig scheint mir eine fundamentaltheologische Konsequenz: „Der Glaube an Gott ist keine ‚theistische Hypothese' . . . So sehr der Glaube auf eine endgültige Bewahrheitung hofft, wird er doch keinesfalls erst durch diesen eschatologischen Ausblick vertretbar; denn Gott ist (im Gewissensruf) schon da . . ." (307 Anm.) Kritisiert wird hier (und an anderer Stelle in etwas anderer Weise) die Einführung des Hypothesen- bzw. Wahrscheinlichkeitsbegriffs in religionsphilosophische und fundamentaltheologische Zusammenhänge nicht nur bei J. Hick (ebd.), sondern auch A. Kreiner (ebd.), R. Swinburne und J. L. Mackie (66 Anm.) sowie W. Pannenberg (ebd.).

4. S.s Diskussion des Themas Anthropomorphismus mündet in eine vertiefte Besinnung auf das, was „Erscheinung Gottes" heißt. Sie meint prinzipiell nicht so etwas wie Ähnlichkeit oder Abbildlichkeit. Erscheinung Gottes ist das Sein selbst als kontingentes Gegeben-sein, zuhöchst: der Mensch in seiner Freiheit. Diese manifestiert sich im Sich-geben; anderseits ist sie dem zuvor von Gott ursprünglich frei-gegeben. Obgleich das Gewissen (im Sinn dieser Dialektik) Ort des Da-seins Gottes ist, bleibt für den Menschen in seiner konkreten Situation, in die er sich „verstrickt" findet (267), Zweideutigkeit. So schaut er aus „nach der authentischen Deutung von Gott, Welt, Mensch und Geschichte: nach dem autorisierten „letzten Wort" (270). Mit ihm ist, denkt man Gott personal, jedenfalls zu rechnen. Allerdings: „Darüber, ob und wo ein solches Wort ergangen sei, kann . . . nicht Philosophie mehr befinden" (272).

5. Das Theodizee – Problem gipfelt für S. in Boethius' Doppelfrage: Wenn es Gott gibt, woher Übel und Böses? – Wenn es Gott nicht gibt, woher das Gute? „Auf die erste Frage lautet die Antwort zuletzt: Ich weiß es nicht. Es ist an der Philosophie, Antwort-Programme, die mehr sagen wollen, ihrer Haltlosigkeit zu überführen. Und das gilt nicht allein für positive Angebote. Den Stachel des Schmerzes zieht keine Theorie aus dem Fleisch" (308). Atheismus zudem „unterbietet das Frageniveau" (ebd.) Auf die zweite Frage aber ist zu antworten. „Ich weiß, daß im Ernst ohne Gott es kein Gutes gibt. Ich weiß zugleich (will sagen: ich habe erfahren und erfahre), daß es das Gute gibt (daß es sich mir gibt und vor allem, daß es sich mir aufgibt). Darin aber gibt sich der Gute: Gott" (309). Zu bedenken ist: „Diese Erfahrung erzwingt nichts. Doch sie erlaubt in Redlichkeit die Entscheidung für einen Glauben, der die Antwort auf die erste Frage von Gott selbst erwartet" (ebd.).

6. Auch der theologische Zentralbegriff Gnade ist philosophisch zu erhellen. Unser (grundsätzlich als gut erfahrenes, vgl. Punkt 5) Dasein, uns ohne unser Zutun und ungefragt gegeben, ist als solches bereits Gnade. Entscheidender noch: Der Ruf des Sollens, der uns bloß vormoralischer Existenz entreißt und des Zurückbleibens hinter der sittlichen Forderung überführt, zugleich Gelegenheit zur Reue gibt, erweist sich – bei allem damit verbundenen Schmerz – als Gnade. Verzeihen aber geht über Reue hinaus; wir sind für es, ohne es einfordern zu können, auf die Anderen, ihre Gnade, der unsere Dankbarkeit entspricht, angewiesen. Hier scheint auch bereits die theologische Dimension auf. Zum ersten: Sofern unantastbare Würde unser Dasein als menschliches ausmacht, findet es seinen zureichenden Grund allein im schlechthin (und personal zu denkenden) Heiligen (vgl. Punkt 3). Zum anderen: Sofern Verzeihen als Sich-geben wie alles Sich-geben Gegeben-werden ist (vgl. Punkt 4), verweist die Gnade des Verzeihens auf Gott als ihren Ursprung. Auf die theologische Vertiefung (330–335), derzufolge der göttlichen Gnade auf der Seite des Menschen letztlich allein ebenfalls Gnade entspricht (Gnade im Sinne von freier Huld verstanden), sei nur noch hingewiesen.

Ausdrücklich hervorgehoben sei, daß S. wesentliche Perspektiven seiner hier knapp referierten Grundgedanken in Essays zu Sokrates, Dante, Newman, von Balthasar und Rahner (125–244), auf die ich nicht eigens eingegangen bin, entwickelt.

Innerhalb der großen Klammer seines Zentralgedankens (Theozentrik, Anbetung, Dank) spricht S.s neues Buch nicht nur eine Fülle von Einzelthemen, sondern auch Fragen zur Grundlegung ganzer „Disziplinen" (wie Metaphysik, Ethik, Anthropologie, Religionsphilosophie) an. Es erscheint mir nicht sinnvoll, im hier gegebenen Rahmen die eine oder andere Frage herauszugreifen, da in diesem Fall auf die „Mikrostruktur" der Argumentation detailliert und ausführlich einzugehen wäre. Stattdessen beschränke ich mich auf eine eher allgemeine Bemerkung.

Man kann sich in die Auseinandersetzung mit diesem Denken, das als phänomenologisch-hermeneutisch, personalistisch, metaphysisch, auch transzendental – gewiß etwas grob und global – gekennzeichnet werden kann, prinzipiell auf zwei Weisen begeben. Man kann die mit diesen Attributen charakterisierte Sichtweise grundsätzlich voraussetzen, um von hier aus Folgeprobleme – durchaus kontrovers – im Gespräch mit einschlägigen klassischen und modernen Autoren zu diskutieren. Man kann aber auch einen einer solchen Perspektive entgegengesetzten, ja fremden („postmodernen" oder „analytischen") Standpunkt einnehmen, um dann mit dem Austausch der Argumente zu beginnen. Ich beschränke mich hier auf den angelsächsischer Tradition entstammenden „analytischen" Ansatz. Daß dieser, sollte er auf ein „science-Paradigma" (307 Anm.) hinauslaufen, bei der vorliegenden Thematik entschieden zu kurz griffe, darin ist S. unbedingt zuzustimmen. Man kann diesen Ansatz aber auch zunächst aus einer anderen, „elementaren" Perspektive betrachten, sofern er nämlich Begriffsbildung und Argumentation auf größtmögliche Klarheit verpflichtet, ohne vorerst Entscheidungen z. B. in Sachen Metaphysik zu treffen. Auch Religionsphilosophie und Fundamentaltheologie sollten sich dieser Verpflichtung nicht entziehen. Worauf es nun aber ankäme, wäre, mit einer an der analytischen Tradition geschulten Klarheit und Präzision zu zeigen, inwiefern und an welcher Stelle genau die in dieser Tradition de facto angebotenen Grundbegriffe, Denkmuster und (Vor-) Entscheidungen unzureichend bleiben (statt z. B. unvermittelt mit einer hermeneutischen oder personalistischen Redeweise einzusetzen). S. gibt wichtige Hinweise in dieser Richtung, vgl. z. B. seine oben angesprochenen Bemerkungen zum Hypothesenbegriff und zur Eigenart metaphysischen Schlußfolgerns. Ihnen an dieser und anderer Stelle noch weiter nachzugehen, gehört m. E. zu den keineswegs unwichtigen Aufgaben in Philosophie wie Theologie, sollen hier nicht einander fremde „zwei Kulturen" bestehen bleiben (vgl. z. B. S. auf der einen, den auch von S. erwähnten Bd: Döring / Kreiner / Schmidt-Leukel, Den Glauben denken, Freiburg 1993, auf der anderen Seite).

Zum Schluß noch einige Hinweise zu S.s Denk- und Schreibstil. Die Darlegungen sind sehr lebendig, stets engagiert und verzichten auf philosophischen Fachjargon; dennoch sind sie, da z. T. fast aphoristisch, manchmal sehr konzentriert. Das macht die Lektüre nicht immer leicht, für die voll ausgeführte Argumentation sind die verschiedentlichen Verweise S.s auf eigene frühere Veröffentlichungen unbedingt zu berücksichtigen. In jedem Fall bietet auch dieses neue Buch S.s einen ungewöhnlichen Reichtum an Reflexion – das Referat konnte ihn keinesfalls angemessen wiedergeben – und nahezu auf jeder Seite vielfältige Anregung zu eigener Weiter-Reflexion für den eher philosophisch ebenso wie für den mehr theologisch interessierten Leser.

Wuppertal Hans Günther Türk

Beckmann, Jan P.: **Wilhelm von Ockham.** – München: C. H. Beck 1995. 213 S., 4 Abb. (Beck'sche Reihe, 533. Denker), kt DM 24,00 ISBN: 3–406–38932–5

Mayer, Verena: **Gottlob Frege.** – München: C. H. Beck 1996. 175 S., 7 Abb. (Beck'sche Reihe, 534. Denker), kt DM 22,00 ISBN: 3–406–38933–3

Höffe, Otfried: **Aristoteles.** – München: C. H. Beck 1996. 314 S. (Beck'sche Reihe, 535. Denker), kt DM 24,00 ISBN: 3–406–38934–1

Baumgartner, Hans Michael / **Korten,** Harald: **Friedrich Wilhelm Joseph Schelling.** – München: C. H. Beck 1996. 261 S., 9 Abb. (Beck'sche Reihe, 536. Denker), kt DM 24,00 ISBN: 3–406–38935–X

In der Reihe „Denker" vom Verlag C. H. Beck sind inzwischen 34 Bde erschienen, die Einleitungen zu Leben und Werk bedeutender Philosophen unterschiedlicher Epochen bieten. Im Zentrum der

Bde steht zumeist eine systematisch angelegte Darstellung der Kernpositionen des behandelten Autors. Hinzu kommt ein kurzer biographischer Abriß und ein Ausblick auf die Rezeptionsgeschichte. Die Reihe richtet sich an Anfänger und interessierte Laien und bietet einen Einstieg für ein intensiveres Studium der behandelten Philosophen.

Wilhelm von Ockham, dessen Bedeutung lange Zeit verkannt und dessen Werk durch das Etikett des „Nominalismus" an den Rand der philosophischen Diskussion gedrängt wurde, gehört im Moment zu den meistdiskutierten Autoren des Mittelalters. Um so verdienstvoller ist es, daß Jan B. Beckmann mit seiner Einführung einen Zugang zum Denken Ockhams eröffnet.

B. erläutert das Werk Ockhams von drei Grundsätzen aus: Dem *Omnipotenzprinzip*, dem *Widerspruchsprinzip* und dem *Ökonomieprinzip*. Von diesen Grundlagen her entwickelt B. die Ockhamsche *Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie*, die logischen und semantischen Untersuchungen und die *„kritische Metaphysik"* (86). Die Konsequenzen für die Theologie Ockhams werden in einem eigenen Kap. erläutert. Den Abschluß der systematischen Beschreibung bildet ein kurzer Ausblick auf Ockhams ethische und politische Entwürfe.

Durch die klare Darstellungsweise bietet B. eine hilfreiche Einleitung. Dies gilt v. a. für die Erläuterungen zu den logisch-semantischen und metaphysischen Problemen und Lösungsansätzen Ockhams.

Der Logiker und Philosoph *Gottlob Frege*, der zu seinen Lebzeiten kaum Anerkennung erhielt, hat mittlerweile als einer der „Urväter" der analytischen Philosophie und Mitbegründer der modernen Logik größere Beachtung gefunden. Die Einführung von Verena Mayer schildert das Umfeld des Denkens Freges und erläutert dessen Hauptwerke.

Im *Hauptteil* beschäftigt sich M. zunächst mit der *„Begriffsschrift"* von 1879, in der die Grundlagen für die spätere Entwicklung der modernen Aussagen- und Prädikatenlogik gelegt wurden. Die Versuche Freges, die Arithmetik aus der Logik zu begründen („Logizismus") und deren Scheitern durch die Entdeckung der Russelschen Antinomie (1902) werden in zwei Abschnitten ausführlich dargelegt. Ein Abschnitt widmet sich den Überlegungen Freges zur Semantik, seine Einführung des Begriffs der „Funktion" und der Unterscheidung von „Sinn" und „Bedeutung". Im letzten Kap. befaßt sich M. mit der *„Logik"* Freges, die diesen bis zu seinem Tod (1925) beschäftigt hat und die nur in einzelnen Aufsätzen und Fragmenten des Nachlasses greifbar ist.

Diese Einführung, die beim Leser keine größeren Kenntnisse der modernen Logik voraussetzt, erschließt eingängig das Werk Freges und bietet darüber hinaus Einblicke in die weitere Diskussion.

Die Einführung zu *Aristoteles* von Otfried Höffe ist im Hauptteil in 3 Abschnitte gegliedert: Im *ersten Teil* beschäftigt sich H. mit der Aristotelischen *Erkenntnistheorie* und *Logik*; im *zweiten Teil* mit *Naturphilosophie* und der *Metaphysik* und im *letzten Teil* mit *Ethik* und *politischer Philosophie* bei Aristoteles.

Geht es im *ersten Teil* v. a. um die epistemischen Voraussetzungen der Philosophie (Formen von Rationalität, Beweisverfahren, methodische Maximen), so entwickelt der *zweite Teil* zunächst die Bewegungs- und Ursachenlehre sowie die biologischen und psychologischen Überlegungen des Aristoteles, anschließend dann die Metaphysik. Dabei steht die Frage nach der Beziehung von Theologie und Kosmologie und das Verhältnis von Ontologie und Sprache im Zentrum. Die Handlungstheorie, die Eudaimonia-Lehre und die Frage nach dem Leben der Polis werden im *dritten* Teil behandelt.

Im Text von H. ist v. a. das Bemühen zu spüren, die Relevanz des Denkens von Aristoteles über ein rein philosophiegeschichtliches Interesse hinaus auch für systematische Fragestellungen zu vermitteln. Dies zeigt sich besonders in der Darstellung der Wirkungsgeschichte, in der die Aristotelischen Einflüsse bis in die Gegenwart hinein nachgezeichnet werden.

Die Einführung in die Philosophie *Schellings* von Hans Michael Baumgartner und Harald Korten bietet einen an der Chronologie der Werke orientierten Überblick.

Dabei behandeln die Vf. zunächst den Ursprung der Schellingschen Philosophie im Systemgedanken und der Verbindung von Natur und Geist in der *Philosophie des Absoluten*. Im Zentrum des *zweiten Teils* steht das Verhältnis zwischen Freiheit und dem Absoluten als Frage nach dem *Ursprung der Negativität in der Wirklichkeit*. Der *letzte Teil* ist der *Spätphilosophie Schellings* mit der „Philosophie der Weltalter" und der Unterscheidung von negativer und positiver Philosophie gewidmet. Dabei wird auf die „Philosophie der Mythologie" und die „Philosophie der Offenbarung" näher eingegangen und zuletzt die Entwicklungen der Berliner Zeit aufgezeigt.

Als Einleitung empfehlenswert ist dieses Buch aufgrund der Fülle des Materials und seiner guten Verständlichkeit. Negativ anzumerken ist die chronologische Ordnung im Literaturverzeichnis, die das Auffinden von in den Anmerkungen nur mit Kurztiteln genannten Werken erschwert.

Insgesamt sind alle vier Bde gut lesbar und bieten differenzierte Einblicke in das Werk der behandelten Autoren. Zusammen mit den ausführlichen Bibliographien bieten sie gelungene Einführungen, die den Einstieg in die Philosophie für Anfänger sicher erleichtern werden.

Münster Andreas Deeken

Brandner, Rudolf: **Aristoteles. Sein und Wissen.** Phänomenologische Untersuchungen zur Grundlegung wesenslogischen Seinsverständnisses. – Würzburg: Königshausen & Neumann 1997. 463 S., brosch. DM 84,00 ISBN: 3-8260-1174-0

Das vorliegende Werk basiert auf der 1988 an der Phil. Fak. der Univ. Freiburg i. Br. fertiggestellten Diss. des Vf.s mit dem Titel „Die Bestimmung des Seins als Wesen. Untersuchungen zur Grundlegung wesenslogischen Seinsverständnisses bei Aristoteles", die für die vorliegende Fassung jedoch überarbeitet und ergänzt wurde.

Thema der Studie ist „die Rückfrage nach der Grundlegung wesenslogischen Seinsverständnisses", dessen „letzte und vollendetste Durchführung" bei Aristoteles zu finden ist (20). Dabei geht B. in drei Schritten vor: Im *ersten Kap.* „Die aristotelische Henologie" (33–166) will er „den Begriff der Henologie bei Aristoteles aufarbeiten und die henologischen Grundbegriffe, die für die Bestimmung des Seins als Wesen konstitutiv sind, ihrem inneren sachlichen Zusammenhang nach durchklären" (28). Im *zweiten Abschnitt* „Die Bestimmung des Seins als Wesen" (167–284) wendet sich B. der Konstitution der ontologischen Grundbegriffe aristotelischen Denkens (Sein, Seiendsein, Wesen, Φύσις) zu, um „an ihr die Bestimmung des Seins als Wesen auf ihren henologischen Begriff zu bringen" (28). Das *dritte Kap.* „Ursprung und Genese philosophischen Wissens" (285–453) hat schließlich die Aufgabe, „das ontokosmologische Selbstverständnis der aristotelischen σοφία als Wesensvollendung innerphysischer Vernunft – und damit als die maßgebliche Grundlegung des ‚êthos' des Menschseins – [zu] entfalten" (28).

Dabei orientiert sich B. in starkem Maße an Sprache und Gedankenwelt M. Heideggers. Darunter leidet oftmals nicht nur die Klarheit und Verständlichkeit des Werkes, sondern es erhebt sich auch viel grundlegender die Frage, inwieweit eine derartige Interpretation noch die ursprünglichen Intentionen des Vf.s trifft. So werden Anhänger der Philosophie Heideggers das vorliegende Werk durchaus mit Gewinn lesen; wer sich aber mit den Gedanken Aristoteles' auseinandersetzen möchte, wird dieses Buch enttäuscht zur Seite legen.

Regensburg Matthias J. Fritsch

Alexander von Aphrodisias. Über das Schicksal – De Fato. Übers. und kommentiert v. Andreas Zierl. – Berlin: Akademie-Verlag 1994. 240 S., kt DM 38,00 ISBN: 3-05-002303-1

Alexander von Aphrodisias zählt zu den bedeutendsten und einflußreichsten Aristoteleskommentatoren der Antike. Er ist der erste, dessen Kommentarwerk weitgehend erhalten ist, und zugleich der letzte, der noch nicht unter dem Einfluß des Neuplatonismus steht. Neben seinen Kommentaren hat er auch selbständige Schriften verfaßt, die freilich alle aristotelische Positionen explizieren und verteidigen. Dazu gehört auch die Schrift *De Fato* (Über das Schicksal), entstanden zwischen 198 und 209 n. Chr. Alexander stellt dort die aristotelische Auffassung vom Schicksal dar und setzt sich ausführlich mit deterministischen Positionen stoischer Provenienz auseinander. De Fato ist eine der ausführlichsten antiken Diskussionen der Problematik „Determinismus – Indeterminismus" bzw. „Schicksal – Freiheit". Im Mittelpunkt steht die Frage, ob man den Lauf der Welt als ein streng kausal determiniertes Geschehen auffassen muß, bei dem jedes Einzelereignis notwendige Folge des Vorhergehenden ist. Die Stoiker postulieren einen solchen durchgängigen Kausalnexus. Ihrer Ansicht nach würde die Annahme, daß etwas so oder auch anders geschehen bzw. daß ein Mensch unter denselben äußeren Umständen so oder auch anders handeln kann, eine Bewegung ohne Ursache einführen. Hier ergeben sich viele Fragen, die Alexander in De Fato erörtert. Was heißt eigentlich Kausalität? Gibt es Zufall und Kontingenz oder sind das nur Begriffe, die Defizite unserer Erkenntnis bezeichnen? Gibt es definitives Wissen von Zukünftigem und legen göttliche Orakel menschliches Handeln fest? (Ein später in der christlichen Philosophie heftig diskutiertes Problem: Hebt das unfehlbare Vorherwissen Gottes die menschliche Freiheit auf?) Worauf gründet sich die Zurechenbarkeit von Handlung; was meinen wir, wenn wir jemandem die Verantwortung für etwas zuschreiben? Die in De Fato angesprochenen Themen sind in der Philosophiegeschichte bis heute immer wieder und oft mit ähnli-

chen Argumenten diskutiert worden. Die Schrift verdient deshalb durchaus mehr als nur historisches Interesse.

Nachdem sich die angelsächsische Forschung schon seit geraumer Zeit verstärkt dem Werk Alexanders gewidmet hat und insbesondere durch die Arbeiten von Sharples der Traktat über das Schicksal hervorragend erschlossen worden ist, liegt nun mit Zierls Ausgabe der Text (erstmals seit 1782) in deutscher Sprache vor. Sie bietet eine kurze Einführung in die Thematik, den griechischen Text mit deutscher Übersetzung, einen Kommentar, sowie eine ausgewählte Bibliographie und einen Index.

Die Einführung stellt die peripatetische und die stoische Auffassung von Schicksal und menschlicher Freiheit in ihren Grundzügen vor. Da Aristoteles selbst das Problem des Determinismus nicht explizit erörtert hat, muß man seine Position indirekt aus seinen Werken erschließen. Zierl führt zwar die in diesem Zusammenhang wesentlichen Aspekte an: Durchgehende Geltung des Kausalitätsprinzips bedeutet nicht durchgehende Determinierung; es gibt (im sublunaren Bereich) Kontingenz und Zufall und damit Handlungsspielraum für den Menschen, der seinerseits durch seine Vernunft fähig ist, Urteile zu fällen und auf dieser Grundlage zu handeln. Die Begründung für die Sichtweise des Aristoteles bleibt in Zierls Referat allerdings unklar. Bei der Beschreibung der stoischen Lehre hebt Zierl den Versuch der Stoiker hervor, Determinismus und Verantwortung zu vereinbaren, und führt dabei zwei verschiedene Lösungsmodelle an: Entweder man definiere Freiheit als Einsicht in die Notwendigkeit dessen, was geschieht, oder man reduziere den Determinismus auf die äußeren (Neben-)Ursachen und stelle die inneren (Haupt-) Ursachen in die Verfügung des Menschen. Diese beiden Ansätze sind jedoch im Grunde nicht zwei verschiedene Lösungen des Problems, sondern lediglich zwei Aspekte derselben Lösung. In beiden Fällen wird scharf getrennt zwischen einem inneren und äußeren Menschen. Der rezeptive Teil, das empirische Ich, unterliegt einem mechanischen Kausalgesetz, der innere Mensch dagegen, das Bewußtsein, ist frei, weil er sich zu dem, was ihm notwendig von außen gegeben ist, verhalten, seine Synkatathesis geben und sie verweigern kann. Diese zugrundeliegende Gemeinsamkeit entgeht Zierl ebenso wie der eigentliche Grund für die aristotelische Auffassung deswegen, weil bei ihm der wesentliche Unterschied zwischen Stoa und Peripatos, der alle Differenzen im einzelnen begründet, nicht als solcher zur Sprache kommt, nämlich die unterschiedliche Auffassung von Welt und Mensch überhaupt. An der Verkennung der Bedeutung der Physik für die Ethik krankt die Forschung zur stoischen Ethik im allgemeinen, doch die Stoiker selbst haben deutlich auf den Zusammenhang hingewiesen. So pflegte Chrysipp jede seiner ethischen Schriften mit einem Vorwort über die Universalnatur und die göttliche Weltordnung einzuleiten. Nach stoischer Lehre gibt es zwei Prinzipien des Seienden, das Aktive, Gott, und das Passive, die Materie. Sie sind beide körperlich, unvergänglich und nur in Gedanken zu trennen, denn das göttliche Pneuma durchdringt die Materie völlig und ist ewig mit ihr verbunden. In diesem Immanentismus liegt der eigentliche Grund für die Annahme eines durchgängigen nexus causarum: Ist der Kosmos gleichsam der inkarnierte Gott, so darf nichts mehr anders sein, als es eben ist. Die schlechthinnige Notwendigkeit, die es nach Aristoteles in dieser materiellen Welt nicht geben kann, sondern nur im Bereich sachlicher Bestimmtheit (die Sache Dreieck etwa, d. h. ihr Eidos, kann ich nur als solche erkennen, wenn sie immer und notwendig so ist, wie sie ist), wird gleichsam in die Welt hineinverlagert und schlägt sich dort als notwendige Verknüpfung des Geschehens raumzeitlich nieder. Die Aristoteliker hingegen trennen strikt zwischen dem immateriellen Eidos und der Materie: Die Welt ist nicht göttlich, sondern hat in unterschiedlicher Weise teil am Göttlichen. So kann Alexander Zufall und Kontingenz darauf zurückführen, daß diese Welt mit Nichtsein gemischt ist (vgl. De Anima, 169–72 Bruns). Freiheit ist aus dieser Perspektive durchaus als eine Art Defizit zu verstehen: Sie ist ein Implikat der Endlichkeit des Menschen.

Interessanterweise führt der unterschiedliche Grundansatz, Vergöttlichung des Kosmos auf der einen, absolute Transzendenz des Göttlichen auf der anderen Seite, in eine jeweils konträre Richtung: Während die Stoa damit kämpft, dem Menschen angesichts dieser Physikotheologie, die jedes Individuum nur als eine unter anderen Explikationen der Universalnatur begreift, doch noch eine Selbständigkeit zuzuerkennen, und ihm mit dem Konzept der Synkatathesis (es gibt einen nexus, aber der Mensch steht geistig sozusagen noch einmal außerhalb und kann dem äußeren Geschehen die Zustimmung geben oder sie verweigern) einen archimedischen Punkt außerhalb der Welt zuspricht, liegt die Betonung in aristotelischer Sicht gerade darauf, daß der Mensch, der eben nicht Gott ist, dann am freiesten, d. h. am meisten er selbst, ist, wenn er sich Gott möglichst ähnlich macht.

Der Text von De Fato macht es dem Übersetzer nicht leicht. Alexander distanziert sich zwar zu Beginn von rhetorischer Wortdrechselei und betont, daß ihm allein an der Klärung des Sachverhalts gelegen ist. Doch das Problem, um das es geht, ist komplex und die Art der Behandlung anspruchsvoll und voraussetzungsreich, so daß De Fato bei aller Sachlichkeit kein einfach zu lesender Text ist. Alexander baut oft lange Perioden, die nicht leicht zu überblicken sind. Zierl möchte Alexanders Stil im Deutschen nachahmen und bildet deshalb auch im Deutschen entsprechend komplizierte Sätze. Dies wirkt sich auf die Klarheit zuweilen verhängnisvoll aus. Das Griechische ist mit seinen Möglichkeiten der Partizipialkonstruktion, des substantivierten Infinitivs und den klärenden Partikeln für solche Periodenbildung besser geeignet, während man im Deutschen schwerfällig mit Hypotaxen operieren muß. Das Ergebnis sind Satzungetüme wie z. B. der Anfang von Kap. X (55). Hier sollte die Treue zum Original ihre Grenze haben.

Auch sonst hat Zierls Bemühen um Nähe zum griechischen Text im Deutschen oft einen unsauberen Stil zur Folge. So heißt es z. B. auf Seite 33 „. . . bei dem es angelangt, zu werden aufhört . . .“ (für „en hô genomena tou ginesthai pauetai“). „hou hêmeis men kai tou prachthênai kai tou mê prachthênai kyrioi“ wird übersetzt mit „was wir Herren zu tun oder auch nicht zu tun sind“ (63, vgl. 61), „peithousin hautous“ mit „sie überreden sich selbst“ (statt „sie sind überzeugt“, 49). Elliptische Ausdrucksweise, im Griechischen geläufig, übernimmt Zierl im Deutschen (57: „. . . sei klar, daß kontingent“, 77: „. . . das, was ohne Überlegung“). „en ou paidias logois deomenois“ bedeutet nicht, wie Zierl (55) schreibt, „bei Reden, die des Scherzes nicht bedürfen“, sondern „in Diskussionen, wo Kindereien nicht am Platz sind“ (paidia in solchen Kontexten meint nicht einfach Scherz, sondern mangelndes Engagement für die Sache selbst, das sich in Spitzfindigkeiten und Sophismen äußert). Die Übersetzung des schlichten prosaischen Wortes „hikanos“ mit „genugsam“ (26, 65 fälschlich „genügsam“) suggeriert einen altertümelnden Stil, den Alexander nicht hat.

Die vorrangige Aufgabe eines Kommentars zu diesem Text muß sein, den Gedankengang kritisch nachzuvollziehen, die beiden gegnerischen Positionen in ihrem Profil darzustellen und zu klären, wo die Differenzen liegen. Zierl bringt dazu viele hilfreiche Stellen aus Aristoteles und den Stoikerfragmenten, doch seine Beurteilung erscheint mir in zentralen Punkten problematisch. Eine notorische Frage bei der Interpretation von De Fato ist, ob Alexander mit seiner Polemik der stoischen Auffassung gerecht wird. Die Beantwortung dieser Frage ist schwierig, da die stoische Philosophie ja nur in Fragmenten, noch dazu meist Referaten von Gegnern der Stoa, überliefert ist. Grundsätzlich aber kann man es m. E. Alexander nicht verdenken, wenn er die stoische Position in einer solchen Weise darstellt, daß die Widersprüche, die sie seiner Ansicht nach enthält, zutage treten. Zierl hingegen wirft Alexander wiederholt vor, die stoische Position auf unredliche Weise zu vereinfachen, um sie dann zu widerlegen, besonders im Hinblick auf die Unterscheidung zwischen inneren und äußeren Ursachen bei Chrysipp (183–185, vgl. 222f). Alexander verwische da die Differenzierungen, auf die es doch ankäme. Es ist aber nicht so, daß Alexander Differenzierungen verwischt, sondern er will gerade zeigen, daß gewisse Differenzierungen nicht mit den angenommenen Prämissen vereinbar sind. Wer annimmt, alles geschehe nach dem Schicksal und notwendig (dies ist, wie Alexander am Anfang klarstellt, die Position, gegen die er sich in seiner Schrift wendet), kann zwar behaupten, daß dennoch etwas in der Verfügung des Menschen liegt, er kann es aber nicht wirklich meinen, sofern Verfügung heißt, daß der Mensch prinzipiell auch die Möglichkeit hat, jeweils etwas anderes zu tun. Um menschliche Freiheit zu begründen, genügt es nach Alexander eben nicht, zu behaupten, daß das, was unserer Natur entsprechend, d. h. nach stoischer Auffassung mit Antrieb und Zustimmung, geschieht, auch wenn es notwendig so geschieht, in unserer Verfügung steht. Dann, so Alexander, könnte man auch sagen, es stehe in der Macht des Steines, nach unten zu fallen, da das Fallen in der Natur des Steines liegt und nur durch ihn so und nicht anders geschehen kann. Daß etwas „durch uns“ (di' hêmôn) geschieht, macht uns nicht zu frei handelnden Subjekten.

Ein zweiter wesentlicher Punkt schließt sich daran an. Die entscheidende Frage ist ja, was Freiheit bzw. Verfügungsgewalt (to eph' hêmin) eigentlich heißt und worin sie gründet. Zierl betont immer wieder, Alexanders Freiheitsbegriff sei der einer alternativen Wahlfreiheit, dies und auch das Gegenteil tun zu können. Dem stellt er die Haltung des stoischen Weisen gegenüber, der in jeder Situation die Einsicht habe in das, was zu tun ist, also nicht frei in diesem Sinne sei (177, 179, 182, 224). Man muß hier aber zwei Hinsichten unterscheiden: Natürlich ist auch nach aristotelischer Auffassung der Mensch nicht schlechthin frei in dem Sinne, daß er in absoluter Autonomie sich selbst seine Maßstäbe setzt. Die Nikomachische Ethik beginnt bekanntlich mit dem axiomatischen Satz, daß alle Tätigkeit des Menschen auf das Gute hin (und das ist etwas Bestimmtes) ausgerichtet ist. Oberstes Ziel sittlichen Handelns ist demgemäß, in jeder Situation das wahrhaft Gute in den Blick zu bekommen und ins Handeln hinein zu verwirklichen. Insofern ist der Mensch dann frei, und d. h. eben nicht völlig unabhängig, sondern ganz er selbst, wenn er nicht dies und das, sondern genau das Gute tut. Andererseits ist festzuhalten, daß der Mensch nach Aristoteles einer Welt angehört, in der nicht alles notwendig und ewig so ist, wie es ist, in der es also Kontingenz und die Möglichkeit zu Entgegengesetztem gibt. Der Mensch hat seiner Natur nach das Vermögen, zu handeln oder nicht zu handeln, dies oder jenes zu tun, und das ist die notwendige Bedingung dafür, daß etwas bei ihm steht. Freiheit im Sinne alternativer Wahlmöglichkeit und Freiheit als Fähigkeit zur Einsicht in das Gute schließen sich also bei Aristoteles nicht aus, sie bedingen sich vielmehr gegenseitig.

Interessant und gewiß lohnend wäre es, die Problemlage in De Fato mit neueren Diskussionen zu vergleichen. Von wenigen verstreuten Hinweisen abgesehen hat sich Zierl dieser Aufgabe nicht angenommen, was zwar verständlich, aber dennoch zu bedauern ist.

Insgesamt geht Zierls Kommentar über den von Sharples (Alexander of Aphrodisias on Fate. Text, translation and commentary by R. W. Sharples, London 1983) erreichten Forschungsstand nicht hinaus. Es bleibt jedoch sein Verdienst, diesen wichtigen Text endlich (wieder) auf Deutsch zugänglich gemacht zu haben.

Marburg Brigitte Kappl

Aletheia. An International Yearbook of Philosophy, Vol V: **Truth and Value.** The Philosophy of Dietrich von Hildebrand, hg. v. Josef Seifert. – Frankfurt: Peter Lang 1992. 438 S., kt DM 106,00 ISBN: 3-261-04451-9

Bd V, der seit 1977 erscheinenden Zeitschrift der Internationalen Akademie für Philosophie in Schaan (Liechtenstein), ist der Philosophie Dietrich von Hildebrands (1889–1977) gewidmet. Die ganze Breite dessen Schaffens und Philosophierens wird mit den beiden Begriffen „Wahrheit" und „Wert" adäquat wiedergegeben. Dietrich von Hildebrand (DvH) gehört zu den Wertphilosophen – in seiner „Ethik" nehmen die Werte die wichtigste Rolle ein; er gehört ebenso zu den Phänomenologen und muß in einer Reihe mit dem frühen Husserl, A. Pfänder, M. Scheler u. a. genannt werden.

Die Zeitschrift „Aletheia" möchte in der Tradition der realistischen Phänomenologie den klassischen Realismus neu begründen, eng ausgerichtet an dem Leitsatz „back to things themselves".

Der umfangreiche Bd (438 Seiten) gliedert sich in drei Teile und umfaßt 26 Beiträge, teils in englischer, teils in deutscher Sprache. Ein *erster Teil* ist der Philosophie DvHs gewidmet. Der *zweite Teil* konfrontiert dessen Denken mit anderen Denkern und Denksystemen; *drittens* wird DvH als Gegner des Nationalsozialismus dargestellt. Ein ausführliches Werkverzeichnis und eine Bibliographie runden den Bd gelungen ab.

Für den Theologen finden sich in diesem Buch zahlreiche, aufschlußreiche Beiträge, die im folgenden vorgestellt seien. So analysiert Josef Seifert die Entdeckung der Wertantwort durch DvH und kann deren Relevanz für die Religionsphilosophie aufzeigen (53ff). Rafael E. Bello zeichnet die Grundlegung der Ethik nach, die DvH in seiner „Ethik" durchführte (77ff), Judith Stewart Shanks Beitrag *„Von Hildebrands's Theory of the Affective Value Response and Our Knowledge of God"* (153ff) führt zu einer vertieften Sicht des Gottesbeweises des hl. Anselm. Ebenfalls mit einem Denker der Scholastik und DvHs Beziehung zu ihm befaßt sich Mark Roberts, der Vergleiche zwischen DvH und Thomas von Aquin zieht (186ff).

Des Phänomenologen Ausführungen über den Tod konfrontiert Leo Scheffczyk mit neueren Entwürfen der Eschatologie (265ff). Nachdem Scheffczyk einen mehr eindimensionalen Zug in eschatologischen Entwürfen beschrieben hat, kommt er zum Schluß: „Demgegenüber erscheint die um vieles schlichter gehaltene Lehre des Phänomenologen über Leben und Tod in ihrer Polarität zwischen Natur und Gnade, zwischen menschlicher Defektibilität und göttlicher Vollkommenheit, zwischen irdischer Hoffnung und überirdischer Vollendung nicht nur mehrdimensionaler und spannungsreicher, sondern allein auch dem wirklichen Denken von Leben und Tod vollauf entsprechend" (277f).

Hier können nicht alle Beiträge zu philosophischen und theologischen Problemen genannt werden. Indessen sei noch auf die Relevanz DvHs für die jüngste Kirchengeschichte hingewiesen.

Ernst Wenisch gibt einen Überblick über des Philosophen Argumente gegen den Nationalsozialismus (334ff). DvH hat aus seinem österreichischen Exil mit zahlreichen Beiträgen in der Zeitschrift „Der christliche Ständestaat" gegen die Ideologie Hitlers und Rosenbergs gekämpft. Die 78 Artikel sind aufgeführt (398ff). DvH kritisierte sowohl den Nationalsozialismus als auch den Bolschewismus, der ja vom Hitlerregime als der eigentliche Feind dargestellt wurde. Es ist ein Verdienst des katholischen Philosophen, Parallelen zwischen beiden Ideologien gefunden zu haben, wobei er in erster Linie den Antipersonalismus hervorhebt, der beiden Systemen zugrunde liege.

So richtet sich Bd V der Aletheia nicht nur an Philosophen, sondern bietet den Theologen reiches Material bezüglich der Ethik, der Gotteslehre und der Frage nach der Stellung der Kirche zu den Ideologien zur Zeit des Zweiten Weltkrieges.

Troisdorf Joseph Overath

Thomas von Aquin: Prologe zu den Aristoteles-Kommentaren, hg., übers. und eingel. von Francis Chevenal / Ruedi Imbach. – Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann 1993. 115 S. (Klostermann Texte; Philosophie), kt DM 28,00 ISBN: 3-465-01881-8

Der Aquinate zählt zu den Spitzenautoritäten der abendländisch-christlichen Tradition. Das II. Vaticanum hat ihm das Privileg eingebracht, der einzige Theologe und Philosoph zu sein, der im Text der Konzilsdokumente namentlich genannt wird. Auf einem ganz anderen Blatt freilich steht, in welchem Umfang Thomas' Denken heute außerhalb von Spezialistenzirkeln anhand der Werke im Original studiert und in systematische Überlegungen produktiv einbezogen wird. Für Teile seiner theologischen Werke mag dafür Aussicht bestehen, hinsichtlich der philosophischen dürfte eine Fehlanzeige wahrscheinlich sein.

Die vorliegende Textsammlung wäre geeignet, daran etwas zu ändern. Der späte Thomas hat nämlich zwölf Werke des Aristoteles (und den „Liber de causis") kommentiert und den mit Exkursen, zum Teil kleinen Abhandlungen durchsetzten Auslegungen Prologe vorangestellt. Man kann diese Prologe als Thomas' Einleitung in die Philosophie und damit zugleich als Dokumente seines Philosophieverständnisses lesen. F. Chevenal und R. Imbach haben die Prologe zu den philosophischen Kommentaren zusammengestellt und übersetzt (die Prologe der Kommentare zu den biblischen Büchern Jesaja, Ijob und zum Johannes-Evangelium verdienten nicht minder Interesse). Die Funktion von Prologen bringt Thomas selbst mehrfach innerhalb solcher Texte zur Sprache: Indem sie auf die Nützlichkeit des nachfolgenden Kommentars abheben, werben sie um die Lesergunst; sie skizzieren die Ordnung des Traktats und machen vorweg bereits auf Schwierigkeiten aufmerksam, die mit dem Thema verbunden sind (Prolog des Kommentars zu „De anima" 4). An anderer Stelle (Prolog zum „Politik"-Kommentar) begründet Thomas im Prolog die Notwendigkeit der zur Debatte stehenden Wissenschaft, ihre Gattung und Würde und legt ihre Beziehungen zu anderen Wissenschaften sowie ihre Methode offen.

Eine Auseinandersetzung mit dem Philosophieverständnis des Aquinaten ist mindestens in zweifacher Hinsicht von bleibendem Belang: Zum einen spiegeln diese Prologe unmittelbar jene von der Theologie unabhängige Eigenständigkeit der Philosophie, die Thomas' Lehrer Albert der Große ab seiner Kommentierung der „Nikomachischen Ethik" („Super Ethicam") von 1250 grundgelegt hatte und mit der Thomas wie selbstverständlich operiert (vgl. etwa Sth I,1,1). Insofern kommen gerade diese Prologe der Intention der Hg. entgegen, gegenüber der berechtigten Sicht des Aquinaten als Theologen auch sein eigenständiges philosophisches Denken zur Geltung zu bringen. Zum anderen kommt Thomas in den Prologen auf das fundamentale Thema der Einteilung der Philosophie zu sprechen. Am Anfang seines „Ethik"-Kommentars bestimmt er im Ausgang von dem Grund-Satz „sapientis est ordinare" zwei Hinsichten von Ordnung, eine passive im Sinn eines vernehmenden Betrachtens vorliegender Ordnung und eine aktive im Sinn des Herstellens von Ordnung. Ersterer wird die theoretische Philosophie, letzterer die Logik und die praktische Philosophie zugeordnet. Im „Metaphysik"-Prolog gewinnt Thomas von der durch Aristoteles und Avicenna begründeten Einteilung der theoretischen Philosophie gemäß der Beziehung zwischen den Erkenntnisgegenständen und der Materie her seine ureigene Bestimmung der Metaphysik als Ontologie und philosophischer Gotteslehre.

Den Quellentexten haben die Hg. eine umfängliche und dichte *Einleitung* in drei Teilen (einschließlich zahlreicher Literaturhinweise) vorangestellt (XIII–LXX). Sie schildern die verwickelten Wege und Umwege, auf denen das vergessene Werk des Stagiriten überhaupt westlichen Rezipienten zur Kenntnis kam. Es kann ja für ein Gesamtverständnis der okzidentalen Philosophie nicht unwesentlich sein zu wissen, daß der arabischen Welt im 10. Jh. das erhaltene Gesamtwerk des Stagiriten zugänglich war, der lateinische Westen aber noch Mitte des 12. Jh.s nur die „Kategorien" sowie „Peri hermeneias" kannte und erst im Laufe des beginnenden 13. Jh.s mit den anderen Schriften – zum Teil durch Übersetzungen aus dem Arabischen – in Berührung kam. Vor diesem Hintergrund können die Prologe natürlich auch mediävistisch als Beiträge zum lateinischen Aristotelismus gelesen werden. Dieser traditionsgeschichtlichen Skizze folgt einer kurzer Abriß zu *„Leben und Werk des Thomas von Aquin"* (XLII–LVI), der natürlich die Monographien von J. Weisheipl (Thomas von Aquin. Sein Werk und seine Theologie. Graz–Wien–Köln 1980) und J. P. Torrell (Magister Thomas. Leben und Werk des Thomas von Aquin. Freiburg–Basel–Wien 1995) nicht ersetzen kann, gleichwohl aber einen präzisen Einblick in die intellektuelle Biographie des Aquinaten und ihre epochalen Kontexte vermittelt. Abgerundet wird die Einleitung mit Hinweisen *„Zur philosophischen Bedeutung der Prologe"* (LVII–LXX), von der einleitend schon die Rede war.

Die kleine Edition ist bestens geeignet, mit der Philosophie des Aquinaten bekannt zu machen und eine Auseinandersetzung mit ihr anzuleiten.

Münster Klaus Müller

Zwierlein, Eduard: **Blaise Pascal zur Einführung.** – Hamburg: Junius 1996. 126 S. (Zur Einführung, 136), brosch. DM 19,80 ISBN: 3-88506-936-9

Die kurze Einleitung von Eduard Zwierlein versucht anhand des Verhältnisses der Leitbegriffe *cœur* und *raison* wesentliche Züge des Pascalschen Werkes zu rekonstruieren. *Cœur* gilt Z. als „Programmwort für das menschliche Erkennen in Gestalt einer ästimativen Rationalität" (12), das die Bereiche der Erkenntnistheorie, der Ethik, der Ästhetik und der Religion bestimmt.

Die verschiedenen Einflüsse, die Pascals Themen und seinen Stil formen, werden im *ersten Kap.* dargestellt. Neben der Bibel bildet der Augustinismus in seiner jansenistischen Ausprägung eine Quelle besonders des anthropologischen Denkens von Pascal. Daß er sich darin nicht als Anhänger eines naiven Fideismus verstehen läßt, sondern Glaube und Vernunft in einem spannungsreichen Verhältnis zueinander gesehen werden, ist dabei ein Ausgangspunkt für die weiteren Überlegungen.

In kritischer Rezeption nimmt Pascal nach Z. v. a. Gedanken Epiktets und Montaignes auf. Während er bei Epiktet die Verfallenheit des Menschen an ein äußerliches Leben und dessen Bestimmung auf das Göttliche hin wahrnimmt, findet er bei Montaigne den Zweifel an den theoretischen und praktischen Fähigkeiten des Menschen, Wissen und Glück zu erlangen. Aus der Übernahme einer grundsätzlichen Skepsis versucht Pascal, die Bedeutung des Glaubens gegenüber rationalistischen Theorien zu bestimmen.

Die Ablehnung der rationalistischen Philosophie im Sinne Descartes als Letztbegründung steht im Zentrum des *zweiten Kap.s.* Diese zeigt sich z. B. an Pascals Kritik an einer apriorischen, metaphysisch begründeten Physik. Statt dessen betont Pascal den Unterschied zwischen den mathematischen und den Naturwissenschaften. Für letztere sollen allein die Ergebnisse von Experimenten als Basis gelten. Die Betonung des induktiven Verfahrens entspricht der Pluralität der Erkenntnisformen, die nach Z. für Pascal fundamental ist.

Die Kritik Pascals am Rationalismus ist radikal, insofern er selbst bei der Geometrie auf die Abhängigkeit ihrer Axiome von der Lebenswelt verweist: „Dieses ›sentiment du cœur‹ erweist sich als Einführungskontext der ›raison‹." (50). Damit gründet alles Wissen letztlich in der Abhängigkeit des Menschen von seiner Perspektivität. Der Mensch als ein „Zwischen-Sein" (102), – ausgespannt zwischen Unendlichem, daß er nie erreicht – ist auch in seinen Erkenntnismöglichkeiten an seine Kontingenz gebunden.

Die Bestreitung der Unbegrenztheit der Rationalität durch Pascal sollte allerdings nicht als Irrationalismus gedeutet werden. Im *dritten Kap.* zeigt Z., daß der Wissenspluralismus seine Einheit im *cœur* als ästimativem Vermögen des Menschen findet, in dem er intentional auf die Welt bezogen ist. Das *cœur* steht somit im Zentrum der Pascalschen „Erkenntnisanthropologie" (vgl. 56): Es ist zunächst die Quelle sowohl der mathematischen Axiome als auch der ersten Erfahrungsdaten, von denen die Naturwissenschaften ihren Ausgang nehmen; es ist zudem (wenn auch in korrumpierter Form) die Ebene, auf der der Mensch seine Gott-Bezogenheit wahrnehmen kann; zuletzt ist es das ethisch-ästhetische Zentrum des Menschen, in dem dieser sich zustimmend auf die Welt bezieht.

Im *letzten Kap.* zeigt Z. wie aufgrund dieser Zuordnung der wesentlichen Dimensionen des Menschseins zum Herzen der *esprit de geometrie* und der *esprit de justesse* ihren Ursprung im *esprit de finesse*, d. h. im ästimativen Bezug auf die Welt haben. Hierin liegt nach Z. die „lebendige Provokation" (111) des Pascalschen Denkens bis heute.

Diese sehr knappe Einführung von Z. ist gut lesbar und bietet eine gute Verstehenshilfe vom Zentralbegriff des *cœur* her. Der Vf. bemüht sich schlüssig, die Aktualität Pascals als eines Gründervaters des neuzeitlichen Philosophierens darzustellen.

Münster Andreas Deeken

Bauer, Emmanuel J.: **Thomistische Metaphysik an der alten Benediktineruniversität Salzburg.** Darstellung und Interpretation einer philosophischen Schule des 17. / 18. Jahrhunderts. – Innsbruck: Tyrolia 1996. XV, 848 S. (Salzburger Theologische Studien, 1), brosch. DM 110,00 ISBN: 3-7022-2026-7

Auf der Landkarte der Philosophiegeschichtsschreibung zählt die katholische Schulphilosophie der sog. Barockzeit noch immer weitgehend zur *„terra incognita"*. Sie steht gemeinhin im Schatten der „großen Philosophie" der Neuzeit in ihrer nicht zuletzt durch Hegel kanonisierten Abfolge von Descartes bis Kant. Dabei wirkte neben dem Vorurteil einer sterilen „Scholastik" v. a. der Umfang der hier zu studierenden Werke abschreckend auf die Forschung. So ist seit den Forschungen von Bernhard Jansen in der Zwischenkriegszeit kaum Wesentliches geschehen.

Angesichts dieser Situation leistet die vorliegende Arbeit einen entscheidenden Beitrag zur Forschung: Sie sichtet zum ersten Mal das umfangreiche Schrifttum des Salzburger Thomismus bis zum Einbruch der Aufklärung (gekennzeichnet durch die Studienreform von 1742) und wertet es im Hinblick auf die zentralen, schulbildenden Themen der Metaphysik umfassend aus. Dabei ist die Fülle der zu den einzelnen Fragestellungen synthetisch gesichteten Autoren beachtenswert. Daß die Benediktineruniv. Salzburg aufgrund ihres Thomismus im ansonsten jesuitisch dominierten Universitätswesen des deutschen Sprachraums eine Sonderstellung einnahm, ist keine neue Erkenntnis. Worin aber dieser Thomismus bestand und wie er sich selbst interpretierte, ob er als genuiner Thomismus zu betrachten ist, ob es Brüche und verschiedene Richtungen gab und worin die geistesgeschichtliche Bedeutung der Salzburger Schule lag, war bislang bestenfalls in Umrissen, oft sogar gar nicht bekannt.

Nach einer knappen Darstellung der Geschichte der Salzburger Benediktineruniv. von ihrer Gründung 1617/1622 bis zur Aufhebung 1810 und einem Forschungsüberblick formuliert B. die Intention seiner Arbeit in fünf Fragen (35–37):

1. Läßt sich die primär auf die Theologie bezogene Hypothese eines Salzburger Thomismus auch im Bereich der Philosophie quellenmäßig verifizieren?

2. Welche Eigenart, welche geistigen Konturen kennzeichnen den Salzburger Thomismus?

3. Weist der Salzburger Thomismus in der Zeit seines Bestehens inhaltliche Kontinuität oder Veränderungen und Weiterentwicklungen auf?

4. Ist der Salzburger Thomismus eine authentische Thomasinterpretation oder handelt es sich um eine autonome Weiterentfaltung oder gar eine eigenmächtige Fehl- oder Umdeutung seines Denkens?

5. Wer gab den Anstoß zur Entwicklung der Salzburger Schule, welche Elemente, Einflüsse, Persönlichkeiten und Vermittler begründeten diese geistige Richtung?

Die weiterführende Frage, „welche philosophischen Thesen und metaphysischen Inhalte des Salzburger Thomismus aus heutiger Sicht noch wertvoll und nachvollziehbar sind und wie sie das moderne christliche Wirklichkeitsverständnis befruchten könnten" (37f), wird hingegen in dieser strikt philosophiegeschichtlichen Untersuchung methodisch ausgeklammert.

Diesem Fragenkomplex geht B. an den metaphysischen Themen des gesamten *Cursus philosophicus* nach, in denen sich der Salzburger Thomismus in besonderer Weise profiliert hat. Dies betrifft in einem ersten Abschnitt (39–193) Wesen und Bedeutung der Logik, in der bereits viel Metaphysisches mitbehandelt wird, so etwa die Theorie des *ens rationis* und der Universalien unter Einschluß des Seinsbegriffes. Gerade bei letzterer zeigt sich deutlich die Frontstellung gegen Skotisten und Nominalisten, aber auch eine gewisse Divergenz innerhalb der Salzburger Schule. Ähnlich gibt B. im dritten Kap. (194–416) zunächst einen nützlichen Überblick über die Salzburger Naturphilosophie, um sich dann der Diskussion der *materia prima* als unverzichtbarem potentiellen Seinsprinzip sowie den substantiellen Formen, einschließlich der Argumentation gegen eine eigenständige modale Entität zwischen Substanz und Akzidens bzw. Materie und Form zuzuwenden. Im vierten Kap. (417–586) widmet sich B. der Psychologie bzw. Anthropologie, die im Sinne der frühen Neuzeit und des Aristotelismus ebenfalls zur Naturphilosophie zu rechnen sind. Hierbei sind für die Salzburger Schule v. a. die Themen der Substantialität und des Ursprungs der Seele, aber auch die Erkenntnismetaphysik und das Zusammenwirken von Gott und Kreatur (Erst- und Zweitursachen) nach der Theorie der *praemotio physica* von großem Interesse. Angesichts dieser Streuung der metaphysischen Themen kann es nicht verwundern, daß die eigentliche Metaphysik (587–705) in Salzburg, ähnlich wie auch in manchem zeitgenössischen *Cursus* der Jesuiten (etwa bei Arriaga oder T. Compton Carleton) im Umfang sehr bescheiden bleibt. Da die methodische Konstitution der Metaphysik in der katholischen Tradition – im Unterschied zum Protestantismus – meist unbefragt bleibt, sind hier nur der Seinsbegriff, die *analogia entis*, die Transzendentalien, die thomistische Realdistinktion von Essenz und Existenz sowie gegebenfalls in knapper Form die philosophische Gotteslehre behandelt. In einem Versuch einer philosophie- und geistesgeschichtlichen Einordnung des Salzburger Thomismus (706–746) thematisiert B. schließlich insbesondere die Stellung zu den übrigen Schulen und den Naturwissenschaften und versucht abschließend, die Faktoren für die Ausbildung der Schule seit 1622 (T. Mariani) zu erhellen.

Abgeschlossen wird die Arbeit durch zwei Listen (alphabetisch und chronologisch geordnet) der Professoren an der philosophischen Fak. der Benediktineruniv. Salzburg von 1617 bis 1810 (747–755), einem umfangreichen Literaturverzeichnis (764–842), getrennt nach Archivalien und Handschriften, Salisburgensia, Externa und Sekundärliteratur, und einem Personenregister. Leider wird auf ein Sachregister verzichtet, das gerade angesichts der scholastischen Begrifflichkeit von großem Nutzen wäre.

Die thematische Beschränkung auf die Metaphysik bzw. auf die nach Art der Zeit auf die ganze Philosophie verstreuten metaphysischen Themen legt sich ebenso nahe wie die zeitliche Beschränkung bis zum Jahr 1742, da die anschließende Mischung aus Thomismus, Eklektik und Wolffscher Schulphilosophie ein so eigenes Erscheinungsbild besitzt, daß sie eine selbständige Untersuchung erfordert. Da aber diese metaphysischen Themen zumeist nicht in der nicht zuletzt aus Zeitgründen im üblichen Zweijahreszyklus äußerst knapp gefaßten Metaphysik behandelt werden, sondern zum großen Teil in der Logik und Naturphilosophie, ist eine eingehende Auseinandersetzung auch mit diesen Bereichen des *Cursus philosophicus* erforderlich. Damit kann die Arbeit jedoch auch – zumindest im Überblick – eine Synthese der gesamten Salzburger Universitätsphilosophie vermitteln, wobei sich die wenigen älteren Darstellungen nicht selten als unzutreffende Vereinfachungen erweisen. So kann B. deutlich machen, daß „der Salzburger Thomismus" keineswegs ein monolithischer Block in der Geisteskultur des Barock ist, sondern eine lebendige Schule, die sich nach einer Zeit der altaristotelischen Ausrichtung an Padua durch die in Dillingen und Ingolstadt ausgebildeten ersten Professoren erst zwischen der Studienreform von 1652 und etwa 1720 zu einer relativ homogenen Lehrtradition entwickelte. In ihr gab es jedoch auch immer (oft hochrangige) „Abweichler", die in teilweise großer Offenheit jesuitische und sogar skotistische Einflüsse aufnahmen. Die Beziehung zur „großen" europäischen Philosophie der Zeit wurde aber zumeist ebensowenig gepflegt wie die Auseinandersetzung mit den modernen Naturwissenschaften. Daher ist es auch berechtigt, den Salz-

burger Thomismus als ein Element der sog. „zweiten Scholastik" mit allen Verengungen eines zunehmend steril werdenden Schulbetriebes wie „fehlender Kreativität, mangelnder Selbständigkeit und Kritikfähigkeit, Stagnation im Sinne einer starren, vielleicht auch gedankenlosen Wiederholung ein und derselben kanonisierten Thesen, bisweilen ängstlichem oder polemischem Parteidenken" (712) anzusehen, ohne dabei allerdings seine Ausstrahlung – insbesondere auf die Klöster der alten Orden – zu übersehen.

Regensburg Matthias J. Fritsch

Henrici de Gandavo Opera omnia Tom. XXVIII: Summa (Quaestiones ordinariae) Art. XXXV–XL, hg. v. G. A. Wilson. – Leuven: University Press 1994. LXXVIII, 324 S. (Ancient and Medieval Philosophy. De Wulf-Mansion Centre, 2)

1991 konnte der 1. Bd der kritischen Ausgabe der *Summa* des Heinrich von Gent mit dem Projektband der Art. 31–34 erscheinen. Editor war Dr. R. Macken, der unermüdliche Coordinator der Opera omnia des Genter Magisters; deren wissenschaftlicher und akademischer Schirmherr ist Prof. Dr. W. Vanhamel, der Direktor des De Wulf-Mansion Institutes der Univ. Löwen. Dieser Bd fand die verdiente internationale Aufmerksamkeit und Anerkennung (vgl. ThRv 89 [1993], 310–312; RSPhTh 78, 415–428 [L. J. Bataillon]).

Die *Summa* (der Quästionen) ist die Frucht der Lehre und Disputation des „doctor solemnis" in der theol. Fak. der Pariser Univ. Durch einen im Schrifttum des Magisters höchst seltenen Querverweis sind wir über die *Entstehungszeit* der edierten Quästionen (Art. 35–40) ausgezeichnet informiert. In Art. 36 q. 4 (ed. 122, 84f) weist Heinrich v. Gent im voraus(!) auf Ausführungen in Quodl. V q. 4 hin: *„inferius habet perscrutari . . ."* Sinnvollerweise kann dieser Hinweis nur so verstanden werden, daß der Magister Art. 36 nach der Disputation des 5. Quodlibet, aber vor dessen Veröffentlichung in seiner Schule erörtert hat, und das heißt im Schuljahr 1280/81. Dieses Datum wird auch durch einen Verweis in Art. 51 q. 1 (ed. 1520 II f. 52B) bestätigt, in dem der Magister ebenfalls auf Quodlibet V (q. 1) verweist, das er *„anno praeterito"* disputiert habe. In diesem Schuljahr 1280/81 hat der Magister ca. 10 Art. der *Summa* behandelt. Das Jahrzehnt nach der Verurteilung der 219 *„Errores philosophorum"* durch den Pariser Bischof Tempier (9. März 1277) war eine Epoche der philosophisch-theologischen Auseinandersetzungen an der Pariser Univ., ebenso angespannt wie aber auch fruchtbar.

Ein *Kernproblem* dieser Kontroverse betraf das Verständnis des Erstprinzips und des Ursprungs des Wirklichen in der aristotelischen Philosophie und in der biblischen Theologie. Was lehrte der Philosoph im 8. Buch der Physik und im 12. Buch der Metaphysik über Materie und unendliche Kraft der Bewegung des (unbewegten) Erstbewegers? Wiederholt opponierte Heinrich von Gent in der Summa – Art. 35 q. 6 (ed. 44), Art. 44 q. 1 (ed. 1520 II f. 11va) – mit Aristoteles gegen die *„antiqui philosophantes"*, die der Meinung waren, die unbegrenzte Materie sei die unendliche (passive) Potenz des Wirklichen. In der Frontstellung gegen diesen prinzipiellen Materialismus begründete Heinrich von Gent im 1. Teil der *Summa „De Deo et de creaturis"* Gott als geistmächtiges, freischaffendes Erstprinzip. Nach den grundlegenden Ausführungen in Art. 31–34 (ed. R. Macken) über das wahre göttliche Wesen und das wesentliche Wahrsein Gottes erörtert der Magister in den Art. 35–40 die Mächtigkeit göttlichen Erkennens (Art. 35, 36) und des (habituellen) Wissens (Art. 37, 38) und der daraus resultierenden göttlichen Actio, zuerst im Erkennen (Art. 39, 40) und daran anschließend im göttlichen Wollen und Lieben (Art. 41–46: Bd XXIX). Gemäß dem oft erwähnten Denkprinzip, daß alles schlechthin Vollkommene in apriorischer Gültigkeit im Wesen Gottes gründe (vgl. ed. 152, 23), haben Potenz, Habitus und Akt wesentlichen Erkennens und Wollens ihren einzigen und einzigartigen Grund im Wesen Gottes, in dem alle formalen Vollkommenheiten eins und identisch sind. Der Magister aus Gent, der das Arteswissen und die s. pagina lehrte, stellte sich nach der Verurteilung der philosophischen Irrtümer voll der philosophischen Herausforderung. Seine *Summa* ist das erstrangige Zeugnis theologischer Verantwortlichkeit im Streit der Fak.en. Des Duns Scotus Traktat *„De primo principio"* setzte die Prinzipiendiskussion des Heinrich von Gent fort. Auf weite Strecken sind dessen Ausführungen eine Auseinandersetzung über das Aristotelesverständnis in der Philosophie des 13. Jh.s.

Im Anmerkungsapparat hat Dr. G. A. Wilson in bekannter Gründlichkeit die (expliziten und impliziten) Quellen erschlossen, die zahllosen Querverweise im Schrifttum des Heinrich von Gent verifiziert und so den (scholastischen) Text lesbar und verstehbar gemacht.

Was die *„ratio edendi"* betrifft, so konnte sich W. auf die kodikologischen Forschungen und Erkenntnisse des Projektbandes der *Summa* von R. Macken stützen. Wiederum bestätigte sich aber hier die Erfahrung, daß wir bei der Analyse der handschriftlichen Überlieferung nie vor Überraschungen sicher sind.

Eine erste brachte die Leithandschrift der *Summa*: Cod. Paris NB 15355= A, die aus dem Nachlaß des Gottfried von Fontaines stammt und ein zeitgenössischer Textzeuge des Autors der *Summa* ist. Sie enthält nachweislich in einigen Quästionen dessen eigen(händig)e Korrekturen und geht jedenfalls der Universitätstradition zeitlich voran. Sie bietet den ursprünglichen Text, wie R. Macken zeigte; sie ist aber nicht die unmittelbare Vorlage der Universitätstradition, wie W. resümiert: „Although the text of manuscrit A is not a perfect text and it does not seem to be immediate or remote model of the first Parisian exemplar, it is a text that is, generally speaking, superior to the first university exemplar" (ed. XLIX). W. zählt (ed. XLIV) 11 Auslassungen (von 3 und mehr Worten), die als sog. Homoioteleuta eindeutig als Abschreibfehler zu erkennen sind. Sie beweisen (zusammen mit anderen Textfehlern), daß die Hs. A nicht die Vorlage des Exemplars war, das in der Univ. zum Abschreiben aufgelegt wurde. Im (vorgängigen) Projektband fanden sich diese Abschreibefehler nicht, und in den folgenden Art. 41–46 zähle ich nur zwei Homoioteleuta, die aber vom Schreiber der Hs. A am Rande ergänzt wurden. Wie erklärt sich die widersprüchliche Textlage der Führungshandschrift A?

Wir müssen in der ursprünglichen Textlage der *Summa*, für die kein Autograph nachgewiesen werden kann, von der Copia in der Schule des Magisters ausgehen, in welcher dieser nachweislich Korrekturen angebracht hat – wahrscheinlich zu verschiedenen Zeiten. Diese Kopie wurde vom Magister diktiert, geprüft und korrigiert. Selbstredend konnten neben dem Diktat auch Aufzeichnungen des Magisters oder Testimoniensammlungen aus- und abgeschrieben werden (mit den bekannten Abschreibefehlern!). Diese Kopie war kein gebundener Kodex sondern eine Sammlung von Einzelheften (Lagen, Petien). Von der Kopie der Schule wurde eine andere abgeschrieben, die dem Exemplar der Univ. zugrunde liegt. Wurden beim Transfer dieser losen Lagen gelegentlich einzelne vertauscht, so daß wir heute in der Hs. A für die Art. 35–40 nicht mehr die ursprünglichen Lagen, sondern (fehlerhafte) Abschriften derselben haben?

Ähnliche Beobachtungen haben P. H. F. Dondaine und N. Wicki bei ihren Editionen von *„Contra errores Graecorum"* des Thomas von Aquin bzw. von der *„Summa de bono"* Philipp des Kanzlers gemacht. Oder wurden für die Art. deren Petien nicht mehr ordnungsgemäß von der Univ. an die Schule des Magisters zurückgegeben, so daß sie dort anderweitig ergänzt werden mußten, wie der Editor zu bedenken gibt (ed. LV). Die Frage läßt sich nicht mehr eindeutig beantworten.

W. stand vor der erschwerten Aufgabe, den ursprünglichen Text aus der Universitätsüberlieferung zu erarbeiten. Bei dieser Arbeit konnte sich der Editor in Sonderheit auf Hs. T (Toulouse, Bibl. munic. Cod. lat. 199) stützen, eine zweite Überraschung der Forschung W.s, der diese Hs. T an die Seite der Pariser Hs. A stellt: „One has the impression that the manuscrit A and the manuscrit of Toulouse perhaps reflect the text in a more primitive state than the first exemplar" (ed. LVIII). T hat in einigen wenigen Fällen zusammen mit A (gegen die ganze andere Tradition) die richtige Lesart und an drei Orten allein den kritischen Text (ed. LVI).

Sind beide Hss. A und T selbständige, unabhängige Kopien des Apographs? – fragt der Editor. Diese These muß aber noch weiter geprüft werden. Dabei ist zu bedenken: 1.) Macken plaziert in der globalen Bewertung der Textzeugen der *Summa* T und P (Padua, Bibl. Cap. Cod. lat. C 45) an zweiter und dritter Stelle nach A; T zählt demnach zu den Leithandschriften der kritischen Edition; 2.) Die für die Universitätstradition charakteristischen Petienangaben in T entsprechen weder dem ersten noch dem zweiten Exemplar, wie bereits Destrez beobachtet hatte (ed. LIX). T weist aber spezifische Lesarten der Universitätstradition auf, und zwar sowohl des ersten wie auch des zweiten Exemplars; 3.) T gehört auf die Seite der Universitätsüberlieferung, wurde aber nach einer A nahestehenden Vorlage korrigiert. T bezeugt einen revidierten, korrigierten Text! Nach welchen Maßstäben wurden in den Schulen der Univ. vorliegende, als fehlerhaft erkannte Texte korrigiert? – gewiß nicht nur more historico!

Mauritius de Porto, der bekannte und verdiente Editor und Ausleger der Werke des Johannes Duns Scotus, bemerkt zum Metaphysikkommentar desselben, daß Scotus als Student „maxime" in der *Summa* und in den *Quodlibeta* des Heinrich von Gent „studierte" (vgl. ed. XXIV, Anm. 21). Das ist die schönste Anerkennung für die Textarbeit W.s, der bereits die Quodlibeta VI und VII des Heinrich von Gent ediert hat; dies ist auch die beste Empfehlung zum Studium der *Summa*.

Bochum Ludwig Hödl

Leuser, Claudia: **Theologie und Anthropologie.** Die Erziehung des Menschengeschlechts bei Johann Gottfried Herder. – Frankfurt: Peter Lang 1996. 472 S. (Würzburger Studien zur Fundamentaltheologie, 19), kt DM 118,00 ISBN: 3-631-30388-2

Johann Gottfried Herder (1744–1803) ist ein Schriftsteller und Denker der Zeit der Aufklärung und der beginnenden Romantik, der in vielerlei Bezügen lebte und wirkte. Er verdient unter all den anderen Großen dieser Zeit Beachtung. Die Vf.in hat seine Vorstellung vom Menschen und von Humanität sorgfältig untersucht.

Sie gibt zunächst einen Aufriß zur „Anthropologie in Geschichte und Gegenwart" (21–53) und beschreibt dann „die Anthropologie im Blickfeld der modernen Wissenschaftstheorie" (55–86). Den *ersten Teil* hat die Vf.in weithin aus Sekundärliteratur erarbeitet und sich da an Bewährtes gehalten. Im *zweiten Teil* versucht sie den Stand der Diskussion um Theologie und Wissenschaftstheorie einzufangen. Dann wendet sie sich Herder zu und zeigt aus dem Lebensgang Herders, wie er „auf der Suche nach der wahren Humanität" ist. Den Schriften Herders entlanggehend zeigt sie, wie „die anthropologische Frage" aufbricht (111–154). Auf diesem Weg findet Herder zum „ganzen Menschen" und zu einer „Begründung und Entfaltung der theologischen Anthropologie" (155–241). Im *dritten Teil* erschließt sie, wie Herder seine Anthropologie und seine Sicht vom „ganzen Menschen" in Auseinandersetzung mit Kant und Goethe weiterführt.

Der Ertrag der Arbeit zeigt Herder als einen Theologen, der sich nicht einfach den Strömungen und dem Denken seiner Zeit einordnet. Er sieht den Menschen als das Wesen, das von Gott geschaffen und von Christus erlöst unter der Erziehung durch das Wort Gottes zu wahrer Humanität kommen kann. Die Vf.in verweist darauf, daß Herder ein Verständnis von Erziehung ausbildet, das den Vorstellungen, die sich bei den Kirchenvätern finden, entspricht. Sie formuliert ein Ergebnis: „Die Offenbarung macht die Weltgeschichte zum Ort der Erziehung des Menschengeschlechts, wie auch umgekehrt jedes erzieherische Wirken zu einem wichtigen Ort der Theologie und ihrer pastoralen Praxis wird. Herder bezieht also Theologie und Anthropologie in seinem Erziehungsbegriff so aufeinander, daß sie aus sich heraus heilsgeschichtlich wirksam werden. Er verleiht der modernen Anthropologie eine theologische Sinnperspektive, indem er ihren Beitrag zur Subjektwerdung des Menschen unter den Augen Gottes einfordert" (398f). Selbstverwirklichung ist so das eine Thema. Diese Selbstverwirklichung muß aber immer verbunden sein mit der Solidarität aller Menschen.

Untersuchungen und Ergebnis sind in einer erstaunlich verständlichen und klaren Sprache vorgetragen. Von daher ist die Arbeit nicht nur leicht, sondern auch mit Gewinn zu lesen. Allerdings hat die Vf.in einem aufmerksamen Leser auch Hindernisse eingebaut. Bei den heutigen technischen Möglichkeiten sollte man erwarten, daß die Fußnoten auf der Textseite zu finden sind und nicht eigens nachgeschlagen werden müssen. Zum andern sind die Fußnoten nur in den Abschnitten durchnumeriert. So wird das Nachschlagen mühsam. Ist nun in den Fußnoten ein Buchtitel angesprochen, so muß das Nähere noch im Literaturverzeichnis nachgeschlagen werden. Das macht das Lesen mühsam. Den ersten Teil über die Geschichte einer Anthropologie und über wissenschaftstheoretische Überlegungen mußte die Vf.in für sich erarbeiten, aber wieweit der Teil dem Leser hilft, ist fraglich. Ähnlich ist es mit der Kant-Deutung, die von der Vf.in dem Vergleich mit Herder vorangestellt wird, wenn sie auch anerkennt, daß sie die Philosophie von Kant in diesem Rahmen nicht darstellen kann. Einem interessierten Leser dieser guten Arbeit zu Herder muß das Umfeld soweit vertraut sein. So hätten diese Abschnitte dem Leser erspart werden können. Die Vf.in hat sicher recht in ihrer Darstellung der starken – teilweise verdeckt vorgetragenen – Ablehnung der Transzendentalphilosophie und der klassischen Ästhetik, der Auseinandersetzung Herders mit Kant und Goethe. Sie übernimmt weithin Herders Einstellung. Freilich wäre zu untersuchen, ob Herder Kant und Goethe einigermaßen gerecht wird. Kant kennt die Würde des einzelnen Menschen und die klassische Ästhetik verzichtet nicht einfach auf Ethik. Eine nähere Untersuchung des gegenseitigen Verstehens und Mißverstehens dieser drei großen Dichter und Denker hätte den Rahmen der Arbeit gesprengt.

Die Vf.in läßt immer wieder ihre Sympathie und ihre Anerkennung von Herder und seiner Anthropologie durchblicken. Diese Haltung erleichtert ihr und dem Leser den Zugang zu Herder und seinem Verständnis des Menschen.

Passau Philipp Schäfer

Vieira, Alves Leonardo: **Freiheit als Kultus.** Aporien und Grenzen der Auffassung der menschlichen Freiheit bei Hegel. – Würzburg: Königshausen & Neumann 1996. 277 S. (Epistemata. Philosophie, 176), kt DM 68,00 ISBN: 3-8260-1077-9

Der Buchtitel weckt Erwartungen. Um enttäuschte Hoffnungen zu vermeiden, sei gleich vorweg gesagt, was der Leser in der vorliegenden Doktorarbeit nicht finden wird: eine ausführliche Textanalyse zum Thema, eine theologische oder doch zumindest religionsphilosophische Interpretation des Hegelschen Freiheitsbegriffs, eine problem- bzw. philosophiegeschichtliche Darstellung, eine Untersuchung, die dem Verfahren der Konstellationsforschung (D. Henrich) verpflichtet wäre, eine im engeren Sinne subjektivitätstheoretische Analyse und Rekonstruktion, eine umfassende Aufarbeitung der Sekundärliteratur bzw. der Geschichte der Hegeldeutung zu diesem Thema. Statt dessen findet er eine an der rechtsphilosophischen Thematik orientierte Einführung in die Problematik des Freiheitsbegriffs bei Hegel. Vieiras Darstellung bleibt gleichwohl nicht rein deskriptiv oder historisch erzählend, sondern sie beansprucht, zu einer sachgemäßen Beurteilung und Kritik ihres Gegenstandes gelangt zu sein (10, 131, 32 etc.). In diesem Anspruch und den mit ihm verbundenen Voraussetzungen konzentriert sich auch die Problematik des Buches.

Der Gang der Untersuchung ist kurz folgender: Nach einigen Vorüberlegungen zum Verhältnis von Natur- und Rechtsgesetzen bei Hegel sowie Hegels diesbezüglicher Kritik an Kants Begriff des moralischen Gesetzes (*1. Teil*, 12–32) nähert sich V. dem Thema durch eine Beschäftigung mit Hegels „Wissenschaft der Logik", namentlich ihrem Methodenbegriff (*2. Teil*, 33–70). Die „Wichtigkeit" dieser „Beschäftigung" zeige sich daran, daß hier das begriffliche Instrumentarium bereitgestellt werde, mit Hilfe dessen „Hegel den Menschen als freien Willen erkennen will" (10). Dieses Ziel, das das Thema des gesamten *3. Teils* (71–241) bildet, will V. dadurch erreichen, daß er die in Hegels Urteilslehre zur Darstellung kommenden „Stufen der Allgemeinheit" (96ff) verfolgt und dabei fragt, ob und inwieweit es Hegel gelingt, in ihnen einen Begriff des Besonderen und Einzelnen zu entwickeln, der nicht unter einer abstrakten Dominanz des Allgemeinen steht. Namentlich in der Erörterung des spannungsvollen Verhältnisses von Moralität und Legalität weitet sich die Perspektive V.s immer mehr in Richtung von Hegels Philosophie der Geschichte des Rechts, der Staaten und schließlich zur Frage nach der Kontinuität der Weltgeschichte als ganzer. Diese erste, in sich geschlossen wirkende Argumentationslinie wird kontrastiert durch eine selbständige zweite, die anscheinend die Aufgabe lösen soll, die in jener ungeklärte Frage nach der systematischen Vermittlung der herangezogenen Texte zu beantworten. Diese zweite Überlegung konzentriert sich in dem von V. permanent bemühten Prinzip eines „immanenten Form / Inhalt-Verhältnisses". Es soll als *tertium comparationis* fungieren, um die heterogenen und teilweise aus ihrem Zusammenhang gerissenen Hegelschen Äußerungen in einen sachlichen Zusammenhang zu bringen. V. meint, daß dieses Verfahren trotz der es kennzeichnenden Äußerlichkeit „als eine legitime Betrachtungsweise zur Untersuchung der Problematik der Freiheit bei Hegel gerechtfertigt werden [kann], insofern sie als eine Präliminarbetrachtungsweise anzusehen ist" (14), auf die dann die eigentliche Erörterung und Bewertung des Gegenstandes folgt. Was V. jedoch in den nachfolgenden Kap.n, insbesondere zum Begriff des „wissenschaftlichen Erkennens" bei Hegel, zum Methodenbegriff der Logik sowie zu den „Stufen der Allgemeinheit" ausführt (57ff, 64ff, 96ff), darf auf den Titel einer immanenten Rekonstruktion und Kritik wohl wenig Anspruch erheben. Zu kursorisch ist hier die Lektüre, als daß der von Hegel entfaltete komplexe begriffslogische Zusammenhang durchsichtig würde.

Das Thema der Religion kommt in V.s Darstellung insofern ins Spiel, als Hegels Vorlesungen über die Gottesbeweise über den Umweg der Frage nach dem Prinzip der Weltgeschichte zum Interpretament der Rechtsphilosophie avancieren. Denn in Hegels Verständnis der Religion wird V. zufolge derselbe durch das Form / Inhalt-Verhältnis zu beschreibende Zusammenhang zur Darstellung gebracht wie in Hegels Auffassung der Weltgeschichte, sofern letztere als „ein Kultus, ja ein weltgeschichtlicher Gottesdienst" zu verstehen sei. In beiden komme „dieselbe Bewegung zum Ausdruck, ... nämlich die Verallgemeinerung des Einzelnen und die Vereinzelung des Allgemeinen" (200, vgl. 137 und 258). Die Struktur der so als Kultus interpretierten Weltgeschichte erlaubt dann auch eine Parallelisierung einmal mit dem Begriff des Rechts, denn dieses bestimmt Hegel explizit als „etwas Heiliges überhaupt, allein weil es das Dasein ... der selbstbewußten Freiheit ist" (201), und zum anderen mit dem Thema der Religion, sofern der Kultus „als verwirklichte Einheit des ‚Dasein(s) Gottes im Menschen' und der Geistigkeit des Menschen in Gott" (200) gefaßt wird. In Hegels Lehre vom Kultus kommt daher V. zufolge der Kern seiner Auffassung der menschlichen Freiheit zum Ausdruck, insofern sie den „Schlüssel für das Verständnis der Weltgeschichte" (240) enthält und damit einschlußweise auch für das Verstehen von Recht, Moralität und Religion. Die im engeren Sinne theologischen respektive religionsphilosophischen Implikationen des Begriffs des Kultus bei Hegel (wie etwa die Ausführungen über den Geist in seiner Gemeinde oder das Verhältnis von Kultus und Andacht in der Philosophie des absoluten Geistes z. B. Enz. §§ 555, 562, 565) diskutiert V. nicht eigens, weshalb seine rechtsphilosophisch orientierte Analyse manchmal den Eindruck einer zu eng gefaßten Problemexposition

vermittelt. Zum Begriff der Freiheit hat auch der Theologe noch ein wichtiges Wort zu sagen, – wenn auch (Hegel zufolge) nicht das letzte.

Das zentrale Problem in V.s Darstellung betrifft die Unsicherheit in der Selbstverortung zum Gegenstand der Untersuchung, d. h. zum „Standpunkt der Wissenschaft" im Hegelschen Sinne. Diese Unsicherheit spiegelt sich in mehreren Aspekten: 1. in der entgegen dem ersten Anschein doch eigentümlich flächigen Darstellungsweise, die das Entscheidende – wie etwa die Frage nach der Rechtfertigung des Standpunkts einer immanenten Kritik, oder das alte Problem der Verhältnisbestimmung von Logik, Real- und Rechtsphilosophie oder von Phänomenologie, Logik und Realphilosophie (200, Anm. 265) – im Unklaren, in einem „Schwebezustand" (6) oder überhaupt beiseite läßt; 2. in dem unbeschwerten Gebrauch von Hegels „logischem Instrumentarium" (6ff) – hierher gehört die weder logisch-spekulativ noch gesamtsystematisch zureichend durchdachte Rede von einer „Einheit der Form und des Inhalts" (8ff, 50ff usw.), von einem „immanenten Form / Inhalt-Verhältnis" (263f), oder von den „drei Achsen des sich verwirklichenden Absoluten" (70, vgl. 64–74), welche angeblich „die optimalen Rahmenbedingungen" (74) für eine Erörterung des Hegelschen Freiheitsbegriffs bilden sollen; 3. in der Vernachlässigung der Wandlungen in Hegels Verständnis des Freiheitsbegriffs von seinen frühen Entwürfen bis hin zur reifen Gestalt des Systems; dies ist deswegen bedeutsam, weil sich aus diesen Wandlungen Hinweise ergeben hätten, die eine so unbekümmerte Parallelisierung der herangezogenen Texte problematisierten; und 4. in der manchmal etwas unscharfen Diktion; so soll etwa das Verhältnis von Moralität und Recht bei Hegel „eine affirmative, gegensatzlose und reziproke Komplementarität" (259) bilden.

V.s Ausführungen zu einem „neue[n] Horizont der Allgemeinheit der Freiheit" (255f), die das Ergebnis seiner „Suche nach einer Alternative" zu Hegel enthalten (242ff), sowie der mit ihnen verbundene Anspruch auf ein „Hinausgehen über Hegels Begreifen" (10, vgl. 32) scheinen mir insgesamt jedoch eher diesseits der Komplexität der Fragestellung zu liegen, wie Hegel sie entfaltet hat. So vermißt der Leser insbesondere eingehendere Belehrungen darüber, 1. wie der in Anspruch genommene Standpunkt „immanenter Kritik" aus dem befolgten Verfahren eines äußerlichen Vergleichens hervorgehen oder sich entwickeln soll, ja wie er überhaupt erreichbar sei; 2. darüber, welchen (gesamt-)systematischen Status V. seinen Ausführungen zur Rechtsphilosophie im Verhältnis zu Hegels Logik einräumt und in der Folge davon, 3. wie das herangezogene Prinzip eines immanenten Form / Inhalt-Verhältnisses an sich selbst strukturiert ist, wenn die ihm vindizierte Vermittlungsleistung gerade über ein der Wesenslogik zuzuordnendes bloßes Reflexionsverhältnis hinausgehen soll; 4. darüber, wie sich Entdeckungs- und Begründungszusammenhang des Freiheitsbegriffs bei Hegel zueinander verhalten;
5. darüber, wie Hegels Fassung des Freiheitsbegriffs als Selbstentsprechung im Anderssein in seiner ursprünglichen begriffslogischen Strukturiertheit verfaßt ist, so daß von hier aus klar würde, ob er überhaupt auf realphilosophische oder historische Zusammenhänge applizierbar ist; 6. darüber, wie sich die Forderung begründen läßt, Hegels „logisches Instrumentarium" bedürfe einer *notwendigen* Ergänzung oder sei einer solchen auch nur fähig (264). Schließlich bleibt fraglich, wie sich aus dem Verfahren einer sekundären Konfrontation mit einem anderen (sc. dem Schellingschen) Ansatz die angebliche Grenze und die Aporien von Hegels Freiheitsverständnis ergeben sollen (262ff), wenn doch andererseits einzig das Verfahren immanenter Kritik dazu in der Lage sein soll?

Das Buch enthält zwar keine neuen Antworten auf die alten (Interpretations-)Fragen, aber doch ihre eindrucksvolle Wiederholung und Erneuerung. Es ist als vorläufige Einleitung in die Problematik des Hegelschen Freiheitsbegriffs durchaus zu empfehlen und in dieser Hinsicht als ein gelungener Beitrag zur Aktualisierung der Problemstellung und damit der Aufgaben sowohl der heutigen Philosophie wie Theologie zu würdigen.

München Bernd Burkhardt

Welsen, Peter: **Schopenhauers Theorie des Subjekts.** Ihre transzendentalphilosophischen, anthropologischen und naturmetaphysischen Grundlagen. – Würzburg: Königshausen & Neumann 1995. 316 S. (Studien und Materialien zum Neukantianismus, 6), kt DM 58,00 ISBN: 3-8260-1089-2

Die Regensburger Habil.schrift trägt in doppelter Hinsicht einen unglücklichen Titel: 89 Seiten lang erörtert Peter Welsen zunächst ausschließlich Kants Subjekttheorie, weitere 53 Seiten Schopenhauers Kritik an Kant, auf Seite 156 kommt er zu dem, was der Titel benennt. Ohne Zweifel ist ein intensiver Rekurs auf Kant sachlich begründet, sofern sich Schopenhauer in bezeichneter Sache philosophisch keinem anderen mehr verbunden wußte (11). Seine Erwägungen zum Subjektproblem hat er in Anlehnung an und gleichzeitiger Absetzung von Kant entwickelt: Er nimmt dessen transzendentalphilosophische Intention auf, um sie aus der Perspektive der Anthropologie zu ergänzen und die durch sie markierten Erkenntnisgrenzen durch eine Metaphysik des Willens zu sprengen (vgl. ebd.). Dieses Beziehungsgeflecht ist für Schopenhauers Subjektgedanken so konstitutiv, daß es bereits im Titel hätte zur Geltung kommen müssen. Noch schwerer wiegt ein Zweites: W. muß das Resümee seiner Arbeit mit dem Befund eröffnen, „daß Schopenhauer – allen anderslautenden Beteuerungen zum Trotz – keineswegs eine einheitliche, kohärente Theorie des Subjekts entwickelt" (293), sondern sich eher auf Andeutungen beschränke, ja selbst in derselben Sache einander widersprechende Thesen – bald luzide, bald beirrend – vortrage. Wozu also die Ankündigung einer Schopenhauerschen Subjekttheorie, wenn es eine solche überhaupt nicht gibt?

Gleich zu Beginn des ersten Teils seiner Studie macht W. auf ein fundamentales methodologisches Problem aufmerksam: Schopenhauers Einlassungen über das Subjekt sollen als Antworten auf Fragen ausgelegt werden, die Kant selbst nur ungenügend oder gar nicht geklärt hat (15) – nach Schopenhauers Eindruck, wohlgemerkt. W. folgert daraus, daß er Kant so lesen müsse, wie dieser wirkungsgeschichtlich Schopenhauer begegnete, um dessen Kant-Interpretation und -Kritik angemessen würdigen zu können. D. h. die Wirkungsgeschichte der Kantischen Subjekttheorie seit Schopenhauer bis heute müßte ausgeblendet werden. In Anbetracht des Umfangs dieser Wirkungsgeschichte – sei es einer weitgehend affirmativen Kant-Rezeption, sei es der ausgesprochen fruchtbaren Rekonstruktionen analytischer Provenienz –, die W. ausweislich der Anmerkungen im wesentlichen kennt, halte ich eine solche Operation für nur sehr bedingt möglich; sie setzte ja voraus, daß sich hermeneutische „Horizontverschmelzungen" aus theoriestrategischen Motiven in präzisem Umfang ausschalten lassen. Und wieso soll der „Kant", der Schopenhauer vertraut war, der „ursprüngliche" (14) sein, also ein ursprünglicherer als unser „Kant" heute (und damit doch auch ein weniger ursprünglicher als derjenige, den etwa Fichte las)? Indiz für diese hermeneutische Quadratur des Kreises scheint mir besonders die Art zu sein, in der W. namentlich die Kant-Interpretationen D. Henrichs abweist (Anm. 52, 55, 58, 61, 90, 93), obwohl er im ersten Teil der Arbeit gerade dem offenkundigen Leitmotiv von Henrichs Kant-Auslegungen folgt (wie nur wenig andere Interpreten).

Einen Schwerpunkt von Henrichs Arbeit an Kant bildet nämlich die Aufdeckung des Mißverständlichen, Unausgemittelten und einfach auch Aporetischen an Kants Neufassung des Metaphysikproblems am Leitfaden des Subjekts – und zwar verbunden mit dem Versuch, einsichtig zu machen, daß diese dunklen Stellen und Brüche bei Kant daherrühren, daß er die von ihm in Blick genommene Umorientierung in ihren Konsequenzen auch selbst noch gar nicht zu überschauen vermag. W.s Kritik an problematischen Kant-Stellen zu den Schwerpunkten „Transzendentaler Ansatz", „Gegebenheit", „Kategorien", „Subjekt" (mit „Selbstbewußtsein" im Zentrum) addiert lediglich die Ungenauigkeiten und Fehler, fördert ohne Zweifel auch interessante Beobachtungen zutage (24, 27–29, 31–32, 94, 150 u. ö.). Allerdings geschieht das in einer Weise, die dem Leser am Ende kaum mehr die Frage zu unterdrücken erlaubt, wozu man sich denn überhaupt noch mit diesem Kant beschäftige, wenn er sich im Zentrum seines Philosophierens solche kapitalen Mißgriffe leistete. Das leserunfreundliche Fehlen jeglicher systematischen Zwischenbilanz am Kap.ende besiegelt diesen Eindruck vollends.

Ähnliches gilt für die Explikation von Schopenhauers Kant-Kritik und erst recht für dessen eigenen Subjektgedanken. Auch hier verweist W. auf – zumal aus heutiger Sicht – brisante Funde, etwa daß Schopenhauer transzendentale Reflexionen auch auf physiologische Phänomene bezieht und so apriorische Erkenntnisbedingungen mit Gehirnfunktionen gleichsetzt (169–171). Aber selbst die Pointe der Überlegungen Schopenhauers, daß das alle unsere Vorstellungen begleiten können müssende „Ich denke" Kants noch nicht für die Einheit des Bewußtseins aufkommen könne (weil das Ich Geheimnis sei), sondern die Stiftung dieser Einheit allein dem Willen zuzuschreiben sei (143), wird in ihrer argumentativen Struktur nicht wirklich durchsichtig gemacht, sondern eher in einer teilweise paraphrastischen Ausfaltung der Schopenhauerschen These der Identität von „Wille" und „Ding an sich" vermittelt (280–286). Inwiefern Schopenhauer mit der weiteren These einer Entsprechung zwischen Leibaktionen und Willensakten über die rein formale (und systematisch längst erledigte) Aufhebung eines Dualismus hinaus „einen wichtigen Beitrag zum Leib-Seele-Problem" (299) leistet, bleibt unklar. Die Schlußsätze der „Konklusion" verweisen mit den Stichworten „Leiden", „Erlösung" und „Pessimismus" auf Theoriezusammenhänge zurück, die W. zwar als fundamentale benannt hat (159–160), von denen man aber erwartet hätte, sie würden im Gang der Untersuchung hinsichtlich ihrer Relevanz für die Subjektthematik (wegen des Zusammenhangs von Erlösung und Erkenntnis; vgl. 160) noch expliziert. In der vorliegenden Form versteht die Andeutungen nur, wer sich mit differenzierter Schopenhauer-Kenntnis an die Lektüre gemacht hat.

W. beginnt seine Untersuchung mit dem Satz: „Schopenhauer gehört nicht zu jenen Denkern, die gegenwärtig im Zentrum des fachlichen Interesses stehen" (9). Daran wird die vorliegende Arbeit kaum etwas ändern.

Münster Klaus Müller

Heidelberger, Michael: **Die innere Seite der Natur.** Gustav Theodor Fechners wissenschaftlich-philosophische Weltauffassung. – Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann 1993. 457 S. (Philosophische Abhandlungen, 60), Ln DM 118,00 ISBN: 3-465-02590-3

Gustav Theodor Fechner (1801–1887) ist heute oft nur noch der Psychologie als einer ihrer Begründer bekannt, der 1860 mit seiner

„Psychophysik" zu einem Wegbereiter der empirischen Psychologie wurde. Im 19. Jh. wurde er mehr und mehr als „romantischer" Naturphilosoph abgeschoben. Michael Heidelberger versucht, Fechners Position neu zu bestimmen: als philosophischen Systemdenker und dabei v. a. als *Ahnvater des Logischen Empirismus der Wiener Schule* (17).

Die Verbindung des Pantheisten Fechner zum atheistisch argumentierenden Logischen Empirismus erklärt sich zum einen durch biographisch begründete Interessen H.s, der seiner Selbsteinschätzung nach dem Logischen Empirismus „persönlich am meisten verdanke" (11), sodann durch die wissenschaftsgeschichtliche Pointe, daß Ernst Mach ein Kenner von Fechners Werk war. H. will deshalb klären, wie das Traditionsverhältnis zwischen einem nichtmetaphysischen Logischen Empirismus und einem sehr wohl metaphysischen Fechner zu verstehen ist (17). Dazu bietet H. einen *biographischen Abriß (Kap. I)* und eine Deutung von *Fechners Philosophie (Kap. II)*; innerhalb der Interpretation von *Fechners naturwissenschaftlicher Theorie (Kap. III)* befindet sich eine Darstellung der Psychophysik, der Theorie der Selbstorganisation sowie von Fechners indeterministischer Theorie (Bereiche, auf die ich unter Konzentration auf ausgewählte theologische Fragen nicht eingehe).

H. versucht, die durch seinen Zugang vom Logischen Empirismus her anliegenden Interpretationsprobleme durch eine antimetaphysische Fechnerdeutung zu lösen: *Biographisch* geht er von einer weitgehenden „Überwindung der Naturphilosophie" (38, vgl. 43f) aus, *systematisch* sieht er in einem „nichtreduktiven Materialismus" den „Kern" (100) von Fechners Philosophie, der die Naturphilosophie „wie eine russische Puppe" übergestülpt worden sei (162). Konsequenterweise kommt H. erst sehr spät zur Gottesfrage in Fechners Werk (162ff). Dadurch erscheinen Fechners Pantheismus und seine Identitätstheorie, die schon in der biographischen Skizze eine nur beiläufige Rolle spielten, als Additiv zum systematischen „Kern", wie ihn H. herauspräpariert.

Fechners *Gottesvorstellung* und seine *Spiritualität*, die für heutige LeserInnen einen beträchtlichen Fremdheitsgrad besitzen, verfallen in H.s Darstellung scharfen Verdikten: Fechners *Zend-Avesta* sei teilweise „fast bigott-frömmelnd" (79) und sein panpsychisches Denken streckenweise „abstrus" (383). In der Logik dieses Ansatzes läuft H.s Interpretation konsequenterweise unter weitgehender Ausklammerung der Metaphysik Fechners. Dabei gelingt H. eine beachtliche Systematisierung des oft kompliziert und in seinen Lebensphasen nicht immer stringent schreibenden Fechner und eine für einen Teilbereich der philosophischen und psychologischen Wissenschaftsgeschichte anschlußfähige Aufbereitung dieses oft vergessenen Wissenschaftlers.

Nur: an Fechners metaphysischer Position ist nicht zu rütteln, und H. verschweigt denn auch einschlägige Äußerungen Fechners nicht, etwa sein Bekenntnis zum Pantheismus oder seine Invektiven gegen den Atheismus (162–168). Dann aber wird die Hierarchisierung in eine „metaphysikfreie Philosophie" als „Kern der Philosophie Fechners", unter deren „Voraussetzung" seine Naturphilosophie zu lesen sei (100), fraglich. H.s Prioritätensetzung wäre dann als Funktion seines Ansatzes, die Filiation zu seiner philosophischen Heimat, des Logischen Empirismus, plausibel zu machen, verstehbar; dieses Interesse legt H. fairerweise ungeschminkt offen. Demgegenüber wäre aber m. E. Fechner konstitutiv von seiner Empirie und seiner religiös fundierten Identitätsphilosophie her zu interpretieren.

Bonn Helmut Zander

Volkmann-Schluck, Karl-Heinz: **Die Philosophie Martin Heideggers.** Eine Einführung in sein Denken, hg. v. Bernd Heimbüchel. – Würzburg: Königshausen & Neumann 1996. 235 S., kt DM 48,00 ISBN: 3-8260-1098-1

Gut geschriebene und sachkundige Einführungen in das Arkanum Heideggerschen Denkens sind rar. Die von Bernd Heimbüchel aus dem Nachlaß des Kölner Philosophen Karl-Heinz Volkmann-Schluck herausgegebene Monographie darf sich sicher dazurechnen.

Gruppiert um den Terminus des „postmetaphysischen Denkens", durch dessen Einführung Heideggers Kritik an einer statisch gedachten Anwesenheit des Seins im Seienden einmal mehr als Wurzel der Metaphysikkritik französischer Provenienz hervortritt, entwickelt V. entlang der Werkgeschichte und fußend auf das Seminar von Le Thor 1969 (GA, Bd 15) luzide eine Methodik des typisch Heideggerschen „Fußfassens in der Seinsfrage" (8). Nach einer ausführlichen Darstellung seiner Behandlung der Zeitproblematik, welche in der Aufhebung der klassischen Privilegierung der Gegenwart und damit im Ineinander der drei Ekstasen gipfelt („Zukunft in Einheit mit der Gewesenheit entläßt erst die gegenwärtigende Gegenwart aus sich", 67), erscheint die oftmals mißverstandene Heideggersche „Kehre" als Wendung von der Offenständigkeit des Daseins für sein eigenes Sein zur Eröffnung von Sein überhaupt (70). Daß Heideggers spätere Technikkritik aus einer tiefsinnigen Reflexion der Seinsvergessenheit und dramatischen Verstrickung des Menschen im Gestell der Subjekt-Objekt Relation, nicht aber aus bäuerlich-bodenständiger Fortschrittsskepsis erwuchs, geht aus den Ausführungen V.s im vierten Hauptteil noch einmal deutlich hervor und läßt das Heideggersche Instrumentarium als immer noch scharfe Waffe in der Auseinandersetzung um das Verhältnis Mensch–Natur erscheinen.

Dem 1981 verstorbenen Kölner Philosophen gelingt es, auf nur 230 Seiten mit der Summe seiner eigenen Heidegger-Interpretation gleichzeitig eine kongeniale Durchdringung zentraler Denkbewegungen des Meisters aus Deutschland vorzulegen. Auch im Sprachduktus unterscheidet sie sich kaum vom Original. Dies stellt aber auch die zentrale Schwäche des Bdes dar. Eine Schwäche die dann besonders deutlich hervortritt, wenn sich luzide Erklärungen plötzlich als bloße Reproduktion entpuppen. Überhaupt wird enttäuscht, wer eine faire Darstellung der Diskussion um Martin Heidegger oder gar eine Aufarbeitung des schwierigen Zusammenhangs zwischen Philosophie und politischem Engagement erwartet. Das Gegenteil ist der Fall. Sämtliche kritischen Auseinandersetzungen mit dem Meister und den von ihm aufgeworfenen Fragen „von enormem Schwierigkeitsgrad" (152) werden in wenigen Sätzen als ungenügend abgetan. Dies gilt für die Hermeneutik Gadamers ebenso wie für Adornos „Jargon der Eigentlichkeit".

So manchen mag dieses Buch also zu einer sachkundigen Einführung in Heideggers Denken verhelfen. Der kurzangebundene Umgang V.s mit jeder Kritik enthüllt jedoch *die* verschwiegene Intention des Autors: Eine fast gläubige und dadurch kaum weiterführende Bearbeitung der „Aufgabe, die Heidegger gestellt hat" und angesichts derer „alle Kritik in Wahrheit [als] Spiegelfechterei" (153) erscheinen mag.

Hadamar Joachim Valentin

Adorno, Theodor W.: **Probleme der Moralphilosophie** (1963), hg. v. Thomas Schröder. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp-Verlag 1996. 318 S. (Nachgelassene Schriften, Theodor W. Adorno, Abt. 4, Vorlesungen, 10), Ln DM 68,00 ISBN: 3-518-58225-9

Ein moralphilosophisches Buch hatte Theodor W. Adorno geplant, doch die Ausführung dieses Vorhabens wurde durch seinen Tod verhindert. Was uns jedoch – trotz dieser schmerzlichen Lücke in Adornos Werk – geblieben ist, sind die Nachschriften seiner beiden Vorlesungen über „Probleme der Moralphilosophie" von 1956/57 und 1963. Die Nachschrift der zweiten Vorlesung ist von Thomas Schröder im Rahmen der Nachgelassenen Schriften bei Suhrkamp herausgegeben und damit einer breiten Öffentlichkeit zugänglich gemacht worden.

Die Edition der Vorlesung besticht nicht nur durch die unverfälschte Wiedergabe des gesprochenen Wortes, sondern v. a. auch durch einen detaillierten Anmerkungsapparat mit Querverweisen auf zitierte Namen, Werke, Ereignisse. Auch Passagen aus anderen Werken und Vorlesungen Adornos – insbesondere die erste moralphilosophische Vorlesung von 1956/57 – werden von Schröder in den Anmerkungen zitiert, die die Entwicklung und Weiterführung, manchmal aber auch die Veränderungen in Adornos Gedanken über Moralphilosophie dokumentieren.

„Es gibt kein richtiges Leben im falschen." Diesen Satz aus den *Minima Moralia* wählt Adorno als Ausgangspunkt und Leitmotiv für seine Reflexionen, fragt doch die Moralphilosophie nach der Möglichkeit einer richtigen Lebensführung.

Adorno gibt in diesem Zusammenhang dem Begriff „Moralphilosophie" den Vorzug gegenüber dem Terminus „Ethik", weil der Ethikbegriff das zentrale Problem der Moralphilosophie, die Frage nach dem Verhältnis von Einzelnem und Allgemeinem, Individuum und Gesellschaft, eskamotiere. Zugleich bestimmt Adorno die Aufgabe der Moralphilosophie als Analyse dieses Verhältnisses bzw. Konfliktes. Die ursprüngliche Frage der Moralphilosophie nach dem richtigen Leben dagegen ist für Adorno obsolet geworden, „weil das Leben selbst eben so entstellt und verzerrt ist, daß im Grunde kein Mensch in ihm richtig zu leben, seine eigene menschliche Bestimmung zu realisieren vermag (. . .)" (248). Richtiges Leben sei daher nur noch negativ als Widerstand gegen die „von dem fortgeschrittensten Bewußtsein durchschauten, kritisch aufgelösten Formen eines falschen Lebens" (249) möglich. Falsches Leben, das ist für Adorno das „Sich-Selbst-Setzen, Sich-selbst-als-Positivität-Behaupten (. . .), in dem sich (. . .) das Prinzip der Selbsterhaltung kaschiert (. . .)" (252). Auch die Moralphilosophie kann solch eine Form falschen Lebens sein und den Charakter einer Ideologie annehmen, wenn sie in rigoristischer Manier ohne Rücksicht auf konkrete Situationen Prinzipien fetischisiert und dabei im Namen des Guten ins Böse und Repressive umschlägt: „Auf der einen Seite

(. . .) ist der Haß auf das Böse heute (. . .) im Namen des Guten zu etwas Zerstörendem und Destruktivem geworden, auf der anderen Seite ist das Gute, das sich selbst als Positivität aufwirft, anstatt nur das Böse als Index seiner selbst zu sehen, zu dem Bösen geworden. Und das ist heute eigentlich die Gestalt der Ideologie (. . .)" (254). So wie richtiges Leben allein negativ als Widerstand bestimmbar ist, so ist Moralphilosophie lediglich negativ als Kritik der Moralphilosophie und deren Möglichkeiten bestimmbar. Trotz dieses negativen Charakters der Moralphilosophie gibt es für Adorno dennoch eine „Kardinaltugend": die Bescheidenheit, die Reflexion auf die eigene Bedingtheit, die eigenen Grenzen, der Respekt gegenüber dem, was anders ist.

Die Dialektik der Moral, die Antinomien und Aporien der Moralphilosophie, sucht Adorno am Beispiel Kants herauszuarbeiten, da zum einen Kant selbst ein Bewußtsein für das Antinomische gehabt habe, was seine Antinomienlehre zeige, und da zum anderen, so Adorno, die Kantische Moralphilosophie als Moralphilosophie schlechthin anzusehen sei, denn der Ausschluß der Empirie, „die extreme Trennung zwischen dem Bereich des Moralischen und der Natur" (158), sei ein zentrales Charakteristikum der Moralphilosophie Kants, und dieser Chorismos wiederum mache eine in sich durchgebildete und konsequente Moralphilosophie erst möglich. Außerdem widme sich kein anderer Philosoph so dem Verhältnis zwischen Einzelnem und Allgemeinen, kein anderer Philosoph stelle so das Grundthema der Moralphilosophie, nämlich die Willensfreiheit und deren Bezug zum moralischen Gesetz, in das Zentrum der moralphilosophischen Reflexion. Folgerichtig nimmt die Moralphilosophie Kants den größten Raum in Adornos Vorlesung ein, nur kurz streift er andere Philosophen wie Aristoteles, Scheler, Nietzsche oder Schopenhauer, jedoch immer in bezug auf die Kantische Tradition.

Die Kritik Adornos an Kant zeichnet sich sowohl durch genaue Kenntnis Kantischer Philosophie wie auch durch eine äußerst differenzierte Sichtweise aus. Immer wieder läßt er durchblicken, wie faszinierend und bedeutend das philosophische Denken des Königsbergers für ihn ist, trotz aller Kritik an dessen moralphilosophischem Ansatz. Kants Votum für Freiheit und Selbstbestimmung und dessen Kritik an Zwängen, die diese Freiheit einengen, ist für Adorno unhintergehbar, wenn es sich auch – wie er im weiteren Verlauf der Vorlesung verdeutlicht – um ein reduziertes Votum handelt, das die gesellschaftliche Dimension von Freiheit und sie behindernder Zwänge ausblendet.

Adorno widmet sich v. a. der dritten Antinomie bei Kant, der Antinomie von Kausalität und Freiheit. Diese Antinomie sei deshalb so zentral, weil ihr Gegenstand das Grundthema der Moralphilosophie ist, die Willensfreiheit. Detailliert arbeitet Adorno – und das ist das Bestechende – quasi mit Kants eigenen Waffen, sprich: mit seiner Antinomienlehre – den „eigentümlichen Januscharakter" (74) der Kantischen Moralphilosophie selbst heraus. Kant habe, so Adorno, durchaus das Antinomische der Vernunft und damit die Notwendigkeit des Widerspruchs erkannt, sehe dies allerdings als Folge falschen Vernunftgebrauchs, während das Antinomische, der Widerspruch, in den Sachen selbst zu suchen sei. Kant halte den Widerspruch nicht aus, sondern suche ihn wieder im Rekurs auf eine neue *prima philosophia* aufzulösen. Dabei werde die Ursprungsphilosophie sowohl an ihre Grenze als auch über ihre Grenze hinaus weitergetrieben.

Außerdem lasse sich bei Kant eine *petitio principii* finden, da sowohl die Kausalität aus Freiheit als auch die Faktizität des moralischen Gesetzes von Kant nicht bewiesen oder expliziert, sondern als gegeben vorausgesetzt werde, und genau dies sei „ein Symptom für die Unausrottbarkeit des Widerspruchs" (58) auch bei Kant, wie auch schon die „paradoxale Konstruktion einer Kausalität aus Freiheit" (84) auf die innere Widersprüchlichkeit des Kantischen Systems hinweise, weil ein Gegebenes, ein Gesetz, zugleich Freiheit ermöglichen soll. Noch deutlicher zeige sich dies in der Postulatenlehre: Gott ist nur dazu da, damit ich frei handeln kann; er ist kein Grund, sondern nur noch Garant der Moralität, und dadurch werde die Gottesexistenz letztlich unterhöhlt.

In der Setzung der Kausalität aus Freiheit läßt sich laut Adorno erkennen, daß die Subjektivität und der Freiheitsbegriff das Grundmotiv bzw. der Grundbegriff der Kantischen Moralphilosophie, ja der Moralphilosophie überhaupt ist. Dabei betont er, daß das Subjekt bei Kant „noch nicht das Prinzip ist, welches sich anmaßt, die Totalität überhaupt alles Seienden, auch alles Geistigen, aus sich heraus entwickeln zu können" (59). Der Autonomiebegriff Kants habe durchaus ein Wahrheitsmoment, andererseits liege aber in der Idee des Gesetzes immer schon ein Potential gegen die Freiheit, es habe in sich etwas Totalitäres, Zwanghaftes, Repressives. Darin sieht Adorno einen weiteren Widerspruch innerhalb der Moralphilosophie Kants gegeben: Durch den Ausschluß der Neigungen wie auch durch den repressiven Charakter des Gesetzes wird Freiheit nicht ermöglicht, sondern vielmehr zerstört, weil die Autonomie des Subjekts durch Zwang und Ausschluß bestimmt ist. Das Wesen des autonomen Subjekts ist Naturbeherrschung und Selbsterhaltung, der kategorische Imperativ fetischisiert den Triebverzicht und wird so zum Prinzip der Naturbeherrschung. Damit erweist sich für Adorno der Rigorismus und der Formalismus der Kantischen Moralphilosophie letztlich als Herrschaftsphilosophie, die kein Verhältnis der Vermittlung von Geist und Natur zu denken vermag, sondern nur deren Hierarchisierung.

So zutreffend Adornos Kritik der Moralphilosophie Kants ist, insbesondere die scharfsinnige Analyse der dialektischen Struktur der Kantischen Moral, so problematisch sind allerdings auch seine Ausführungen über die Möglichkeit oder besser: Unmöglichkeit von Moralphilosophie überhaupt.

Seine Absage an den Begriff „Ethik" beispielsweise erweckt den Eindruck, daß Adorno den Terminus „Moralphilosophie" deshalb favorisieren muß, um sich später um so heftiger von ihm absetzen zu können. Der Begriff „Ethik" bringt – anders als „Moralphilosophie" – den offenen Charakter der Reflexion über das richtige Leben zum Ausdruck, jenseits von Doktrinen oder geschlossenen Systemen, jenseits von Rigorismen und Formalismen, die Adorno zu Recht kritisiert. Ausgehend von Heideggers Überlegungen zum „êthos" im „Brief über den Humanismus" z. B. kann man unter „Ethik" die Reflexion über ein gelingendes Sich-Aufhalten und Sich-Verhalten in der Welt verstehen, und was ist dies anderes als die Frage nach dem richtigen Leben und Handeln, die Adorno in das Zentrum moralphilosophischen Denkens stellt?

Adorno votiert gegen „Ethik" und für „Moralphilosophie", weil er die Reflexion über das richtige Leben und Handeln mit einer Sollensethik Kantischer Provenienz identifiziert und damit reduziert. Andere Ethik-Modelle wie z. B. die Aristotelische Ethik werden ausgeklammert. Aus dieser einseitigen Fixierung auf ein bestimmtes Verständnis von moralphilosophischem Denken resultiert dann notwendigerweise die Absage an die Möglichkeit von Moralphilosophie überhaupt. Gibt es nämlich keine Alternative zum kritisierten Kantischen Ansatz, gilt er doch für Adorno als Moralphilosophie schlechthin, dann muß folgerichtig das Anliegen der Moralphilosophie selbst aufgegeben werden. In seiner reduzierten Perspektive kapituliert Adorno vorschnell vor der moralphilosophischen Tradition, bestimmt Moralphilosophie nur noch rein negativ als Analyse und Kritik herrschender Moral, anstatt sich über diese notwendige Kritik hinaus der – keineswegs überholten – Frage nach einer gelingenden Lebensführung zu stellen und positive Antworten zu formulieren.

An manchen Stellen überspringt Adorno allerdings die von ihm gesetzte Grenze bloßer Analyse. So ist z. B. seine Kritik an der Herrschaftsphilosophie – wenn auch nur implizit – von der Vorstellung eines „unbeschädigten Lebens" bestimmt, woher nähme Adorno sonst die Kriterien für seine Analyse? Und seine Ausführungen über die Bescheidenheit, über die Dignität des Anderen, sein Votum gegen Naturbeherrschung und bloßes Sich-Selbst-Setzen instrumenteller Vernunft schließen bereits einen ethischen Impuls mit ein, eine Vorstellung dessen, wie es anders sein könnte. Diesen Impuls vermag sich Adorno jedoch nicht einzugestehen, zum einen wegen seines reduzierten Ethikverständnisses, zum anderen aufgrund seiner überzogen deterministischen Perspektive, die kein Richtiges im Falschen mehr erkennen kann, die aus der Entstellung und Zurüstung keinen Ausweg mehr findet. Dabei setzt Adorno übrigens entgegen seiner eigenen Intention selbst wieder etwas Absolutes, nämlich die Allgemeinheit des Systems, aus dem es kein Entrinnen mehr gibt.

In der „Negativen Dialektik" bezeichnet Adorno das philosophische Denken als die Anstrengung, über den Begriff durch den Begriff hinauszugelangen. Analog zu dieser Formulierung könnte man sagen, daß man quasi mit Adorno über ihn hinaus denken müßte, um einen ethischen Ansatz zu formulieren, der die Kritik Adornos an der moralphilosophischen Tradition einbezieht, ohne jedoch die Möglichkeit einer positiven Antwort auf die Frage nach einer gelingenden Lebensführung aufzugeben. Dabei könnten durchaus auch Adornos Gedanken über die Dignität des Einzelnen und Besonderen, des Nicht-Identischen, wie auch dessen Überlegungen zum konstellativen und mimetischen Charakter philosophischen Denkens eine Rolle spielen, Überlegungen, die in der „Negativen Dialektik" oder der „Ästhetischen Theorie" ihren herausragenden Ort gefunden haben, in seinen Ausführungen zur Moralphilosophie aber leider unberücksichtigt bleiben.

Münster Saskia Wendel

Schweppenhäuser, Gerhard: **Theodor W. Adorno zur Einführung.** – Hamburg: Junius 1996. 195 S. (Zur Einführung, 132), brosch. DM 24,80 ISBN: 3–88506–932–6

Endlich! Bei Junius hat das 1990 in der 4. Aufl. vorliegende und bisweilen anachronistisch anmutende – daran ändert auch die Überarbeitung nichts – Einführungsbändchen von Wilhelm van Reijen einen aktuelleren und differenzierteren Nachfolger gefunden. Schweppenhäusers Einführung in das Denken Adornos ist zwar nicht immer einfach konsumierbar, aber dafür enthält sie die ganze Breite und Vielschichtigkeit des Adornoschen Repertoires an Themenfeldern. S. versteht es zudem, die eigentümliche Verschränkung von Philosophie, Gesellschaftskritik und Kunst stets präsent zu halten, ohne systematisch zu verwirren.

Freilich hat auch S. einen eigenen hermeneutischen Zugriff, den er allerdings nicht in einer Art ‚Einführung in die Einführung' als solchen eigens darlegt. Ein solches Kap. fehlt. Aber das zweite Kap. hat zum Inhalt, was als Schlüsselbegriff der vorliegenden Einführung gelten kann und durchaus ein Adornosches Leitmotiv darstellt: Kritik! Mit der Betonung dieses Anliegens Adornos, nämlich

immer wieder neu Kritik am Bestehenden zu üben, erweist sich S. erstaunlich treffsicher, sowohl was die Funktion einer Einführung, als auch was die Aktualität des Adornoschen Denkens im ausgehenden 20. Jh. angeht. Das Moment des Kritischen ist es auch, das es S. ermöglicht, ideologische Vereinseitigungen, denen das Denken Adornos ausgesetzt war und ist – Vereinnahmungstendenzen von seiten der Theologie nicht ausgenommen – zu vermeiden und mit einer Reihe gängiger, fast schon zum Klischee erstarrter Mißverständnisse aufzuräumen: Adorno als verkappten Metaphysiker, als Prae-Postmodernen, als resignierten Pessimisten oder schlicht als Philosophen ohne Standort.

Der Aufbau des Buches ist didaktisch sinnvoll: erst die Kritik am abendländischen Denken überhaupt; dann die Beschreibung des Verhältnisses von Denken und konkreter Gesellschaft, also Gesellschaftskritik; Adornos Festhalten an der Utopie; der negative Aufschein des Besseren in der Kunst und schließlich korrigierende Bemerkungen zum vermeintlichen Kulturpessimismus Adornos.

S. beginnt mit einem eher biographischen Teil, bei dem nicht die Lebensdaten interessieren (sie sind in einem Anhang tabellarisch zusammengefaßt) sondern die Interessen- und Arbeitsfelder Adornos sowie die biographischen Ereignisse, die sein Leben und Denken maßgeblich prägten, wie z. B. der Holocaust, das Exil oder die 68er Studentenrevolte. Adorno sah in dem blinden Aktionismus letzterer, trotz seiner Solidarität mit den Anliegen der APO, so S., eine „Variante der kritikfeindlichen deutschen Tradition, die dem Kritiker stets den Paß der Positivität abverlangt" (17). Damit für die Leserschaft diesbezüglich nichts unklar bleibt – zu denken wäre hier auch an die heutigen Studierenden, denen vielfach die Relevanz von Reflexion ohne erkennbare didaktisch-praktische und/oder ökonomische Verwertbarkeit schwer nahezubringen ist –, gibt der Vf. eine Definition von Kritik: „Kritik ist ein wesentlicher Aspekt von Denken überhaupt. Wenn wir vernünftig denken, d. h., wenn wir systematisch und zusammenhängend denken, dann verhalten wir uns schon kritisch. Kritisieren heißt unterscheiden und mit Gründen entscheiden." Kritik hat aber auch einen Zweck, nämlich ein „Positives, das es herzustellen gilt, ganz gleich . . . ob es sich schon benennen läßt" (19).

Nach diesen anfänglichen Klarstellungen wendet sich S. folgerichtig der „Selbstkritik der Vernunft" zu. Hier entfaltet er, warum nach Adorno Kritik selbstreflexiv sein muß, wenn sie ihrer Funktion gerecht werden will, und warum Vernunft, das Medium der begrifflichen Welterfassung, selbst in Verruf geriet.

Dabei kommt er sowohl auf ‚bestimmte Negation', dem gleichermaßen methodischen wie inhaltlichen Prinzip Adornos zu sprechen, wie auch auf den „Doppelcharakter der Aufklärung", für dessen Darstellung die gemeinsam mit Horkheimer verfaßte „Dialektik der Aufklärung" zentral wird. S. stellt in den jeweiligen Zusammenhängen immer auch die Traditionen dar in denen Adorno steht (Kant, Hegel, Marx, Freud), ebenso literarische und künstlerische Werke sowie Freundschaften und Persönlichkeiten, die Bedeutung für den gerade dargestellten Sachverhalt haben. Was sich allerdings hinter dem Terminus ‚Dialektik' verbirgt, wird eher vermittelt über den Begriff ‚bestimmte Negation', denn direkt über eine (philosophiegeschichtlich) abgrenzende Herleitung ersichtlich. Unter der Überschrift „Rettung des Hoffnungslosen" erläutert S. so zentrale Inhalte wie ‚Negative Dialektik', den ‚Vorrang des Objekts' und ‚Erlösung'. Etwas beiläufig, aber immerhin macht S. auch auf theologische Hintergründe in Adornos Denken aufmerksam, wie hier bei der Gegenüberstellung des Namens als Ausdruck eines Besonderen zum Begriff als einem Allgemeinen (67) oder später, wenn er kurz auf das Bilderverbot zu sprechen kommt. Insgesamt beschränkt sich S. aber darauf, hier und da Anleihen aus der Theologie lediglich zu erwähnen. So wären ein paar grundlegendere Bemerkungen zu Adornos Identität als Jude und der Einfluß jüdischen Denkens – nicht zuletzt auch durch Benjamin – durchaus wünschenswert gewesen. Mit Recht versäumt es S. jedoch nicht, im folgenden Kap. „Die total vergesellschaftete Gesellschaft" klarzustellen, daß Adorno, trotz seines Gebrauchs von theologisch konnotierten Termini wie ‚Erlösung' oder ‚Wesen', weder versteckt Theologie betreibt noch Metaphysiker ist. Materialistisch gewendet wird ‚Wesen', so der Vf., bei Adorno nicht auf eine göttliche oder ideelle Transzendenz zurückgeführt, sondern meint historisch gewordene und geronnene Strukturgesetze, die der „erscheinenden Mannigfaltigkeit konstitutiv zugrunde liegen" (72) und in dieser auch zum Ausdruck kommen, ist also v. a. eine erkenntnistheoretische Notwendigkeit (77).

Breiten Raum widmet S. dem Problem, wie nach Adorno das „Bessere", an dem er trotz aller Negativität des Bestehenden festhält, vorzustellen sei, da doch jede positive Ausmalung der Utopie unter dem Bilderverbot steht.

Gegenüber manch anderer Einführung, die die Bedeutung der Kunst, welche zusammen mit Philosophie und Gesellschaftstheorie eine tragende Säule im Adornoschen Denkgebäude darstellt, eher vernachlässigt, geht S. in seinem Buch recht ausführlich darauf ein. Dadurch verliert die Kunstkonzeption Adornos ihren Sonderstatus und ermöglicht es, gemäß dem Selbstverständnis Adornos als Philosoph und Künstler (Musiker), einen angemessenen Gesamteindruck des Adornoschen Denkens zu vermitteln.

Damit wäre das Wesentlichste zu Adorno gesagt. Aber S. rundet sein Buch mit Bemerkungen zu dem Kulturkritiker Adorno, der mit seinen Diagnosen und Prognosen, oder Begriffen wie „Kulturindustrie", immer wieder die Feuilletons beschäftigte, ab. Er korrigiert die weit verbreitete Auffassung, Adorno sei ein Kulturpessimist, indem er beispielsweise – in Anlehnung an die Analyse von Detlef Claussen – die Wirkungsgeschichte des aus dem Zusammenhang gerissenen Zitats, daß nach Auschwitz jedes Gedicht barbarisch sei, kurz darlegt und die eigentliche Aussageabsicht transparent macht. Eine für die heutige Leserschaft erfreuliche Zutat ist zudem die Anwendung der kulturanalytischen Aussagen auf die Industriegesellschaft kurz vor der Jahrtausendwende. Es ist zwar nicht alles im Detail verifizierbar, aber „Adornos Analyse bleibt in wesentlichen Zügen gültig" (154) und das weiß S. anhand von Beispielen aus der aktuellen Entwicklung in Kunst und Kultur auch zu veranschaulichen.

In aller Kürze: S. kritische Hommage an das Werk Adornos ist sowohl durch den Aufbau wie auch durch die breit angelegte und differenzierte Darstellung eine empfehlenswerte Einführung.

Kassel Andrea-Martha Becker

Sattler, Dieter: **Max Horkheimer als Moralphilosoph.** Studie zur Kritischen Theorie. – Frankfurt: Peter Lang 1996 . 243 S., kt DM 69,00 ISBN: 3-631-49715-6

In einem Durchgang durch das Werk Max Horkheimers – beginnend bei frühen Publikationen über zentrale Schriften der frühen Kritischen Theorie bis hin zur Spätphilosophie des (Mit-)Gründers der „Frankfurter Schule" – stellt Sattler zum einen Horkheimers Kritik moralphilosophischer Ansätze dar und sucht zum anderen nach Horkheimers eigener – jedoch nie detailliert entfalteter – Inanspruchnahme moralischer Prämissen. Dabei kommt S. zu dem Ergebnis, daß Horkheimer zwar jeden Versuch einer Letztbegründung von Moral abgelehnt, aber Moral dennoch immer unbegründet vorausgesetzt habe.

In einem *ersten Teil* setzt sich S. mit dem Horkheimerschen Frühwerk auseinander, entfaltet dort sowohl Horkheimers Kritik an der Kantischen Trennung zwischen theoretischer und praktischer Vernunft und an Kants Formalismus als auch die Einwände Horkheimers gegen den metaphysischen Anspruch Hegels, mit dessen Konzeption der Sittlichkeit Horkheimer jedoch ebenso übereinstimmt wie mit dessen geschichtsphilosophischem Ansatz. Von dort aus skizziert S. Horkheimers Weg in den Marxismus, der im Frühwerk mit der Übernahme von Schopenhauers Mitleidsethik wie auch mit einem „metaphysischen Pessimismus" (97) verknüpft wird.

Im *zweiten Teil* thematisiert S. die eigentliche Phase der „Kritischen Theorie" innerhalb Horkheimers Werk. Dort geht es in erster Linie um Horkheimers Kritik an der systemstabilisierenden und repressiven Funktion bürgerlicher Moral bis hin zur – in der Tradition der Marxschen Moralkritik stehenden – Absage an die Möglichkeit von Moral überhaupt, sowie um die „geschichtspessimistische Wende" (29) in der Kritischen Theorie, wie sie v. a. in der „Dialektik der Aufklärung" zum Ausdruck komme. Dabei wird laut S. der Zirkel der Argumentation Horkheimers besonders deutlich, speist sich doch sein Denken durchaus aus – von ihm abgewiesenen und daher auch nicht explizierten – moralischen Prämissen. Diese moralischen Prämissen werden insbesondere für Horkheimers Votum für die ‚Rettung' des Individuellen und Besonderen vor der Übermacht des Kollektiven bedeutsam wie auch für Horkheimers Kritik an gleichermaßen skeptizistisch-relativistischen und positivistisch-dogmatischen Positionen philosophischen Denkens.

Die Spätphilosophie Horkheimers mit ihrer an Schopenhauer orientierten materialistisch-pessimistischen „negativistischen Geschichtsmetaphysik" und der daraus resultierenden Mitleidsethik wie ihren religiösen Implikaten einer „Sehnsucht nach dem ganz Anderen" steht im Mittelpunkt des *letzten Teils* der Studie. S. macht dabei auf die wichtige Funktion aufmerksam, die Horkheimer der Religion in ihrem Hoffnungspotential für die Moralbegründung zuweist. Horkheimer, so S., rekurriere nun „ausdrücklich auf die moralischen Prämissen und Postulate (. . .), die seine theoretische Arbeit immer schon angetrieben haben" (30). Diese Prämissen dienen als Basis für die Entfaltung der Dignität des Individuums, welches zwar als geschichtlich entstanden und gesellschaftlich zu deuten sei, sich aber nicht im Kollektiv auflösen dürfe (194ff), sowie für die damit verknüpfte Kritik Horkheimers an der „verwalteten Welt" und der fortschreitenden Technisierung.

Eine kurze Kritik der moralphilosophischen Implikationen von Horkheimers Philosophie schließt die Studie ab. Horkheimers „geschichtspessimistische Wende" in der zweiten Schaffensphase gebe, so S., die Hegelsche und Marxsche Geschichtsphilosophie nicht auf, sondern führe diese lediglich unter umgekehrtem Vorzeichen weiter (226), zudem bleibe die „Dialektik der Aufklärung" der Aporie von universalem Verblendungszusammenhang einerseits und der Hoffnung auf einen Neuanfang andererseits verhaftet (180f). Auch Horkheimers Spätphilosophie bleibe in bezug auf dessen negativ-ontologische Ableitungen des moralischen Gefühls des Mitleids aporetisch. Ein weiterer möglicher Einwand gegen Horkheimers Denken, nämlich seine Absage an jegliche Versuche einer Moralbegründung und der damit verbundene Hang zum Dezisionismus, wird dagegen von S. nicht geteilt. Zwar besitze Horkheimers Moralphilosophie in der Negation der rationalen Begründbarkeit moralischen Verhaltens durchaus einen Hang zum Dezisionismus (229), dieser sei jedoch Ausdruck der Erkenntnis, daß jede moralische Entscheidung aus Vernunftgründen immer schon an ihr vorgängige moralische Dispositionen gekoppelt sei. Deshalb sei Horkheimer kein Dezisionist: „Horkheimer wendet sich nur gegen zu weit reichende, d. h. idealistische Begründungsansprüche, die notwendig in den Relativismus führen und die

Praxis paralysieren" (230). Jene Einschätzung des Horkheimerschen Denkens ist darauf zurückzuführen, daß S. bereits zu Beginn seiner Studie mit Horkheimers Kritik an von S. so genannten Letztbegründungsversuchen übereinstimmt: Diese verstrickten sich notwendig in einen Zirkel, weil sie immer schon Prämissen voraussetzen, die nicht begründet werden könnten: Von der Legitimität moralischen Handelns sei nur derjenige zu überzeugen, der bereits dazu entschlossen sei, moralisch zu handeln, also ein moralisches Interesse besitze. Damit basiere Moral auf einem nicht mehr rational ausweisbaren Gefühl und sei damit selbst nicht rational begründbar (vgl. 20ff).

S.s Studie zeichnet sich durch eine detaillierte Darstellung der moralphilosophischen Gehalte des Horkheimerschen Werkes aus, dabei belegt er durch etliche Rückbezüge auch die Kenntnis derjenigen philosophischen Ansätze, die Horkheimer rezipiert oder kritisiert, so z. B. der Moraltheorien Kants, Hegels, Marx' oder Schopenhauers. Dennoch hinterläßt die Lektüre ein Gefühl der Unzufriedenheit, was auch darauf zurückzuführen ist, daß es sich zum überwiegenden Teil um eine reine Darstellung des Horkheimerschen Ansatzes handelt. Dadurch kommt eine kritische Auseinandersetzung zu kurz, ein Ausblick auf eine mögliche eigenständige Weiterentwicklung fehlt. Dies hängt wohl auch damit zusammen, daß S. seine Analyse historisch, nicht systematisch angeht. Letzteres hätte jedoch die Möglichkeit geboten, die Aporien und Mängel des Horkheimerschen Modells stärker herauszuarbeiten. So bleibt die Frage offen, woher denn Horkheimer die Kriterien für seine Kritik wie auch für seine Forderungen und Hoffnungen nimmt. Horkheimer kann dies lediglich durch eine dezisionistische Setzung beantworten, was auch in seiner radikalen Absage an jede Begründungsmöglichkeit von Moral wurzelt. S. übernimmt diese Absage und begibt sich dadurch der Möglichkeit einer detaillierten Kritik des dezisionistischen Ansatzes. Dabei unterläuft ihm der Fehler, der sich bereits bei Horkheimer findet: die Verwechslung von einer nichtzirkulären rationalen Ethikbegründung mit Letztbegründungsmodellen einerseits und andererseits der die Kantische Ethik reproduzierende Ausschluß der Möglichkeit, auch Gefühle als Basis der Moralbegründung rational aufzuweisen. Gefühle werden auf diese Weise der Rationalität entgegengestellt, anstatt sie zu integrieren, und Bezugnahmen auf Gefühle erscheinen so notwendigerweise nicht rational legitimierbar. Die spannende Frage, wie Horkheimer in seiner Spätphilosophie auf religiöse Implikationen als Fundament seiner Kritik wie auch seiner Forderungen rekurriert, und ob er diese Implikationen nicht auch dezisionistisch einführt, anstatt sie rational zu legitimieren, so daß religiöse Gehalte als unausgewiesene Basis einer dezisionistischen Ableitung funktionalisiert werden, wird von S. nicht gestellt. Ebenso fällt die Frage aus, ob es nicht innerhalb der Kritischen Theorie (z. B. auch im Denken Adornos) entgegen ihrer Absage an eine Ethikbegründung Anknüpfungspunkte für eine nicht-dezisionistische Ethikbegründung gibt, die es aufzugreifen und über die Kritische Theorie hinaus weiterzuentwickeln gilt.

Münster Saskia Wendel

Foucault, Michel / **Seitter,** Walter: **Das Spektrum der Genealogie.** – Bodenheim: Philo Verlagsgesellschaft 1996. 144 S., brosch. DM 28,00 ISBN: 3-8257-0025-9

Michel Foucaults immer wieder neu Anlauf nehmende Versuche, unter dem Staub der Archive der Vergangenheit die Genealogie unseres modernen Selbstverständnisses zu rekonstruieren, um so zugleich Möglichkeiten einer Überschreitung historisch entstandener Strukturen aufzuzeigen, haben bis heute – über zwölf Jahre nach seinem Tod – nichts von ihrer Aktualität eingebüßt. Sein Werk findet nicht nur international überaus große Resonanz, sondern ist auch im Hinblick auf die fächerübergreifende Ausstrahlungskraft nahezu einzigartig. Nachdem 1994 unter dem Titel „Dits et écrits" eine vier Bde umfassende Sammlung schwer auffindbarer Arbeiten F.s herausgegeben wurde und die Publikation seiner am Collège de France gehaltenen Vorlesungen gerade vorbereitet wird, sollte es eigentlich nicht überraschen, auch in Deutschland Neues von und über F. zu hören. Diesbezüglich wird man aber in dem vorliegenden Bd „Das Spektrum der Genealogie" zunächst einmal enttäuscht. Neben einer kurzen Rez. zweier Arbeiten des Kunsthistorikers Panofsky finden sich zwei Beiträge F.s, die bereits als Nachwort in dem inzwischen als Klassiker anzusehenden Buch von Dreyfus / Rabinow „Michel Foucault – Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik" (2. Aufl. 1994) veröffentlicht wurden. Darüber hinaus bietet der Bd fünf Aufsätze von Walter Seitter, die sich jedoch – mit einer Ausnahme – nicht auf die mitabgedruckten Texte F.s beziehen, sondern neben der Bedeutung zeitgenössischer Literatur v. a. F.s frühe Auseinandersetzung mit Psychatrie, Psychopathologie und Psychologie thematisieren.

F.s 1967 unter dem Titel *„Die Wörter und die Bilder"* publizierte Rez. zweier Werke des Kunsthistorikers Panofsky („Studies in Iconologie" und „Gothic Architecture and Scholasticism") ist v. a. deshalb von Interesse, weil sie erneut belegt, daß F.s Denken aus der Phase von „Les mots et les choses" (1966) und „L'archéologie du savoir" (1969) mit dem Etikett ‚Strukturalismus' – ob mit oder ohne Präfix ‚Post' bzw. ‚Neo' – nur unzureichend erfaßt ist. Für F. sind die Texte Panofskys gerade deshalb von Bedeutung, weil sie zu einer „Verschiebung" gewohnter Denkschemata bzw. zu einer ‚Entheimatung' (9) einladen. Als eines dieser Denkschemata führt F. das strukturalistische Postulat von der Souveränität des Diskurses an: „Wir sind überzeugt, wir wissen, daß alles in einer Kultur *spricht*: die Strukturen der Sprache geben der Ordnung der Dinge ihre Form" (10). Diese Gewißheit erschüttert zu haben, ist nach F. das Verdienst Panofskys. Er habe das ‚Privileg des Diskurses' aufgehoben, um die Beschreibung der komplexen Beziehungen zwischen dem Sichtbaren und dem Sagbaren zu ermöglichen. Es liegt in der Konsequenz dieser Verschiebung wenn F. schließlich zusammenfaßt: „Der Diskurs ist also nicht der gemeinsame Interpretationsboden für alle Phänomene einer Kultur. [. . .] Der Diskurs und die Figur haben jeweils ihre Seinsweise; doch sie unterhalten komplexe und verschlungene Beziehungen. Ihr wechselseitiges Funktionieren ist zu beschreiben" (11). Mit diesen knappen Worten umreißt F., was ihn in den folgenden Jahren beschäftigen wird und bereits im Vorwort der deutschen Ausgabe von „Les mots et les choses" unter dem Stichwort ‚Theorie einer diskursiven Praxis' (15) anvisiert wurde.

Im zweiten Text *„Warum ich die Macht untersuche: Die Frage des Subjekts"* gibt F. im Rückblick einen Abriß des allgemeinen Themas seiner Forschungen. Gegenüber allen, die sein Denken mit der Parole ‚Tod des Subjektes' identifiziert haben, betont er, daß seine Intention von Beginn an darin bestanden habe, „eine Geschichte der verschiedenen Verfahren zu entwerfen, durch die in unserer Kultur Menschen zu Subjekten gemacht werden" (14). Bereits diese Formulierung impliziert, daß der Subjektbegriff F.s radikal von dem Descartes, oder Kants unterschieden ist. Nicht von einem vorgängig vorhandenen durch verschiedene Bestimmungen charakterisierten Subjekt ist hier die Rede, sondern von einem Subjekt, das als Effekt verschiedener Weisen von Objektivierung begriffen wird. Heideggers Diktum aus „Sein und Zeit", demzufolge das ‚Wesen' des Daseins in seiner Existenz liegt, wird damit von F. aufgegriffen und insofern weitergeführt als er in konkret historischen Kontexten danach fragt, wie Heideggers Explikation des Daseins als ‚geworfener Entwurf' näherhin begriffen werden könne. Dabei stößt er auf in historischer Zeit gewordene überaus komplexe Produktions- und Sinnverhältnisse, die zugleich auch Machtverhältnisse sind. Neben der Objektivierung von Subjekten durch die Wissenschaften – wie etwa des sprechenden Subjekts durch die Linguistik, des arbeitenden Subjekts durch die Ökonomie etc. – beschreibt F. die Objektivierung von Subjekten durch sogenannte ‚Teilungspraktiken', als deren Resultat „die Aufteilung in Verrückte und geistig Normale, in Kranke und Gesunde, in Kriminelle und ›anständige Jungs‹" (15) zu begreifen ist. In bezug auf seine letzten Veröffentlichungen zur „Histoire de la sexualité" konstatiert F. insofern eine Akzentverschiebung, als sein Interesse nun der Art und Weise gegolten habe, wie sich die Individuen der bürgerlichen Gesellschaft *selbst* einer Objektivierung unterwerfen, indem sie sich als identischer Träger eines Begehrens, als Subjekte einer Sexualität anerkennen. Auch wenn F. mit dieser späten Darstellung des Gangs seiner Forschungen etwas harmonisierend über zweifellos vorhandene Brüche und methodische Neueinsätze in seinem Werk hinweggeht, so ist es sicher verfehlt, in seinem Werk drei isolierte sich immer wieder in Aporien verstrickende Phasen auszumachen. Ebenso abwegig ist es, von einer ‚Rückkehr zum Subjekt' im klassischen Sinne beim ‚späten' F. zu sprechen.

Auch der dritte Aufsatz F.s mit dem Titel *„Wie wird Macht ausgeübt?"* ist geeignet, hartnäckig sich behauptende Vorurteile gegenüber dem Werk F.s zu entkräften. Entgegen dem Vorwurf, einem „Monismus der Macht" (Fink-Eitel) anheimzufallen, betont F. ausdrücklich die Notwendigkeit, „sich von der Voraussetzung einer grundlegenden Macht in mehreren Punkten kritisch" (34) abzusetzen. Wenn F. als Gegenstand seiner Analysen nicht *die* Macht, sondern Machtverhältnisse wählt, so geschieht dies deshalb, weil er in ihnen einen Bereich zwischen der Gewalt einerseits und dem Vertrag bzw. Konsens andererseits erblickt, der in den bisherigen Gesellschaftstheorien vernachlässigt wurde. Ebenso macht F.s Definition der Machtausübung als „ein Ensemble von Handlungen in Hinsicht auf mögliche Handlungen (. . .)" (36) deutlich, daß seine Analyse der Machtverhältnisse keine Leugnung der Freiheit impliziert. Im Gegenteil: Machtausübung und Freiheit stehen in einem sehr komplexen, einander provozierenden Verhältnis zueinander (38f). Nur deshalb kann F. die Analyse und Infragestellung von Machtverhältnissen als „beständige politische Aufgabe" (41) begreifen.

In dem Aufsatz *„Verschiebung der Philosophie"* diagnostiziert Walter Seitter als Grundzug des F.schen Philosophierens eine „Philosophie-Verweigerung" (49), deren Durchführung eine ganz spezifische Problemlage generiert. F. habe sich aufgrund seines Ausgangspunkts bei den Humanwissenschaften (Psychologie, Geschichtswissenschaft etc.) auf die diesen Wissenschaften immanente Anthropozentrik eingelassen, sie aber zugleich „mit einer Gegenstellung zu einem Anthropozentrismus [verbunden], den er als ersatzreligionsartige Illusion verwirft" (54). S. sieht ganz richtig, daß F. bemüht ist, den Ansatzpunkt seiner Kritik jenseits der Humanwissenschaften anzusetzen, um

nicht selbst Opfer seiner eigenen Kritik zu werden. Lag diesem ‚externen' Ansatzpunkt in „Maladie mentale et personalité" noch ein marxistisches Verständnis von Geschichte und Politik zugrunde, so führt F. in „Histoire de la folie" die Wahrheit als eine transhumane Größe ein, die eine Kritik des Humanismus in Form einer Ethnologie der eigenen Kultur bzw. Rationalität zu erlauben schien (55). Erst in „Les mots et les choses" ist dann ausdrücklich von Gegenwissenschaften (Psychoanalyse, Ethnologie, Linguistik) zu den Humanwissenschaften die Rede, deren Positivitäten – wie z. B. Lust, Gesetz, Tod – eine Dezentrierung des Subjekts zu ermöglichen scheinen. S. hebt hervor: „Die Positivitäten [. . .] werden zwar von Foucault in der Richtung des Religiösen angesetzt, aber ihre Erfahrbarkeit oder Gegenwärtigkeit liegt – für Foucault – nicht in der Religion, sondern in der Dichtung" (59). Die Frage nach der Legitimation und der Tragweite einer solchen Kritik an den Humanwissenschaften läßt S. allerdings offen.

Unter dem Titel „*Traumanalysen*" gibt S. einen kurzen Überblick der Geschichte des Traumproblems. Hatte Artemidor noch zwischen Affekt- und Wahrträumen unterschieden – ein Verständnis, das in der Romantik eine kurze Renaissance fand –, so finden sich bei Freud zwei charakteristische Reduktionen. Erstens: Trauminhalte beziehen sich immer auf erinnerte Erlebnisse. Zweitens: Alle Träume sind Wunscherfüllungsträume (70f) F. würdigt Freuds Leistung zwar insofern er „den Raum der Signifikationen über die Grenzen des Bedeutungserlebens hinaus" (80) erweitert habe, kritisiert ihn und Lacan aber zugleich, weil sie „die bildhaften Elemente des Traumes nur als austauschbare Träger von überlegenen sprachförmigen Bedeutungen" (ebd.) betrachten. Die Eigenständigkeit der Bilderwelt, die nicht restlos in Sprache aufgehe, sei F. zufolge erst wieder von Binswanger ernstgenommen worden. Erneut findet sich bei F. also eine Zurückweisung der strukturalistisch-linguistischen These vom Primat des Sprachlichen, auf die bereits oben im Zusammenhang mit der Panofsky-Rezension hingewiesen wurde.

In dem Aufsatz „*Physik des Menschseins*" vertritt S. die These, daß die beiden Werke „Naissance de la clinique" und „Raymond Roussel" zu den „Grundbücher[n] von Foucaults Physik" (93) zu zählen sind. Mit der Zurückweisung des überzogenen Anspruchs des Sprachlichen und unter Miteinbeziehung bildlicher und plastischer Dimensionen verschaffe F. dem Visuellen in seiner Materialität eine Bedeutung, die gleichbedeutend sei mit dem Aufbruch zu einer philosophischen Physik. Als Fundamentalbegriff dieser Physik fungiere der Begriff ‚Erscheinen' (91). Dem ist m. E. entgegenzuhalten, daß F. unter Beibehaltung seiner Kritik am Subjekt und am Strukturalismus nicht einfach eine Wende zum Objekt im Sinne einer klassischen Gegenstandstheorie vollzieht. Vielmehr nimmt er den radikalen Neueinsatz der Philosophie unseres Jh.s – die Phänomenologie – ernst und unterscheidet nicht mehr zwischen der Innenwelt eines Bewußtseins und der Außenwelt der Gegenstände. Er teilt damit die epochemachende Einsicht Husserls, daß Bewußtsein immer schon *Bewußtsein von etwas* ist.

Der Essay „*Zur Gegenwart anderer*" Wissen beinhaltet eine relecture des ‚Discourse de la méthode', den F. mit „L'archéologie du savoir" vorgelegt hat. S. unternimmt diese relecture, um F.s Archäologie den Sinn einer „Rhetorisierung der Wissenschaft" (111) abzugewinnen. Die wissenschaftlichen Diskurse werden S. zufolge nicht nur im Hinblick auf ihre bloße Existenz befragt, sondern auch in den Kontext juridisch-politischer Bedingungen ihres Erscheinens gestellt. Dabei bleiben m. E. nicht nur eine ganze Reihe von Fragen offen, sondern auch die Pointe der F.schen Diskursanalyse geht verloren. Mit der Frage, „wie es kommt, daß eine bestimmte Aussage erschienen ist und keine andere an ihrer Stelle" (Archäologe des Wissens, 42), zielt F. auf mehr als bloß die Feststellung, daß das „Wissen [. . .] zwischen sachlichem Überzeugen und demagogischen Überreden, zwischen wissenschaftlicher Sorgfalt und politischem Machtstreben zerrissen und strittig ist [. . .]" (110).

„*Streuung der Analyse*", der letzte Aufsatz des vorliegenden Bdes, bietet einen schwindelerregenden Durchmarsch durch die insgesamt dreißig Jahre umfassende Forschung F.s. Zunächst kommt S. auf einige bereits erwähnte Thesen zurück, um schließlich im Spätwerk F.s die „philosophische Entfremdung der Wahrheit" als „die sublimste Leistung der *Streuung der Analyse*" (125) zu würdigen. Nachdem die Wahrheit zuvor meist als vom Menschen produzierte aufgefaßt worden sei, zeichne sich beim späten F. Wahrheit als eine „transhumane Instanz" (124) ab, die „Menschen transformieren [. . .] kann, wenn sie sich ihr aktiv aussetzen" (ebd.). S. schließt, indem er auf Überschneidungen zwischen dem – zweifellos einflußreichen – Werk des Mythologen Georges Dumézil und den Arbeiten F.s hinweist.

Bei einer abschließenden Beurteilung des vorliegenden Bdes drängen sich v. a. zwei Fragen auf. Erstens: Warum veröffentlicht man unter der Vielzahl schwer zugänglicher und noch nicht übersetzter Arbeiten F.s ausgerechnet zwei Texte aus einem weitverbreiteten Standardwerk, auf die zudem keiner der Folgebeiträge Bezug nimmt? Zweitens: Wie ist es zu erklären, daß eine durchaus kenntnisreiche Auseinandersetzung mit dem Werk F.s sich fast ausschließlich auf dessen Nachvollzug reduziert und das für F. so charakteristische Pathos des ‚Anders-Denken' („Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit 2", 15) nahezu völlig zum Verschwinden bringt? Die Einsicht, daß eine Beschäftigung mit den Studien F.s gewinnbringend sein könnte, wird m. E. – v. a. durch die drei letzten Beiträge – eher verdeckt als gefördert.

Bochum Albrecht Birkelbach

Levinas, Emmanuel: **Zwischen uns.** Versuche über das Denken an den Anderen. München/Wien: Edition Akzente Hanser. 1995. 280 S. kt DM 39,90. ISBN 3-446-17250-5.

Mit „*Zwischen uns*" gibt der Carl Hanser Verlag den dritten Bd von Emmanuel Levinas innerhalb seiner „Edition Akzente" heraus. Wie bei „Eigennamen" (1988) und „Außer sich" (1991) übernimmt auch hier Frank Miething die Übersetzung der Aufsatzsammlung, die 1991 unter dem Titel „Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre" in Paris erschien; fünf der fünfzehn abgedruckten Beiträge sind bereits anderen Orts in deutscher Sprache publiziert, zwei weitere Texte des Originalbandes wurden aus demselben Grund nicht in die deutsche Ausgabe aufgenommen.

Das vorliegende Werk bietet einen Querschnitt durch das Denken Levinas': Beiträge aus nahezu 40 Jahren Schaffenszeit geben den LeserInnen einen eindrucksvollen Einblick in die Entwicklung des im Dezember 1995 verstorbenen Philosophen. Neben zentralen Aufsätzen, wie beispielsweise „Ist die Ontologie fundamental" (1951) und „‚Sterben für . . .'" (1987) finden sich auch drei ausgezeichnete Interwiews in der Edition wieder, in denen Levinas auf ungewohnt anschauliche Weise seine Philosophie entfaltet und auf kritische Anfragen eingeht. So erörtert Levinas beispielsweise die Bedeutung der Schrift für sein Werk, um von dort aus das schwierig zu denkende Verhältnis von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit zu erläutern. Nur vor diesem Hintergrund wird das für die Ethik – im Sinne Levinas' – entscheidende Verständnis von Politik deutlich. Konkretes Beispiel: Erst auf der Basis des Bilderverbotes wird die letztlich bejahende Antwort Levinas' auf die provozierende Frage ‚Besitzt ein SS-Mann ein Antlitz?' verstehbar.

Münster Torsten Habbel

Allgemeines / Festschriften

Wahrheit. Recherchen zwischen Hochscholastik und Postmoderne, hg. v. Thomas Eggensperger / Ulrich Engel. – Mainz: M. Grünewald 1995. 384 S. (Walberberger Studien, Philosophische Reihe, Bd 9), kt DM 64,00 ISBN: 3-7867-1834-2

Bei dem hier anzuzeigenden, von T. Eggensperger und U. Engel besorgten Sbd handelt es sich um eine FS anläßlich des 100jährigen Jubiläums der Wiedergründung der deutschen Dominikanerprovinz „Teutonia". Die jungen, publizistisch bereits erfahrenen Hg. – beide sind Mitglieder des Dominikanerordens – und die zur Mitarbeit an dem Bd eingeladenen Autoren (und Übersetzer) haben sich zum Ziel eine angemessene Ehrung des Jubiläums gesetzt. Dies geschieht in einer Retrospektive aus dem Blickwinkel eines der Leitmotive des Ordens – es ist „die Wahrheit" – auf die eigene Geschichte von der Hochscholastik bis zur Postmoderne hin – eine beinahe 750 Jahre umfassende Zeitspanne, welche zum größten Teil vom Dienst an der Wahrheit geprägt wird.

Wie bei dieser Gattung der Publikation üblich, liegt vor uns ein Buch mit zahlreichen Beiträgen, die zwar einem Rahmenthema untergeordnet, aber in ihrem Inhalt dennoch sehr disparat sind, weil sie verschiedene Aspekte der Wahrheitsfrage in einem großen Zeitraum und in unterschiedlichsten Sachzusammenhängen betrachten. Deshalb wird sein Gesamtinhalt nach einem „Vorwort der Herausgeber" (9f) in sieben Teile aufgegliedert, wodurch das Buch eine systematische Ordnung erhält, die es sachlich transparent und leichter in der Handhabung macht, nicht zuletzt deshalb, weil der Bd außer dem Inhaltsverzeichnis (5–8) und einem Verzeichnis der Mitwirkenden (Vf.: 383f; Übersetzer: 384) keine Indices hat. Aufgrund des unterschiedlichen Duktus der insgesamt 24 Beiträge kann hier nicht im einzelnen auf ihre Inhalte eingegangen werden. Es werden deshalb die sieben Teile mit den einzelnen Aufsätzen lediglich vorgeführt und die disparate Inhaltsfülle, die sich in dieser interdisziplinären Bestandsaufnahme zum Thema „Wahrheit" widerspiegelt, nur selektiv mit einigen wenigen Bemerkungen versehen.

Im *ersten*, mit der Überschrift „*Erinnerungen aus der scholastischen Tradition*" eingeleiteten *Teil* (11–91) wird von den Ursprüngen des Ordens ausgehend eine begrifflich-systematische Annäherung an das Thema versucht. Drei Aufsätze haben das Wahrheitsverständnis des Albertus Magnus zum Gegenstand: W. Senner, „*Zur Definition der Wahrheit bei Albertus Magnus*" (11–48); P. Engelhardt, „*‚Philosophi' und ‚sancti' über die Wahrheit. Urwahrheit und*

welthafte Wahrheit in den ‚frühen' Schriften Alberts des Großen" (49–59); A. Hertz, „*Die Wahrheit des Konkreten. Aspekte der Epikielehre Alberts des Großen*" (60–69). Anschließend wird die Rezeption des Thomas von Aquin bei E. Schillebeeckx erörtert: G. Vergauven, „*Edward Schillebeeckx – Leser des Thomas von Aquin*" (70–91). Es ist zu vermerken, daß die drei ersten Beiträge vom besonderen Interesse für die Albertus-Forschung sind, weil sie die bisher nur teilweise bzw. kaum systematisch erschlossenen Fragen behandeln. Größere Bedeutsamkeit kommt dabei der eingehenden Untersuchung zur Definition der Wahrheit bei Albertus Magnus von W. Senner zu, jenem Vf., der bereits die Wissenschaftstheorie der Theologie des *Doctor universalis* erarbeitet hat und hier an die Vorarbeiten von A. Hufnagel anknüpft und sie in enger Bindung an die einschlägigen, hierfür relevanten Texte weiterführt. Im Aufsatz von P. Engelhard wird zwar dieselbe Frage erörtert, aber in der Untersuchung wird schon aufgrund einer anderen Verfahrensweise und eines anderen systematischen Ansatzes nicht dieselbe Dichte und so auch ein anderes Ergebnis erzielt. Denn es handelt sich hier vielmehr um Streifzüge, welche „erste Elemente zum Begriff der ‚Wahrheit' bei Albert" (50) aufzeigen. Engelhard zieht wenige, nicht die entscheidenden Texte des *Doctor universalis* heran (*De resurrectione, De IV coaeq., De bono*, Sentenzenkommentar, *Super Dion. De div. nom.*) und wertet ihren Gehalt als den „ersten umfassenden Orientierungsversuch" (51), in dem „Einheit und Vielheit der Wahrheit" (53) begründet wird. Er stellt die theologische Dimension der Wahrheit („Erste Wahrheit als Glaubensgrund", 55f) heraus und skizziert kurz die „theologische Rede von der Wahrheit", die er in Alberts Kommentar zu *De divinis nominibus* des Pseudo-Dionysius konstatiert (56–59).

A. Hertz erarbeitet die Epikielehre des Albertus Magnus anhand von dessen Sentenzenkommentar und in Anlehnung an den ersten von den zwei Ethikkommentaren Alberts (*Super Ethica*). Der Vf. geht davon aus, daß Albertus die *Nikomachische Ethik* des Aristoteles erst nach der Abfassung von *De bono* rezipiert hat (62). Wenn es auch zutrifft, daß Albertus die Epikie erst im Sentenzenkommentar auf die Ehemoral anwendet, so steht es aber auch fest, daß er in *De bono* und schon in den früheren Schriften die ersten drei Bücher der *Nikomachischen Ethik* und Exzerpte aus dem VII. und VIII. Buch kannte; sein Wissen über den Inhalt der restlichen Bücher war zu diesem Zeitpunkt hingegen konfus.

Über die Nachwirkung der spekulativen Theologie des Hochmittelalters auf die theologische Reflexion der Gegenwart handelt der letzte Beitrag des ersten Teils der FS. G. Vergauven versucht in seinem E. Schillebeeckx gewidmeten Aufsatz zu zeigen, daß, obwohl Schillebeeckx in seinen Schriften kaum Thomas von Aquin zitiert, dennoch seine Werke aus „einer historischen und systematischen Auseinandersetzung mit dem Gedankengut des Thomas hervorgegangen" sind (71).

Im *zweiten Teil* der FS, der „*Philosophische Reflexionen*" (93–148) vereinigt, liegen vier Aufsätze vor zu Arthur Schopenhauer, Emmanuel Levinas, Gianni Vattimo und Überlegungen zum „postmodernen", durch die philosophisch-soziologische Theorie des kommunikativen Handelns von Jürgen Habermas inspirierten Selbstverständnis des Dominikanerordens: Th. Eggensperger, „*Wille und Vorstellung ist Welt ist Wahrheit. Zu Arthur Schopenhauer*" (93–105); R. de Luis Carballada, „*Über die Wahrheit hinaus: das Gute zeugen. Reflexionen zu Emmanuel Levinas*" (106–115); F. Giacobbe, „*Das ‚schwache Denken' Gianni Vattimos und die Wahrheitsfrage*" (116–129); U. Engel, „*Konsens und Wahrheit. Reflexionen im Anschluß an Jürgen Habermas: Der Dominikanerorden als praktisch verfaßte Kommunikationsgemeinschaft*" (130–148). Der von Th. Eggensperger dargelegte Entwurf von Schopenhauers philosophischer Deutung des Menschen zeigt einerseits, daß dieses Interpretationsmodell dem christlichen Verständnis in vielen Punkten, so u. a. in bezug auf die Fragen der Erkenntnis, des Todes und des Lebens, zuwiderläuft (95ff). Anderseits weisen die Überlegungen Schopenhauers im Hinblick auf den Verstand, der als intuitives, von der Vernunft strikt getrenntes Vermögen aufgefaßt wird, eine gewisse Ähnlichkeit mit der aristotelisch-scholastischen Lehre vom *intellectus agens* bzw. *lumen naturale* auf (103–105).

Der *dritte Teil* umfaßt fünf Beiträge zum Themenkreis „*Interkulturelle, interreligiöse und ökumenische Fragestellungen*" (149–233). Im einzelnen sind es: R. Glöckner, „*Weisheitliche Traditionen und altorientalische Frömmigkeit in Jesusworten der synoptischen Überlieferung. Zur Frage nach der Wahrheit in der Botschaft Jesu*" (149–166); R. Schenk, „*Keine ‚unica vera religio'? Die Wahrheitsproblematik der pluralistischen Religionstheologien*" (167–185); T. Radcliffe, „*Inkulturation. Eine fruchtbare Konzeption*" (186–196); W. P. Eckert, „*Wahrheit und Gerechtigkeit. Der Prozeß gegen die Juden von Trient und seine Bedeutung für eine Begegnung von Juden und Christen von heute*" (197–216); F. Prcela, „*Auf der Suche nach der verlorenen Wahrheit und Einheit. Juraj Krizanic, der Patriarch Nikon und die Mönche von Solovki*" (217–233). Von besonderem Gewicht ist hier der Beitrag von W. P. Eckert. Die von ihm vorgenommene Beleuchtung der Gründe und Formen des christlichen Antijudaismus postuliert nicht nur die Bereitschaft, sondern notwendige konkrete Maßnahmen seitens der Kirche und der Gesellschaft zur Wiedergutmachung des von Christen begangenen Unrechts. Die unter der maßgeblichen Mitwirkung von Eckert nun erfolgte Aufarbeitung des Prozesses gegen die Juden von Trient von 1475 hat einen ersten großen Erfolg bei der Überwindung einer häßlichen, rechtlich untermauerten Verleumdung der Juden. Ein wichtiger Fortschritt auf dem Weg zur Wahrheit wurde damit erreicht.

Mit der Überschrift „*Theologische Erkundungen*" beginnt der *vierte Teil* (235–290), in dem folgende vier aktualitätsbezogene, theologische Artikel aufgenommen wurden: C. Geffré, „*Die Veränderungen des Wahrheitsbegriffs in der heutigen Theologie*" (235–253); Chr. Duquoc, „*Lüge und Un-Glaube*" (254–263); T. R. Peters, „*Conversio ad passionem. Zur Wahrheit Politischer Theologie*" (264–275); H. Snijdewind, „*Feminismus – Wahrheitsserum der Theologie*" (276–290). Anerkennungswürdig ist die von den Vf.n hier und auch in anderen Teilen der FS intendierte Einbindung der scholastischen Traditionen (Anselm von Canterbury, Albert der Große, Thomas von Aquin) in den theologischen, auf Gegenwartsfragen bezogenen Diskurs (237, 254, 264ff, 297).

Dem *fünften Teil* (291–321) wurde die Überschrift „*Interdisziplinäre Überlegungen*" vorangestellt und folgende Abhandlungen eingegliedert: W. W. Müller, „*Nur die halbe Wahrheit? Systematische Anfragen an die Wahrheitskonzeption Jacques Lacans*" (291–300); U. Schulte, „*Die Theologie – ein Ärgernis? Das Unbehagen an der Theologie – nicht nur in Goethes Faust*" (301–313); G. F. Thimm, „*Naturwissenschaftliche Erkenntnis und Gotteserfahrung nach Teilhard de Chardin*" (314–321). Die von G. F. Thimm geschilderte Verknüpfung der naturwissenschaftlichen Erkenntnis mit der Gotteserfahrung bei Teilhard de Chardin sowie die anthropologischen Gedanken des französischen Geologen, Paläontologen und Jesuiten (314ff) erinnern an den bereits von Albert dem Großen gewiesenen Weg zur Wahrheit.

„*Praktische Umsetzungen*" lautet die Überschrift des *sechsten Teils*, der die Wahrheitsfrage im Kontext der dominikanischen Verkündigung behandelt: M. Entrich / H. Schlögel / B. Hintersberger, „*Wahrheit und Wahrhaftigkeit. Zum Ethos dominikanischer Verkündigung*" (323–351). Wie im ersten Teil der Schrift so wird auch hier der Bezug zu den Ursprüngen der spezifisch dominikanischen Theologie hergestellt, die in Anknüpfung an den Satz des Albertus Magnus „Die ganze Welt ist dem Menschen Rede von Gott" als Lebensform bestimmt wird (M. Entrich, 324, 327 Anm. 7).

„*Anhang: Zum Anlaß der Publikation*" (353–382) ist der *letzte Teil* der FS, den zwei Beiträge zur Geschichte der Dominikanerprovinz Teutonia ausmachen: M. Lohrum, „*Die neue Teutonia. Zur Geschichte ihrer Wiedergründung und Entwicklung*" (353–364); E. Nawroth, „*Walberberg: ‚Kloster der offenen Tür'. Die ‚Walberberger Bewegung' im Wiederaufbau der Nachkriegszeit*" (365–377). Der Bd endet mit einem Nachwort des Provinzials der Teutonia M. Merten (379–382) und mit einem sich daran anschließenden Verzeichnis der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter (383f).

Die zahlreichen Beiträge zu den unterschiedlichen Aspekten und Zusammenhängen der Wahrheitsfrage machen diesen Sbd für viele an der philosophisch-theologischen Problematik der Wahrheit interessierte Leser, auch für solche, die an der philosophisch-theologischen und geschichtlichen Verfassung des Ordens Interesse haben oder gar Fachkenner der hier behandelten Spezialgebiete sind, instruktiv, hilfreich und anregend.

Bonn Henryk Anzulewicz

Schrift und Tradition. FS für Josef Ernst zum 70. Geburtstag, hg. v. Knut Backhaus / Franz Georg Untergaßmair. – Paderborn: F. Schöningh 1996. XIV, 508, Ln DM 98,00 ISBN: 3-506-70497-4

Zweiundzwanzig Fachkollegen haben sich aus Anlaß des 70. Geburtstags des Paderborner Neutestamentlers Josef Ernst zu einer FS zusammengefunden. Deren Titel – „Schrift und Tradition" – spricht jenes Spannungsfeld zwischen Kirche und Schrift an, in dem es um „das Schicksal der Kirche mit ‚ihrem' Buch und des Buches mit ‚seiner' Kirche" (V) geht. In diesem Sinne suchen die einzelnen Beiträge auch – anders als die vormals einseitig kontroverstheologisch fixierte Verhältnisbestimmung von Schrift und Tradition – das kreative Potential aufzunehmen, das aus einer Annäherung an die Schrift aus dem Blickwinkel der Tradition und einem Verständnis der Tradition im Horizont der Schrift erwachsen kann. Entsprechend dieser thematischen Leitlinie ist der Bd in vier Abschnitte gegliedert, in denen jeweils bestimmte Aspekte des Hauptthemas zur Sprache kommen: I. „*Traditionsprozesse in der alttestamentlichen Literatur*" (1–31); II. „*Das Urchristentum und seine biblisch-jüdische Tradition*" (33–172); III. „*Traditionsprozesse in der neutestamentlichen Literatur*" (173–384); IV. „*Schrift und Tradition im Leben der Kirche*" (385–468).

Der *erste Abschnitt* bietet zwei Beiträge: H. F. Fuhs erörtert anhand des geschichtlichen Credo in Dtn 26,1–11 die Aktualisierung der von Gott gewährten Befreiung, J. Gambaroni verdeutlicht den Hintergrund des Verständnisses von Jes 35,6. Der *zweite Abschnitt* wird eingeleitet durch Überlegungen von F. Mussner über das Verständnis Jesu im Rahmen des Judentums. J. Eckert untersucht, ob „das letzte Wort des Paulus an Israel" (Röm 11,25–32) eine Korrektur seiner bisherigen Verkündigung darstellt. H. Frankemölle fragt nach dem Thora-Verständnis im Matthäusevangelium, H. Merkel nach der Bedeutung des Gesetzes im lukanischen Doppelwerk. K. Backhaus erörtert die „Conditio Jacobaea" (Jak 4,13–17) im Horizont von „jüdische(r) Weisheitstradition und christliche(r) Alltagsethik". Der Abschnitt wird durch übergreifende Überlegungen zur Einheit von Altem und Neuem Testament von K. Kertelge abgeschlossen: „Das Alte und das Neue Testament – die eine Heilige Schrift." Der *dritte Abschnitt*, der sich mit Traditionsprozessen in der ntl. Literatur befaßt, wird durch forschungsgeschichtliche Überlegungen zur Jesustradition von K. Scholtissek eingeleitet. Es schließen sich „Beobachtungen zu den biblischen Zitaten im Ersten Korintherbrief" von A. Lindemann an, die unter dem bezeichnenden Titel „*Die Schrift als Tradition*" stehen. J. Kremer plädiert

dafür, κυριακον δειπνον φαγειν in 1 Kor 11,20 nicht im Sinne von „Herrenmahl", sondern von „Herrenspeise essen" zu verstehen. F. Vouga fragt, ob der Galaterbrief wirklich – zumindest was die „erstgemeinten Adressaten" betrifft – ein Brief an die Galater ist. A. Weiser erörtert die Bedeutung von Lk 15,20 im Rahmen des Gleichnisses vom guten Vater. F. Untergassmair geht der Problematik der lukanischen Passionsgeschichte anhand von Lk 23,6–12 nach. G. Schneider sucht die lukanische Darstellung der kirchlichen Ämter näher zu erfassen und von der theologischen Intention des Lukas her zu würdigen. M. Theobald legt eine „Fallstudie" zur johanneischen Überlieferung der Herrenworte vor (Joh 6,44). Abgeschlossen wird dieser dritte Teil durch Überlegungen von T. Söding zur hermeneutischen Bedeutung von Joh 20,30f und von A. Sand zu den Sendschreiben der Apokalypse.

Der *vierte Abschnitt* sammelt Aufsätze von B. Schwank „zum Gebrauch des Wortes ‚Messias' in der Einheitsübersetzung" (389), von H. Schürmann zu einer „Vergleichstabelle mit Reformvorschlägen zum Ordo Lectionum Missae" (395), von S. Leinmgruber zu „Schrift und Tradition in der Katechese" und von E. Garhammer zu Bibel und „moderner Literatur" (457).

Der Bd, der durch ein Verzeichnis der Schriften von J. Ernst komplettiert wird, ist sorgfältig redigiert und großzügig ausgestattet. Er ist eine würdige Gabe für einen Wissenschaftler, der mit großem Engagement gerade um die ökumenische Weite der Auslegung der Schrift bemüht war. Den Hg.n wie den Vf.n ist zu danken, daß sie sich weithin an das Rahmenthema haben binden lassen und so einen Bd erstellt haben, der durchaus thematisch bestimmt ist und einen Einblick in jene Horizonte vermittelt, in denen heute das Thema „Schrift und Tradition" verhandelt wird.

Erfurt Claus-Peter März

Liturgia semper reformanda. Für Karl Schlemmer, hg. v. Anselm Bilgri / Bernhard Kirchgessner. – Freiburg / Basel / Wien: Herder 1997. 303 S., geb. DM 78,00 ISBN: 3–451–26189–8

Der Titel der FS für den Passauer Liturgiewissenschaftler Karl Schlemmer wendet die wichtige Erkenntnis über die Kirche als einer ecclesia semper reformanda an auf eine ihrer wesentlichen Lebensäußerungen, die Liturgie. Die damit vertretene These einer immer zu erneuernden Liturgie dürfte heutzutage nicht nur auf wohlwollende Ohren stoßen. Bei allzu vielen scheint der Reformeifer in der Liturgie gesättigt zu sein, von weiteren Reformen will man nichts wissen. Wenn man sich in die vielen verschiedenen Beiträge der FS vertieft, wird schnell deutlich, daß mit dem Titel kein aktionistisches neues Reformprogramm vertreten wird. Vielmehr geht es um die bleibende Aufgabe der Kirche, den Menschen einer bestimmten Zeit und Kultur zu ermöglichen, die ihnen gemäße Ausdrucksgestalt des tradierten christlichen Gottesdienstes zu suchen und auszuformen. Mit Recht zeigen die Hg. auf, daß dies eines der Hauptanliegen des zu ehrenden Jubilars Karl Schlemmer war und ist.

Die Hg. erklären im Vorwort (5), daß es ihnen völlig fern liege, „mit dieser Festschrift einen wissenschaftlichen Anspruch zu erheben". Dies ist für Rez. schwer zu verstehen. Vielleicht ist diese Aussage auf falsche Bescheidenheit junger Wissenschaftler zurückzuführen. Denn in demselben Vorwort sprechen sie vom universitären Forschungsschwerpunkt des Jubilars und von Beiträgen aus dem Forschungsgebiet der Autoren. Forschung und Wissenschaft aber sind untrennbar miteinander verbunden. Im schlimmeren Fall steht eine verkürzte Sicht des Theorie-Praxis-Problems dahinter. Denn eine zu verbessernde Praxis des Gottesdienstes, für die sich die Hg. einsetzen, bedarf auch einer tragenden wissenschaftlichen Theorie. Gut, daß in dieser FS de facto sowohl Wissenschaft als auch Praxis zum Zuge kommen. Nicht alle Beiträge können hier im einzelnen gewürdigt werden, selbst nicht ein für Entwicklung in der Bibel so aufschlußreicher Beitrag von Rudolf Hoppe über *„Paulus in nachpaulinischen Schriften"*. Die Auswahl stellt keine wissenschaftliche Wertung dar, sondern setzt Akzente aus der Sicht eines Liturgiewissenschaftlers.

Der einleitende Beitrag von Helmuth Pree über *„Die Gemeinde als Trägerin der Liturgie in kanonistischer Sicht"* dürfte den Liturgiewissenschaftlern endgültig die Sorge nehmen, daß die in CIC c. 834 § 2 geforderte deputatio für liturgische Akte nicht nur den Akt spezieller Beauftragung meint, sondern auch die aus der Taufe gegebene deputatio ad cultum, wie sie schon Thomas von Aquin gelehrt hat. Daß sich der Kirchenrechtler hierbei auf die Arbeit des Liturgiewissenschaftlers Stefan Rau beruft, sei nur nebenbei angemerkt.

Aus den vier instruktiven Beiträgen des *Ersten Teils* (36–81) *„Liturgiegeschichtliche Impulse für die heutige Zeit"* sei besonders der Beitrag des „Zeitzeugen" Hermann Reifenberg über die Entwicklung von *„Familienmesse – Gruppengottesdienst – Hauseucharistie"* in der Zeit von 1966–1996 hervorgehoben. Gerne wird man mit dem Vf. die Freude über das Erreichte teilen, allerdings wird nicht jedem Leser sein ungestümes Weiterdrängen gefallen.

Der *Zweite Teil „Ökumenische und gesellschaftliche Impulse für die moderne Liturgie"* (82–137) enthält zunächst einen kurzen Artikel mit testamentarischem Charakter des Altmeisters Heinrich Fries über *„Liturgie und Ökumene"*. Wie weit diese heute ausgreifen kann, zeigt der höchstaktuelle Vorschlag des Erfurter Dompfarrers Heinrich Hauke. Er schlägt aufgrund der guten Erfahrungen von Bischof Wanke mit dem Weihnachtslob für Nichtglaubende im Erfurter Dom und seiner eigenen Erfahrungen als Religionslehrer an einer katholischen Schule mit nichtgetauften Schülern als Ersatz für die aus DDR-Zeiten stammende Jugendweihe eine von der Kirche verantwortete *„Feier zur Lebenswende – eine christliche Hilfe zur Sinnfindung für Ungetaufte"* vor. Er liefert auch konkrete Elemente und Texte für eine solche Feier. Provozierend und zugleich zum Nachdenken anregend stellt sich der Beitrag *„Wenn Frauen Gott sagen – und man(n) hört nicht hin"* von Wolfgang Beinert dar, der mit starken Argumenten dafür wirbt, der Frauenspiritualität in der Kirche mehr Raum zu geben.

Im *Dritten Teil „Gegenwart und Zukunft des Gottesdienstes"* (138–289) sind eine ganze Reihe wichtiger Fragen behandelt. Konrad Baumgartner stellt Überlegungen vor, wie in Zukunft *„Umkehr und Versöhnung"* zu feiern seien. Er erinnert dabei daran, daß einzig der Faszikel „Die Feier der Buße" im Entwicklungsstadium einer „Studienausgabe" hängengeblieben ist, während für andere Sakramentsfeiern wie Eheschließung und Krankensalbung bereits die zweite von den Bischöfen approbierte und von Rom konfirmierte Ausgabe vorliegt. Baumgartner spricht sich, wenn auch etwas verklausuliert, für die Form sakramentaler Bußgottesdienste in den Gemeinden der deutschen Diözesen aus.

Einen neuen Zugang zum Sinn von Liturgie eröffnet Arno Schilson mit seinen Überlegungen über die Feier der Liturgie im Zeitalter der Beschleunigung. Die von ihm geprägte Kurzformel *„Leben aus der Mitte der Zeit"* scheint geeignet, die von Streß geplagten Zeitgenossen an eine helfende und heilende Mitfeier des christlichen Gottesdienstes heranzuführen. Interessant auch der Beitrag von Klemens Richter mit der These *„Der liturgische Raum prägt den Glauben"*. Dieser wenig beachtete Aspekt liturgischer Erneuerung, dessen Bedeutung erst in jüngster Zeit entdeckt und intensiver erforscht wurde, wird hier konsequent dargestellt bis zu der Forderung, Kirchen, die sich gar nicht dem heutigen Gottesdienstverständnis als Feier des Volkes Gottes anpassen lassen, als ultima ratio eventuell aufzugeben (246).

Eigene Erwähnung verdienen auch die Beiträge der beiden Hg. Anselm Bilgri vertritt das wichtige Anliegen, daß im Gottesdienst befreiende Gottesbilder vermittelt werden sollen. Seine Anliegen, die er in drei Thesen faßt (228, 231, 232), kann Rez. teilen, die damit verbundenen praktischen Anregungen, besonders zur ersten These, haben ihn weniger überzeugt. Kirchgessner bezeichnet seinen Beitrag *„Christen im dritten Jahrtausend: ‚Anhänger des neuen Weges'"* als Versuch, alte und bewährte Inhalte mit neuen und ungewohnten Wegen aufzuzeigen, um auch künftige Menschen dem großen Ziel des Lebens – Gott –, näherbringen zu können. Doch wählt er dafür nicht so sehr den Weg wissenschaftlicher Argumentation. Es sind vielmehr direkte oder indirekte Appelle, die den Fortgang seines Gedankenganges kennzeichnen: Hören auf die Stimme des Geistes, Konzentration auf das Wesentliche, Mut zur Einfachheit, Mut zu mehr Menschlichkeit, Aufruf zum Dialog, Instauration statt Restauration durch Erneuerung des Glaubens und der Strukturen. Rez. kann sich des Eindrucks nicht ganz erwehren, daß in beiden Beiträgen gegenüber den klassischen Kriterien objektiver Wissenschaft die subjektive Sicht etwas zu stark zum Tragen kommt. Vielleicht ergeben sich daraus die vielen Appelle. Diese Gefahr hat Ehrenfried Schulz in seinem Beitrag *„Verkündigung und Trinität. Weisen unsere Predigten (noch) in Gottes Geheimnis ein?"* vermieden. Er entfaltet zunächst eine Problemanzeige und vertritt dann die These: „Nur der im (trinitarischen) Mysterium ‚Gott' ergriffene Zeuge ... kann anderen den Zugang zum Glauben erschließen." Wie man konkret über die Dreifaltigkeit angemessen predigen kann, zeigt er in einer konkreten Vorlage, mit dem sein Beitrag abschließt. Auch die grundsätzliche Anfrage von Rainer A. Roth *„Soll (muß) Gottesdienst ‚Spaß' machen?!"* weist argumentativ Wege auf, wie dieses Ziel erreicht werden kann. Das Ziel selbst umschreibt er so: „Es geht um solche Feiern, die sich vom Alltag abheben, die von jenen Wirklichkeiten sprechen, ‚die sonst bei vielen der Anwesenden nie in den Blick kommen', und die etwas erahnen lassen ‚von dem größeren Leben, nach dem sich alle sehnen'" (211).

Der Schluß (290–303) bringt das Verzeichnis der zahlreichen Veröffentlichungen, das Curriculum vitae des Jubilars und das Verzeichnis der Mitarbeiter des Werkes. Ein Personen- und Sachverzeichnis findet sich leider nicht. Das Sammelwerk schließt mit einer Predigt des Erzbischofs von Bamberg Dr. Karl Braun mit dem Titel „Wir gehören nicht zu den Frustrierten, sondern zu den Engagierten", der auch als Motto über dem Leben und Wirken des Jubilars stehen könnte.

Die Breite der Themen dieser FS, die nach dem Vorwort der Hg. dem Problemkreis „Liturgie und Praxis – Wünsche / Anregungen an eine zeitgenössische Liturgie" gewidmet ist, spiegelt auch das Spektrum der Arbeiten des Jubilars. Insofern entspricht sie ganz dem Charakter einer auf den Jubilar bezogenen FS. Er kann darin sehen, daß seine Schüler viele seiner Anliegen aufgenommen haben und weiterführen und daß Kollegen verschiedener theologischer und anderer Disziplinen sie teilen. So läßt die FS auch für die Zukunft weitere reiche Frucht von seiten des Jubilars sowie seines Freundes- und Schülerkreises erwarten.

Vallendar Manfred Probst

Exegese des NT

Gerhardsson, Birger: **The Shema in the New Testament.** Deut 6:4–5 in Significant Passages. – Lund: Novapress 1996. 324 S., kt $ 59,00 ISBN: 91-7137-003-X

Der nicht nur durch seine Forschungen zur Jesusüberlieferung international ausgewiesene und renommierte Neutestamentler Prof. em. Birger Gerhardsson (Lund / Schweden) legt eine thematische Sammlung von 17 eigenen Aufsätzen in englischer, deutscher und französischer Sprache aus den Jahren 1966–1992 vor. Aus Titel und Untertitel geht hervor, daß sein Forschungsinteresse hier der Analyse und Interpretation ausgewählter Abschnitte aus dem NT gilt, in denen das *„Höre, Israel, . . ." (Dtn 6,4–5)* vom Wortlaut und von der Sache her die hintergründige Leitidee darstellt.

Sieht G. die Jesusüberlieferung insgesamt geprägt und bestimmt von einem rabbinischen Traditionsverfahren (eine These, die in der Forschung durchaus kontrovers diskutiert wird[1]), so geht die hier vorzustellende Aufsatzsammlung über die methodische Frage nach dem Wie der Jesusüberlieferung hinaus zu einer inhaltlichen Grundfigur der Jesustradition: In Übereinstimmung mit dem historischen Jesus selbst sei das „Höre, Israel, . . ." aus Dtn 6,4–5 in Teilen des Urchristentums ein bisher oft übersehenes, traditionsbildendes Paradigma. Es ist in der Tat eine faszinierende Idee, dieses jüdische Gebet (ein *identity marker* des biblischen Credo) unter Berücksichtigung der rabbinischen Auslegung in Mischna Ber 9:5, Sifre Dtn §§ 32–34, Targume Onkelos und Jerushalmi (vgl. 15–18) auf seine Wirkungsgeschichte in und hinter den neutestamentlichen Texten zu befragen.

G. führt seine These an Beispielen aus dem Matthäusevangelium (als Basistext dient ihm Mt 4,1–11 par; vgl. sodann 6,1–6.16–21; 6,9b–13; 13; 22,37–40) sowie an den Texten 1 Kor 13 und Apg 4,32 aus, die hier nicht in allen ihren auch diskussionswürdigen Aspekten besprochen werden können. Der jüngste Aufsatz *„The Shema' in Early Christianity"* von 1992 (300–318) faßt die Untersuchungen dieses Bdes zusammen: „Behind these early Christian Shema' texts must stand a man who had availed himself of the contemporary scribal education on the highest level, a rabbinical trained man, a ‚proto-rabbi'" (311). Dieser Schriftgelehrte sei das Oberhaupt einer Schule (vgl. 317f), die jedoch mit wachsender Abgrenzung zwischen Juden und Christen an Einfluß verloren habe.

Eine für die These von G. elementare Beobachtung ist, daß die rabbinischen Deutungen das dritte Glied in der Aufzählung in Dtn 6,5 („Und du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele und *mit aller deiner Kraft*") frei übersetzen durch „with your whole property" (vgl. 15–18). Die LXX-Übersetzung von Dtn 6,5 . . . καὶ ἐξ ὅλης τῆς δυνάμεώς σου hingegen findet bei G. nicht die gebührende Beachtung. Obwohl G. das Matthäusevangelium in seinen Beiträgen vielfach durchschreitet, geht er nur in einem Beitrag von 1976: *„The Hermeneutic Program in Matthew 22:37–40"* (202–223) auf das Doppelgebot der Liebe in Mt 22,34–40 parr ein (vgl. auch die knappen Hinweise auf Seite 29f). Die synoptische Überlieferung des Doppelgebotes der Liebe ist ein bei G. unterschätzter Zentralpassus, der auf die jesuanische und die urchristliche Rezeption von Dtn 6,4–5 helles Licht wirft. Der Versuch, die Rezeption von Dtn 6,4–5 in Mt 22,34–40 *aus den von G. so interpretierten(!) anderen Mt-Perikopen mit rabbinisch gedeutetem Dtn-6,4–5-Einfluß* zu erhellen (209), fällt sichtlich verlegen aus.

Während das Markusevangelium und das Lukasevangelium vier Glieder kennen (vgl. Mk 12,30 [diff 13,33] par Lk 10,27: καρδία, ψυχή, διανοία, ἰσχυς), verwendet das Matthäusevangelium deren drei (Mt 22,37: καρδία, ψυχή, διανοία). Allesamt weichen sie von der rabbinischen Auslegung des dritten Gliedes aus Dtn 6,5 ab. Dieser Befund kann sich in der Auseinandersetzung als eine Achillesferse des von G. vorgetragenen Entwurfes erweisen.

Würzburg Klaus Scholtissek

Hergenröder, Clemens: **Wir schauten seine Herrlichkeit.** Das johanneische Sprechen vom Sehen im Horizont von Selbsterschließung Jesu und Antwort des Menschen. – Würzburg: Echter 1996. XXVII, 744 S. (Forschung zur Bibel, 80), kt DM 80,00 ISBN: 3-429-01826-9

Die im Wintersemester 1994 / 1995 an der Kath.-Theol. Fak. in Freiburg i. Br. angenommene Doktorarbeit von C. Hergenröder ist mit ihren 744 Seiten (plus 18 S. Gliederung: IX–XXVI) ein kapitales Opus, dessen Umfang viele Leser und Leserinnen abschrecken wird. Daß es sich gleichwohl lohnt, diese Arbeit gründlich zu studieren, möchte der Rez. im folgenden aufzeigen.

Mit dem Wortfeld des „Sehens" im *corpus johanneum* trifft H. ein johanneisches Leitwort allerersten Ranges. Die vielfältige Rede vom „Sehen" im Johannesevangelium (vgl. die vier Verben βλέπειν; θεωρεῖν; θεᾶσθαι; ὁρᾶν [ἰδεῖν – ὄψεσθαι]) ist ein markanter Teil der johanneischen Epiphanie-Theologie, die die Offenbarung der Herrlichkeit Gottes in der Sendung seines Sohnes *und* ihre Aufnahme durch den Menschen ins Wort bringt. Charakteristisch für die Vorgehensweise von H. ist ein interdisziplinäres Interesse, das sich zudem von den johanneischen Aussagen selbst nahelegt: Der exegetische Befund fordert die systematisch-theologische, religions- und sprachphilosophische wie spirituelle Reflexion, die H. dann auch in Rezeption der Werke von H. U. von Balthasar („Schau der Gestalt"), R. Guardini, B. Casper und der ostkirchlichen Ikonen-Theologie führt. Explizit und implizit setzt sich der Vf. zudem mit einer auf das Hören des Wortes Gottes enggeführten Wort-Gottes-Theologie, die den Sehakt des Glauben ausblendet, auseinander. Dieses Gespräch exegetisch wie theologisch zuverläßlich zu weitgehend überzeugenden Auskünften zu führen, ist der hier zu konstatierende Verdienst der Monographie von H.

H. gliedert seine Arbeit in 7 Kap. mit teils umständlich formulierten Überschriften: „A Hermeneutische Grundlegung: Zum Thema und zur Vorgehensweise der Untersuchung" (1–44); „B Die Verben des Sehens in ihrer Bedeutungsbreite und Bedeutungstiefe" (45–216); „C Sehen als sich aus der Offenbarung Gottes in Jesus empfangendes Geschehen – Das johanneische Sprechen vom Sehen im Horizont der Epiphaniesprache" (217–409); „D Sehen als Aufnahmeweise von Offenbarung in der Spannung von Fremdheit und Verwandtschaft – Das johanneische Sprechen vom Sehen im Horizont des Appells zur Entscheidung" (410–488); „E Das Verhältnis von Sehen und Glauben – Das johanneische Sprechen vom Sehen im Horizont der Antwort des Glaubens auf den Appell der Offenbarung" (489–567); „F Das Sehen zwischen dem Bezug auf die Person Jesu und die Existenz der Glaubenden – Das johanneische Sprechen vom Sehen in seiner ereignishaften Geschichtlichkeit" (568–653); „G Das johanneische Sprechen vom Sehen im Horizont der Bildsprachlichkeit" (653–709).

Kap. A ordnet die Sprache des „Sehens" dem umfassenderen Aussagen über die Auf- und Annahme der Offenbarung im Johannesevangelium zu (vgl. „glauben", „zu Jesus kommen", „aufnehmen", „bleiben", „lieben", „hören", „lernen", „erkennen", „wissen"). Innerhalb dieser „gnoseologischen Terminologie" (3) kommt dem „Sehen" eine so herausragende Funktion zu, daß der Evangelist mit R. Guardini als „Mann des Auges" charakterisiert werden kann. Dessen Interpretation des (johanneischen) Offenbarungsverständnisses gewinnt denn auch bei H. die Funktion einer regulativen Idee: „‚Epiphanie' bedeutet, daß etwas ‚erscheint', in leibhaftiger Gestalt aufleuchtet."[1] Johanneisches Denken und johanneische Sprache lassen sich mithin unter dem Gesichtspunkt der sichtbaren Epiphanie Gottes erschließen.

In einem kurzen Forschungsüberblick (7–10; vgl. 46–51; 217–242) weist H. auch auf die neue Arbeit von O. Schwankl[2] hin, die die johanneische Vorliebe für die visuelle Dimension am Beispiel der Licht-Finsternis-Metaphorik herausstellt.

Methodisch orientiert sich H. an der kanonischen Endgestalt des Johannesevangeliums, ein Vorgehen, das literarkritische Fragen nicht ausschließe. Er deutet seinen Ansatz als „deskriptiv" und „phänomenologisch" (17–27). Kaum vereinbar mit dieser Positionierung und seiner sonstigen Johanneslektüre zuwiderlaufend ist es jedoch, wenn H. recht unvermittelt die stark diachron ansetzende Prolog-Exegese von M. Theobald aufgreift (vgl. 320–343) oder in der Diskussion um den geliebten Jünger und den Verfasser des Johannesevangeliums die Lieblingsjünger-Stellen einer sekundären Redaktion zuschreibt (608–647).

Mit Kategorien der theologischen Sprachphilosophie B. Caspers deutet H. die johanneische Sprache als „erschließende", „vom Geschehen der Offenbarung ermöglichte", als „bekennende und Bedeutungstiefe eröffnende", als „dialogische und appellative Sprache" (vgl. 28–40).

Das umfangreiche *Kap. B*, das alle Vorkommen der johanneischen Verben des „Sehens" einzeln durchschreitet, fragt nach der Synonymität bzw. dem jeweiligen Profil der vier oben genannten griechischen Verben für „Sehen". „Sehen" und „Schauen" erweist sich johanneisch als ein ganzheitliches, die äußere und die innere Wahrnehmung umgreifendes („doppelsinniges"; 61), auf eine Sinngestalt bezogenes Erfassen (vgl. 49–56).

Der Gebrauch von βλέπειν ist maßgeblich vom Sehen mit den Augen des Leibes, von der tatsächlichen Wahrnehmung von Gegenständen geprägt (vgl. 66). Bei θεωρεῖν, dessen Objekt oftmals der irdische bzw. der erhöhte Jesus ist, tritt stärker die innere Wahrnehmung, das innere Sehen (vgl. 14,17) hinzu:

[1] Vgl. K. Scholtissek, Ursprünge und Prozesse der Jesusüberlieferung. Wegmarken der neueren Forschungsgeschichte, in: Schrift und Tradition. FS J. Ernst, hg. v. K. Backhaus und F. G. Untergaßmair, Paderborn 1996, 175–198, hier: 178–188.

[1] R. Guardini, Johanneische Botschaft [1962], Freiburg i. Br. u. a. 1981, 53.

[2] O. Schwankl, Licht und Finsternis. Ein metaphorisches Paradigma in den johanneischen Schriften, Freiburg i. Br. 1995.

Gemeint ist „ein konzentriertes, intensives Schauen . . ., ein sehendes Verweilen beim Gegenstand" (93). Bei θεᾶσθαι, das der Verwendung von θεωρεῖν sehr nahe kommt, liegt dem Evangelisten nicht so sehr an der aktiven Komponente im Sehvorgang, sondern an dem passiven Ergriffensein vom Gegenstand (vgl. 104f).

Wird ὁρᾶν und ἰδεῖν in der LXX und im außerjohanneischen Gebrauch des NT für ein visionär-prophetisch-ekstatisches Sehen verwendet (vgl. 109–111), so beschreiben ὁρᾶι – ἰδεῖν – ὄψεσθαι bei Joh besonders die Unmittelbarkeit des Sohnes zum Vater (vgl. 1,18; 5,37–38; 6,46; 8,38), das Sichtbarwerden des Vaters im Sohn (vgl. 14,7–10; 1 Joh 1,1–4; 3,6), das Sehen der Zeichen Jesu (vgl. 4,48; 6,14.26.30), das Sehen der Jünger als Jesus-Begegnung (vgl. 1,33.39.46.50–51; 4,29; 12,21; 16,16–17.19.22; 19,37) bzw. als Gottes-Schau (vgl. 11,40; 1 Joh 3,1–3), das prophetische Sehen auf Jesus (8,56; 12,41), das Sehen als Heilsteilhabe (vgl. 3,3), das erkennende Sehen Jesu (vgl. 1,47.48.50; 19,26–27) und die Ostererfahrungen (vgl. 20,8.18.20.25.29). Bei letzteren meint das Sehen, „ein passives, entgegennehmendes Sehen, . . . ein Zum-Sehen-Gebrachtwerden" (147; vgl. 534–561). Gemeinsam ist diesen genannten Verwendungszusammenhängen der Überschritt von der sinnlichen Wahrnehmung zur inneren Einsicht (203).

Summa summarum unterscheidet Johannes punktuelles und duratives ‚Sehen', einfaches Erblicken und verweilendes Schauen. ‚Sehen' hat personalen, ganzheitlichen, intuitiven (und nicht zergliedernden), gegebenen (und nicht beherrschenden) Charakter. ‚Sehen' meint das Geschehen eines Empfangens und Entgegennehmens (204–216).

Kap. C verortet den Textbefund zu „Sehen" im Johannesevangelium im Kontext der johanneischen Epiphanie-Theologie. Auf der Seite der die Offenbarung Empfangenden entspricht der Epiphanie Gottes in seinem Sohn nicht allein und nicht primär das „Hören", sondern der auf die Herrlichkeitsoffenbarung gerichtete Sehakt.

Diese These begründet H. in Auseinandersetzung mit einschlägigen Forschungspositionen (vgl. 217–242) und im Überblick zu der johanneischen Epiphanieterminologie: φανεροῦν; ἐμφανίζειν; δεικνύει; δόξα – δοξάζειν; φῶς. Sodann deutet er die johanneischen Zeichen (exemplarisch 2,1–11) als Offenbarung der *Doxa* Jesu auf der Basis der Herrlichkeits- und Selbstoffenbarung Jahwes (besonders Ex 16). Die umfangreiche Auslegung von Joh 9 arbeitet sehr gut den Prozeßcharakter des Zum-Glauben-Kommens, des Überstiegs vom Zeichenglauben zum christologischen „Sehen", den universalen Horizont wie die scheidende Wirkung der Selbstoffenbarung Jesu heraus (280–319). Die Leitaussage in Joh 1,14 deutet H. im Kontext des Prologes 1,1–18 mit M. Theobald als „christologische Leseanweisung" (320–375), wobei er allerdings die seinem eigenen Befund zuwiderlaufende Implikation der Rekonstruktion von M. Theobald unterschlägt, daß der Prolog eine korrigierende, auf Orthodoxie zielende relekture des *corpus evangelii* beabsichtige.

Von der aufgewiesenen johanneischen Epiphanie-Theologie ausgehend gewinnt H. einen neuen Zugang zu der Bildertheologie der Alten Kirche und zu der ostkirchlichen Ikonen-Theologie (376–401: „Die Epiphanie im Bild"): Beide sieht er grundsätzlich in Kontinuität zum johanneischen Verständnis des Schauens auf Christus. H. bezieht sich auf „Die umgekehrte Perspektive" von P. Florenskij[3] und auf J.-L. Marion[4], die die Ikonenmalerei – analog zum Johannesevangelium – als Zeugnis für ein „gegebenes Sehen" verstehen: „*Das Bild schaut uns an* – es betrifft uns darin, daß es sichtbar die Intuition des Unsichtbaren geschehen läßt."[5] „Die Ikonen lassen sich als ‚bildgewordene Epiphaniesprache' verstehen" (407).

Das folgende *Kap. D* rekonstruiert die johanneische Darstellung der Offenbarung im Blick auf den ihr innewohnenden Appell zur Entscheidung: Trifft die Epiphanie Gottes in seinem Sohn auf ‚Fremdheit' (R. Bultmann: ‚paradoxes Sehen') oder auf ‚Verwandtschaft' (C. Traets[6]: ‚vertieftes Sehen')? H. nimmt eine vermittelnde Position ein (410–419) und legt auf dieser Linie Joh 12,37–50; 15,24; 6,60; 9,39; 20,18 (in dieser Reihenfolge) aus (420–488).

Seine kritische Wertung der Position, die eine ‚Verwandschaft' zwischen Offenbarer und den Offenbarungsempfänger betont, wird dieser Auslegung und dem Johannesevangelium selbst m. E. nicht ganz gerecht: Daß die „Vertiefung" des Sehens nicht automatisch geschieht, so daß die Möglichkeit, „an der Oberfläche hängenzubleiben" besteht, widerspricht nicht dem Modell eines Überstiegs vom sinnlichen zu seinem „vertieften" Sehen (gegen H. 419). Joh 1,11: „Er kam in sein Eigentum und die Eigenen nahmen ihn nicht auf" liegt die Vorstellung von Verwandtschaft eindeutig zugrunde, wie H. selbst deutlich herausarbeitet (441f). Wenn Fremdheit die *Folge* der Ablehnung Jesu ist (443), dann gehört diese Fremdheit eben nicht auf die Seite der Offenbarung bzw. des Offenbarers. H.s mittlere Position, die mit der Kategorie des Paradoxes arbeitet, ist m. E. nicht ganz konsistent. Es paßt auch nicht zu weiten Teilen der von ihm vorgetragenen Johannesauslegung, von einer „Paradoxie der Selbsterschließung Jesu" (487) zu sprechen.

Daß das Sehen der Engel durch Maria von Magdala nach 20,12 den „Beginn des österlichen Sehens" bedeute (vgl. 468–472), ist eine Überinterpretation, die der Dramatik der Erzählung nicht gerecht wird. Daß Maria im Grab „aus einer Weinenden zu einer Schauenden und Betrachtenden wird" (470) widerspricht dem weiteren Erzählverlauf diametral. Gegen H. ist 20,11–18 gerade nicht als ein „Prozeß des Zum-Sehen-Kommens" (476) zu verstehen, sondern als Erzählung der überraschenden Selbstoffenbarung Jesu, was H. durchaus auch sieht (476).

Der Frage einer Verhältnisbestimmung von πιστεύειν und „sehen" geht *Kap. E* nach: Läßt sich Glaube johanneisch als „alle Dimensionen der menschlichen Existenz ergreifende Antwort auf das Offenbarungsgeschehen" (492) interpretieren, dann sind „sehen" und „glauben" als Komplementärbegriffe zu verstehen. Nach forschungsgeschichtlichen Ausführungen (493–508), begründet H. seine These, daß „das Sehen als eigenständiges Glaubensmotiv" gilt, so daß bei Johannes die *fides ex visione* neben der *fides ex auditu* stehe (508).

H. deutet den Makarismus Joh 20,29 inklusiv: „. . . auch die sind selig zu preisen, denen keine Erscheinung Jesu zuteil wird, weil auch sie zum Glauben kommen können" (529). Sie können auch „ohne Vermittlung über das Sehen" (563) zum Glauben finden. Dann aber tut sich eine erhebliche Schwierigkeit auf: Warum erzählt das Johannesevangelium in dieser von H. eindrucksvoll demonstrierten Weise von dem den Glauben begründenden und prägenden Sehen, wenn es im Grunde doch ein Paradigma ist, daß für die allermeisten der nachösterlich Glaubenden nicht mehr zutrifft? Im letzten Kap. spricht H. dann von einem „pneumatischen Sehen".

Kap. F stellt die Situation der Glaubenden in der nachösterlichen Zeit in den Mittelpunkt.

H. arbeitet die „Verschmelzung der Zeithorizonte" in der johanneischen Evangeliendarstellung, besonders den Abschiedsreden, heraus (577–597) mit dem Ziel, das nachösterliche Sehen Jesu (vgl. 14,16f.19.26) als „pneumatisches Sehen" zu bestimmen (584–607): „Wenn Jesus als der Lebende für die Jünger auf Dauer schaubar bleibt, dann ist der Ermöglichungsgrund dafür das Bleiben des Geistes der Wahrheit bei ihnen und sein Sein in ihnen" (589).

Schließlich deutet H. die Aussagen über den geliebten Jünger als Einfügungen einer sekundären Redaktion, die so ihren Protagonisten profilieren wolle (608–636;648). Diesem „Mann des Auges", der wohl aus eigener geschichtlicher Erfahrung mit Jesus Zeugnis ablegt (636–641), verdankt sich die johanneische Tradition als Tradition des ‚Sehens' (641–647).

Das letzte *Kap. G* wertet die Ergebnisse im Blick auf die Bildsprache des Johannesevangeliums aus.

Mit der neueren Forschung betont H. die irreduzible Eigenbedeutung der Metaphorik und Symbolik, erhellt die Nähe der christologisch ausgerichteten johanneischen Bildsprache zur menschlichen Erfahrungswirklichkeit und versteht die Liturgie als Auslegung der johanneischen Bildsprache. Der Evangelist wird als „Lehrer des kontemplativen Sehens" erkennbar (689f). Ein sprachphilosophischer Anhang deutet die Epiphaniesprache als analoges Sprechen (697–709).

Die Monographie von H. stellt das „Sehen" als oftmals unterschätztes Schlüsselmotiv johanneischer Sprache, Theologie und Spiritualität eindrucksvoll und detailliert in das ihr angemessene Licht und ist deshalb als sehr wertvoller Beitrag für die Johannesforschung einzuschätzen.

In den Schlußpassagen hätte sich der Rez. eine noch konsequentere Anwendung der Ergebnisse aus den exegetischen Hauptteilen für das nachösterliche „Sehen" der Glaubenden gewünscht: Wenn H. das nachösterliche „Sehen" der Glaubenden wiederholt als „Schauen" bezeichnet, setzt er es doch wieder von dem im *corpus evangelii* erzählten „Sehen" ab.

Die Gliederung des Gesamtstoffes wie auch die Zuordnung der johanneischen Einzeltexte ist mitunter eigenwillig und für den Leser nicht immer auf den ersten Blick erkennbar. H. zitiert die jeweiligen Bibelstellen ausführlich griechisch und deutsch im Stil einer Interlinearübersetzung. Dieses Verfahren erspart den Lesern zwar ein Nachschlagen im Neuen Testament, führt jedoch aufgrund der Vielzahl der johanneischen Stellen zu einer immensen Aufblähung des Textvolumens. Der notwendigen Kürzung des Umfanges hätte auch eine rigorose Straffung der vielen und langen Zitate aus der Sekundärliteratur gutgetan.

Würzburg Klaus Scholtissek

[3] P. Florenskij, Die umgekehrte Perspektive. Texte zur Kunst, übers. u. hg. v. A. Sikojev, München 1989.

[4] J.-L. Marion, Idol und Bild (1979), in: B. Casper (Hg.), Phänomenologie des Idols, Freiburg i. Br. – München 1981, 107–132.

[5] J.-L. Marion, Idol und Bild (a.a.O.) 125 (zitiert bei H. auf Seite 394f).

[6] Vgl. C. Traets, Voir Jésus et le Père en Lui sélon l'Évangile de saint Jean (AnGr 159), Rom 1967.

Schröter, Jens: **Der versöhnte Versöhner.** Paulus als unentbehrlicher Mittler im Heilsvorgang zwischen Gott und Gemeinde nach 2 Kor 2,14–7,4. – Tübingen: A. Francke 1993. XIV, 378 S. (Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter, 10), kt DM 86,00 ISBN: 3–7720–1889–0

Diese Heidelberger Diss., angenommen im Sommersemester 1992, entstand unter der Anleitung von Klaus Berger.

Bereits die *methodologischen Prämissen* der Arbeit verraten die Inspiration durch den exegetischen Lehrer. S. wendet sich skeptisch gegen die literarkritische Dekomposition des Zweiten Korintherbriefs, sowohl hinsichtlich der sogenannten Apostolatsapologie (2,14–7,4) als auch hinsichtlich des eigentümlichen Passus 6,14–7,1.[1] Wie so mancher Kritiker einer Dekomposition behandelt er die Apologie dann aber isoliert, was, setzte man die literarische Integrität des 2 Kor voraus, ein Verstoß gegen das Kontextprinzip wäre.[2] S. äußert ferner Vorbehalte gegen den Rekurs auf die „impliziten Gegner" zur Textauslegung[3] und übt mit Recht Zurückhaltung gegenüber der hypothetischen Rekonstruktion einer Konfliktszenerie „jenseits des Textes".[4] Schließlich neigt er dazu, manchen – gerade reformatorischer Tradition vertrauten – exegetischen Standpunkt deutlich zu relativieren, so die Antithetik „Gesetzeswerke / Glaube",[5] den Primat des Sühnetodmotivs in der paulinischen Soteriologie, die Konzentration auf die Rechtfertigungsbotschaft überhaupt.

Die Studie stellt sich die *Aufgabe*, das Verhältnis zwischen der apostolischen Selbstdeutung des Paulus und seiner Soteriologie zu bestimmen, und zwar auf der Grundlage des für diesen Zusammenhang sicherlich aufschlußreichsten Textes, der sog.en Apostolatsapologie 2 Kor 2,14–7,4. Die *Leitthese* lautet: Paulus empfiehlt sich der Gemeinde als der von Gott berufene Gesandte, der als Mittler der im Christusgeschehen fundierten Versöhnung am Erlösungsvorgang Anteil hat und gibt, so daß es – durchaus exklusiv und unentbehrlich (z. B. 181f; 189; 195; 341; 343) – seines apostolischen Wirkens (und Erleidens) bedarf, soll sich das von Gott durch Christus gewirkte Heil für die Adressaten des Evangeliums realisieren. Anders gesagt: Paulus versteht seine apostolische Existenz in strikt soteriologischem Sinn.

Diese These skizziert der Vf. gleich zu Beginn (1–4). Er führt sie dann in einer umsichtigen und präzisen *Erschließung* sämtlicher Passagen der Apologie konsequent durch. Solche Konsequenz verleitet ihn freilich mitunter dazu, entgegengesetzte exegetische Positionen allzu ungeduldig hinter sich zu lassen. Fragestellungen, Ergebnisse und gedanklicher Fortschritt der einzelnen Abschnitte werden jeweils wohltuend klar beschrieben. Abschließend prüft S., inwieweit seine These einen *Zugang zur Struktur paulinischer Theologie* im ganzen gewährt (341–346).

In einer Theologie der apostolischen Existenz liegt die Sachmitte der Apologie. Hierauf lenkt die gründliche Arbeit energisch den Blick, und in dieser Hinsicht wird sie die exegetische Diskussion des 2 Kor gewiß vorantreiben. Der Leitthese vermag ich gleichwohl nicht zuzustimmen:

1) S. beansprucht, eine paulinische „Gesandtentheologie" (2) bzw. eine „Theologie des Apostolates" (345) offenzulegen. Was er jedoch tatsächlich aufweist, ist eine paulinische *„Soteriologie der eigenen Person"*. Gegen eine solche sprechen: die stets betonte (und ernstzunehmende) theologische Selbstrelativierung des Paulus (z. B. 1 Kor 1,11–17; 2,2–5; 3,4–11; 2 Kor 4,5; Phil 3,12–14); das völlige Fehlen einschlägiger Belege im übrigen *Corpus Paulinum*; die selbstverständliche Anerkennung des Wirkens anderer „Gesandter" (z. B. 1 Kor 3,5–8; Phil 1,15–18); der überindividuelle Bezug vieler Deutungen apostolischer Existenz[6]; die Appelle an die Gemeinden, an der Gottesbeziehung des Paulus („gleichberechtigt") teilzuhaben (z. B. 2 Kor 1,6f; 7,3; Phil 1,29f; 3,17). Daß Paulus in seinen Apostelbriefen seit 1 Thess „dem Verhältnis zwischen sich und der Gemeinde auffällig viel Platz" einräumt (342) und dieses Verhältnis theologisch situiert (vgl. 341–343), verwundert kaum, kann aber die These einer strikt soteriologischen Selbstdeutung nicht belegen. Gerade wenn man dem Vf. darin beipflichtet, daß Paulus „seinen Apostolat weniger als Vermittlung bestimmter Lehren als vielmehr als Herstellung einer Unmittelbarkeit[!] zwischen Christus und Gemeinde" betrachtet (343), wird man die Beanspruchung einer „exklusiven Position" als unentbehrliches „Medium Gottes", als „Mittler der Versöhnung zwischen Gott und den Menschen" (vgl. 341) ausschließen.

2) Der *methodische Mangel* der Texterschließung S.s scheint mir darin zu liegen, daß er die in Korinth virulenten Probleme der personalen Beziehungsebene auf der theologischen Sachebene verhandelt. Aussagen, die kommunikationspsychologisch Appell- oder Beziehungsfunktion haben – etwa die Metaphorik von 2 Kor 2,14–16, der Mahnruf 2 Kor 5,18–20 oder der Anspruch auf eine „exklusive" Rolle gegenüber der (korinthischen) Gemeinde – werden als Mitteilung über soteriologische Sachverhalte interpretiert. Die von S. betonte Einsicht, daß Theologiegeschichte keine „Ideengeschichte", sondern dezidiert auch Konfliktgeschichte ist (1; 290), hätte zu einer rhetorisch-textpragmatischen Analyse führen müssen. Handelt es sich bei der Apologie um „apostolische Selbstempfehlung", so ist die persuasive Strategie in solcher „konkreten Gesprächssituation" (vgl. 3) zu erschließen, und erst in diesem Rezeptionsrahmen erhalten die soteriologischen Aussagen ihren Stellenwert.

3) „Selbstempfehlung" äußert sich in 2 Kor als „Selbstzeugnis". Apostolische διακονία und εὐαγγέλιον stehen darin in einer *unlösbaren Einheit*. Dabei erweist sich der Apostolat als personale Kehrseite und Verdichtung des Evangeliums. Apostolische διακονία ist durch das εὐαγγέλιον strukturiert. Nicht also wird der Bote zur Botschaft (vgl. 29; 31f; 189; 193), sondern die Botschaft qualifiziert den Boten, und allein unter diesem Aspekt wird er – gewissermaßen als ein Stück konkretisierter Heilsgeschichte – grund-legend für die Heilserfahrung der (korinthischen) Gemeinde (vgl. 1 Kor 3,10f). Die Selbstempfehlung als Empfehlung der apostolischen Existenz ist Konsequenz aus der Gabe des Evangeliums. Paulus ordnet seinen Apostolat also nicht „als konstitutiven Bestandteil des Heilsgeschehens" dem Christusgeschehen nahezu gleich (305); seine Deutung des apostolischen Leidens reklamiert nicht die Fortsetzung des Heilstodes Jesu (191; 205). Die Struktur des Aposteldienstes ist nicht heilskonstitutiv, sondern heilsresponsorisch. Allein darauf beruht sein soteriologisches Moment. Nicht sich selbst verkündigt Paulus, sondern Jesus Christus als den Herrn, sich selbst als Knecht um Jesu willen (2 Kor 4,5). Und so bleibt der Bote der Versöhnung ein beschenkter Habenichts, der viele reich macht (vgl. 2 Kor 6,10).

Paderborn Knut Backhaus

[1] Damit entspricht er einem neueren Forschungstrend; vgl. ausführlich R. Bieringer, in: ders. / J. Lambrecht, Studies on 2 Corinthians, Löwen 1994 (BEThL 112), 67–179.

[2] Die Gegnerfrage etwa ließe sich dann kaum ohne Hinzuziehung von 2 Kor 10–13 untersuchen.

[3] Gegnerhypothesen, wie sie v. a. seit der wirkungsreichen Studie von D. Georgi (Die Gegner des Paulus im 2. Korintherbrief, Neukirchen-Vluyn 1964) gepflegt werden, haben eher von dem tatsächlich vorgegebenen Text abgelenkt; vgl. grundsätzlich die wichtige Methodenkritik von K. Berger, Die impliziten Gegner. Zur Methode des Erschließens von „Gegnern" in neutestamentlichen Texten, in: D. Lührmann / G. Strecker (Hg.), Kirche. FS G.Bornkamm, Tübingen 1980, 373–400.

[4] Andererseits kann S. so natürlich auch nicht wissen, ob der Vorwurf des Paulus als „Polemik und weniger als sachlich begründete Kritik einzustufen ist" (262)! Die Frage ist mangels Textevidenz offenzuhalten!

[5] Wenn in bezeichnendem Rollentausch der protestantische Exeget den katholischen Exegeten (A. de Oliveira) ob solcher „theologisch höchst fragwürdig[en]" Antithetik tadelt – da „man mit solchen Pauschalierungen inzwischen doch etwas behutsamer umgehen sollte" (77) –, so illustriert dies eindrucksvoll, wie sehr Paulusforschung die konfessionellen Gegensätze hinter sich gelassen hat!

[6] Gerade die Peristasenkataloge sind der theologischen Anlage nach keineswegs autobiographisch beschränkt. Daß der Übergang vom Selbstverständnis des Apostels zum Verständnis des Christseins überhaupt bei Paulus fließend sein kann, bemerkt S. höchstens beiläufig (vgl. 137f).

Oberlinner, Lorenz: **Die Pastoralbriefe. Kommentar zum ersten Timotheusbrief.** – Freiburg: Herder 1994. L, 312 S. (Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament, XI 2/1), geb. DM 95,00 ISBN: 3-451-23224-3. **Kommentar zum zweiten Timotheusbrief.** – Freiburg: Herder 1995. XIII, 187 S. (Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament, XI 2/2), geb. DM 85,00 ISBN: 3-451-23768-7

Lorenz Oberlinner, mit J. Gnilka Hg. von „Herders theologischem Kommentar zum Neuen Testament", legt in rascher Folge die ersten beiden Bde seines Kommentars zu den Pastoralbriefen vor. Er entwickelt seine Auslegung im Dialog mit den neueren Arbeiten zu den Past, im Vorwort zum ersten Bd verweist er insbesondere auf das Verdienst der Kommentare von N. Brox und J. Roloff, welche dazu beigetragen haben, daß die Past „viel von ihrem Negativimage verloren" haben (2 / 1, VII). Ursprünglich sollte der zweite, seinem im März 1996 verstorbenen Lehrer Anton Vögtle zum 85. Geburtstag gewidmete Bd, auch die Kommentierung des Titusbriefs und die Exkurse enthalten. V. a. die Verzögerung in der Publikation der Exkurse ist zu bedauern, da sich die Problemlage der Past in religions-, traditions- und theologiegeschichtlicher Sicht angesichts der über einzelne Passagen des Corpus verstreuten Äußerungen und des erratischen Charakters der Ketzerpolemik nur in einer zusammenfassenden Schau darstellen und werten läßt. O. läßt in seiner Kommentierung erkennen, daß er über eine solche Konzeption verfügt.

Einige Positionen aus der *„Einführung"* zu den Past (2 / 1, XXI–L): Der pseudepigraphische Charakter der Past wird als erwiesen vorausgesetzt, erst seine Anerkennung ermöglicht eine angemessene Interpretation. In den Gestalten der Adressaten Timotheus und Titus werden in Wirklichkeit die

Gemeindeleiter angesprochen (2 / 1, 5). Das primäre Interesse der Briefe richtet sich auf die Kirchen- bzw. Gemeindeordnung, auf Fragen der Leitung, Verwaltung, Verkündigung und Belehrung durch die „Gemeindeleiter". „Ein wichtiges Anliegen des Verfassers ist ganz offensichtlich, in der Bewertung der innergemeindlichen Stellung der Frauen einen restriktiven Kurs durchzusetzen" (XXIII). Die gegenüber der paulinischen Konzeption von der für ihre Einheit selber verantwortlichen Gemeinde eingetretene Verschiebung der Verantwortung auf die Gemeindeleiter entspringe nicht besonderen Launen oder Vorlieben des Autors, sei vielmehr durch die Situation der Gemeinden am Ende des 1. Jh.s (Frühdatierung?) bedingt: Differenzen in der Verkündigung des Evangeliums und von daher Bedrohung der kirchlichen Einheit. Da eine Sammlung von Paulusbriefen bereits in der innergemeindlichen Unterweisung Verwendung gefunden habe, sei es Absicht der Past, eine abschließende Paulusinterpretation zu bieten und zugleich „die in der kirchlich anerkannten Sukzession zu Paulus stehenden Gemeindeleiter" als autorisierte Interpreten der Paulus-Tradition auszuweisen (XXVI). Die endgültige Abwesenheit des Apostels bedeutete zwar eine einschneidende Zäsur, doch im Grundsätzlichen habe Paulus bereits selbst Vorsorge getroffen dafür, daß sein Abtreten zu keiner Krise der Verkündigung des Evangeliums führte. „Die Männer und Frauen, die das missionarische Wirken des Paulus fortführen, sind weiterhin, wie ja auch schon früher, die Garanten der apostolischen ‚Parusie'" (XLIV). Dies ist die Meinung O.s, die sich wohl weitgehend mit dem Selbstverständnis des Autors der Past deckt. Zu fragen wäre doch, ob die Paulus-Sukzession nicht erst durch die Past hergestellt werden soll und ob bei einer solchen Zielsetzung den fiktiven Adressaten Timotheus und Titus im Konzept der Past nicht eine wesentliche Funktion bei der Erstellung der Paulus-Sukzession zukommt. Der Autor wolle das Erbe des Paulus in einer veränderten kirchlichen Situation bewahren und festschreiben, rechne damit, daß seine Interpretation der paulinischen Überlieferung als verpflichtend anerkannt werde, auch wenn seine Entwürfe wesentliche Differenzen zum historischen Paulus aufweisen. „Für die Past ist ‚Kontinuität' der Verkündigung nicht gleichbedeutend mit ‚Identität'" (XLV) – historisch richtig und unausweichlich, aber da liegt wohl doch ein theologisches Problem, welches nicht einfach durch Übernahme der Perspektive der Past zu lösen ist.

Die Auslegung der einzelnen Abschnitte ist dreigliedrig, zunächst eine mehr form- und literarkritisch vorgehende Analyse, dann die Erklärung Vers für Vers und schließlich eine Zusammenfassung in welcher auch weitere traditions- und wirkungsgeschichtliche Perspektiven angesprochen werden. In der Frage der Ämter des Episkopos und der Presbyteroi nimmt O. mit Brox und Roloff eine Verschmelzung ursprünglich unabhängig voneinander entstandener Gemeindeordnungen an. Das Amt des Episkopos impliziert v. a. die verantwortliche Leitung der Gemeinde (2 / 1, 113f.129f).

In der *Frauenfrage* müht sich O. redlich, sowohl dem Autor der Past wie der nicht nur feministischen Kritik an der Verbannung der Frauen aus den kirchlichen Ämtern gerecht zu werden. Traditionsgeschichtlich liegt hier eine Wendung gegen gut bezeugte Entwicklungen in den ersten Generationen des Christentums gerade auch in den paulinischen Gemeinden vor. Als nächste Ursache für die Wendung vermutet O. das Hervortreten von Frauen in gnostisch beeinflußten Gruppen (2 / 1, 88f.92.98.245; 2 / 2, 128f.133). Wenn es um die Rechtfertigung des Autors geht (2 / 1, 98 zu 1 Tim 2,13: „Die vorliegende Anweisung ... und deren theologische Begründung sind im Vergleich zu Paulus und seinem Gemeindeverständnis als radikale Neuorientierung zu bewerten, die ... sich als das mehr oder weniger unvermeidbare, erzwungene Ergebnis innergemeindlicher Entwicklungen und sozialer Zwänge präsentiert") ist dieses Argument allerdings nur bedingt brauchbar, denn zweifellos haben ebenso und noch mehr Männer an hervorragenden Stellen der gnostischen Bewegung mitgewirkt. Das sieht auch O. Er vermutet mit Recht, daß der Autor der Past grundsätzlich gegen die Mitwirkung von Frauen in Gemeindeämtern eingestellt war und sich der antihäretischen Argumentation bediente, um seine Position durchzusetzen: „Und deshalb konnte der Vf. die Durchsetzung seiner Position, die einen radikalen Ausschluß von Frauen aus diesen Funktionen zum Ziel hatte, verbinden mit dem Kampf gegen Irrlehrer, mit der Verteidigung des rechten Glaubens ..." (2 / 2, 131 zu 2 Tim 3,7). Man muß wohl vermuten, daß die gleichberechtigte Mitwirkung von Frauen am Gemeindeleben von Anfang an auf mannigfaltige kulturelle und soziale Vorbehalte gestoßen ist, vgl. nur 1 Kor 11,2–16, und diese auf die Dauer stärker waren als die in charismatischen Erfahrungen begründete Durchbrechung alter Geschlechterrollen. Wenn es noch Frauen in Gemeindeämtern gab (zu der deutlichen Spur in 1 Tim 3,11 vgl. 2 / 1, 140ff. 148ff), hat der Autor der Past mit seiner Kirchenordnung und auch mit seiner misogynen Argumentation zur endgültigen Durchsetzung patriarchalischer Strukturen (vgl. 2 / 1, 106f) im Christentum des 2. Jh.s beigetragen. „Die Schärfe und Kompromißlosigkeit der Formulierungen sind eine sehr ernstzunehmende Barriere für eine pastorale und noch grundsätzlicher für eine theologische Würdigung der Past und ihres Anliegens" (2 / 2, 134).

In der Kommentierung tritt der heidenchristliche Standpunkt des Pseudo-Paulus und seine relative Fremdheit gegenüber der jüdischen Matrix des Christentums gut hervor, so zu 1 Tim 1,8f über die Bedeutung des Gesetzes (2 / 1, 23ff); zu 1,13 über die Umdeutung der vorchristlichen Zeit des Paulus und seine Bekehrung (2 / 1, 36–42); zu 2 Tim 1,5: die Glaubensgeschichte des Timotheus wird rein innerchristlich gesehen (2 / 2, 22); zu 2 Tim 2,8 über die Abschwächung der messianischen Töne in dem aus Röm 1,3f übernommenen Bekenntnis zugunsten der bloßen Auferweckungsaussage (2 / 2, 76.78). Zuweilen meint man eine latente Feindseligkeit gegenüber allem Jüdischen und jüdischen Traditionen wahrzunehmen, vgl. 1 Tim 1,7; 4,3; Tit 1,14, 3,9.

O. hatte bereits in der Einleitung einen ganzen Abschnitt der Frage: „Paulus und die Past, oder: Die Past im Urteil der Theologen" gewidmet. Der Autor habe einen Teil der Paulusbriefe und damit Grundzüge der paulinischen Theologie gekannt; seine Differenz Paulus gegenüber stelle eine bewußt getroffene Entscheidung dar (2 / 1, XLVIII); es gelte daher in der Beurteilung (und Kommentierung) der Past einen „Mittelweg" zu finden; zum Vergleich mit Paulus müsse ein Urteil hinzutreten, welches sich auf die besondere Lage der Gemeinden am Übergang vom 1. zum 2. Jh. stütze und berücksichtige, in welcher Weise die Past der Verkündigung des Evangeliums gerecht zu werden versuchen (XLIX). Der Kommentar folgt dieser Maxime soweit wie möglich. Zuweilen scheint er mir dabei zuviel des Guten zu tun und auch der Gefahr aktualisierender Überinterpretationen nicht immer zu entgehen. Ist es wirklich angemessen, den Episkopenspiegel 1 Tim 3,1–7 als Einleitung eines „Gesprächs" mit den Gemeindeleitern zu charakterisieren (zu 2 / 1, 109), das „ruhige und ungestörte Leben" 1 Tim 2,2 als ein „Leben *in* der Welt und *für die* Welt" zu deuten, als Voraussetzung für den „missionarischen Dienst" (2 / 1, 68), wird der abwesende Apostel in 1 Tim 3,14 „als im Tun und Handeln des Gemeindeleiters anwesend vorgestellt" (2 / 1, 153)?

Wenn der Autor der Past in der Auseinandersetzung mit abweichenden Meinungen und deren Trägern zur Dialogverweigerung und Diffamierung greift, steht er im Urchristentum durchaus nicht allein; O. widmet dem in dieser Hinsicht besonders belasteten Abschnitt 1 Tim 4,1–5, auch angeregt von einer entsprechenden Bemerkung F. J. Schierses, ein intensives kritisches Nachdenken; dennoch kommt auch er nicht weiter als zu der resignierenden Feststellung: „Aus der Verantwortung für den Glauben heraus muß unser Autor die Alternativen in aller Deutlichkeit aufzeigen. Die Unmöglichkeit des Kompromisses in der Glaubensentscheidung zwingt ihn zu Intoleranz und Kompromißlosigkeit" (2 / 1, 179) und andererseits: „Kritik an den Weisungen und Lösungsvorschlägen der Past sind – diese Behauptung sei hier ganz ungeschützt aufgestellt – im Interesse des Verfassers; denn damit eröffnet sich die Aufgabe und Chance, es besser zu machen!" (2 / 1, 186). Bei allem Respekt, methodisch wäre hier zunächst einmal das Verfahren der Historisierung angebracht. Die Paulusrezeption der Past ist eben doch nur eine kontingente und damit problematische Größe. Aus O.s Überlegungen zu 2 Tim 2,14–25: „Der in V 14 geforderte Verzicht auf argumentative Widerlegung wird vom Verfasser selbst in vorbildhafter Weise befolgt" (2 / 2, 101). Der dem Gemeindeleiter aufgetragene Verzicht auf inhaltliche Auseinandersetzung mit den theologischen Positionen der Irrlehrer könne nicht mit einem intellektuellen Defizit oder mit Mangel an theologischem Wissen auf der Seite des Vf.s der Past erklärt werden, vielmehr sei die pastorale Rücksicht auf die Gemeinschaft der Glaubenden in jedem Fall ein Gesichtspunkt gewesen, der im Sinne des Vf.s in der Frage der innerkirchlichen theologischen Auseinandersetzung Beachtung finden mußte (2 / 2, 109). Wie wenn nicht Theologiefeindlichkeit bis heute ein Teil des christlichen Erbes wäre!

Vielleicht, hoffentlich werden auch diese in den ersten beiden Bden erkennbaren Fäden der Interpretation und Reflexion im dritten Bd zum Titusbrief und in den Exkursen wieder aufgenommen und weiterentwickelt.

Gießen Gerhard Dautzenberg

Klein, Martin: **„Ein vollkommenes Werk".** Vollkommenheit, Gesetz und Gericht als theologische Themen des Jakobusbriefes. – Stuttgart: W. Kohlhammer 1995. 256 S. (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, 7. Folge, 19), kt DM 89,00 ISBN: 3–17–013697–6

Lange Zeit fristete der *Jakobusbrief* in der ntl. Wissenschaft eher ein bescheidenes Dasein. Es war vor allem die Kontroverstheologie, die auf diese Schrift zurückgriff und sich mit ihr, oder genauer mit Jak 2,14 auseinandersetzte. Eine Wende brachte der Jakobuskommentar von Martin Dibelius (1921), der diese Schrift von ihrer literarischen Struktur her in ein neues Licht stellte. So ist denn auch der Kommentar von Dibelius für die neuere Forschung immer wieder zum Ausgangspunkt für die weitere Arbeit geworden.

Auch die Untersuchung von Martin Klein, die als Diss. 1994 der Ev.-Theol. Fak. der Univ. Bochum vorgelegen hat, geht von diesem Kommentar aus und führt in die Problematik und Thematik ein durch eine knappe Darstellung der nach Dibelius entwickelten Positionen zum Gesamtverständnis des Jakobusbriefes. Die damit gegebene Eingrenzung des Themas führt dazu, daß der Vf. seine straff

durchgeführte Arbeit in einem vernünftigen Umfang halten kann. In seiner Zusammenfassung der Bemühungen um das Gesamtverständnis des Jakobusbriefes seit Dibelius werden dann die Fragestellungen gewonnen, denen der Vf. in seiner Untersuchung nachgehen will. Dibelius hatte den Jakobusbrief unter gattungsgeschichtlichen Gesichtspunkten der Paränese zugeordnet. Daraus ergaben sich für ihn die Zusammenhanglosigkeit, das Fehlen wesentlicher christlicher Glaubenssätze und damit überhaupt einer Theologie. Im paränetischen Charakter war für Dibelius auch der mangelnde Situationsbezug der Schrift begründet; denn Paränese ist international und überspannt die verschiedenen Bereiche der Kulturen und Religionen.

Die konkreten Folgerungen aus der den Kommentar von Dibelius beherrschenden These haben nun in neuerer Zeit weitere Arbeiten gerade zu diesen Fragen herausgefordert. Dabei zeichnete sich jedoch nur in einer Beziehung so etwas wie ein Konsens ab, daß nämlich „das Gedankengut des Jakobusbriefes in besonders hohem Maße im Judentum verwurzelt" sei (31). Wie dieses „Gedankengut" im Jakobusbrief Einfluß genommen hat, bleibt für den Vf. offen. Die heute verbreitete Auffassung, daß der Jakobusbrief in einem Zusammenhang mit den jüdischen Weisheitsüberlieferungen und einer weisheitlichen Theologie steht, will Klein kritisch prüfen, und „gegebenenfalls ein anderes Modell bieten, das den Jakobusbrief insgesamt besser erklären kann" (26). Dazu wird dann auch die gesamte neuere Forschung zu dieser Schrift herangezogen mit den Fragestellungen, die schon immer die Jakobusforschung beschäftigt haben: Bezug zur Jesustradition, antipaulinische Polemik, innerer Zusammenhang des Briefes und historischer Kontext. Dem Vf. geht es in seiner Arbeit vor allem um die „theologische Intention" des Briefes (41). Damit schließt er sich grundsätzlich der neueren Forschung an, die dem Jakobusbrief wieder eine *theologische Konzeption* zutraut. Sie wird zunächst erhoben aus den in Jak 1 vorgestellten und dann entfalteten theologischen Themen. Dabei wird zugleich das „Zielthema" ausgemacht: Das vollkommene Werk als Ziel der Bewährung des Glaubens in den Versuchungen des Lebens.

Dieses Thema wird auf doppelte Weise entfaltet, zunächst positiv (3,2), dann negativ (3,3). Basis für die positive Behandlung ist Jak 1,2–4; für die negative 1,13–15. Von diesen Texten her wird das Thema in seiner weiteren Ausführung im Jakobusbrief untersucht.

In einem *zweiten*, kürzeren *Kap.* geht es dann um *„das Tun des Gesetzes der Freiheit als Weg zur Rettung"* (119–161). Hier soll das Hauptthema konkretisiert werden. Thema des letzten Abschnitts ist das Gericht. Der Vf. sieht darin den Punkt, „auf den hin die beiden Themen konvergieren" (41). Innerhalb dieser Themen werden dann auch Einzelfragen behandelt wie die des Verhältnisses von Logos und Nomos, Gesetz und Weisheit sowie die Gottesvorstellung und die Christologie.

Bereits in der Behandlung von Jak 1,2–18 erfolgt die entscheidende Weichenstellung für die Hauptthese des Buches: Die Versuchungen (1,2.12) werden ethisch verstanden. Die Standhaftigkeit in der Versuchung muß zum vollkommenen Werk führen. Für K. ist diese Standhaftigkeit „die notwendige Voraussetzung, auf die hin erst die Forderung eines vollkommenen Werks ergehen kann, . . . (55). Das ganze Gewicht liegt auf der Forderung, die auf „die ethische Kategorie der Vollkommenheit ausgerichtet ist". Im Anschluß an M. Dibelius kann er die Vollkommenheit als „‚sittliche Integrität' des Menschen, sowohl im Ganzen seiner Persönlichkeit als auch in allen einzelnen Bereichen seines Lebens" (81) verstehen. An ihr entscheidet sich auch „das Heil des Menschen" (81). Auf diese Weise kann die konsequent *ethisch verstandene Vollkommenheit* für den Vf. geradezu zu einer *soteriologischen Kategorie* werden. Die Voraussetzung dafür ist aber, daß K. die Theologie ebenso wie die Christologie von der Eschatologie her entwirft. Das hat zur Folge, daß das kommende Gericht auch Motivation des Handelns ist (177). Dieser Ansatz mit der Herausstellung des Gerichtsgedankens wird von der Bedeutung der Gerichtserwartung in der urchristlichen Missionspredigt her begründet.

Die Konsequenz, mit der der Vf. damit den Jakobusbrief als einen in diesem Missionskerygma begründeten und aus ihm entfalteten Entwurf zu verstehen versucht, ist beachtlich. Jedoch verstellt er sich damit ein sachgemäßes Verständnis seines breit herangezogenen frühjüdischen Textmaterials. So werden z. B. die Seligpreisungen immer eschatologisch (124, Anm. 28) verstanden.

Religionsgeschichliche Belege haben ihren Sinn doch nur von dem Kontext her, aus dem sie kommen. Von daher gewinnen sie ihre Bedeutung. Das wird besonders beim Verständnis des Gesetzes sichtbar. Der Vf. sieht richtig, daß im Jakobusbrief *Nomos* und *Logos* eng zusammenrücken. Aber er übersieht dabei, daß das Gesetz sowohl im rabbinischen wie im hellenistischen Judentum nicht einfach ethische Forderung ist, sondern zugleich Bedingung der Möglichkeit für das Tun des Willens Gottes. In dem Sinne hat primär nicht die ethisch erreichte Vollkommenheit soteriologische Bedeutung, sondern die Tora, die den Menschen, der sich an sie hält, auf den Weg des Lebens führt und auf diesem Wege hält. Demgemäß ist auch die Versuchung nicht nur sittlicher Art. Es geht vielmehr grundsätzlich darum, daß der Mensch auf dem Weg der Tora, auf dem Weg der Gerechtigkeit bleibt. Allerdings hat er diese Gerechtigkeit in seinem Leben in der Welt, anders als bei Paulus, immer vor sich und empfängt erst nach der Erprobung in der lebenslangen Versuchung den Kranz des Lebens (Jak 1,12). Die Versuchungssituation gehört mit zur Welt und zum Leben. Wie in der späteren Weisheit und in der Apokalyptik sind die Verhältnisse in der Welt nicht durch Gerechtigkeit sondern durch Ungerechtigkeit bestimmt, so daß es nicht dem Gerechten, sondern dem Frevler gutgeht. Hierin liegt die Versuchung zum Abfall begründet. Es bedarf der in der Situation der Versuchung gewonnenen Geduld, in der man die Ungerechtigkeit erträgt, um das vollkommene Werk, d. h. die Gerechtigkeit tun zu können (Jak 1,2–4).

Wenn der Vf. zu dem Schluß kommt, „daß weder das palästinische Judenchristentum, noch die (hellenistisch-)jüdische Weisheitstheologie den primären Hintergrund des Jakobusbriefes bilden" (208), dann muß man ihm hier die Frage stellen, wo er sich in seiner Arbeit überhaupt mit der jüdischen Weisheitstheologie beschäftigt und auseinandergesetzt hat. Er hat von seinem „Modell" (26) her geurteilt und m. E. keinen Zugang zu den religionsgeschichtlich begründeten Denkstrukturen des Jakobusbriefes gefunden.

Bekanntlich hatte schon Gerhard von Rad festgestellt, daß „das gesamte spätjüdische Theologisieren mehr oder minder weisheitlich" geworden ist (Theologie des Alten Testaments I, 439). Merkwürdigerweise findet dies in der protestantischen ntl. Wissenschaft kaum Beachtung. Das *weisheitliche Theologisieren* greift weiter als die im engeren Sinne traditionsgeschichtlich zu erhebenden Weisheitstraditionen. Eben dieses *weisheitliche Theologisieren* ist eine wesentliche Voraussetzung für das Verständnis des Jakobusbriefes.

Kiel Ulrich Luck

Kirchengeschichte

Lutterbach, Hubertus: **Monachus factus est.** Die Mönchwerdung im frühen Mittelalter. Zugleich ein Beitrag zur Frömmigkeits- und Liturgiegeschichte. – Münster: Aschendorff 1995. LVI, 347 S. (Beiträge zur Geschichte des Alten Mönchtums und des Benediktinertums, Bd 44), kt DM 98,00 ISBN: 3-402-03979-6

In der Einführung zu dieser an der Wilhelms-Universität in Münster eingereichten Diss. beschreibt der Vf. Lutterbach das Objekt seiner Arbeit: sie untersucht „die Mönchwerdung (*monachatio*), näherhin die freiwillige von erwachsenen Kandidaten im Bereich des westlichen Frühmittelalters" (1). In einer Fußnote fügt der Vf. hinzu: „Die Untersuchung geht nur am Rande auf die Kloster-aufnahme von Kindern und Frauen sowie auf die sog. „Zwangsmönchung ein . . ."

Das Werk umfaßt zwölf Kap. In der *Einleitung* skizziert L. die Geschichte dieser Forschungsarbeit und geht auf die neueren Strömungen in der Historiographie des Frühmittelalters und insbesondere der frühen benediktinischen Geschichte ein. Hierzu zählen vor allem die Kontroverse um die Bedeutung von *conversatio* und *stabilitas*, die Beziehung zwischen der *Regula Magistri* (RM) und der *Regula Benedicti* (RB) und schließlich die Frage nach dem Einfluß der Letzteren. Das Ziel seiner Untersuchung beschreibt L. folgendermaßen: „Beabsichtigt ist eine Entwicklungsgeschichte der freiwilligen Monachatio erwachsener Kandidaten im frühen Mittelalter, die alle Einzelbeobachtungen der Quellen und alle Fragen der Forschungsgeschichte zu Rate zieht, dabei die Konzentration auf Benediktinisches und Juristisches zu überwinden sucht und die Entwicklung der Monachatio anhand bislang unzulänglich beachteter Überlieferungen angehen möchte" (16). Die Zeitspanne, mit der sich die Arbeit befaßt, reicht vom Beginn des zönobitischen Mönchtums bis zum Ende des neunten Jh.s. Geographisch bezieht sie sich auf das Gebiet des Frankenreiches, Italiens, Irlands und Englands. Als literarische Quellen dienen Klosterregeln, Consuetudines und hagiographische Quellen ebenso wie Briefe, Kommentare und Klosterurkunden.

Ein *zweites*, kurzes *Kap.* widmet sich – in religionswissenschaftlicher Perspektive – dem Thema der Gelübde sowohl im AT als auch in der frühen Kirche. Das *dritte Kap.* befaßt sich mit der Monachatio in den frühen Zeugnissen des Ostens, Regeln, Mönchsviten und Apophthegmata. Die frühen westlichen Quellen, einschließlich früher Regeln, der Viten des Martin, des Severus und der Juraväter und der Anfänge von Lerins werden im *vierten Kap.* besprochen. Ein *fünftes Kap.* behandelt die Quellen für das Gallien des sechsten Jh.s; das *sechste Kap.* jene für das Italien des sechsten Jh. Das *siebte Kap.* widmet sich Irland, das achte dem iro-fränkischen Mönchtum im siebten Jh.s. Das Mönchtum der angelsächsischen Kirche untersucht der Vf. im *neunten Kap.*; das *zehnte* widmet er der Zeit von der angelsächsisch-bonifatianischen Reform bis zu Karl dem Großen. Das *elfte Kap.* behandelt Benedikt von Aniane und die Aachener Gesetzgebung und das *zwölfte* schließlich die Rezeption desselben im neunten Jh. Ein *Schlußkapitel* befaßt sich mit den Ergebnissen der Arbeit.

Der Vf. bespricht die früher vertretene Theorie, daß bald nach dem Tode Benedikts (547) die Vorschriften der *Regula Benedicti* zur Norm für das westliche Mönchtum geworden seien. Seiner Ansicht nach sind die Hauptgründe des monastischen Lebens während der drei Jh.e nach Benedikt „die Verlegung eines seit Kindheit gottesfürchtigen Lebens als *puer senex* in das Kloster, die unvorhergesehene Begegnung mit einem Gottesmann, vor allem aber die Erinnerung an biblische Berufungsworte" (besonders Lk 14,26.33 und Mt 19,21.29 aber auch Mt 16,24 und Gen 12,1 in unterschiedlichen Kombinationen).

Die Mehrzahl der Textzeugen sprechen vom zweifachen Schritt „Abkehr von der Welt – Hinkehr zum Kloster". Bezüglich einer klösterlichen Probezeit gibt es viele unterschiedliche Angaben. Das in der *Regula Benedicti* vorgeschriebene Probejahr wird außer durch das Konzil von Orléans (549) von keiner anderen Quelle bezeugt. Im Gegensatz zu den detaillierten Anweisungen der südgallischen und italienischen Regeln über den Verzicht auf Eigentum enthalten die hagiographischen Quellen, von wenigen Ausnahmen abgesehen, höchstens einen knappen Hinweis, ohne jedoch nähere Angaben zu machen. Ein weiteres Element der Mönchwerdung, die Einkleidung, die für gewöhnlich in den Regeln beschrieben wird, ist nicht eindeutig in den hagiographischen Quellen enthalten. Dies hängt mit der Klerikalisierung des Mönchtums zusammen und mit der daraus folgenden Vermischung monastischer und klerikaler Kleiderordnung.

Ähnlich präsentiert sich die Situation bei der Frage der Tonsur. Die Tonsur wird im frühen Mittelalter zum Zeichen *par excellence* für den Eintritt ins monastische Leben und in den klerikalen Stand. Diese Praxis – im NT gänzlich unbekannt, vom vierten bis sechsten Jh. kaum von Bedeutung – nahm im frühen Mittelalter verschiedene Formen an und wurde zum Streitobjekt. Im iro-fränkischen Mönchtum wurde die Tonsur üblich, jedoch ohne irgendeinen Bezug zu einem bestimmten Kloster oder Bischof. Häufig schnitt man sich die Tonsur selbst und demonstrierte damit die eigene Bußfertigkeit und die Hingabe des Lebens an Gott. Im angelsächsischen Mönchtum entspann sich eine erhitzte Kontroverse über die rechte Form der Tonsur. Allein die petrinische Form der Tonsur, die – so die Überzeugung – auf den Apostel Petrus zurückging, war für Mönche geeignet und sicherte die Erlangung des ewigen Heils. Als Himmelspförtner würde Petrus jenen den Eintritt verweigern, die die falsche Tonsur trugen. Die keltische Form der Tonsur galt als bedeutungslos für das Seelenheil.

Die Ablegung der Profeß am Beginn des monastischen Lebens ist in den diversen Viten weniger ausführlich bezeugt, als in der RM und der RB. Verschiedene Begriffe finden hier Verwendung: *promissio*, *votum* oder auch *propositum*. Im Frankenreich des 7. Jh.s taucht keine Formel mit „ego" auf. Auch existieren keine einheitlichen Vorschriften, denen der Profitent zu folgen hat. Häufig bezeugt die iro-fränkische Hagiographie den mehrfachen Eintritt ein und derselben Person in verschiedene Klöster. Das irische Mönchtum war bekannt für seine „Mobilität"; die direkte Inspiration durch Gott und die Idee der *peregrinatio* als Bußgedanke spielte hier eine bedeutende Rolle, wenngleich dies den Vorschriften der Regeln widersprach.

Der Vf. betont, das die monastischen Regeln des sechsten Jh.s, abgesehen von der *Regula Donati* und der *Regula Waldeberti*, die einzigen ausführlichen Dokumentationen über den Prozeß der Mönchwerdung darstellen (die letzten zusammenhängenden Weisungen); dies ändert sich erst, als über zweihundert Jahre später Benedikt von Aniane die RB und ihre Interpretation für alle Klöster vorschreibt und die RB so zu einem Instrument der Einheit im (karolingischen) Reich wird. Aus der Spätantike und der iro-fränkischen Zeit existiert keine hagiographische oder andere Quelle, die die Anwendung dieser geschriebenen Regeln bezeugt. Erste Spuren der Anwendung von RB 58 finden sich im achten Jh. und nur selten danach, bis zum Ende des neunten Jh.s. L. mutmaßt, daß die „benediktinische" Form des Eintritts in das monastische Leben nicht unmittelbar nach Benedikt von Aniane zur Norm wurde, sondern erst im Kontext der Reformen des zehnten Jh.s.

Ein wichtiges Ergebnis der Untersuchungen, so L., ist die Erkenntnis, das die Organisation des klösterlichen Alltags im frühen Mittelalter nicht durch schriftliche Anweisungen geregelt war, sondern vielmehr auf der lebendigen Autorität des Klostervorstehers basierte. Jeder Obere regelte das monastische Leben und die Aufnahme der Kandidaten gemäß der eigenen Tradition. Trotz der großen Vielfalt gab es auch bestimmte „Leitideen". Die Entscheidung, ins Kloster zu gehen, wurde üblicherweise der göttlichen Intervention zugeschrieben und geschah oft auf der Basis einer gelebten Askese, die sich aus dem NT nährte. Das wichtigste Ziel war die Erlangung des ewigen Lebens. Die freie, persönliche Entscheidung, Mönch zu werden, stand unweigerlich im Widerspruch zur eigenen Familie und der Klostereintritt geschah nicht um der eigenen, erfüllten Zukunft willen, sondern für Gott. Das *credo* der Taufe genügte nicht zum ewigen Heil; es mußte ergänzt werden durch das *ego promitto* der zweiten Taufe, der monastischen Profeß. Diese Perspektive nährt sich aus einem bestimmten Gottesbild: Gott ist hier der drohende Richter. Diese drohende *damnatio* wird in der Profeßliturgie von Reichenau ebenso deutlich wie im Prolog der RB. In der RM scheint die Erlangung des Heils in der Tat nur durch ein Leben im Kloster gewährleistet. Für einen Kandidaten, der nach Vollkommenheit strebt, gibt es keinen anderen Weg, als die „Welt" um des ewigen Lebens willen zu verlassen.

Das Verdienst dieser wissenschaftlichen Arbeit liegt in der Untersuchung der Quellen für die Zeit vom sechsten bis zum Ende des neunten Jh.s. Der Überblick über die früheren monastischen Quellen in den Kap.n 2 bis 4 ist allerdings oberflächlich und nicht ganz zufriedenstellend. Dies schadet jedoch dem eigentlichen Thema nicht; man kann schließlich nicht davon ausgehen, das die Mentalität und die Hauptideen des ägyptischen Mönchtums im vierten Jh. auch im Gallien des sechsten bis neunten Jh.s Gültigkeit haben. Die Ergebnisse dieser Studie sind nützlich. Um eines besseren und komplexeren Verständnisses willen, wie Mönchtum in der frühmittelalterlichen Gesellschaft wirklich funktionierte, sollten sie jedoch in einen größeren Kontext gestellt werden; sie sollten das nicht-zönobitische Mönchtum derselben Zeit und auch das Phänomen des nicht frei gewählten Klosterlebens (bereits in der RB vorhanden) miteinbeziehen.

Die Verwendung des Begriffs *monachatio* durch den Vf., der damit den Prozeß der Mönchwerdung beschreibt, ist geeignet, den Leser zu irritieren. Nirgendwo wird diese Terminologie besprochen bzw. ihr Ursprung geklärt. Tatsächlich erscheint der Begriff in fast keinem lateinischen Wörterbuch; bei Niermeyer (*Mediae Latinitatis Lexicon Minus*) ist er erst für das zwölfte Jh. (1179) belegt. Der Begriff *monachatus* hingegen findet sich bereits in den Briefen Gregors des Großen.

Auch die erste Anmerkung (1), die erklärt, das der Begriff *monachus* „erst ab dem 6. Jahrhundert" als Bezeichnung für den Klosterbewohner auftritt, ist befremdlich und kaum haltbar. Schon Athanasius bemerkt im Vorwort zu seiner *Vita Antonii* (verfaßt um 357), daß damals das Wort *monachus* im Westen bekannt wurde. Der Begriff erscheint danach häufig in Werken verschiedener Autoren wie Ambrosius, Rufinus, Augustinus und Kassian, um nur einige zu nennen, in einer zönobitischen Bedeutung.

Rom Mark Sheridan

Pandžić, Bazilije Stjepan: **Bosna Argentina.** Studien zur Geschichte des Franziskanerordens in Bosnien und der Herzegowina. – Köln, Wien: Böhlau 1995. 477 S. (Quellen und Beiträge zur kroatischen Kulturgeschichte, 6), kt DM 88,00 ISBN: 3-412-06694-X

Dieser Bd versammelt insgesamt 17 Aufsätze des Autors, eines Franziskaners aus der herzegovinischen Provinz, der lange Jahre Generalarchivar des OFM war. Die Arbeiten beschäftigen sich mit der Geschichte des Ordens in Bosnien (Bosna Argentina ist der heutige Name der bosnischen Provinz, benannt nach der Stadt Srebrenica, die in diesen Tagen traurige Berühmtheit erlangt hat). Von den Anfängen der Tätigkeit des OFM in Dalmatien (schon 1230 gab es eine „slavische" Provinz mit Sitz in Split) und Bosnien (seit 1291) bis ins 18. Jh. erstreckt sich der Zeitraum, der in den Studien behandelt wird.

Die Artikel beschäftigen sich vor allem mit einzelnen Personen, die in der Geschichte des Ordens eine wichtige Rolle gespielt haben, etwa dem hl. Nikolaus Tavelić OFM, der letzten bosnischen Königin Katarina und mit verschiedenen Franziskanern, die Bischöfe waren, oder aber mit Berichten über die Verhältnisse in Bosnien, die in den Archiven des Ordens, der SCProp oder im Vatikanischen Geheimarchiv zu finden sind. Mehrfach sind in den Artikeln einschlägige Dokumente publiziert. Elf der Artikel sind in kroatischer, vier in lateinischer und zwei in italienischer Sprache verfaßt.

Durch die Publikation dieser Arbeiten, die zwischen 1961 und 1991 z. T. an entlegenen Stellen veröffentlicht worden sind, in einem Bd ist es dem interessierten Leser sehr einfach möglich, einige wichtige Aufsätze zur Geschichte des OFM in Bosnien zu erreichen. Aus den Arbeiten wird die eminente Bedeutung des Ordens für die Erhaltung des katholischen Glaubens während der osmanischen Herrschaft in Bosnien deutlich. Da bis zur Errichtung einer Hierarchie 1881 den Franziskanern de facto die gesamte Seelsorge an den Katholiken in Bosnien oblag, sind die Berichte und anderen Schriftstücke die wichtigsten Quellen für die Kirchengeschichte des Landes. Doch auch für profangeschichtliche und linguistische Fragestellungen sind die einzelnen Studien aufschlußreich. Während in unseren Tagen in weiten Gebieten des leidgeprüften Landes die letzten Spuren katholischer Präsenz ausgelöscht werden, legen die Aufsätze ein eindrucksvolles Zeugnis von der jahrhundertelangen Tätigkeit des Franziskanerordens in Bosnien und Herzegovina ab. Sie zeigen, daß die bosnischen Franziskaner auf eine lange Erfahrung des Zusammenlebens mit Muslimen und Orthodoxen verweisen können. Ob das aber eine Perspektive für die Zeit nach einem Ende dieses Krieges sein kann, muß angesichts der jüngsten militärischen Ereignisse und der Haltung der internationalen Gemeinschaft, die ein solches Zusammenleben immer mehr unmöglich werden läßt, leider bezweifelt werden.

Berlin Thomas Bremer

Kirchliche Zeitgeschichte

Gruß, Heribert: **Erzbischof Lorenz Jaeger als Kirchenführer im Dritten Reich.** Tatsachen – Dokumente – Entwicklungen – Kontext – Probleme. – Paderborn: Bonifatius 1995. 488 S., geb. DM 68,00 ISBN: 3-87088-814-8

Im Erzbistum Paderborn werden in den letzten Jahren verstärkt Anstrengungen unternommen, die Geschichte der Diözese in der NS-Zeit zu erforschen. Wie bereits der von U. Wagener hg. Sammelband (Das Erzbistum Paderborn in der Zeit des Nationalsozialismus, Paderborn 1993), in dem Heribert Gruß mit einem Beitrag über Jaeger „im Spiegel sicherheitspolizeilicher Berichte" vertreten ist, hat auch die vorliegende Monographie einen stark apologetischen Charakter. Aufschluß über das erkenntnisleitende Interesse erhält man im Vorwort und im letzten Kap. der Arbeit („*Medienexkurs zu Kardinal Jaeger*"): G. möchte der durch das Urteil G. Lewys (Die katholische Kirche und das Dritte Reich, München 1965, 255) geprägten öffentlichen Meinung, Jaeger habe mit der nationalsozialistischen Verleumdungskampagne gegen den slawischen ‚Untermenschen' sympathisiert, entgegenwirken und den Erzbischof als erbitterten NS-Gegner und „prophetischen Zeugen, der gegen die Hybris des skrupellosesten Tyrannen des Jahrhunderts das göttliche Menetekel aufrichtete" (337), präsentieren. Zu diesem Zweck holt G. weit aus:

In einem *ersten Abschnitt* wird „*Jaegers vorbischöflicher Weg unter Hitlers Diktatur*" geschildert. Seit Mai 1933 als geistlicher Studienrat an einem Dortmunder Gymnasium tätig, scheint sich Jaeger inner- und außerhalb der Schule v. a. der unprovokativen Auseinandersetzung mit Rosenbergs Neuheidentum gewidmet zu haben. 1940 wurde der einstige Frontoffizier seinem Wunsch entsprechend als Kriegspfarrer eingesetzt. Seine Berufung zum Erzbischof im Jahre 1941 war dem fanatischen Kirchenhasser Heydrich zwar nicht genehm, doch wurde das Plazet durch Reichskirchenminister Kerrl letztlich relativ problemlos erteilt.

Der *zweite Abschnitt* widmet sich den „*ersten Schritten des neuen Erzbischofs in totalitär bestimmter Lebenswelt*". Hier wird auch in einem „Kapitel ohne jeden argumentativen Anspruch" (131) Jaegers berühmtes Fastenhirtenwort untersucht. G. meint zeigen zu können, daß die bischöflichen Ausführungen („Schaut auf Rußland! Ist jenes arme unglückliche Land nicht der Tummelplatz von Menschen, die durch ihre Gottfeindlichkeit und durch ihren Christushaß fast zu Tieren entartet sind?") in Wahrheit die Kirchenverfolgung im eigenen Land entlarven wollten und ihre Zuhörer auch in diesem Sinne erreicht hätten (130).

Im *dritten Abschnitt* verläßt G. den biographischen Rahmen, um den Kontext der kirchlichen Diskussion um *Menschenrechtsproteste* in den Jahren 1941/42 zu schildern. Hier geht es um die bekannten Dissonanzen zwischen Bertram und Preysing, den Kurs des westdeutschen Konveniats und den Einfluß des Ausschusses für Ordensangelegenheiten.

Das Schwergewicht des *vierten Abschnitts* liegt auf der Analyse der *Rolle Jaegers im Konzert der westdeutschen Bischöfe* während der letzten Kriegsjahre und in der frühen Besatzungszeit. Breit diskutiert werden die von Jaeger verfaßte Denkschrift der deutschen Bischöfe an Hitler vom 18. 12. 1942 und die Entstehung des Dekalog-Hirtenbriefs vom Herbst 1943. Nach einem Blick auf „Paderbornensia im Zweiten Weltkrieg" schließt der Abschnitt mit Jaegers Denkschrift an Feldmarschall Montgomery vom 13. 7. 1945, in der der Paderborner Oberhirte sich energisch gegen die Kollektivschuldthese der Alliierten verwahrt.

Der *fünfte und letzte Abschnitt* beinhaltet den „*Versuch einer kritischen Würdigung*", wobei G. seiner Argumentation das bekannte Stufenschema des Widerstands von K. Repgen und seinen Schülern zugrunde legt, von dem er fälschlicherweise behauptet, daß sich darüber „in der kirchlichen Zeitgeschichte ein Konsens gebildet hat" (303, Anm. 7). So kann es am Ende nicht mehr überraschen, daß Jaeger als „Vertreter einer weiten Resistenz" und „bischöflicher Wächter" über Gottes- und Menschenrechte (337) das Etikett des Widerstandskämpfers erhält.

Das Buch schließt mit einem *Anhang*, in den zwanzig, z. T. bislang unveröffentlichte Dokumente aufgenommen wurden.

Bei aller Anerkennung der fleißigen Sammeltätigkeit, die manche insbesondere für die Paderborner Diözesangeschichte interessanten Details zutage förderte, muß die Kritik an dem vorgestellten Bd bei weitem überwiegen. Dabei ist dem Vf. nicht nur seine ideologische Voreingenommenheit anzulasten, sondern auch eine Fülle ‚handwerklicher' Mängel, über die man stillschweigend hinweggehen könnte, wenn G., ehemaliger Lehrbeauftragter für Historische Theologie an der Univ. / GH Siegen, seinen wissenschaftlichen Anspruch nicht so deutlich herausstreichen würde.

Die Mängel beginnen damit, daß manche nur abgekürzt zitierten Titel (84, Anm. 8: von Hehl; 116, Anm. 39 und 41: Dohm, Tigges) nicht im Literaturverzeichnis erscheinen, führen weiter über Anmerkungen, die nicht recht zum Text passen wollen (z. B. 51, Anm. 38; 119, Anm. 52), andere Anmerkungen, die keinen Nachweis für das im Text Behauptete bringen (z. B. 41, Anm. 17; 84, Anm. 10; 306, Anm. 27), sprunghafte Gedankenführung (z. B. 156; 311) bis hin zu sachlichen Unrichtigkeiten: z. B. hieß die württembergische Vernichtungsanstalt Grafeneck, nicht Greifeneck (169, Anm. 53), handelte es sich bei dem bekannten Eugeniker um Hermann Muckermann, nicht um seinen Bruder Friedrich (310), war die Superioren-Vereinigung keine Vereinigung „der katholischen Orden Deutschlands" (143), sondern eine von einigen Obern missionierender Männerorden, wurde Georg Angermaier 1913, nicht 1914 geboren und war Lothar König Dr. rer. nat, nicht Dr. rer. pol. (181). Bedauerlich ist auch, daß G. bei den Fotos von den Mitgliedern des Ordensausschusses nicht anmerkt, daß diese bis auf zwei Ausnahmen (Angermaier und König, die 1945 bzw. 1946 verstarben) aus den Jahrzehnten nach dem Krieg stammen; so entsteht der falsche Eindruck, der Ausschuß sei eine Seniorenvereinigung gewesen. Schwerer wiegt der z. T. unkritische Umgang mit Quellen. Zwar stellt G. mit Blick auf den von Heydrich gegen Jaeger gerichteten Vorwurf der Wehrkraftzersetzung mit Recht fest, daß die Optik der Verfolgerseite durch das ideologische Kirchenbild verzerrt war (94), doch hat er andererseits keine Schwierigkeiten, jene Aussagen Heydrichs, die aus heutiger Sicht schmeichelhaft für Jaeger sind, für bare Münze zu nehmen (29 u. ö.). Insgesamt neigt G. dazu, sich das Urteil darüber, wer Widerstand geleistet hat, von den damals Herrschenden abnehmen zu lassen und auch die retrospektiven Aussagen von Zeitzeugen weitgehend unreflektiert zu übernehmen.

Bemerkenswert ist die Chuzpe, mit der G. sich der Leserschaft als derjenige präsentiert, der erstmals die Zusammenhänge zwischen bischöflichen Protesten gegen Menschenrechtsverletzungen und den Aktivitäten des 1941 gegründeten Ausschusses für Ordensangelegenheiten aufzeigt. Dabei forscht und publiziert Antonia Leugers schon seit vielen Jahren – sehr viel gewissenhafter und gründlicher – zu genau diesem Thema (vgl. nun zusammenfassend ihre akribische Studie: Gegen eine Mauer bischöflichen Schweigens. Der Ausschuß für Ordensangelegenheiten und seine Widerstandskonzeption 1941 bis 1945, Frankfurt a. M. 1996). Im Literaturverzeichnis findet sich nur ihr Angermaier-Bd von 1994 – und das unter dem falschen Namen Leyers! Dabei gibt es starke Indizien dafür, daß G. Leugers' bereits 1986 verfaßte Diplomarbeit „Der Ausschuß für Ordensangelegenheiten und seine kirchenpolitische Konzeption (1941–1944)" in der Kommission für Zeitgeschichte eingesehen hat.

Sicher ist jedenfalls, daß G. durch das Studium der im Literaturverzeichnis aufgelisteten Publikationen Roman Bleisteins sowohl auf die Diplomarbeit Leugers' als auch auf ihren einschlägigen Aufsatz zum Novemberhirtenbrief 1941[1] stoßen mußte. Hätte er diese Hinweise ignoriert, wäre dies bedenklich genug. Schlimmer ist, daß er offensichtlich die Forschungen Leugers' auswertete, ohne dies anzuzeigen! So führt G. Details an, die sich nicht aus den angegebenen Quellen erschließen lassen, wohl aber aus den Untersuchungen von Leugers hervorgehen: Woher weiß G., daß Domkapitular Zinkl schon früh Besprechungen mit Angermaier hatte (143, Anm. 7), woher hat er die Angaben zum Tod Angermaiers (149, Anm. 11), woraus schließt er, daß der Würzburger Justitiar „Inspirator" des Ordensausschusses war (181), woraus, daß dieser der im August 1941 in Urlaub befindliche Mitarbeiter ist (184, Anm. 21)? Sehr auffällig ist, daß G. einmal ein Aktenstück aus dem Ordensarchiv Münsterschwarzach als Beleg anführt (189, Anm. 51), obwohl er dieses Archiv gar nicht besucht hat – wohl aber Leugers! Da sich außerdem manche Ausführungen eng an die genannte Diplomarbeit anlehnen, vermag der Rez. hier nicht an Zufall oder Inspiration zu glauben.

Ein Wort zu den sprachlichen Eigentümlichkeiten des Buches darf nicht fehlen: Der Leser findet nicht nur Sätze, die von Pathos triefen (z. B. 120: „Den ‚Löwen von Münster' hatte man durch die Sühneopfer seiner eigenen Priester an den Felsen zu schmieden gesucht"), sondern auch solche, die sehr wissenschaftlich klingen, in Wahrheit aber nur gestelzt sind (z. B. 230: „Man geht also von Inseln sicherer Information aus und extrapoliert sie in Kenntnis der NS-Ideologie zu einer Gesamtaussage. Das dem induktiven Schluß zugrundeliegende Gesetz leitet sich aus den Zwängen ideologiebestimmter Selbstverwirklichung her, die den totalitären Anspruch bilden"). Das führt bisweilen zu unfreiwilliger Komik. Was hat man etwa von einem Bericht zu halten, der „denkbar präzise, wenngleich nicht frei von Unschärfen und Unrichtigkeiten" ist (95)? Weniger komisch wirkt, wenn G. ohne den Hauch einer Distanzie-

[1] „Heiligste Pflicht zwingt uns zu sprechen . . ." Kirchenpolitische Kontroversen im deutschen Episkopat um den geplanten Hirtenbrief von 1941, in: D. R. Bauer / A. P. Kustermann (Hg.), Gelegen oder ungelegen – Zeugnis für die Wahrheit. Zur Vertreibung des Rottenburger Bischofs Joannes B. Sproll im Sommer 1938, Stuttgart 1989, 111–141.

rung von „nichtdeutschen Volkselementen" spricht (222). Sofern Erzbischof Jaeger in der NS-Zeit eine ähnlich problematische Ausdrucksweise wählte, handelte es sich nach G. immer um „tangentiales Verhalten", nicht um Anpassung (137). Der Terminus ist angeblich rein deskriptiv und wertneutral, tatsächlich aber mit einer eindeutigen Wertung aufgeladen, denn – wie G. dem mathematisch ungebildeten Leser erläutert – „die Tangente des Kreises hat als von Null verschiedene *dimensionale* Größe mit dem Kreis nichts gemeinsam" (137), sprich: Jaegers „fast zu Tieren entartete" Russen haben rein gar nichts mit NS-Ideologie zu tun (342).

Wie überzeugend ist nun G.s Versuch einer Ehrenrettung Jaegers? Sicher ist, daß Lewys Vorwürfe gegen den späteren Kardinal viel zu pauschal waren. Aber die Stilisierung Jaegers zum gradlinigen Widerstandskämpfer vermag ebensowenig zu überzeugen. Zwar wird deutlich, daß der Paderborner Oberhirte recht rührig war, wenn es darum ging, seine Diözesanen, insbesondere die katholische Jugend, weltanschaulich an die Kirche zu binden (der Hinweis auf die wechselseitige Anhänglichkeit zwischen Erzbischof und Jugend durchzieht das Werk fast wie ein Cantus firmus), doch ist dies nicht hinreichend, um das Urteil zu begründen, ein entschiedener Widerstand gegen das Regime habe alle Bereiche seines Wirkens durchzogen. Wenn dem so wäre, wäre kaum erklärlich, daß nicht nur Staatssekretär Muhs Jaeger zu den Vertretern der „gemäßigten Richtung" im Episkopat rechnete, sondern auch Alfred Delp Jaegers Haltung als „wankend" bezeichnete (vgl. Leugers, Mauer, 299 und 279). Verwundern kann dies nicht, wenn man weiß, daß sich der Paderborner Erzbischof gegen den Dekalog-Hirtenbrief wandte (vgl. ebd. 278) und der Fuldaer Bischofskonferenz 1943 in seiner Abschlußpredigt einschärfte, es sei nicht ihre Aufgabe, „zu den Fragen der Weltpolitik Stellung zu nehmen". Die Sorge der Bischöfe gelte vielmehr „unseren deutschen Brüdern und Schwestern, die mit uns eines Blutes sind(!), deren Schicksal wir teilen, auf daß sie an den zeitlichen und ewigen Segnungen des Reiches Gottes teilnehmen" (ebd. 292). Jaegers Haltung war also ambivalent und darf weder in die eine noch in die andere Richtung verengt werden. Am Ende der Lektüre des Buches von G. aber weiß man nicht, wer dem Erzbistum Paderborn und seinem ehemaligen Oberhirten mehr schadet: Gegner wie Lewy und SPIEGEL oder Freunde wie der pensionierte Geistliche Studiendirektor G.? Eine kritische Biographie Jaegers, die auf der Höhe der zeit- und kirchengeschichtlichen Forschung ist, bleibt jedenfalls nach wie vor ein Desiderat.

Ludwigsburg Thomas Breuer

Daiber, Karl-Fritz: **Religion unter den Bedingungen der Moderne.** Die Situation in der Bundesrepublik Deutschland. – Marburg: Diagonal-Verlag 1995. 200 S., kt DM 29,80 ISBN: 3-927165-33-6

Soziologische Versuche, die Richtung und Verlauf sozio-kulturellen Wandels bestimmen wollen und die Beobachtung dominanter Trends zu Prognosen aufbereiten, finden rasch ein aufmerksames Publikum. Sie stoßen aber auch auf Skepsis. Die Erfahrung lehrt, daß sie oft einer gewissenhaften Überprüfung an der Empirie nicht standhalten und sich als Produkt einer voreiligen Generalisierung von Einzelbeobachtungen erweisen. Keine Ausnahme davon machen Kultur- und Religionssoziologie. Im Überschneidungsbereich von Sozialstrukturanalyse, Lebensstil-, Mentalitätsforschung und Zeit(geist)diagnose sind beide Disziplinen um eine Analyse jener Ordnungsformen des Alltags bemüht, in denen die Angehörigen einer Gesellschaft ihre Lebensvorstellungen, Realitätsdefinitionen, Umgangsformen, Weltbilder und Wertpräferenzen auf einen sichtbaren Nenner bringen. Auch hier fällt im Rückblick auf die Forschungsergebnisse der letzten Jahrzehnte eine erhebliche Streuung der Befunde und eine beträchtliche Divergenz der Trendaussagen auf. Allerdings ist dies kein zureichender Grund, von seiten der Theologie religionssoziologische Ansätze zu ignorieren. Theologische Reflexionen über die Zukunftsfähigkeit und kulturelle Selbstbehauptung des Christentums kommen ohne eine soziologische Komponente nicht aus. Was über die Zukunft des Christentums zu sagen ist, ist immer auch die Zukunft seines sozialen Kontextes.

Von K.-F. Daiber, Prof. für Religionssoziologie an der Univ. Marburg, liegt nun eine Bestimmung des religiösen „Feldes" der deutschen Gesellschaft vor, die sowohl empirisch fundiert ist als auch über eine bloße Ansammlung statistischer Daten hinausgeht, indem sie den empirischen Befund in einem sozialtheoretischen Kontext deuten will.

Bereits das *einleitende Kap.* (9–21) thematisiert diesen Bezugsrahmen: Theorie der Moderne als Theorie gesellschaftlicher Evolution fokussiert auf Prozesse funktionaler Differenzierung. D. orientiert sich dabei an Studien von N. Luhmann, bezieht aber auch die Ansätze von J. Habermas, T. Luckmann u. a. in den Aufbau seines religionssoziologischen Arrangements zur Beschreibung von Sozialgestalten, Praxisformen und Wandlungstendenzen des Christentums ein. Um den Aussagewert dieser Ausführungen zu erhöhen, fügt D. Beobachtungen zur demographischen und politisch-ökonomischen Situation des vereinten Deutschland ein (27–40). Im Anschluß daran werden demoskopische Untersuchungen (Quellen: ALLBUS-Studien, Allensbach-Umfragen, Kirchenmitgliedschaftsstudie der EKD und ISSP) zur Sondierung „religiöser Orientierungen in der Lebenswelt" (41–63) ausgewertet. Das folgende Kap. beschreibt den Status der Religion im öffentlichen Leben und informiert im Stile einer Kirchen- bzw. Konfessionskunde unter anderem über die Finanzierung der Religionsgemeinschaften, über ihre Stellung im öffentlichen Leben (z. B. Schule, Massenmedien), über ihre Leistungen und Beiträge zum Bestand und Erhalt des „Sozialstaates" und über ihre Relevanz als Element politischer Kultur (64–100). Eigens geht D. dann auf die Situation der beiden großen christlichen Kirchen ein: Organisation, Mitgliedschaftsentwicklung, ökumenische Beziehungen (101–130). In ähnlicher Weise werden Freikirchen, religiöse Gruppierungen und weltanschauliche Bewegungen diesseits und jenseits des Christentums vorgestellt (131–154).

Ein vorsichtiger *Ausblick* auf die sich abzeichnenden Veränderungen sowohl hinsichtlich der binnenkirchlichen als auch der gesellschaftlichen Pluralisierungs- und Differenzierungsprozesse schließen den Bd ab.

Für religionssoziologisch Interessierte ist das Buch eine wichtige Fundgrube empirischer Daten, die in zahlreichen Karten und Tabellen informativ aufbereitet sind. Der zeitdiagnostische und sozialanalytische Ertrag der Studie tritt gegenüber dem Primärmotiv, eine „Landkarte" des Religiösen in Deutschland zu entwerfen, in den Hintergrund. Dies ist durchaus positiv zu vermerken angesichts einer Vielzahl von Veröffentlichungen, die mehr mit Schlagworten und Klischees als mit harten Fakten aufwarten.

Köln Hans-Joachim Höhn

Religionsphilosophie / Fundamentaltheologie

Demokratiefähigkeit, hg. v. Jürgen Manemann in Zusammenarbeit mit Peter Behrenberg u. a. – Münster: Lit-Verlag 1996. IV, 266 S. (Jahrbuch Politische Theologie, 1), brosch. DM 34,80 ISBN: 3-8258-2227-3

Die Bedeutung der christlichen Rede von Gott vor ihrer geschichtlichen und gesellschaftlichen Folgenlosigkeit zu bewahren, definiert eine zentrale Aufgabe der Gegenwartstheologie. Erneut und verstärkt sind Tendenzen spürbar, die mit den fortschreitenden Modernisierungsprozessen von Kultur und Gesellschaft auf eine Privatisierung christlicher Glaubenspraxis hinsteuern. Der Ort christlichen Glaubens ist jedoch die Öffentlichkeit. Er ist Konsequenz eines Ereignisses und einer Praxis, in der die Wirklichkeit Gottes in menschlicher Geschichte, im Widerstreit von Freiheit und Unterdrückung, von Macht und Ohnmacht erfahrbar geworden ist. Als Konsequenz eines Geschehens jenseits privater Innerlichkeit ist der christliche Glaube selbst wiederum folgenreich in jenen Feldern, die scheinbar jenseits des Religiösen liegen: Politik, Wirtschaft, Technik. Auf diese Felder muß sich die Theologie beziehen, wenn sie den Öffentlichkeitscharakter des Christentums erweisen will. Über eine politische und gesellschaftliche Hermeneutik des Evangeliums wird ihr am ehesten auch eine theologische Hermeneutik der Moderne gelingen, über die sie Zugang zu den politisch-ethischen Selbstverständigungsdiskursen der Gesellschaft erhält.

In fächerübergreifenden Studien und Debatten auf eine Neubestimmung des Verhältnisses von Christentum und politischer Kultur auf dem Boden und an den Grenzen der Moderne hinzuarbeiten, ist der programmatische Grundgedanke der vorliegenden Neuerscheinung, die zugleich eine Innovation theologischer Publizistik darstellt. Entstanden in einer Initiative aus dem Schülerkreis von J. B. Metz liegt erstmals eine als Periodikum angelegte Publikation vor, die eine Fortschreibung des von Metz in Angriff genommenen Projekts einer neuen *„Politischen Theologie"* anstrebt. Der erste Bd des Jahrbuches befaßt sich mit den veränderten bzw. neu zu vermessenden Konstellationen von Religion und Politik nach dem Zusammenbruch des real existierenden Sozialismus und angesichts forcierter Globalisierungsprozesse.

Den Anfang machen Definitionsversuche dessen, was heute eigentlich „politisch" heißt. Die zwar nicht aufeinander abgestimmten Äußerungen (u. a. von E.-W. Böckenförde, F. Duve, D. Sölle, J. Moltmann) ergeben gleichwohl einen perspektiven- und facettenreichen Einblick in *aktuelle juristische, (partei-)politische und theologische Deutungsmuster* (2–22). In einer sowohl ins

Grundsätzliche gehenden als auch zeitdiagnostisch orientierten Erörterung umschreibt T. R. Peters *Ansatz und Ziel sowie das wissenschaftstheoretische Profil und die biblische Basis Politischer Theologie* (24–38). Ausgezogen werden diese Linien in dem Beitrag von J. B. Metz *„Monotheismus und Demokratie"* (39–52). Als eine „Gegenlichtaufnahme" zum Motiv der Demokratiefähigkeit kann der Beitrag von O. John gelesen werden, in dem es (in kritischer Auseinandersetzung mit C. Schmitt und E. Peterson) um die *politische Widerständigkeit des Monotheismus zu jeder Form der theologischen Herrschaftslegitimierung* geht (53–81). M. Rainer vergleicht die Ansätze von C. Schmitt und J. B. Metz als zwei *Leitkonzeptionen politischer Theologie im 20 Jh.* (82–106). W. Oelmüller sondiert in einem historisch-systematischen Überblick *Status und Funktion der Religion in modernen Rechts- und Verfassungsstaaten* (107–136). J. Manemann stellt anhand der *Kontroverse um die Deutung von Geschichte und Demokratie* eine Momentaufnahme der politischen Gegenwartskultur zusammen und plädiert – in kritischer Bezugnahme auf den „Historikerstreit" um die geschichtliche Singularität von Auschwitz – für eine um die biblische Kategorie „memoria" zentrierte Geschichtsschreibung, Situations- und Identitätsvergewisserung (137–154). Die Relevanz kommunitaristischer Positionen für die (sozial-)ethische Grund- und Leitfrage „Wie sollen wir miteinander leben?" erörtern E. Arens und J. Manemann. Nach einer Vorstellung der Ansätze von A. MacIntyre, Ch. Taylor, R. Bellah und M. Walzer gehen sie v. a. der Frage nach den *Rezeptionsschwierigkeiten kommunitaristischen Denkens in Deutschland* nach (155–187). Mit der *Beeinträchtigung der Demokratiefähigkeit moderner Gesellschaften durch ökonomische Asymmetrien* beschäftigen sich K. Füssel und M. Ramminger (189–203). Die Rubrik „Debatte" eröffnet P. Suess mit einer aus lateinamerikanischer Erfahrung formulierten Thesenreihe zur *„Anerkennung der Anderen in ihrem Anderssein"* (206–222). Auf manche darin versteckten kritische Spitzen gegen die Politische Theologie beziehen sich in ihren *Kommentaren* W. Lesch, M. Möhring-Hesse und P. Rottländer (223–249).

Am Ende des Jahrbuches findet sich ein kurzer *Rezensionsteil* und eine Vorstellung von Instituten und Projekten, die sich dem unabgegoltenen Ideal politischer „Aufklärung und Erinnerung" verpflichtet fühlen.

Der in Inhalt und Aufbau überaus anregende Bd, der in geschickter Weise thematische Schwerpunktsetzung und methodisch-inhaltliche Vielfalt zusammenbringt, verdient es, mit seinem Diskussionsangebot über den Kreis von Freunden der Politischen Theologie hinaus wahrgenommen zu werden. In einer Zeit, in der viele Sbde lediglich durch den Einband zu einer Einheit zusammengehalten werden und theologische Ausgewogenheit oft mit Temperamentlosigkeit gleichgesetzt wird, hebt sich das Jahrbuch mit seinem politisch-theologischen Profil und seinem diskussionsfreudigen Autorenteam wohltuend von Publikationen ab, deren Autoren es vorwiegend auf Selbstbestätigung abgesehen haben.

Köln Hans-Joachim Höhn

Krise der Immanenz. Religion an den Grenzen der Moderne, hg. v. Hans-Joachim Höhn. – Frankfurt a. M.: Fischer Taschenbuch Verlag 1996. 334 S. (Philosophie der Gegenwart), kt DM 26,90 ISBN: 3-596-12960-5

Der wendige Kölner Sozialethiker legt einen Bd vor, in dem er einen Überblick „zu dem in Philosophie und Soziologie geführten Diskurs über den kulturellen Ort und die gesellschaftliche Funktion der Religion" (24) geben will. Fällt schon in der zitierten Projektbeschreibung aus der Einleitung auf, daß die Theologie nicht genannt wird, so wird der Bd diesem Vorhaben insofern gerecht, als in ihm tatsächlich jede theologische Religionstheorie einschließlich einer theologischen Religionskritik fehlt.

Im *ersten Teil „Entwicklungen und Phänomene"* finden sich zwar nicht eben neue, aber durchaus anregende religionssoziologisch orientierte Gegenwartsanalysen. Sie reichen von der aktuellen *Pluralisierung und Individualisierung des Religiösen* (K. Gabriel) über den *religiösen Fundamentalismus* (G. Küenzlen) bis zur *Zivilreligion* (R. Schieder).

Im *„Positionen"* überschriebenen *zweiten Teil* erscheinen mit Ausnahme von T. Rensch, der sich instruktiv über *systematische Religionsphilosophie als kritische Hermeneutik* ausläßt, und P. Koslowski, der *Gnosis und Mystik als andere Aufklärung* beschwört, eine Reihe alter Kämpen. Mit hier z. T. zum x-ten Mal wiederabgedruckten alten Texten huldigen sie der *kontingenzbewältigenden Religion nach der Aufklärung* (H. Lübbe), preisen die *religiöse Grundfunktion der Transzendenzerfahrung nebst -verarbeitung* (T. Luckmann), singen das Loblied des *Polytheismus* (O. Marquard) bzw. sabotieren es (N. Luhmann), empfehlen schließlich die *philosophische Aufklärung als negative Theologie* (W. Oelmüller).

Der *dritte* Teil bietet arg disparate *„Perspektiven"*. J. B. Metz' *zivilreligionskritischer Rekurs* auf das Eingedenken fremden Leidens mitsamt den darin aufbewahrten universalistischen Ansprüchen steht neben H. Schrödters Überlegungen zum Beitrag von Religion für die Entwicklung eines an den Menschenrechten ausgerichteten *„Weltethos"*. Den Abschluß bildet H. Waldenfels' Skizze einiger der im Blick auf eine *interkulturelle Religionsphilosophie* sich ergebenden Fragestellungen.

Der bunte Bd belegt aufs vortrefflichste, daß jenseits der „Grenzen der Moderne" die Zeit der universalen Wiederverwertung angebrochen scheint. An den „Bruchstellen der Moderne" sind die Steinbrüche der Religion wieder gefragt zur Resteverwertung ihrer sei es zivilreligiösen, sei es mythischen oder gnostischen Bestände. So werden in recycleten alten Texten alte Hüte und alte Mythen beschworen und dabei Doxologien auf die nicht austrocknenden Absatzmärkte bisweilen alter, bisweilen auch alternativer Religion angestimmt.

Luzern Edmund Arens

Hoffnung, die Gründe nennt. Zu Hansjürgen Verweyens Projekt einer erstphilosophischen Glaubensverantwortung, hg. v. Gerhard Larcher / Klaus Müller / Thomas Pröpper. – Regensburg: F. Pustet 1996. 277 S., geb. DM 49,80 ISBN: 3-7917-1508-9

Das hier vorzustellende Sammelwerk besitzt zum einen eine für Schriften dieser Art nicht selbstverständliche innere Geschlossenheit, die dadurch erreicht worden ist, daß sich alle 19 Vf.Innen auf eine Vorgabe eingelassen haben, und zwar auf H. Verweyens „Grundriß der Fundamentaltheologie" mit dem Titel „Gottes letztes Wort" (Düsseldorf 1991). Die Art und Weise, in der in den einzelnen Beiträgen die Auseinandersetzung mit den Fragen und Problemen geschieht, die von Verweyens Entwurf aufgeworfen wurden, sowie die kritische Erörterung der dort gegebenen Antworten lassen zum anderen aus dem Werk, das eine „FS" hätte sein können, gleichsam unter der Hand eine, wie die Hg. etwas kokettierend bemerken, „Streitschrift" werden.

Provozierend ist die Vorgabe Verweyens durchaus. „Gottes letztes Wort" ist ja nicht das eine Reihe vieler Worte abschließende oder beendende Wort; es wird vielmehr als das letzt- oder endgültige Wort verstanden. Mag dieses Verständnis von göttlicher Offenbarung in Jesus Christus für den christlichen Glauben auch unaufgebbar sein, selbstverständlich und unproblematisch ist es angesichts der postmodernen Wertschätzung des Pluralismus sicher nicht. Die Behauptung und Beanspruchung von letztgültigem Sinn bedeutet aber alles andere als den Rückzug auf einen selbstgenügsamen, und trotz aller zur Schau gestellten Selbstsicherheit eine tiefe Angst nur mühsam verdeckenden Fundamentalismus. Gegen den bloßen Verdacht des Fundamentalismus spricht allein schon die Tatsache, daß es sich bei Verweyens Entwurf um eine Fundamentaltheologie handelt, die sich der in 1Petr 3,15 ausgesprochenen Mahnung verpflichtet weiß, jedem, der danach fragt, Rede und Antwort zu stehen über den Grund (logos) unserer Hoffnung.

Aus der Tatsache, daß uns so etwas wie letztgültiger Sinn nur in geschichtlich kontingenter Vermittlung begegnen kann, folgen schon die Aufgaben, die im Blick auf eine Verantwortung und Begründung christlichen Glaubens und christlicher Hoffnung erfüllt werden müssen. In einer hermeneutischen Reflexion ist zunächst der Gehalt und Anspruch der Offenbarung zu erheben; sodann muß nach Verweyen in einer erstphilosophischen Perspektive nach der Möglichkeit und dem Begriff von Letztgültigkeit gefragt werden, um dann die Frage zu klären, ob und wie sich die Tatsächlichkeit der Offenbarung erweisen läßt; es geht also um das Ergangensein von Gottes letztem Wort. Verweyen nimmt in seinem Entwurf Anregungen auf, die aus unterschiedlichen Quellen stammen. Namen wie z. B. Anselm von Canterbury, Thomas von Aquin, Descartes, Kant, Fichte, Rahner, aber auch Lessing und Camus begegnet man immer wieder. Mit diesen knappen Hinweisen sollen die Probleme und Themen wenigstens angedeutet werden, die in der „Streitschrift" zur Diskussion stehen.

Artikel zum *fundamentaltheologischen Ansatz Verweyens* eröffnen die Auseinandersetzung. H. G. Türk stellt durch den Aufweis der Bedeutung der Philosophie für den zur Diskussion stehenden Entwurf diesen zugleich in seinen Grundzügen vor. Das einfühlsame und meist zustimmende Referat enthält dennoch verhaltene Kritik, indem auf Punkte hingewiesen wird, die noch weiter gedacht und entfaltet werden müßten, und die Frage nach anderen philosophischen Ansätzen gestellt wird, die heute auch in der Fundamentaltheologie nicht unberücksichtigt bleiben dürften.

Beherzter greift Th. Pröpper ins Gespräch ein; versteht er doch seinen Beitrag als Fortsetzung eines schon seit geraumer Zeit andauernden Disputs. Dabei geht es einmal um die Frage, ob die erstphilosophische Glaubensverantwortung, so wie sie im „Grundriß" durchgeführt wurde, tatsächlich das leisten kann, was von ihr erwartet werden müßte, oder ob sie nicht, konsequent weitergedacht, zu „Ergebnissen" führt, die auch Verweyen nicht wollen kann. Letztgültiger und insofern absoluter Sinn kann den Menschen nur in geschichtlicher Vermittlung begegnen. P. betont deshalb „die unlösbare Gebundenheit des Offenbarungsinhalts (Gottes Geschenk seiner Liebe) an die Form seines freien geschichtlichen Gegebenseins" (38), die zwar vor eine philosophische Aufgabe stellt, aber ebenso dringlich eine historische Rückfrage

erfordert. Die Bedeutung und die Ergebnisse der historischen Vergewisserung scheinen ihm von Verweyen nicht genügend berücksichtigt worden zu sein.

K. Müller weist darauf hin, daß Verweyens „erstphilosophische Letztbegründung" ein Unikum innerhalb der gegenwärtigen Fundamentaltheologie darstellt und daß diese philosophische Seite seiner Konzeption „am Leitfaden des Subjektbegriffs" entwickelt wird (51). M. anerkennt dies Bemühen durchaus, stellt aber gerade am Subjektbegriff und seiner Verwendung bei Verweyen eine Unausgewogenheit und Einseitigkeit fest. Zwar sehe auch er die Apriorität „der Ichdimension von Subjektivität", aber das an Fichte orientierte Verständnis von Subjekt, das sich erst in der Anerkennung anderer Freiheit konstituiert, gewinne dann doch die Oberhand. Das anerkannte „Ich-Apriori" trete hinter dem Gedanken der Hingabe und Anerkennung zurück, und beides passe nicht recht zueinander (54f). Nach M. ließe sich im Rückgriff auf Vertreter der analytischen Philosophie eine Alternative entwickeln, in der beide Aspekte zur Geltung gebracht werden könnten.

In weiteren Beiträgen werden *zentrale Einzelaspekte* des Entwurfs untersucht. So zeigt G. Scherer zunächst auf, wie Verweyen seinen Begriff von Sinn gewinnt, um dann auf seiner Meinung nach offene Fragen aufmerksam zu machen. So lasse sich Sinn nicht rein apriorisch bestimmen; denn Sinn zeige sich nur, „indem er sich ereignet, sich uns zuspielt und gibt" (72). J. Splett befaßt sich mit dem *Problem der Gottesbeweise*. Die Notwendigkeit einer erstphilosophischen Begründung von Sinn und die Stringenz der Argumentationsweisen wird von M. Wichmann thematisiert. Für eine stärkere Beachtung der *Ästhetischen Vernunft* innerhalb der Fundamentaltheologie, die sich bisher meist der theoretischen und / oder praktischen Vernunft bediente, plädiert G. Larcher in seinem Beitrag. Die Frage nach der *Möglichkeit und Notwendigkeit einer Letztbegründung des Glaubens* wird von E. Arens in kritischer Auseinandersetzung mit Verweyens Ausführungen erörtert.

Wie schon gesagt hat sich Verweyen in seinem Werk mit zahlreichen Theologen und Philosophen auseinandergesetzt; er hat von einigen Anregungen aufgenommen, Einsichten und Argumente übernommen, sich aber auch von anderen abgegrenzt. Für das Verständnis und die Würdigung seiner Konzeption ist es sicher hilfreich zu wissen, was er wie rezipiert und was er zurückweist. In einigen Beiträgen des Sammelwerks wird das untersucht: A. Raffelt und T. Licht zu *Karl Rahner*; J. Hubbert zu *Descartes, Anselm und Camus*; S. Wendel zu *Fichte und Levinas*. Natürlich kommen auch in diesen Aufsätzen zentrale Fragen des „Grundriß" zur Sprache; es werden aber darüber hinaus auch die Wurzeln des Entwurfs offengelegt.

Eine Fundamentaltheologie, die die Aufgabe der Glaubensverantwortung ernst nimmt, wird sich sicher über ihre möglichen Methoden und Argumentationen Rechenschaft geben. Das wird nicht möglich sein ohne philosophische, wissenschaftstheoretische und hermeneutische Reflexionen. Da der christliche Glaube sich auf göttliche Offenbarung bezieht, die in der Geschichte ergangen ist und die ihren abschließenden Höhepunkt in Jesus Christus hat, gehört auch die *historische Rückfrage nach Jesus* zu den genuinen Aufgaben des Fundamentaltheologen. Ausdrücklich befassen sich drei Beiträge mit diesen Fragen, die in anderen Aufsätzen zwar hin und wieder erwähnt, aber nicht eigentlich thematisiert wurden. K.-H. Ohlig fragt nach dem „garstig breiten Graben", der ja möglicherweise nur aus einer bestimmten Perspektive als „garstig breit" wahrgenommen wird. Wie *Letztgültigkeit in geschichtlicher Kontingenz* wahrgenommen werden kann, beschäftigt G. Essen in seinem Beitrag, während J. P. Galvin, R. Schwager und P. Ebenbauer sich mit dem *Beitrag Verweyens zur Debatte um die Auferstehung Jesu* auseinandersetzen. J. Rahner legt eine Auslegungsgeschichte von Joh 19,35 innerhalb der Bultmannschule vor. Sie wird als „genaues Spiegelbild der Grundoptionen innerhalb der offenbarungstheologischen Diskussion um die Inanspruchnahme von „Letztgültigkeit in geschichtlicher Kontingenz" interpretiert, von denen auch die Hermeneutik Verweyens geprägt ist (226).

In dem als „Streitschrift" angekündigten Buch wird sicher mit Kritik an dem „Grundriß der Fundamentaltheologie" nicht gespart. Aber es wäre auch sonderbar, wenn es an einer so anspruchsvollen Konzeption, wie sie Verweyen vorgelegt hat, nichts zu kritisieren gäbe. Umgekehrt ist freilich auch nicht jede Kritik selber schon über alle Kritik erhaben. Das (Streit-)Gespräch, das mit dem Sammelwerk begonnen bzw. fortgeführt wurde, ist wohl noch nicht am Ende. Insgesamt ist die Publikation der Sammlung vieler unterschiedlicher Stellungnahmen aber doch das Beste, was dem Autor von „Gottes letztes Wort" geschehen konnte, zeigt es ihm doch, daß sein Bemühen nicht nur zur Kenntnis genommen wurde, sondern anderen auch zu denken gegeben und sie zur Erwiderung provoziert hat. Trotz gelegentlicher fundamentaler Kritik spricht doch aus allen Beiträgen Bewunderung und Sympathie für das, was Verweyen geschaffen hat; und dieses Werk ist seinerseits ein Beweis, daß sich die Auseinandersetzung mit ihm lohnt.

Regensburg Heinrich Petri

Czopf, Tamás: **Die spezifisch christliche Gotteserfahrung.** Eine Auseinandersetzung mit der deutschen katholischen Theologie der Gegenwart. – Budapest: Márton Áron Kiadó 1994. 239 S. (Studia Theologica Budapestinensia, 8) ISBN: 963-7947-36-1

Der Vf. dieser Budapester Diss. fährt eingangs schwere Geschütze gegen die deutsche Theologie auf: „Die (deutsche) Theologie der jüngeren Zeit läßt einen gewissen Zwang erkennen, die Wirklichkeit ihrer Begriffe, den ‚Praxisbezug', die ‚gesellschaftliche Relevanz' belegen zu müssen. Dadurch gerät sie vor zwei Gefahren: 1. Wirklichkeiten theologisch zu interpretieren, die es gar nicht sind (postchristliches säkularisiertes ‚Christentum'), und 2. die innerliche Seite der Glaubenserfahrung als bloße Mystik abzuwerten und alles auf die Äußerlichkeit (das Politische, Kulturelle ...) wie auf eine demonstratio der Effektivität Gottes in der heutigen Welt abzustellen" (11; weiter unten, 56f, wird der „deutschen Theologie" vorgeworfen, in ihr komme das unterscheidend Christliche zuwenig zur Sprache). Nach dieser Ouvertüre würde man erwarten, daß der Vf. anhand einer Untersuchung der „Gotteserfahrung" bestimmter deutscher Theologen „Roß und Reiter" nennt, doch ist dies nicht seine Absicht. Vielmehr versucht er – mit groben Strichen, aber sicherer Hand – „die Kriterien christlicher Gotteserfahrung fast nur skizzenhaft aufzuzeichnen, wo und wie diese Erfahrung entsteht, was sie charakterisiert, formal und inhaltlich" (12). Die zitierten deutschen Theologen gelten dem Vf. als „Steinbruch" zur Kritik oder Bestätigung seiner Darlegung der *„spezifisch christlichen Gotteserfahrung"* (am meisten werden zitiert von Balthasar, Kasper, Ratzinger, Metz, Rahner und Schillebeeckx, der aufgrund seiner Wirkung auch zur deutschsprachigen Theologie gezählt wird; die verdeckte Kritik, die als eine „osteuropäische" Perspektive ernst zu nehmen ist, richtet sich nicht gegen diese letzten drei, die zumeist zustimmend zitiert werden, sondern gegen den Sammelbegriff „deutsche Theologie", der nirgendwo anhand einer konsequenten Autorenanalyse konkretisiert wird).

Nach einer Erörterung der *Fragestellung* (12–21) und *Problemgeschichte* (22–58, von Kant bis zum Modernismus: 35–51) folgen *drei Hauptabschnitte*, die sich mit der *Erfahrungsproblematik im allgemeinen* (59–80), mit der *Erfahrung Gottes im Lichte der christlichen Unterscheidung* (81–118, darunter ein interessantes Kap. über die Mystik: 108–118) und mit der *spezifisch christlichen Erfahrung Gottes* (119–228) auseinandersetzen. Die Arbeit gipfelt in einer Hervorhebung der *Rolle der Kirche als dem Ort spezifisch christlicher Gotteserfahrung* (171–228). Das *Ergebnis* seines Durchgangs faßt der Vf. folgendermaßen zusammen: „Die religiöse Sehnsucht aller Zeiten bemühte sich, Wege zu einer unmittelbaren Gotteserfahrung zu finden. Der christliche Weg beantwortet die Suche paradox: Nur in der Vermittlung durch Menschen – zugespitzt in der ‚Menschwerdung' Gottes – gewährt uns Gott Teilhabe an seinem Innersten; aber diese Einschränkung bewahrt unsere Freiheit und Eigenständigkeit vor und gegenüber Gott. Nur in der Unmittelbarkeit durch Menschen – zugespitzt in der Kirche – gewährt uns Gott Teilhabe an seinem Leben. Diese ‚Indirektheit' entspricht unserer Kreatürlichkeit und offenbart Gott als den, der das Andere-seiner-selbst um unseretwillen liebt" (230f).

Der Vf. hat, wenn auch sehr skizzenhaft, den im Haupttitel ausgedrückten Anspruch eingelöst und die „spezifisch christliche" Gotteserfahrung „orthodox" klargestellt. Doch die Erwartungen an den Untertitel, die nach der Lektüre der hier und da geäußerten pauschalen Spitzen gegen die „deutsche Theologie" erhöht werden, sind nicht erfüllt worden.

Fribourg Mariano Delgado

Dogmatik / Ökumenische Theologie

Greshake, Gisbert: **Der dreieine Gott.** Eine trinitarische Theologie. – Freiburg / Basel / Wien: Herder 1997. 568 S., geb. DM 68,00 ISBN: 3-451-26239-8

Dieses neue Werk des Freiburger Dogmatikers stellt theologiegeschichtlich ein *Novum* dar. Beim ersten Blick auf den Titel könnte man meinen, es handle sich um eine der vielen Neubearbeitungen des klassischen Traktats *De Deo uno et trino*, doch dem ist nicht so. Zwar ist die gesamte neuere protestantische und katholische Theologie von der Tendenz geprägt, die Trinitätstheologie aus ihrer Isolation herauszunehmen und sie wieder als die Mitte christlichen Lebens zugänglich zu machen, während gleichzeitig noch immer ein Großteil der Gläubigen und der im theologischen Bildungsbetrieb Tätigen von der Tradition des deistischen, moralisierenden und letztlich monosubjektivistischen Gottesbildes geprägt ist. In G.'s Werk geht es darum, die theoretische und praktische Relevanz des Glaubens an den dreipersönlichen Gott herauszuarbeiten (23) und zugleich „eine Gesamtsicht der Wirklichkeit aus trinitätstheologischer Perspektive" (25) zu gewinnen. Wie der Untertitel *„Eine trinitarische Theologie"* ankündigt, handelt es sich „um den Versuch, vom Glauben an den dreieinen Gott her das Ganze in den Blick zu nehmen" (25). Die Trinität wird nicht nur als die tragende Mitte im Gebäude christlicher Glaubensaussagen deutlich gemacht. Der Tri-

nitätsglaube ist zugleich ein Schlüssel für das Verständnis der Gesamtwirklichkeit, die Grund und Horizont menschlicher Erfahrung und Reflexion darstellt. Mit diesen Formulierungen fühlt sich der Kundige erinnert an die Überwindung eines Systems von getrennten Ordnungen in Natur und Gnade, Glauben und Vernunft, Transzendenz und Geschichte, Glaubenswissen und Welterfahrung, Theologie und Philosophie. Die natural, geschichtlich und sozial vermittelte Grunderfahrung menschlicher Existenz in der Welt bildet die transzendentale Bedingung dafür, daß der Mensch sich in der Schöpfung und der heilsgeschichtlichen Selbstmitteilung in seiner ontologischen Identität als Person von dem Geheimnis der personal-relationalen Communio des dreifaltigen Gottes angesprochen, bestätigt und in dieses Geheimnis einbezogen sehen kann (30). Christlicher Glaube ist somit nicht eine zusätzliche Erfahrung im Welthorizont, sondern er stellt sich vor als ein integrierender Erfahrungshorizont, der es dem Glaubenden ermöglicht, „eine Erfahrung mit der Erfahrung zu machen", wie G. mit E. Jüngel formuliert. Damit ist zugleich gesagt, daß Trinitätsglaube nicht in einer mit der geschichtlichen Offenbarung am Ende sich einstellenden Hyperinformation über die transzendente Wirklichkeit besteht, sondern „daß sich in Schöpfung und vorchristlicher Geschichte immer auch schon antizipierende Formen der Trinitätsoffenbarung ereignen, so daß ‚menschliche' Erfahrungen mit Gott auch schon *anfänglich* christliche und trinitarische Erfahrungen sind" (41). Glaube als von der Gnade Gottes selbst bewirkte Gemeinschaft mit Gott und die natürliche Welterfahrung stehen in einem wechselseitigen Bedingungsverhältnis: Auf diesem Hintergrund möchte die vorliegende Studie zeigen, daß und wie die Wirklichkeit und die Erfahrungen, die der Mensch von ihr macht, erst im Licht eines trinitarischen Gottesbildes schlüssig und plausibel verstehbar werden. Es soll sich die ‚analogia trinitatis' als ein ‚hermeneutischer Schlüssel für ein besseres rationales Verständnis der empirischen Welt aus dem Glauben und des Glaubens aus der Erfahrung der Welt' erweisen" (43).

Diese Hinweise aus der *Einführung* (15–44) bilden den Leitfaden in der *Gesamtentfaltung einer trinitarischen Theologie*, die G. in drei Teilen ausarbeitet und mit einem Ausblick auf verschiedene Typen künstlerischer Darstellung der Trinität beschließt.

Im *ersten Teil* (47–216) beschreitet der Vf. den *„Weg zu einer kommunialen Trinitätstheologie"*. Zunächst geht es um eine knappe Rekapitulation der Entwicklung der Trinitätstheologie und ihrer Grundprobleme. Die Geschichte der Trinitätstheologie ist bekanntlich geprägt von stetigen – nicht immer gelungenen – Bemühungen, die Einheit des Wesens und die Dreiheit der Personen gegenüber den beiden möglichen Schlagseiten „Modalismus" oder „Tritheismus" hin zu bewahren. Die geschichtlichen Stationen in der Ausbildung eines trinitarischen Personverständnisses, das nun wesentlich durch Relationalität mitkonstituiert wird, findet eine übersichtliche Darstellung von Tertullian über die Kappadozier, Augustinus, Boethius, Richard von St. Viktor, Thomas von Aquin und Bonaventura. Das neuzeitliche Personverständnis vom Nominalismus bis Hegel ist dagegen deutlich geprägt durch eine Zurücknahme des relational-konstitutiven Charakters des Personseins auf die formale Subjektivität als reine Selbstbestimmung, ja Selbstkonstitution. Selbst so bedeutende Neuentwürfe der Trinitätstheologie wie die von Karl Rahner und von Karl Barth können sich nicht ganz aus dem Banne dieses Personverständnisses und seiner Tendenz zu einer monosubjektivistischen Sichtweise befreien, wonach *Logos* und *Pneuma* fast wie nachgeordnete Vollzugsformen einer hypostatischen, mit der Wesensnatur Gottes identifizierten Person des Vaters verstanden werden. Demgegenüber macht G. auf die Entwicklung eines dialogischen, gemeinschaftsbezogenen Personverständnisses in der Sozialphilosophie und Sozialpsychologie aufmerksam.

Im Sinne seiner Konzeption kommt dem *dritten Kap.* des ersten Teils (172–216) ausschlaggebende Bedeutung zu. Es gilt das *Personverständnis* zu präzisieren, um die Trinität – jenseits unitarisch-monosubjektivistischer Resttendenzen oder „monarchianischer" Schlagseite zur Vorordnung und Isolation des Vaters – im vollen Sinn als die gleichursprüngliche Vermittlung von Einheit und Vielheit und damit als Communio erfassen zu können. Eingangs macht G. zu Recht darauf aufmerksam, daß die Rede vom *Personsein Gottes* nicht eine Übertragung eines univok zu erfassenden menschlichen Personseins auf Gott bedeutet. Geschichtlich gesehen war es gerade umgekehrt, daß das freie und souveräne Zugehen Gottes auf den Menschen zur Sprengung einer Wesensmetaphysik geführt hat, die einen Primat der Wesensallgemeinheit vor der Irreduzibilität des Individuums annahm. Somit ist die Kategorie der Person, die anfanghaft schon in der Begegnung von Mensch zu Mensch erkannt wird und darin ihre Erfahrungsgrundlage hat, erst im vollen Sinne vom Offenbarungsereignis in den menschlichen Verstehens-, Erfahrungs- und Reflexionshorizont eingetreten (173). Erst von daher kann der Mensch sich als einbezogen verstehen in einen Vermittlungsprozeß von Einheit und Vielheit, indem jenseits der Bemächtigung des anderen und der mystischen Selbstentwerdung in ein namenloses Absolutes personale Existenz sich als „intimes Geschehen engster Beziehung der Liebe gekennzeichnet" (178) erweist. Somit tritt „Communio" als „das im geschöpflichen Bereich zutreffendste Paradigma zum Verstehen des trinitarischen Lebensgottes" (ebd.) in die Mitte. Von diesem Schlüsselbegriff des Glaubens und der Theologie her kann die für dieses Buch *zentrale These* aufgestellt werden: *„Gott ist dreieinig* bedeutet so viel wie: *Gott ist jene Communio, in der die drei göttlichen Personen im trialogischen Wechselspiel der Liebe das eine göttliche Leben als gegenseitige Selbstmitteilung vollziehen.* Weder ist (logisch!) ‚vor' dem kommunialen Wechselspiel der drei Personen auf eine substantiale Einheit zu rekurrieren noch auf eine im Vater verwirklichte und von ihm an die beiden anderen Personen weitergegebene Einheit, vielmehr ist Communio als die prozeßhafte Vermittlung von Einheit und Vielheit die ursprüngliche und unteilbare Wirklichkeit des einen göttlichen Lebens (in der Sprache der Philosophie: des einen *actus purus* des Seins, das sich damit in seinem Wesen als ‚kommunikativ' erweist), das die unterschiedenen Vollzugsmomente dieses einen gegenseitigen Kommunikationsgeschehens und damit sowohl Einheit wie Vielheit in sich birgt" (179). Freilich ist hier die grundsätzliche Analogizität trinitarischer und theologischer Rede überhaupt zu beachten, die der Vf. in diesem Zusammenhang präzise ausarbeitet. Indem die Einheit und die Differenz des trinitarischen Gottes so herausgestellt wird, ergibt sich auch als Konsequenz, daß die Rede von den göttlichen Eigenschaften nicht zuerst von einem isoliert gedachten göttlichen Wesen her entwickelt werden kann, sondern daß die göttlichen Eigenschaften Eigenschaften des trinitarischen Gottes sind, die den Personen in ihrer je eigenen Bezogenheit auf die je anderen Personen zukommen (214ff).

Im *zweiten Teil* führt G. seine Erkenntnis der *Trinität als Mitte und Verstehensschlüssel des christlichen Glaubens für verschiedene Themenbereiche und Glaubensgegebenheiten* durch (219–438). Der Gedankenreichtum, der souveräne Umgang mit den Quellen und der theologischen Literatur, die präzisen Beobachtungen im einzelnen, die reflektorische Präzision und der spirituelle Tiefgang können wegen der hier gebotenen Kürze nur durch die Nennung der entscheidenden Stichworte angedeutet werden: das *Verhältnis von Schöpfer und Schöpfung*, die *Gottebenbildlichkeit*, der *Vollzug der Schöpfung im Spannungsfeld der Evolution, der naturalen Grundlagen und der Transzendenz der personalen Freiheit*, die *geschichtliche Realisierung der Offenbarung*, *Sünde als Verweigerung der Communio*, die *endgültige Communiostiftung durch Jesus Christus* mit bedeutsamen Überlegungen zum Leiden Gottes und zum Verständnis des Kreuzes als Sühneopfer und zur Auferweckung Jesu und schließlich auch eine *trinitarische Interpretation der chalkedonensischen Christologie* mit weiteren Überlegungen zum Erlösungsverständnis. Nach diesen Themen des *trinitarischen Dramas* werden auch wesentliche ekklesiologische Themen entfaltet unter der Leitlinie, daß die Herkunft der Kirche und ihr Lebensvollzug kundmacht, was sie ist: das Geheimnis der trinitarischen Koinonia. So ist die Kirche zu verstehen von der Trinität her als *communio* und *missio*.

Im *dritten Teil* behandelt der Vf. einige Probleme der *Wirklichkeit im Lichte des trinitarischen Glaubens* (441–537). Wenn das trinitarische Mysterium in allen Fragen und Gegebenheiten des christlichen Glaubens als formgebend und bestimmend angesehen werden muß, dann kann auch in ganz konkreten Fragestellungen der philosophisch-ontologischen Grundkonzeption der Wirklichkeit und der menschlichen Erkenntnis den Fragen der Konstitution einer Gesellschaft auf der Grundlage eines personalen Menschenverständnisses wie auch im Hinblick auf die Religionskritik und die Herausforderung durch die Pluralität der Religionen vom Trinitätsglauben eine bestimmte Orientierung und Zielsetzung wie auch entsprechende Handlungsmöglichkeiten ausgehen. Eigens betont der Vf., daß es selbstverständlich nicht darum geht, das „Mysterium des dreifaltigen Gottes" letztlich zu instrumentalisieren und zu vernutzen wie ein Prinzip, von dem her alle Fragen beantwortet und alle konkreten Probleme gelöst, d. h. aus der Welt geschafft werden könnten (442). In Kritik am gegenwärtig virulenten Pluralismusparadigma, demgemäß auf der Grundlage eines dinglich-objektiven Wahrheitsverständnisses die historischen Religionen mit der Begrifflichkeit von Unter-/Überordnung bzw. am Ende Gleichordnung aufeinander bezogen werden, und damit letztlich auch der Ereignischarakter der Selbstmitteilung Gottes in der Kontingenz der Geschichte im Hinblick auf die Person und ihre freie Selbstüberantwortung an das Wort der Offenbarung unterlaufen wird, stellt G. die Alternative entgegen: „Für das Verhältnis der Religionen untereinander und ihren Dialog bieten sich christlicher Trinitätsglaube und christliche Trinitätstheologie als eine Basistheorie an. Damit ist nicht gemeint, daß es quer durch alle Religionen das ‚Urphänomen eines Trinitätsglaubens' gibt, in dem die Vielheit der Religionen zur Einheit finden könnte, sondern daß das Gottesverständnis und -verhältnis, je nachdem, an welcher der drei göttlichen Personen (im christlichen Verständnis) es sich vornehmlich orientiert, eine je verschiedene Gestalt gewinnt. Diese unterschiedlichen Zugänge und Verhältnisse haben nun eine verblüffende Entsprechung zu den Grundtypen der Weltreligionen. Deshalb vermag der trinitarische Glaube die Einleitung zu einer Synthese zu sein, die nichts vom genuin Eigenen aufzugeben, wohl aber das je Eigene in das Größere der trinitarischen Gottesoffenbarung hineinzustellen verlangt" (505).

Gegenüber der neuzeitlichen Religionskritik kann G. überzeugend nachweisen, daß sie ganz im Banne eines deistischen Gottesverständnisses verbleibt. Ein deistischer Gott muß, wenn die Beziehung zu ihm nur moralisch möglich sein soll (Kant), zu einem hyperabsolutistischen Über-Vater führen, dessen der Mensch sich nur noch erwehren kann um den Preis der Negation der Existenz Gottes. Damit hängt dann auch die völlige Verzeichnung der klassischen Eigenschaft der Allmacht Gottes zusammen, die, wenn sie schöpfungstheologisch und trinitätstheologisch richtig bedacht wird, nicht eine Konkurrenz zur Freiheit des Menschen, sondern gerade ihren schöpferischen Grund und ihre bleibende Bedingung zur Ermöglichung der personalen Selbsttranszendenz des Menschen auf Gott und den Mitmenschen hin in

Liebe mitträgt und ins Ziel führt. Dem Protestruf Nietzsches („Wie hielt ich's aus, kein Gott zu sein") hält G. entgegen: Vergöttlichung, Teilhabe an der göttlichen Communio, ist das Ziel, zu dem der Mensch von Schöpfung her berufen ist. Man muß also nicht den Glauben an Gott suspendieren, um ‚wie Gott zu werden und zu sein' ... Nur trinitarisch läßt sich die Spitzenaussage des Neuen Testamentes: ‚Gott ist die Liebe' auslegen und verstehen und sie als faszinierende, werbende Einladung an die Welt weitergeben" (537).

G. hat mit seiner *„Trinitarischen Theologie"* einen beeindruckenden theologischen Entwurf vorgelegt, der in der gegenwärtigen Theologie ohne Beispiel ist. Er vermag die großen Darstellungen der Trinitätstheologie, wie sie von bedeutenden zeitgenössischen Autoren entwickelt worden sind, auf ihre Sinnspitze zu überschreiten und von daher den Trinitätsglauben als die eigentliche Lichtquelle der gesamten theologischen Bemühung um die Offenbarung und das menschliche Selbst- und Weltverhältnis zu bestimmen, um damit auch dem Glauben eine Orientierung in der modernen Welt und dem Evangelium selbst eine neue Leuchtkraft zu geben.

An einigen Punkten kann man sicher auch die eine oder andere Beobachtung in der Theologiegeschichte *anders* interpretieren. Hält die orthodox-alexandrinische Christologie (340ff) den Logos wirklich vom Leiden so fern, so daß nur die menschliche Natur Christi leidet, während doch der zwölfte Anathematismus des Cyrill den Logos als das Subjekt des Leidens Christi im Fleisch benennt (DH 263)? Kann man wirklich bei Thomas von Aquin trotz des bei ihm erreichten Durchbruchs zur Rede von den Personen als subsistierenden Relationen, die mit der göttlichen Wesenheit als identisch verstanden werden, dennoch von einem nicht voll überwundenen Essentialismus mit einem gewissen Restunitarismus reden (114ff)? Der Anschein, daß Thomas (und auch Rahner in anderer Weise) nicht vollständig eine gewisse Eigensubsistenz des Wesens gegenüber der Subsistenz der drei Personen überwunden hätten, ergibt sich möglicherweise auch aus dem Ansatz ihrer Theologie. Sie gehen weniger als andere Theologen unmittelbar von dem im Glauben angenommenen Mysterium der Dreieinigkeit aus, sondern vollziehen eher eine Theologie von unten. Während die bloße Vernunft sich zuerst der Existenz Gottes in der Reflexion der inneren und äußeren Bedingungen der Vernunft vergewissert, muß die vom Glauben erleuchtete Vernunft das Mysterium des sich offenbarenden Gottes identifizieren mit dem ihr vom Vernunftvollzug und in der Weltinterpretation aufscheinenden Wirklichkeit des *tamquam ignotus Deus*. Die Subsistenz des in philosophischer Reflexion erreichten Gottes ist das Korrelat der im Urteilsatz der Vernunft als existent erkannten, aber in sich unbekannten Wirklichkeit Gottes, während die subsistierenden Relationen, die die Personen des göttlichen Wesens sind, unmittelbar aus der Offenbarung erkannt werden. Somit ist das Wesen Gottes, das mit den drei Personen in ihrer Relationalität identisch ist, und von dem der Glaubende spricht, nicht identisch mit dem in der Philosophie angezielten Gott, dessen Wesen gar nicht erkannt wird, und von dem nur so viel gesagt werden kann, daß er überhaupt existiert und somit nicht eine Projektion oder ein Irrlicht der Vernunft ist. Offenbar spricht Thomas gnoseologisch zweifach vom Wesen Gottes, insofern es auf dem Weg menschlicher Vernunft gerade als das nicht-erkennbare Geheimnis, dem Existenz zukommt, erkannt wird, während im Lichte der Offenbarung das Wesen Gottes sich in den trinitarischen Relationen subsistent erzeigt.

Insgesamt kann man nur hoffen, daß dieses großartige theologische Werk die erschreckende WORT- und GEIST-losigkeit in weiten Bereichen der Theologie, der Verkündigung, Pastoral und Katechese und damit einer Vater-losen Kirche überwindet, und damit eine ganz neue Freude des Glaubens weckt. Nur wer von der Selbstmitteilung des dreifaltigen Gottes, von seinem Angebot, an seinem eigenen Leben als Liebe teilzuhaben, im Herzen gerührt wird (vgl. Röm 5,5), wird auch den ersten Satz der „Trinitarischen Theologie" G.s mitvollziehen können: „Im Herzen des christlichen Glaubens steht das Bekenntnis zum dreieinen Gott und dessen dreifaltigen Wirken. In seinem und auf seinen Namen wird der Christ getauft, d. h. er tritt in sein trinitarisches Lebensgefüge ein und läßt seine ganze Existenz durch ihn in Beschlag nehmen" (15).

München Gerhard Ludwig Müller

Kroeger, Matthias: **Die Notwendigkeit der unakzeptablen Kirche.** Eine Ermutigung zu distanzierter Christlichkeit. – München: Kösel 1997. 264 S., kt DM 29,80 ISBN: 3–466–36474–4

Der Rez. dieses Buches ist in gleicher Verlegenheit wie bei der Besprechung eines Kriminalromans. Wenn man verrät, daß der Butler der Mörder ist, verhindert man eigentlich den Kauf des Buches. Und das freut Vf. und Verleger nicht. Aber These und Vf. sind im vorliegenden Fall doch bemerkenswert, so daß das Risiko verantwortet werden kann, auch wenn eigentlich mit der Angabe der ersteren alles gesagt ist, was im Werk lang und breit und sehr abundant ausgefaltet wird. Doch zunächst zum Vf.: Er ist laut Verlagsangabe Prof. für neuzeitliche Theologie- und Kirchengeschichte an der Univ. Hamburg, Mitglied im Lehrkörper des Werkstatt-Instituts für Lebendiges Lernen, Berater, Eheberater und Gruppenpädagoge. Sich selber bezeichnet er als kirchlich distanziert und dem linken Spektrum der SPD zugehörig (9,35). In einem Blickfeld steht vorrangig die evangelische deutsche Kirche, doch weitet er seine Argumente auch auf die Katholiken aus. Aus zwei sehr umfangreichen Vorträgen ist sein Buch entstanden. Da sie thematisch sehr nahe beieinanderliegen, wiederholen sich faktisch seitenlang die Darlegungen.

Der Gedanke, den sie dem Leser nahebringen wollen, lautet: Zwar haben die Kirchen auf fast allen Gebieten im Modernisierungsprozeß schmählich versagt, gleichwohl kann man auf sie nicht verzichten. Wegen des Versagens kann man sich zum einen nur in vorsichtiger Distanz zu ihnen halten, wegen der Unersetzlichkeit muß man zum anderen einige Innovationen für die Kirchen einfordern. Zum ersten Punkt: Auf langen Seiten werden die inzwischen hinlänglich bekannten Anklagepunkte gegen die Kircheninstitution nochmals gesammelt; zum anderen wird vorgeschlagen, es müßten in ihr „Freiheit, Autonomie, Selektion, Individualisierung ... wirklich Raum haben, denn das religiöse Bewußtsein (früher nannte man das ‚natürliche Theologie') hat eine ganz eigene und unaustauschbare Wahrheit und Substanz an sich. Deren Anerkennung ist noch nicht erreicht" (52f). Im einzelnen versteht K. unter diesem Proprium („Grundfundamente") das kirchliche Wissen um Gebot und Grenze, Gnade, das Heilige, die Schuld und um die Person Jesu von Nazaret. Alle diese Punkte haben eine unverzichtbare Entlastungsfunktion und sind besonders für die Lebenswenden wichtig. Nicht dazu gehörig, weil auch nicht mehr vermittelbar, sind dagegen die dogmatischen Gehalte der christlichen Religion. Christologie und v. a. Soteriologie (mit heftigen Invektiven gegen die Satisfaktionslehre), der theistische Gottesbegriff und der christliche Absolutheitsanspruch sind daher (unter anderem) aufzugeben.

Das Buch hebt sich aus der Flut der kirchen-kritischen Literatur dadurch ab, daß es sich Mühe gibt, die oft recht seichten Invektiven der Medien (der „Spiegel" ist ausdrücklich als Beispiel mehrfach benannt) zu meiden und deren Pauschalurteilen entgegenzutreten durch reflektierte Analysen. Gleichwohl kann man den Schlüssen nicht folgen, die gezogen werden. Zunächst einmal darf man fragen, ob nicht eigentlich ein stockkonservatives Anliegen hinter allem steckt: Im Grunde möchte der Vf. die Modernisierungsprozesse (hierin mit vielen Vertretern der Kirchen partiell einig) gar nicht zulassen. Deswegen plädiert er für die Erstarkung der Kirchentümer. Aber gleichzeitig macht er aus ihnen bloße Service-Center für die schweren Stunden des Lebens. Er verkennt die ureigene Aufgabe, die sie haben, nämlich Gottes Wort durch Jesus Christus und Gottes Heil durch die kirchlichen Sakramente im Dienst an den Menschen zu vermitteln. Dogmatik und Ethik lassen sich nicht voneinander trennen. Das bedeutet gewiß nicht (aber das ist inzwischen eine in den Binsen angesiedelte Erkenntnis), daß damit die Schuldogmatik vergangener Zeiten kanonisiert würde, aber es kann auch nicht bedeuten, daß die Inhaltlichkeit des Glaubens einfach als Ballast abgeworfen wird. *Agere sequitur esse* – das gilt auch hier: ethische Maximen sind normativ zu begründen. Und weil zum *esse* der christlichen Botschaft auch die Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden gehört, kann man sie im Grund nur wollen, wenn man sich ihr aktiv zugesellt. Das ist um so dringlicher a fortiori dann, wenn man so manches in ihr nicht akzeptieren kann.

Regensburg Wolfgang Beinert

Schulz, Hans-Joachim: **Bekenntnis statt Dogma.** Kriterien der Verbindlichkeit kirchlicher Lehre. – Freiburg: Herder 1996. 421 S. (Quaestiones disputatae, 163), kt DM 68,00 ISBN: 3–451–02163–3

Dieser stattliche Bd aus der Reihe der „Quaestiones disputatae" schneidet ungewöhnlich viele Probleme an, so daß er eigentlich eine umfangreichere Rez. verdient, als diese Zeitschrift bieten kann.

Die *Hauptfrage* freilich, die die Fülle des Materials zusammenbindet und zusammenhält, ist die nach „einer biblisch-liturgischen Kriteriologie [...], durch welche die Eckdaten der apostolisch grundgelegten und kontinuierlich tradierten und aktualisierten Überlieferung historisch erreichbar und hermeneutisch nutzbar werden" (15). Diese Kriteriologie der normativen apostolischen Überlieferung soll gewonnen werden durch Einsichtnahme hermeneutisch richtungweisender Texte (Offenbarungskonstitution und Ökumenismusdekret – „Hierarchie der Wahrheiten" – des Zweiten Vatikanums), v. a.

aber durch das Selbstverständnis der altkirchlichen Konzilien. Deren Glaubensverkündigung überzeugt „aufgrund ihrer Transparenz für die Schrift und für das genuine Zeugnis der Liturgie und der Väter" (20). Dementsprechend ist der Text des Buches ganz überwiegend die kommentierte Darstellung von Konzilsvorgängen bzw. die Interpretation von Konzilstexten. Die Westkonzilien, v. a. Lyon II und Florenz, sind gegenüber den altkirchlichen Konzilien theologisch defizitär, wobei letztere insgesamt die von den Vätern bewahrte und aktivierte apostolische Überlieferung bezeugen wollen. Ihre Äußerungen sind deshalb Bekenntnis, Kerygma und Dogma (letzteres aber zumeist für Fragen der Kirchendisziplin bzw. philosophische und häretische „Lehrmeinungen"). Der Vollzug der liturgischen Mysterien ist für die Kirche der Alten Konzilien „Modellfall [. . .], wie Christusgeschehen in apostolischer Erfahrung und Bezeugung innerhalb der Geschichte der Kirche überliefert werden kann, ohne daß es zum erstarrten Traditionsgut wird" (57).

Der eigentliche Sündenfall, der zur Verzerrung des Offenbarungsverständnisses führt, ist das Verständnis der Dogmen nicht nur als Momente einer liturgisch-disziplinären Tradition, die in der apostolischen grundgelegt ist, sondern als – auch formell als heilsnotwendig zu glaubende – Offenbarungswahrheiten. Der eigentliche Vater dieses Paradigmenwechsels ist der Franziskaner Philipp Neri Chrismann (1751–1810). Das Mißverständnis tobt sich dann besonders aus im Pontifikat Pius IX., das Vf. heftiger, stark polemisch gefärbter Kritik unterzieht.

Der Historiker wird die Darlegung und Kommentierung des breiten historischen Materials en detail kritisch würdigen müssen. Mindestens das Zweite Vatikanum, das ich zum Teil noch in Rom unmittelbar erlebte, scheint mir in den vom Vf. bemühten Passagen sehr eigenwillig gedeutet zu sein (z. B. die Verknüpfung der „Hierarchie der Wahrheiten" mit der mystagogisch-liturgischen Dimension. So hatte ich es damals von den Konzilsvätern und -theologen nie gehört).

Von vielen Problemen, die man ansprechen könnte, seien hier nur zwei angesprochen, die allerdings im Buch selbst auch von besonderer Bedeutung sind: Stellt sich das *„factum Ecclesiae"* wirklich so platt dar, wie es Vf. sieht? (Siehe z. B. Seite 17: „die Möglichkeit des Erhebens einer normativen Tradition aus dem aktuellen kirchlichen Glaubensbewußtsein".) Wäre hier nicht doch noch etwas zu sagen über das pneumatologische Fundament des *„factum Ecclesiae"*? Dies heranzuziehen wird ja von S. geflissentlich diskreditiert (z. B. 404: Der Hl. Geist könne „nicht einfachhin in dogmatischen Sätzen oder kirchlichen Rechtsformen dingfest gemacht werden" – als ob das so einfach wäre!)

Ist die vom Vf. geforderte *„Schrifttransparenz"* der Tradition tatsächlich gewährleistet aufgrund der „heute immens zunehmenden Möglichkeiten einer geschichtlichen Erhellung der apostolischen und frühchristlichen Zeit" (20)? Das Buch des Vf.s von 1993 einerseits (Die apostolische Herkunft der Evangelien, QD 145), die mehrfachen Invektiven gegen Bultmann und die historisch-kritische Methode andererseits verstärken die Bedenken gegenüber der genannten These.

Die Aussagen über Petrusamt und Papsttum scheinen mir die Grenze dessen, was katholische Theologie hier sagen kann, zu überschreiten. Das erklärt sich wohl v. a. daher, daß der Vf. unter anderem Ostkirchengeschichte lehrt, was offensichtlich seine eigenen theologischen Urteile stark prägt.

Münster Harald Wagner

Marienlexikon, hg. im Auftrag des Institutum Marianum Regensburg e.V. von Remigius Bäumer / Leo Scheffczyk. **Bd IV: Lajtha-Orangenbaum.** – St. Ottilien: EOS 1992. 703 S., geb. DM 148,00 ISBN: 3-88096-894-2 **Bd V: Orante-Scherer.** – St. Ottilien: EOS 1993. 704 S., geb. DM 148,00 ISBN: 3-88096-895-0 **Bd VI: Scherer-Zypresse. Nachträge.** – St. Ottilien: EOS 1994. 872 S., geb. DM 168,00 ISBN: 3-88096-896-9

Innerhalb von 6 Jahren sind die Bde des neuen Marienlexikons vollständig erschienen (vgl. die Rez. der Bde I–III in: ThRv 87 [1991], 462–464). Das Werk konnte nicht wie vorgesehen in 4 Bden erscheinen; die hohe Qualität im allgemeinen und die Fülle der einzelnen Sachinformationen rechtfertigen jedoch die Erweiterung. Der überwiegend positive Gesamteindruck hält sich bis zum Schluß. Einen Sondervermerk verdient die Ökumene: Die Art. über das aus der Reformation hervorgegangene Christentum sind fair, angemessen und mit guten Literaturangaben versehen. Weitaus stärker ist naturgemäß der Bereich der Ostkirchen bedacht worden: Liturgie, bedeutende Kirchen, Klöster, Wallfahrtsorte, Ikonographie, Kaiser, Dichter, Theologen usw. nehmen in jedem Bd einen großen Umfang ein. Das Prinzip, bei Ländern (von besonders hoher Qualität die Länderartikel von H. Rzepkowski), Diözesen und Biographica dasjenige minimal zu behandeln, das nicht direkt Maria betrifft, konnte nicht gleichmäßig durchgehalten werden. Gegenüber den vielen biographischen und zu den verschiedenen Künsten gehörenden Beiträgen, die ebenso wie diejenigen aus der religiösen Volkskunde hervorragend sind, fällt das Niveau derer aus der theologischer Systematik weitgehend ab. Aus den Einzelheiten der zweiten Hälfte des Lexikons seien einige prägnante erwähnt.

Bd IV: Dieser Bd enthält neben den wichtigen Stichworten mit *„Maria"* (und Zusammensetzungen, auch bei Ortsnamen) und *„Mutter"* besonders inhaltsreiche Informationen zur *Lauretanischen Litanei*, zu den deutschen und romanischen Marienleben (unter *„Leben"*), zu den *Legenden*, zur *Lyrik* und zum *Magnifikat*. Aus dem Durchschnitt der systematischen Beiträge ragen heraus der über das *Lehramt* (auf Maria im Westen und in der Ostkirche beschränkt) sowie diejenigen über *Miterlöserin* und *Mittlerin der Gnade*. Detailliert und historisch fundiert ist die Darstellung von *Loreto*, mit Maria von Loreto als Patronin der Flieger und Astronauten. Leise kritische Töne schlägt der Art. über die *Legio Mariae* an. Wieder sind Art. über Künstler hervorzuheben, so über *G. Manzù* und über *H. Matisse*. Von lebenden Personen wurde *Chiara Lubich* aufgenommen. Kritisch sei vermerkt, daß bei *La Salette* als ein Grund für die Echtheit angegeben wird: „Der Inhalt der Botschaft deckte sich auffallend mit der Wirklichkeit" (26). Elogen und unnötige Polemiken enthält die Biographie *Ludwigs III. von Bayern*. Der Art. *„Makedonien"* nennt (1992!) diese Region nur eine Teilrepublik Jugoslawiens. Peinlich und weitschweifig sind die Ausführungen R. Laurentins über *Medjugorje*. Die Meteoraklöster fehlen, während sich in diesem Bd die Stichworte *„Mega Spelaion"* und *„Mistra"* (sehr ausführlich) finden. Ob – anders als in der Kunstgeschichte – die *„Ohnmacht Mariens"* wirklich noch ein dogmatisches Thema darstellt? Die Literaturangaben enden, auffällig bei den exegetischen Anteilen, oft Mitte der 80er Jahre.

Bd V: Hervorragend sind in diesem Bd die Beiträge über *Oratorium, Prozessionen* (mit einem sehr langen Anteil für Konstantinopel), *Paris, Predigten, Renouveau catholique, Rom, Rosenkranz und -bilder*. Unter den Biographica fallen besonders positiv auf: *C. Orff, Ch. Péguy, F. Poulenc, Hugo Rahner, H. Rouault, E. Schaper*. An Lebenden sind aufgenommen *A. Pärt* und *Ch. Penderecki*. Jedoch gibt es auch bei diesem Bd Anlaß zu Kritik aus unterschiedlichen Gründen. Schwach ist der Art. über *Parusie*. Ganz einseitig konzentriert sich der Beitrag über *„Priestertum"* auf den „sakrifiziellen Aspekt". Unter *„Sakramente"* wird Maria als Empfängerin der Eucharistie dargestellt (nur der ostkirchliche Teil des Art.s ist gut). Unter den mancherlei Wiederholungen in diesem Lexikon ist zu erwähnen, daß die Verkündigungskirche in Nazaret zweimal relativ ausführlich behandelt wird, unter *„Nazaret"* und unter *„Palästina"*. Bei Orden und Gemeinschaften werden manchmal Statistiken geboten, so bei *Passionisten* und *Salesianern*, manchmal nicht, so bei *Prämonstratensern, Redemptoristen* und *Salvatorianern*. Der Sachgehalt des Art.s über *Karl Rahner* erschöpft sich in wiederholten Bemerkungen zu seiner „Ambivalenz" und zum bedauernswerten Fehlen einer Privilegienmariologie bei ihm. Der Beitrag über das Bistum Rottenburg-Stuttgart ist überdimensioniert, verglichen etwa mit dem Stichwort *„Regensburg"* in diesem Bd; der Name des jetzigen Bischofs ist Kasper, nicht Kaspar.

Bd VI: Das Bild wiederholt sich im letzten Bd. So seien zuerst besonders positiv aufgefallene Art. erwähnt: *Schmerzen Mariens* (dazu ein eigenes Stichwort *Sieben Schmerzen*), *Schmerzensmutter, Schreine, Sequenz, Sinai-Ikonen, Spiele, Stabat Mater, Trier, Typologie, Vokalmusik, Vorgeschichten* (d. h. die ntl. Kindheitserzählungen), *Würzburg* (sehr ausführlich). Gut sind die theologisch zentralen Ausführungen über *Überlieferung, Unbefleckte Empfängnis* und die beiden Vatikanischen Konzilien. Auf einem indiskutablen, weit in die Spätscholastik zurückreichenden Stand ist der Art. *„Wunder"*. Ausgezeichnet dagegen eine ganze Reihe von Biographica bei Künstlern (*E. Schiele, R. Schneider, F. Schubert, H. Schütz, G. Segantini, V. Stoß, F. Werfel*) und Theologen (*A. Schlatter, H. Schlier, M. Schmaus, A. von Speyr, W. Stählin, E. Stein, Thomas von Aquin*). Vom redaktionellen Gesichtspunkt her läßt sich fragen, ob *„Schulen des Ave Maria"* wirklich unter „Schulen" gesucht werden; warum bei *Serviten* im Unterschied zu *Ursulinen* keine Zahlen registriert sind; ob *„Verborgene Christen"* in Japan unter V vorkommen sollten. Die *Nachträge* (819–872) bieten hervorhebenswerte Stichworte zu *H. U. von Balthasar* (wo allerdings der von W. Kasper und K. Lehmann hg. Gedenkband fehlt), *R. Graber, H. M. Köster* und zum *Rokoko*.

Insgesamt bleibt die Dankbarkeit für die Fülle des Gebotenen, die alle Benützer den beiden Hg.n und dem Verlag sowie der Redaktion schuldig sind. Bei aller verständlichen Kontingenz ist ein Werk entstanden, das in vielerlei Hinsicht auf Jahre hinaus eine wahre Fundgrube sein wird.

Münster Herbert Vorgrimler

Flogaus, Reinhard: **Theosis bei Palamas und Luther.** Ein Beitrag zum ökumenischen Gespräch. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1997. 471 S. (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, 78), geb. DM 158,00 ISBN: 3-525-56286-1

In den Jahren 1573–1581 kam es auf der Grundlage der Confessio Augustana zwischen Württemberger Lutheranern – unter ihnen so berühmte Theologen wie Jakob Andreae (einer der Hauptautoren der Konkordienformel), Lukas Osiander und Jakob Heerbrand sowie der Gräzist Martin Crusius – und dem ökumenischen Patriarchen Jeremias II. von Konstantinopel zu einem denkwürdigen Briefwech-

sel. Inhalt der Korrespondenz war eine Reihe dogmatischer Fragen, wie sie durch die Reformation zum Gegenstand mannigfacher theologischer Kontroversen innerhalb der westlichen Christenheit geworden waren. Der seinerseits kontroverse Dialog zwischen den Württemberger Repräsentanten Wittenberger Bekenntnistradition und dem ostkirchlichen Patriarchen endete damit, daß Jeremias II. in seinem dritten Lehrschreiben vom 9. September 1581 erklärte, er halte eine Fortsetzung des Gesprächs für sinnlos: „Befreit uns von der Sorge um Euch. Geht Eures Weges und schreibt uns nicht mehr über Lehrfragen. Lebt wohl." Schließlich, so ließ man aus Konstantinopel verlauten, sei schon Tit 3,10 zu lesen, man solle einen Häretiker zweimal zurechtweisen, um ihn dann sich selbst und der verdienten göttlichen Strafe zu überlassen. Trotz dieses schroffen Verdikts fügte der Patriarch hinzu, die gegenseitige *philia* brauche durch den theologischen Dissens nicht beeinträchtigt zu werden. Freundschaftliche Briefe an ihn zu schreiben, stellte er deshalb den Lutheranern auch für die Zukunft anheim.

Daß es zwischen Lutheranern und Orthodoxen künftig nicht lediglich beim freundschaftlichen Austausch von Briefen bleiben sollte, dafür bietet in unserem Jh. der Dialog zwischen der Russischen Orthodoxen Kirche und der Evangelisch-Lutherischen Kirche Finnlands zwar keineswegs den einzigen, aber einen besonders bemerkenswerten Beleg. Das Zentrum der Erörterungen wurde dabei durch die Thematik von Rechtfertigung und Vergöttlichung markiert, bzgl. derer von beiden Delegationen große Übereinstimmung konstatiert wurde. Diesen Sachverhalt nimmt F. zum Anlaß, die *Theosislehre* als die soteriologische Lehre von der Vergöttlichung des Menschen bei Gregorios Palamas und Martin Luther einer vergleichenden Analyse zu unterziehen. In diesem Sinne versteht sich F.s Studie, die 1995 von der Theol. Fak. der Humboldt-Univ. zu Berlin als Diss. angenommen wurde, als kritsch-konstruktiver Beitrag zum gegenwärtigen ökumenischen Gespräch. Die zur Entscheidung stehende Leitfrage der Erörterungen hat der Vf. selbst eingangs folgendermaßen umschrieben: Könnte es sich bei der Theosislehre „um einen Schnitt- und Berührungspunkt von orthodoxer und lutherischer Tradition handeln, wie besonders finnische Lutherforscher vermutet haben?" (5)

Um diese Frage einer begründeten Antwort zuzuführen, entwickelt F. – nach einer problemorientierten *Einführung* (13–75) in biblische Grundlagen und traditionelle Ausprägungen der Vergöttlichungslehre, in die Ergebnisse der modernen, namentlich der modernen finnischen Lutherforschung sowie in Ursprung und Wirkungsgeschichte des Palamismus – Grundzüge der *Theologie des Gregorios Palamas* (1296/97–1359), wie sie sich im sog. Hesychasmusstreit formierte (77–284). Im Mittelpunkt des Interesses steht dabei wie auch in der sonstigen jüngeren Forschung (von Lilienfeld, Podskalsky, Wendebourg, Wessel) die Lehre von den ungeschaffenen Energien des dreihypostatischen Gottes und ihres Verhältnisses zur Einheit des göttlichen Wesens. Der differenzierte Zusammenhang von Gottes Wesen und Energien wird des weiteren auf die Lehre von Gottes Eigenschaften, seinen Tätigkeiten und seinem Sein bezogen. Nach einer anthropologischen Skizze wird sodann der entscheidende soteriologische Schluß bzgl. der orthodoxen Theosislehre gezogen, die Palamas exemplarisch repräsentieren soll. Erörtert werden die Bedeutung von göttlicher Gnade und menschlichem Tun für die Vergöttlichung, von Hypostasen und Energie für die Teilhabe und schließlich deren Bedeutung für die Offenbarung und die Inkarnation. Die entsprechenden Passagen markieren einen ersten Höhepunkt von F.s Arbeit.

Es folgt die Darstellung der *Theologie Martin Luthers* (1483–1546), die zwar um die Hälfte knapper ausfällt als diejenige des Palamas, aber nicht weniger inhaltsreich ist (285–380). Vf. erweist sich als souveräner Kenner der Materie und als scharfsinniger Analytiker mit ausgeprägten Fähigkeiten zu präziser Argumentation und systematischer Urteilsbildung.

Diese Fähigkeiten kommen ihm nachgerade bei dem abschließenden *Vergleich der Theosiskonzeption des Palamas und derjenigen Luthers* zugute. Trotz der „zunächst so grundverschieden erscheinenden Vorstellung der Rechtfertigung des Sünders und der Vergöttlichung des Menschen" entdeckt F. „ihren gemeinsamen Grund und Berührungspunkt in Luthers Auffassung, daß der im Glaubenden gegenwärtige *Christus selbst* die Gerechtigkeit und der Schatz des Glaubenden sei" (375f; unter Verweis auf WA 40 I, 228,27 – 229,28). Darauf und auf die realeffektive Präsenz Christi im Glauben mit Nachdruck aufmerksam gemacht zu haben, wird als das wichtigste Verdienst der aktuellen finnischen Lutherforschung und ihrer erfolgten Verständigung mit den orthodoxen Gesprächspartnern gewürdigt. In der Tat wird man nicht leugnen können, daß im Gefolge namentlich der osiandrischen Streitigkeiten ursprüngliche Einsichten Luthers zu verflachen drohten, so daß die Gefahr forensischer Äußerlichkeit nicht konsequent genug vermieden und der grundlegende Gedanke partizipativer Christusgemeinschaft des Glaubens im Zusammenhang des melanchthonisch geprägten Luthertums nicht hinreichend ermessen werden konnte. F. läßt indes keinen Zweifel aufkommen, daß er die in Kategorien der Substanzmetaphysik vorgenommenen ontologischen Bestimmungen der Christusgemeinschaft des Glaubens bzw. der in solcher Gemeinschaft statthabenden Theosis, wie sie für die finnische Lutherforschung kennzeichnend sind, für bedenklich bzw. für nur bedingt sachgerecht erachtet. „Die für die finnische Forschung insgesamt charakteristische Rede von einer ‚real-ontischen Teilhabe' des Glaubenden an Gott ist insofern problematisch, als Luther selber hinsichtlich dieser Teilhabe im Anschluß an Augustin zwischen ‚*in fide*' bzw. ‚*in spe*' einerseits und ‚*in re*' andererseits ausdrücklich differenziert hat (WA 2,495,1; AWA 2,451,5–9). Die einzige Realität der Teilhabe an der göttlichen Natur ist demnach der *Glaube*. Dieser ist freilich insofern für Luther eine *ontologische* Größe, als er bewirkt, daß der Mensch das, was er Gott zuerkennt, auch selbst wird (StA 2,274,31f; WA 40 I,360,3–10)" (378).

Dieses Ergebnis, das F. überzeugend und perspektivenreich begründet, stimmt im wesentlichen mit den Resultaten überein, zu denen der Rez. in Auseinandersetzung mit einer weiteren – der Theosisthematik eng verbundenen – Leitkategorie finnischer Lutherforschung gelangt ist;[1] ich habe demnach an F.s Werk in dieser Hinsicht ebensowenig auszusetzen wie an seiner kritischen Zentralthese, nämlich daß die dem Schlußkapitel als Überschrift vorangestellte Leitfrage der Gesamtuntersuchung „*Vergöttlichung als Schnittpunkt von lutherischer und orthodoxer Theologie?*" (381–440) trotz „gewisse(r) punktuelle(r) Ähnlichkeiten und Übereinstimmungen" (383) eher zu verneinen als zu bejahen sei.

Als problematisch an F.s Diss. mag allenfalls die methodische Entscheidung erachtet werden, zwei geschichtlich gesehen sowohl untereinander als auch von der jetzigen Zeit nicht unerheblich differente theologische Systeme in typisierender Weise als exemplarisch und als für aktuelle kirchliche Gruppierungen repräsentativ vorstellig zu machen, um sie dann in der Absicht, zu Urteilen über die gegenwärtige ökumenische Verständigung zu gelangen, wie zwei mehr oder minder erratische Blöcke miteinander zu vergleichen. Auch Vf. ist sich, wie er bereits im Vorwort zu erkennen gibt, „im klaren, daß ein Buch, das in seinem Titel so unterschiedliche Denker wie Martin Luther und Gregorios Palamas vereint, zunächst Mißtrauen ob seiner wissenschaftlichen Seriosität erwecken mag. Läßt sich solch ein theologischer Spagat überhaupt ohne allzu große Gewaltanwendung durchführen?" (6). Diese Frage, so scheint mir, ist nicht unberechtigt. Wie immer man sie beantworten mag, die wissenschaftliche Seriosität von F.s – durch ein hilfreiches Personen- und Bibelstellenregister samt Literaturverzeichnis angereichertem – Werk wird dadurch nicht in Zweifel gezogen und das um so weniger, als im Schlußkapitel unter den Aspekten Verborgenheit und Offenbarung Gottes, Gnade und Sünde, Ökonomie und Trinität, Synergie und Ontologie „nicht nur Palamas und Luther verglichen werden, sondern auch einzelne evangelische und orthodoxe Theologen der Gegenwart zu Wort kommen und die entsprechenden Ergebnisse des ökumenischen Dialoges berücksichtigt werden" (383). Der abschließende Versuch, die Lehre von der Vergöttlichung des Menschen in evangelischer Verantwortung neu zu interpretieren (432–440), weist F. als einen an reformatorischer Theologie geschulten Denker von Format aus, von dem noch beachtliche Einsichten nicht zuletzt für den ökumenischen Dialog zwischen Luthertum und Orthodoxie zu erwarten sein werden.

München Gunther Wenz

Theologiegeschichte

Das Antlitz Gottes im Antlitz des Menschen. Zugänge zu Johann Kaspar Lavater, hg. v. Karl Pestalozzi / Horst Weigelt. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1994. 355 S. (Arbeiten zur Geschichte des Pietismus, 31), geb. DM 138,00 ISBN: 3-525-55815-5

Der Zürcher Theologe und Schriftsteller Johann Kaspar Lavater (1741–1801) zählte im 18. Jh. zu den Berühmtheiten seiner Zeit und stand mit vielen bedeutenden Persönlichkeiten in Kontakt. Dabei gab er durch sein breites literarisches Œuvre nicht nur Anregungen im Bereich der Theologie und der Frömmigkeit, sondern wirkte gerade auch in den Bereichen der Literatur und Kunst, sowie in Pädagogik und Psychologie durch seine Betonung der Subjektivität.

Der vorliegende Bd enthält Vorträge, die anläßlich eines Symposions zur 250. Wiederkehr des Geburtstages von Lavater 1991 in

[1] Vgl. G. Wenz, Unio. Zur Differenzierung einer Leitkategorie finnischer Lutherforschung im Anschluß an CA I–VI, in: M. Repo / R. Vinke (Hg.), Unio. Gott und Mensch in der nachreformatorischen Theologie, Helsinki 1996, 333–380, besonders 360ff; kritisch hierzu: T. Mannermann, Über die Unmöglichkeit, gegen Texte Luthers zu systematisieren. Antwort an Gunther Wenz, a.a.O., 381–391.

Zürich gehalten wurden. Veranstaltet wurde die Tagung in Zusammenarbeit vom Zwingliverein und der Historischen Kommission zur Erforschung des Pietismus. Die Hg. des Buches, ein Germanist und ein Theologe, beabsichtigen mit diesem Buch, Lavater dem öffentlichen Bewußtsein wieder zugänglicher zu machen.

Die zwanzig, methodisch sehr unterschiedlich konzipierten Beiträge sind auf drei Kap. verteilt, die wesentliche Aspekte des Lebens, Denkens und Wirkens von Lavater umfassen: 1. Lavater als Theologe, 2. Lavater als Physiognomiker und 3. Lavater und Zeitgenossen.

Als Auftakt steht ein Beitrag von Max Wehrli „Lavater und das geistige Zürich" diesen drei Kap.n voran. Wehrli bietet zwar einige biographische Informationen, eine zusammenfassende Biographie Lavaters findet sich indes nicht in diesem Sammelwerk. (Hier sei auf die Arbeit von H. Weigelt, Johann Kaspar Lavater, Göttingen 1991, verwiesen.) Das Werk wird durch ein Personenregister abgeschlossen. Aufgrund der vielschichtigen Beiträge wäre auch ein Sachregister wünschenswert.

Im Folgenden soll jeweils knapp auf den Inhalt der Beiträge hingewiesen werden: G. Ebeling beschreibt Lavater als Theologen, für den das Wort „Theologie" stark negativ belastet war, und der darum sein Denken über den christlichen Glauben als Philosophie ausgab. Deutlich wird in diesem Beitrag, daß die „theologiescheue Theologie" (34) Lavaters in einem „betont anthropozentrischen Wirklichkeitsverständnis" (34) sowohl das Theozentrische als auch das Christozentrische impliziert. Kardinalpunkt der Theologie Lavaters war, so Ebeling, die Glaubensgewißheit.

K. Huizing plädiert in seinem eigenwilligen Vortrag für eine „animositätenfreie Wahrnehmung der geistesgeschichtlichen Leistung Lavaters" und nimmt diesen in Dienst, um eine „Präsenztheologie" zu formulieren. Ferner geht es Huizing um eine „ästhetisch-physiognomisch begründete Religionstheorie". Den dritten Beitrag in diesem Kap. liefert der Mitherausgeber und ausgewiesene Lavater-Kenner H. Weigelt, der Lavater und Frömmigkeit in Beziehung setzt, und dabei die Subjektivität von Lavaters Theologie und insbesondere seiner Frömmigkeit betont. Letztere beschreibt Weigelt als „das auf Gott gerichtete religiöse Gefühl des Menschen" (79). Mit dieser Betonung der Subjektivität einher gehe, daß für die Frömmigkeit des Menschen keine theologischen Normen und keine festgelegten Riten Voraussetzung sein müßten. Doch heißt das nicht, daß Lavater jegliche Formen der Frömmigkeit akzeptiert hätte, doch bemühte er sich nicht ausreichend um theologische Begründungen für die spirituelle Praxis.

Der Berner Kirchenhistoriker R. Dellsperger untersucht in einem instruktiven Beitrag Lavaters Synodalrede von 1779 im Blick auf den Deismus und zeigt, daß dieser dem Deismus wenig entgegenzusetzen hatte. S. Shimbo, ein japanischer Germanist, erhellt Elemente der Apokatastasisgedanken in Lavaters Frühschriften und vergleicht die Geisterlehren des Zürchers mit denen von Heinrich Jung-Stilling. Dabei wird ersichtlich, daß Lavaters Vorstellung eng mit der Jung-Stillings verwandt ist.

Das Thema der wechselseitigen Bedingtheit von Autonomiestreben und Unsterblichkeitsvorstellungen bei Lavater, M. Mendelsohn und C. Bonnet behandelt G. Luginbühl-Weber. K. M. Sauer, der mit einer Monographie über Lavaters Predigttätigkeit promovierte, widmet sich diesem Aspekt auch in seinem Vortrag. Sauer zeigt, daß Lavater anders als bei seinen Büchern, bei seinen Predigten die konkrete Situation der Gemeinde und den gemeinsamen Lebenszusammenhang von Prediger und Gemeinde als wesentliche Voraussetzung betonte. Lavaters Predigten waren überwiegend themenbezogene Predigten, die meist vierteilig aus Inventio, Disposition, Explikation und Applicatio bestanden.

Im *zweiten Kap.* kommt Lavater als Physiognomiker in den Blick und R. T. Gray untersucht mit literaturwissenschaftlichem Zugang das Verhältnis von Aufklärung und Anti-Aufklärung bei Lavater und erhellt, daß Lavater zwar der antiaufklärerischen Bewegung der Sturm-und-Drang-Generation angehörte, aber in seiner physiognomischen Theorie aufklärerisches Gedankengut, und zwar den „Positivismuszwang" (166) rezipiert habe. D. h. bei Lavater vermengten sich der empirische Geist der Aufklärung und die subjektivistische Gefühlsbetontheit des Sturm-und-Drang. Gray kommt zu dem Schluß, bei Lavater stehe das „antiaufklärerische Moment der Physiognomik im Dienste der Aufklärung, nicht das aufklärerische im Dienste der Anti-Aufklärung" (176). Spuren zum Thema „Wandlung und Wirkung der Physiognomik" versucht M. Blankenburg zu sichern, der die These aufstellt, daß die im pietistischen Kontext stehende Physiognomik Lavaters eine „modische Seh- und Betrachtungsweise für die Darstellung oder ‚Zeichnung' charakterlicher Imponderabilien" (187) anböte, die Lavater so möglicherweise gar nicht beabsichtigt hatte.

Im 18. Jh. war die Bildnisdarstellung ein Privileg einer Minderheit und diente als Gedächtnis für die Nachfahren; sie begegnete zudem der Angst vor der Vergänglichkeit. Ferner ist das Bild ein Ausdruck der modernen Individualität und es thematisiert auch jene Verunsicherung, die durch die Aufhebung der politischen Feudalität entstand. Diesen Gesichtspunkten wendet sich A. Messerli in seinem Beitrag zu, der Lavaters Physiognomie im Blick auf zwei Bauern untersucht. Der Germanist A. Ohage fragt nach der Rezeptionsgeschichte von Lavaters „Physiognomischen Fragmenten" in Niedersachsen in den 1770er Jahren, die Lichtenberg um 1780 als „Raserei für Physiognomik" (234) beschrieb. E. Shookman behandelt Lavaters Physiognomik als vermeintliche Wissenschaft, als gesellschaftliche Mode und als literarisches Wunder. Der letzte Beitrag in diesem Kap. untersucht das Verhältnis von Lavater und der Psychiatrie, da Lavater nicht nur im Blick auf den Mesmerismus für den Psychiater von Interesse und Bedeutung ist: es sind ferner die Physiognomik, die Autobiographik (als Psychohistorie) und Lavaters Bemerkungen zur Psychologie.

Das *dritte Kap.* wendet sich Lavater und seinen Zeitgenossen zu. Der Basler Germanist K. Pestalozzi rekonstruiert chronologisch die Freundschaft zwischen Lavater und Goethe bewußt von seiten des Zürchers her und legt einen Schwerpunkt auf die Anfänge der Beziehung. F. Ackva beschreibt den Einfluß Lavaters auf den Zürcher Theologen J. J. Hess, der nach dem Tode Lavaters zu einer der führenden Gestalten der Erweckung in der Schweiz wurde, diese aber bewußt in kirchlichen Bahnen zu halten wußte. Der Historiker P. Stadler, der erst kürzlich eine zweibändige Biographie Pestalozzis vorlegte, widmet sich in einem knappen Beitrag dem Verhältnis der beiden Zürcher Zeitgenossen Pestalozzi und Lavater. Er verweist darauf, daß bezüglich Lavater enorme editorische Nachholarbeit zu leisten sei, da dessen Nachlaß weit verstreut sei. Pestalozzis Werkausgabe ist hingegen weitgehend abgeschlossen. Zusammen mit dem Zürcher Maler Johann Heinrich Füssler bildeten Lavater und Pestalozzi das berühmteste Trio in jener Zeit, das sich dem gemeinsamen Lehrer Johann Jakob Bodmer verpflichtet wußte. Stadler beschreibt das Verhältnis zwischen Pestalozzi und Lavater als „relativ unkompliziert" (294), weist aber einschränkend auf ein zentral historiographisches Problem hin, daß nämlich aufgrund der vorliegenden Quellen Zurückhaltung bei der Beschreibung des Verhältnisses walten müsse, schließlich könnten ja nicht die zahlreichen und wohl intensiven Gespräche zwischen den beiden Zürchern in die Interpretation einbezogen werden. Einiges scheint indes darauf hinzudeuten, daß die Kontakte enger gewesen sind, als es die schriftlichen Quellen nahelegen. Nach Lavaters Tod wird dieser für Pestalozzi zum Paradigma für eine vergangene Epoche, in der Gläubigkeit und Religion noch echt gewesen seien.

Einen weiteren Beitrag aus der Feder eines Historikers bietet Ulrich Im Hof, der „Lavater als Patriot" darstellt. Im Hof, der sich nicht nur in einem Buch über den „Mythos Schweiz" mit dem schweizerischen Patriotismus beschäftigt hat, bezeichnet Lavater als den großen Patrioten des schweizerischen Ancien régime. Dabei unterstreicht Im Hof zu Recht die positive Bedeutung des Begriffs Patriotismus im späten 18. Jh., der einen Einsatz für die Menschen, angefangen im eigenen Land aber in einer universalen Humanität bedeutete. Lavaters Theorie des Patriotismus wird von Im Hof anhand seiner „Schweizerlieder" im Kontext von Lavaters aktivem politischen Wirken analysiert. Dabei wird deutlich, daß der Patriotismus für Lavater nicht bloß eine rhetorische Sache ist, sondern zu aktivem politischen Handeln herausfordere. Lavater verstand sich, so Im Hof, in der Tradition des stadtrepublikanisch-schweizerischen Erbe als reformierter Pfarrer als Teilhaber der Obrigkeit, aber gleichzeitig auch als deren patriotisches Gewissen.

Im vorletzten Beitrag kommt Lavater im Kontext des sogenannten „Fall Waser" in den Blick. Johann Heinrich Waser (1742–1780), ein Pfarrer mit ausgeprägt mathematisch-ökonomischen Interessen, der wegen Differenzen mit der Obrigkeit des Amtes enthoben wurde, publizierte 1780 anonym einen Artikel, der die Zürcher Herrschaft zum Handeln herausforderte. Nach einer Hausdurchsuchung wurde offensichtlich, daß Waser neben Büchern und Akten auch den bedeutsamen, Habsburg betreffenden Pfandbrief für die Grafschaft Kyburg von 1452 entwendet hatte. Nach zweimonatiger Untersuchung wurde Waser enthauptet. Dieser Rechtsfall löste eine weit über Zürich hinausgehende und bis ins 19. Jh. währende Diskussion aus. Wie sich Lavater in Auseinandersetzung mit Johannes von Müller und Karl Viktor Bonnstetten zu diesem Fall verhielt – Lavater befürwortete das Urteil auch als Gericht über den aufklärerischen Wahrheitsanspruch selbstherrlicher Wissenschaften – zeigt Peter Walser-Wilhelm. Einen mächtigen geographischen Sprung macht Edmund Heier im abschließenden Artikel über die Rezeption Lavaters als Theologe und Physignomiker im „geistigen und kulturellen Leben Rußlands des 18. und 19. Jahrhunderts" (337ff). In Rußland fand Lavater v. a. unter Freimaurern Verbreitung, deren Welt vom Mystizismus und Pietismus berührt war. Lavaters Popularität erreichte dort ihren Höhepunkt in den 1780er Jahren, wofür insbesondere der Freundeskreis von Ivan Turgenev verantwortlich war. Lavater pflegte zahlreiche Briefkontakte und stand auch mit dem russischen Kaiserhaus in Beziehung. Anfangs wurden v. a. Lavaters theologische Werke, später dann seine physiognomischen Bücher rezipiert. In den 30er und 40er Jahren des 19. Jh.s kam es zu einer weiteren Welle der Begeisterung für Lavater in Rußland.

Dem vorgestellten Jubiläumsband gebührt das Verdienst, Lavater in all seiner Vielfältigkeit und Widersprüchlichkeit aufgezeigt zu haben. Dienlich sind auch die Hinweise auf Forschungsdesiderate und die Probleme der Forschung. Es wäre zu wünschen, wenn der Bd weiteres Interesse an Lavater fördern könnte.

Basel Thomas K. Kuhn

Liturgiewissenschaft

Fenwick, John R. K. / **Spinks,** Bryan D.: **Worship in Transition.** The Twentieth Century Liturgical Movement. – Edinburgh: T. & T. Clark Ltd 1995. VIII, 202 S., kt £ 9,95 ISBN: 0-567-29279-7

Das Buch stellt sich einer schweren Aufgabe: auf 200 Seiten eine breitangelegte Übersicht der Liturgischen Bewegung im 20. Jh. zu bieten. Die Aufgabe ist schwer, weil die Vf. (beide Anglikaner) nicht

nur die Liturgische Bewegung in den verschiedenen Kirchen, sondern auch auf verschiedenen Kontinenten, in unterschiedlichen innerkirchlichen Gruppen (z. B. der charismatischen Bewegung) und hinsichtlich unterschiedlicher Riten skizzieren wollen. Spätestens an diesem Punkt wird deutlich, daß man den englischen Begriff *„Liturgical Movement"* im Titel dieses Buches am besten im Sinne von „liturgischen Erneuerungsbewegungen" (Plural) versteht.

Selbstverständlich muß das Buch äußerst selektiv vorgehen und kann viele Themen nur knapp anreißen. Nach einer kurzen *Einführung* skizziert das *zweite Kap.* die *Gemeinsamkeiten der liturgischen Erneuerungsbewegungen des 20. Jh.s* anhand von acht Hauptcharakteristika (die Liste ist sicher konsensfähig: Suche nach Gemeinschaft, tätige Teilnahme, Orientierung an der Patristik, Wiederentdeckung sowohl der Bibel als auch der Eucharistie, volkssprachliche Liturgie, ökumenische Orientierung, Hochschätzung von Verkündigung und sozialem Engagement). Ein *drittes Kap.* benennt in aller Knappheit einige *Vorläufer der liturgischen Erneuerung vor dem 20. Jh.*: die Mauriner, den Jansenismus, die Aufklärung, die Romantik, Prosper Guéranger und die Beuroner Kongregation. In einem *vierten Kap.* wird die Liturgische Bewegung innerhalb der *römisch-katholischen Kirche* beschrieben bis zum Beginn des Zweiten Vatikanischen Konzils; das *siebte Kap.* greift diesen Faden wieder auf und beschreibt die *postkonziliare Liturgiereform bis zum Beginn der 90er Jahre* (unter besonderer Berücksichtigung der Reform in der englischsprachigen Welt). Dazwischen sind zwei andere Kap. eingeschoben: *Kap. 5* ist der Liturgischen Bewegung innerhalb der *Anglikanischen Kirchengemeinschaft bzw. der Kirche von England* gewidmet (*Kap. 8* führt dieses 5. Kap. weiter). Die Vf. betonen sicher zu Recht, daß es *Parallelen zur Liturgischen Bewegung innerhalb der römisch-katholischen Kirche* gibt; so schuf z. B. auch die Anglikanische Kirchengemeinschaft ab den 60er Jahren eine wahre Flut neuer liturgischer Bücher. In *Kap. 6* beschreiben die Vf. das liturgische Leben der *Kirche von Südindien*, einer Kirchenunion episkopaler und nonepiskopaler Kirchen, die 1947 begann. Die südindische Kirche war mit der Möglichkeit konfrontiert, liturgische Riten zu überdenken und neu zu schaffen für die neuentstandene Union. Ob der Einfluß der neuen Riten wirklich so groß war, wie die Vf. ihn veranschlagen, kann – zumindest für die römisch-katholische Kirche – bezweifelt werden. Das *9. Kap.* ist der liturgischen Erneuerung in den *Reformierten und Methodistischen Kirchen Großbritanniens* gewidmet. Diese Kirchen kennen keine normativen liturgischen Bücher, weshalb liturgische Erneuerung in etwas anderen Bahnen als in den eher „katholischen" Kirchen verläuft. *Kap. 10* ist begrüßenswerterweise der liturgischen Erneuerung in den *Ostkirchen* gewidmet, wobei es mehr um den Einfluß ostkirchlicher Elemente auf die westkirchliche Liturgische Bewegung geht als um konkrete liturgische Erneuerungsbemühungen in den Ostkirchen selbst. Ein interessantes *11. Kap.* schließt sich an, daß die *charismatische* Erneuerung bzw. ihr Verhältnis zur Liturgischen Bewegung analysiert. Durch die Kürze des Kap.s kommt es leider nur zu einer skizzenhaften Behandlung, die letztlich – gerade was das Verhältnis der beiden Bewegungen zueinander betrifft – unbefriedigend bleibt. Es schließt sich, etwas unvorbereitet, das längste *Kap. (12)* dieses Buches an, das dem *wachsenden zwischenkirchlichen Konsens bezüglich der Feier der Eucharistie* gewidmet ist. Sowohl dieses als auch das folgende *Kap. 13* über *Initiationsriten* in den Kirchen konzentriert sich schwerpunktmäßig auf die englischsprachige Welt. Dasselbe gilt für das anschließende *Kap. 14* über *liturgische Sprache* (eine Nebenbemerkung sei hier gestattet: Es ist unverständlich, wie die Vf. meinen können, es bedürfe langanhaltender und tiefgehender Studien, um zu entscheiden, ob das Patriarchat vielleicht doch ein Gott-gegebenes Element menschlicher Gesellschaft sei, 154). Das Buch schließt mit *vier kurzen Kap.n* über *Inkulturation, Opposition zu liturgischen Erneuerungsbemühungen, dem Stundengebet und anderen Gottesdienstformen* (einschließlich Trauung und Ordination) sowie einem Blick auf die spezielle Situation der liturgischen Erneuerung in Nordamerika.

Was ist über das Buch als Ganzes zu sagen? Begrüßenswert ist sicher der Versuch, die Breite und Vielfalt der liturgischen Erneuerungsbewegungen des 20. Jh.s skizzieren zu wollen. Die etwas längere Zusammenfassung des Inhalts des Buches hat hoffentlich einen Einblick ermöglicht in die Vielfalt der Themen, die hier auf 200 Seiten behandelt werden. Als Einblick in diese Vielfalt ist *Worship in Transition* sicher eine hilfreiche Erstinformation, auch wenn die Auswahl der Themen an Punkten eklektisch wirkt bzw. ihre Behandlung nicht immer von gleicher Qualität ist. Die klare Gliederung und Sprache des Buches sind willkommen, der Verzicht auf breitangelegte Fußnoten bei der Kürze des Buches einleuchtend. Immerhin schließen die Kap. mit Kurzbibliographien ab, deren Schwerpunkt allerdings deutlich auf der englischsprachigen Literatur liegt. Mit der deutschsprachigen Literatur sind die Vf. offensichtlich im tiefsten nicht vertraut – das sei hier einfach angemerkt. Darauf verweisen nicht nur die Druckfehler bei deutschen Worten und Namen im Text (25, 26, 165, 188), sondern auch die relativ kargen Verweise auf deutsche Literatur. Wer an Frauenforschung interessiert ist, wird merken, das die Vf. von einer relecture der Liturgischen Bewegung, die das Engagement von Frauen in den Blick nimmt, offensichtlich nichts wissen (vgl. hierzu: T. Berger, Liturgie und Frauenseele. Die Liturgische Bewegung aus der Sicht der Frauenforschung, Stuttgart 1993).

Durham, NC Teresa Berger

Kirchgessner, Bernhard: **Kein Herrenmahl am Herrentag?** Eine pastoralliturgische Studie zur Problematik der sonntäglichen Wort-Gottes-Feier. – Regensburg: F. Pustet 1996. XXIII, 340 S. (Studien zur Pastoralliturgie, 11), kt DM 49,80 ISBN: 3-7917-1504-6

Der Vf. dieser Studie, die 1993 von der Theol. Fak. der Univ. Passau als Diss. angenommen wurde, war von 1986–1990 Assistent am Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft in Passau und ist zur Zeit Pfarrer im Bistum Passau. Vf. behandelt das Thema in acht Teilen (226 S.) mit einem Anhang (Dokumentationen 226–305).

Der *erste Teil* veranschaulicht den *„status quaestionis"* anhand einer 1987/88 durchgeführten Umfrage zur sonntäglichen Wort-Gottes-Feier in sieben Pfarreien bzw. Pfarrverbänden in den Diözesen Würzburg, München-Freising, Wien, Speyer, Limburg, Trier und Rottenburg-Stuttgart, die über mehrjährige Erfahrung mit Sonntagsgottesdiensten in Abwesenheit eines Priesters verfügten. Die Auswahl kam auf Vorschlag der Generalvikariate, wobei einige Diözesen ihre Mitwirkung ablehnten, und auf Grund von persönlichen Beziehungen zustande. Als Hintergrund ist das Zahlenmaterial von 1991 zu sehen, wonach in Bayern ein Viertel der Pfarreien ohne Priester am Ort auskommen muß. Die Umfrage richtete sich mittels eines Fragebogens an die Teilnehmer der „priesterlosen Sonntagsgottesdienste" und stellte Fragen nach der Teilnahme am Sonntagsgottesdienst überhaupt, der Beurteilung der sonntäglichen Wortgottesdienste, dem Wunsch nach der Kommunionspendung, der Akzeptanz der Helfer und den Folgen. Die Pfarrer bzw. Helfer bei den Gottesdiensten wurden nicht befragt, doch wäre die Grundeinstellung der Priester und haupt- und ehrenamtlichen Mitarbeiter/innen etwa zur Bedeutung des Wortes Gottes und zur Frage der Kommunionausteilung aus dem Tabernakel von hohem Interesse.

Die Akzeptanz der Wort-Gottes-Feiern allgemein ist hoch (42,9 %) und die Ablehnung gering (6,9 %). Die Alternative der Teilnahme an einer Messe in einer anderen Gemeinde findet wenig Anklang (25,4 %). Der Verbindung mit der Kommunionfeier stimmt die Mehrzahl zu (83,3 %), den Wegfall befürworten sehr wenige (8,7 %). Interessant ist, daß in einer Wiener Gemeinde, in der von Anfang an keine Kommunionfeier eingeführt wurde, die Akzeptanz nicht geringer ist als im Durchschnitt, ein Faktum, dem nachzugehen wäre. Die Befragten sehen zum guten Teil eine Verlebendigung des Gemeindelebens (33,4 %), eine knappe Mehrheit erkennt jedoch mehr Gefahren (35 %) als Folge der Wort-Gottes-Feiern. Die Umfrage, deren statistische Qualität hier nicht beurteilt werden kann, belegt überzeugend die Problematik einer Entwicklung, die sich kaum gesteuert vollzieht und in ihrer Brisanz viel zuwenig wahrgenommen und reflektiert wird. Vf. folgert mit Recht einen dringenden Diskussionsbedarf v. a. bezüglich des Kirchenbildes und Eucharistieverständnisses.

Der *zweite Teil* der Arbeit befaßt sich – v. a. in Anlehnung an Henri de Lubac – mit dem *Kirchenverständnis* allgemein, wobei eine stärkere liturgietheologische Aufarbeitung gut getan hätte. Im Ergebnis wird deutlich, daß Kirche „wesentlich eucharistisch" ist, und sich mit Recht die „bange Frage" stellt, ob „wir nicht am Fundament der Kirche rütteln, wenn immer weniger Gemeinden am Sonntag die hl. Messe feiern können" (65). Die oben aufgezeigte Situation zeigt sich in gravierendem Gegensatz zu fundamentalen theologischen Prinzipien.

Im *dritten Teil* der Arbeit folgt das Thema *„Herrentag – Tag der Christen"*. Nach einer Situationserhebung und einer theologischen Beschreibung dieses „gottesdienstlichen Versammlungstages" und „Tag des Herrenmahles" geht es um die Gefährdung durch den Priestermangel mit seinen Auswirkungen, der auch der nicht-eucharistischen „Versammlung um den Tisch des Wortes" eine bisher ungekannte Aktualität verleiht. Auf sie geht der *vierte Teil* näher ein. Der Vf. umreißt die Grundzüge einer *Theologie des Wortes Gottes*, behandelt das *Verhältnis von Wort und Sakrament* und arbeitet die *Bedeutung des „Gotteswortes im Wortgottesdienst"* („Sacra Verbi Divini Celebratio"; vgl. SC 35,4) heraus. Der *fünfte Teil* stellt nach einem Überblick über die Geschichte *theologische Anfragen* an die weitgehend eingebürgerte sonntägliche „Wort-Gottes-Feier". Ihre Basis ist die liturgische Versammlung als ursprüngliche Lebens- und Erscheinungsform der Kirche, die auch dann Kennzeichen des Sonntags bleibt, wenn kein Priester zur Verfügung steht und sie auf eine „Wort-Gottes-Feier" beschränkt wird.

Der *sechste Teil* der Arbeit befaßt sich mit den *geltenden Regelungen im römischen „Directorium de celebrationibus dominicalibus absente presbytero"* (Congregatione per il culto divino 1988; deutsche Ausgabe: „Kongregation für den Gottesdienst: Direktorium „Sonntäglicher Gemeindegottesdienst ohne Priester". Mit einer Einführung der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn 1988). Besonderen Wert gewinnt dieses Kap. durch die Einbeziehung bisher unveröffentlichten Materials zur Entstehung dieses römischen Dokumentes, dem mehrere Entwürfe mit theologisch wichtigen Varianten vorausgegangen waren. Unter anderem wurde die Kommunionspendung von der ursprünglichen Ausnahmeregelung zum unkritisch akzeptierten Element. Ein Vergleich

der Ausgaben des Direktoriums in den verschiedenen Sprachgebieten auf mögliche Ergänzungen hin bleibt Desiderat.

Zu den *ungedruckten Quellen* gehören (1) Directorium de celebrationibus dominicalibus absente presbytero (5. 6. 1987); (2) Empfehlungen für die Feier von sonntäglichen Gemeindegottesdiensten ohne Priester, in: Protokoll der Herbstvollversammlung der DBK vom 19.–22. 9. 1983; (3) Kaczynski, Reiner: La celebrazione della domenica (27. 1. 1976); (4) Relatio: Santificazione delle domeniche e feste (18. 6. 1974); (5) Sacra Congregatio pro Cultu Divino. Schema 1: „Directorium de quibusdam ministeriis a laicis tribuendis" (3. 1. 1975); (6) Sacra Congregatio pro Cultu Divino. Schema II: Directorium de quibusdam ministeriis a laicis exercendis (26. 4. 1975); (7) Sacra Congregatio pro Cultu Divino. Schema III: Directorium de quibusdam ministeriis a laicis exercendis (20. 5. 1976).

Der *siebte Teil* der Arbeit umfaßt *pastoraltheologische und -liturgische Fragestellungen der sonntäglichen Wort-Gottes-Feier vor dem Hintergrund des römischen Direktoriums von 1988*. K. stellt fest, daß das Direktorium es vermeidet, die sonntägliche Wort-Gottes-Feier als Erfüllung der Sonntagspflicht zu bezeichnen und die Teilnahme an der Messe in einer Nachbargemeinde empfiehlt. Er geht auf die Modalitäten der Einführung von Wort-Gottes-Feiern und auf ihre Struktur ein. Das schwerwiegendste Problem ist die Kommunionspendung, gegen welche neben den ökumenischen Bedenken v. a. das integrale Eucharistieverständnis spricht. Die nachtridentinische Praxis des gefüllten Tabernakels, die trotz der Mahnungen des Meßbuchs immer noch lebendig ist, mit der entsprechenden Frömmigkeitsausrichtung wäre hier noch als wirksames Element zu nennen. Der Begriff „Ersatzform" ist wohl unangebracht, wenn es für die Eucharistie keinen „Ersatz" gibt (vgl. 200). Außer der „Wort-Gottes-Feier" nennt K. das „Stundengebet" als mögliche Form. Ein Desiderat wäre die Untersuchung der Verwandtschaft von „Wort-Gottes-Feier" und „Tagzeitliturgie", ein Begriff, der sich in der Liturgiewissenschaft anstelle von „Stundengebet" eingebürgert hat. Beim Thema „Vorsteherdienst" werden Diakon, Lektor und Akolyth sowie beauftragte Laien als „Gottesdienstleiter" (letztere in ziviler Sonntagskleidung) nebeneinander aufgezählt. Hier wäre eine deutliche theologische Differenzierung bezüglich des ordinierten Vorsteherdienstes von Bischof und Priester im Vergleich mit dem nicht zum Vorsteher ordinierten Diakon und dem Dienst der beauftragten Laien wünschenswert (vgl. 204). Ein Blick auf Ausbildungsmodelle und Kriterien für Kandidaten/innen schließt das Thema ab.

Das *Abschlußkap.* stellt die *augenblickliche Unverzichtbarkeit sonntäglicher Wort-Gottes-Feiern als Zwischenlösung in einer Notlage* heraus, die auf die Situation von Gemeinden ohne Priester antwortet. K. warnt mit Recht davor, die Wort-Gottes-Feier als „bequeme Lösung" einer fundamentalen Frage kirchlichen Lebens zu mißbrauchen. Mit Blick auf die sich bereits abzeichnenden Folgen sieht er dringenden Reflexionsbedarf über die Trias Kirche–Amt–Eucharistie. Es muß alles getan werden, damit die Gemeinden am Sonntag das Paschamysterium „in Wort und Sakrament (!) festlich begehen können" (225). Die Notwendigkeit des Nachdenkens über die Zulassungswege zum kirchlichen Amt wird nur angedeutet, ergibt sich jedoch als Desiderat.

Kritisch ist festzustellen, daß zwar ein Personenregister vorhanden ist, doch ein Sachregister, das die Erschließung der Arbeit wesentlich erleichtern würde, fehlt.

Die Arbeit ist insgesamt eine sehr fruchtbare Aufarbeitung eines aktuell anstehenden und von einer Lösung noch entfernten Problems, welches den Bereich der Liturgiewissenschaft weit übersteigt, in der pastoralen Praxis einen sehr sensiblen Punkt darstellt und gewichtige Fragen an die Kirche stellt. Es zeigt den Schwierigkeitsgrad der Themenstellung, wenn der Wechsel der Methodik sich von der Feldforschung über systematisch-theologische Fragen bis zu liturgiewissenschaftlichen Ansätzen erstreckt. Die Bedeutung der Arbeit liegt im umfassenden, breitgefächerten Zugriff auf einen bis jetzt kaum erschlossenen Forschungsbereich, der – wie der Vf. selbst bemerkt – „nur angerissen und nicht ausdiskutiert werden kann" (vgl. 2). Die Umfrage erschließt zum ersten Mal im deutschsprachigen Raum anschaulich das Problemfeld. Sie verweist auf eine dringend nötige Untersuchung der Situation im gesamten deutschen Sprachgebiet, die von den Bischofskonferenzen in Auftrag gegeben werden sollte. V. a. wäre es interessant, wie das Verhältnis von Wort-Gottes-Feiern mit und ohne Kommunion sich darstellt, und ob das von K. zitierte Beispiel aus Wien (s. o.) sich auch anderswo findet. Speziell die Detailuntersuchung der amtlichen Quellen mit den aufweisbaren Entwicklungsstufen ist ein verdienstvolles Beispiel für zukünftige Forschung. Die Arbeit eröffnet wichtige Zugänge, liefert reiches Material für den Dialog zwischen den diözesanen und überdiözesanen Leitungsorganen etwa in Richtung der dringend nötigen größeren Einheitlichkeit der Regelungen (vgl. 3) und bietet für die pastoralen Praktiker ebenso wie für die Forschung wertvolle Anregungen. Eines der wichtigsten Probleme der Kirche in unserem Sprachgebiet ist gut greifbar, es muß nun angefaßt werden.

Bamberg Franz Kohlschein

Lenz, Johannes: **Die Menschenweihehandlung.** Eine Einführung in den neuen Gottesdienst. – Stuttgart: Urachhaus 1994. 150 S., kt DM 26,00 ISBN: 3-8251-7018-7

„Die Menschenweihehandlung ist der Gottesdienst der Christengemeinschaft" (11), die nach den Zeiten von Katholizismus und Protestantismus ein drittes Zeitalter, eine „dritte Kirche" darstellt (vgl. H.-W. Schroeder, Die Christengemeinschaft. Entstehung, Entwicklung, Zielsetzung, Stuttgart 1990). Diese Gemeinschaft, die jüngst nicht nur durch Veröffentlichungen stärker in Erscheinung tritt, ist nicht ohne die Anthroposophie Rudolf Steiners, dem „Geburtshelfer des erneuerten Christentums", zu denken.

Zu dieser „Neuschöpfung des Christentums" gehört für diese Gemeinschaft auch ein neuer Kult. So sei nicht nur die Gestalt der sieben Sakramente, sondern auch ihre Substanz gegenüber der Tradition weiterentwickelt worden. Diese Siebenzahl umfaßt Taufe, Konfirmation, Beichte, Trauung, Priesterweihe für Mann und Frau, Heilige Ölung und die Menschenweihehandlung, die aus den Teilen Evangelium, Opferung, Wandlung und Kommunion besteht. In der katholischen Messe, die hier v. a. aufgegriffen wird, seien diese Elemente nicht deutlich genug, ja durch das II. Vatikanum gar verwischt worden.

Die Darstellung der Einzelheiten des Kultes zeigt einerseits Aspekte, die als traditionalistisch eingestuft werden können, andererseits wird durch einzelne Riten versucht, eine Weiterentwicklung zu belegen. So wird der Gruß „Der Herr sei mit euch" in „Christus in euch" verändert. Oder es wird – offensichtlich ohne Kenntnis der nachkonziliaren liturgischen Erneuerung – betont, man habe nun nicht mehr eine für Kinder angepaßte Erwachsenen-, sondern eine wirkliche Kindertaufe.

In gewisser Weise handelt es sich bei den Beschreibungen des Kultes um eine Mischung von evangelischen und katholischen Traditionen, wobei vor- und nachkonziliare Riten und Verständnisse miteinander kombiniert sind. Immer wieder wird der Versuch unternommen, sich v. a. von der katholischen Liturgie abzusetzen. Wird nur von der vorliegenden Publikation ausgegangen, ist schwer zu erkennen, was eigentlich „das dritte Zeitalter" des Christentums so wesentlich von den beiden angeblich vorhergehenden unterscheidet. Zumindest im äußeren Ablauf ist der „neue Gottesdienst" so neu nicht.

Münster Klemens Richter

Moser, Dietz-Rüdiger: **Bräuche und Feste im christlichen Jahreslauf.** Brauchformen der Gegenwart in kulturgeschichtlichen Zusammenhängen. – Köln: Styria 1993. 320 S., ISBN: 3-222-12069-2

Der Vf., Prof. für Bayerische Literaturgeschichte an der Ludwig-Maximilians-Univ. in München, kennzeichnet sein Werk selber „als die Ergebnisse eigener Beobachtungen aus zwei Jahrzehnten, ergänzt um die Antworten auf die immer wiederkehrende Frage, wie das Beobachtete denn von seinem Ansatz her gemeint und zu verstehen sei" (286).

Seine Beobachtungen schildert er nach einem *einleitenden Kap.* über *Kalender und Feiertagsordnungen* in vierzehn Kap.n, geordnet in der Reihenfolge des christlichen Jahreslaufes. Zum *Weihnachtsfestkreis* erzählt er in *fünf Kap.n* vom *Martinibrauchtum*, dem *Nikolaustag*, *Adventbräuchen*, *weihnachtlichem Lichtbrauch* und schließlich *Epiphaniasbräuchen*. Dem *Osterfestkreis* sind die Kap. 7 bis 14 gewidmet; sie berichten vom Brauchtum im *Karneval*, am *Aschermittwoch und den Fasttagen*, am *Palmsonntag*, von *Passionsbräuchen*, von *Ostern*, von *Himmelfahrt* und *Pfingsten*, *Fronleichnam* und „von den Besinnungsfesten am Ende des Kirchenjahrs"; das *15. Kap.* beschreibt das *Marianische Jahr*.

Die Beobachtungen werden meist behäbig, in epischer Breite erzählt und durch eine gute Bebilderung unterstützt. Während die Schwarzweißfotos jeweils gleich beim Text stehen, wird auf die in vier Blöcke zusammengefaßten Farbfotos im Text nicht verwiesen, so daß man sie beim Lesen oft erst verspätet entdeckt. Die Aufnahmen lassen das persönliche Interesse, geradezu die Liebe des Vf.s zum Volksbrauchtum erkennen; sie lassen aber auch schon erste Grenzen seines Werkes deutlich spüren. Seine Kenntnis beruht deutlich auf vielen meist durch Zufälligkeiten (persönliche Bekanntschaft) ausgewählten Sonderfällen (siehe dazu S. 9), nicht auf miterlebter Breite des Brauchtums; so wird im Rahmen der *Palmsonntagsdarstellung* mit viel Liebe von der *Palmenherstellung im Dietenbacher Tal* erzählt (165–169), während etwa der bedeutsame Brauch des *Heiligen Grabes* (203) oder die *österliche Speisenweihe* (219) nur en passant und als obsolet erwähnt werden. Die wirkliche katholische Gottesdienstpraxis ist dem Vf. nicht vertraut; von einer „charakteristischen Auswahl" (9) kann so kaum die Rede sein.

Des weiteren zeigen die Bilder den Vf. deutlich als beobachtenden Fotografen, als schau- und wißbegierigen Fremden, nicht als

betroffenen Teilnehmer; so notwendig solche Distanzierung für die wissenschaftliche Durchdringung des Materials ist, hemmt sie doch zugleich die wirkliche Kenntnis und Erfahrung der Phänomene, erspürt nicht, was der Brauchtumübende empfindet. Als Ortsansässiger liest der Rez. aufmerksam die Schilderung der *Tölzer Leonhardifahrt* (242; Bilder dazu 241); er findet den Eindruck geschildert, den der Vf. bei einem Besuch im Jahr 1990 gewonnen hat; er vermißt dabei nicht nur den historischen Hintergrund (ursprünglich private Wallfahrt der Bauernfamilien, von daher Vorreiter und Truhen, die, nebenbei bemerkt, keine „bemalten Leiterwagen" [so zu Abb. 79] sind; seit 1856 urkundlich belegt als organisierte gemeinsame Fahrt, beginnend um neun, nicht acht Uhr) und nicht nur charakteristische Details (vierspännige Fahrt mit eisenbereiften Wägen, nicht nur Truhen), sondern bedauert vor allem, daß das Herzstück der Fahrt völlig fehlt, nämlich die Messe in bzw. jetzt vor der Leonhardikapelle; statt dessen heißt es: „... auf den Kalvarienberg, wo gerastet wird und wo man sich vor der Rückfahrt ausgiebig stärkt." Ähnlich ist die auf S. 263 beschriebene „mit schwarzem Tuch überzogene Truhe auf einem Gerüst" nicht als die seit der Aufklärung zum Seelengottesdienst gehörige Tumba erkannt und verstanden. Der „Kerzenumgang" (282) an Lichtmeß läßt keinerlei Kenntnis des Brauchtums an diesem Tag erkennen und noch weniger Verständnis für Inhalt und Brauchtum dieses Festes. Das *„Martiniloben"* (32) hat wohl kaum mit dem *Invitatorium des Festoffiziums* zu tun, sondern kommt vom Brauch des dem Vf. augenscheinlich unbekannten „Lobamtes". So bietet der Vf. sicher eigene Beobachtungen aus zwei Jahrzehnten als „Ausschnitte aus einem großen Ganzen", zieht damit aber nicht unbedingt „Grundlinien" aus und rückt die Phänomene nicht immer in ihren „genuinen Horizont" (286). Dieser Blick fast nur von außen hat Folgen dann auch, wenn es um die Deutung der Bräuche geht.

Es ist dem Vf. hoch anzurechnen und macht das Werk für den Theologen interessant, daß er die Bräuche als Ausdrucksformen christlicher Religion versteht und sie von daher zu begreifen sucht. Gegenüber einer in der Volkskunde weitverbreiteten und von christenfeindlichen Regimen intensiv geförderten Tendenz, Volksbrauchtum durch die Bank aus vorchristlichen „heidnischen" Gegebenheiten entstanden zu sehen und ihren erkennbaren christlichen Gehalt zu verdrängen, werden hier die Bräuche und Feste im christlichen Jahreslauf konsequent aus der Glaubenserfahrung des christlichen Volkes erklärt und gedeutet. Es ist dem Vf. voll darin zuzustimmen, daß die Brauchtumübenden nichts anderes als ihre christliche Glaubensüberzeugung ausdrücken wollen; es ist aber auch nicht zu verkennen, daß die Ausdrucksformen, die dafür vor allem in der Volksreligiosität verwendet werden, oft älter sind, schon in vorchristlicher Zeit lebendig waren; diese Formen werden beibehalten, aber es wird damit ein neuer Inhalt ausgedrückt, was der Vf. z. B. S. 240 ausdrücklich sieht, aber im Detail nicht immer realisiert. Daß die Kräuterweihe an *Mariä Himmelfahrt* ohne Zweifel „aus der Kirche selbst hervorgegangen ist" (284), kann man nicht aus einem frommen Exempel-Lexikon von 1907 ableiten, wenn man um das jahrhundertelange Bemühen der Kirche weiß, den allgemeinmenschlichen Kräutergebrauch aus der Umklammerung durch vorchristliche Vorstellungen zu befreien und ihn dem christlichen Leben einzufügen; erst aus diesem Bemühen heraus kommt es zur Segnung, wird der vorchristliche zum christlichen Brauch und wird vom christlichen Volk auch als solcher verstanden, trotz aller Bemühungen einer Gruppe von Volkskundlern, die die abgestorbene „heidnische" Wurzel wieder beleben wollten und wollen. Solcherart stellt der Vf. mehrfach die Dinge auf den Kopf und sieht in sekundären, oft allegorischen Deutungen die Wurzeln eines Brauches. Die Kritik des Theologen an diesem lobenswerten Versuch konsequenter christlicher Erklärung der Brauchtumsphänomene setzt aber an zwei anderen Punkten an.

Der Vf. hängt seine Erklärungsversuche mit Vorliebe an den Perikopen der jeweiligen Tagesmesse an, die dem „Kirchenvolk" (24) vorgelesen wurden und die unmittelbar auf das Verhalten der Gläubigen eingewirkt haben sollen (36). Abgesehen davon, daß solche Einwirkung nicht von der lateinisch verkündeten Perikope, sondern bestenfalls von der Predigt ausgehen konnte, ist hier eine allgemein rezipierte feste Perikopenordnung vorausgesetzt, die es so im ganzen Mittelalter nicht gegeben hat; eine auf Gregor den Großen zurückgehende „Kalenderstruktur mit verbindlichen Vorschriften für die inhaltliche Füllung der Festtage durch bestimmte Lesungen aus den Evangelien und den Episteln", von der der Vf. S. 20 schreibt, existiert einfach nicht. In den Beispielen, die er etwa dem Lichtbrauchtum an Martini oder dem Abfragen der Kinder an Nikolaus zugrunde legt, liegen typische frei wählbare und darum nach Ort und Zeit wechselnde Communetexte vor, die so nicht die Basis eines allgemein verbreiteten Brauches abgeben konnten.

Noch gravierender ist dem Werk anzulasten, daß es die Entstehung und Struktur des sog. Kirchenjahres völlig verkennt. Den Vf. fasziniert geradezu das Motiv des Gegenfestes und der Gegenwelt. Sicher spielt das Motiv der Gegendatierung im Kalendarium eine gewisse Rolle (vgl. G. Kretschmar, in: JBLH 2 [1956], 41f), sicher hat Augustinus' Zweistaatenlehre großen Einfluß auf das Denken des Mittelalters; aber die Struktur des kirchlichen Jahres erwächst aus ganz anderen Antrieben (vgl. H. Auf der Maur in: GdK 5, 216–223; ferner meinen Beitrag in ALw 7 [1963], 1–20). Auffällig vor allem ist die Erklärung für das Entstehen des *Fronleichnamsfestes* als des Gegenfestes zur *Fastnacht* (21–23); der Vf. hatte sie schon in einem 1986 im selben Verlag in derselben Reihe erschienenen Werk „Fastnacht – Fasching – Karneval" vertreten; seine Theorie wird durch die Wiederholung nicht richtiger. Die ganze Absurdität seiner Fastnachttheorie zeigt sich in der Unterschrift unter das Osterbild (Abb. 62): „Ostern hat über die Fastnacht gesiegt." Auch von einer eigenen „Zeit der Besinnung", abgegrenzt durch Allerheiligen und den ersten Adventssonntag, (257–272; Zitat 259) kann man liturgisch nicht sprechen, noch ist die Allerheiligenlitanei charakteristisch für das genannte Fest, wie S. 261 behauptet wird. Man könnte die Liste solcher kleinerer Beanstandungen seitenweise fortführen; einige auffällige Beispiele aus den ersten Kap.n: der erste Advent fällt immer auf einen Sonntag (78), Christi Geburt ist nie vom 6. Januar auf den 25. Dezember verlegt worden (18) noch wollen die beiden Feste die beiden Naturen in Christus darstellen (87); die von der Heiligen Nacht im Volksglauben erzählten Wunder stellen kaum die hypostatische Union dar, sondern konkretisieren die Wiederöffnung des Paradieses im Kommen des Retters (88).

Über diese Mängel braucht man sich nicht zu wundern; Standardwerke der Liturgiewissenschaft, vor allem die hier einschlägigen Lehrbücher zum Kirchenjahr, sind dem Vf. augenscheinlich unbekannt; auch im umfänglichen Literaturverzeichnis scheinen sie nicht auf. Doch ohne solche Kenntnisse lassen sich Bräuche und Feste im christlichen Jahreslauf nicht kompetent darstellen und schon gar nicht sachentsprechend theologisch deuten. Es ist schade, daß so ein Hauptanliegen des Vf.s, „wie das Beobachtete von seinem Ansatz her gemeint und zu verstehen sei" (s. o.), nicht voll verwirklicht werden konnte.

Es bleiben für den Benutzer reiches Material, gute Bebilderung sowie interessante Hinweise auf mittelalterliche Literatur, wie man sie von einem Lehrstuhlinhaber für Bayerische Literaturgeschichte erwartet. Ansonsten legt der Theologe das Buch enttäuscht aus der Hand.

Bad Tölz Rupert Berger

Moraltheologie

Bioethics and the Future of Medicine. A Christian Appraisal. Christian Agenda, ed. by John F. Kilner / Nigel M. Cameron / David L. Schiedermayer. – Grand Rapids, MI: Eerdmans 1995. VII, 313 S. (Horizons in Bioethics Series, 1), kt US-$ 19,00 ISBN: 0–8028–4081–7

Mit diesem Bd beginnt eine neue Reihe eines „Center for Bioethics and Human Dignity" (Bannockburn Il, USA). Ein zweiter Bd ist bereits angekündigt unter dem Titel „Dignity and Dying". Wie der Untertitel deutlich macht, versucht man eine Bestandsaufnahme der Bioethik von einem christlichen Standpunkt aus bzw. aus christlicher Tradition, die man näherhin als „christlich-hippokratisch" bezeichnet (X). Bioethik als neue akademische Tradition habe sich von den Wurzeln dieser Tradition abgeschnitten; so die Hg. in ihrer Einleitung.

Die Sammlung enthält 23 Beiträge, die in 4 Teile gegliedert sind: *I „The Practice of Medicine"; II „The Ethical Underpinnings of Medicine"; III „The Evolving Abortion Crisis"; IV „The Expanding Bioethics Agenda".* Ein *Sach- und Namensregister* schließt den Bd ab. Einige der behandelten Themen seien hier genannt: Der Stand der Frage, der medizinische Beruf: die Werte des Arztes und die Wertneutralität, Luthers Freiheit eines Christenmenschen und die Patientenautonomie, Bioethik im Schatten von Nietzsche, die Bibel und die Abtreibung, Klone, Chimären und das Ebenbild Gottes (Lektionen aus der barthischen Bioethik).

Die Beiträge bestätigen die in der Einleitung ausgesprochene antisäkulare Tendenz dieses Bdes. Man treibt Bioethik aus dezidiert christlicher Perspektive, und zwar offensichtlich aus der Sicht eines christlichen Kommunitarismus. Man greift vielfach zurück auf die Bibel, versucht, die anstehenden Fragen im Licht christlicher Tradition und einer christlichen Gesamtschau anzugehen. Die Hg. betonen freilich auch (XII), ihr Unternehmen geschehe nicht in sektiererischem Geist. Sie zielen auf einen Konsens, zeigen aber im Nachwort wenig Hoffnung, diesen zu erreichen. Sie erwarten das Schicksal des Propheten, der zu Lebzeiten meist auf Ablehnung stößt (302). Aus diesem pro-

phetischen Bemühen wird dann auch vieles Wichtige und Richtige gesagt. Freilich sind sich Propheten der Grenzen ihres Amtes und ihrer Kompetenz oft nicht bewußt. Auf die Beiträge dieses Bdes bezogen heißt das, daß man die Relevanz biblischer Hinweise und anderer theologischer Aussagen für die konkrete Frage nicht präzise prüft, daß man außerdem nicht in ein echtes Gespräch mit der säkularen Bioethik eintritt. Aber das ist vielleicht auch nicht beabsichtigt.

Wie man die Fragen angeht, sei zum Schluß am Beispiel Abtreibung demonstriert. Diese sei eine schnelle Antwort auf komplexe Probleme, aber (208) „it is one that does nothing to give long term solutions to those problems". Aber man wendet sich auch gegen die andere „Vereinfachung" (208f): „Unfortunately, those opposed to abortion sometimes advocate another quick and simple solution: simply declare that abortions are immoral and have them made illegal. God does not just declare what is right and wrong and then sit back in judgement. He remains involved with people, offering them the resources they need to carry out his will (Jn. 14:12–18). True images of God must seek to offer women contemplating abortion the resources they need to keep their child or to allow the child to be adopted. They require not only physical and medical assistance, but also spiritual, emotional and relational support. This help is what so many crisis pregnancy centers offer."

Die Beiträge können somit illustrieren, wie Bioethik aus der genannten Perspektive betrieben werden kann.

Salzburg Werner Wolbert

Weizer, Jens: **Vom andern Ufer.** Schwule fordern Heimat in der Kirche. – Düsseldorf: Patmos 1995. 207 S., geb. DM 29,80 ISBN: 3-491-72337-X

„Dieses Buch ist aus der Erfahrung geschrieben; der Erfahrung des eigenen *Schwul-seins* in dieser *Gesellschaft* und näherhin in der schwierigen Heimat *Kirche*. Wer es liest, nimmt teil an diesen Erfahrungen und Reflexionen, an welchem Ufer auch immer ihn meine ‚Flaschenpost' erreicht. Wie mag sie wirken beim Leser und der Leserin? Bestätigend vielleicht oder provozierend? Ermunternd oder befremdend? – Ich hoffe, daß diese Seiten informieren und zum Nachdenken anregen." (9). Mit diesen Worten leitet der Vf., schwuler katholischer Theologe, sein äußerst lesenswertes Buch ein. Dabei ist es sein erklärtes Ziel, das Schweigen über gleichgeschlechtliche Lebens- und Erlebensweisen, gerade auch im kirchlichen Kontext, zu brechen. Besonders konstruktiv ist dieses Buch v. a. dadurch, daß der Vf. nicht nur die weitverbreiteten, unreflektiert weitergegebenen Vorurteile als solche entlarvt, sondern auch aufzeigt, daß Schwul-Sein menschlich und theologisch als eigene Lebensweise zu begründen ist. Dadurch tritt er aus der defensiven Haltung, die angesichts der nach wie vor in beiden Konfessionen bestehenden Diskriminierung oft zwangsläufig den Diskurs über Homosexualität prägt, heraus und legt seine Auffassung vom Schwul-Sein als „Charisma", als Chance, als „Begabung zur gleichgeschlechtlichen Liebe" dar.

Eine solche Sicht mag manche Leserinnen und Leser zunächst verwirren und mag ihnen wie eine willkürliche Umdeutung der von Gegnern sonst immer wieder zu hörenden Argumente („unnatürlich", „der Schöpfungsordnung widersprechend", „krank" etc.) erscheinen. Was meint der Vf. mit seiner Auffassung vom „Charisma" der Schwulen (und Lesben, deren Situation er als Mann aber in diesem Buch nicht explizit diskutiert)? Im ersten Korintherbrief (1 Kor 12) und im Römerbrief (Röm 12) spricht Paulus von der Vielfalt und Verschiedenheit der Gnaden-Gaben, die W. nun um das Charisma des Schwul-Seins erweitert, ein durchaus legitimes Vorgehen, da doch die ntl. Aufzählungen in sich nicht als erschöpfend, sondern lediglich als beispielhaft zu verstehen sind. „Letztlich sind die *Charismen Ausfaltungen der einen Liebe*, die in ihnen konkret wird. Deshalb folgt im ersten Korintherbrief auf das Charismen-Kapitel das Hohelied der Liebe mit dem Fazit: „... doch am größten unter ihnen ist die Liebe' (1 Kor 13,13). Die Liebe ist nicht nur Ursprung und Ziel jedes Charismas, sondern zugleich Kriterium seiner ‚Beurteilung'. Was Liebe ist, besser gesagt: was sich als Liebe bewährt, das kann nicht schlecht sein (...). Charisma ist also das, was ‚natürlich' da ist (biblisch: was zur Schöpfung gehört) und was sich als eine Spielart der Liebe fruchtbar bewährt. Und ebendiesen Kriterien entspricht das Schwul-sein!" (166).

Das Fazit seiner Überlegungen formuliert der Vf. mit den Worten der HuK-Broschüre zum „Gemeindeprojekt" (HuK 1994, 34): „Homosexuelle ChristInnen wollen ihre Gaben und Begabungen in ihre Gemeinden einbringen und offen zu ihrer Gabe der Homosexualität stehen können. Sie berufen sich dabei auf die Lehre des Paulus, der allen Gaben gleiche Würde und gleichen Wert einräumt. Gerade in ihrer Vielfalt und Unterschiedlichkeit ergänzen sich die Charismen untereinander. Sie sind eins, weil sie aus dem vereinenden Geist Gottes kommen. Die Gaben unterschiedlicher Menschen können in den Kirchen, im Dienst vor Gott, zur Entfaltung kommen – auch die Gaben der Menschen mit unterschiedlicher Ausprägung von Sexualität. Im Sinne des Gleichnisses von den anvertrauten Talenten (Mt 25,14–30 par) wollen homosexuelle ChristInnen ihre ‚Talente' nicht weiter vergraben, sondern im Dienst Gottes und der Gemeinde mit ihnen wuchern" (168).

Mit seinem ausgezeichneten Buch bietet W. den Leserinnen und Lesern die Möglichkeit zu einem fruchtbaren Diskurs und einer echten, vorurteilsfreien Begegnung zwischen Menschen der verschiedenen sexuellen Orientierungen und Lebensweisen. Die einzige – allerdings wichtige – Voraussetzung liegt darin, bereit zu sein, einen Perspektivenwechsel im Sinne Henning Luthers vorzunehmen, d. h. nicht vom Zentrum (der eigenen Person) auf den Rand (die anderen) hin zu denken, sondern die Andersartigkeit des anderen Menschen als in ihrer Eigenart positiv ernstzunehmende wahrzunehmen. Noch ein Pluspunkt dieses befreienden, konstruktiven Buches: Die Angaben zur weiterführenden Literatur stellen insofern eine wirkliche Informationshilfe dar, als der Vf. klar differenziert zwischen empfehlenswerter Literatur und Werken, die Lesben und Schwule diskriminieren und vor denen deshalb „gewarnt" werden muß.

Basel Udo Rauchfleisch

Christliche Sozialwissenschaften

Lienemann, Wolfgang: **Gerechtigkeit.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1995. 225 S. (Bensheimer Hefte, H. 75, Ökumenische Studienhefte, H. 3), kt DM 24,80 ISBN: 3-525-87162-7

So sehr unter Christen hinsichtlich *konkreter* sozialethischer Fragen zumindest über die Zielsetzungen Konsens besteht, so schwer tun sie sich vorab in Deutschland mit seiner stark lutherischen Tradition mit der *theologischen Begründung*. Die eher „dünne" theologische Grundlage der Vorlagen zum Konsultationsprozeß für ein gemeinsames Wort von DBK und EKD zur „sozialen und gesellschaftlichen Lage" sind dafür nur ein – wenn auch typisches – Beispiel. Insofern ist es dann sehr zu begrüßen, wenn in den Bensheimer Studienheften, die themenbezogen den Stand des jeweiligen ökumenischen Konsenses übersichtlich zugänglich machen wollen, unter dem Titel „Gerechtigkeit" ein Heft aus der Feder des aus der Heidelberger Schule (H. E. Tödt, dem das Heft gewidmet ist, W. Huber u. a.) verpflichteten Basler Sozialethikers vorgelegt wird. Dabei sollen gemäß den Vorgaben der Reihe zuerst „konfessions- und kontextspezifische Positionen", dann „relevante Dialoge" sowie schließlich eine „Bilanz" vorgelegt werden.

Der Vf. hält sich eigenständig an dieses Schema, auch wenn er, durch den Umfang einer Erstinformation begrenzt, oft nur knapp informieren kann. Insofern werden dem Fachmann z. B. die Hinweise zur Katholischen Soziallehre reichlich pauschal erscheinen. Doch er wird gut daran tun, hier nachzulesen, wie sein Fach (noch immer) sich einem wohlwollend interessierten Protestanten (denn diese Sicht prägt bei allem Bemühen um Objektivität die Optik) darbietet. Besonders interessant ist dabei m. E. die lange Einleitung, welche die Gerechtigkeitsfrage nicht nur auf ihren biblischen Hintergrund, sondern auch in der hochscholastischen (Thomas von Aquin) und reformatorischen (Luther, aber knapp auch Calvin und Zwingli) zurückführt und dabei auf Wege der gerade aus heutiger Sicht möglichen und nötigen Vermittlung hinweist. Zuwenig gesehen wird dabei m. E. allerdings, wie sehr diese Unterschiede ihre Wurzeln in den der jeweiligen Theologie vorausliegenden erkenntnistheoretischen Differenzen zwischen der sog. *via antiqua* (aristotelische Metaphysik, Renaissance) und der *via moderna* (Nominalismus) haben. Da beide Ansätze die im 16. Jh. unerläßliche Theologie und Kirchenkritik zu tragen vermögen und sich auch auf beiden S.n der Reformer Vertreter für beide Richtungen finden, wäre es gerade ökumenisch nützlich, diese vortheologischen Unterschiede als solche herauszustellen.

Wenn dann der Vf. für unsere Zeit erfreulicherweise auch neue – für christliche Denkansätze offene – philosophische Ansätze wie etwa J. Rawls, Kommunitarismus usw. als Denkhilfen in die Theologie einbezieht, dann wäre der entsprechende Hinweis im Bereich der Theologie natürlich noch zusätzlich hilfreich. Das Gewicht, das schließlich der Wirtschaftshirtenbrief der US-amerikanischen Bischofskonferenz von 1986 gerade auch als ökumenisches Verbindungsglied zugemessen erhält, macht aber auch so schon deutlich, wie weit die ökumenischen Gemeinsamkeiten, die auch innerkirchliche Kontroversen einzubeziehen erlauben (exemplarisch wird dieses hier an der Befreiungstheologie deutlich gemacht), heute gehen kann. Das gilt auch dann, wenn damit die praktische Diskussion über konkrete wirtschafts- wie friedenspolitische Probleme keinesfalls schon als abgeschlossen gedacht werden darf.

Das Heft gehört so eigentlich in die Hand jedes an sozialethischen Fragen interessierten Christen – gerade auch eines von der katholischen Tradition her Denkenden.

Münster Franz Furger (†)

Schulz, Jürgen Michael: **Kirche im Aufbruch.** Das sozialpolitische Engagement der katholischen Presse Berlins im Wilhelminischen Deutschland. – Berlin: W. de Gruyter 1994. X, 376 S. (Beiträge zur Kommunikationsgeschichte, 1), Ln DM 198,00 ISBN: 3-11-014044-6

Die im Zusammenhang mit einer interkonfessionell und interdisziplinär unternommenen historischen Untersuchung *zu Seelsorge und Diakonie in Berlin* entstandene Arbeit analysiert geisteswissenschaftlich (also sozusagen von außen) eine an sich zeitlich wie sachlich eher schmale, aber sehr aussagekräftige Periode aus dem katholisch kirchlichen Leben dieser Großstadt, nämlich die Zeit der Auseinandersetzung mit der Arbeiterfrage im Umfeld der ersten päpstlichen Sozialenzyklika „Rerum Novarum" in Deutschland. Im Spiegel der kirchlichen Presse wird dabei die religiös-katholisch geprägte Bewußtseinsbildung im Spannungsfeld zwischen Sozialismuskritik als ausgrenzendem und dem Einsatz für den Aufbau einer christlich verstandenen sozialen Gesellschaft als einem anzustrebenden Moment erhoben.

Das Vorgehen des Vf.s ist geprägt von einem steten Bemühen um genaue Dokumentation wie um strikte Objektivität, wobei die einzelnen Presseorgane vorgestellt, die lehramtlichen Stellungnahmen (Papst und Bischöfe), aber auch die parteigeprägten politischen Optionen referiert werden. Nostalgisch letztlich bloß einer „face to face"-Caritas verpflichtete wie gesellschaftlich strukturenbezogene, aber exklusiv katholische (man denke an den sog. Gewerkschaftsstreik) Ansätze kommen dabei ebenso zur Sprache wie erste, allerdings noch konservative und eher zaghafte Kooperationsversuche mit protestantischen Richtungen. Zusammen ergeben sie ein eindrückliches Bild eines Katholizismus, der sich eben gerade, schmerzlich und im vielen noch sehr unangemessen, anschickt, seinen Platz und Einfluß naturalistischen Gesellschaften zu definieren.

Heutige christliche Sozialethiker aus katholischer Tradition werden in diesem Buch so viele Hinweise finden, die manche weiter wirksame disziplininterne Spannung auf ihre konfliktualen Ursprünge hin zurückführen und diese so erst eigentlich richtig verstehen lassen. Jedenfalls wird man als Ethiker dem Vf. als Historiker voll zustimmen, wenn er von diesen Konflikten abschließend festhält: „Sie entsprachen dem Trend in der Entwicklung des deutschen Katholizismus seit dem Kulturkampf, nämlich der schrittweisen Verlagerung des Schwergewichts von der Unterstützung eines konfessionellen katholischen Gruppeninteresses über interkonfessionelle Formen der Zusammenarbeit bis hin zur Verfolgung konfessionsungebundener Schichten – und berufsspezifischer Interessen" (351f). Nur geht es theologisch-ethisch dann darum, nicht bei diesen Ergebnissen stehenzubleiben, sondern deren Weiterführung auf eine nun weltweit pluralistische Gesellschaft hin mit ihren globalen Gerechtigkeitsverwerfungen weiterzuführen, und zwar ohne die damaligen Verengungen zu wiederholen. Die historische Untersuchung wird so zur sozialethischen Herausforderung.

Münster Franz Furger (†)

Püttmann, Andreas: **Ziviler Ungehorsam und christliche Bürgerloyalität.** Konfession und Staatsgesinnung in der Demokratie des Grundgesetzes. – Paderborn: F. Schöningh 1994. XIII, 506 S. (Politik- und Kommunikationswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft, 9), kt DM 78,00 ISBN: 3-506-76818-2

Die ambitionierte politikwissenschaftliche Diss. verfolgt das Ziel, die Haltung der Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland zum „zivilen Ungehorsam" zu erarbeiten. Dabei geht der Vf. davon aus, daß Christen zwar „gesetzestreuere Bürger sind, daß sich (aber) in beiden christlichen Konfessionen – in der evangelischen stärker als in der katholischen – Erscheinungsformen einer transzendenzvergessenen, ins politisch-ideologische denaturierten Religiosität entwickelt haben, die geeignet sind, die Legitimationsgrundlage der freiheitlichen Demokratie als Konfliktregelungssystem zu schwächen" (447). Auf knapp 460 Textseiten bemüht der Vf. sich, den Aufweis dieser Position zu erbringen.

Im *ersten Kap.* zeichnet er ein Krisenszenario in bezug auf „Rechtsgehorsam und Staatsgesinnung", wofür er nicht nur wachsende Gewaltkriminalität, sondern unter anderem auch „geistige Angriffe auf die staatliche Friedens- und Rechtsordnung" sowie wissenschaftliche Ansätze zur Begründung des zivilen Ungehorsams verantwortlich macht. Unter der etwas monströsen Überschrift „Die politische Konfliktpotentialität religiöser Überzeugungen" thematisiert das *zweite Kap.* die Spannung von Glaube und Politik im Sinne einer „Lage-Skizze", die „ein brisantes Gemisch von brüchigem Rechtsgehorsam, mangelndem Sinn für die demokratisch-legitime Staatsgewalt, konfliktträchtiger Religiosität und schwärmerisch-absolutem Denken" offenbare (121).

Nachdem so die Perspektive des Vf.s auf das zu lösende Problem offengelegt ist, folgen im *dritten Kap.* normative Überlegungen zu „spezifisch christlichen Bestimmungselementen staatsbürgerlicher Loyalität". Diese Vorgaben dienen im weiteren als Maßstab, um die im *vierten Kap.* dargelegte „Haltung der Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland zum zivilen Ungehorsam" zu beurteilen. Das *fünfte Kap.* greift die deutsche Wiedervereinigung als religionssoziologisches und politisches „Lehrstück konfessioneller Differenzen" auf, anhand dessen der Vf. seine mit Hilfe demoskopischer Untersuchungen (Allensbach) erarbeitete These, katholische Christen seien staatstreuere Bürger als evangelische Christen, bestätigt findet. Die Studie schließt mit einem Traktat zu „Röm 13 heute" – eine Art Tugendlehre für Bürger des demokratischen Gemeinwesens.

Das üppige Literaturverzeichnis (leider fehlt ein eigenes Quellenverzeichnis) und der umfangreiche Fußnotenapparat zeigen, daß der Vf. seine Studie mit Fleiß und Akribie erarbeitet hat. Dem interdisziplinären Anspruch der Untersuchung, die auf Demoskopie, Rechtsphilosophie und Staatsrechtslehre sowie auf die theologische Sozialethik ausgreift, will er mit dem Verweis auf das Verständnis der Politikwissenschaft als „Integrationswissenschaft" (E. Fraenkl und K. D. Bracher) Rechnung tragen (vgl. 6f). Eine eigene methodologische Reflexion freilich glaubt er sich trotz dieser vielschichtigen interdisziplinären Konstellation ersparen zu können. Da die theologisch-sozialethische Argumentation für die normative Orientierung der Arbeit grundlegend ist, scheinen einige Beobachtungen aus fachwissenschaftlicher Perspektive (nur diese wird im folgenden geltend gemacht) angebracht.

Kap. 3 zu den „christlichen Bestimmungsmerkmalen staatsbürgerlicher Loyalität" beginnt mit einem Abschnitt „1. Die biblischen Quellen". Theologischerseits muß es erstaunen, daß unter dieser Überschrift ausschließlich einige wenige ntl.e Texte (schwerpunktmäßig Röm 13, auf lediglich zwei Seiten „weitere ‚Staatsstellen'") behandelt werden. Die atl.en Traditionen von der staatskritischen „Jotamfabel" (Ri 9) über die gesamte prophetische Tradition, für die das Spannungsverhältnis zu Staat und Gesellschaft schlechthin konstitutiv ist, bis hin zur Armentheologie des Dtn, des Heiligkeitsgesetzes (Lev 17–26) und der Psalmen kommen überhaupt nicht in den Blick. Eine ähnlich selektive Wahrnehmung bestimmt den zweiten Abschnitt des Kap.s, in dem der Vf. „ideengeschichtliche Orientierungsmarken" setzt. Zweifellos hat er mit Augustinus, Thomas von Aquin, Luther und Calvin bedeutende Exponenten christlicher Staatslehre aufgenommen. Ob dies aber genügt, um in eine gegenwartsbezogene systematische Auseinandersetzung einzutreten, muß bezweifelt werden, fehlt doch schon eine Brücke zum modernen, von der Subjektphilosophie geprägten politischen und theologischen Denken. Zwar hätte der Vf. dieses Desiderat in der Auseinandersetzung mit Thomas von Aquin einlösen können. Dazu hätte er die Rekonstruktion der „*lex naturalis*"-Lehre des Aquinaten in der moralphilosophischen und -theologischen Thomas-Exegese der vergangenen dreißig Jahre zur Kenntnis nehmen müssen, die nicht zuletzt die Epikie-Lehre neu erschlossen hat. Statt dessen hebt er zu einer peinlich wirkenden Kritik an kompetenten Interpreten wie W. Korff und D. Mieth an, deren korrekte Deutung des Lehrstücks von der Epikie er besserwisserisch – und falsch: er verwechselt zum Beispiel „Verstand" und „Vernunft" im thomasischen Sinne – korrigieren zu müssen glaubt (vgl. 153f).

Die Haltung der Kirchen zum zivilen Ungehorsam untersucht der Vf. für die katholische Kirche in drei Schritten: Anhand einschlägiger Stellungnahmen des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, der deutschen Bischofskonferenz und der deutschen Sektion von Pax Christi. Erstaunlich ist, daß er angesichts der weltkirchlichen Verfaßtheit der römisch-katholischen Kirche die Wechselwirkung zwischen der gesamtkirchlichen Sozialverkündigung und ortskirchlichen Stellungnahmen nicht in den Blick nimmt. Hier genügt ihm die Feststellung in einer Fußnote, die einschlägigen Dokumente seien „nicht ergiebig, jedenfalls nicht aufschlußreicher als die skizzierte Lehre Thomas von Aquins (sic)" (182, Anm. 57). Nachdem er anhand verschiedener Dokumente der deutschen Bischöfe eine insgesamt restriktive Beurteilung des zivilen Ungehorsams herausgearbeitet hat (wobei er jedoch nicht immer sorgfältig zwischen „Widerstand" und „zivilem Ungehorsam" differenziert), hat der Vf. sichtlich Schwierigkeiten mit dem einschlägigen Text des deutschen Erwachsenenkatechismus, der ihm allerdings erst im Entwurf vorlag. Der veröffentlichte Text, der eine sehr differenzierte Position zum Problem markiert, weicht nicht in der Grundintention, aber doch in den Formulierungen deutlich von der Vorlage ab.[1] Beide Fassungen jedoch stimmen darin überein, daß ziviler Ungehorsam nicht kategorisch zurückgewiesen wird, sondern Kriterien und Grenzen der Legitimität eines solchen Vorgehens dargelegt werden. Wenn der Vf. versucht, diese Position als eine Art „Ausrutscher" der Bischöfe zu bewerten (vgl. 188f; 210), so macht sich hier auch der Ausfall einer umfassenderen ekklesiologischen Reflexion bemerkbar: Die Frage nach den „Aufgaben der Kirche in der Welt von heute" (vgl. Pastoralkonstitution Gaudium et spes), nach ihrem Verhältnis zu Staat und Gesellschaft läßt sich nicht einseitig im Sinne ungebrochener „Staatstreue" beantworten; die Spannung zwischen loyaler Mitarbeit am Gemeinwesen und der in bestimmten Fällen gebotenen „prophetischen" Kritik als Frucht solcher mündigen Loyalität kann und darf nicht nach einer Seite hin aufgelöst werden. Eben dies aber versucht der Vf., wenn er etwa die deutsche Sektion von Pax Christi als „Splittergruppe" darstellt, in der „ein sich in Denkmustern und Sprache manifestierender antistaatlicher und ‚antikapitalistisch'-zivilisationskritischer Affekt als Impetus des Engagements unverkennbar (ist), der sich mit fundamentalistisch-christlichen Motiven zu einem pazifistischen Radikalismus verbindet" (208).

[1] Vgl. Deutscher Erwachsenenkatechismus, Bd 2, Freiburg 1995, 256–259.

Es erstaunt, daß der Vf. weniger die Auseinandersetzung mit differenziert argumentierenden Positionen sucht – es fehlt z. B. das für die Thematik grundlegende Buch von V. Eid, Prophetie und Widerstand, Düsseldorf 1989, ebenso wie der moralphilosophische Beitrag von J. Rawls, Zur Rechtfertigung bürgerlichen Ungehorsams, in: ders., Gerechtigkeit als Fairneß, hg. von O. Höffe, Freiburg–München 1977, 165–191 –, und statt dessen bevorzugt eine Außenseiterin wie U. Ranke-Heinemann als Gegnerin „aufbaut".

Vieles wäre noch zu sagen zu dieser Untersuchung, deren Vf. sich als Gefangener eines Konglomerats von politischen und kirchlichen Vorurteilen präsentiert. Um sie „wissenschaftlich" zu bestätigen, greift er mit Geschick in die Trickkiste politischer Rhetorik. Sein polemischer Stil scheint sich an dem seines juristischen Lehrers J. Isensee zu orientieren, der mit einer Fülle direkter Zitate in der Arbeit vertreten ist. Positionen, die an der bedingten Legitimität zivilen Ungehorsams festhalten, werden über Motivverdächtigungen pauschal disqualifiziert, der Ernst sittlicher Güterabwägung kommt kaum in den Blick. Auf diese Weise wird zwar eine Position markiert, die als „etatistisch" charakterisiert werden kann. Zu einer konstruktiven wissenschaftlichen Bearbeitung des Spannungsfeldes von Recht und Moral trägt dies jedoch wenig bei, insofern die Spannung zwischen Recht und Gerechtigkeit, die Wurzel des „zivilen Ungehorsams", offensichtlich nicht hinreichend ernst genommen wird. Nicht nur im Sinne politischer Ethik, sondern auch wissenschaftsethisch erscheint das mit interdisziplinärem Anspruch ausgestattete Projekt daher jedenfalls aus theologisch-sozialethischer Sicht in hohem Maße fragwürdig.

Bamberg Marianne Heimbach-Steins

Spiritualität

Sölle, Dorothee: **Mystik und Widerstand.** Du stilles Geschrei. – Hamburg: Hoffmann und Campe 1997. 382 S., geb. DM 44,00 ISBN: 3–455–08583–0

Dorothee Sölle knüpft mit diesem Buch an frühere Gedanken (vgl. z. B. „Die Hinreise", 1975) an und stellt fest: „. . . immer mehr Christen und Nachchristen verstehen den Zusammenhang von Hinreise und Rückreise. Sie brauchen beide." (17), womit sie den Zusammenhang von „Schauen" bzw. „Erkennen" und „Handeln" benennt. Im Anschluß an die scholastische Definition der Mystik als *cognitio Dei experimentalis* (Erkenntnis Gottes aus der Erfahrung) expliziert S. ihre Intention „Mystik zu ‚demokratisieren' ohne sie zu trivialisieren" (132). Diesen Gedanken entfaltet S. in dem ihr eigenen Stil, indem breite narrative und „lesebuchartig" zusammengestellte Passagen von Argumenten und Beobachtungen durchdrungen werden.

Im *ersten Teil* („*Was ist Mystik*", 25–128) untermauert S. ihre These: „Wir sind alle Mystiker" (25) durch den Verweis auf Augenblicke intensiven Erlebens sowie ursprünglicher, unmittelbarer Erfahrung. Mit William James nimmt sie einen „mystischen Wesenskern" bzw. eine „mystische Empfindlichkeit" an, die in einem Sich-eins-Wissen mit dem Göttlichen gipfeln kann, und die Abgeschlossenheit des Selbst zu durchbrechen vermag. S. stellt das „Gang uz dir selbst uz" der mittelalterlichen Mystiker dem In-der-Welt-verfangen-sein (als dem Gefängnis der Trivialität) gegenüber und findet diesen Gegensatz auch in Bubers Unterscheidung von „Einheit" und „Getriebe" sowie im Sufismus wieder. Als Kriterium der Mystik fordert S. eine „Hermeneutik des Hungers" (72) und eine Ethik, die sich am Lebensrecht der Schwachen orientiert. Angesichts der „Hilflosigkeit der Sprache" (82) kommt S. auf die negative Theologie zu sprechen, die ein „Erkennen durch Nicht-Erkennen" kennt und in Negation, Paradox und Schweigen ihren Ausdruck findet. „Erkennen und Erkanntwerden sind in der Mystik eins" (114). Suchen und Gefundenwerden gehören zusammen; der Selbstverlust wird als „unaussprechliches Glück" (115) erfahren. Die Stationen einer heutigen mystischen Reise kennzeichnet S. als Staunen, Loslassen und Widerstehen, wobei sie das Staunen mit dem „sunder warumbe" der Rose bei Meister Eckhart verdeutlicht, das Loslassen mit der „dunklen Nacht" bei Johannes vom Kreuz in Verbindung bringt, während das Widerstehen den unauflösbaren inneren Zusammenhang von Mystik und Transformation bezeugt: „Das Einssein ist nicht individuelle Verwirklichung, sondern geht über in die Veränderung der todorientierten Realität" (128).

Im *zweiten Teil* benennt S. einige „*Orte mystischer Erfahrung*" (131–238), z. B. die *Natur*, die *Erotik*, das *Leiden* („Christus nachzufolgen bedeutet teilzunehmen an seinem Leiden", 180). S. weiß um eine „Ausweglosigkeit", die bei Edith Stein „Kreuz", bei Simone Weil „Unglück" und bei Reinhold Schneider „Agonie" genannt wird. Mit letzterem teilt sie die Präferenz der „Agonie" (im Sinne einer compassio) gegenüber der „Narkose" (d. h. Apathie). *Gemeinschaft* und *Freude*, letztere v. a. als „Achtsamkeit" und „Leben im Jetzt" (226), sind weitere mögliche Orte mystischen Erlebens.

Im *dritten Teil* („*Mystik als Widerstand*", 241–370) entfaltet S. exemplarisch eine „Vision vom gemeinsamen Leben, aus der das Widerstehen sich speist" (243), wobei der Widerstand bereits „mit dem Nicht-Zuhausesein in ‚dieser Welt' der Geschäfte und der Gewalt" (249) beginnt; Mystik findet sich also schon in den Alltagsformen eines nichtkonformen Lebens. S.s These: „Wahre Kontemplation erzeugt gerechte Taten, Theorie und Praxis stehen in einem unauflöslichen Zusammenhang" (253) wird dahingehend präzisiert, daß jede Liebe „nackt" mache (vgl. das „ledig" des Meister Eckhart), so daß Franz von Assisi als ein Prototyp des Christus-Nachfolgers gelten kann. Als weitere Protagonisten des mystischen Widerstands werden Dorothy Day, Henry David Thoreau, Mahatma Ghandi, Martin Luther King und Befreiungstheologen wie Dom Helder Camara genannt.

S. hat einen religionsphänomenologischen Zugang zur Mystik gewählt (vgl. 76; obwohl sie sich weitgehend auf das Christentum und dessen Wirkbereich beschränkt) und gleichzeitig Erfahrungen und Impulse ihrer Aktivität in der Friedensbewegung eingearbeitet. So begreift sie „die Mystik als die antiautoritäre Religion schlechthin" (58) und betont „die Kluft zwischen Theologie, also rationaler Erkenntnis Gottes, und Mystik, also Erfahrung Gottes" (60). Dabei gilt S. jeder Traum vom guten Leben als religiös. Sie scheint damit die weitverbreitete These, wonach sich die Menschen aller Religionen in ihren mystisch-religiösen Erfahrungen, und zwar unabhängig von den institutionalisierten religiösen Lehren, gegenseitig verstehen und wiederfinden können, anzunehmen. Von daher bleibt aber das „Göttliche" relativ unbestimmt (vgl. 345, wo es ihr darum geht „an das Göttliche – wie vage auch immer! – als an die Kraft des Lebens glauben zu lernen") und eine christologische Reflexion fällt gänzlich aus. Diese Spannung von (universaler?) mystischer Erfahrung und Christologie gilt es zwar zunächst tatsächlich auszuhalten, dennoch ist auf eine weitere theologische Durchdringung dieser Problematik nicht zu verzichten.

Münster Thilo Brandl

Das besondere Buch

Schneider, Michael: **Theologie als Biographie.** Eine dogmatische Grundlegung. – St. Ottilien: EOS 1997. 64 S. (Schriftenreihe des Patristischen Zentrums Koinonia-Oriens, 44), kt DM 18,00 ISBN: 3–88096–274–X

Die katholische Theologie der Neuzeit ist weithin geprägt „von einem tiefgreifenden Schisma zwischen theologischem System und religiöser Erfahrung, zwischen Doxographie und Biographie, zwischen Dogmatik und Mystik" (J. B. Metz: Glaube in Geschichte und Gesellschaft, Mainz 1977, 195). Ausweg wäre „lebensgeschichtliche Dogmatik", eine Art „Existentialbiographie" (ebd. 195). In einem berühmten Aufsatz von 1975 führt G. Ebeling Klage über das Erfahrungsdefizit der Theologie. Dabei offenbart Gott doch keine Sachverhalte, sondern sich selbst. Die Offenbarung Gottes ist aufs engste verwoben mit der Glaubensgeschichte von Menschen (Biographie), die in existentiellem Lebensvollzug das von Gott Gehörte und Verkündigte angenommen haben. Es ist ein Verdienst dieses schmalen, aber ungemein wichtigen Buches des Frankfurter Dogmatikers, die spirituelle Grunddimension von Theologie zu erheben. Das eliminiert keineswegs den „intellectus" der Theologie („fides quaerens intellectum"), aber verweist die Vernunft auf den ihr zukommenden Platz: als integriert in Nachfolge. „Die Theologie hat aus der Nachfolge zu denken und ist nur dort Theologie, wo Nachfolge zum Ort ihrer eigenen Reflexion und wo Reflexion zum Vollzug der Nachfolge wird. So doziert die Theologie nicht über die Nachfolge, vielmehr wird sie, um ihrer eigenen Wahrheit willen, aus der Praxis der Nachfolge genährt und drückt somit ein praktisches Wissen aus" (Schneider, 17). Luther macht die bis heute gültige und vielleicht uns besonders angehende Aussage: „Experientia facit theologum", und „Theologia est practica, non speculativa". Man wünscht dem Opusculum von Schneider viele Leser, ebenso unter Anfängern wie unter den Lehrern der Theologie. Unter solchen Impulsen könnte der (über-)lebensnotwendige Exodus der Theologie aus ihren alt-neuen rationalistischen Verkrustungen gelingen.

Münster Harald Wagner

Kurzrezensionen

Balthasar, Hans Urs von: **Thomas und die Charismatik.** Kommentar zu Thomas von Aquins Summa Theologica Quaestiones II–II 171–182. Besondere Gnadengaben und die zwei Wege menschlichen Lebens. – Freiburg: Johannes Verlag 1996. XII, 632 S. (Deutsche Thomas-Ausgabe, 23), geb. DM 70,00 ISBN: 3–89411–336–7

Bei der Schrift handelt es sich um die Neuausgabe des Kommentars, den B. für die Deutsche Thomas-Ausgabe geschrieben hat und der als deren Bd 23 im Jahr 1954 erschienen ist. Die Neuaufl. des von Anfang an als wertvoll gelobten Kommentars begründen die Hg. zum einen damit, daß auch diese Schrift im Rahmen des Gesamtwerks von B. erscheinen soll, sofern B. diese Arbeit auch selbst innerhalb seiner Schriften lokalisiert hat (vgl. H. U. von Balthasar: Rechenschaft 1965, Einsiedeln 1965, [Christ heute; Reihe 5, Bd 7], 19). Zum anderen gewinnt die ausführliche Durcharbeitung des Themas der Geistesgaben im Kontext des gegenwärtigen Mystik-, Charismatik- und Esoterik-Booms neues Gewicht. B. trägt durch seine detaillierte Auslegung eines Klassikertextes, die zugleich aus dem Reichtum von B.s. universaler Traditionskenntnis schöpft, Wichtiges zum Problem der Unterscheidung des Christlichen bei. K. M.

Bauer, Johannes B.: **Studien zu Bibeltext und Väterexegese,** hg. v. Anneliese Felber. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1997. 288 S. (Stuttgarter biblische Aufsatzbände, 23), kt DM 79,00 ISBN: 3–460–06231–2

Die vierundzwanzig in diesem Bd zusammengebrachten, zwischen 1977 und 1995 in Sammelbänden und Zeitschriften erschienenen Aufsätze behandeln (die Aufzählung ist unvollständig) neben dem Kanonproblem, den Agrapha, durch Gedächtnisfehler verstellten Zitaten und der Bedeutung von *verus Pharao* bei einigen Vätern, textkritische, exegese- und kulturgeschichtliche und lexikographische Fragen. Besprochen werden: Gen 32,23–33, Ps 45(46),5, Ps 68(69),32, Ps 70(71),15, Mt 1,19, Mk 4,24f., 1 Kor 7,39 (in Tertullian) und 1 Petr 4,15; weiter: Joh 2,10 und 18,39 („‚literarische' Namen und Bräuche"), Joh 2,13–22 und Mk 11,15–18 (die Tempelaustreibung) und Apg 1,24; 15,8 (Bedeutung von „Herzenskenner"). Bauers minuziöse Ausführungen beleuchten oft Details, auf die sie aber immer ein neues Licht werfen. Allerdings setzen sie beim Leser eine ebenso große Erudition voraus wie es der Vf. selbst zeigt. F. P.

Baumann, Richard: **Was Christus dem Petrus verheißt.** Eine Entdeckung im Urtext von Matthäus 16. – Stein a. Rhein: Christiana-Verlag 1988. 112 S., kt DM 12,00 ISBN: 3–7171–0912–X

Die katholisierenden Tendenzen des Pfarrers Richard Baumann erhitzten in den Fünfziger Jahren und danach die Gemüter in den Evangelischen Landeskirchen (u. a. sein Büchlein „Fels der Welt", 1956). Der 1952 amtsenthobene Baumann („Lex Baumann") konvertierte erst mit 80 Jahren. 1985 erarbeitete er eine vertiefende Skizze zum Petrusamt, die – gleichsam als Illustration dieses ungewöhnlichen Weges, der im einzelnen noch nachzuzeichnen wäre – nun vorliegt. H. E. W.

Cullmann, Oscar: **Das Gebet im Neuen Testament.** Zugleich Versuch einer vom Neuen Testament aus zu erteilenden Antwort auf heutige Fragen. – Tübingen: J. C. B. Mohr 1994. IX, 194 S., kt DM 54,00 ISBN: 3–16–146266–1

Eine wichtige Gesprächspartnerin Cullmanns ist Dorothee Sölle, denn gerade für sie gilt: „Es findet eine Wechselwirkung statt: das Gebet setzt eine bestimmte Gottesauffassung voraus, und zugleich ergibt sich diese aus dem Gebet" (13). Dementsprechend vermeidet C. auch die Zerspaltung von Gebet und Handlung: „Rechtes Beten treibt uns nach dem Neuen Testament im Gegenteil zum Handeln. Wenn dies der Fall ist, können wir sagen: ‚Wir handeln, weil wir beten'".

Nach der Thematisierung von *„Schwierigkeiten des Betens und Einwänden gegen das Beten"* (8–23) im *I. Teil* folgen im *II. Teil* Untersuchungen zu *„neutestamentlichen Aussagen über das Gebet"* (24–151). Besonders ausführlich widmet sich C. dem Vaterunser (49–91). Der *III. Teil* antwortet auf dieser Basis den in Teil I aufgeworfenen Schwierigkeiten (152–181) und schließt mit zehn Thesen zum Gebet.

Die des öfteren verwirrende Gestaltung von Fußnoten und Literaturangaben korrigiert zu haben ist der 1997 erschienenen 2. Aufl. dieses lesenswerten Buches zu wünschen. J. M. W.

Drewermann, Eugen / **Gaillot,** Jaques: **Der Traum von Menschlichkeit.** Gespräche, hg. v. Peter Eicher. – München: Kösel 1997. 229 S., kt DM 29,80 ISBN 3–466–20418–6

In diesem Dokumentationsband hat Peter Eicher Gespräche, Diskussionen, Briefe und Vorträge von Eugen Drewermann und Jaques Gaillot zusammengestellt. Diese künden vom Traum einer mitmenschlichen Gesellschaft, dem realisierten Glauben an die Zukunft des Menschen; Eicher spricht vom „revolutionären Sinn des Evangeliums: (der) Menschwerdung des Menschen" (14). Der Anhang enthält die vollständigen Bibliographien zu Gaillot und Drewermann. T. B.

Der leidende Gottesknecht. Jesaja 53 und seine Wirkungsgeschichte; mit einer Bibliographie zu Jes 53, hg. v. Bernd Janowski / Peter Stuhlmacher. – Tübingen: J. C. B. Mohr 1996. VI, 286 S. (Forschungen zum Alten Testament, 14), Ln DM 228,00 ISBN: 3–16–146499–0

Das Lied vom stellvertretend leidenden Gottesknecht (Jes 53) gehört zu den wenigen exegetisch diskutierten Texten, die – aufgrund ihrer Wirkungsgeschichte – auch den Fragehorizont der systematischen Theologie berühren. In dem vorliegenden, auf ein im Sommersemester 1991 von M. Hengel durchgeführtes Oberseminar zurückgehenden Sammelband wird darum sowohl der Text Jes 53 als auch seine Wirkungsgeschichte zum Gegenstand eines interdisziplinären Forschungsinteresses. Die acht Beiträge diskutieren mithin die *Rolle und Funktion von Jes 53 im Rahmen der (deutero-) jesajanischen Tradition* (Hermisson, Janowski), ihre *Rezeption im antiken Judentum* (Hengel, Âdna), ihre *christologische Ausdeutung im NT* (Stuhlmacher, Hofius) und in der *patristischen Literatur* (Markschies) sowie die *Kritik jüdischer Gelehrter an dieser enggeführten christologischen Deutung* vom 2. Jh. n. Chr. an bis ins späte Mittelalter hinein (Schreiner). Diese einander ergänzenden, durchweg instruktiven Artikel sowie die angeschlossene Bibliographie zu Jes 53 (251–272) runden den Eindruck ab, mit diesem Sammelband ein ebenso weitreichendes wie unerläßliches Kompendium zum Gottesknechtslied Jes 53 in Händen zu halten. Wünschenswert wäre allerdings gewesen, in (einem) weiteren Artikel(n) darüber hinaus noch (die Wirkungsgeschichte von) Jes 53 mit dem innerhalb der systematischen Theologie schwierigen Thema „Stellvertretung" ins Gespräch zu bringen. T. M.

Korsch, Dietrich: **Martin Luther zur Einführung.** – Hamburg: Junius 1997. 191 S., kt DM 24,80 ISBN: 3–88506–958–X

Mit diesem kleinen Bd legt der Vf. seinen Versuch vor, Martin Luthers Lehre und Leben systematisch auf ihre Relevanz für ein neuzeitliches Selbstverständnis zu befragen. Er berücksichtigt dazu historische Einsichten aus der Reformationsforschung, systematische Gedanken der Luther-Deutung und Beobachtungen zur pluralen Gegenwartskultur. Sein Anliegen ist es, mit Hilfe von E. Troeltsch und K. Holl, Luther aufgrund seines unterscheidenden Erfahrungsverstehens von Gott und Welt bzw. Mensch sowie von „Gesetz" und „Evangelium" als „Exempel christlichen Lebens" (170) vorzustellen, der für ihn in der Lage ist, zur Ausbildung der für eine sinnerfüllte Deutung eigenen Lebens und einer im Kontext des Pluralen gelungenen Lebensführung nötigen Unterscheidungsfähigkeit anzuregen. Dabei verkennt K. nicht die mit einem evangelischen individuellen Glaubensbewußtsein verbundene Problematik einer spekulativen Geschichtsphilosophie (159–161). Es ist allerdings zu fragen, ob der Weg zu einem sinnerfüllten Leben in einer überaus differenzierten Welt ausschließlich oder primär bei einem philosophisch-theologischen Differenzdenken stehenbleiben darf, wie es sich bei K. andeutet. P. L.

Handbuch Weltreligionen. Ein umfassender Überblick über Entstehung, Lehren und Riten der Weltreligionen, hg. v. Wulf Metz. – Wuppertal: R. Brockhaus 1996, 4., neu überarbeitete Aufl. 464 S., kt DM 49,80 ISBN: 3–417–24663–6

An diesem ursprünglich (1982) in England erschienenen Handbuch haben mehr als fünfzig Gelehrte mitgearbeitet. Auch die hier vorliegende, vierte Aufl. (neu überarbeitet) stellt einen kundigen Führer durch die Welt der Religionen dar, beginnend bei den Religionen in prähistorischer Zeit über die östlichen Religionen, Hinduismus, Judentum, Christentum usw. bis hin zur „Religion in heutiger Zeit". Eine gute Orientierungshilfe auch für breite Kreise, aber immer mit zuverlässiger wissenschaftlicher Fundierung. H. E. W.

Morawa, Józef: **Die Communio-Kirche als Sakrament des Heils in und für die Welt.** Zum erneuerten Verständnis der Sendung der Kirche in der Gegenwart im Werk Walter Kaspers. – Frankfurt: Peter Lang 1996. 424 S. (Europäische Hochschulschriften, Reihe 23, Theologie, 588), kt DM 98,00 ISBN: 3-631-31050-1

Diese bei H. J. Pottmeyer in Bochum erarbeitete Diss. beleuchtet das Thema der Sendung der Kirche im Werk Walter Kaspers. Insofern „Communio" der Schlüsselbegriff zum Verständnis dieses Themas ist, entsteht eine Untersuchung, die – als Baustein zum Verstehen der Communio-Ekklesiologie überhaupt – Aufmerksamkeit verdient. H. E. W.

Müller, Wunibald: **Was uns wirklich nährt.** Für eine geerdete Spiritualität. – Mainz: M. Grünewald 1997. 117 S., kt DM 22,80 ISBN: 3-7867-2052-5

Wunibald Müller, der Leiter des Recollectiohauses der Abtei Münsterschwarzach, zeigt im Anschluß an C. G. Jung („Wir alle brauchen seelische Nahrung") und Jes 55,2 („Warum bezahlt ihr mit Geld, was euch nicht nährt") zunächst Voraussetzungen einer gesunden und lebensfördernden Spiritualität auf, z. B. eine positive Einstellung gegenüber Sinnlichkeit und Sexualität (*Teil 1*). Für das uns wirklich Nährende hält M. das „In Gottes Liebe bleiben" (*Teil 2*), welche es uns erlaubt unseren eigenen Weg zu gehen und aufzubrechen, was aushalten und loslassen bedeutet, und uns in Gelassenheit und Liebe einem anderen Menschen ganz hinzugeben (*Teil 3*). T. B.

Der ‚gesäuberte' Antifaschismus. Die SED und die roten Kapos von Buchenwald, hg. v. Lutz N i e t h a m m e r. – Berlin: Akademie Verlag 1994. 566 S., kt DM 48,00 ISBN: 3-05-002647-2.

Nach Meinung L. Niethammers „war die antifaschistische Legende, die zum Begründungsmythos der DDR wurde, von Beginn an hohl und brüchig" (16). Die Rolle der, v. a. kommunistischen, Kapos als Bindeglied zwischen SS und Mithäftlingen war, allem „Heroenkult" und der „offiziellen antifaschistischen Heldenlegende" (16) in der DDR zum Trotz, äußerst ambivalent, denn „die roten Kapos von Buchenwald wurden zum einen von der SS als nationales Ordnungsinstrument zur inneren Organisation der multinationalen Lagergesellschaft benutzt, zum anderen waren sie bestimmender Teil der von deutschen Kommunisten (mit internationalen Verbindungen) beherrschten Widerstandsorganisationen" (15). Ihrem schnellen Aufstieg in Machtpositionen in der SBZ folgten allerdings die „Säuberungen" nach Stalins Tod am 17. Juni 1953. Der vorliegende Bd macht, bezogen auf das KZ Buchenwald, diesbezügliche Akten aus dem Berliner Zentralen Parteiarchiv der SED zugänglich. T. B.

Schmitz-Moormann, Karl: **Pierre Teilhard de Chardin.** Evolution – die Schöpfung Gottes. – Mainz: M. Grünewald 1996. 123 S. (Theologische Profile), kt DM 24,80 ISBN: 3-7867-1901-2

Der allzu früh verstorbene Vf. (1928–1996), Dr. phil. und Dr. theol., lehrte philosophische Anthropologie und Ethik an der Fachhochschule Dortmund, war einer der besten Kenner Teilhards (T.) und Hg. der kritischen T.-Ausgabe. Sein souveräner Einblick in T.s Denken gestattete es ihm, in der Reihe der Theologischen Profile eine das Wesentliche zusammenfassende, auch für T.-Laien leicht verständliche Einführung in das Evolutionsdenken T.s zu schreiben. Nach einer ausgezeichneten biographischen Einleitung wird der theologische Ansatz unter Einbeziehung des kirchlichen Evolutionsverständnisses (mit Kritik am „Weltkatechismus") dargelegt, gefolgt vom „metaphysischen Neuansatz", dem Gottesbild (mit einer problematischen Auffassung der Personengemeinschaft in Gott, 58f), der Schöpfung, Schöpfungsdialektik und dem Verhältnis von Schöpfung und Erlösung. Der Vf. zieht auch neueste Sekundärliteratur bei, läßt sich aber auf die gegenwärtige Diskussion über Evolutionstheorien nicht ein. Er weist jedoch mehrfach darauf hin, daß neuere naturwissenschaftliche Erkenntnisse da und dort den als bloßen Visionär angesehenen T. bestätigt haben. Wird die Schöpfung prinzipiell als evolutiv verstanden, dann bleibt gegen die herkömmliche Allmachtsauffassung nur die Erwägung übrig, wie sehr sich Gott mit der Evolution festgelegt hat. In dieser Auffassung ist kein Platz für die „Erbsünde" (103). Sehr schön arbeitet der Vf. die christozentrische Mystik T.s heraus. H. V.

Schwahn, Barbara: **Der Ökumenische Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen von 1946 bis 1975.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1996. 427 S. (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, 74), kt DM 128,00 ISBN: 3-525-56281-0

Diese bei W. Pannenberg gearbeitete Diss. präsentiert und analysiert die Geschichte des *Ökumenischen Arbeitskreises Evangelischer und Katholischer Theologen*, wobei unveröffentlichte Quellen berücksichtigt sind (Tagungsprotokolle, Korrespondenzen, Nachlässe usw.). Ein wichtiger Beitrag zur Geschichte der Ökumene im Nachkriegsdeutschland. H. E. W.

Stace, Walter Terence: **Zeit und Ewigkeit.** Ein religionsphilosophischer Essay. Aus dem Englischen von Michael Hauskeller. – Frankfurt a. M.: Lembeck 1997. 202 S., kt DM 56,00 ISBN: 3-87476-320-X

Mit diesem Bd liegt erstmalig in deutscher Übersetzung der Essay *Time and Eternity* des englischen Philosophen und Empiristen Stace (1886–1967) aus dem Jahre 1952 vor. In der Intention der Philosophie Kants folgend sucht Stace die Vereinbarkeit von Religion und Naturwissenschaften zu erweisen. M. S.

Wachter, Johann Georg: **De primordiis Christianae religionis.** Freidenker der europäischen Aufklärung. Abt. I, Bd 2, hg. v. Winfried S c h r ö d e r. – Stuttgart / Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1995. 391 S., Ln DM 270,00 ISBN: 3-7728-1612-6

Die Schrift *„De primordiis Christianae religionis"* ist bisher noch nicht gedruckt gewesen. Sie kursierte in Manuskriptfassungen. In ihr entwickelt Wachter eine Offenbarungskritik und erklärt das Christentum aus der Religionsgeschichte der Antike. Jesus sieht er als einen Essener. Die vorhandenen Zeugnisse über die Essener sind umfassend gesammelt. Wachter sucht das Christentum vom Essenismus abzuleiten. Er kommt zu dem Ergebnis, daß das Christentum nicht vom Himmel gefallen ist und nicht auf Offenbarung gründet. Im *Elucidarius cabalisticus* führt er ein in die Kabbala und in Spinoza. In der Einführung sagt der Hg.: „Die philosophiegeschichtliche Bedeutung des schmalen Bändchens beruht vor allem darauf, daß Wachter hier nicht bloß als Advokat Spinozas dessen Kritikern entgegentritt, sondern versucht, seine Metaphysik anzueignen und weiterzudenken" (18). Dieses Buch ist durchaus wirksam geworden. Die Einführung verweist auf die Wirkungsgeschichte dieser Schrift. Weniger Beachtung fand die Schrift *„Origenes juris naturalis"*. Diese Schrift „dokumentiert den in seiner Zeit singulären Versuch einer Aneignung des sperrigsten Stücks der Philosophie Spinozas, seiner praktischen Philosophie" (26). Wachter versucht in seinem Ansatz „eine moralische Pflicht zu rationalem, nicht fremdbestimmten – und d. h. vor allem: nicht affektgeleitetem – Handeln zu begründen" (27). Beigegeben sind das Leben Johann Wachters aus seiner eigenen Hs., eine Auseinandersetzung von Jakob Staalkopff mit dem Atheismus Benedict Spinozas gegen Georg Wachter gerichtet und schließlich Anmerkungen von Leibniz zu Wachters Elucidarius nach der Ausgabe von Alexandre Foucher de Careil. Aufgrund dieser Schriften meint der Hg., die Ansichten Wachters hätten sich im Laufe der Zeit erheblich radikalisiert. „Denn der Text, auf den er seine Mühe wendete, das Symbolum sapientiae, ist eines der frühen Dokumente eines philosophisch ausformulierten Atheismus" (12).

Durch diese Ausgabe wird sehr früh Offenbarungskritik einer Frühaufklärung im deutschen Sprachbereich dokumentiert und es zeigt sich, daß es in der Frühaufklärung auch im deutschen Sprachbereich radikale Offenbarungskritik und Religionskritik gab. So kann diese Ausgabe dazu dienen, das Bild von der Frühaufklärung in Deutschland zu bereichern, zu vertiefen und abzurunden. P. S.

Theologische Literatur

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

Allgemeines

Caritas Dei. Beiträge zum Verständnis Luthers und der gegenwärtigen Ökumene. FS für Tuomo Mannermaa zum 60. Geburtstag. Hg. v. Oswald Bayer, Robert W. Jenson und Simo Knuuttila. – Helsinki: Luther-Agricola-Gesellschaft 1997, 432 S. ISBN: 951-9047-44-1: 18–40: Assendorf, Ulrich: Die ökumenische Bedeutung von Luthers Genesis-Vorlesung (1535–1545); 41–57: Aurelius, Carl Axel: Heiligkeit und Heiligung; 58–65: Bayer, Oswald: Endgültig: die erste Liebe; 66–89: Beißer, Friedrich: Zur Begründung und zum Sinn der Trinitätslehre; 90–113: Bielefeldt, Dennis: The Ontology of Deification; 114–127: Blaumeiser, Hubertus: Aus der Mitte der Offenbarung in die Mitte des Lebens; 128–138: Braaten, Carl E.: Creation, Eschatology, Ecology; 139–151: Cleve, Frederik: Die Interpretation der lutherischen Reformation in einigen finnischen Kirchenliedern; 152–169: Forsberg, Juhani: Der finnische Beitrag zum Dokument Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre; 170–191: Grane, Leif: Christus finis omnium; 192–204: Huovinen, Eero: Der infusio-Gedanke als Problem der Lutherforschung; 205–221: Jenson, Robert W.: A locus de angelis; 222–242: Kjeldgaard-Pedersen, Steffen: Jene christliche Feiheit, unser Glaube; 243–264: Knuuttila, Simo / Saarinen, Risto: Innertrinitarische Theologie in der Scholastik und bei Luther; 265–286: Manns, Peter (†) / Vinke, Rainer: Martin Luther als Theologe der Liebe; 287–314: Martikainen, Eeva: Kommunion der Liebe oder Relation der Personen?; 315–339: (Mudyugin), Archbishop Mikhail: Faith and Love in Salvation; 340–363: Peura, Simo: Christus als Gunst und Gabe; 364–384: Raunio, Antti: Speculatio practica. Das Betrachten Gottes als Ursprung des aktiven Lebens bei Luther; 385–404: Seils, Martin: Luthers Konzepte zu einem „Büchlein de iustificatione" (1530); 405–421: Stolt, Birgit: „Herzlich lieb habe ich dich, Herr, meine Stärke" (Ps. 18,2);

Diskurs und Leidenschaft. FS für Karl-Otto Apel zum 75. Geburtstag. Hg. v. Raúl Fornet-Betancourt. – Aachen: Verlag der Augustinus-Buchhandlung 1996. 336 S. (Concordia Reihe Monographien, 20), kt DM 45,00 ISBN: 3-86073-366-4: Bucher, Alexius J.: „Wie kam die Wissenschaft zum Christentum"; 23–38: Cortina, Adela: Vom Wohlfahrtsstaat zum Gerechtigkeitsstaat; 39–52: Dussel, Enrique: La „ética del discurso" de Karl-Otto Apel; 53–64: Fornet-Betancourt, Raúl: Die Philosophie und die lateinamerikanische Identität; 65–80: Gómez-Muller, Alfredo: Etica y filosofía primera; 81–116: Hinkelammert, Franz J.: Determinismus und Selbstkonstruktion des Subjekts; 117–134: Hösle, Vittorio: Crisis of Identity: Individual and Collective; 135–144: Kuhlmann, Wolfgang: „Reden und Machen"; 145–160: Maliandi, Ricardo: El debate actual entre la ética discursiva y la ética de la liberación; 161–176: Mendieta, Eduardo: Karl-Otto Apel's Denkweg and German Philosophy; 177–200: de Oliveira, Manfredo: Ist Dialektik im Sinne der Tradition eine metaphysisch-objektive Dogmatik?; 201–234: Sandkühler, Hans Jörg: Herr der eigenen Sinnintention. Pluralismus und Letztbegründung; 259–284: Scannone, Juan Carlos: Hacia una transformación communicativa de la racionalidad económica; 235–258: Sánchez, Luis: Aufklärung in lateinamerikanischer Hinsicht: Der Authentizitätsbegriff im postkolonialen Diskurs; 285–304: Sing, Horst: Eröffnet der Dialog zwischen Karl-Otto Apel und Enrique Dussel einen plausiblen Zugang zur Überwindung absoluter Armut in der Dritten Welt?; 305–316: Tovar González, Leonardo: Etica discursiva y conflicto. Aproximaciones a Apel desde Colombia; 317–336: Wandschneider, Dieter: Letztbegründung und Dialektik;

Erfahrung – Geschichte – Identität. Zum Schnittpunkt von Philosophie und Theologie. Für Richard Schaeffler. Hg. v. Matthias Laarmann / Tobias Trappe. – Freiburg i. Br. / Basel / Wien: Herder 1997. 392 S., geb. DM 78,00 ISBN: 3-451-26199-5: 11–30: Schmidinger, Heinrich: Thesen zur philosophischen Theologie; 31–49: Splett, Jörg: Erfahrungsbeweis?; 51–70: Schrödter, Hermann: „Religiöse Erfahrung" als philosophisches Problem. Beiträge zur Grundlagendiskussion aus dem letzten Jahrzehnt; 71–90: Muck, Otto: Weltanschauliche Bedingungen religiöser Erfahrung; 91–109: Ricken, Friedo: Analogie der Erfahrung; 111–127: Ollig, Hans-Ludwig: Die Aktualität Cohens später Religionsphilosophie. Bemerkungen zur Cohen-Interpretation Richard Schaefflers; 129–145: Fischer, Klaus-P.: Reductio in mysterium: Philosophie und Mystagogie in Karl Rahners Theologie; 149–164: Halfwassen, Jens: Zeit, Mensch und Geschichte in der antiken Philosophie; 165–183: Murrmann-Kahl, Michael: Theologische Konstruktivität und historische Rekonstruktion – Konkurrenz oder Partnerschaft; 185–199: Coreth, Emerich: Geschichte und Transzendenz; 201–219: Keller, Albert: Freiheit und Geschichtlichkeit; 221–237: Sala, Giovanni B.: Kants Transzendentalphilosophie – eine Hinwendung zum Subjekt auf halbem Weg; 239–260: Hilberath, Bernd Jochen / Nitsche, Bernhard: Das Symbol als vermittelnde Kategorie zwischen Transzendentalität und Geschichte in der transzendentalen Theologie Karl Rahners; 261–280: Trappe, Tobias: Wahrheit und Geschichte; 281–304: Herms, Eilert: Prozeß und Zeit. Überlegungen eines Theologen zu Friedrich Cramers Essay „Der Zeitbaum"; 307–328: Hoye, William J.: Erfahrung und Identität; 329–342: Knapp, Markus: Dogmatik im Zeitalter des Pluralismus; 343–361: Runggaldier, Edmund: Identität durch die Zeit und sortale Kontinuität; 363–373: Casper, Bernhard: Die Identität in der Nichtidentität der Erwählung zur Verantwortung für den Anderen;

Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 3, 1997. Hg. v. J.-B. Brantschen / R. Imbach / G. Vergauwen. – Fribourg: Paulus 1997, kt sFr 35,00 ISSN: 0016-0725: 219–240: Morerod, Charles: La philosophie dans le dialogue catholique-luthérien; 241–251: Cuddeback, Matthew: Vers un vocabulaire de l'état chrétien de la philosophie; 252–256: Secretan, Philibert: La raison est-elle une idée claire et disincte?; 257–265: Holzer, Philippe-André: La croyance religieuse selon Hilary Putnam; 266–278: Negro, Matteo: La foi comme méthode de connaissance indirecte; 279–296: Schumacher, Bernard: Deux ennemies irréductibles. La philosophie et la théologie selon Heidegger; 297–316: Kern, Udo: Eckharts „Aufhebung" der Zeit in der „Fülle der Zeit" 317–334: Vannier, Marie Anne: Der edle Mensch, eine Figur in Eckharts Straßburger Werk; 335–354: Yamazaki, Tatsuya: Die Analogie als ethisches Prinzip in der Theologie des Meister Eckhart; 255–267: Klaghofer, Wolfgang: Skepsis – Resignation – Frage. Zum 100. Geburtstag Karl Löwiths; 368–395: Wolf, Jean-Claude: Zur Moralischen Bedeutung von Selbstachtung; 396–407: Holderegger, Adrian / Arz de Falco, Andrea: Ansätze der Philosophie des Geistes. Eine Fortsetzung der „Leib-Seele"-Problematik und eine Anfrage an die theologische Ethik; 408–444: Nuvolone, Flavio G.: L'initiation prophétique dans l'Apocalypse grecque d'Esdras. Essai d'analyse et de reconstruction;

Im Ringen um die Wahrheit. FS der Gustav-Siewerth-Akademie zum 70. Geburtstag ihrer Gründerin und Leiterin Prof. Dr. Alma von Stockhausen. Hg. v. Remigius Bäumer. – Weilheim-Bierbronnen: Gustav-Siewerth-Akademie 1997. 1013 S. ISBN: 3-928273-92-2: 23–34: Börsig-Hover, Lina: Die Selbstvergewisserung bei Augustinus – oder: Die Widerlegung des Skeptizismus; 35–52: Elders, Leo J.: Der Wahrheitsbegriff in den Bibelkommentaren des Thomas von Aquin; 53–82: de Murald, André: La toute-puissance divine et la participacion dans la théologie occamienne de la grâce. Analyse structurelle des métaphysiques qui régissent la théologie de la grâce chez Thomas d'Aquin, Jeans Duns Scot et Guillaume d,Occam; 83–110: Düsing, Edith: Gewissen – eine typologische Problemskizze mit Bezug auf Augustinus, Luther, Kant, Kierkegaard, Nietzsche und Freud; 111–126: Sala, Giovanni B.: Ein experimentum crucis der Transzendentalphilosophie Kants: Die Erkenntnis des Besonderen; 127–144: Guz, Tadeusz: Hegels Denken – unvereinbar mit den Dogmen der Kirche: Religionsphilosophische Ausführungen; 145–152: Pavesi, Ermanno: Die Multiple Persönlichkeitsstörung und die Erfindung einer „psychischen Realität"; 153–162: McCafferty, Joseph F.: Die Wahrheit im Denken des Kardinal Newman; 163–174: Wielgus, Stanislaw: Philosophie, Theologie und andere Geisteswissenschaften in der neuzeitlichen und modernen Gesellschaft; 175–188: Nieznanski, Edward: Existenzgründe und Seinskategorien; 189–200: Öffenberger, Niels: Die Oppositionstheorie aus der Sicht der Tetravalenz; 201–204: Benirschke, Dorothee M. / Öffenberger, Niels: Die Umkehrung strikt partikulärer Urteilsarten aus der Sicht der Tetravalenz; 205–222: Neidl, Walter M.: Von den Anfängen des abendländischen Subjektivismus zur ontologischen Differenz des Seins zu allem Seienden Martin Heideggers als dessen Höhepunkt; 223–234: Ott, Hugo: Die Trauerfeier für Edmund Husserl am 29. April 1938; 235–256: Blum, Paul Richard: „Seinssucht" – Peter Wust kritisiert Martin Heidegger; 257–272: Lochbrunner, Manfred: Gustav Siewerth im Spiegel von Hans Urs von Balthasar; 273–282: Speyer, Wolfgang: Zur Identität des Menschen; 283–301: Neumann, Waltraud Maria: Maria und das fleischgewordene Wort Gottes aus der Sicht der Philosophie; 303–321: Boeder, Heribert: Die Tektonik der christlichen sapientia; 323–334: Seidl, Horst: Über praktische Wahrheit. Reflexionen im Anschluß an die Enzyklika „Veritatis splendor"; 337–352: Krenzer, Richard Ph.: Bemerkungen zur Erziehung des „modernen" Menschen als Person; 353–368: Schieser, Hans A.: Im Ringen um Wahrheit und Gerechtigkeit: „Theoria" und „christliche Intelligenz"; 369–384: Plaum, Ernst: „Synergetik" als neuer interdisziplinärer Zugang in den Wissenschaften vom Menschen? Ein Beitrag zu den Folgen der „Logik des Werdens", oder: „Wissenschaftliche Begegnung mit Alma von Stockhausen"; 387–414: Dahm, Helmut: Über allgemeinmenschliche Werte, nachmarxistische Ethik, Humanismus-Ideen des frühen Marx und des jungen Lenin, Religion als Fremdbestimmung des Menschen, kurz über visionäre Projektionen von der Mitte des 19. bis zur Mitte des 21. Jahrhunderts; 415–429: Ignatow, Assen: Die Geschichte als Quelle von Freiheit und Knechtschaft. Die geschichtsphilosophische Konzeption von Nikolaj Berjajew; 431–445: Bossle, Lothar: Der Glaube in der christlichen Literatur und der Wissenschaftsglaube als eine Sucht ohne Hoffnung; 447–460: Macha, Karel: Das Charisma der Wüste. Zur „Rekonstruktion" eines historischen Materialismus; 461–476: Hornung, Klaus: Erziehung und freiheitliche Demokratie; 477–484: Tröndle, Herbert: Der Hirntod in seiner rechtlichen Bedeutung für die Transplantationsgesetzgebung; 485–498: Matern, Norbert: Was können Medien gegen Gewalt tun? ; 499–516: Hugenschmidt-Thürkauf, Inge M.: Die Wahrheit in der Scheinwelt des Theaters; 517–528: Laun, Andreas: Überlegungen eines Kirchenmannes zum Umgang mit den Medien; 531–540: Staudinger, Hugo: Die beiden Bücher Gottes. Überlegungen zum Verhältnis zwischen biblischer Offenbarung und Naturwissenschaften an der Schwelle des 3. Jahrtausends; 541–581: Vollmert, Bruno: Wahrheit – Dreihundert Jahre Gratwanderung seit Blaise Pascal; 583–602: Kuhn, Wolfgang: Scientia amabilis – die vergessene Motivation; 603–626: Beck, Horst W.: Materie / Geist und Schöpfung: Ein posthumes Gespräch mit Hans Jonas; 627–636: Probst, Charles: Gehirn und Seele aus der Sicht von Hirnforschung und Neurochirurgie; 637–648: Lokajicek, Milos: Die wissenschaftliche Wahrheit, der „philosophische" Glaube und die Offen-

barung; 649–658: SCHNEIDER, Lothar: Schöpfungstheologie und Gravitationstheorien heute; 659–666: BECK, Friedrich: Erlaubt die Sicht des Physikers ein dualistisches Weltbild? Hirnphysiologie und Willensfreiheit; 669–686: LUBSCZYK, Hans: Die Bedeutung der Staatsgründung in Israel für die Anthropologie und Kosmologie der Bibel. Ein Beitrag zum Interdisziplinären Gespräch; 687–692: RIESENFELD, Harald: Die griechischen Fragmente aus der Höhle 7 in Qumran; 693–710: STICKELBROECK, Michael: Glaube und Aussagewahrheit. Zur Frage der Rationalität des Glaubens bei Thomas von Aquin; 711–733: HOFFMANN, Tobias: Duns Scotus: Die Unbefleckte Empfängnis Mariens; 735–748: HOYE, William J.: Das Ringen um die Wahrheit an der mittelalterlichen Universität; 749–768: BÄUMER, Remigius: Das Ringen um die Wahrheit um Zeitalter des Glaubensspaltung. Zu den damaligen Diskussionen um die Lehrautorität von Papst und Konzil; 769–792: BEER, Theobald: Anfang der Theologie Luthers; 793–806: TUKKER, Kees: Randbemerkungen zu Bibelstellen; 807–816: ZIEGENAUS, Anton: Auschwitz – Brennpunkt der Theodizee; 817–840: HAUKE, Manfred: Das Paradies – Traum oder Wahrheit? Die Diskussion um die heilsgeschichtliche Wirklichkeit des Urstandes in der modernen Theologie; 841–852: SCHEFFCZYK, Leo: Ökumenische Grundfragen in dogmatischer Sicht; 853–872: BEYERHAUS, Peter: Die christliche Wahrheit im Kampf mit den Ideologien; 873–891: ZIEGELBAUER, Max: Anbetung „im Geist und in der Wahrheit" (Joh 4,23). Für eine Wiederkehr der (Sonntags-)Andacht; 893–907: GÜNTHÖR, Anselm: Spiritualität und Gesetzesmoral; 909–920: NALASKOWSKI, Jan Adam: Die Grundlagen der unbestrittenen Größe des Apostolischen Schreibens „Vita Consecrata" von Papst Johannes Paul II. Eine theologische Reflexion über das gottgeweihte Leben; 921–956: STÖHR, Johannes: Naturrecht und christliche Ehe. Unauflöslichkeit und Lebensbejahung; 957–983: PYLAK, Boleslaw: Das Dogma im Dialog Gottes mit den Menschen; 985–994: KÖNIG, Winfried: Der biblische Schöpfungsbericht als Zeugnis der Erwählung des Menschen;

Theologie der Gegenwart 40, 4/1997. Hg. v. Philosophisch-Theologische Hochschule der Redemptoristen, Hennef/Sieg. – Kevelaer: Butzon & Bercker 1997 ISSN: 0342–1457: 242–253: RÖMELT, Josef: Umstrittene Moraltheologie. Zwischen kirchlichem Pluralismus und moralischer Eindeutigkeit; 254–261: HÄRING, Bernhard: Meine Hoffnung für die Zukunft des Petrusdienstes; 262–270: LANGHORST, Peter: Zu einer Theologie menschlicher Entwicklung; 271–288: FREYER, Thomas: „Nähe" – eine trinitätstheologische Schlüssel-„Kategorie"? Zu einer Metapher von Emmanuel Levinas; 289–301: FEIL, Ernst: Menschen im Widerstand: Das Beispiel Dietrich Bonhoeffers. Zur Wirkungsgeschichte in den westlichen Bundesländern Deutschlands; 302–308: SCHRAMM, Michael: „Bürgergeld" oder Bürgergeld „light". Ein Weg zum Abbau von Arbeitslosigkeit;

Theologische Zeitschrift 4, 1998. Hg. v. d. Theol. Fak. der Univ. Basel. – Basel: Friedrich Reinhardt 1997. 386 S. ISSN: 0040–5701: 289–303: LEINER, Martin: Die drei Hauptprobleme der Verwendung psychologischer Theorien in der Exegese; 304–321: ROHNER, Manuel: „Die Prophezeiung des Nfr.tj": eine Vorübung zur Struktur des Apokalyptischen; 322–339: KÖRTNER, Ulrich: Calvin und die Evangelische Kirche Helvetischen Bekenntnisses in Österreich.; 340–360: LÜTHI, Kurt: Prädestinationslehre und Angst; 361–372: VELLENGA, Sipco J.: Ist das Wachstum der Evangelikalen Bewegung in den Niederlanden eine fundamentalistische Erweckung?;

Die Weltlichkeit des Glaubens in der Alten Kirche. FS für Ulrich Wickert zum siebzigsten Geburtstag. Hg. v. Dietmar Wyrwa, in Verbindung mit Barbara Aland / Christoph Schäublin. – Berlin, New York: W. de Gruyter 1997. VIII, 480 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, 85), Ln DM 248,00 ISBN: 3–11–015441–2: ISSN: 0171–6441: 1–24: ALAND, Barbara: Die frühe Gnosis zwischen platonischem und christlichem Glauben. Kosmosfrömmigkeit versus Erlösungstheologie; 25–43: ALT, Karin: Glaube, Wahrheit, Liebe, Hoffnung bei Porphyrios; 45–100: BRENNECKE, Hanns Christof: „An fidelis ad militiam converti possit"? (Tertullian, di idolatria 19,1) Frühchristliches Bekenntnis und Militärdienst im Widerspruch; 101–113: GEERLINGS, Wilhelm: Das Verständnis von Gesetz im Galaterbriefkommentar des Ambrosiaster; 115–155: GEORGE, Martin: Vergöttlichung des Menschen. Von der platonischen Philosophie zur Soteriologie der griechischen Kirchenväter; 157–188: MARKSCHIES, Christoph: Wann endet das „Konstantinische Zeitalter"? Eine Jenaer Antrittsvorlesung; 189–199: MAY, Gerhard: Marcions Genesisauslegung und die „Antithesen"; 199–229: NOORMANN, Rolf: Himmelsbürger auf Erden. Anmerkungen zum Weltverhältnis und zum „Paulinismus" des Auctor ad Diognetum; 231–247: OSBORN, Eric: Tertullian as Philosopher and Roman; 249–301: PLÜMACHER, Eckhard: Der ΘΕΟΣ ΑΦΘΟΝΟΣ von Acta Iohannis 55 und sein historischer Kontext; 303–318: RITTER, Adolf Martin: Ulrich Wickert, Wolfhart Pannenberg und das Problem der „Hellenisierung des Christentums"; 319–337: SCHMITHALS, Walter: Der Hebräerbrief als Paulusbrief. Beobachtungen zur Kanonbildung; 339–345: STEAD, Christopher: Augustine, the *Meno* and the subconscious mind; 347–398: THÜMMEL, Hans Georg: Logos und Hypostasis; 399–441: WIRSCHING, Johannes: Menschwerdung. Von der wahren Gestalt des Göttlichen; 443–480: WYRWA, Dietmar: Kosmos und Heilsgeschichte bei Irenäus von Lyon;

Zeitschrift für katholische Theologie 4, 1997. Hg. v. d. Professoren SJ der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Innsbruck. – Wien: Herder 1997, kt ÖS 239,00 ISSN: 0044–2895: 377–396: ÜBERBACHER, Philipp: Petrus Canisius und sein Beitrag zum Beginn der katholischen Reform im Tirol des 16. Jahrhunderts; 397–414: BAUER, Emmanuel J.: Die Bedeutung der Metaphysik im Salzburger Thomismus. Zur Thomasrezeption in der katholischen Scholastik des 17./18. Jahrhundert; 415–433: LIES, Lothar: Neue Elemente in der deutschsprachigen Sakramententheologie? (Schluß);

Bibelwissenschaft

Biblica Vol. 78 Fasc. 4. Hg. v. Pontificio Istituto Biblico. – Roma: 1997. 600 S. ISSN: 0006–0887: 457–480: GEMÜNDEN, Petra von: La femme passionnelle et l'homme rationnel? Un chapitre de psychologie historique; 481–502: CUVILLIER, Elian: Particularisme et universalisme chez Matthieu: quelques hypothèses à l,épreuve du texte; 503–524: MERWE, C. H. J. van der: „Reference Time" in Some Biblical Temporal Constructions; 525–533: BRANDT, Pierre-Yves / LUKINOVICH, Alessandra: Οἶκος et οἰκία chez Marc comparé à Matthieu et Luc; 534–542: MENGELLE, Ervens: La estructura de Hebreos 11,1; 543–547: HOLLOWAY, Steven W.: Antiochian Temporal Interpolations in 2 Kgs 6,24–7,20; 548–564: NODET, Etienne: Sacchi et l,histoire du Second Temple;

Deuteronomy and Deuteronomic Literature. FS C. H. W. Brekelmans. – Leuven: Peeters 1997. Xi, 637 S. (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Loveniensium CXXXIII), kt BEF 3000,00 ISBN: 90–6831–936–1: 3–38: BRAULIK, Georg: Die Völkervernichtung und die Rückkehr Israels in Verheißungsland. Hermeneutische Bemerkungen zum Buch Deuteronomium; 39–54: NELSON, Richard D.: ḥerem and the Deuteronomic Social Conscience; 55–69: SCHMIDT, Werner H.: Das Prophetengesetz Dtn 18,9–22 im Kontext erzählender Literatur; 71–85: GARCÍA LÓPEZ, Félix: Deuteronomio 31, el Pentateuco y la Historia Deuteronomista; 87–110: TALSTRA, Eep: Deuteronomy 31: Confusion or Conclusion? The Story of Moses' Threefold Succession; 111–129: LABUSCHAGNE, Casper J.: The Setting of the Song of Moses in Deuteronomy; 133–160: LOHFINK, Norbert: Geschichtstypologisch orientierte Textstrukturen in den Büchern Deuteronomium und Josua; 161–180: NOORT, Ed: The Traditions of Ebal and Gerizim: Theological Positions in the Book of Joshua; 181–212: BLUM, Erhard: Der kompositionelle Knoten am Übergang von Josua zu Richter. Ein Entflechtungsvorschlag; 213–231: HOUTMAN, Cees: Zwei Sichtweisen von Israel als Minderheit inmitten der Bewohner Kanaans. Ein Diskussionsbeitrag zum Verhältnis von J und Dtr(G); 233–261: EYNIKEL, Erik: The Portrait of Manasseh and the Deuteronomistic History; 263–278: SMELIK, Klaas A. D.: The New Altar of King Ahaz (2 Kings 16): Deuteronomistic Re-interpretation of a Cult Reform; 279–297: BECKING, Bob: From Apostasy to Destruction: A Josianic View of the Fall of Samaria (2 Kings 17,21–23); 301–319: VAN SETERS, John: The Deuteronomistic Redaction of the Pentateuch: The Case against It; 321–339: OTTO, Eckart: Das Deuteronomium als archimedischer Punkt der Pentateuchkritik. Auf dem Wege zu einer Neubegründung der de Wette,schen Hypothese; 341–366: AUSLOOS, Hans: Les extrêmes se touchent... Proto-Deuteronomic and Simili-Deuteronomistic Elements in Genesis-Numbers; 367–389: SKA, Jean Louis: L'appel d,Abraham et l'acte de naissance d,Israël. Genèse 12,1–4a; 391–405: SCHMITT, Hans-Christoph: Die Josephsgeschichte und das deuteronomistische Geschichtswerk. Genesis 38 und 48–50; 407–420: DAVIES, Graham I.: Kᴰ in Exodus: An Assessment of E. Blum's Proposal; 421–448: WEIMAR, Peter: Exodus 12,24–27a. Ein Zusatz nachdeuteronomistischer Provenienz aus der Hand der Pentateuchredaktion; 449–467: JOHNSTONE, William: From the Mountain to Kadesh, with Special Reference to Exodus 32,30–34,29; 469–479: BEGG, Christopher T.: The Destruction of the Golden Calf Revisted (Exod 32,20 / Deut 9,21); 481–498: RÖMER, Thomas C.: Nombres 11–12 et la question d'une rédaction deutéronomique dans le Pentateuque; 501–527: RENDTORFF, Rolf: Die Herausführungsformel in ihrem literarischen und theologischen Kontext; 529–546: LUST, Johan: The Vocabulary of LXX Ezekiel and Its Dependence upon the Pentateuch; 547–567: DEQUEKER, Luc: Nehemiah and the Restoration of the Temple after the Exile; 569–586: SMEND, Rudolf: Abraham Kuenen (1828–1891). Ein Klassiker der Einleitungswissenschaft; 587–589: SOGGIN, J. Alberto: pîšôn e gîḥôn. Osservazioni su due fiumi mitici nell''ēden;

Revue Biblique N°4 Octobre 1997. Publiée par L'École Biblique et Archéologique Française. – Paris: Librairie Lecoffre 1997 ISSN: 0035–0907: 481–511: STIPP, Hermann-Josef: Traditionsgeschichtliche Beobachtungen zu den Kriegserzählungen der Königsbücher; 512–521: VIANÈS, Laurence: L'épaule comme des lévites: le Rouleau du Temple et Mi 2,3; 522–527: TANGHE, Vincent: Die Trinker in Obadja 16; 528–556: HERMANT, Dominique: Un procédé d'écriture de Luc: le transfert; 557–571: BYRSKOG, Samuel: Matthew 5:17–18 in the argumentation of the context; 572–591: LÉGASSE, Simon: Paul et les Juifs d'apres 1 Thessaloniciens 2,13–16;

Kirchengeschichte

Adalbert von Prag – Brückenbauer zwischen dem Osten und Westen Europas. Hg. v. Hans Hermann Henrix. – Baden-Baden: Nomos 1997. 231 S. (Schriften der Adalbert-Stiftung-Krefeld, 4), brosch. DM 38,00 ISBN: 3–7890–4834–8: 9–15: HENRIX, Hans Hermann: Adalbert von Prag (um 956 – 23. April 997) – ein europäischer Heiliger. Eine Einführung; 17–48: ENGELS, Odilo: Die europäische Geisteslage vor 1000 Jahren – ein Rundblick; 49–57: ŚWIECHOWSKI, Zygmunt: Adalbert von Prag – Bischof, Mönch, Missionar und Märtyrer an der Jahrhundertwende; 59–75: LABUDA, Gerard: Ein europäisches Itinerar seiner Zeit: Die Lebensstationen Adalberts; 77–107: LOTTER, Friedrich: Das Bild des hl. Adalbert in der römischen und der sächsischen Vita; 109–126: ŚMIGIEL, Kazimierz: Adalberts Grab in Gnesen – Zentrum der Integration Polens und Europas. Zur historischen Rolle des Heiligen; 127–140: VLČEK, Emanuel: Der Vergleich der dem hl. Adalbert/Vojtěch zugeschriebenen Skelettüberreste von Prag und Aachen;

141–162: Strzelczyk, Jerzy: Die Rolle Böhmens und St. Adalberts für die Westorientierung Polens; 163–183: Machilek, Franz: Die Adalbertsverehrung in Böhmen im Mittelalter; 185–192: Royt, Jan: Die böhmische Ikonographie des heiligen Adalbert im 17. und 18. Jahrhundert; 193–196: Zebrowski, Tadeusz: Der Missionsweg des Heiligen Adalbert zu den Preußen durch das nördliche Mazowien; 197–200: Kumor, Bolesław: St. Adalbert / Wojciech – Weihetitel der Kirchen in der Krakauer Diözese (bis 1795); 201–207: Banaszak, Marian: Stagnation und Neubelebung der Verehrung des Heiligen Adalbert in Großpolen 1873–1897; 209–213: Somorjai, Ádám: St. Adalbert (Vojtech – Wojciech – Béla), gemeinsamer Heiliger der Völker Ostmitteleuropas;

Friedrich v. Bodelschwingh d. J. und die Betheler Anstalten. Frömmigkeit und Weltgestaltung. Hg. v. Matthias Benad. – Stuttgart, Berlin, Köln: W. Kohlhammer 1997. 306 S. ISBN: 3-17-014980-6: 21–37: Benad, Matthias: Frömmigkeit, Theologie und Amtsverständnis bei Fritz v. Bodelschwingh; 38–53: Kaiser, Jochen-Christoph: Fritz von Bodelschwingh als Diakoniepolitiker; 54–67: Kühl, Stefan: Eugenik und „Vernichtung lebensunwerten Lebens": Der Fall Bethel aus einer internationalen Perspektive; 68–81: Kuropka, Joachim: Clemens August Graf von Galen: Biographie, Theologie und Amt als Faktoren seiner Haltung zur Euthanasie; 82–100: Nicolaisen, Carsten: Fritz von Bodelschwingh als Kirchenpolitiker; 101–117: Schmuhl, Hans Walter: Fritz v. Bodelschwingh, die Ärzte und der medizinische Fortschritt; 118–136: Schwager, Hans Joachim: Friedrich von Bodelschwingh als Pädagoge; 137–152: Walter, Bernd: Zwangssterilisation und Planwirtschaft im Anstaltswesen. Die Konfrontation der v. Bodelschwinghschen Anstalten in Bethel mit den rassenhygienischen Maßnahmen des NS-Regimes; 155–163: Althöfer, Ulrich: Kirchen aus Bethel. Zum Wirken des Bauamtes der v. Bodelschwingschen Anstalten unter Karl Siebold (1854–1937); 164–174: Borchers, Christiane: Die Töchter der Schmelzhütte. Eine statistische Untersuchung zu den Probeschwestern, Hilfsschwestern und eingesegneten Schwestern der Westfälichen Diakonissenanstalt Sarepta bei Bielefeld; 175–178: Drechsler, Hans-Jürgen: Fritz v. Bodelschwingh als diakonischer Theologe; 179–184: Illian, Christian: Die Umschulung jugendlicher Industriearbeiter für die Landwirtschaft – Bethel und der freiwillige Arbeitsdienst; 185–192: Jostmeier, Friedhelm: Nazareth-Diakonie im Lobetal: Handlungsspielräume der Diakonie in der DDR; 193–199: Pahmeyer, Ralf: „Ganz gegen alles Erwarten". Neue Aspekte zur Gründung der Diakonissenanstalt Sarepta; 200–206: Rosemann, Helmut: Vom Mutterhaus Nazareth zur Diakonischen Gemeinschaft Nazareth. Die Diakonenschaft im Umbruch der sechziger und siebziger Jahre; 207–213: Schwalbach, Gerald: Größer und moderner als Bethel! – Das Johanneswerk in Bielefeld und die Leitvorstellungen seines Gründers Karl Pawlowski (1898–1964); 214–222: Spanhofer, Kai-Uwe: Die Gottesfamilie im Umbruch der Zeiten. Die Brüderschaft Nazareth unter ihrem Vorsteher Paul Tegtmeyer; 223–229: Wang, Jen-Wen: Ein Abbild des Reiches Gottes – Die Entwicklung der Ortschaft Bethel und ihre Frömmigkeit 1867–1910; 230–236: Zechert, Christian: Krankenakten der psychiatrischen Frauenklinik Magdala (1934–1945) als Quellen zur Anstaltsgeschichte; 239–257: Brinkmeier, Petra: Wie aus Diakonenbräuten Hausmütter wurden. Zur Funktion der Brautkurse in der Diakonenschaft Nazareth 1894–1968; 258–273: Funke, Alex: Die v. Bodelschwinghschen Anstalten in einer Zeit des Umbruchs (1968–1979); 274–293: Pörksen, Niels: Zwangssterilisation in Bethel;

Johann Lorenz Mosheim (1693–1766). Theologie im Spannungsfeld von Philosophie, Philologie und Geschichte. Hg. v. Martin Mulsow u. a. – Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 1997. VI, 407 S. (Wolfenbütteler Forschungen, 77), geb. DM 138,00 ISBN: 3-447-03985-X: 17–43: Zedelmaier, Helmut: Cogitationes de studio litterario: Johann Lorenz Mosheims Kritik der Historia litteraria; 45–92: Muslow, Martin: Eine „Rettung" des Servet und der Ophiten? Der junge Mosheim und die häretische Tradition; 93–110: Reventlow, Henning Graf: Johann Lorenz Mosheims Auseinandersetzung mit John Toland; 111–146: Neumann, Florian: Mosheim und die westeuropäische Kirchengeschichtsschreibung; 147–191: Schneider, Ulrich Johannes: Zum Sektenproblem der Kirchengeschichte; 193–210: Schmidt-Biggemann, Wilhelm: Platonismus, Kirchen- und Ketzergeschichte: Mosheims dogmatisch-historische Kategorien; 211–227: Hutton, Sarah: Classicism and Baroque. A note on Mosheim's footnotes to Cudworth,s The True Intellectual System of the Universe; 229–260: Häfner, Ralph: Johann Lorenz Mosheim und die Origenes-Rezeption in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts; 261–275: Meijering, E. P.: Mosheim und die Orthodoxie; 277–296: Mager, Inge: Zu Johann Lorenz Mosheims theologische Biographie; 297–327: Steiger, Johann Anselm: Johann Lorenz von Mosheims Predigten zwischen reformatorischer Theologie, imitation-Christi-Frömmigkeit und Gesetzlichkeit; 329–346: Landau, Peter: Johann Lorenz von Mosheim über den Rechtszustand der frühen Kirche; 347–372: Vollhardt, Friedrich: Christliche Moral und civiles Ethos. Mosheims Sitten-Lehre der Heiligen Schrift; 373–399: Häfner, Ralph / Muslow, Martin: Mosheims Bibliothek;

Kulturgeschichte der christlichen Orden in Einzeldarstellungen. Hg. v. Peter Dinzelbacher / James Lester Hog. – Stuttgart: A. Kröner 1997. XII, 419 S. (Kröners Taschenausgabe, 450), Ln DM 42,00 ISBN: 3-520-45001-1: 1–30: Dinzelbacher, Peter / Hogg, James Lester: Mönchtum und Kultur; 37–54: Schopf, Hubert: Augustiner Chorherren; 55–66: Eckermann, Willigis: Augustiner-Eremiten; 67–116: Faust, Ulrich: Benediktiner; 117–142: Lohrum, Meinolf: Dominikaner; 143–192: Lehmann, Leonhard: Franziskaner (Konventualen, Kapuziner) und Klarissen; 193–203: Sarnowsky, Jürgen: Hospitalorden; 204–241: Falkner, Andreas: Jesuiten; 242–274: von Brockhusen, Gerda: Karmeliten; 275–296: Hogg, James Lester: Kartäuser; 297–312: Heller, Wolfgang: Orthodoxes Mönchtum; 313–328: Horstkötter, Ludger: Prämonstratenser; 329–348: Sarnowsky, Jürgen: Geistliche Ritterorden; 349–379: Dinzelbacher, Peter / Roth, Hermann Josef: Zisterzienser;

Fundamentaltheologie

Ästhetische und religiöse Erfahrungen der Jahrhundertwenden. I: Um 1800. Hg. v. Wolfgang Braungart / Gotthard Fuchs / Manfred Koch. – Paderborn: F. Schöningh 1997. 230 S., kt DM 78,00 ISBN: 3-506-72200-X: 17–34: Braungart, Wolfgang: Die Geburt der Modernen Ästhetik aus dem Geist der Theodizee; 35–60: van Laak, Lothar: Die Bild-Macht des erhabenen Gefühls. Ästhetische Theorie und literarische Praxis des Erhabenen im 18. Jahrhundert; 61–81: Stolzenberg, Jürgen: Subjektivität und Leben. Zum Verhältnis von Philosophie, Religion und Ästhetik um 1800; 83–96: Kurz, Gerhard: Athen und Jerusalem. Die Konkurrenz zweier Kulturmodelle im 18. Jahrhundert; 97–114: Koch, Manfred: Der Sündenfall ins Schöne. Drei Deutungen der Paradiesgeschichte im 18. Jahrhundert (Kant, Herder, Goethe); 115–125: Timm, Hermann: Was die Welt im Innersten zusammenhält. Die neuspinozistsche Nuklearästhetik der Goethezeit; 127–148: Behre, Maria: Mitteilung als Imperativ der Liebe. Johanneisches bei Hölderlin; 149–165: Müller, Ernst: Religion als „Kunst ohne Kunstwerk". F. D. E. Schleiermachers Reden „Über die Religion" und das Problem ästhetischer Subjektivität; 167–186: Stockinger, Ludwig: Poetische Religion – Religiöse Poesie: Friedrich von Hardenberg (Novalis) und Joseph von Eichendorff; 187–199: Osinski, Jutta: Kunst und Religion in der Spätromantik; 201–221: Kurzke, Hermann: Nationalhymnen als Säkularisate;

Christliche Sozialethik

Christliche Sozialethik interdisziplinär. Hg. v. Hans-Joachim Höhn. – Paderborn: F. Schöningh 1997. 338 S., kt DM 58,00 ISBN: 3-506-73933-6: 13–39: Höhn, Hans-Joachim: Zerreißproben: Christliche Sozialethik im Spannungsfeld gesellschaftlicher Modernisierungsprozesse; 41–58: Kruip, Gerhard: Sozialethik als Verfahrensethik; 59–88: Hausmanninger, Thomas: Sozialethik als Strukturenethik; 89–104: Rottländer, Peter: Ethik und empirische Sozialforschung: Das Beispiel der weltweiten Solidarität; 105–142: Hilpert, Konrad: Das Subjekt sozialethischer Urteilsbildung: Reflexion der sozialen Wirklichkeit im Kontext christlichen Glaubens; 145–159: Lesch, Walter: Kulturelle Vielfalt und die Dialektik des Multikulturalismus: Sozialethische Markierungen; 161–176: Remele, Kurt: Sehnsucht nach dem guten Leben: Multioptionierung, Erlebnisorientierung und Psychotherapeutisierung aus kulturethischer Perspektive; 177–205: Hausmanninger, Thomas: Medienethik: Ethische Überlegungen zur Auseinandersetzung um „Mediengewalt"; 207–222: Schramm, Michael: Christliche Wirtschaftsethik: Markt und Moral in der Moderne; 223–237: Schramm, Michael: Christliche Ethik des Politischen: Macht und Moral in der Moderne; 239–261: Hilpert, Konrad: Mensch und Technik: Biotechnologien und Menschenwürde; 263–289: Höhn, Hans-Joachim: Technik und Natur: Perspektiven einer Ökologischen Sozialethik; 291–307: Lesch, Walter: Fremde in Einwanderungsländern: Eine Ethik der Migration; 309–336: Kruip, Gerhard: Globalisierung als Chance für universelle Solidarität: Situation und Perspektiven der „Entwicklungszusammenarbeit";

Kirchen im gesellschaftlichen Konflikt. Der Konsultationsprozeß und das Sozialwort „Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit". Hg. v. Karl Gabriel / Werner Krämer. – Münster: Lit Verlag 1997. 301 S. (Studien zur christlichen Gesellschaftsethik, 1), kt DM 29,80 ISBN: 3-8258-3491-3: 11–24: Schäfers, Michael: Der Konsultationsprozeß und das Sozialwort der Kirchen. Ergebnis einer „Sozialbewegung von unten"?; 25–24: Hartmann, Mechthild / Wustmans, Hildegard: Ohne Frauen ist kein Staat zu machen – und kein Sozialwort. Zum Konsultationsprozeß aus der Perspektive von Frauen; 35–44: Schobel, Paul: Parteinahme für die Armen oder gesellschaftlicher Konsens? Der prophetische Anlauf ist steckengeblieben; 45–68: Emunds, Bernhard: Auf der Suche nach einem ethischen Schlüssel für das Sozialwort; 69–92: Krämer, Werner: Menschenrecht auf Arbeit. Ohne Revision von Gewinnorientierung und Verfügungsmacht kein Abbau der Arbeitslosigkeit; 93–108: Zöller, Norbert: Bündnis für Arbeit. Eine noch aktuelle Initiative zur „Halbierung der Arbeitslosigkeit"; 109–313: Lienkamp, Andreas / Lienkamp, Christoph: Die Option für die Armen und die internationale Verantwortung; 141–158: Ludwig, Hans: Wirtschaft aber ist mehr – auch mehr als öko-soziale Marktwirtschaft; 132–140: Siedler, Rolf: „Den ökologischen Strukturwandel voranbringen"; 159–173: Gabriel, Karl: Systeme und Netze der Solidarität in einer zukunftsfähigen Gesellschaft. Zum pluralen Solidaritätsverständnis des Wortes der Kirchen; 174–202: Möhring-Hesse, Matthias: Gegen den Trend: ein starker Sozialstaat. Sozialpolitische Reformen nach dem Sozialwort; 203–213: Schroeder, Wolfgang: Kirchen und Gewerkschaften. Zivilisatorische Säulen des deutschen Rechts- und Sozialstaates; 214–231: Eder, Bernhard: Die Wahrnehmung von Einwanderern im Bereich der Kirchen. Bibeltheologisch-sozialethische Anmerkungen; 232–242: Kruip, Gerhard: Die Chancen der Jugend und die Zukunftsfähigkeit der Gesellschaft. Anmerkungen zu den jugendbezogenen Aussagen des Sozialwortes; 243–274: Hengsbach, Friedhelm: Haben die Kirchen dazugelernt?; 275–291: Jansen, Leo: Projekt: Das Menschenrecht auf Arbeit und die „betriebliche Arbeit" der Kirchen. Eine Konsequenz aus dem Konsultationsprozeß;

Pastoraltheologie und Religionspädagogik

Gott – mehr als Ethik. Der Streit um LER und Religionsunterricht. Hg. v. Albert Biesinger / Joachim Hänle. – Freiburg / Basel / Wien: Herder 1997. 188 S. (Quaestiones Disputatae, 167), kt DM 42,00 ISBN: 3-451-02167-6: 7-9: BIESINGER, Albert / HÖNLE, Joachim: „Gott mehr als Ethik": Die Grundthese dieses Buches; 11-21: BIESINGER, Albert: Religionsdidaktische Ansprüche an den Religionsunterricht in der sich wandelnden Schule aus der Sicht des Theologen und Pädagogen; 22-47: HÄNLE, Joachim: Religionsunterricht – die Antwort auf Fragen, die keine(r) mehr stellt?; 48-61: MIETH, Dietmar: Welcher Gott für welche Moral?; 62-88: NEUNDORFER-PRADE, Eva: Lernbereich Religion – Ethik – Philosophie in der Grundschule? Eine kritische Auseinandersetzung mit dem Entwurf des „Arbeitskreises Grundschule"; 89-104: SCHEIDLER, Monika: „Ökumenisches Lernen" im Religionsunterricht; 105-118: HÄNLE, Joachim: Ausbildung von ReligionslehrerInnen – ein Stiefkind der Religionspädagogik; 119-132: BIESINGER, Albert / HÄNLE, Joachim: Nivellierte Religiosität – kritische Auseinandersetzung mit den Unterrichtsvorlagen für die Sekundarstufe I im Fach „Lebensgestaltung – Ethik – Religionskunde"; 133-146: HOLLERBACH, Alexander: Der Religionsunterricht als ordentliches Lehrfach an den öffentlichen und freien Schulen in der Bundesrepublik Deutschland; 147-163: PUZA, Richard: Das in Brandenburg eingeführte Unterrichtsfach Lebensgestaltung – Ethik – Religionskunde und der konfessionelle Religionsunterricht; 264-176: SCHWEITZER, Friedrich: Religion ist mehr als Ethik – auch aus evangelischer Sicht? Eine weiterführende Reflexion;

Die Platzhalter. Erfahrungen von Gemeindeleiterinnen und Gemeindeleitern. Hg. v. Norbert Schuster / Martin Wichmann. – Mainz: M. Grünewald 1997. 237 S. (Begleiten – Beraten – Heilen), kt DM 34,00 ISBN: 3-7867-2053-3: 11-38: WICHMANN, Martin: Die Platzhalter – Innenansichten der Gegenwart einer Institution; 39-46: ACHRAINR, Katharina: Glauben und Heimat (Erzbistum Salzburg); 47-56: AIGNER, Max: Teilt das Los der Pfarrer (Bistum Passau); 57-64: EBERHARTER, Raimund: Notlösung Pfarrkurator (Bistum Innsbruck); 65-75: ELMENTHALER, Michael: Gemeindeleitung als emanzipatorische Aufgabe (Bistum Rottenburg-Stuttgart); 76-86: GÜNTER-LUTZ, Susi / GÜNTER, Franz: Als Ehepaar gemeinsam leiten (Bistum Basel); 87-97: HABRICH, Christoph: Die Leitung der Gemeinde in einer Gemeinschaft (Bistum Aachen); 98-110: JECKER-HÖSLI, Rainer: Um welchen Preis? (Bistum Basel); 111-122: MAHLER, Regina: Eine Frau als Seelsorgerin (Bistum Dresden); 123-131: MEYER, Karl-Heinz: Ansprechpartner. Wegbegleiter – Hirte – Anvertrauter (Erzbistum Bamberg); 132-142: MÜLLER-REIMANN, Dieter: Stellenausschreibung als Grundlage der Gemeindeleitung (Erzbistum Freiburg); 143-151: PELZER, Roswitha: Im Glauben lernen – und handeln (Bistum Aachen); 152-161: SCHEUNIG, Klaus: Mängelverwaltung oder pastoraler Perspektivenwechsel? (Bistum Speyer); 162-174: SCHMAUS, Ulrich: Als Diakon zur Gemeindeleitung geweiht? (Bistum Limburg); 175-184: UNGER, Herbert: Alter Wein in neuen Schläuchen? (Bistum Linz); 185-196: ZÖLLER, Ulla: Zwischen allen Stühlen (Erzbistum Köln); 197-208: ZWEIFEL, Markus: Leiten unter schwierigen Voraussetzugnen (Bistum St. Gallen); 209-237: SCHUSSTER, Norbert: Verlegenheitslösungen – Rückschau auf die Gegenwart einer Institution;

Schauen, worauf es ankommt . . . FS zum 25jährigen Bestehen des Ständigen Diakonats im Bistum Mainz. – Mainz: Bischöfliches Ordinariat 1996. 209 S. (Mainzer Perspektiven, Berichte und Texte aus dem Bistum, 9), kt DM 8,00 ISBN: 3-9805496-3-1: 13-24: KOST, Walter: Mein Weg zum Diakon im Bistum Mainz; 24-27: BOLLEMANN, Hans: Das Arbeitsfeld eines Gemeindediakons; 28-31: TIEGEL, Norbert: Als Diakon in einer Pfarrgruppe in Rheinhessen; 32-36: DIEDERICH, Georg „Der Weg der Kirche ist der Mensch": Caritas und Diakonie heute; 37-40: BRANTZEN, Bernhard: Der Diakon und die caritative Arbeit der Gemeinde; 40-43: STROHL, Wolfgang: Als Ständiger Diakon in der institutionellen Ehe-, Familien- und Lebensberatung; 44-46: BARTELS, Günter: Der Diakon als Altenheimseelsorger und geistlicher Begleiter; 47-49: FUHLBRÜGE, Jürgen: Seelsorger im Gefängnis; 49-52: NOTTER, Heinz: Der Diakon als Krankenhausseelsorger; 53-58: SIMON, Thomas: Als Diakon in der Hospiz-Bewegung; 58-61: SCHREIBER, Peter: Als Diakon in der Landesnervenklinik; 61-64: FETTEL, Thomas: Der Diakon im Schuldienst; 65-66: KLEMENT, Dieter: Dekanatsjugendseelsorge und Diakonat; 67-69: JAKOB, Peter: Diakon und Dekanatsjugendseelsorger; 70-74: LENHART, Heinz: Der Diakon als Arbeitskollege im Betrieb. Chancen und Grenzen seines diakonischen Handelns; 74-78: SCHWEIKART, Hermann: Diakon in der Mission; 81-83: PAUL, Herbert: Die Institution „Bischöfliche Kommission für den Ständigen Diakonat" in der Diözese Mainz; 83-85: KLEIN, Bruno: Ausbildungswege zum Ständigen Diakonat in der Diözese Mainz; 86-91: MONTERMANN, Rudolf: Dem Evangelium zum Durchbruch verhelfen. Grafiken; 92-94: STUMPF, Bodo: Die Sprecherkonferenz der Ständigen Diakone im Bistum Mainz; 94-102: OCHS, Hanspeter: Ein wichtiges Themenfeld aus der Arbeit der Sprecherkonferenz: Die Aufgabe des Diakons in der Gemeindeleitung; 102-105: BIERMANN, Friedrich: Spiritualität und geschwisterliche Gemeinschaft. Aus der Arbeit eines Diakonenkreises; 109-111: ZECHA, Angela: Ein Stück aus meinem Leben als Frau eines Ständigen Diakons; 111-114: BRANTZEN, Maria: Der Ständige Diakon aus der Sicht der Frau eines Diakons; 114-116: WEINMANN, Monika: Gedanken der Ehefrau eines Weihekandidaten; 119-127: KOLBECK, Josef: Geht zu meinen Schwestern und Brüdern! Überlegungen zum Selbstverständnis des diakonischen Dienstes; 128-148: OCHS, Hanspeter: Diakone zwischen Bischöfen und Presbytern. Die Ausformungen des Diakonenamtes in frühchristlicher Zeit; 149-175: LEHMANN, Karl: Zur Wiederherstellung des Ständigen Diakonates in Deutschland nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Versuch einer Zwischenbilanz; 173-181: GRIESER, Heike: „Ich empfehle euch unsere Schwester Phoebe" (Röm 16,1). Funktionen von Frauen in frühchristlichen Gemeinden; 182-197: REININGER, Dorothea: Diakonat der Frau – eine Vision. Zur neueren theologischen Diskussion um den Diakonat der Frau; 198-199: OCHS, Hanspeter: „Schauen, worauf es ankommt . . ." Impulse zur Besinnung;

Wagnis Weggemeinschaft. Beiträge und Reflexion zur Jugendpastoral Klaus Hemmerles. Hg. v. Ulrick Deller / Ewald Vienken. – München: Verlag Neue Stadt 1997. 200 S., kt DM 38,00 ISBN: 3-87996-361-4: 11-30: TZSCHEETZSCH, Werner: Zum Verhältnis von Jugend und Kirche. Kirchliche Jugendarbeit als Tradierungsort des Glaubens?; 31-56: KROCKAUER, Rainer: Riskante Weggemeinschaft. Spurensuche kontextueller Jugendarbeit; 57-71: MERTES, Klaus: Nähe und Vollmacht. Gedanken über Kirche und Jugend im Anschluß an Überlegungen von Klaus Hemmerle; 73-96: DELLER, Ulrich: JugendseelsorgerInnen als WeggenossInnen. Wie man nach Klaus Hemmerle WeggenossIn sein kann; 97-105: VIENKEN, Ewald: „Ins Bild des Ganzen kommen!" Zum Konzept des Bischöflichen Jugendbildungshauses HAUS EICH; 107-122: ENGLERT, Rudolf: Weggenossenschaft anbieten. Klaus Hemmerles Beitrag zu einer „korrelativen" Jugendpastoral; 123-140: TROCHOLEPCZY, Bernd: Religionsunterricht als Vermittlungsgeschehen; 143-154: HEMMERLE, Klaus: Jugendarbeit aus dem Evangelium. Stichworte zum Vortrag beim Regionaltag der Region Heinsberg, Erkelenz, 3. Mai 1976; 155-178: HEMMERLE, Klaus: Glaubwürdig die Botschaft Jesu Christi leben. Referat zum 11. Studientag der kirchlichen Jugendarbeit, HAUS EICH, Aachen, 21. Mai 1984; 179-183: HEMMERLE, Klaus: Die Bedeutung des ehrenamtlichen Engagements in der Kirche und der Beitrag der katholischen Jugendverbände für das Leben der Kirche. Thesen zum Vortrag des Bischofs auf dem Diözesantag des BDKJ, 20. November 1985; 185-188: HEMMERLE, Klaus: Jugend im Blick. An die Verantwortlichen in den Pfarrgemeinden, März 1988; 189-195: HEMMERLE, Klaus: Klara und Franziskus sind aktueller. Predigt zur Altar- und Kapellenweihe im Diözesanzentrum der DPSG, Wegberg, 25. April 1993;

Missionswissenschaft

Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft 53-1997/3. Hg. v. Verein zur Förderung der Missionswissenschaft. – Immensee: 1997. kt sFr 43,00 ISSN: 0028-3495: 161-162: KOLLBRUNNER, Fritz: Johann Specker zum Gedenken; 163-197: AMSTUTZ, Josef: Charles de Foucauld in Tamanrasset; 199-212: GÄCHTER, Othmar: Christusbilder in Indien. Vorstellungen von Jesus Christus im Hinduismus; 213-225: PIERRE, Erny: Images chrétiennes et africaines de l'homme. Le conflit des anthropologies; 227-229: KRUCZEK, Zdzistaw Z.: The Present Territory of Papua New Guinea with Regard to the Administrative Structure of the Inaugural Catholic Mission in Oceania;

Neuere Zeitschrift für Missionswissenschaft 53-1997/4. Hg. v. Verein zur Förderung der Missionswissenschaft. – Immensee: 1997. kt sFr 43,00 ISSN: 0028-3495: 241-270: VANYSACKER, Dries: Les missions belges et néerlandaises au cours des 19e et 20e siècles; 271-283: OVERDULVE, C. M.: Fonction de la langue et de la communication au Rwanda; 285-298: ESTERMANN, Josef: Interkulturelle Philosophie und Mission. Wege zwischen Fundamentalismus und Globalisierung;

Philosophie

Philosophen der Antike I. Hg. v. Friedo Ricken. – Stuttgart: Kohlhammer 1996. 288 S. (Urban Taschenbücher 458), brosch. DM 32,00 ISBN: 3-17-012719-5: 17-37: HEITSCH, Ernst: Hesiod; 38-51: ROBINSON, Thomas M.: Die ionische Aufklärung; 52-72: HUFFMANN, Carl A.: Die Pythagoreer; 73-92: BREMER, Dieter: Heraklid; 93-110: RICKEN, Friedo: Parmenides; 111-128: WRIGHT, M. Rosemary: Empedokles; 129-144: STÜCKELBERGER, Alfred: Demokrit; 145-159: WITTERN, Renate: Die Anfänge der griechischen Medizin; 160-177: CASSIN, Barbara: Die Sophistik und die großen Sophisten; 178-193: DÖRING, Klaus: Sokrates; 194-211: DÖRING, Klaus: Die sogenannten kleinen Sophisten und die von ihnen begründeten Traditionen; 212-226: SZLEZÁK, Thomas Alexander: Platon; 227-244: RICKEN, Friedo: Aristoteles; 245-257: FORTENBAUGH, William W. / TALANGA, Josip: Theophrast.

Philosophen der Antike II. Hg. v. Friedo Ricken. – Stuttgart: Kohlhammer 1996. 316 S. (Urban Taschenbücher 459), brosch. DM 32,00 ISBN: 3-17-012720-9: 9-23: ENGSTLER, Achim: Die pyrrhonischen Skeptiker; 24-39: FORSCHNER, Maximilian: Die ältere Stoa; 40-60: ERLER, Michael: Epikur; 61-82: KIDD, Ian G.: Poseidonis; 83-109: GÖRLER, Woldemar: Cicero; 110-127: BONELLI, Guido: Lukrez; 128-144: RUNIA, David T.: Philon von Alexandrien; 146-168: MAURACH, Gregor: Seneca; 169-183: HERSHBELL, Jackson P.: Plutarch; 184-198: HERSHBELL, Jackson P.: Epiktet; 199-215: HADOT, Pierre: Mark Aurel; 216-228: KREMER, Klaus: Plotin; 229-243: SMITH, Andrew: Porphyrios; 244-265: DILLON, John: Iamblichos; 264-276: WILDBERG, Christian: Johannes Philoponos;

Philosophical Studies in Religion, Metaphysics, and Ethics. Essays in Honour of Heikki Kirjavainen. Ed. by Timo Koistinen and Tommi Lehtonen. – Helsinki: Luther-Agricola-Society 1997. 327 S. (Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft, 38) ISBN: 951-9047-42-5: 17-34: BRÜMMER, Vincent: Does God really exist?; 35-59: DALFERTH, Ingolf U.: God's Real Presence; 60-76: HAIKOLA, Lars: Our Need of a World-View. The Answer of Religion and Science; 77-94: HERRMANN, Eberhard: Realism, Semantics and Religion; 95-103: RANTALA, Veikko: Religious Metaphors and Cognition; 104-128: SCHWÖBEL, Christoph: What are Philosophical Problems in Christology?; 129-139: KNUUTTILA, Simo: The Historical Jesus in the Philosophy of Reli-

gion and Biblical Studies; 140–159: HALLAMAA, Jaana: The Concept of Person and God as Trinity of Persons; 160–178: TYÖRINOJA, Reijo: Wittgenstein and Postmodernism; 179–197: KLIMA, Gyulja: Man = Body + Soul: Aquinas's Arithmetic of Human Nature; 198–213: ANNALA, Pauli: The Theory of Designation in the History of the Latin Timaeus from Late Antiquity to the Twelfth Century; 214–238: RONCAGLIA, Gino: Hoc est corpus meum: Logic and Theology in German ‚Protestant Scholastics'; 239–253: SAARINEN, Risto: Akrasia and Voluntarism: Replies and Afterthoughts; 254–273: HOLMSTRÖM-HINTIKKA, Ghita: St. Augustine and the Concept of Will; 274–291: KVIST, Hans-Olaf: The Interpretation of natural and Christian Ethics – Some Remarks; 292–302: ANDERSEN, Svend: Lutheran Ethics and Political Liberalism; 303–311: MANNERMAA, Tuomo: Participation and Live in the Theology of Martin Luther;

Religion als Gegenstand der Philosophie. Beiträge der Tagung der Arbeitsgemeinschaft deutschsprachiger Philosophiedozenten im Studium der Katholischen Theologie vom 2. bis 5. Januar 1996. Hg. v. Georg Wieland. – Paderborn: F. Schöningh 1997. 232 S., kt DM 58,00 ISBN: 3-506-79756-5: 11–47: MALEK, Roman: Religion – Ideologie – Kultur. Bemerkungen zum Religionsverständnis im traditionellen und heutigen China; 49–70: VAN ESS, Josef: Religion und Philosophie in der islamischen Welt; 71–101: FEIEREIS, Konrad: Die Religion – ein Hauptthema der deutschen Aufklärung. Thesen zu einer noch nicht beendeten Diskussion; 103–120: ECKERT, Michael: Selbstbewußtseinstheorie und negative Theologie. Schleiermachers philosophische Theorie der Religion; 121–132: TIEFENSEE, Eberhard: Der Religionsbegriff bei Franz Brentano (1838–1917); 133–152: SCHÜSSLER, Werner: „. . . was und unbedingt angeht." Aspekte des religionsphilosophischen Denkens Paul Tillichs; 153–173: LISKE, Michael-Thomas: Möglichkeit und Grenzen der analytischen Religionsphilosophie am Beispiel des Theodizee-Problems; 175–196: HAEFFNER, Gerd: Sinn und Problematik eines philosophischen Verstehens von Religion; 197–217: SCHAEFFLER, Richard: Religiöse Gottesnamen und philosophische Gottesbegriffe;

Christliche Spiritualität

Geschichte der christlichen Spiritualität. Bd 3. Die Zeit nach der Reformation bis zur Gegenwart. Hg. v. Louis Dupré und Don E. Saliers in Verbindung mit Josef Meyendorff. Mit einem Vorwort von Josef Sudbrack. – Würzburg: Echter 1997. 584 S., 26 Abb. (Geschichte der christlichen Spiritualität, 3), geb. DM 88,00 ISBN: 3-429-01880-3: 29–52: O'MALLEY, John: Frühe jesuitische Spiritualität: Spanien und Italien; 53–92: BUCKLEY, Michael J.: Die französische Spiritualität des 17. Jahrhunderts: drei Vertreter; 93–116: KAVANAUGH, Kieran: Spanien im 16. Jahrhundert: Karmel und andere Bewegungen; 117–144: LURIA, Keith P.: Gegenreformation und Volksfrömmigkeit; 145–167: DUPRÉ, Louis: Jansenismus und Quietismus; 168–198: TRACY, David: Neuere katholische Spiritualität: Einheit in Vielfalt; 199–235: PACINI, David S.: Das Lesen der Heiligen Schrift: Der theologische Ort moderner Spiritualität; 239–261: LUND, Eric: Die zweite Phase der Reformation: Lutherische und reformierte Spiritualität (1550–1700); 262–281: OUTLER, Albert C.: Pietismus und Aufklärung: Alternativen zur Tradition; 282–318: WAKEFIELD, Gordon S.: Anglikanische Spiritualität; 319–347: LOVELACE, Richard C.: Das Grundgerüst puritanischer Spiritualität: Puritanische Erbauungsliteratur aus England (1600–1640); 348–361: HINSON, E. Glenn: Die Spiritualität der Baptisten und Quäker; 362–377: HAMBRICK-STOWE, Charles: Puritanische Spiritualität in Amerika; 378–394: TRICKETT, David: Spirituelle Vision und Disziplin in der frühen Wesley Bewegung; 395–436: SMITH, Theophus H.: Die Spiritualität der afro-amerikanischen Tradition; 439–451: SHERRARD, Philip: Die Wiedergeburt der hesychastischen Spiritualität; 452–466: BEHR-SIGL, Elisabeth: Hesychasmus und der westliche Einfluß in Rußland: Der hl. Tichon von Zadonsk; 467–477: BOBRINSKOY, Boris: Begegnung mit griechischen Traditionen: Der hl. Nikodemus vom Heiligen Berg (1749–1809); 478–488: HACKEL, Sergei: Mühsal und Sieg: Die spirituelle Tradition im modernen Rußland; 489–496: MEYENDORFF, John: Theosis in der östlichen christlichen Tradition; 499–518: LAND, Steven J.: Spiritualität der Pfingstbewegung: Leben im Geist; 539–563: SALIERS, Don E.: Christliche Spiritualität in einem ökumenischen Zeitalter; 519–538: PURVIS, Sally B.: Christliche feninistische Spiritualität;

Film

Kino und Kirche im Dialog. Hg. v. Martin Ammon / Eckart Gottwald. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1999. 208 S., kt DM 29,80 ISBN: 3-525-60392-4: 9–18: AMMON, Martin: Kleines Filmfeuilleton; 19–32: VISARIUS, Carsten: Die Sprache des Films. Zur Ästhetik eines Mediums der Moderne; 34–53: GOTTWALD, Eckart: Zwischen Mythos und Spiel. Theologische Zugänge zum Unterhaltungsfilm; 54–68: SCHNEIDER, Werner: Gleichnisse des Lebens. Die „Jury der evangelischen Filmarbeit" im Kontext von Theologie, Kirche, Film und Kultur; 70–79: KIESEL, Doron / MOLTMANN, Bernhard: Worte in der Bilderwelt. Evangelische Akademie und Film. Zu den Arnoldshainer Filmgesprächen; 80–96: MIDDEL, Reinhard: Kooperation, Kommunikation und kulturelle Kompetenz. Ein Projekt evangelischer Filmarbeit im Wandel; 98–114: ALBRECHT, Gerd: Schutz und Freiheit. Kirchliche Mitarbeit in der Freiwilligen Selbstkontrolle der Filmwirtschft (FSK); 115–136: GERZ, Raimund: Praxis und Perspektiven evangelischer Filmpublizistik. „Evangelischer Filmbeobachter" – „Kirche und Film" – „epd Film"; 138–152: KLEEFELD, Ralf / EHLERS, Klaus / DELLIT, Martin: Film und Bildung. Vom pädagogischen Wert des Films für die Kirche; 153–182: WOLPERT, Bernd: „Hungernde haben sie vermißt . . ." Dritte Welt und kirchliche Filmarbeit; 183–206: DANNOWSKI, Hans Werner: INTERFILM. Evangelische Filmarbeit in ökumenischer Perspektive.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Henryk Anzulewicz, Adenauerallee 19, D-53111 Bonn;
PDDr. Edmund Arens, Kellerstr. 10, CH-6005 Luzern;
Prof. Dr. Knut Backhaus, Kamp 6, D-33098 Paderborn;
Andrea-Martha Becker, Philosophenweg 8, D-34121 Kassel;
Prof. Dr. Wolfgang Beinert, Universitätsstr. 31, D-93040 Regensburg;
Prof. DDr. Teresa Berger, Duke University The Divinity School, USA-Durham, NC 27708;
Dr. Rupert Berger, Frauenfreithof 2, D-83646 Bad Tölz;
Albrecht Birkelbach, Bessemerstr. 79, D-44793 Bochum;
Thilo Brandl, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Dr. Thomas Bremer, Schaperstr. 30, D-10719 Berlin;
Dr. Thomas Breuer, Keltereckerstr. 22, D-74199 Untergruppenbach;
Dr. Bernd Burkhardt, Ketterstr. 5, D-81476 München;
Prof. Dr. Gerhard Dautzenberg, Karl-Glöckner-Str. 21, D-35394 Gießen;
Andreas Deeken, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Mariano Delgado, c/o FU Berlin, Schwendener Str. 33, D-10713 Berlin;
Prof. Dr. Hubert Dopf, Promenadeweg 3, A-1230 Wien;
Dr. Matthias J. Fritsch, Universitätsstr. 31, D-93040 Regensburg;
Prof. Dr. Franz Furger (†);
Dr. Torsten Habbel, Horstmarer Landweg 306a, D-48161 Münster;
Dr. Marianne Heimbach-Steins, Otto-Friedrich-Univ. Bamberg, Postfach, D-96045 Bamberg;
Axel Heinrich, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Ludwig Hödl, Universitätsstr. 150, D-44801 Bochum;
Prof. Dr. Hans-Joachim Höhn, Albertus-Magnus-Platz, D-50923 Köln;
PDDr. Elenor Jain, Helenenstraße 102, D-41748 Viersen;
Brigitte Kappl, Cappeler Str. 8a, D-35039 Marburg;
Prof. Dr. Franz Kohlschein, An der Universität 2, D-96047 Bamberg;
Prof. Dr. Thomas K. Kuhn, Nadelberg 10, CH-4051 Basel;
Prof. Dr. Ulrich Luck, Leibnizstr. 4, D-24118 Kiel;
Prof. Dr. Claus-Peter März, Goethestr. 22, D-99096 Erfurt;
Prof. Dr. Klaus Müller, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Gerhard Ludwig Müller, Geschwister-Scholl-Platz 1, D-80539 München;
Dr. Joseph Overath, Im Kirchtal 71, D-53844 Troisdorf;
Prof. Dr. Heinrich Petri, Weiersiedlung 12, D-93077 Bad Abbach;
Prof. Dr. Manfred Probst, Pallottistr. 3, D-56179 Vallendar;
Johanna Rahner, Hochmeisterstr. 2, D-79104 Freiburg;
Prof. Dr. Udo Rauchfleisch, Nadelberg 10, CH-4051 Basel;
Prof. Dr. Klemens Richter, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Philipp Schäfer, Michaeligasse 13, D-94030 Passau;
Thomas Schärtl, Schmellerstr. 53, D-93051 Regensburg;
Veronika Schlör, Gengerstraße 2, D-40239 Düsseldorf;
Dr. Klaus Scholtissek, Mittlerer Dallenbergweg 6a, D-97082 Würzburg;
Prof. Dr. Mark Sheridan, Collegio S. Anselmo, Piazza Cavalieri di Malta 5, I-00153 Roma;
Dr. Hans Günther Türk, Jägerhofstr. 114, D-42119 Wuppertal;
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 Münster;
Dr. Saskia Wendel, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Gunther Wenz, Schellingstr. 3/III, D-80799 München;
Prof. Dr. Werner Wolbert, Universitätsplatz 1, A-5020 Salzburg;
Dr. Eckhard Wolz-Gottwald, Eichendorffring 12, D-59387 Ascheberg;
Dr. Helmut Zander, Am Wichelshof 46, D-53111 Bonn.

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 38,–/öS 277,–/sFr 35,–,
Jahresabonnement: DM 198,–/öS 1445,–/sFr 176,–,
Studentenabonnement: DM 158,40/öS 1156,–/sFr 140,50.
Die Preise verstehen sich zzgl. Porto und inkl. 7 % MwSt. im Inland.
Gesamtherstellung: Druckhaus Aschendorff, Münster 1998

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

© 1998 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

Eine Erlösungslehre von mystischer Tiefe

Bis in die jüngste Vergangenheit ist der Vorwurf nicht verstummt, Nikolaus von Kues habe die Sünde verharmlost, ihren Ernst verkannt, und lasse folglich auch eine eigentliche Kreuzestheologie vermissen. Die vorliegende Arbeit hat diese Einschätzung als eklatantes Fehlurteil erwiesen. Das sorgfältige Studium der Quellen führt zu dem Ergebnis, daß Cusanus sich sehr wohl, und zwar von seinen Anfängen her, mit dem soteriologischen Thema befaßt hat. Verfolgt man den Weg, den Nikolaus von seinen frühen Predigten an bis in die Mitte der vierziger Jahre beschritten hat, so wird erkennbar, wie zielstrebig er um eine eigene soteriologische Konzeption gerungen hat. Fest in der durch Anselm geprägten Tradition verwurzelt, hat er doch zunehmend dessen Perspektive ergänzt und überboten, indem er die subjektive Heilsfrage von vornherein in seine Überlegungen einbezieht. Seine Soteriologie gewinnt schließlich ihr eigenes unverwechselbares Profil dadurch, daß Cusanus – ergänzend zum Weg Anselms – die *theologia crucis* mehr und mehr in den Horizont eines weisheitlich-offenbarungstheologischen Denkansatzes hineinstellt, der seinen spekulativen Neigungen entgegenkommt. Indem er an die Tradition anknüpft und über sie hinausdenkt, die in ihr bereitliegenden Deutungsansätze zusammenführt, weiterentwickelt und durchdringt, ist seine Arbeit überaus fruchtbar, anregend und zukunftsweisend geworden.

Alles zusammengenommen, begegnet uns hier auf spekulativ hohem Niveau eine Schau des Erlösungsgeheimnisses von wahrhaft mystischer Tiefe.

Albert Dahm
Die Soteriologie des Nikolaus von Kues
Ihre Entwicklung von seinen
frühen Predigten bis zum Jahre 1445
1997, XXIV und 276 Seiten, kartoniert,
DM 108,– / öS 788,– / sFr 96,–
ISBN 3-402-03999-0

Neue Folge, Band 48 der Reihe
Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters
Verlag Aschendorff Münster
Bezug durch jede Buchhandlung

Albert Dahm

Die Soteriologie des Nikolaus von Kues

ASCHENDORFF
VERLAG

ASCHENDORFF
VERLAG

Wilhelm Thüsing

Die Neutestamentlichen Theologien und Jesus Christus

In vier Bänden
Der II. Band ist soeben erschienen

Die exegetische Forschung (vor allem des letzten Jahrhunderts) hat gezeigt, daß die neutestamentlichen Zeugnisse nicht auf einer Linie liegen, sondern eine Vielfalt von zum Teil divergierenden Interpretationen des Evangeliums darstellen. Wieso können sie dann noch – als „das Neue Testament" – die maßgebende Urkunde christlichen Glaubens sein?

Mit seinem Werk *„Die Neutestamentlichen Theologien und Jesus Christus"* strebt Wilhelm Thüsing einen Neuentwurf der Theologie des Neuen Testaments an. Da es hierfür eines ausreichend tragfähigen Fundaments bedarf, wird es in seinem Untertitel als *„Grundlegung einer Theologie des Neuen Testaments"* bezeichnet.

Das Werk umfaßt vier Bände:

I. Kriterien aufgrund der Rückfrage nach Jesus und des Glaubens an seine Auferweckung. *In 2. Auflage, erweitert um ein neues Vorwort, um ein Schriftstellen- und Autorenregister sowie um ein umfangreiches Sachregister. 405 Seiten, fester Einband, DM 68,– / öS 496,– / sFr 62,–. ISBN 3-402-03408-5*

II. Programm einer Theologie des Neuen Testaments mit Perspektiven für eine Biblische Theologie, *362 Seiten, fester Einband, DM 78,– / öS 569,– / sFr 70,50. ISBN 3-402-03409-3*

III. Einzigkeit Gottes und Jesus-Christus-Ereignis.
In Vorbereitung.

IV. Exemplarische Darstellungen zu neutestamentlichen Theologien (insbesondere zur paulinischen und zur johanneischen Theologie).
In Vorbereitung.

Verlag Aschendorff – 48135 Münster

ASCHENDORFF
VERLAG

Grundlegung einer Theologie des Neuen Testaments

Der I. Band „Kriterien"

gibt unter dem Aspekt der „Kontinuität mit Jesus Christus" einen „Maßstab" zur theologischen Einordnung der einzelnen neutestamentlichen Theologien an die Hand. Die Kriterien werden als „regulatives Prinzip", als Leitlinie eingesetzt, ohne den maßgeblichen Ansatz beim Christusglauben der neutestamentlichen Autoren zu beeinträchtigen. Die „strukturierte" Ganzheit aus Jesuanischem und Nachösterlichem steht für *das Ganze im Keim,* für den ganzheitlichen Ursprung des Christlichen.

Der neue II. Band entwickelt das Programm

und erarbeitet hierfür die hermeneutischen und methodischen Grundlagen. Thüsings wichtiges Anliegen ist es, bei dem im Neuen Testament gegebenen unauflöslichen Ineinander von Kerygma und theologischer Interpretation nicht nur die Vielfalt der neutestamentlichen Theologien sorgfältig und ohne Harmonisierung herauszustellen, sondern auch Wege der Annäherung an ihre verborgene Einheit zu suchen. Die Theologie des Neuen Testaments wird von Anfang an als Dienst an der Verkündigung des einzigen Gottes betrachtet; sie wird dezidiert im Rahmen Biblischer Theologie gesehen. Thüsings so zustande kommender Neuentwurf bietet einen in zentralen Fragen weiterführenden Diskussionsbeitrag.

Urteile über den I. Band

„Ich bin überzeugt, daß dieses Werk zu den großen Werken katholischer Theologie im 20. Jh. gehören wird. Ich stehe nicht an, es als genial zu bezeichnen." *(Prof. Franz Mußner, Passau)*

„Ein großartiges Buch, weil hier wirklich eine reflektierte Theo*logie* vorliegt, welche entschlossen *Theo*logie sein will, und nicht bloß eine Darstellung des neutestamentlichen Stoffes oder eine Geschichte des urchristlichen Denkens." *(Prof. Ulrich Luz, Bern)*

Das „crimen“ Jesu von Nazareth

Jesus von Nazareth hat unter Pontius Pilatus den Kreuzestod erlitten – darin stimmen alle biblischen und außerbiblischen Quellen überein. Schwierigkeiten bereitet aber seit jeher die Frage, welche rechtlichen Gründe für die Verurteilung zu dieser grausamen Hinrichtungsart maßgeblich waren. Gewöhnlich wurde diese Strafe an Leuten vollzogen, die sich gegen die herrschende Ordnung aufgelehnt hatten. Historisch schwer zu durchdringen ist auch das vorausgehende Strafverfahren, insbesondere die Frage, welche Rolle darin der jüdische Hohe Rat spielte.

Die vorliegende Untersuchung geht von den politischen Verhältnissen im Judäa des 1. Jahrhunderts aus. Sie zeichnet die geschichtliche Entwicklung der Römerprovinz nach und skizziert den rechtlichen Rahmen, innerhalb dessen politisches und religiöses Handeln zu bewerten ist. Im Zentrum der Untersuchung steht das Problem, welche Handlungsweisen der römischen Militärmacht bedrohlich erschienen und inwiefern die jüdischen Behörden am Erhalt der Ordnung beteiligt waren.

In diesem Spannungsfeld der damaligen politisch-rechtlichen Verhältnisse wird die öffentliche Wirksamkeit Jesu und sein Konflikt mit den Machthabern beleuchtet.

Die Arbeit versteht sich in erster Linie als historisch orientierte Untersuchung. Als Quellen dienen daher – neben den neutestamentlichen Schriften – die Werke der antiken Historiographen, insbesondere des jüdischen Autors Josephus Flavius. Deren unüberbietbarer Wert liegt darin, daß sie uns das politische, soziale und religiöse Milieu zeigen, welches für damaliges Handeln bestimmend war. Sie liefern uns somit wichtige Bedingungen für das Verstehen der Evangelien.

Peter Egger
Crucifixus sub Pontio Pilato
Das „crimen“ Jesu von Nazareth
1997, VIII und 243 Seiten, Leinen,
DM 75,– / öS 548,– / sFr 68,–
ISBN 3-402-04780-2

Neue Folge, Band 32 der Reihe
Neutestamentliche Abhandlungen

Verlag Aschendorff Münster
Bezug durch jede Buchhandlung

Peter Egger
Crucifixus sub Pontio Pilato

ASCHENDORFF
VERLAG

THEOLOGISCHE REVUE

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

Jährlich 6 Hefte | **VERLAG ASCHENDORFF MÜNSTER** | **Jährlich DM 198,– / öS 1445,– / sFr 176,–**

Nummer 2 | **1998** | **94. Jahrgang**

Christoph Lienkamp:
Die humanwissenschaftliche Forschung zu Kulturwandel und Interkulturalität und ihre Bedeutung für Theologie und Religionswissenschaft. Ein kritischer Literatur- und Forschungsbericht . . . . Sp. 123

Jože Krašovec:
Der Gott der Heerscharen (Die Bibel und der Krieg) . . . . . Sp. 135

Bibelwissenschaft . . . . . Sp. 145
The History of Israel's Traditions. The Heritage of Martin Noth, ed. by Steven L. McKenzie / M. Patrick Graham (Hermann-Josef Stipp)
Frevel, Christian: Aschera und der Ausschließlichkeitsanspruch YHWHs. Beiträge zu literarischen, religionsgeschichtlichen und ikonographischen Aspekten der Ascheradiskussion (Bernd Willmes)
Moenikes, Ansgar: Die grundsätzliche Ablehnung des Königtums in der hebräischen Bibel. Ein Beitrag zur Religionsgeschichte des Alten Israels (Christa Schäfer-Lichtenberger)
Stegemann, Ekkehard W./ Stegemann, Wolfgang: Urchristliche Sozialgeschichte. Die Anfänge im Judentum und die Christusgemeinden in der mediterranen Welt (Knut Backhaus)
Pilhofer, Peter: Philippi. Bd I: Die erste christliche Gemeinde Europas (Josef Hainz)

Exegese des AT . . . . . Sp. 159
Boorer, Suzanne: The Promise of the Land as Oath. A Key to the Formation of the Pentateuch (Christoph Dohmen)
Seters, John van: Prologue to History. The Yahwist as Historian in Genesis (Irmtraud Fischer)
Hagelia, Hallvard: Numbering the Stars. A Phraseological Analysis of Genesis 15 (Irmtraud Fischer)
Renaud, Bernard: La Théophanie du Sinaï (Ex 19–24). Exégèse et Théologie (Christoph Dohmen)
Wonneberger, Reinhard: Redaktion. Studien zur Textfortschreibung im Alten Testament, entwickelt am Beispiel der Samuel-Überlieferung (Christa Schäfer-Lichtenberger)
Oegema, Gebern S.: Der Gesalbte und sein Volk. Untersuchungen zum Konzeptualisierungsprozeß der messianischen Erwartungen von den Makkabäern bis Bar Koziba (Beate Ego)
Mende, Theresia: Das Buch Ijob. Teil I: Kap. 1–20. Teil II: Kap. 21–42 (Manfred Oeming)
Hausmann, Jutta: Studien zum Menschenbild der älteren Weisheit (Spr 10ff) (Ruth Scoralick)
Fischer, Irmtraud: Tora für Israel – Tora für die Völker. Das Konzept des Jesajabuches (Ulrich Berges)
Williamson, H. G. M.: The Book Called Isaiah. Deutero-Isaiah's Role in Composition and Redaction (Willem A. M. Beuken)
Jost, Renate: Frauen, Männer und die Himmelskönigin. Exegetische Studien (Christoph Uehlinger)
„Und die Wahrheit wurde hinweggefegt". Daniel 8 linguistisch interpretiert, hg. v. Weinfried Bader (Klaus Koch)
Larkin, Katrina J. A.: The Eschatology of Second Zechariah. A Study of the Formation of a Mantological Wisdom Anthology (Henning Graf Reventlow)
Levinas, Emmanuel: Vier Talmud-Lesungen / Levinas, Emmanuel: Stunde der Nationen. Talmudlektüren (Torsten Habbel)

Exegese des NT . . . . . Sp. 186
Gnilka, Joachim: Theologie des Neuen Testaments (Hans Hübner)
Fenske, Wolfgang: „Und wenn ihr betet ..." (Mt 6,5). Gebete in der zwischenmenschlichen Kommunikation der Antike als Ausdruck der Frömmigkeit (Hermut Löhr)
Plessis, Isak J. du: Die Evangelie Volgens Lukas. Deel I–III (Detlev Dormeyer)
The Apocryphal Acts of John, ed. by Jan N. Bremmer (Franz Georg Untergaßmair)
Obermann, Andreas: Die christologische Erfüllung der Schrift im Johannesevangelium. Eine Untersuchung zur johanneischen Hermeneutik anhand der Schriftzitate (Klaus Scholtissek)
Schwank, Benedikt: Evangelium nach Johannes. Erläutert für die Praxis (Claus-Peter März)

Patrologie . . . . . Sp. 199
Traditio Augustiniana. Studien über Augustinus und seine Rezeption. Festgabe für Willigis Eckermann OSA zum 60. Geburtstag, hg. v. Adolar Zumkeller / Achim Krümmel (Christof Müller)

Theologiegeschichte . . . . . Sp. 201
Storia Della Teologia Nel Medievo. I. I principi. II. La grande fioritura. III. La teologia delle scuole, hg. v. Giulio D'Onofrio (Harald Wagner)

Dogmatik . . . . . Sp. 201
Volf, Miroslav: Trinität und Gemeinschaft. Eine ökumenische Ekklesiologie (Karl-Heinz Menke)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 203
Neue Positionen des Kirchenrechts, hg. v. Klaus Lüdicke / Hans Paarhammer / Dieter A. Binder (Reinhold Sebott)
Schwendenwein, Hugo: Österreichisches Staatskirchenrecht (Bruno Primetshofer)
De processibus matrimonialibus. Fachzeitschrift zu Fragen des Kanonischen Ehe- und Prozeßrechtes, hg. v. Elmar Güthoff / Karl-Heinz Selge (Klaus Lüdicke)
Gänswein, Georg: Kirchengliedschaft – Vom Zweiten Vatikanischen Konzil zum Codex Iuris Canonici. Die Rezeption der konziliaren Aussagen über die Kirchenzugehörigkeit in das Nachkonziliare Gesetzbuch der lateinischen Kirche (Klaus Lüdicke)
Grocholewski, Zenon: Štúdie z procesného kanonického práva. Pod redakciou J. Duda (Studien zum kanonischen Prozeßrecht, hg. v. J. Duda) (Klaus Lüdicke)

Moraltheologie / Christliche Sozialethik Sp. 209
Peschke, Karl-Heinz: Christliche Ethik. Spezielle Moraltheologie (Werner Wolbert)
Jenseits katholischer Soziallehre. Neue Entwürfe christlicher Gesellschaftsethik, hg. v. Friedhelm Hengsbach / Bernhard Emunds / Matthias Möhring-Hesse (Marianne Heimbach-Steins)
Heimbach-Steins, Marianne: Unterscheidung der Geister. Strukturmoment christlicher Sozialethik, dargestellt am Werk Madeleine Delbrêls (Peter Fonk)
Einführung in die Sozialethik, hg. v. Franz Furger / Andreas Lienkamp / Karl-Wilhelm Dahm (Günter Wilhelms)
Lochbühler, Wilfried: Christliche Umweltethik. Schöpfungstheologische Grundlagen, philosophisch-ethische Ansätze, ökologische Marktwirtschaft (Hans-Joachim Höhn)

Pastoraltheologie . . . . . Sp. 216
Josuttis, Manfred: Die Einführung in das Leben. Pastoraltheologie zwischen Phänomenologie und Spiritualität (Norbert Mette)

Literatur / Film / Musik . . . . . Sp. 217
Fick, Monika: Sinnenwelt und Weltseele. Der psychophysische Monismus in der Literatur der Jahrhundertwende (Helmut Zander)
Suhr, Ulrike: Poesie als Sprache des Glaubens. Eine theologische Untersuchung des literarischen Werkes von Marie Luise Kaschnitz (Dietmar Thönnes)
Offenhäuser, Stefan: Reflexion und Freiheit. Zum Verhältnis von Philosophie und Poesie in Rilkes und Hölderlins Spätwerk (Saskia Wendel)
Kino und Kirche im Dialog, hg. v. Martin Ammon / Eckart Gottwald (Reinhold Zwick)
Schneider, Hans-Helmuth: Rollen und Räume. Anfragen an das Christentum in den Filmen Ingmar Bergmans (Reinhold Zwick)
Hober, David: Die Radiopredigt. Ein Beitrag zur Rundfunkhomiletik (Peter Düsterfeld)
Menozzi, Daniele: Les images. L'Église et les arts visuels (Alex Stock)
Das Blut und die Lehre von der Versöhnung im Werk Johann Sebastian Bachs, hg. v. Albert A. Clement (Dietmar Thönnes)
Walter, Meinrad: Musik – Sprache des Glaubens. Studien zum geistlichen Vokalwerk Johann Sebastian Bachs (Klaus-Jürgen Sachs)

Notizen . . . . . Sp. 231

Kurzrezensionen . . . . . Sp. 233

Theologische Literatur – Eingegangene Sammelbände, Festschriften und Zeitschriften Sp. 237

BS: theol A 425
1 Beilage
210

Die humanwissenschaftliche Forschung zu Kulturwandel und Interkulturalität und ihre Bedeutung für Theologie und Religionswissenschaft. Ein kritischer Literatur- und Forschungsbericht

von Christoph Lienkamp, Essen

In diesem Forschungs- und Literaturbericht soll es darum gehen, die philosophische und humanwissenschaftliche Grundlagenforschung zu Kulturwandel und Interkulturalität kritisch zu sichten und in einem *ersten Teil* ihre bisher erfolgte *Rezeption in Theologie und Religionswissenschaft* zu reflektieren. In einem *zweiten Teil* sollen dann die für eine weitergehende Rezeption bedeutsamen *Forschungen in den einzelnen Humanwissenschaften und in der Philosophie* im Blick auf den jeweiligen Problemstand untersucht werden. Der *letzte Teil* wird einen kurzen *Ausblick* geben, an welche Diskussionszusammenhänge eine theologische bzw. religionswissenschaftliche Rezeption anknüpfen kann.

1. Die Problemstellung bezüglich Kulturwandel bzw. Interkulturalität in der okzidentalen Theologie und Religionswissenschaft

Im ersten Teil dieses Literaturberichtes soll es darum gehen, die Fragen herauszuarbeiten, die sich angesichts bestimmter Forschungsentwicklungen in Theologie und Religionswissenschaft stellen und auf deren Folie eine erste Rezeption humanwissenschaftlicher Interkulturalitätsforschung stattgefunden hat. Dabei wird, obwohl beide Wissenschaften okzidentalen Ursprungs sind, zwischen einer theologischen und einer religionswissenschaftlichen Fragestellung unterschieden. Natürlich gab und gibt es ein Nachdenken über Religion auch immer schon in anderen Kulturen, aber hier soll in erster Linie die durch die Wissenschaft und Technik geprägte okzidentale Tradition befragt werden.

In bestimmten Fragen – z. B. einer interreligiösen Hermeneutik – decken sich beide Herangehensweisen in der historischen Reflexion bis zu einem gewissen Grad. Daher werden sich ein Theologe und ein Religionswissenschaftler schnell darüber einig, was z. B. unter synkretistischen Prozessen oder Inkulturation zu verstehen ist. Die Theologie wird allerdings die Frage nach Legitimität und Illegitimität stellen müssen, während sich die Religionswissenschaft damit begnügen kann, zu zeigen, ob dieser oder jener Synkretismus erfolgreich oder nicht erfolgreich war.[1]

1.1 Theologie

Was ist nun aber näherhin der Fragehorizont, in den sich die Theologie in den letzten Jahren immer stärker gestellt sieht? Technologische und wirtschaftliche Entwicklungen, ökologische Katastrophen, Prozesse von Ausbeutung und Unterdrückung, aber auch von Solidarität, Versöhnung und Frieden führen zu sozio-kulturellem Wandel sowie zu interkulturellen Begegnungen und verursachen Verschiebungen in den unterschiedlichsten Bereichen und entlegensten Regionen. Dabei bringt das aggressive Wachstum des westlichen Wirtschaftssystems neben der Erzeugung materieller Abhängigkeit und Ungerechtigkeit auch die Negation kultureller Identitäten mit sich. Soziale Lebenszusammenhänge werden aufgelöst, Identität gewährende kulturelle und religiöse Traditionen werden zerstört. Damit, aber dies ist nicht das einzige Resultat dieser Prozesse, schwindet auch die Widerstandsfähigkeit der Subjekte und die Tragfähigkeit ihrer sozialen Beziehungen – Basisgemeinden und Theologie der Befreiung z. B. in Lateinamerika haben auf solche Probleme reagiert –, aber es vollziehen sich auch solche Prozesse kulturellen Wandels, die die Widerstandsfähigkeit und Absorptionskraft autochthoner Kulturen auch in bezug auf scheinbar dominante „Hochkulturen" unter Beweis stellen.

Der v. a. in seinen letzten Publikationen für diese Entwicklungen sensible Karl Rahner sieht die Lage der Kirche und Theologie in der dritten kirchengeschichtlichen Periode (nach Judenchristentum und hellenistisch-europäischer Kultur) durch ihren Eintritt in den Lebensraum der ganzen Welt gekennzeichnet; die katholische Kirche versteht sich auf dem II. Vatikanum zum ersten Mal als Weltkirche[2], neuerdings auch als polyzentrische Weltkirche (J. B. Metz) in einer postchristlichen Moderne (H. Waldenfels). Im Widerspruch zu dem ihr aufgetragenen Evangelium gleicht die Praxis von Theologie und Kirche seit dem 16./17. Jh. aber eher dem „Tun einer Exportfirma (...), die eine europäische Religion, ohne eigentlich diese Ware verändern zu wollen, in alle Welt exportierte wie ihre sonstige sich überlegen haltende Kultur und Zivilisation."[3] Die Mißachtung anderer Kulturen und auch der Mißbrauch des Evangeliums wurde auf dem II. Vatikanum durchbrochen. In Fortführung dieses Anliegens beklagt das päpstliche Schreiben *„Evangelii Nuntiandi"* den Bruch zwischen Evangelium und Kultur, ohne eins auf das andere zurückzuführen zu wollen, ohne allerdings auch näher auf die verschiedenen kulturellen Wandlungsprozesse einzugehen, mit denen das Evangelium sich konfrontiert sieht.[4]

Die theologisch und in der kirchlichen Praxis geforderte Bekehrung kann nun aber nicht einfach bedeuten, daß vom religiösen und kulturellen Export auf Import umzuschalten wäre. Die Dekontextualisierung fremder Kulturen und Symbole, ihr Import und ihre Instrumentalisierung in der spätbürgerlichen europäischen Lebenswelt ist nicht weniger ein kolonialer Enteignungsvorgang. Das Fremde, der/die Fremde wird dann lediglich als Exotikum betrachtet.[5] Gerade auch die Theologie steht in dieser Gefahr. So könnte ein Titel wie „Interkulturelle Theologie" als das Programm einer alle Kulturen übergreifenden und deshalb mit allen Kulturen angereicherten, scheinbar universalen Theologie mißverstanden werden.[6] Diese müßte mit dem Anspruch auf universale Geltung zugleich den Verzicht auf jeden konkreten Geltungsanspruch implizieren.

[1] Vgl. U. Berner, Synkretismus und Inkulturation, in: H. P. Siller (Hg.), Suchbewegungen. Synkretismus – Kulturelle Identität und kirchliches Bekenntnis, Darmstadt 1991, 130–145.

[2] Karl Rahner, Theologische Grundinterpretationen des II. Vatikanischen Konzils, in: ders., Schriften zur Theologie XIV, Zürich / Einsiedeln / Köln 1980, 287–302.

[3] A. a. O., 288.

[4] Vgl. dazu P. Hünermann, Evangelium und Kultur zwischen Anerkennung und Transformation. Eine systematische Reflexion aus europäischer Perspektive, in: **Die Identität des Glaubens in den Kulturen.** Ein deutsch-lateinamerikanisches Symposium, hg. v. Andreas Lienkamp / Christoph Lienkamp. – Würzburg: Echter 1997. 347 S., kt DM 58,00 ISBN: 3-429-01922-2, 55–72.

[5] Vgl. dagegen zur Problematik des Fremden als neuem Ansatz für eine Theologie der Religionen und zum Fremden als religionstheologischer Kategorie im Buddhismus und der rwandesischen Stammesreligion schon früh R. Friedli, Fremdheit als Heimat, Fribourg 1974; sowie die Beiträge in dem Sbd von T. Sundermeier (Hg.), Den Fremden wahrnehmen. Bausteine für eine Xenologie, Gütersloh 1992 und in O. Fuchs (Hg.), Die Fremden, Düsseldorf 1988.

[6] So ist z. B. zu fragen, ob eine Systematik der Christologiegeschichte, wie sie K. H. Ohlig vorgelegt hat, bereits als interkulturelle Theologie zu verstehen ist oder ob sie lediglich Prolegomena zu einer interkulturellen Christologie enthält, insofern diese die Kulturbedingtheit auch der abendländischen Christologie aufzeigen: **Ohlig,** Karl-Heinz: **Fundamentalchristologie.** Im Spannungsfeld von Christentum und Kultur. – München: Kösel 1986. 732 S., kt DM 88,00 ISBN: 3-466-20284-1; vgl. dazu auch die Rez. von Raymund Schwager, in: ThRv 92 (1996), Sp. 255–258. Obwohl Ohlig gerade dieses wichtige hermeneutische Unternehmen ziemlich erfolgreich betreibt, schießt er jedoch übers Ziel hinaus, weil er immer schon weiß, in welchen kategorialen Rahmen (Natur/Geschichte) sich die außereuropäischen Theologien eintragen lassen. Auch problematisiert und referiert er kaum die Diskussion um Begriffe wie Kultur, Inter- und Transkulturalität in den Humanwissenschaften.
In diesen Zusammenhang gehört hier natürlich auch der Hinweis auf den Entwurf von Walter Hollenweger, Interkulturelle Theologie. 3 Bde, München 1979ff, sowie auf Hans Küngs Buch über das „Projekt Weltethos", München 1990, dessen Ausführungen eher in die Richtung einer transkulturellen Ethik zielen.
Zu einer theoretisch und praktisch wegweisenden Auseinandersetzung mit dem Begriff des anderen aus fundamentaltheologischer, missionstheologischer und sozialethischer Sicht vgl.: **Anerkennung der Anderen.** Eine theologische Grunddimension interkultureller Kommunikation, hg. v. Edmund Arens. – Freiburg: Herder 2. Aufl. 1995. 208 S. (Quaestiones disputatae, 156), kt DM 46,00 ISBN: 3-451-02156-0. Die in diesem Bd versammelten Beiträge verdeutlichen jedoch auch, daß die Theoriebildung sich noch, wie R. Schreiter es in seinem Beitrag *„Theorie und Praxis interkultureller Kom-*

Ihre Universalität bestünde in ihrer Irrelevanz. Auch der „Transfer" lokaler Theologien verfehlt gerade den Grund ihrer Entstehung, nämlich vom Glauben und der Praxis der Lokalkirchen in ihrem gesellschaftlichen und historischen Kontext Rechenschaft zu geben. Von daher hat Theologie die Aufgabe, bei ihrer Arbeit auch soziokulturell anders geprägte christliche Glaubenserfahrungen und das damit in Wechselbeziehung stehende Handeln mit zu bedenken und sie dem eigenen Denken und der eigenen Lokalkirche mit den daraus erwachsenden ekklesiologischen Konsequenzen zuzumuten, eventuell mit der Perspektive auf eine anders und neu zu verstehende missionarische Kirche.[7]

Das bedeutet auch, daß „Interkulturelle Theologie" sich nicht losgelöst von Kulturwandel und interkulturellen Prozessen vollzieht. Sie ist wie jede Theologie, die die Zeichen der Zeit deuten will, auf das Gespräch mit den Humanwissenschaften und der Philosophie angewiesen. D. h. erstens, daß eine Interkulturelle Theologie die psychologische und philosophische sowie die soziologische und ethnologische Debatte um das Problem der Fremdwahrnehmung rezipieren sollte, wenn der kommunial-konziliare Prozeß einen ekklesialen Grundakt darstellt. Das bedeutet weiterhin, daß diese Theologie sich fragen lassen muß, welche Philosophie ihr welche Begriffe oder Konzeptualisierungen an die Hand gibt. Welche methodologischen Grundlagen hat ihr interkulturelles Anliegen? Diese und andere Fragen müssen auch an theologische Entwürfe gestellt werden, die einige dieser theologischen Prämissen teilen.

So stellt auch der Bonner Fundamentaltheologe Hans Waldenfels die Bedeutung der Humanwissenschaften heraus: u. a. die Sprachwissenschaften und die Ethnologie „mit ihren Studien zum kulturellem Wandel, zu interkulturellen Begegnungen. (. . .) Was hier aufgezählt wird, ist unvollständig und ergänzungsbedürftig, nennt aber vielfach auseinanderliegende Studieninhalte und -angebote, die im Zeitalter der Begegnungen der Religionen näher miteinander verknüpft zu werden verdienen. Letzteres ist für jeden einsichtig, der um die Gegenwartsbedeutung der interreligiösen Begegnung weiß und diese dann zugleich als einen integralen Schwerpunkt des interkulturellen Austausches versteht und zu würdigen weiß."[8] Nach Waldenfels müßte also nicht nur auf religionswissenschaftliche bzw. theologische Ergebnisse im engeren Sinne Bezug genommen werden, sondern auch kulturanthropologische oder religionssoziologische Erkenntnisse berücksichtigt werden.

Weit ausgreifend in diesem Sinne in der Rezeption humanwissenschaftlicher Forschungsansätze sind die interdisziplinär angelegten Untersuchungen des Heidelberger Missionstheologen und Religionswissenschaftlers Theo Sundermeier: Dessen Hermeneutik interkulturellen Verstehens[9] markiert in ihrer interdisziplinären Anlage (Ethnologie, Medizin, Religionswissenschaft, Kunstwissenschaft, Missionswissenschaft) einen methodischen Neuansatz, der darin besteht, daß das Verstehen sich nicht mehr nur auf einzelne Aspekte des Menschseins, sondern auf die Lebenswelt des gesamten Menschen bezieht. Sundermeier berücksichtigt denn auch in seinen einleitenden Überlegungen zu einer interkulturellen Hermeneutik neuere humanwissenschaftliche und philosophische Vorarbeiten.

Stärker als der bisher angesprochene Entwurf des Projekts „Theologie interkulturell"[10] und die Überlegungen von H. Waldenfels,[11] legt Sundermeier mit Bezug v. a. auf die Phänomenologie E. Lévinas'[12] und z. T. auf die hermeneutische Philosophie H. G. Gadamers Wert darauf, „daß die Hermeneutik einer interkulturellen Begegnung nicht auf Harmonie aus ist. Sie ist Begegnung mit dem Fremden. Das muß in dieser Härte auch durchgehalten werden. Es ist falsch, das Fremde im Verstehen vorschnell zu sich hin interpretieren zu wollen, in das eigene Selbstverständnis zu inkorporieren und damit aus dem Gegenüber ein je Eigenes zu machen, wie es in verschiedener Form in der bisherigen Hermeneutik der Fall war. Interkulturelle Begegnung ist Heimsuchung."[13] Die philosophischen Entwürfe Lévinas' müßten für eine interkulturelle Theologie stärker fruchtbar gemacht werden, da das Problem der Ander(s)heit des anderen bzw. seiner Fremdheit dort tiefgehend reflektiert und z. T. auch schon in der lateinamerikanischen Philosophie und Theologie der Befreiung rezipiert wird.[14] Eine Theologie der Religionen, die die Ander(s)heit des und der anderen annimmt, ihre kulturellen und religiösen Vollzüge bejaht und die Grundsätze einer interkulturellen Hermeneutik als theologische Herausforderung ernstnimmt, ist erst in Ansätzen entwickelt.

1.2 Die Problemstellung bezüglich Kulturwandel und Interkulturalität in der Religionswissenschaft

Anders als die Theologie hat die Religionswissenschaft als außertheologische Disziplin nicht in erster Linie einen religionstheologischen oder einen interreligiösen Fragehorizont. Die Religionswissenschaft beschäftigt sich in letzter Zeit zunehmend auch mit Phä-

munikationskompetenz in der Theologie" (9–30) formuliert, im Frühstadium befindet (11).
Die katholische – resp. christliche Sozialethik – ist über erste Versuche einer Thematisierung ihrer Fragestellungen im interkulturellen Kontext bisher nicht hinausgekommen. Vgl. v. a. die von W. Kerber herausgebene Reihe „Fragen einer neuen Weltkultur" (mehrere Bde) und die Beiträge von J. Müller, z. B.: Methode einer „Theologie von unten" – Anstöße für eine kontextuelle Sozialtheologie in Europa, in: ders. / W. Kerber (Hg.), Soziales Denken in einer zerissenen Welt, Freiburg 1991, 218–230 und Bénézet Bujo, Gibt es eine spezifisch afrikanische Ethik? Eine Anfrage an das westliche Denken, in: StZ 114 (1989), 591–606; vgl. auch die von P. Hünermann / J. C. Scannone herausgegebenen 3 Bde: Lateinamerika und die Katholische Soziallehre. Ein lateinamerikanisches-deutsches Dialogprogramm, bes. Teil I: Wissenschaft, kulturelle Praxis, Evangelisierung, Mainz 1993; darin bes. die Beiträge von Carlos Galli; außerdem wären neuerdings die Beiträge in den FS.en für P. Hünermann (Kirche und Theologie im kulturellen Dialog, Freiburg 1994) und für H. Waldenfels (Wege der Theologie an der Schwelle zum dritten Jahrtausend, Paderborn 1996) zu konsultieren, die die von ihnen begonnenen Öffnungen der europäischen Theologie weiterführen.

[7] Dies ist in groben Zügen die Analyse und das Programm des Projektes „Theologie interkulturell" des Fachbereichs Kath. Theol. an der Frankfurter Univ. Vgl. die folgenden Publikationen: H. P. Siller (Hg.), a. a. O.; J. Hoffmann (Hg.): Das eine Menschenrecht für alle und die vielen Lebensformen. Bd 1: Begründung von Menschenrechten aus der Sicht unterschiedlicher Kulturen, Frankfurt a. M. 1991; ders. (Hg.), Bd 2: Universale Menschenrechte im Widerspruch der Kulturen. Frankfurt a. M. 1994; ders., Bd 3: Die Vernunft in den Kulturen – Das Menschenrecht auf kultureigene Entwicklung, Frankfurt a. M. 1995.

[8] **Waldenfels,** Hans: **Begegnung der Religionen.** Theologische Versuche I. – Bonn: Borengässer 1990. XI, 377 S. (Kontextuell-dialogische Studien zur Theologie der Kulturen und Religionen, 1), geb. DM 43,80 ISBN: 3-923946-18-X, 100. Vgl. dazu auch die Rez. von Wolfgang Gantke, in: ThRv 89 (1993), Sp. 373–377.

[9] Vgl. T. Sundermeier, Erwägungen zu einer Hermeneutik interkulturellen Verstehens, in: **Die Begegnung mit dem Anderen.** Plädoyers für eine interkulturelle Hermeneutik, hg. v. Theo Sundermeier. Gütersloh: VL. 1991. 205 S. (Studien zum Verstehen fremder Religionen, 2), kt DM 68,00 ISBN: 3-579-01784-5, 13–28. Den Aufsätzen liegen Referate einer Tagung des Arbeitskreises „Interkulturelle Hermeneutik" zugrunde, die im Missionsärztlichen Institut in Tübingen im April 1990 stattfand. Vgl. auch den Bd 5 aus der gleichen Reihe: a. a. O. Vgl. außerdem den Entwurf einer interkulturellen Hermeneutik als Theologie der Religionen von D. J. Krieger, Das interreligiöse Gespräch, Zürich 1986, 157–161.

[10] Vgl. H. Kessler / H. P. Siller, Vorwort zur Reihe „Theologie Interkulturell", in: B. Bujo (Hg.), Afrikanische Theologie, Düsseldorf 1990, 13–16.

[11] H. Waldenfels, a. a. O., 161.

[12] Der Bezug auf E. Lévinas kam auch schon in früheren Aufsätzen Sundermeiers zum Tragen. Vgl. ders., Konvivenz als Grundstruktur ökumenischer Existenz heute, in: Ökumenische Existenz heute. Bd 1, München 1986, 49–100. Leider kann die Kritik Sundermeiers an Lévinas nicht immer nachvollzogen werden, z. B. ebd., 51. Lévinas' Denken setzt sich gerade von einem philosophischen Existenzialismus oder Dialogismus eines M. Buber stark ab. Gerade an diesen Überlegungen zeigt sich, daß in der missionstheologischen Forschung philosophische Grundlagen immer wichtiger werden. Vgl. W. Lesch, Alterität und Gastlichkeit, in: O. Fuchs (Hg.), a. a. O., 128–143; ders., In fremden Sprachen leben. Ethische Aspekte von Mehrsprachigkeit, in: ebd., 161–166; C. Lienkamp, Der/die/das Andere bzw. Fremde im sozialphilosophischen Diskurs der Gegenwart – Eine Herausforderung der theologischen Sozialethik, in: JCSW 35 (1994), 150–167.

[13] T. Sundermeier, a. a. O., 27. Konsequent war daher die Thematik der Folgetagung des Arbeitskreises „Interkulturelle Hermeneutik" zur Frage der Fremdwahrnehmung. Vgl. neuerdings die ausführlichere Studie von T. Sundermeier, Den Fremden verstehen. Eine praktische Hermeneutik, Göttingen 1996.

[14] In der europäischen Theologie/Religionsphilosophie gibt es zwar inzwischen eine breite Lévinas-Rezeption, die aber bisher weder religionstheoretisch im Sinne einer Herausforderung durch die andere Religion bzw. den anders religiösen Menschen noch befreiungsethisch weitergedacht worden ist. Eine Ausnahme bildet, soweit ich sehe, das Buch von T. Habbel, Der Dritte stört. Emmanuel Lévinas – Herausforderung für Politische Theologie und Befreiungsphilosophie, Mainz 1994. Anders ist die Lage in Lateinamerika, wo es gerade von befreiungsphilosophischer Seite her eine kritische Weiterführung des Lévinasschen Denkens auf eine lateinamerikanische Befreiungsethik hin gibt. Vgl. dazu A. Sidekum, Ethik als Transzendenzerfahrung, Aachen 1993.

nomenen intra- und interreligiösen Wandels in außerchristlichen Traditionen, der in Komplementarität oder in Spannung zu Kulturwandel und interkulturellen Prozessen steht.[15] Dabei gilt ihr besonderes Interesse v. a. den Konfliktfeldern zwischen nichtreligiösen und religiösen Kulturen bzw. Menschen. Auch wenn sich die Religionswissenschaft dabei als Kulturwissenschaft versteht wie z. B. im Programm der römischen religionswissenschaftlichen Schule von D. Sabbatucci, kann sie nicht umhin, einen Arbeitsbegriff von Religion zu entwickeln und dessen Verhältnis zum Kulturbegriff zu bestimmen. Die möglichen Verhältnisbestimmungen kann man mit dem Religionswissenschaftler K. Godammer folgendermaßen knapp zusammenfassen:

1) Religion ist ein Produkt vorgegebener Kultur – Kultur bringt Religion aus zunächst noch unbestimmten äußeren oder inneren Gründen hervor.

2) Religion ist ein Bestandteil von Kultur.

3) Religion ist Produzentin von Kultur.

4) Religion ist das Kultur Prägende.

5) Religion ist das mehrere Kulturen Übergreifende, Verbindende, historisch entstanden auf dem Weg des Einsickerns, der Rezeption oder der kämpferischen Expansion.[16]

Aus diesen Verhältnisbestimmungen ergibt sich für eine Religionswissenschaft, deren Interesse nicht nur ein bloß historisierendes, vornehmlich mit religiösen Texten arbeitendes ist, u. a. die Frage, welche Rolle Religion in interkulturellen Prozessen spielt, wie sie in der Begegnung mit anderen kulturellen Kontexten sich verändert und ob sie dynamisierend oder blockierend auf den neuen kulturellen Kontext einwirkt. Dies ist besonders interessant und relevant, wenn sogenannte Hochreligionen auf Religionen autochthoner Kulturen oder wenn literale auf oral verfaßte Religionen treffen sowie mit Bezug auf die Frage, wie Religionen wie z. B. der Islam oder traditionelle afrikanische Religionen einen großen Modernisierungsschub verkraften. Gerade Tiefenbohrungen in diesen Fragestellungen erfordern, seitens der Religionswissenschaft das interdisziplinäre Gespräch mit der Philosophie und den Humanwissenschaften zu suchen, zumal wenn sie sich selbst als human- oder kulturwissenschaftliche Disziplin versteht.

2. Philosophische und humanwissenschaftliche Forschungsansätze zu Kulturwandel und Interkulturalität

2.1 Interkulturelles Denken – Eine Herausforderung für die Philosophie[17]

Die europäische Philosophie trägt schwer an ihrem Erbe von Ionien bis Jena, obwohl sie gerade post Hegel mortem, dessen „philosophische" Urteile z. B. über Afrika und Lateinamerika bis heute nachwirken, immer wieder versucht, aus dem Zirkel des Totalitätsdenkens auszubrechen und philosophisches Denken in anderen Kulturen wahrzunehmen bzw. die Konzeptualisierungen von Ander(s)heit, Interkulturalität und Fremdwahrnehmung zu reflektieren. Wie oben bereits angedeutet, kommen die weitgehendsten Entwürfe und Reflexionen aus dem Umfeld der phänomenologischen Philosophie. Andere Denkansätze, wie z. B. die Diskursethik von J. Habermas und K. O. Apel bleiben dagegen weitgehend monokulturell, obwohl sie die subjektzentrierte Vernunft durch eine kommunikationszentrierte überwinden wollen. Hier sind allerdings v. a. durch Apel erste Schritte in Richtung einer interkulturellen Ethik gemacht worden.[18] Begonnen hat die Sichtung außereuropäischer philosophischer Entwürfe[19], die Erforschung der Rezeption europäischer Philosophie in anderen Kulturen[20] und v. a. in der Phänomenologie die Kritik philosophischer Konzeptualisierungen von Interkulturalität und Fremdwahrnehmung.[21] Neben dem Denken von E. Lévinas ist dabei v. a. hinzuweisen auf die Thematisierung von Intersubjektivität und Fremdheit beim Nestor der phänomenologischen Philosophie, E. Husserl selbst[22], von der her sich phänomenologische interkulturelle Forschungsansätze verstehen. Dabei werden immer wieder folgende Grundsätze thematisiert, die hier zwar genannt, allerdings nicht weiter entfaltet werden können:

1) Auch eine philosophische Hermeneutik darf nicht die Kolonialgeschichte überspringen, d. h. auch sie muß prüfen, inwiefern unsere eigene Verstehenstheorie noch abhängig vom Imperialismus bzw. Kolonialismus ist.

2) Sie muß in der Arbeit an der eigenen Kultur Defizite bzw. Lebensweltgrenzen aufzudecken suchen, d. h. eine Sicht der eigenen Kultur als fragmentarischer entwickeln.

3) Sie sollte der Frage nachgehen, wie eine Interdiskursivität von Fragment zu Fragment möglich ist bzw. wie man eine Instrumentalisierung des anderen zur Erweiterung des eigenen Fragments (Rousseau) vermeiden kann.

4) Sie muß Einsicht haben in die historische Faktizität der Differenz auch und gerade im lebenspraktischen Vollzug. Die Basis interkultureller Verhandlungen ist diese Differenz.

[15] Natürlich beschäftigt sich auch die im Rahmen des theologischen Fächerkanons arbeitende Religionswissenschaft mit einigen dieser Fragestellungen, obwohl teilweise mit einer anderen Perspektive. Da es innerhalb der Kath.-Theol. Fak.en im deutschsprachigen Raum kaum noch Religionswissenschaft im Lehrangebot gibt und die katholische Theologie es (leider) hinnimmt, daß auch noch die vorhandenen Lehrstühle bzw. Lehrangebote zusammengestrichen werden, wird hier in erster Linie die außertheologische Religionswissenschaft in den Blick genommen, auch da sie, sowohl was das Lehrangebot als auch ihre Publikationstätigkeit angeht, seit geraumer Zeit nicht mehr zu übersehen ist und neue gesellschaftliche Aufgaben wie die Ausbildung der LER-Lehrer übernehmen soll. Zur Verhältnisbestimmung von Theologie und Religionswissenschaft vgl. neuerdings P. Antes, Theologie und Religionswissenschaft. Methodische Anmerkungen zu Distanz und Nähe, in: G. Riße / H. Sonnemanns / B. Theß (Hg.), Wege der Theologie: an der Schwelle zum dritten Jahrtausend. FS für H. Waldenfels, Paderborn 1996, 313–321.

[16] Vgl. K. Goldammer, „Kultur" als Ordnungsprinzip in der Religionsbetrachtung, in: M. Pye (Hg.), Religion in fremder Kultur: Religion als Minderheit in Europa und Asien, Saarbrücken 1987, 9–36.

[17] Vgl. auch den gerade erschienenen Bericht von G. Stenger, Interkulturelles Denken – Eine neue Herausforderung für die Philosophie. Ein Diskussionsbericht, in: PhJ (1996), 90–103 (Teil I); 323–338 (Teil II).

[18] Exemplarisch ist dafür der seit sechs Jahren stattfindende Dialog zwischen Vertretern der Diskurs- und der (lateinamerikanischen) Befreiungsethik, wie er auf Tagungen in Freiburg, Mexiko-Stadt, Mainz, Porto Allegre und Eichstätt geführt wurde. Die Tagungsbände dieser fünf Symposien sind veröffentlicht: R. Fornet-Betancourt (Hg.), Ethik und Befreiung, Aachen 1990; ders. (Hg.), Diskursethik oder Befreiungsethik? Aachen 1992; ders. (Hg.), Die Diskursethik und ihre lateinamerikanische Kritik, Aachen 1993; ders. (Hg.), Konvergenz oder Divergenz? Eine Bilanz des Gesprächs zwischen Diskurs- und Befreiungsethik, Aachen 1994; ders. (Hg.), Armut, Ethik, Befreiung. Interpretations- und Handlungsmodelle in der Nord-Süd-Perspektive, Aachen 1996; vgl. zu dieser Auseinandersetzung auch schon früher E. Dussel, Theologie und Wirtschaft. Das theologische Paradigma des kommunikativen Handelns und das Paradigma der Lebensgemeinschaft als Befreiungstheologie, in: R. Fornet-Betancourt (Hg.), Verändert der Glaube die Wirtschaft? Theologie und Ökonomie in Lateinamerika, Freiburg 1992, 39–57.

[19] Hier ist v. a. die lateinamerikanische Philosophie zu berücksichtigen, deren Rezeption v. a. aufgrund der Arbeiten von R. Fornet-Betancourt und J. C. Scannone begonnen hat. Vgl. R. Fornet-Betancourt, Alberdi und die Frage nach der lateinamerikanischen Philosophie, in: ders., Ethik in Deutschland und Lateinamerika heute, Frankfurt 1987, 35–49; Juan C. Scannone, Begegnung der Kulturen und inkulturierte Philosophie in Lateinamerika, in: ThPh 66 (1991), 365–383.
Zur afrikanischen Philosophie vgl. H. Kimmerle, Philosophie in Afrika – Afrikanische Philosophie, Frankfurt a. M. 1991; H. Nagl-Docekal / F. M. Wimmer, Postkoloniales Philosophieren: Afrika, Wien / München 1992.

[20] Zu Lateinamerika vgl. z. B. G. Sauerwald, Zur Rezeption und Überwindung Hegels in lateinamerikanischer Philosophie der Befreiung – Ein Beitrag zur Darstellung ihres Konfliktes in der Auseinandersetzung mit dem europäischen Denken, in: Hegelstudien (1985), 221–245 und R. Fornet-Betancourt, Hundert Jahre Marxismus in Lateinamerika. Anmerkungen zur philosophischen Rezeption, in: ThPh 64 (1989), 364–383; ders., Ein anderer Marxismus? Die philosophische Rezeption des Marxismus in Lateinamerika, Mainz 1994.

[21] Hier sind die Vorträge zu berücksichtigen, die auf dem Kongreß der Deutschen Phänomenologischen Gesellschaft zum Thema „Interkulturalität" im Mai 1991 gehalten wurden. Einige der Referate wurden veröffentlicht in: Studien zur interkulturellen Philosophie. Bd 1: Philosophische Grundlagen der Interkulturalität, hg. v. R. A. Mall / D. Lohmar, Amsterdam 1993. Vgl. auch B. Waldenfels, Der Anspruch des Fremden in interkultureller Sicht, in: FS H. Waldenfels, a. a. O., 325–332. Neuerdings wird diese Fragestellung auch thematisiert im Umkreis einer stärker materialistisch orientierten Philosophie. Vgl. das Heft 1996/1 der Zeitschrift „Dialektik": Das Selbst und das Fremde – Der Streit der Kulturen, Hamburg 1996.

[22] Vgl. dazu Iso Kern, Fremderfahrung. Überblick über Husserls Beschäftigung mit dem Problem der Intersubjektivität, in: ders. / R. Bernet / E. Marbach, Edmund Husserl, Hamburg 1989, 143–153. Vgl. auch den folgenden Beitrag Kerns: Hermeneutische Reflexionen zur Diskussion zwischen chinesischen Buddhisten und europäischen Missionaren im 17. Jh., jetzt in: ders., Buddhistische Kritik am Christentum, Frankfurt a. M./Bern/New York 1992. Vgl. auch B. Waldenfels, Der Stachel des Fremden. Frankfurt 1990; vgl. dazu den Beitrag: C. Lienkamp, Der/die/das Andere, a. a. O.

5) Sie sollte ihre pathologische Suche nach Einheit aufgeben, eher versuchen z. B. Solidarität interkulturell mit Hilfe der jeweiligen kulturellen Ressourcen zu entwickeln.

6) Sie muß die Frage nach der Wahrheit als einen Prozeß begreifen, als ein utopisches Ziel, auf das hin wir tendieren.

Diese sechs Grundsätze geben den unhintergehbaren Fragehorizont einer Philosophie der Interkulturalität ab, der auch für Theologie und Religionswissenschaft bedeutsam ist.

Auch in den Humanwissenschaften ist in den letzten Jahren ein Wandel eingetreten, und frühere Forschungsvoraussetzungen werden angesichts der sich rasch verändernden Weltsituation problematisch.

2.2 Die Reflexionen zu Kultur und Interkulturalität in der Soziologie

In der Soziologie gibt es in den letzten Jahren wieder eine ausgeprägte Diskussion um den Kulturbegriff, die allerdings mit zahlreichen Unklarheiten behaftet ist. In der Geschichte der Soziologie sah man Kultur und Gesellschaft in einem spannungsreichen Verhältnisses, und die Einseitigkeiten eines Alfred Weber oder Oswald Spengler sowie die Gegenüberstellung von „orientalischen Kulturen" und „westlichen Kulturen" im Gefolge Max Webers waren verhängnisvoll. Die Soziologie partizipierte auch an den Ambivalenzen des Kulturbegriffs und den Schwierigkeiten einer Verhältnisbestimmung von Kultur- und Religionsbegriff.[23] Als eine Spätgeburt des 19. Jh.s sieht sie Religion als Inbegriff dessen an, was sie hinter sich gelassen hat. Sie verkörpert in dieser religionskritischen Sicht die epochale Distanz von Gesellschaft und Religion als Moment westlicher Christentumsgeschichte. Darauf zu reflektieren fällt ihr allerdings ungemein schwer. Die Soziologie, so J. Matthes, lebt mit der Hypothek des Gedankens, daß sich in der westlichen Kultur der Moderne die Weltgeschichte selber auf ihren Begriff bringe. Es fällt ihr schwer, den Gerinnungsprozeß westlicher Kultur zu identifizieren und präsent zu halten, der ihre Grundbegriffe und ihre elementaren theoretischen Konzeptualisierungen prägt. Das Phänomen Religion ist einer verbegrifflichten Verformung durch das soziologische Denken anheimgefallen – ebenso wie viele andere gesellschaftliche Phänomene – und damit selber Ausdruck einer Verformung soziologischen Denkens. Es sagt damit mehr über das soziologische Denken aus als über die Sachen, auf die es sich bezieht. Dieser Vorgang ist nun nicht ein zufälliger Denkfehler der Soziologen, sondern indiziert ein kulturgeschichtliches Datum, das seinerseits soziologisch zu reflektieren wäre. Erst recht erschließt sich diese Mangellage der Soziologie in der religionsvergleichenden Perspektive. Es ließe sich zeigen, daß die aus der Proklamation des „Hinduismus" zu einer Weltreligion durch westliche Religionswissenschaftler im 19. Jh. folgenden Modi der Beschäftigung mit ihm durch einige Soziologen ein Paradebeispiel für diesen Holzweg westlichen religionssoziologischen Denkens abgeben. Ein anderer aporetischer Grundzug, der hier nicht weiter entfaltet werden kann, ist die stets in sich selbst zurücklaufende Debatte um die Säkularisierungsthese, die in religionsvergleichender Perspektive stets erneut scheitern muß, weil der Säkularisierungsprozeß, wenn dieser Begriff für die Modernisierungsprozesse in anderen Kulturen überhaupt zutreffend ist, dort andere Wege als in Europa nimmt.

Auch im Blick auf die Geschichte und deren Periodisierung mit der Perspektive des Heranwachsens der einen Weltkultur oder eines globalen Kulturkampfes (welche Kulturen werden diesen Vorgang überleben?) erweist sich die Soziologie, so F. Tenbruck, als Kind des 19. Jh.s. Der Ausschaltung der individuellen Kulturen entspricht der emphatische Appell, die Identität der Kulturen zu wahren. In der Vorstellung von der einen Weltkultur werden die anderen Religionen als auffälligster Ausdruck der Identität anderer Kulturen zum herausragenden Prüfstein (oder: Hindernis) auf dem Wege dieser anderen Kulturen in die eine Weltkultur der säkularen Ökumene hinein. So führt diese Auffassung dazu, in unserem Denken die anderen Kulturen von ihren Religionen abzutrennen, um sie dieser säkularen Ökumene einzuverleiben. Um so ratloser steht die Soziologie Entwicklungen gegenüber, in denen sich die ihr fremd gewordene Einheit von Kultur und Religion woanders behauptet oder wiederherstellt oder sogar neue Formen annimmt.[24] Eine Voraussetzung einer Interkulturalitätsforschung in der Soziologie wäre demnach die Verabschiedung der Vorstellung, die Verallgemeinerungsfähigkeit, die der europäischen Kultur nicht zuletzt wegen ihrer Fähigkeit zum Apartsetzen von Kultur und Religion innewohnt, setze sich auch in der Substanz notwendig in eine Weltkultur um, die dem Muster der europäischen Kultur folgt. Dann wird vielleicht sichtbar, daß diese Trennung auch Züge einer intrakulturellen Repression trägt, so daß die spannungsvolle Differenz in eine wechselseitige Ausschließlichkeit umgeschlagen ist.

Diese bisher noch kaum ausgearbeiteten Reflexionen stehen in seltsamem Kontrast zur Konjunktur des Begriffs Kultur. Er bewegt die Gemüter zwischen Postmoderne und Moderne, strukturiert ein Terrain symbolischer Kämpfe um Anerkennung und Durchsetzung von Lebensformen sowie Sinnbedürfnissen und reetabliert in der sozialwissenschaftlichen Diskussion eine Thematik, die traditionell Kultursoziologie heißt. Dabei zeigen diese Suchbewegungen und Definitionsschwierigkeiten den Beginn der Diskussion an.[25]

Leider ist diese Diskussion bisher kaum über den europäisch-westlichen Horizont hinausgegangen. Allerdings ist innerhalb der disziplinären Arbeitsteilung auch noch eine andere Wissenschaft, die Ethnologie oder Kulturanthropologie, in diesem Bereich tätig. Trotzdem sind soziologische Überlegungen z. B. für eine Reflexion über die Kulturbedingtheit sozialwissenschaftlicher Kategorien unverzichtbar.

2.3 Zur Diskussion um Fremdwahrnehmung und Interkulturalität in der Ethnologie

Das Problem methodisch reflektierter Fremdwahrnehmung stellt sich in einer Wissenschaft, die es per se mit fremden Kulturen zu tun hat, in besonderer Weise. Auch hier hat in den letzten Jahren eine verstärkte Reflexion eingesetzt, die sich auf folgende Fragen konzentriert: Wie muß Fremdheit in einer Wissenschaft vom Fremden gedacht werden, damit das Fremde Fremdes bleibt und sich nicht, indem das Fremde lediglich als noch nicht Bekanntes begriffen wird, als Gegenstand auflöst?[26] Wie kann der ethnologische Blick umgekehrt werden bzw. wie der eigene kulturelle Horizont objektiviert werden?[27] In diesem Zusammenhang zu erwähnen sind einerseits Autoren wie Pierre Bourdieu, der von der Unüberwindbarkeit der fremdkulturellen Distanz ausgeht, und andererseits die Kritik D. Freemans an M. Mead, der die kommunikativen Prozesse, die in der Feldforschung erforderlich sind, analysiert.

Was den Kulturbegriff angeht, so lassen sich sehr unterschiedliche Konzeptualisierungen finden.[28] Auch was den Begriff der interkulturellen Kommunikation angeht, so suchte man bis Anfang der 80er Jahre vergeblich nach einer metatheoretischen Begründung. Da in ethnologischer Perspektive aber völlig verschiedene Sinnhorizonte miteinander vermittelt werden müssen, erhebt sich die Frage, wie interkulturelles Verstehen metatheoretisch begründet werden kann. Damit wird das Problem der interkulturellen Sinnkonstitution zur anthropologischen Grundfrage. Die Tätigkeit des Ethnographen steht in der Spannung zwischen Kulturrelativität und Universalität – als unhintergehbaren Rahmenbedingungen möglichen Scheiterns wie potentiellen Gelingens der Herstellung von Sinnkonvergenzen. Aus dieser vorgegebenen Spannung zwischen Kulturrelativität und Universalität kann sich keine interkulturelle Forschung grundsätzlich befreien. Eine Erweiterung des „traditionellen" ethnologischen Fragehorizonts erfolgte in den letzten Jahren

[23] Im folgenden referiere ich die Ausführungen zweier renommierter Kultur- bzw. Religionssoziologen (J. Matthes / F. Tenbruck), die diese bei einer Tagung der Evangelischen Akademie Loccum (Deutschland) zum Thema „Kulturelle Identität und Transkulturelle Ethik" im Oktober 1991 vorgetragen haben (vgl. Manuskripte in: „Arbeitsmaterialien für die Tagung") und die dort kontrovers diskutiert wurden.

[24] Vgl. dazu aus der neueren Diskussion J. Bergmann / A. Hahn / T. Luckmann (Hg.), Religion und Kultur. KZS.S 33 / 1993, Opladen 1993; vgl. darin auch den Beitrag von J. Matthes (16–30), der wesentliche Gedanken des Loccumer Vortrags (s. o.) noch einmal aufnimmt.

[25] Aus der umfangreichen Diskussion zum Kulturverständnis der Soziologie vgl. H. Berking / R. Faber (Hg.), Kultursoziologie – Symptom des Zeitgeistes? Würzburg 1989; H. Haferkamp (Hg.), Sozialstruktur und Kultur, Frankfurt a. M. 1990.

[26] Vgl. z. B. W. Schmied-Kowarzik, Philosophische Überlegungen zum Verstehen fremder Kulturen und zu einer Theorie der menschlichen Kultur, in: J. Stagl (Hg.), Grundfragen der Ethnologie, Berlin 1980, 349–389.

[27] Vgl. M. Fuchs, Die Umkehr des ethnologischen Blicks. Versuche der Objektivierung des eigenen kulturellen Horizonts, in: E. Berg (Hg.), Ethnologie im Widerstreit. Kontroversen über Macht, Geschäft, Geschlecht in fremden Kulturen, München 1991, 311–332.

[28] Vgl. P. Masson, Interpretative Probleme in Prozessen interkultureller Verständigung, in: J. Stagl (Hg.), a. a. O., 125–149, hier 129.

zunehmend durch einige vielversprechende Publikationen im Bereich der Ethnomedizin[29] und der Ethnopsychoanalyse bzw. Ethnopsychiatrie[30], wodurch die Forschungen zu Kulturwandel und Interkulturalität eine weitere Blickrichtung erhalten.

2.4 Die interkulturelle Diskussion zu Oralität und Literalität in der Sprachwissenschaft

Auch die Sprachwissenschaft beschäftigt sich in den letzten Jahren zunehmend mit Fragen der Interkulturalität. So ist in der Diskussion der Problematik der soziokulturellen Universalien die Frage bestimmend, ob es so etwas wie sprachliche Universalien gibt.[31] Die Forschungsansätze der Sprachwissenschaft reflektieren v. a. die Bedingungen interkultureller Kommunikation wie auch die Frage nach sprachlichen Universalien – v. a. im Anschluß an die Forschungen E. Holensteins.[32] Ein wichtiges Forschungsgebiet mit starkem sprach- und literaturwissenschaftlichen Einschlag ist außerdem in den letzten Jahren die humanwissenschaftliche Diskussion zu Oralität und Literalität mit Berührungspunkten zur Ethnologie.[33] Von Bedeutung sind hierbei die Forschungen W. J. Ongs[34] und v. a. J. Goodys, die dieser in verschiedenen Aufsätzen und Büchern entfaltet hat.[35] Dies hat Konsequenzen z. B. für die Sicht von Volksreligiosität im interkulturellen und interreligiösen Dialog oder für die Frage, ob es allgemeine Kriterien gibt, nach denen sich orale und literale Kulturen in ihren religiösen Überzeugungen und Praktiken tendenziell unterscheiden. Weitere zu diskutierende Fragen wären: Inwieweit beruhen Systeme des Kultus auf bestimmten Kommunikationsformen? Inwieweit hängen, historisch betrachtet, Traditionen intellektueller Betätigung davon ab, daß es bereits zu einem frühen Zeitpunkt eine Buchreligion gegeben hat?[36] Die Forschungen zu Mündlichkeit/Schriftlichkeit[37] leiten uns auch über in Deutungshorizonte, die nicht mehr primär sprachlich bestimmt sind, denen aber für das Verstehen fremder Kulturen und Religiositäten eine große Bedeutung zukommt.

2.5 Zur Bedeutung des Bildes für das interkulturelle Verstehen – Die Diskussion in der Kunstwissenschaft

„Erreicht man bei einer schriftlosen Religion aufgrund der Angewiesenheit auf primär bildhaft-gegenstandsbezogenes Material nur ein oberflächliches Verstehen, da das tiefere Verstehen auf Schriftquellen angewiesen ist?"[38] Wird im Prozeß der Wahrnehmung eines Bildes oder einer Skulptur aus einer fremden Religiosität aufgrund seiner Präsenz etwas bewirkt, das keinen Ausdruck in der gesprochenen oder geschriebenen Sprache findet? Wird vielleicht auch eine Tiefenschicht der Erfahrung erreicht, die nicht allein nach künstlerisch-ästhetischen Maßstäben beschreibbar ist? Wie ist die Andersartigkeit einer über das Bild geschehenden Vermittlung fremder Religiosität gegenüber textlichen, eventuell sogar dogmatisch-lehrhaften Aussagen bestimmbar? Mit diesen und anderen Fragen haben sich eine primär schriftorientierte Theologie[39] und auch die primär an Texten orientierte Religionswissenschaft[40] bisher ziemlich schwer getan. Doch gerade im interkulturellen und interreligiösen Verstehen spielt das Bild, wie dies v. a. T. Sundermeier für Afrika immer wieder hervorgehoben hat[41], eine große Rolle. Dabei ergeben sich natürlich Berührungspunkte mit der philosophischen Diskussion zu Interkulturalität, die gerade in ihrer phänomenologischen Ausrichtung, wie auch oben schon angedeutet, viel zum vertieften Verstehen der ästhetischen Dimension von Interkulturalität beitragen kann. Dafür geben uns z. B. Paul Ricoeur und Susanne Langer mit ihrem neuen Symbolverständnis und ihrer neuen Symbolinterpretation wichtige hermeneutische Hilfen an die Hand.[42]

[29] Vgl. die Veröffentlichungen von D. Sich, die ebenfalls Mitglied des interdisziplinären Arbeitskreises „Interkulturelle Hermeneutik" ist: Ethische Aspekte einer kulturvergleichenden medizinischen Anthropologie, in: E. Berg (Hg.), a. a. O., 419–426; dies., Gedanken zu einer Hermeneutik des interkulturellen Verstehens in der Medizin, in: Th. Sundermeier, Die Begegnung mit dem Anderen, a. a. O., 151–164. Vgl. neuerdings mit Blick auf Lateinamerika: I. Classen Bauer, Die magische Welt der Andenländer und ihr Konflikt mit dem abendländischen Denken, Berlin 1991.

[30] Neben den bereits klassisch zu nennenden Arbeiten von Georges Devereux, Mario Erdheim, Paul Parin, Fritz Morgenthaler, Goldy Parin-Matthèy vgl. neuerdings: Ethnopsychoanalyse I: Glaube, Magie, Religion, Frankfurt a. M. 1990; zur Geschichte der Ethnopsychoanalyse vgl. Th. Hausschild, Ethno-Psychoanalyse. Symboltheorie an der Grenze zweier Wissenschaften, in: J. Stagl (Hg.), a. a. O., 151–158. Speziell zur Religion aus dieser Sicht vgl. außerdem P. Parin u. a. (Hg.), Fürchte deinen Nächsten wie dich selbst, Frankfurt 1978 a. M., 108–115. Zum westafrikanischen Kulturraum vgl. dies., Die Weißen denken zuviel. Psychoanalytische Untersuchungen bei den Dogon in Westafrika, Frankfurt a. M. 1989 (3. Aufl.). Zur Frage einer transkulturellen Psychiatrie bzw. Psychologie vgl. Horacio Riquelme (Hg.), Kultur und psychosoziale Situation in Lateinamerika. 3 Bde, Frankfurt a. M. 1992 (und öfter).

[31] Auch Theologie und Religionswissenschaft sind nicht nur in der Frage der interkulturellen Übersetzung, sondern auch was ihre generelle sprachliche Verfaßtheit angeht, mit dieser Frage konfrontiert und zu einer vertieften Reflexion auf die Bedingung der Möglichkeit sprachlicher Verständigung überhaupt angewiesen.

[32] Vgl. E. Holenstein, Menschliches Selbstverständnis. Ichbewußtsein. Intersubjektive Verantwortung. Interkulturelle Verständigung, Frankfurt 1985.

[33] Vgl. K. H. Kohl, Ein verlorener Gegenstand? Zur Widerstandsfähigkeit autochthoner Religionen gegenüber dem Vordringen der Weltreligionen, in: H. Zinser (Hg.), Religionswissenschaft. Eine Einführung, Berlin 1989, 252–273.

[34] Vgl. W. J. Ong, Oralität und Literalität: die Technologisierung des Wortes, Opladen 1987.

[35] Vgl. J. Goody, Die Logik der Schrift und die Organisation der Gesellschaft, Frankfurt a. M. 1990 (engl. 1986); schon früher ders., Literalität in traditionellen Gesellschaften, Frankfurt a. M. 1986. Kritisch zu Goody: H. Falk, Goodies for India. Literacy, Orality, and Vedic Culture, in: W. Raible (Hg.), Kulturelle Prozesse, Tübingen 1990, 103–120. Vgl. auch H. Jungraithmayr, Gedächtniskultur und Schriftlichkeit in Afrika, Frankfurt a. M. 1981.

[36] Dies hat auch Konsequenzen im pädagogischen Bereich. Goody hat in einer Reihe von Arbeiten darauf hingewiesen, was diese „Vergöttlichung des Geschriebenen" für die Unterrichtung der nachwachsenden Generation im Lesen und Schreiben bedeutet. Es ist nämlich viel wichtiger, die Heilige Schrift zu lernen als Lesen oder Schreiben, und der Unterricht muß sich auf Gedächtnisschulung und die Vermittlung festliegenden, reproduzierbaren Wissens konzentrieren. Mit einer Variante dieser Tradition, den mehr oder weniger verdeckt arbeitenden Koranschulen für z. B. türkische Kinder, haben Schulbehörden und Öffentlichkeit gegenwärtig massive Probleme, was sicher mit daran liegt, daß diese Wissensvermittlung ihnen so fremd vorkommt, daß sie auch die sozialen Funktionen, die diese Schulen für eine Immigrantengruppe haben, weder sehen können noch wollen.
Aus einer im engeren Sinne religionswissenschaftlichen Sicht zum Problem Oralität/Literalität vgl. neuerdings H. J. Greschat, Mündliche Religionsforschung. Erfahrungen und Einsichten, Berlin 1994; W. H. Graham, Das Schriftprinzip in vergleichender Sicht, in: A. Giese / J. C. Bürgel (Hg.), Gott ist schön und liebt die Schönheit: FS für A. Schimmel, Bern u. a. 1994, 209–226; H. G. Kippenberg, The problem of literacy in the history of religion, in: Numen XXXIX (1996), 102–107. Schon früher J. Assmann / A. Assmann / C. Hardmeier (Hg.), Schrift und Gedächtnis. Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation, München 1983. Aus (religions-)philosophischer Sicht vgl. B. Waldenfels, Die Fremdheit der Schrift, in: AF: Religione, Parola, Scrittura, LX (1992), 49–59.

[37] Vgl. die Debatte in der Literatur zur Frage Mündlichkeit/Schriftlichkeit in der afrikanischen Literatur: H. J. Lüsebrink, Schrift, Buch und Lektüre in der französischsprachigen Literatur Afrikas. Zur Wahrnehmung und Funktion von Schriftlichkeit und Buchlektüre in einem kulturellen Epochenumbruch der Neuzeit, Tübingen 1990; W. Glinga, Literatur in Senegal: Geschichte, Mythos und gesellschaftliches Ideal in der oralen und schriftlichen Literatur, Berlin 1990; B. Schulte, „Interkulturelles Schreiben": Brüche und Paradoxien in anglophoner afrikanischer Literatur, in: H. Gumbrecht / K. L. Pfeiffer (Hg.), Paradoxien, Dissonanzen, Zusammenbrüche: Situationen offener Epistemologie, Frankfurt a. M. 1991, 552–570.

[38] Mit dieser und den folgenden Fragen beschäftigt sich der Aufsatz von H. Schwebel, Das Bild als Quelle. Was leistet das Bild zum Verstehen fremder Religiösität? in: T. Sundermeier (Hg.), Die Begegnung mit dem Anderen, a. a. O., 123–144, hier 123.

[39] Vgl. dazu den Aufsatz von M. Covin, Die Passion der Wörter, in: V. Bohn (Hg.), Bildlichkeit, Frankfurt a. M. 1990, 357–384, der beschreibt, wie im Christentum, dem im Dogma der Offenbarung in Christus ein ursprüngliches Bild vorgegeben ist, dem Text des Dogmas nicht nachträglich Bilder angeheftet werden, sondern das Dogma aus immanenten Prinzipien Bilder hervortreibt, so daß die christliche Kunst nur das Organ der im Dogma verheißenen Farbe ist.

[40] Vgl. neuerdings ein Gegenbeispiel aus der reichhaltigen Einführungsliteratur zur Religionswissenschaft: H. J. Greschat, Was ist Religionswissenschaft? Stuttgart 1988, 50–62; vgl. auch die Beiträge in H. M. Barth / C. Elsas, Bild und Bildlosigkeit: Beiträge zum interreligiösen Dialog / Rudolf-Otto Symposium 1993, Hamburg 1994.

[41] Vgl. Th. Sundermeier, Die Daseinserhellung durch Kunst übersteigt immer die des Wortes. Christentum, Kirchen und bildende Kunst in Afrika, in: Jahrbuch Mission, Hamburg 1990, 29–41; ders., Erwägungen zu einer Hermeneutik interkulturellen Verstehens, in: ders., Die Begegnung mit dem Anderen, a. a. O., 20–23. Vgl. auch G. Onyeke, Die Maske in Nigeria. Eine Fallstudie zur Inkulturation, in: a. a. O., 112–118.

[42] Zur Symboltheorie aus religionswissenschaftlicher Sicht vgl. F. Stolz, Grundzüge der Religionswissenschaft, Göttingen 1988, 101ff.

2.6 Zur Diskussion um multi- oder interkulturelle Erziehung in der Pädagogik

Die pädagogische Diskussion um interkulturelle Erziehung steht weniger vor der Schwierigkeit, daß es bisher keine eindeutige Definition von interkultureller Erziehung gibt[43], als vor dem Problem, daß die Kontroverse auf diesem Gebiet noch schwach entwickelt ist, so daß die Differenzen zwischen einzelnen Ansätzen noch kaum erkennbar werden. Ein heftiger Streit ist allerdings darüber im Gange, ob die interkulturelle Erziehung oder das Konzept der bikulturell-bilingualen Bildung vorzuziehen ist. Im übrigen gibt es vage Übereinstimmungen unter den Vertreterinnen und Vertretern des interkulturellen Konzepts, was die gemeinsame Bearbeitung interkultureller Konflikte angeht. Dabei geht es in erster Linie darum, was die Bewußtmachung solcher Konflikte verlangt, des weiteren wird betont, daß die Begegnung mit fremden Kulturen bereichert. Den Grad an Vorläufigkeit und Allgemeinheit der Debatte spiegeln die wiederholt zitierten Thesen von G. Pommerin wider: Interkulturelle Erziehung sei die pädagogische Antwort auf die Realität der multikulturellen Gesellschaft – ein offenes Handlungskonzept, das gesellschaftliche Veränderungen wahrnehme und selbst Innovationsprozesse einleite. Sie sei ein Beitrag zur Friedenserziehung durch Konfliktlösung. Interkulturelle Erziehung gehe von einem erweiterten Kulturbegriff aus und sei stadtteilbezogen, handlungsorientiert und erfahrungsoffen.[44] Was „interkulturell" bedeutet, hängt davon ab, ob Kulturen und ob die Beziehungen zwischen Kulturen als Zustände oder aber als Prozesse begriffen werden. Konsens in der interkulturellen Bildungsdiskussion scheint darüber zu bestehen, drei für den Kulturbegriff konstitutive Merkmale zu betonen: Universalität, Prozeßhaftigkeit, Erfahrbarkeit. Es fällt allerdings schwer, die recht unterschiedlichen Konzepte zu systematisieren, „weil die theoretischen Bezugnahmen und Begründungen vielfältig und oft eklektizistisch sind."[45]

Dabei wird, wenn man sich in der pädagogischen Forschung mit der Frage nach kultureller Identität bzw. transkultureller Ethik beschäftigt, natürlich auch die Frage nach den jeweiligen kulturellen Ressourcen für die zentralen Ziele interkultureller Erziehung bzw. transkultureller Ethik wie Empathie, Solidarität und Konfliktfähigkeit gestellt werden.[46]

3. Ausblick: Anknüpfungspunkte einer theologischen und religionswissenschaftlichen Rezeption der humanwissenschaftlichen und philosophischen Interkulturalitätsforschungen

Zunächst kann darauf verwiesen werden, daß die Problemstellungen der Forschungen in den Humanwissenschaften und der Philosophie zu Kulturwandel und Interkulturalität, wie anfangs bereits betont, in Religionswissenschaft und Theologie z. T. bereits präsent sind.[47] So ist z. B. das Problem der Bewältigung des kulturellen Wandels in den islamischen Gesellschaften West- und Zentralasiens sowie Nord- und Westafrikas und das damit einhergehende Problem des islamischen Fundamentalismus[48] auch religionswissenschaftlich untersucht worden. Dabei werden nicht nur die fundamentalistische Reaktion seitens des Islam, sondern auch die Wechselwirkung mit Fundamentalismen in Judentum, Christentum und Hinduismus untersucht.[49] Auch mystische oder volksreligiöse Strömungen werden mit Hilfe von Kategorien der Interkulturalitätsforschung in der Religionswissenschaft neu in den Blick genommen.

Der Theologie ermöglicht die Präsenz der Kategorien aus der Interkulturalitätsforschung, befreiungstheologische Entwürfe in ihren verschiedenen Ausprägungen, nicht nur in Lateinamerika, sondern auch in Westasien[50] u. a. auch als eine Reaktion auf politisch-ethnische und kulturell-religiöse Umbrüche und Konflikte zu interpretieren.

Fragen des Synkretismus und der Inkulturation bzw. der Konflikte zwischen oralen und literalen religiösen und kulturellen Traditionen werden v. a. mit Bezug auf den (west-) afrikanischen und lateinamerikanischen Kontext thematisiert.[51]

Die Wahrnehmung und kritische Aufnahme der humanwissenschaftlichen und philosophischen Interkulturalitätsforschungen und der ihnen zugrunde liegenden Konzepte wird in den kommenden Jahren eine zentrale Aufgabe theologischer und religionswissenschaftlicher Forschung sein, die sich der Notwendigkeit einer wissenschaftlichen Bearbeitung und theologischen Reflexion interkultureller Prozesse bewußt ist.

[43] Vgl. J. Friesenhahn, Zur Entwicklung interkultureller Pädagogik, Berlin 1988, 88.

[44] Vgl. G. Pommerin, Migrantenliteratur und ihre Bedeutung für die interkulturelle Erziehung, in: Zielsprache Deutsch Heft 3 (1985), 41ff.

[45] G. Auernheimer, Einführung in die interkulturelle Erziehung, Darmstadt 1990, 173.

[46] Vgl. H. Essinger / J. Graf, Interkulturelle Erziehung als Friedenserziehung, in: H. Essinger (Hg.), Erziehung in der multikulturellen Gesellschaft, Baltmannsweiler 1984. Beiträge zu dieser Fragestellung aus religionspädagogischer Sicht finden sich in M. Delgado / W. Simon (Hg.), Lernorte des Glaubens, Berlin 1991. Zur Bedeutung der interreligiösen Erziehung vgl. S. Leimgruber, Gedanken zur Dringlichkeit interreligiösen Lernens, in: KatBl 120 (1995), 452–455; ders., Interreligiöses Lernen, München 1995; Vgl. auch das Themenheft der Zeitschrift „Der Evangelische Erzieher", 1994 (Heft 4): Multikulturalität und interreligiöses Lernen und H. G. Heimbrock, Religiöse Erziehung in multikulturellen Gesellschaften, in: J. Mehlhausen, (Hg.) Pluralismus und Identität, Gütersloh 1995, 487–504. Den Beitrag der Religionswissenschaft zur Friedensforschung bzw. Friedenserziehung analysiert schon früher R. Friedli, Frieden wagen. Ein Beitrag der Religionen zur Gewaltanalyse und zur Friedensarbeit, Fribourg 1981.

[47] Vgl. für die Religionswissenschaft u. a. F. Stolz, Fluktuation und Bündelung von Identifikationen. Aspekte der Inter- und Multikulturalität im Horizont vergleichender Religionsgeschichte, in: H. Preißler / H. Seiwert, Gnosisforschung und Religionsgeschichte. FS für Kurt Rudolph zum 65. Geburtstag, Marburg 1994, 543–558; J. Waardenbourg, Die Erforschung lebendiger Weltreligionen als wissenschaftliches Abenteuer, in: ders. (Hg.), Scholarly approaches to religions, interreligious perceptions and Islam, Bern 1995, 71–96.
Für die Theologie vgl. M. Sievernich, Konturen einer interkulturellen Theologie, in: ZKTh 110 (1988), 257–283; häufig wird in der Theologie statt des Begriffs „interkulturell" der Begriff „kontextuell", der aus dem Umfeld des Ökumenischen Rates kommt, verwendet. Vgl. dazu auch R. Schreiter, Constructing local theologies, New York 1985; S. Bevans, Modelle kontextueller Theologie, in: ThG 28 (1985), 135–147; neuerdings P. Beer, Kontextuelle Theologie. Überlegungen zu ihrer systematischen Grundlegung, Paderborn 1995 und die ausführliche Besprechung von H. Rzepkowski, Anmerkungen zu einem Versuch einer systematischen Grundlegung der kontextuellen Theologie, in: Verbum SVD 36 (1995), 419–452; vgl. außerdem G. Sauter, Kontextuelle Theologie als Herausforderung der Dogmatik, in: L. Hagemann / E. Pulsfort (Hg.), „Ihr alle aber seid Brüder". FS für A. Th. Khoury, Würzburg 1990, 365–383; E. Arens, Kultur, Praxis, Kritik. Konturen einer kontextuellen Theologie in Europa, in: ZKTh 116 (1994), 288–300. Vgl. zu Fragen einer interkulturellen Ekklesiologie L. Bertsch (Hg.), Was der Geist den Gemeinden sagt. Bausteine für eine Ekklesiologie der Ortskirchen, Freiburg 1991.

[48] Vgl. dazu B. Tibi, Der Islam und das Problem der kulturellen Bewältigung sozialen Wandels, Frankfurt a. M. 1991 (3. Aufl.); ders., Die Krise des modernen Islam. Eine vorindustrielle Kultur im wissenschaftlich-technischen Zeitalter, Frankfurt a. M. 1991, für Westafrika speziell 94–112; zu Afrika insgesamt P. Pieck, Lassen sich afrikanische Tradition und europäische Moderne versöhnen?, Konstanz 1990.

[49] Vgl. u. a. C. Colpe / H. Papenthin (Hg.), Religiöser Fundamentalismus – unverzichtbare Glaubensbasis oder ideologischer Strukturfehler?, Berlin 1989.

[50] Vgl. N. S. Ateek, Recht, nichts als Recht. Eine palästinensische Theologie der Befreiung, Fribourg 1990; Geries Sa'ed Khoury, Olive Tree Theology – Rooted in the Palestinian Soil, in: Jahrbuch für kontextuelle Theologien 93 (1994), Frankfurt, 38–75; H. Suermann, Kultur und Kircheneinheit im Nahen Osten, in: Inkulturation und Kontextualität: Theologien im weltweiten Austausch. FS für L. Bertsch, hg. von M. Pankoke-Schenk / G. Evers, Frankfurt 1994, 87–99.
Eine Befreiungstheologie aus jüdischer Perspektive hat M. Ellis verfaßt: Toward a Jewish Theology of Liberation. New York 1989.

[51] In der theologischen Diskussion um Fragen der Inkulturation des Glaubens in den indigenen Kulturen Lateinamerikas und Afrikas, aber auch großen Teilen Asiens ist die Diskussion um Oralität und Literalität von höchster Brisanz, da es sich bei den indigenen Kulturen/Religionen häufig lediglich um mündliche Überlieferungen handelt.

Der Gott der Heerscharen (Die Bibel und der Krieg)

von Jože Krašovec, Ljubljana

Historische und religiöse Dokumente des antiken Nahen Ostens vermitteln außerordentlich realistische Vorstellungen von der Struktur des Universums und den es regierenden Mächten. Das zentrale Modell, das zum Verstehen des Wesens der Welt und der Bedeutung dieser Tradition Verwendung findet, ist der Konflikt zwischen gegnerischen Tendenzen oder Kräften. Heraklit hat die Relevanz des Konfliktmotivs wie folgt bestätigt: „Man soll aber wissen, daß Krieg gemeinsam (allgemein) ist und das Recht der Zwist und daß alles geschieht auf Grund von Zwist und Schuldigkeit."[1] Die traditionelle Mythologie und Symbolik des Heiligen Krieges müssen im Zusammenhang mit der Erfahrung und dem Glauben verstanden werden, daß ein kosmischer Konflikt zwischen den Kräften der Ordnung und denen des Chaos besteht, und ein moralischer Konflikt zwischen gerechten und ungerechten rationalen Wesen. Gott bzw. Götter sind ihrer Art nach kriegerisch und treten gegnerischen Mächten als Krieger gegenüber. Das wirft zwei entscheidende Fragen auf: Was ist die Motivation oder der Grund für einen Konflikt? Und was für ein Verhältnis besteht zwischen Form und Funktion der Motive für den Heiligen Krieg in konkreten Fällen? Diese Fragen stehen im Mittelpunkt der Betrachtung, wenn man sich den betreffenden Religonen zuwendet, und gerade in ihrer je besonderen Art und Weise, wie sie den Heiligen Krieg rechtfertigen, manifestiert sich der radikale Unterschied zwischen außerbiblischen und biblischen Dokumenten.

1. Kriege der Götter im kosmischen Bereich und die Rolle einer göttlichen Versammlung

Die kosmischen Elemente, die gelegentlich das Wirken des Gottes Israels charakterisieren, erinnern oft stark an die in benachbarten antiken Kulturen verbreiteten Geschichten über kosmogonische Kämpfe. Kosmogonische Mythen erzählen von einem rein mythischen Urkampf zwischen der kosmischen Ordnung und dem Chaos, beide in verschiedenen göttlichen Wesen personifiziert. Es geht darum: wer wird sich als oberste Autorität durchsetzen, die Kräfte des Chaos und der anderen Götter bezwingen und seine Vorherrschaft im Himmel und auf Erden errichten? In diesem Kontext finden wir die besten Voraussetzungen, um Gründe für den Konflikt zu beurteilen; darum werden hier (kurz zusammengefaßt) zwei Beispiele aus außerbiblischer Überlieferung angeführt, die wahrscheinlich direkten oder indirekten Einfluß auf biblische Literatur hatten: das *Akkadische „Schöpfungsepos" (Enūma eliš)*[2] und der *Ugaritische Zyklus der Baal Mythen*.[3]

Das *Akkadische „Schöpfungsepos"* stellt den Urzustand dar als ein Chaos der Wasser, namens Tiamat (das ungeordnete Urmeer), und gibt ihm die Gestalt einer Göttin, und Apsu (die Urtiefe frischen Wassers) ist personifiziert als ein Gott. Die Vereinigung dieses Paares führt zur Geburt der Götter. Die jüngeren Götter veranstalten jedoch einen Aufstand, und Apsu beschließt, sie zu vernichten, um die Ruhe wiederherzustellen. Aber im darauf folgenden Kampf, beraubt ihn der all-weise Ea (Gott der Wasser sowie der Weisheit und Magie) seiner Herrschaft und tötet ihn. Tiamat sinnt auf Rache, und nur Marduk, der Sohn des Ea, wagt den Kampf mit den gewaltigen Heerscharen des Ungeheuers. Er hat Erfolg: er erschlägt Tiamat, schafft aus ihrem Leib die Welt, und aus dem Blut des Kingu, Erstgeborener der Tiamat und Anführer der göttlichen Versammlung, macht er Menschen, die Diener der Götter sein sollen. Nachdem Marduk Tiamat besiegt hat, wird er „Herr der Götter des Himmels und der Erde." Aus Dankbarkeit bauen ihm die Götter den Terrassen-Tempel Esagila in der Stadt Babylon. Schließlich verleiht ihm Enlil, der frühere Fürst der Götter, die Herrschaft über das Universum.

Das *Ugaritische Mythenwerk* über den Gott Baal – *baal* ist ein Titel mit der Bedeutung „Herrscher" (mit dem persönlichen Namen Hadad) – stellt seinen Protagonisten in seiner Funktion als universaler Gott des Lebens, Regens und der Fruchtbarkeit vor. Als personifizierte göttliche Macht spielt Baal die führende Rolle als Kriegergott im Konflikt mit fremden, in göttlicher Gestalt auftretenden Naturmächten. Da gibt es auch El (ein allgemeiner Ausdruck für „Gottheit"), der als nominelles Haupt des Pantheons fungiert, Mann der Aschera, Vater aller anderen Götter (außer Baal) und Schöpfer der Welt und der Menschen. El beschließt, die königliche Macht dem Yam (das Meer in Gestalt eines Gottes) zu übertragen, der auch „Richter" Nahar (oder Fluß) genannt wird. Yam, der im ugaritischen Mythos am meisten der babylonischen Tiamat entspricht, wird von El angestiftet, mit seinem Rivalen Baal zu kämpfen, um seine Macht zu sichern. Hier wie an anderen Stellen wird die Rivalität zwischen El und Baal deutlich sichtbar. Der junge und feurige Baal findet Unterstützung bei Kothar-und-Khasis, der Yam mit einer Zauberwaffe bedroht und das Ungeheuer aus alter Zeit in einem hitzigen Gefecht erschlägt. Doch auch dann ist Baals Vorherrschaft im Pantheon noch nicht gesichert. Damit er seine Königsherrschaft über die Götter ausüben kann, braucht er die Erlaubnis des El, sich einen Palast (oder Tempel) zu bauen. Seine Schwester und Gefährtin, die kaltblütige Kriegsgöttin Anat, erweist sich als treffliche Verbündete; sie überredet El, seine Zustimmung zu geben. Sobald der Bau fertig ist, verlangt Baal von Mot (Personifikation des Todes), dem äußersten Feind, daß dieser seine Souveränität anerkenne und fordert ihn zweimal zum Kampf heraus: im ersten Kampf wird Baal besiegt und muß in die Unterwelt hinabsteigen, wird aber schließlich durch die vereinten Kräfte von Anat und Schapasch gerettet; im zweiten Kampf ergibt sich Mot nur, nachdem der Oberste Gott El sich auf Baals Seite stellt.

Die ugaritischen Mythen von kosmogonischen Kämpfen übten einen starken Einfluß auf die späteren religiösen Vorstellungen in Kanaan und den umliegenden Kulturen aus. Deutliche Hinweise darauf findet man in der antiken *phoinikischen Kosmogonie*, wie sie in dem Werk *Die Phoinikische Geschichte* überliefert ist. Dieses Werk wurde von Sanchuniathon in phoinikischer Sprache geschrieben und von Philo von Byblos (2. Jh. n. Ch.) in acht Bden ins Griechische übersetzt. Höchstwahrscheinlich war Sanchuniathons Werk die Grundlage für Hesiods *Theogonie*, doch ist es uns nur in griechischen Fragmenten späterer Autoren auf der Basis von Philos Übersetzung zugänglich.[4]

Kosmogonische und ähnliche Mythen reflektieren stark die gegebenen ideologischen Voraussetzungen oder verwandte Kulturen und Religionen, und bekunden eine mehr oder weniger deutliche Verbindung mit den Naturabläufen. Es gibt keinerlei wirklich theologische Grundlagen für die Errichtung göttlicher Herrschaft über das Universum und die menschliche Geschichte oder für eine reine Moralität. Götter kämpfen miteinander um die Macht über Ordnung, Königsherrschaft und Fruchtbarkeit. Wenn auch ein einzelner göttlicher Name als der oberste erscheint, so gelingt es ihm doch nicht, die Natur und die kollegiale Basis ihrer Autorität innerhalb der Götterversammlung oder des Götterrats zu transzendieren. Die oberste Gottheit fungiert als Anführer unbestimmbarer Heere, sitzt aber oft in Vollversammlungen mit den Göttern und berät sich mit ihnen. Die Militärmacht des göttlichen Kriegers, der als oberster

[1] Siehe Fragment 80 in H. Diels / W. Kranz, Die Fragmente der Vorsokratiker I, Zürich/Hildesheim [18]1989, 169; G. S. Kirk, Heraclitus: The Cosmic Fragments Cambridge 1954 / 1986, 238.

[2] *Enūma eliš* wird von einigen Gelehrten der 1. Babylonischen Dynastie (1894–1712 v. Chr.), von anderen der Kassitischen Periode zugeordnet (ca. 1750–1170). Die ugaritischen Dokumente, die zwischen 1929 und 1939 in elf Einsätzen aus den Archiven und Bibliotheken der alten Handelsstadt Ugarit, gelegen an der nördlichen phoinikischen Küste, ans Tageslicht befördert wurden, sind etwa zwischen 1400 und 1350 v. Chr. niedergeschrieben worden. Es ist jedoch allgemein anerkannt, daß die Legenden und Mythen in weiter zurückliegenden Zeiten der Antike enstanden. Mythische und epische Texte sind von größter Bedeutung für die Religion des alten Kanaan und Israel.

[3] Originaltext und Übersetzung siehe C. H. Gordon, Ugaritic Literature: A Comprehensive Translation of the Poetic and Prose Texts, Roma 1949; A. Herdner, Corpus des tablettes en cunéiformes alphabétiques découvertes à Ras Shamra-Ougarit de 1929 à 1939, Paris 1963; J. Aistleitner, Die mythologischen und kultischen Texte aus Ras Schamra, Budapest [2]1964); C. J. Gordon, Ugaritic Textbook, Rome 1965; H. L. Ginsberg, „Ugaritic Myths, Epics, and Legends", in: ANET, 129–155; A. Caquot / M. Sznyzer / A. Herdner, Textes ougaritiques I, Paris 1974; J. C. L. Gibson, Canaanite Myths and Legends, Edinburgh 1977.

[4] Eine umfassende Darstellung dieses Aspekts findet sich besonders bei A. I. Baumgarten, The Phoenician History of Philo of Byblos: A Commentary, Leiden 1981. Laut Philos Werk „Die Phoinikische Geschichte" muß Sanchuniathon vor Hesiod gelebt haben. Porphyrios (ca. 234–305 n. Chr.), *abst.*, datiert ihn um die Zeit des Trojanischen Krieges, und Eusebius (ca. 260–340 n. Chr.), *praep.*, vor dem Trojanischen Krieg.

fungiert, hängt von der Größe seiner Heerscharen ab. Die ugaritische Literatur erweckt jedoch den Anschein, daß Baals Kämpfe nicht die gleiche kosmogonische Bedeutung hatten wie die Auseinandersetzungen zwischen Marduk und Tiamat: „Die Herausforderung des Meeres in jenen Texten ist am ehesten als eine Rebellion innerhalb der geschaffenen Ordnung anzusehen. Die Rebellion, wenn es denn eine war, stellt allerdings eine Störung des positiven und nützlichen Ordnens dar, das Schöpfung im weiteren Sinne ist. Kurz, Baal wirkt zwar nicht als Schöpfer, aber er erneuert die Schöpfung."[5]

In der hebräischen Bibel hat die *Bildsprache der Versammlung Gottes*, einschließlich der himmlischen Heerscharen, eine besondere Affinität zu den außerbiblischen mythischen Dokumenten. Diese Tatsache ist wahrscheinlich der deutlichste Beweis dafür, daß Israels Religion von frühester Zeit stark von *mesopotamischer und kanaanitischer Mythologie* beeinflußt war: z. B. die stürmischen Fluten des Meeres, die Zerstückelung von Rahab und der Sieg über das Ungeheuer Leviathan (Jes 27,1; 51,9–11; Ps 74,12; 89,6–14; 104,26; Ijob 40,25–32). In dem jubelnden Lob des Schöpfergottes in Ps 104 meint man, der Leviathan sei zur Freude des Schöpfers erschaffen (V. 26). Diese Tatsache hilft vielleicht, das Auftauchen verschiedener Formen der göttlichen Versammlung in der Bibel zu erklären, doch die wesentliche Frage lautet: Welche *Funktion* hat die Versammlung in der hebräischen Bibel? Biblische Berichte über die Versammlung Gottes zeigen, daß „Söhne Gottes / der Götter" untergeordnet und nicht individualisiert sind; doch sind sie real und manchmal wichtig. Die Aufmerksamkeit konzentriert sich auf den Gott Israels, der keinen Anfang hat und allein über alle Götter, andere himmlische Heerscharen und das Universum herrscht – was zum Anlaß für tödliche Zusammenstöße mit benachbarten Kulturen wird.[6] Die Souveränität des Gottes Israels ruht in ihm selbst; und die Vormachtstellung dieses Wesens über alle anderen Götter impliziert höchste göttliche Macht und Güte. Es ist kein Zufall, daß nicht nur geschichtliche Überlieferungen, sondern auch der Schöpfungsbericht eng mit dem Versprechen eines bedingungslosen Bundes verknüpft sind. Der Hauptakzent der Schöpfungsgeschichte aus der Priesterquelle (Gen 1,1–2,4a) liegt auf Gottes liebevoller Fürsorge für die geordnete Welt. Die Geschichte der Sintflut bringt die universelle Verderbtheit der ursprünglichen Menschheit zum Ausdruck, d. h. ihren Aufstand gegen die göttliche Ordnung. Die Flut als Gericht Gottes bedeutete eine Umkehrung der Schöpfung zum Chaos auf göttlichen Befehl hin, doch am Ende schloß Gott einen Bund mit Noah und versprach, daß es nie wieder eine fast völlige Vernichtung geben werde (Gen 8,21; cf. 9,9–17). Da sind viele weitere Beispiele der Rebellion gegen den gerechten Willen des Schöpfers, und Gottes Herrschaft und seinem Wohlwollen scheint bisweilen die Durchsetzungskraft zu schwinden; doch letztendlich besiegt Gott die gegnerischen Kräfte und stellt die gestörte Ordnung wieder her. Ihre Bewahrung ist nur möglich, da der treue und gütige Herr der Welt ewig über sie wacht. Zwischen Schöpfung und Chaos steht Gottes Bundestreue, die in dem feierlichen Versprechen an Noah Ausdruck fand.[7]

In der hebräischen Bibel gibt es ein verwirrendes Aufgebot von göttlichen Wesen mit vielerlei Namen: *'ădat-'ēl*, „die Gottesversammlung" (Ps 82,1); *bĕnê 'ĕlîm*, „die Söhne der Götter" (Ps 29,1; 89,7); *'ĕlōhîm*, „die Götter" (Ps 82,1.6); *bĕnê (hā)'ĕlōhîm*, „die Gottessöhne" (Gen 6,2; Ijob 1,6; 2,1; 38,7); *bĕnê 'elyôn*, „die Söhne des Höchsten" (Ps 82,6); *kĕrubîm*, „die Cherubim" (Gen 3,24); *har-mô 'ēd*, „der Berg der (Götter)versammlung" (Jes 14,13); *sôd 'ĕlôah*, „der Rat Gottes" (Ijob 15,8); *sôd yhwh*, „der Rat des Herrn" (Jer 23,18; cf. V. 22); *sôd-qĕdōšîm*, „die Versammlung der Heiligen" (Ps 89,8); *ṣĕbā' hammārôm bammārôm*, „das Heer der Höhe in der Höhe" (Jes 24,21); *(kol) ṣĕbā' haššāmayim*, „das ganze Himmelsheer" (Dtn 4,19; 17,3; 1 Kön 22,19; 2 Kön 17,16; 21,5; 23,4.5; Jes 34,4; Jer 8,2; 19,13; 33,22; Zef 1,5; Dan 8,10; Neh 9,6; 2 Chr 18,18; 33,5); *qĕhal qĕdōšîm*, „die Gemeinde der Heiligen" (Ps 89,6); *śĕrāpîm*, „die Serafim" (Jes 6,2–6). Die eschatologische Vision Dan 7,9–10 ist von besonderem Interesse. Gott hält Gericht und schickt sich an, ein Urteil über die Unterdrücker Israels auszusprechen: „... Tausendmal Tausende dienten ihm, und zehntausendmal Zehntausende standen vor ihm. Das Gericht nahm Platz, und es wurden Bücher aufgeschlagen."

[5] J. D. Levenson, Creaton and the Persistence of Evil: The Jewish Drama of Divine Omnipotence, London/San Francisco 1988, 10.

[6] Vgl. P. D. Miller, The Divine Warrior in Early Israel, Cambridge, Mass. 1973, 73.

[7] Vgl. Stellungnahme von Levenson, a. a. O., 12–13.

Einige dieser Ausdrücke kommen vor in Aussagen oder Ermahnungen, den Herrn als einzigen Gott anzubeten (Ps 29,1; 89,7–8; Ijob 38,7; Neh 9,6). Die himmlischen Wesen sind nicht unabhängig und eigenständig, sondern immer dem Willen Gottes unterworfen. Sie etwa anzubeten ist Abfall vom Glauben (Dtn 4,9; 2 Kö 21,5 / = 2 Chr 33,5 /) und verlangt gnadenlose Verurteilung (Dtn 17,3 2 Kön 17,16; Jer 8,2; 19,13; Zef 1,5). Der biblische Glaube läßt ein Übertreten fester Grenzen oder Rebellion von seiten dieser himmlischen Wesen nicht zu. Nach Gen 6,2 versündigen sich die „Söhne Gottes / der Götter", als sie sich „die Menschentöchter" zu Frauen nahmen. Das Wesen dieser Sünde war der Griff nach Unsterblichkeit durch Überschreiten einer von Gott gesetzten Grenze. Die Strafe soll dem Vergehen entsprechen: die völlige Vernichtung der Menschheit durch die Flut. Psalm 82, der Nachahmung einer prophetischen Aussage ist, unterstreicht die zentrale Bedeutung von Gerechtigkeit und oberster Autorität des Herrn. Das Gedicht dramatisiert das Urteil über göttliche Herrscher, die Gottes himmlischen Gerichtshof bilden und mit der Rechtsprechung über die Menschheit betraut sind. Weil sie ihre Pflichten vernachlässigt und nicht den Schwachen geholfen haben, steht der Herr „im göttlichen Rat" und verurteilt sie zum Tode, eigentlich ein Schicksal *sterblicher* Geschöpfe. Die sogenannte Jesaja-Apokalypse (Jes 24–27 und 34–35) handelt vom drohenden Krieg und dem letzten Gericht über menschliche und übermenschliche Missetäter, die sich an Gottes souveränen Rechten vergangen haben (Jes 24,21; 34,4).

Das *göttliche Gericht* oder der *göttliche Rat* hat eine besondere Funktion im Kontext des Prophetenamtes. Der Prophet Micha, der Sohn Jimlas, übermittelt Ahab, dem König von Israel, und Joschafat, dem König von Juda, seine Vision: „Ich sah den Herrn sitzen auf seinem Thron und das ganze Heer des Himmels neben ihm stehen zur Rechten und Linken" (1 Kön 22,19 = 2 Chr 18,18). In dieser Situation sendet Gott einen „falschen Geist", der Ahab in sein Verhängnis in Ramot-Gilead führt. Auch Jesaja sieht in einer Vision, wie der Herr auf einem Thron sitzt, umgeben von Serafim, die einander zurufen: „Heilig, heilig, heilig ist der Herr der Heere. Von seiner Herrlichkeit ist die ganze Erde erfüllt" (Jes 6,3). Jesajas Mund wird gereinigt mit göttlicher Heiligkeit, dann erklärt er sich bereit, ausgesandt zu werden, um Israel das Urteil wegen seiner rebellischen Haltung zu verkünden.[8] Jeremia seinerseits erkennt, daß der wahre Prophet seinen Auftrag nur im Rat des Herrn erhalten kann: „Doch wer hat an der Ratsversammlung des Herrn teilgenommen, hat ihn gesehen und sein Wort gehört? ... Hätten sie an meiner Ratsversammlung teilgenommen, so könnten sie meinem Volk meine Worte verkünden ..." (Jer 23,18–22). Auch Deuterojesaja deutet die Vorstellung des göttlichen Gerichts oder Rates an, wenn er den Plural in einer Reihe aktiver Imperative in der Verkündigung von Trost verwendet (Jes 40,1–3). Es war ein Merkmal der Propheten, daß sie im Rat des Herrn standen; die Sprache von Gerichtsurteil und Trost zeigt, daß es für sie entscheidend war, nichts anderes als Boten zu sein.[9]

Um so verständlicher ist es, daß *Engel* und *Satan* in der hebräischen Bibel eine Rolle spielen. Während die zur Versammlung Gottes gehörenden göttlichen Wesen größtenteils anonym sind und als ganzes in Erscheinung treten, tauchen die Ausdrücke *mal'ak yhwh*, „der Engel des Herrn" und *mal'ak (hā)'ĕlōhîm*, „der Engel Gottes" an vielen Stellen und Situationen auf, die einen einzelnen namenlosen Boten bezeichnen; „Engel" (im Plural) finden manchmal als allgemeine Bezeichnung Erwähnung. In all solchen Belegen handeln die Engel völlig in Übereinstimmung mit dem göttlichen Willen, der oft mit Gott identisch ist. Der Glaube an die Übereinstimmung der Heiligen Versammlung mit Gottes Willen ist überall evident. Das zeigt sich an dem Appell am Ende von Ps 103:

> Der Herr hat seinen Thron errichtet im Himmel,
> seine königliche Macht beherrscht das All.
> Lobt den Herrn, ihr seine Engel (*mal'ākâw*),
> ihr starken Helden (*gibbōrê kōaḥ*), die seine Befehle
> vollstrecken, seinen Worten gehorsam!
> Lobt den Herrn, all seine Scharen (*kol-ṣĕbā'âw*),
> seine Diener (*mĕšārĕtāw*), die seinen Willen vollziehen!
> (V. 19–21).

[8] F. M. Cross (Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel, Cambridge, Mass./London 1973, 187) stellt richtig fest: „Thus the prophet becomes in effect the *mal'ak* or herald of Yahweh's council, and like a supernatural ambassador mediates the divine pronouncement."

[9] Vgl. Cross, a. a. O., 189.

Im Gegensatz zu dem Phänomen der Engel wird *śāṭān*, „Satan, Ankläger", nur in einzelnen Abschnitten erwähnt (Ijob 1–2; Sach 3,1–2; 1 Chr 21,1). Satan ist Untergebener Gottes, nicht Gegenspieler oder Anführer eines rivalisierenden Reiches; er kann nur mit Gottes Einwilligung handeln. Es ist erst in späteren jüdischen religiösen Dokumenten der Fall, daß Satan als eine eigenständige Persönlichkeit auftaucht, die direkte Antithese von Gott.

2. Historische Erinnerung an heilige Kriege im Nahen Osten der Antike und in Israel

Mythischen Darstellungen kosmischer Kriege zwischen Göttern und anderen Mächten liegt eine bestimmte Absicht zugrunde: die Errichtung eines Königreichs und eines Heiligtums auf Erden. Die sich schließlich behauptende Gottheit wird als oberster Herrscher nicht nur über Götter und die Natur, sondern auch über Menschen und ihre Geschichte angesehen. Die uranfänglichen, rein mythischen Kriege zwischen Göttern dienten später als ein Paradigma für Kämpfe, die sie im Auftrag ihrer menschlichen Vertreter, meist Könige, fochten. Es wurde erwartet, daß Götter in Kriege eingreifen, Schutz gegen äußere Feinde einer bestimmten Nation oder eines Königreichs gewähren und Wohlstand und Ordnung nach innen bewahren. Folglich war jedes irdische Königreich *per definitionem* theokratisch. Hier liegt das ideologische Fundament des göttlichen (heiligen) Krieges als eine historische Realität. In außerbiblischen und in biblischen Überlieferungen gelten praktisch alle Kriege als heilige Kriege. Darum waren menschliche Befehlshaber genötigt, Kriege als heilige Mission anzusehen, sich im Kampf von Willen, Gunst und Macht Gottes leiten zu lassen, und nach der Schlacht einen Teil der Beute den göttlichen Kampfteilnehmern zu weihen.

Was war die Rechtfertigung für einen heiligen Krieg in außerbiblischen Kulturen des Nahen Ostens der Antike? In den meisten Fällen wurde die kriegerische Auseinandersetzung durch Vertragsbruch ausgelöst. Der eigentliche *raison d'etre* eines Krieges war, daß das durch Vertragsbruch begangene Unrecht wiedergutgemacht wurde. Die Niederlage eines Feindes zeigte an, daß die Götter die schuldige Seite verlassen hatten, wobei größere Katastrophen, wie der Fall eines Königreichs, eventuell nicht auf menschliche Sünde zurückgeführt wurden, sondern einfach Folge einer besonderen göttlichen Verfügung waren. Das Handeln der Götter außerbiblischer Religionen geschah grundsätzlich durch die Natur, und der Ausgang eines Geschehens konnte als ein durch unveränderliche göttliche und kosmische Gesetze bestimmtes Schicksal gesehen werden – eine Sichtweise, die gestützt wird durch die zyklische Zeit- und Geschichtsvorstellung, die wahren Fortschritt nicht zuläßt, geschweige denn messianische oder eschatologische Erwartungen. Ein polytheistischer Hintergrund kann viele göttliche Krieger beherbergen; in Mesopotamien gab es vom 3. Millenium bis zum 1. Millenium v. Chr. über 50 von ihnen.[10]

Die hebräische Bibel dagegen hat als ihren Ausgangspunkt historisch geprägte religiöse Ausdrucksformen und Kultfeiern im Gedenken bedeutender göttlicher Taten. Ihre Geschichtssicht ist linear und fortschreitend durch die lange Spanne der Zeit vom Urgeschehen der Schöpfung bis zu den eschatologischen Meilensteinen der neuen Schöpfung. Die im wesentlichen monotheistische Basis des hebräischen Glaubens und eine lange Erfahrung göttlichen Eingreifens haben dazu geführt, daß sich bestimmte grundlegende historische Traditionen entwickelten, welche einen Fundus an geeignetem Material für Bekenntnis im Gottesdienst gewährt und Grundlage für verschiedene typologische Neuinterpretationen ist. Historische Erinnerung in Kultfeiern ist das wesentlichste Merkmal des israelitischen Glaubens. Der Herr wird gepriesen als der oberste Herrscher des Universums, und nur er allein gilt als göttlicher Krieger. Der hierbei hauptsächlich verwendete Begriff *yhwh ṣĕbā'ôt*, „der Herr der Heerscharen", kommt 285mal in der hebräischen Bibel vor, vorwiegend in der prophetischen Literatur (251mal). Manchmal ist der aus zwei Wörtern bestehende Name verlängert zu *yhwh 'ĕlōhê(hîm) (haṣ)ṣĕbā'ôt*, „der Herr, der Gott der Heerscharen" (2 Sam 5,10; 1 Kön 19,10.14; Jer 5,14; 15,16; 35,17; 44,7; Hos 12,6; Am 3,13; 4,13; 5,14.15.16.27; 6,8.14; Ps 59,6; 80,5.20; 94,9; 89,9). Andere militärische Beinamen sind *yhwh 'izzûz wĕgibbôr*, „der Herr stark und gewaltig" (Ps 24,8a), *yhwh gibbôr milḥāmāh*, „Der Herr, mächtig im Kampf" (Ps 24,8b), *'ēl gibbôr*, „starker Gott" (Jes 9,5; 10,21), *hā'ēl haggādôl haggibbôr (wĕhannôrā')*, „der große Gott, der Held und der Furchterregende" (Dtn 10,17; Jer 32,18; Neh 9,32), und die auffällig anthropomorphe Bezeichnung *'îš milḥāmāh*, „ein Kriegsmann" (Ex 15,3). Es ist nicht überraschend, daß die Versammlung Gottes manchmal mit Worten beschrieben ist, die dem Schlachtfeld entliehen sind.

Die Israeliten waren zu allen Zeiten dem Einfluß fremder Mythen ausgesetzt, die mit kosmischen Konflikten und Kriegen zu tun hatten. Die Propheten und Weisen zögerten nicht, volkstümliche mythopoieische Bilder zu verwenden, wenn sie das historische Modell des Exodus aus Ägypten, den Bund am Sinai und die Eroberung Kanaans darstellten. Doch veränderten sie dabei bewußt oder unbewußt das von ihnen übernommene mythische Material, indem sie es zielstrebig so einsetzten, daß es ihre Verkündigung des Gottes Israels als alleinigen Herrscher des Universums, Richter über alle Mächte der Erde und des Himmels und als den Vollender der Schöpfung bekräftigten. So wird z. B. mit dem Schöpfungsmotiv in Deuterojesaja bezeugt, daß Gott in nicht allzu langer Zeit etwas Neues schaffen wird. Die Weisheitslehrer, besonders der Autor von Ijob, schildern die unvergleichliche Macht Gottes in dieser Weise, um den Weg für das Bekenntnis zu bereiten, daß Gott allein die Basis menschlicher Hoffnung ist. Und in der Entwicklung eschatologischer und apokalyptischer Literatur entwickelt sich die Metaphorik des göttlichen Kriegers aus früheren theologischen Formulierungen und beschreibt das univerale göttliche Gericht über alle Mächte des Bösen. Die Mythen erhalten durch das Einwirken prägender historischer Ereignisse und deren Interpretation ein anderes Gesicht; sie werden mit historischen Themen verbunden, um so im Drama der Erlösung eine Eschatologie entstehen zu lassen.[11]

Der entscheidende Akzent der Bibel liegt nicht auf Gottes Kriegsfeldzügen gegen andere göttliche Wesen und die Mächte des Chaos, noch auf einem kosmischen Gericht über die Mächte der Finsternis. Was für Israel wesentlich und charakteristisch ist, ist das beständige Auftreten des Herrn und der himmlischen Heere in der Welt, um Gegner Israels zu bekämpfen. Da zeigt sich eine *Verschmelzung des Kosmischen und des Historischen*, doch letzteres überwiegt. Die erste Schöpfung erhält ihren vollen Sinn im Licht der neuen Schöpfung und all der anderen Ereignisse der Heilsgeschichte vom Anfang bis zum Ende. Die Herrschaft Gottes über die Welt und die Offenbarung seines göttlichen Planes und seiner Macht ist die erste und grundlegende Aussage der Bibel. Die kosmische Dimension der Geschichte ist nur ein Rahmen für die Menschheitsgeschichte im allgemeinen und die Geschichte Israels im besonderen. Weil Israel Gott als mächtig erfahren hat und erkennt, daß er ein positives Ziel für die Geschichte als ganze hat, konnte es sagen, daß es von Gott erwählt sei und das Verheißene Land aus Seiner Hand empfangen habe. Innerhalb des Rahmens der universalen Geschichte sprengt Israels Rolle alle kosmischen, geographischen und ideologischen Grenzen. Folglich konnten Israels Erwählung, der Exodus und die Landnahme nie als Ergebnisse eigener Kraft oder Überlegenheit gesehen werden, auch nicht losgelöst vom göttlichen Plan und der Vorsehung.

Es ist wahr, die hebräische Bibel bekennt sich nicht ohne Einschränkung zu Gottes aktiver Verwicklung in Israels Kriegen. An verschiedenen Stellen geht sie auf das Verhältnis zwischen göttlichen und menschlichen Personen in der Kriegsführung ein und auf die Hilfe, die das Volk in den Wirren seiner Geschichte erhält. Manche Heldengedichte beschränken sich auf die Verherrlichung menschlicher Taten. In anderen Fällen spielen beteiligte Menschen eine wichtige Rolle, aber entscheidend ist das göttliche Eingreifen. Manchmal jedoch wird jeder menschliche Beitrag ausdrücklich bestritten. Es ist allerdings nicht angebracht, eine historische Entwicklung von rein säkularem Heldentum zu einer gänzlich theozentrischen Vorstellung der israelitischen Geschichte zu konstruieren; denn wahrscheinlich liegt auch der ersten Betrachtungsweise der

[10] Eine ausführliche Darstellung des heiligen Krieges im Nahen Osten der Antike bietet: S.-M. Kang, Divine War in the Old Testament and in the Ancient Near East, Berlin/New York 1989.

[11] Es ist wichtig, die zentrale Bedeutung der geschichtlichen Erinnerung Israels und das immer neue Aufleben mythischer Formen und Sprache in der biblischen Religion zu beachten. Cross hat recht, wenn er sich einerseits der Tendenz der Mythos-Ritus-Schule widersetzt, die die Entwicklung vom vorwiegend mythischen zum primär historischen Ansatz behaupten, und andererseits der Schule der heilsgeschichtlichen Betrachtungsweise, nach der historische Ereignisse der Bibel nicht wirklich Geschichte sind, sondern Konstruktionen der *Heilsgeschichte*. Vgl. seinen Artikel „The Divine Warrior in Israel's Early Cult", in: A. Altmann (Hg.), Biblical Motifs: Origins and Transformations, Cambridge, Mass. 1966, 11–30 (= Cross, a. a. O., 79–111). Beachte besonders S. 16 (87) wegen des Grundes für das Versagen, das Verhältnis in rechter Weise anzuerkennen.

Glaube zugrunde, daß der Sieg letztlich Geschenk Gottes war: in allen Religionen der Antike sind Hinweise auf eine Doppelkausalität in der Geschichtsinterpretation zu entdecken.[12] Der grundlegende Unterschied zwischen biblischen und außerbiblischen Vorstellungen ist, daß außerbiblische Dokumente einen „natürlichen" Glauben an eine kosmische, vorgegebene moralische Ordnung widerzuspiegeln scheinen, während die Bibel auch einen direkten göttlichen Eingriff anerkennt. Eine wichtige Frage in allen Religionen ist nicht die, wieviel den göttlichen oder wieviel den menschlichen Handlungsträgern zuzuschreiben ist, sondern ob letztere überhaupt in den Augen der ersteren etwas gelten und ob die Menschheit versucht, dem göttlichen Willen gemäß zu handeln. Der eigentliche Grund für Konflikte in der Welt sind menschliche Überheblichkeit und Eigenwilligkeit. Sobald der hebräische Monotheismus sich durchgesetzt hat, ist menschlicher Gehorsam absolut gefordert.

Ein charakteristisches Beispiel menschlicher Überheblichkeit ist die Tendenz, göttliche Gaben als Lohn für menschliche Verdienste anzusehen. Die hebräischen Propheten machen daher klar, daß Israels Erwählung, der Exodus und die Gabe des Landes nicht so betrachtet werden können. Umso überzeugender wirkt die Folgerung, daß Verwerfung Folge der Lasterhaftigkeit der betreffenden Person oder des Volkes ist. In Dtn 9,4–5 wird Israel vor Prahlerei gewarnt: die Sünden der Kanaaniter und die Gültigkeit der alten Verheißung Gottes erklären das Geschehen, nicht die Tugenden derjenigen, denen sie ihren Platz räumen müssen:

> Wenn der Herr, dein Gott, sie vor dir herjagt, sollst du nicht meinen: Ich bin im Recht, daher läßt mich der Herr in das Land hineinziehen und es in Besitz nehmen; diese Völker sind im Unrecht, daher vertreibt sie der Herr vor mir. Denn nicht, weil du im Recht bist und die richtige Gesinnung hast, kannst du in ihr Land hineinziehen und es in Besitz nehmen. Vielmehr vertreibt der Herr, dein Gott, diese Völker vor dir, weil sie im Unrecht sind und weil der Herr die Zusage einlösen will, die er deinen Vätern Abraham, Isaak und Jakob mit einem Schwur bekräftigt hat.

Israels literarische Bekenntnisse zu Exodus und Landnahme bewahren etwas von dem allgemeinen Charakter und sogar einige Details der Institution des heiligen Krieges. [13] Es ist ungewiß, ob Israels Kriege immer ganz defensiver Art waren, [14] aber es ist völlig klar, daß es die Aufgabe der biblischen Geschichtsschreiber war, die *magnalia Dei* zu verherrlichen: göttliche Macht, wie sie sich manifestiert bei der Durchführung rettender Eingriffe für das Bundesvolk, gegen die Torheit der Menschen und ihre Konflikte der Eigenwilligkeit, und in der Gewährung von Gnade trotz Israels Verstocktheit. Im Zentrum des Bildes stehen die von Jahwe vollbrachten Wunder bei der Überwindung der Mächte und Gegner, die Israel bedrohten. Die Niederlage des Feindes ist letztlich immer ein Sieg Gottes.

3. Ein Bundesgenosse: Der Gott Israels im Konflikt mit den Völkern und ihren Göttern

Eine Bemerkung von Gerhard von Rad über den Konflikt zwischen Jahwe und anderen Nationen ist erhellend: „In den heiligen Kriegen stand nicht Israel zum Schutz des Jahweglaubens auf, sondern Jahwe trat zum Schutz Israels auf den Plan, denn seinem Schutz waren die Glieder der Amphiktyonie unterstellt, Israel war Jahwes Eigentum."[15] Diese Eigenheit des heiligen Krieges in Israel ist in mehreren biblischen Abschnitten sichtbar, die das Thema und die Form, die Sprache und Metaphorik des göttlichen Kriegers verwenden. Besonders beachtenswert sind die Gedichte des Pentateuch, einzelne Teile der geschichtlichen Bücher und eine Reihe von Psalmen. Solche Stellen fungieren oft als Zusammenfassungen des israelitischen Glaubens. Von Rad meint, daß Dtn 6,20–24; 26,5b–9 und Jos 24,2b–13 eine einzige alte Form repräsentieren – „das kleine heilsgeschichtliche Credo," welches den Kern oder eine Gliederung für den Hexateuch bildet.[16] Obwohl Sprache und Charakter eigentlich typisch deuteronomisch, die kultischen Situationen unähnlich und die Genres anders dargestellt sind, könnten diese Stellen in der Tat die grundlegenden Themen eines authentischen alten Bekenntnisses der Erlösungsereignisse enthalten.

Hier ist v. a. das archaische *Schilfmeerlied* in Ex 15,1b–18 interessant.[17] Das Lied ist eine Hymne an Gott, die die wesentlichen Stationen der Geschichte Israels schildert: die Befreiung, den Sieg über die Ägypter am Roten Meer, den Marsch durch die Wildnis, die Eroberung des verheißenen Landes, den Bau eines Heiligtums auf dem „Berge des Erbteils" (was für jedes jahwistische Heiligtum zutreffen könnte) und die Errichtung des „ewigen" Königtums Gottes. Die zentrale Bedeutung der göttlichen Souveränität ist ganz offensichtlich: „Wer ist wie du unter den Göttern, o Herr? Wer ist wie du gewaltig und heilig, gepriesen als furchtbar, Wunder vollbringend?" (V. 11). Im jetzigen Kontext erinnert es an den vorangegangenen bedeutsamen Konflikt zwischen Mose, dem Vertreter des Willen Gottes, und Pharao, der trotz der verschiedenen Plagen nicht nachgeben will. Auf der einen Seite steht der göttliche Befehl, auf der anderen die extreme Widerspenstigkeit des irdischen Herrschers. Auch wenn Pharao für sich göttliche Vorrechte beansprucht, handelt es sich hier nicht um einen mythologischen Kampf zwischen zwei Göttern; Pharao ist ein geschichtlicher, menschlicher Feind, und seine Truppen werden durch Gottes Stärke und Gerechtigkeit besiegt. Das Lied enthält ein theologisches Verständnis der Heilsgeschichte, die in einem teleologischen Licht erscheint.

Das Schilfmeerlied wurde zu Ehren historischer Ereignisse für verschiedene Festtage komponiert, besonders für das Fest der Bundeserneuerung. Bei solchen Anlässen bekräftigte Israel sein Leben als eine geschichtliche Gemeinschaft. Es gibt mehrere Gedichte, die zeigen, wie der Auszug und andere epische Ereignisse der Vergangenheit in Festen vergegenwärtigt wurden, z. B. Dtn 33,2–5.26–29 und Ri 5. Im Mittelpunkt steht wieder Gottes Souveränität und Kraft bei der Errettung des Volkes Israel. In Dtn 33,26 heißt es: „Keiner ist wie der Gott Jeschuruns, der in den Himmel steigt, um dir zu helfen, auf die Wolken in seiner Hoheit." Der Rahmen für das Siegeslied Deboras (Ri 5) ist der Konflikt zwischen der Koalition kanaanitischer Könige sowie verstreuter Israeliten und jenen Israeliten, die sich willig (vgl. V. 2.9) am heiligen Krieg beteiligten. Im Zentrum stehen die *ṣidqôt yhwh*, „die Triumphe des Herrn" (V. 11).

Die Eroberung Kanaans muß eine länger währende Phase aggressiver Kriegsführung erfordert haben. Die Berichte über sakrale Kriege befassen sich jedoch mit grundlegenden Fragen: der Grund und die Rechtfertigung für einen heiligen Krieg. Alle Erzählungen vermitteln den Glauben, daß das Land den Israeliten versprochen und verliehen wurde, ungeachtet ihres Verdienstes oder ihrer Rechtschaffenheit, welche sich weiterhin als unzureichend erwiesen. Aber der souveräne göttliche Plan prallte auf die eitlen Vorstellungen der Völker. Ihr Widerstand wird nicht mit Maßstäben gewöhnlicher menschlicher Leidenschaften beurteilt. Die prophetischen Autoren dringen hinter solche Faktoren zu der eigentlichen Bewegkraft vor: blinde Auflehnung gegen den Willen Gottes. Daher reflektieren die biblischen heiligen Kriege nicht in erster Linie die Auseinandersetzung zwischen Israel und den Völkern, sondern vielmehr die Unvereinbarkeit göttlicher Autorität und menschlicher Überheblichkeit. Der göttliche „Rat" lehnt uneingeschränkte menschliche Rechte ab und unterstreicht die Freiheit und Souveränität Gottes. Letztlich handeln die Erzählungen, v. a. die deuteronomische Überlieferung, von der fundamentalen Spannung zwischen Gehorsam und Ungehorsam. Die Reaktion der Völker ist von Eigenwilligkeit geprägt und fordert praktisch Gottes Antwort und Verurteilung heraus. Der König Moabs mißbraucht göttliches Vorrecht, wenn er die herannahenden Truppen der Israeliten zu verfluchen sucht (Num 22–24). Der amoritische König Sihon lehnt die Bitte der

[12] Siehe I. L. Seeligmann, „Menschliches Heldentum und göttliche Hilfe: Die doppelte Kausalität im alttestamentlichen Geshichtsdenken", in: ThZ 19 (1963), 385–411.

[13] Einzelheiten zur Frage des heiligen Krieges vgl. besonders G. von Rad, Der Heilige Krieg im alten Israel, Göttingen 1958 (Englische Übersetzung von M. J. Dawn, Einleitung von B. C. Ollenburger, Bibliographie von J. E. Sanderson: Holy War in Ancient Israel, Grand Rapids, Mich. 1991); P. C. Craignie, The Problem of War in the Old Testament, Grand Rapids, Mich. 1978; S.-M. Kang, a. a. O.

[14] Beachtenswert, daß von Rad biblische Dokumente, die sich auf Heilige Kriege beziehen, praktisch Israels Verteidigungshandlungen zuordnet; diese Sichtweise ist auf allgemeine Kritik gestoßen.

[15] Vgl. von Rad, Krieg, 32.

[16] Vgl. von Rad, „The Form-Critical Problem of the Hexateuch", in: The Problem of the Hexateuch and Other Essays, Edinburgh/London 1965 (übersetzt aus dem Deutschen von E. W. Trueman Dicken), 1–78.

[17] Es gibt viele unterschiedliche Ansichten in bezug auf das Alter des Liedes; eine detaillierte vergleichende Arbeit von F. M. Cross („The Song of the Sea and Canaanite Myth", in: JThC 5 [1968], 1–25 [= Cross, a. a. O., 112–44]), weist auf die vorkönigliche Zeit (das späte 12. oder frühe 11. Jh. v. Chr.) für das Lied; das Gedicht sollte als Hauptquelle für das Exodus-Eroberung-Geschehen angesehen werden.

Israeliten, im Frieden durch sein Land ziehen zu dürfen, hartnäckig ab – daher der paradoxe Wortlaut des göttlichen Urteils: „Doch Sihon, der König von Heschbon, weigerte sich, uns bei sich durchziehen zu lassen. Denn der Herr, dein Gott, hatte seinen Kampfgeist gestärkt und ihm Mut gemacht, um ihn in deine Gewalt zu geben, wie es inzwischen geschehen ist" (Dtn 2,30). Die Erzählungen von Josuas Kriegsführung sind in Jos 11,20 zusammgefaßt: „Denn vom Herrn war beschlossen worden, ihr Herz angesichts des Kampfes mit Israel zu verhärten, um sie dem Untergang zu weihen; Israel sollte keine Gnade bei ihnen walten lassen, sondern sie ausrotten, wie es der Herr dem Mose befohlen hatte." Es ist nicht von ungefähr, daß die Reaktion der Hauptfeinde Israels als die übelste Form der Auflehnung charakterisiert wird: Verstocktheit oder Widerspenstigkeit.

Um so erstaunlicher die wenigen Belege absoluten Gehorsams bei den Kanaanitern. Bileam tut nur das, was der Herr befiehlt; statt den Israeliten zu fluchen, segnet er sie, wobei er sich auf Gottes Souveränität und Glaubwürdigkeit beruft: „Gott ist kein Mensch, der lügt, kein Menschenkind, das etwas bereut. Spricht er etwas und tut es dann nicht, sagt er etwas und hält es dann nicht?" (Num 23,19). Rahab, die Hure in Jericho, bekennt Josuas Kundschaftern: „Ich weiß, daß der Herr euch das Land gegeben hat und daß uns Furcht vor euch befallen hat und alle Bewohner des Landes aus Angst vor euch vergehen. Denn wir haben gehört, wie der Herr das Wasser des Schilfmeers euretwegen austrocknen ließ, als ihr aus Ägypten ausgezogen seid. Wir haben auch gehört, was ihr mit Sihon und Og, den beiden Königen der Amoriter jenseits des Jordan, gemacht habt. Ihr habt sie dem Untergang geweiht. Als wir das hörten, zerschmolz unser Herz, und jedem stockte euretwegen der Atem, denn der Herr, euer Gott, ist Gott droben im Himmel und hier unten auf der Erde" (Jos 2,9–11).

Die Erzählungen von der Eroberung des Landes spiegeln den Glauben an die bedingungslose göttliche Landverheißung wider. Das ist der wesentliche Grund, warum Menschen niemals eine entscheidende Rolle in dem Drama der Ereignisse spielen können. Da ist es um so verständlicher, daß verschiedene Schicksalsschläge in der Geschichte Israels die gläubigen Herzen tief betrübt: Wie konnte Gott Israel im Stich lassen, trotz der alten Verheißung, daß die Treue Gottes ewig währen werde? Der *locus classicus* dafür ist Ps 89, der die Trauer und Enttäuschung des Volkes schildert, als der israelitische König erniedrigt wurde. Was soll man dann von Gottes bedingungsloser Verheißung für das Haus Davids halten? (cf. 2 Sam 7,13–15; Ps 89,20–38). Der Dichter hat keine endgültige Antwort. Im Augenblick des Gerichts gibt es nur Schmerz. Dennoch ist sein Hauptmotiv Gottes Treue, denn – das geht aus dem ersten Hauptteil des Psalms (V. 6–19) hervor – er weiß um die dahinter stehende Stärke Gottes. Der Schwerpunkt liegt auf dem Lobpreis: „... denn wer über den Wolken ist wie der Herr, wer von den Göttern ist dem Herrn gleich? Gewaltig ist Gott im Rat der Heiligen, für alle rings um ihn her ist er groß und furchtbar. Herr, Gott der Heerscharen, wer ist wie du? Mächtig bist du, Herr, und von Treue umgeben." (V. 7–9). Die Klage und die feierliche Sprache erinnern an Ps 74, der ähnlich über die Niederlage klagt, die durch einen historischen Feind erlitten wurde, der selbst den göttlichen Namen gelästert hat. Wenn der allgemeine Zusammenbruch der göttlichen Oberhoheit den Glauben an göttliche Souveränität am schwersten macht, ruft man sich Gottes ursprünglichen Sieg in Erinnerung, um damit einem Appell an Jahwe zum unmittelbaren Eingreifen mehr Nachdruck zu verleihen.[18]

Als die Menschen im babylonischen Exil stöhnen, läßt der namenlose Prophet die Urereignisse der Schöpfung, die Elemente des kosmogonischen Mythos (Jes 51,9–11) und das historische Motiv des Exodus wieder lebendig werden, um Menschen zu vergewissern, daß Gott sein Bundesvolk niemals verlassen wird. Jes 54,7–10 ruft das Versprechen Gottes an Noah in Erinnerung:

Nur für eine kleine Weile habe ich dich verlassen,
doch mit großem Erbarmen hole ich dich heim.
Einen Augenblick nur verbarg ich vor dir mein Gesicht
in aufwallendem Zorn;
aber mit ewiger Huld habe ich Erbarmen mit dir,
spricht dein Erlöser, der Herr.
Wie in den Tagen Noachs soll es für mich sein:
So wie ich damals schwor,
daß die Flut Noachs die Erde nie mehr überschwemmen wird,
so schwöre ich jetzt, dir nie mehr zu zürnen
und dich nie mehr zu schelten.
Auch wenn die Berge von ihrem Platz weichen
und die Hügel zu wanken beginnen –
meine Huld wird nie von dir weichen
und der Bund meines Friedens nicht wanken,
spricht der Herr, der Erbarmen hat mit dir.

[18] Vgl. Levenson, a. a. O., 18–19.

4. Ein Lehrmeister: Der Gott Israels im Konflikt mit dem rebellischen Volk Israel

Da das eigentliche Ziel der ganzen biblischen Botschaft die Verkündigung der Souveränität Gottes ist, steht der Gott Israels nicht nur im Konflikt mit anderen göttlichen Mächten und Israels historischen Feinden, sondern auch mit Israel selbst, wenn immer es sich abwendet und ungehorsam ist. In der deuteronomischen Überlieferung steht geschrieben: „Jetzt aber, wenn ihr auf meine Stimme hört und meinen Bund haltet, werdet ihr unter allen Völkern mein besonderes Eigentum sein. Mir gehört die ganze Erde, ihr aber sollt mir als ein Reich von Priestern und als ein heiliges Volk gehören. Das sind die Worte, die du den Israeliten mitteilen sollst" (Ex 19,5–6). Die zentrale Bedeutung der Gehorsamserwartung zeigt sich in mehreren historischen Erzählungen und prophetischen Reden: Wenn Israel abfällt, wendet sich Gott an Israels Feinde und fordert seine Gegner auf, es zu züchtigen. Während des Auszugs beging Israel seine größte Sünde: Apostasie (Ex 32–34). Die Strafe besteht im wesentlichen aus Gottes Beschluß, sich dem Volk zu entziehen und es nicht weiter in das Land zu führen. Moses Flehen bezweckt daher nicht nur Vergebung allgemein, sondern die größtmögliche Zuwendung Gottes zu Israel, auf daß er als göttlicher Krieger handle: „Wenn dein Angesicht nicht mitgeht, dann führ uns lieber nicht von hier hinauf! Woran soll man erkennen, daß ich zusammen mit deinem Volk deine Gnade gefunden habe? Doch wohl daran, daß du mit uns ziehst. Und dann werden wir, ich und dein Volk, vor allen Völkern auf der Erde ausgezeichnet werden?" (33,15–16). Rebellion gegen die von Gott ernannten Führer Mose und Aaron (Num 16) und Vernachlässigung der sakralen Institution des heiligen Krieges (Jos 7; 1 Sam 15) werden mit härtester Strafe vergolten, kollektiv oder individuell.

Der eigentliche Grund für die Auseinandersetzungen zwischen Propheten und weltlichen Herrschern war die Frage der göttlichen Souveränität. Die meisten Führer mißachteten die radikale theokratische Natur der israelitischen Gemeinschaft und bevorzugten religiösen Synkretismus, vor allem in Form von Baalismus. Genau in dieser Situation entstand im 9. Jh. die klassische Tradition israelitischer Prophetie. Der kritische Punkt wird mit dem Auftreten der eindrucksvollen Figur des Elija signalisiert, der sich in eine heftige Auseinandersetzung mit den von König Ahab und seiner Frau Isebel protegierten Apostaten einließ (1 Kön 18–19). Elija spielt die Rolle eines neuen Mose, wobei die Krise auf dem Berg Karmel dem Vorgang der Bundesschließung der zwölf Stämme (cf. Ex 24,4; Jos 4,3; 1 Kön 17,31) entspricht. Die Stunde der Wahrheit schlägt bei der Aufforderung, sich zwischen Jahwe und Baal zu entscheiden: „Wie lange noch schwankt ihr nach zwei Seiten? Wenn Jahwe der wahre Gott ist, dann folgt ihm! Wenn aber Baal es ist, dann folgt diesem!" (1 Kön 18,21; cf. Ex 32,26; Jos 24,14–15). Nachdem Elija die Baalpropheten erschlagen hat, flieht er vor der rachsüchtigen Isebel und gelangt unter göttlicher Führung zum Sinai. Am Eingang der Höhle begegnet ihm Gott, anscheinend in gleicher Weise wie in traditionellen Sturmtheophanien (1 Kön 19,9–14; cf. Ex 33,17–23; 34,6–8). Aber der Erzähler deutet eine neue Phase göttlicher Selbstenthüllung an: „... Da zog der Herr vorüber: Ein starker, heftiger Sturm, der die Berge zerriß und die Felsen zerbrach, ging dem Herrn voraus. Doch der Herr war nicht im Sturm. Nach dem Sturm kam ein Erdbeben. Doch der Herr war nicht im Erdbeben. Nach dem Beben kam ein Feuer. Doch der Herr war nicht im Feuer. Nach dem Feuer kam ein sanftes, leises Säuseln (*qôl dĕmāmāh daqqāh*) ..." (Kön 19,11–12). Spätere klassische prophetische Zeugnisse zeigen, daß das Kennzeichen israelitischer Prophetie nicht die göttliche Offenbarung im Sturm, sondern die Unauffälligkeit in bezug auf äußere Manifestation ist; die Betonung liegt auf der Wahrnehmbarkeit im menschlichen Herzen, was äußersten Gehorsam voraussetzt.

Der Wechsel von einer unmittelbaren kosmischen zu einer intimen persönlichen Art der Offenbarung spiegelt sich in der prophetischen Vorstellung vom heiligen Krieg. Solch eine Veränderung wird zum Beispiel an dem alten Schrei deutlich: „Mein Vater, mein Vater! Die Wagen Israels und seine Reiter!" Es wird berichtet, daß

Elischa diesen Schrei bei Elija Himmelfahrt jenseits des Jordans, gegenüber von Jericho ausstieß (2 Kön 2,12), und genau die gleichen Worte werden von König Joasch am Totenbett von Elischa wiederholt (2 Kön 13,14). Der genaue Sinn der Worte ist unklar. Höchstwahrscheinlich stehen sie in einem polemischen Zusammenhang; das bewußt gewählte militärische Bild wird Elija und Elischa zugeordnet, um so zu unterstreichen, daß sie Vertreter der unsichtbaren Mächte waren, die Israels wahre Verteidigung sind.[19] Eine polemische Grundhaltung in der Beziehung zwischen säkularer Macht und Glauben ist besonders typisch für Jesaja. Er gibt König Ahab bei Gefahr den Rat: „Bewahre die Ruhe, fürchte dich nicht! ..." (Jes 7,4). Wenn die Herrscher sich auf die Kraft ihrer Waffen verlassen wollten, betonte er: „Nur in Umkehr und Ruhe liegt eure Rettung, nur Stille und Vertrauen verleihen euch Kraft" (30,15). Zu ihrem Versuch, in Ägypten Verbündete gegen Assyrien zu finden, sagt er: „Wehe denen, die nach Ägypten ziehen, um Hilfe zu finden, und sich auf Pferde verlassen, die auf die Menge ihrer Wagen vertrauen und auf ihre zahlreichen Reiter. Doch auf den Heiligen Israels blikken sie nicht und fragen nicht nach dem Herrn ... Auch der Ägypter ist nur ein Mensch und kein Gott, seine Pferde sind nur Fleisch, nicht Geist ..." (31,1–3). Ähnliche Beispiele, die der militärischen Macht das Vertrauen in Gott entgegensetzen, finden sich in Sach 4,6; Ps 33,16–18; 44,7–9; 60,13 = 108,13; 147:10–11; Spr 21,30–31.

Schluß

Eine typologische oder phänomenologische Betrachtung alter Texte aus dem Nahen Osten und v. a. der hebräischen Bibel zeigt deutlich, daß die Frage der göttlichen Souveränität oder Königsherrschaft von grundlegender Bedeutung ist. Die oberste Gottheit beansprucht Souveränität über alle göttlichen Wesen und die Menschheit gleichermaßen. Der wesentliche Punkt, an dem außerbiblische und biblische Dokumente sich unterscheiden, ist die Verlagerung vom Bereich des Mythos zu dem der Geschichte, und da besonders zur Geschichte Israels. Die Souveränität des Gottes Israels wird im Prinzip absolut; Schöpfung und Erwählung sind ihre Basis und grundlegende Rechtfertigung. Durch die Schöpfung schafft Gott eine kosmische und geistlich-moralische Ordnung und setzt allen anderen Wesen Grenzen. Gottes Souveränität hat also ontologische Grundlagen. Dasselbe gilt für alle fundamentalen Eigenschaften wie Gerechtigkeit, Treue und Liebe. Hier liegt die tatsächliche Basis für den Bund mit der Menschheit und mit Israel, der in dem Versprechen mündet, daß Gott seiner Schöpfung und dem Bundesvolk bedingungslos treu sein will.

Trotz der göttlichen Souveränität erheben sich zu allen Zeiten menschliche und übermenschliche Mächte des Bösen und lehnen sich in verschiedener Weise gegen Gott auf. Darum ist die erste Aufgabe des „Gottes der Heerscharen" die Manifestation göttlicher Macht und Souveränität einerseits, und die Wiedererrichtung von Ordnung und Gerechtigkeit andererseits. Das Prinzip der göttlichen Souveränität beeinträchtigt nicht die Wahlfreiheit der Menschen. Doch da Erlösung nur in einer radikalen Beziehung zum Schöpfer und Herrn der Geschichte möglich ist, gibt es gute Gründe für die Drohung völliger Entfremdung oder Vernichtung aller, einiger oder spezifischer Personen. Die Menschen als ganzes, Israel als auserwähltes Volk und auch einzelne Personen werden nur leben, wenn sie von sich aus die *richtige* Wahl treffen. Im Lichte der Schöpfung kann mit vollem Recht behauptet werden, daß Israel „seine Freiheit und sein Leben bereits dem Gott verdankt, mit dem es schon immer in einem ewigen Bund gestanden hat, der nur verkündet und nie verhandelt wurde".[20]

[19] Vgl. die Deutung von Josephus (Jüdische Altertümer, 9.179) in bezug zu 2 Kön 13,14. Siehe auch von Rad, Krieg, 55: „Jedenfalls ist es ein polemisches Wort, eine sehr radikale Parole, die die elementarste Existenzfrage Israels betrifft. Sie muss aus Kreisen einer gewissen patriarchalischen Opposition gegen die Technisierung der Kriegsführung stammen. Schutz und Hilfe für Israel garantiert allein der Prophet."

[20] Siehe Levenson, a. a. O., 147.

Bibelwissenschaft

The History of Israel's Traditions. The Heritage of Martin Noth, ed. by Steven L. McKenzie / M. Patrick Graham. – Sheffield: Academic Press 1994. 326 S. (Journal for the Study of the Old Testament, Supplement Series, 182), ISBN: 1–85075–499–3

Der Bd versammelt die ausführlichen Fassungen von Vorträgen zu einem Symposium, das die Society of Biblical Literature während ihrer Jahrestagung 1993 auf Initiative Steven L. McKenzies zum 50. Jahrestag des Erscheinens der „Überlieferungsgeschichtlichen Studien" (ÜS) von Martin Noth veranstaltet hat. Dieser Klassiker der atl. Wissenschaft hat mit der Hypothese des *Deuteronomistischen Geschichtswerks* eine der erfolgreichsten Theorien der neueren Exegese etabliert und die Erforschung der Bücher Dtn-Kön wie des dtn/dtr Phänomens im AT insgesamt auf eine neue Grundlage gestellt. Die Tagung nahm das Jubiläum zum Anlaß, in einer Zwischenbilanz den gegenwärtigen Diskussionsstand zu umreißen. Dabei stand naturgemäß eine Hauptfrage im Vordergrund: Der von Noth postulierte Umfang des DtrG wird heute nur noch von wenigen als originaler Zustand akzeptiert, weil er Spannungen aufweist und ihm nur mühsam ein plausibler Entstehungszweck zugeschrieben werden kann. So entstand die Suche nach älteren Vorstufen, denen diese Probleme nicht eignen. Deshalb galt es ferner, Vertreter der wichtigsten Hypothesen zur ursprünglichen Gestalt des DtrG* – des „*Schichten-*" und des „*Blockmodells*" (H. Weippert) – miteinander ins Gespräch zu bringen. Wie die Hg. in der Einleitung bemerken, „this symposium marked the first real meeting of representatives of the so-called Smend and Cross schools, who have proposed the two most popular reconstructions of the Deuteronomistic History since Noth" (13). Sie nehmen allerdings den Haupteindruck von diesem Bd vorweg, wenn sie fortfahren: „The symposium would certainly have benefited from more discussion among the participants." (ebd.). Faktisch bietet er v. a. eine Sammlung von Literaturberichten zu Einzelaspekten von Noth's Theorie, wobei Überschneidungen nicht selten sind.

Teil I „The Impact of Martin Noth's Überlieferungsgeschichtliche Studien" beginnt mit einem biographischen Überblick von Christopher T. Begg („*Martin Noth: Notes on his Life and Work*"), der die phänomenale Kreativität Noth's gebührend herausstellt. Antony F. Campbell („*Martin Noth and the Deuteronomistic History*") versucht eine Gesamtbilanz zum DtrG und beklagt zu Recht „how little has been done to compare or integrate the insights of the Cross and Smend schools" (53), obwohl sich in den fortgeschrittenen Ausbaustufen dieser Theorien gewisse Konvergenzen zeigen, da der Kreis der Texte, die als jüngere Aktualisierungen in Frage kommen, ja nicht völlig beliebig ist. Roddy L. Braun („*Martin Noth and the Chronicler's History*") charakterisiert den allerdings weniger folgenreichen Beitrag Noth's zur Erforschung von Chr, Esr und Neh: „His work was not particularly creative or ground-breaking. ... He summarized well the status of Chronicles studies and set us on a firmer foundation." (77f). Eher eine Sektenpostille ist der Aufsatz des Historikers Thomas L. Thompson („*Martin Noth and the History of Israel*"), laut dem das Symposium „the fiftieth anniversary of this misdirection of our field" (83) beging. Er bestreitet der Traditionsgeschichte jeglichen historischen Erkenntniswert und attestiert Noth nichts weniger als „Biblizismus". „Noth sought truth through reason and the euphoria of conviction." (86), No kidding? Rolf Rendtorff („Martin Noth and Tradition Criticism") hebt dagegen Noth's Leistung als Begründer der traditionsgeschichtlichen Fragestellung hervor. Timo Veijola („*Martin Noth's Überlieferungsgeschichtliche Studien and Old Testament Theology*") beschreibt den Einfluß von ÜS auf atl. Theologien. Den Durchbruch bedeutete die literaturgeschichtlich statt systematisch aufgebaute „Theologie des AT" von Gerhard von Rad, die dem DtrG eine gesonderte Darstellung widmete. Die neuesten Entwürfe sind bestrebt, dem fortgeschrittenen Kenntnisstand über das Ausmaß dtr Beiträge im AT und ihrer inneren Differenzierung Rechnung zu tragen. Die einzige amerikanische Arbeit (Samuel Terrien) hatte allerdings selbst 1978 von ÜS noch keine Notiz genommen. Um so mehr weiß man es zu schätzen, daß gerade Amerikaner sich die Würdigung des 50jährigen Erscheinungsjubiläums zu eigen gemacht haben. David Noel Freedman zusammen mit Jeffrey C. Geoghegan („*Martin Noth: Retrospect and Prospect*") bringt die „Primary History" (den Enneateuch) „as the most inviting target for similar investigation" (128) ins Gespräch und unterbreitet sogleich einen profilierten Vorschlag: „The Primary History emerged as a literary work around 550 BCE, probably in Babylon, most likely a product of and a message for the Jewish community there, and issued under the auspices of the acknowledged leaders of Judah-in-exile." (152). Dies liegt quer zu fast der kompletten neueren Diskussion, mit der man sich eine intensivere Auseinandersetzung gewünscht hätte. Walter Dietrich („*Martin Noth and the Future of the Deuteronomistic History*") entwirft ähnlich wie Campbell eine Gesamtbilanz, nun aber aus dem Blickwinkel der Smend-Schule. Er verschiebt die Beschreibung des Ziels des Werkes von der „Theodizee" zur „Klage" und findet eine Hoffnungsperspektive in den Erzählungen, wo Gott Gnade vor Recht ergehen läßt.

Teil II „The Books of the Deuteronomistic History" geht der heutigen Buchgliederung entlang: Thomas Römer (*Dtn*), Brian Peckham (*Jos*), Mark A. O'Brien

(*Ri*), P. Kyle McCarter (*Sam*), Steven L. McKenzie (*Kön*). Es handelt sich durchweg um Literaturberichte mit deutlicher Sympathie für das Blockmodell, mit Ausnahme von Peckham, der sich der Aufdeckung von Widersprüchen zwischen Noth's Bestimmung von Dtr als „nicht nur ‚Redaktor', sondern ... Autor eines Geschichtswerkes" (ÜS, 11) und seiner Analyse des Josuabuches widmet. Ergebnis: „Martin Noth's basic insight that Dtr was an author and historian can be sustained simply by abandoning the traditional literary and historical methods that he inherited and that so badly misled him." (233) Peckhams Alternative ist dann eine holistische Lektüre mit dem bei solchen Studien leider nicht seltenen freihändigen Impressionismus und regelloser Kombinatorik, die unter der Flagge literarischer Sensibilität daherkommen.

Es ist den Hg.n sehr zu danken, daß sie dieses Symposium zustande gebracht und die Beiträge der Öffentlichkeit zugänglich gemacht haben. Was ist dabei herausgekommen für die spannende Frage, wer das Rennen macht – Schichten- oder Blockmodell? Auffällig sind die unterschiedlichen Hauptgewährstexte der beiden Richtungen: Während sich die *Vertreter des Schichtenmodells* v. a. auf die Samuelbücher mit ihren divergenten Bewertungen von Königtum und Tempel berufen, finden die *Gefolgsleute des Blockmodells* ihre wichtigste Stütze in Kön mit den Schwankungen im dtr Formelgut bis und nach Joschija.

Was wir uns daher wünschen: Erstens eine dezidierte Stellungnahme der Smend-Schule zu den Beobachtungen Gottfried Vanonis, „whose 1985 article on 2 Kgs 23.25–25.30 is regarded by many as bringing the case for a Josianic Deuteronomistic History to a successful close" (Campbell, 50). Schließlich wollen die Verfechter des Schichtenmodells ja bestimmt nicht, daß wir einfach aus ihrem tosenden Schweigen zu diesem Aufsatz unsere Schlüsse ziehen. Zweitens hätten wir gerne detaillierte Analysen der Cross-Schule zu den einschlägigen Samueltexten. Denn wenigstens diese Frage, wann das DtrG nun erstmals entstanden ist, müßte sich doch lösen lassen. Eine größere Ehre könnte man Martin Noth sicherlich kaum erweisen.

Tübingen Hermann-Josef Stipp

Frevel, Christian: **Aschera und der Ausschließlichkeitsanspruch YHWHs.** Beiträge zu literarischen, religionsgeschichtlichen und ikonographischen Aspekten der Ascheradiskussion, 1 und 2. – Weinheim: Beltz Athenäum 1995. XIX, X, 1023 S., (Bonner Biblische Beiträge, 94/1, 94/2), geb. DM 198,00 ISBN: 3-89547-061-9 / 3-89547-079-1

Wenn man von 18 Freunden und Freundinnen, die zum Teil habilitiert sind – namentlich aufgeführt im Vorwort (VII) –, wertvolle Anregungen erhält, dann kann offensichtlich eine Diss. auf über tausend Seiten anwachsen. Dies hat der Vf. mit seiner im WS 1993/94 von der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Bonn angenommenen Arbeit bewiesen, ohne daß sein Doktorvater, Frank-Lothar Hossfeld, diesen Frevel gegenüber jedem Rez. verhindert hätte. Der Vf. hat sich bemüht, anhand biblischer Texte sowie außerbiblischen Materials ein Bild von der Aschera-Verehrung in Israel / Juda unter dem Gesichtspunkt des Ausschließlichkeitsanspruchs YHWHs zu gewinnen, das er im Schlußteil (913–931) nach einem Rückblick auf die wichtigsten Ergebnisse (913–924) skizziert (925–930). Auf einige Desiderata, die nicht in seinem Werk erfüllt werden konnten, weist Frevel abschließend – zwischendurch stößt er immer wieder auf noch offene, aber im Rahmen der Arbeit nicht behandelbare Fragen – hin: eine Forschungsgeschichte zur Ascheraproblematik; eine Religionsgeschichte Judas in nachexilischer Zeit, die speziell nach dem Einfluß von Göttinnenkulten in den phönizischen Küstenstädten und Syrien auf die nachexilischen Gemeinden fragt; die Klärung der Herkunft des als Aschere bezeichneten Kultsymbols – der Vf. bezeichnet die Göttin als „Aschera", die Kultsymbole als „Aschere" – sowie die terminologische Differenzierung zwischen Kultsymbol, Kultbild und Repräsentationsmarker. Im Rahmen der Monotheismusdebatte bleibt angesichts der neuen Sicht der Ascheraverehrung als binnenreligiöses Problem im 7./6. Jh. die Frage offen, „wo liegt dann der Impetus für die Forderung der YHWH-Monolatrie?" (931). Die Aufzählung der Desiderata weist zugleich darauf hin, daß die Arbeit nicht als alle Fragen behandelndes Handbuch zum Thema Aschera gedacht ist. F. möchte im Rahmen der aktuellen Monotheismusdiskussion sowie der feministischen Anfragen nach der Verehrung von Göttinnen die v. a. durch die Funde von *Ḫirbet el-Kōm* und *Kuntilet ʿAǧrūd* angestoßene Frage behandeln, ob Jahwe eine Paredra – der Vf. wählt diesen in der Göttinnendiskussion verbreiteten Ausdruck statt des grammatisch richtigen „Paredros" (4, Anm. 9) – zur Seite stand.

Wie der Untertitel ankündigt, greift F. nach der *„Einleitung"* (1–26) sowohl literarische (*1. Hauptteil: Textanalysen, 27–555 = 1. Bd*) als auch religionsgeschichtliche (*2. Hauptteil: Fruchtbarkeitskult – Heilige Hochzeit – Kultprostitution, 557–737*) und ikonographische (*3. Hauptteil: Ascherasymbol und Ascherasymbolik, 739–912*) Aspekte der Ascheradiskussion auf. Auf den schon erwähnten *Schlußteil* (913–931) folgt der *„Anhang"* (933–1023), u. a. mit einem ausführlichen Literaturverzeichnis (935–978), „Ascherainschriften aus Palästina" (987–989) und verschiedenen Registern (1007–1023). Die 24 Abb. (991–1006) hätte man leserfreundlicher dem 1. Bd als Anhang beifügen sollen, da sie im 2. Bd besprochen werden.

Die „Textanalysen" behandeln „I. Aschera in erzählenden Texten" (27–158) und beginnen mit einer kleinen Monographie über die Erzählung von der Opferprobe auf dem Karmel in 1Kön 18,21–40 (28–123), die zugleich das methodische Vorgehen bei der Exegese größerer Textstellen verdeutlicht. Der Vf. beginnt – bei den nur wenige Verse umfassenden Stellen wird der MT in Umschrift sowie eine Übersetzung hinzugefügt – mit der „Textabgrenzung", bespricht textkritische Probleme, wobei er sich grundsätzlich bemüht, dem MT treu zu bleiben, stellt „Beobachtungen zur Textkohärenz" zusammen, wertet diese aus und kommt dadurch zu einer literargeschichtlichen Hypothese. Fragen der Interpretation und zur Datierung werden bei Bedarf behandelt, spezielle Aspekte in Exkursen. Bei allen diesen Schritten setzt er sich mit der Sekundärliteratur auseinander, was natürlich angesichts der Menge der zu behandelnden Stellen nur in Auswahl geschehen kann.

Die Analyse von 1Kön 18,21–40 führt zum Modell einer Grundschicht mit zwei umfangreicheren Bearbeitungen (vgl. die Textrekonstruktion 979–981). Die Grunderzählung (VV 21.22a*.23aα*.24.26–30.33.34.36aα [ohne *wayyiggaš ʾelîyāhû hannābîʾ*].37.38aα.39) ist eine Bekehrungsgeschichte, in der Elija das zwischen YHWH und Baal schwankende Volk durch eine Opferprobe zum Bekenntnis zu YHWH gewinnen kann. Die sachliche Nähe zur Theologie des 8./7. Jh.s führt zur Datierung in die vordeuteronomische Zeit. Wohl durch das „Präludium" 1Kön 18,1aα*.2aα17.18a wurde die Erzählung vom Götterwettstreit mit dem Konflikt zwischen Elija und Ahab verknüpft, das Volk dadurch „teilentlastet". Nicht mehr in vorexilischer Zeit, sondern erst „in produktiver Rezeption" von dtn/dtr Vorgaben wurde durch Einfügung der Baalspropheten (VV 19* [ohne die 400 Ascherapropheten].20.22aβb.23*.25.36* [nur *wayyiggaš ʾelîyāhû hannābîʾ*]) eine Auseinandersetzung zwischen dem wahren YHWH-Propheten Elija und den vielen falschen Baalspropheten konstruiert. „Andere dtr Interessengruppen haben die Ahab-Omri-Anschuldigungen in V 18 nachgetragen und die Gruppe der oppositionellen Propheten um 400 Ascherapropheten erweitert" (123). Dadurch wurde die Göttin Aschera über ihre Verehrer mit Baal in Verbindung gebracht, wodurch ihre mögliche Akzeptanz im Bereich des YHWH-Kults unmöglich wurde. Wahrscheinlich nachpriesterschriftlich ist die letzte Überarbeitung (VV 31.32.35.36* [ab *YHWH ʾᵉlohê ʾabrāhām*].38aβb) von priesterlich orientierten Redaktoren erfolgt.

Die Legende von der Zerstörung des Baalsaltars und der Aschere durch Gideon in Ri 6,25–32 wird als zweiter erzählender Text analysiert (124–155). Die Grunderzählung (VV 25aα*b[α fehlt wohl; B.W.]* [ohne *ʾašĕr lᵉ ʾābîkā*].27a.28aαβ.29.30abα.31.32) wurde um die VV 25aα [*par* und das zweite *ʾašĕr lᵉ ʾābîkā*].bβ.26.27b.28aγ.b.30bβ erweitert (151). Da sich YHWH nicht mehr wie in 1Kön 18 einer „Probe" stellen muß und einige Formulierungen dtr erscheinen, hält F. eine dtr Datierung für wahrscheinlich, die Erweiterungsschicht mit der Zusammenstellung von Baalsaltar und Aschere, die als Opferholz verwendet werden soll, scheint spät-dtr zu sein. Der Redaktor will keine Informationen über die Aschere liefern, sondern die Aschera durch die Zuordnung zu Baal diskreditieren. Daraus folgt: „Ri 6,25.28.30 sind demnach gerade kein Beleg für die frühe und ursprüngliche Paarrelation von Baal und Aschera in der kanaanäischen Religion, sondern vielmehr ein Zeugnis für die religionsgeschichtlich nicht reale Zuordnung Ascheras zu Baal in (spät-)dtr Zeit" (155). Bezüglich der Doppelung der Masseben in 2Kön 10,26f spricht sich F. gegen jede Konjektur aus und damit auch gegen die manchmal vorgeschlagene Einfügung einer Aschere (155–158).

Bei den vier Ascherabelegen im Pentateuch (159–249) handelt es sich um Gesetze bzw. Vorschriften: Ex 34,13 im sog. Privilegrecht, Dtn 12,3 und 16,21 im Gesetzesblock des Dtn und Dtn 7,5 im Redeteil zwischen Dekalog und dtn Gesetzeskorpus. Da häufig auch an anderen Stellen des Pentateuch Anspielungen auf Aschera vermutet werden, diskutiert F. auch einige solcher Stellen (Gen 2,4–3,24; 4,1; 30,13; 35,8; 49,25 sowie pauschal die Erwähnung besonderer Bäume in Gen 12,6; 13,18; 14,13; 18,1.4.8; 21,33) mit dem Ergebnis: „Weder ist auf die Göttin Aschera in den genannten Texten angespielt oder vom Kultsymbol der Aschera die Rede, noch lassen sich in den Belegen Spuren eines alten kanaanäischen oder israelitischen Ascherakultes wiederfinden" (164).

Von den vier Ascherabelegen kommt Dtn 16,21 besondere Bedeutung zu, da es der einzige Beleg zur Beziehung von YHWH-Kult und Aschera, genauer: von YHWH-Altar und Aschere, in gesetzlichem Kontext ist. Die Analyse der Stelle (164–210) ergibt: Dtn 16,21 ist als vorjoschijanische deuteronomische Bestimmung anzusehen und wohl der älteste literarische Beleg für die Auseinandersetzung mit Aschera (7. Jh.). Das Verbot bezieht sich wohl auf den

Zustand am Hauptaltar im Tempel von Jerusalem, stellt daher kein totales Verbot des Ascherakultes dar, „sondern ein[en] Versuch, durch das Abdrängen der Aschera aus der opferkultischen Verehrung, Stellung und Einfluß der Aschera im Jerusalemer Kult zu minimieren" (209). F. äußert über den Hintergrund des Verbots die Vermutung: „Möglicherweise spiegelt sich in Dtn 16,21 der Versuch, eine existierende Paarrelation zwischen YHWH und Aschera im offiziellen Kult zu unterbinden" (209). Infolge des Bilderverbots und der späteren Götzenbildpolemik wird das Verbot durch die Apposition „gar kein Holz" erst in nachexilischer Zeit auf alle hölzernen Götzenbilder ausgedehnt worden sein.

Von Dtn 16,21 sind die drei Vernichtungsvorschriften Ex 34,13; Dtn 12,3 und die wohl spätere Stelle Dtn 7,5 zu unterscheiden, die zum dtr Geschichtsbild passen und für die Kultreform Joschijas keine Relevanz hatten. Die Forderung nach Zerstörung der Kultstätten der ehemaligen Landesbewohner soll vermutlich der Gefahr vorbeugen, daß das Volk von YHWH abfällt und sich anderen Göttern zuwendet. Da Ex 34,13 eine gewisse Eigenständigkeit gewahrt hat, ist die Stelle vielleicht unabhängig von Dtn 12,3 und 7,5 entstanden (210–249).

Der Teil „Aschera und Ascherakritik in den Propheten" (250–532) behandelt nicht nur die vier Belege des Lexems *ʾašerāh* in Jer 17,2; Mi 5,13; Jes 17,8 und 27,9, sondern zunächst die angeblichen Anspielungen auf Aschera bzw. die meist durch Konjekturen textkritisch schwieriger Stellen gewonnenen „Belege" im Hoseabuch (255–352). Angesichts des auffallenden „Ascheraschweigens" bei den Propheten, von denen man eigentlich seit dem 9. Jh. Widerstand gegen die Verehrung Ascheras erwartet, geht man häufig von der Annahme aus, „daß es eine frühe vorexilische Aschera- oder Göttinnenkritik gegeben hat, diese allerdings nur in Andeutungen noch erkennbar ist – oder im Überlieferungsprozeß verschüttet worden ist" (253). Wegen seines engagierten Eintretens für den Ausschließlichkeitsanspruch YHWHs und der Ablehnung des Baalkultes sowie mehrdeutiger Kultsymbole und Kultelemente fand der Nordreichsprophet Hosea das besondere Interesse zahlreicher Exegeten und Exegetinnen, die nach Spuren einer Göttin suchen, wobei man seit den Funden von *Ḫirbet el-Kōm* und *Kuntilet ʿAǧrūd* speziell an Aschera bzw. deren Kultpfahl denkt.

Die Analyse der meist diskutierten Stellen Hos 2,4a (Aschera als Mutter in Israel?); 4,12 („sein Holz" gedeutet als Ascherakultpfähle); 4,13f (Assoziation zu Aschera aufgrund der Thematik Höhenkult unter Bäumen, manchmal verbunden mit der These eines Initiationsritus); 4,17–19 (feminine Suffixe ohne Rückbezug im Text selbst als Anspielung auf eine Göttin – F. gesteht hier ein, „daß man Hos 4,17–19 beim derzeitigen Erkenntnisstand nicht völlig plausibel und konsensfähig interpretieren kann" [312, vgl. 317]); 10,5–8 (Problem femininer Nomina im Kontext maskuliner Suffixe) und 14,9 (singulärer Vergleich YHWHs mit einem Fruchtbaum sowie die Assonanz der beiden Verben *ʿānîtî wə ʾăšûrennû* in V9bα zu „Anat" und „Aschera") führt zu dem Ergebnis: „Ein von Hosea oder den Tradenten intendierter Bezug auf die Göttin, sei es Anat oder Aschera[,] konnte in keinem Beleg als wahrscheinlich bestätigt werden" (349). Bei Hosea findet man keinerlei Kritik an Ascheren. „Aus dem Befund des Hoseabuches läßt sich weder schließen, daß Göttinnen und insbesondere Aschera verehrt worden sind, noch läßt sich dies aufgrund der Texte ausschließen" (351). Die Lücke zwischen den Inschriften in *Kuntilet ʿAǧrūd* aus dem 9. Jh. und der in Dtn 16,21 bezeugten vordeuteronomistischen Ascherakritik aus dem 7. Jh. läßt sich nicht durch Hoseastellen füllen.

Einzelne Stellen aus dem Jeremiabuch werden unter verschiedenen Gesichtspunkten in die Ascheradiskussion einbezogen (353–471). In Jer 2,27 (355–380) sehen manche eine ironisch invertierte Anspielung auf das Paar „Aschera (Holz) und Baal (Stein)" oder sogar auf „Aschera und YHWH" und rechnen dabei mit einer angeblich polemischen Inversion der Geschlechter (Holz – Vater / Stein – Mutter), die aber wohl nur auf das grammatische Geschlecht der beiden Objektbegriffe „Holz" (*ʿeṣ* maskulin) und „Stein" (*ʾæbæn* feminin) beruht, also syntaktisch bedingt ist (371). Die Materialangaben „Holz" und „Stein" können in der wohl erst aus exilischer Zeit stammenden Einheit Jer 2,26–28 aber für alle Arten von Kult- und Götterbilder und Götterstatuen stehen, also synonym verwandt sein (377). Jer 2,27 gehört wohl in die Übergangszeit von der konkreten Fremdgötterpolemik und Bilderkritik zur Götzenbildpolemik (379f).

In dem Exkurs „Holz und Stein als Fremdgötterbilderpolemik" (380–406) werden 8 der 11 Stellen analysiert, an denen das Wortpaar *ʿeṣ wə ʾæbæn* im Fremdgötter- bzw. Götzenbildkontext belegt ist: Jer 3,9; Ez 20,32; Dtn 4,28; 28,36.64; 29,16; 2Kön 19,18 // Jes 37,19; Hab 2,19 (unberücksichtigt bleiben Sach 5,4 und Dan 5,4.23; vgl. S. 404 Anm. 1379). Keine der Stellen ist vorexilisch anzusetzen. Diese Stellen spiegeln die Entwicklung a) von der Monolatrie zum Monotheismus, b) des atl. Bilderverbotes und c) der exilisch-nachexilischen Götzenbildpolemik: „Während in Jer 2,27 und Jer 3,9 noch die Auseinandersetzung mit den Fremdgöttern über das Material ihrer Bilder dominiert, verschiebt sich in Dtn 28,36.64; Ez 20,32 die Auseinandersetzung signifikant zu den Göttern fremder Nationen. Deren Existenz wird jedoch hier noch nicht explizit geleugnet. Der Identifikationsgrad der Fremdgötter mit dem Material ihrer Bilder, nämlich ‚Holz und Stein', nimmt in den Belegen stetig zu. In Dtn 4,28 und Dtn 29,16 beginnen die Fremdgötterbilder zu Götzenbildern zu werden, ein Prozeß, der in 2Kön 19,18 // Jes 37,19 und Hab 2,18 abgeschlossen ist" (404f). An allen Stellen ist eine Konkretion auf eine bestimmte Gottheit vermieden, „Holz" steht nicht für Ascheren oder die Göttin Aschera.

Der einzige Ascherabeleg im Jeremiabuch (Jer 17,2) wird im Kontext Jer 17,1–4 (in der LXX fehlt dieser Text) analysiert, der als „nachdtr Kompositgebilde" (418) bewertet wird. Offen bleibt, ob bei dieser Warnung vor einem wiederaufblühenden Synkretismus „hinter dem Hinweis auf die Kultobjekte Ascheren und die Altäre konkret ein Wiederauf- und Fortleben der Ascheraverehrung in nachexilischer Zeit steht" (422).

Von hoher Relevanz für die Göttinnendiskussion ist die Auseinandersetzung mit der „Himmelskönigin" in Jer 7,18 und 44,17–19 (423–471). Obwohl diese Stellen die ausführlichste Beschreibung eines Fremdgötterkultes im AT beinhalten, lassen sich keine spezifischen Merkmale der Himmelskönigin herauskristallisieren, die eine Identifikation der Himmelskönigin mit einer der religionsgeschichtlich bekannten Göttinnen erlauben würde. Aus dem für die Identifikation in der Diskussion stehenden Quartett Anat, Astarte, Ištar und Aschera dürfte Astarte die aussichtsreichste Kandidatin sein, doch fehlen Hinweise, daß sie sich im spätvorexilischen Juda breiter Verehrung erfreute (471).

Die Ankündigung des Herausreißens (*ntš*) „deiner Ascheren" durch YHWH in Mi 5,13 wird im Kontext der VV 9–14 und der Thematik „Zion und die Völker" in Mi 4–5 in die nachexilische Zeit datiert, frühestens in die zweite Hälfte des 5. Jh.s. Es ist die einzige Stelle, in der die Vernichtung von Ascheren (Masseben, Götterbildern ...) als zukünftiges Handeln YHWHs gedeutet wird (472–487). Für die singuläre Zusammenstellung der Ascheren mit den Städten könnte der Segens- und Schutzaspekt ausschlaggebend gewesen sein, doch letztlich bleibt als Antwort nur ein „ignoramus".

Die beiden Ascherabelege in Jes 17,8 und 27,9 (487–509) werden meist dem Propheten des 8. Jh. abgesprochen, so daß wahrscheinlich bei Jesaja nicht mit einer Auseinandersetzung mit Aschera gerechnet werden kann. Eine Deutung der an den beiden für nachexilisch gehaltenen Stellen zusammen mit den Ascheren genannten *ḥammānîm* gelingt auch in dem Exkurs zu diesem Terminus (496–501) nicht.

In der Auswertung der Ascherakritik in den Prophetenbüchern (509–532) kritisiert F. zu Recht den „Boom"-Charakter der gegenwärtigen Ascheradiskussion, die bald überall Göttinnen vermutet. Eine Erklärung für das „Ascheraschweigen" bei den Propheten und ihren vorexilischen und exilischen Bearbeitern hat er allerdings nicht gefunden (517). Als Hinweis auf eine Göttinnenverehrung in spätvorexilischer Zeit können jedoch die Notizen über die Himmelskönigin in Jer 7,16–20 und Jer 44, auch wenn sie nicht von Jeremia stammen, angesehen werden. Da die Ascherabelege Mi 5,13; Jes 17,8; 27,9 und wahrscheinlich auch Jer 17,2 erst aus nachexilischer Zeit stammen, kann man vermuten, daß es im 5.–4./3. Jh. möglicherweise an manchen Orten zu einer Renaissance des Ascherakultes kam, doch hat F. dafür keine hinreichenden Indizien gefunden (532).

Der letzte Teil der „Textanalysen" befaßt sich mit „Aschera in den Königsbüchern" (533–555). Nicht alle der nach der Analyse von 1Kön 18,19 verbleibenden 14 Belege in 1/2Kön (vgl. die Tabelle der Ascherabelege 984f) werden ausführlich behandelt, sondern nur die anscheinend konkrete Informationen liefernden 1Kön 15,13; 21,7 und 2Kön 23,7. Nach 1Kön 15,13 wurde Maacha aus ihrem Amt als Königinmutter entfernt, weil sie ein *miplæṣæt* – wohl ein Kultbild (536) – für Aschera gemacht hatte. F. sieht die Stelle als eine historische Notiz an, als den zeitlich ersten historisch zuverlässigen Beleg für den Ascherakult im Südreich, genauer: im Umfeld des Königshauses und wohl auch des Jerusalemer Tempels. Nach 2Kön 21,3 machte Manasse eine Aschere, nach 2Kön 21,7 ließ er das Kultbild (*pæsæl*) der Aschera im Jerusalemer Tempel aufstellen. Auch hier liegen Notizen mit historischem Gehalt vor, so daß man annehmen kann, daß unter Manasse der Ascherakult eine deutliche Aufwertung erfahren hat. „Die Errichtung des *pæsæl* könnte gar darauf hinweisen, daß zur Zeit Manasses Aschera und YHWH als Paar im Jerusalemer Tempel verehrt worden sind" (543). Von den fünf Belegen des Lexems *ʾašerāh* im Bericht über die Kultreform des Joschija (2Kön 23,4.6.7.14.15) beziehen sich drei (V 4.6.7) auf den Jerusalemer Tempel. Sie zeigen an, daß alle Objekte des Ascherakultes aus dem Tempel entfernt werden sollten. Nach F. haben Deuteronomisten in der aus exilischer Zeit stammenden Grundschicht der Königsbücher die 16 Ascherabelege an Fixpunkten in der Darstellung der Königsgeschichte positioniert und ein Bezugssystem zwischen Singular- und Pluralbelegen geschaffen (dargestellt 986). „Sie haben Aschera und ihren Kult in ihre ‚Negativsystematik' eingebunden, so diskreditiert und für den Untergang des Staates verantwortlich gemacht" (555).

Der 2. Hauptteil befaßt sich mit Begriffen, die in der Diskussion um den Kult einer Göttin in Palästina und im Alten Orient immer wieder auftauchen, zuerst mit dem Thema „Fruchtbarkeitskult" (562–588). Einige Ergebnisse: „Die Vorstellung der Muttergöttin Erde ist der *kanaanäisch-ugaritischen Mythologie* (sofern sie uns bekannt ist) fremd und ist auch in anderen Textzeugnissen der Eisenzeit aus Syrien-Palästina nicht nachzuweisen" (574). „Dafür, daß in Israel / Kanaan die Erde als (Mutter-)Göttin oder als personifizierte ‚Mutter Erde' verehrt worden sei, gibt es keine ausreichenden Hinweise" (577). „Das Mythologem der Vereinigung von Baal und der Erde als vergöttlichtem Mutterschoß durch die Gabe des Regens ist für die Religionen des syrisch-kanaanäischen Raums im 2. und 1. Jt.s endlich aufgrund mangeln-

der Belege aufzugeben. Die daraus abgeleiteten Schlüsse für einen sexualisierten Fruchtbarkeitskult kanaanäischer Prägung, sei es nun der Nachvollzug der Heiligen Hochzeit oder die sakrale Prostitution, sind nicht haltbar" (579). „Die Bezeichnungen Fruchtbarkeits-, Vegetations-, Mutter- oder Liebesgöttin für die biblische Aschera sind durchweg als inadäquat zu bezeichnen" (582). Über die Funktionen Ascheras fehlen uns zwar Informationen, doch scheint sie nichts mit einem Fruchtbarkeitskult zu tun zu haben.

Auch beim Thema „Heilige Hochzeit" (589–628) – damit werden verschiedenste Vorstellungen verbunden – gelangt F. zu überwiegend „negativen" Ergebnissen. Ein Ritual der Heiligen Hochzeit zwischen Inanna und Dumuzi ist in sumerischen Texten belegt und dort mit einem deutlichen Legitimationsinteresse des Königs verbunden. Die zum Thema herangezogenen Texte aus Ugarit (KTU 1.23; 1.43; 1.100) lassen aber vermuten, „daß es ein zu dem sumerisch-babylonischen Ritual vergleichbares Kultelement unter Beteiligung des Königs in Ugarit *nicht* gegeben hat" (618). Spuren einer Heiligen Hochzeit hat F. auch nicht im AT gefunden, weder im Hohen Lied noch im Buch Rut, Ps 45 oder Ez 8,14. Die „Heilige Hochzeit" hat sich für das AT als „Mythos der Forschung" erwiesen, „ein Zusammenhang des Ascherakultes mit Vorstellungen einer rituell im Kult nachvollzogenen oder kultisch repräsentierten Götterhochzeit" (628) läßt sich nicht behaupten.

„Das Problem der Kultprostitution" (629–737) stellt sich im Zusammenhang mit dem Höhenkult und der Übernahme kanaanäischer Fertilitätsriten. Mit dem Ascherakult wird es oft dann verbunden, wenn man Aschera fälschlich als „kanaanäische Fruchtbarkeitsgöttin" ansieht. Notwendig ist bei diesem Thema die Unterscheidung zwischen „Kultprostitution", bei der *„der Akt der Prostitution selbst im engeren Sinne als kultische Handlung verstanden wird"* (633), und „Tempelprostitution", die an einem Heiligtum, aber nicht als Teil eines Kultes stattfindet. Nach F. kann man festhalten: „In Mesopotamien hat es nach dem derzeitigen Erkenntnisstand weder in Verbindung mit dem Ritual der ‚Heiligen Hochzeit' noch im normalen Tempelkult eine kultisch eingebundene Prostitution oder eine Prostitution als expliziten Kult . . . gegeben", wohl aber „sakrale Prostitution" im Umkreis der Tempelorganisation (640). In Ugarit gibt es weder Hinweise auf Kultprostitution noch auf Tempelprostitution (643). Die für „Kult- oder Tempelprostitution" reklamierten atl. Belege Dtn 23,18f – auch die teils sexuell konnotierten Bestimmungen Dtn 22,5; 23,1.2–3 sind nicht eindeutig mit Fremdgötterkult bzw. kanaanäischer Sakralisierung der Sexualität in Verbindung zu bringen (vgl. den Exkurs 648–666) – ; Hos 4,14; Gen 38,21f lassen keinen expliziten Bezug zu einer Göttin erkennen (680). Die Stelle 2Kön 23,7, an der die *qᵉdešîm* mit Aschera verbunden sind, bietet keine stichhaltigen Indizien für einen Zusammenhang der Geweihten mit dem Ascherakult und der Tempelprostitution, jedoch läßt sich aus der Nutzung von Räumen für den Ascherakult erschließen, daß es vor der Zerstörung dieser „Häuser der Geweihten" durch Joschija wohl unter Manasse eine Phase der institutionellen Aufwertung des Ascherakultes gegeben hat.

Aufgrund der drei Belege 1Kön 14,24; 15,12 und 22,47 nimmt F. an, „daß es sich bei den Geweihten um sowohl weibliches als auch männliches nichtpriesterliches Kultpersonal gehandelt hat" (703; vgl. 735), das durch die Deuteronomisten in die Nähe des Fremdgötterdienstes gerückt wurde. Auch der Chronist hat die Geweihten dort angesiedelt (708). Die Überprüfung der Belege mit dem „terminus technicus" *qadeš / qᵉdešāh* sowie der zumindest priesterlich beeinflußten Stellen Ex 38,8; 1Sam 2,22; Lev 19,29; 21,9 und der prophetischen Kritik in Am 2,7; Mi 1,7, bei denen ein Zusammenhang mit oder ein Zeugnis der Kultprostitution vermutet wird, führt nicht zu einem überzeugenden Nachweis der Kultprostitution, auch nicht in dem mit sexuellen Praktiken oftmals in Verbindung gebrachten Höhenkult (736).

Den 3. Hauptteil „Ascherasymbol und Ascherasymbolik" (739–912) eröffnet F. mit „Methodisch-hermeneutische[n] Vorbemerkungen", in denen er auf den begrenzten Erkenntniswert der altorientalischen Ikonographie hinweist. Wie mehrdeutig gerade die nichtliterarischen Informationsquellen sind, wird bei der Besprechung einzelner Funde sehr deutlich, deren Auswertung oft speziell auch im Hinblick auf die Religionsgeschichte Israels zu einer überzogenen Hypothesenbildung führt. In diesem Teil geht es daher zunächst um eine kritische Hinterfragung der in der aktuellen Forschung angebotenen Erklärungen, doch bietet der Vf. gelegentlich auch eigene Deutungen an.

Die häufiger vertretene These, das Säulenpaar Jachin und Boas am Eingang des Jerusalemer Tempels (vgl. 1Kön 7,15–22.41f) seien zwei Ascheren gewesen, ist abzulehnen (749–766). Daß Terrakottastatuetten der Eisen-II-Zeit (ca. 1000–586 v. Chr.) als Repräsentationen der Göttin Aschera verehrt wurden, speziell in Juda verbreitete sog. Säulen- oder Pfeilerfigurinen aus dem 8./7. Jh., liegt zwar nahe, doch gibt es kein überzeugendes positives Argument für die Identifikation der Darstellungen gerade mit der Göttin Aschera (771). Bildliche Darstellungen einer Göttin oder ihrer Symbole in der Kleinkunst, z. B. auf Siegel-Darstellungen, lassen sich kaum einer bestimmten Göttin wie Aschera zuordnen, da die einzelnen Motive, z. B. der stilisierte Baum oder der Löwe als Symbol- / Attributtier, je nach Kontext mit verschiedenen Inhalten verknüpft werden können (775), so daß man zur eindeutigen Identifizierung immer andere Erkenntnisquellen benötigt, die jedoch meist fehlen. Bisher „ist keine bildliche Darstellung bekannt, die als Ascheradarstellung *ausgewiesen* oder *eindeutig* als eine solche zu identifizieren ist" (779). Es ist auch zweifelhaft, daß Aschera eine mittelbronzezeitliche „Zweiggöttin" beerbt hat (780–791) und daß das Motiv der „Capriden am Baum" eindeutig der Aschera zugeordnet werden darf (792–796). Die These mancher Autoren, daß die Funde auf dem *Tell ed-Duwēr* / Lachisch sowohl ikonographisch als auch epigraphisch einen Ascherakult im spätbronzezeitlichen Lachisch (13./12. Jh.) bezeugen, läßt sich nicht beweisen, da auch andere Göttinnen in Frage kommen, vor allem Astarte (796–811). Die bei den Ausgrabungen von Afek 1978 und auf dem Gelände des Kibbuz Revadim 1980 gefundenen Fragmente von zwei Terrakottaplaketten, die wohl in derselben Form gepreßt wurden, sind kaum als Darstellungen Ascheras anzusehen (811–817).

Mit dem Ascherakult in Verbindung gebracht werden auch Terrakottakultständer, die in Taanach, Megiddo, Pella in Jordanien gefunden wurden, sowie das „Tonhäuschen" aus Bet-Schean. Da Aschera / Aṯirat nicht als „Herrin der Löwen" verehrt wurde (vgl. den Exkurs 825–830), ist sie kaum mit der weiblichen Figur im 1. Register des „Lapp-Ständers" von Taanach zu identifizieren (830–836). Die von F. zu Recht vertretene „minimalistische" Position, die von Skepsis gegenüber Zuordnungen von Darstellungen und Motiven zu Aschera geprägt ist, bewahrt auch hinsichtlich des zweiten, bereits 1903 von Ernst Sellin in Taanach gefundenen Terrakottakultständers aus dem 10. Jh. (838–848) vor unangemessenen Interpretationen. Für beide Ständer gilt: „Bei der Verbindung beider Kultständer mit einem Ascherakult spielen der von Capriden flankierte stilisierte Baum und Löwen die entscheidende Rolle. Beide lassen sich nicht auf Aschera engführen oder im Einzelfall plausibel für Aschera reklamieren" (848). Dies gilt auch für die 1984 bei Pella gefundenen Fragmente zweier Kultständer aus der fortgeschrittenen Eisen-I-Zeit (1100–1000 v. Chr.) (848–853). Alle Ständer lassen sich nicht eindeutig einer Gottheit zuordnen, da die Symbolik der Ständer multivalent ist.

Für die Bewertung der den Aschera-Boom auslösenden Funde aus *Kuntilet ʿAǧrūd* (854–898) ist der Gesamtrahmen der zwischen 1975/76 ausgegrabenen Anlage aus dem 9./8. Jh. zu berücksichtigen. F. sieht die Anlage weder als Elementar-, Schreiber- oder Prophetenschule noch als Wallfahrtsstation oder Pilgerheiligtum an, sondern als Karawanserei oder Wegstation an der Handelsstraße von *Gaza* nach *ʾElat* (865), die wohl zwischen 850 und 750 v. Chr. existierte. Sie ist trotz der Wandinschriften in phönizischer Schrift und der dort auch gefundenen Keramik aus dem Norden kaum als Station des Nordreichs Israel anzusehen, sondern stand vermutlich unter der Verwaltung des Südreichs. Die Figuren auf dem Pithos A konnten bisher nicht identifiziert werden. Da weder die Inschriften noch die Malereien aus einer Hand sind, darf man kaum annehmen, daß die beiden Figuren YHWH und Aschera darstellen sollen (876). Die ebenfalls auf Krug A abgebildete leierspielende Figur kann nicht nur eine Göttin, sondern auch eine Verehrerin oder einen Verehrer darstellen. Daß Musik ein Charakteristikum des Ascherakultes gewesen sei, wie S. Schroer behauptet, ist nicht nachzuweisen (876–884). Auch der Vorschlag, in dem stilisierten Baum mit Lotusblüten und -knospen über einem schreitenden Löwen auf diesem Krug das Symbol der Aschera zu sehen, überzeugt nicht (884–893). Da die Malereien auf den Krügen teilweise wohl spontan von Besuchern der Karawanserei zum Zeitvertreib aufgetragen wurden, darf man ihre religionsgeschichtliche Bedeutung nicht überschätzen (897).

Durch die Diskussion um die Ascherainschriften von *Ḫirbet el-Kōm* und *Kuntilet ʿAǧrūd* (Text 987f) hat auch die These, „daß eine Aschere nicht, wie der Terminus *ʾᵃšerāh* andeutet, ausschließlich ein der Göttin Aschera zuzuordnendes hölzernes Kultobjekt gewesen ist, sondern daß das so bezeichnete Kultsymbol mit einer beliebigen, auch männlichen Gottheit verbunden werden konnte" (898), neue Aktualität gewonnen, da durch diese Annahme die Aussagen der Inschriften entschärft werden könnten. „Seine Aschera" in den Inschriften bezöge sich dann nicht auf das Paar YHWH und die Göttin Aschera, sondern auf ein Symbol YHWHs mit Segensfunktion. Doch diese These scheidet als Erklärungsmodell aus, da sie v. a. die Auffälligkeiten der biblischen Belege nicht ausreichend erklären kann. Nach F. darf man die Göttin und ihr Kultobjekt nicht trennen (904 und 912). Auch die ikonographische Variante dieser These, daß das Baumsymbol der Göttin später auch männlichen Gottheiten (YHWH, El u. a.) zugeordnet worden sei, lehnt F. ab, da ein multivalentes ikonographisches Symbol (stilisierter Baum, Zweig usw.) nicht einfach mit einem genau bezeichneten Kultsymbol (Aschere) gleichgesetzt werden darf. Denn nicht jeder stilisierte Baum ist als Aschere zu identifizieren.

Im Schlußteil (913–931) bietet der Vf. einen „Rückblick" auf die Fragestellung, die Zielformulierungen der Arbeit und die Ergebnisse der Analysen (913–924) sowie als „spekulative Synthese" den „Versuch einer Skizze des Ascherakultes", dessen stark hypothetischen Charakter er hervorhebt und ihn somit gleichsam der Kritik entzieht, da besonders die Hypothesen über die Frühgeschichte des YHWH-Glaubens nicht durch die Ergebnisse seiner Studie abgedeckt sind (925–930). Die durch die Funde von *Ḫirbet el-Kōm* und *Kuntilet ʿAǧrūd* für das 9. Jh. belegte Zuordnung Ascheras zu dem wohl zunächst allein verehrten südpalästinischen Gott des Exodus YHWH ist religionsgeschichtlich wohl dadurch zu erklären, daß in der Spätbronzezeit und in der frühen Eisenzeit Aschera als Partnerin Els in den Städten Palästinas verehrt wurde. Im Rahmen der Ablösung Els durch YHWH bzw. der Verschmelzung beider Gottheiten hat der in der frühstaatlichen Zeit zum Nationalgott aufgestiegene YHWH auch Aschera als Partnerin Els „geerbt". Aschera stand aber wohl nicht gleichberechtigt neben YHWH. Aus den als historische Notizen verstandenen Belegen 1Kön 15,13 sowie 2Kön 21,7 und 23,7 folgert F., daß der Ascherakult gelegentlich aufgewertet wurde (Versuch durch Maacha zu Anfang des 9. Jh.; Aufstellung eines Ascherakultbildes im Jerusalemer Tempel unter Manasse im 7. Jh.). Aus Dtn 16,21 geht hervor, daß zwar das

Repräsentationssymbol der Göttin Aschera neben dem Brandopferaltar YHWHs im Vorhof des Jerusalemer Tempels stand, die Göttin aber keinen eigenen Altar dort besaß. Zugleich belegt dieses Verbot, daß unter den dtn Theologen des 7. Jh.s die Verdrängung Ascheras aus dem Opferkult begann zugunsten der ausschließlichen Verehrung YHWHs, die auch Joschija durch seine Reformmaßnahmen anstrebte (2Kön 23,6). Die Herausbildung des Monotheismus in der Exilszeit führte zur völligen Trennung von YHWH und Aschera sowie zur Diskreditierung der Göttin, deren Verehrung durch die Deuteronomisten als Abfall von YHWH gebrandmarkt wurde. Ob die Hinweise auf Ascheren in der nachexilischen Literatur auf ein Wiederaufleben der Ascheraverehrung im Bereich der privaten Frömmigkeit zurückzuführen sind, konnte nicht geklärt werden.

Man kann dem Vf. sicherlich bestätigen, sein Ziel, „einen Beitrag zur Grundlagenforschung zu leisten und an einigen offenen Fragen der Ascheradiskussion anzusetzen und kritisch zurückzufragen" (913), erreicht zu haben. Daß dabei nicht immer eindeutige Ergebnisse herausgekommen sind, liegt sowohl an der Mehrdeutigkeit bzw. Unklarheit der biblischen Texte und ikonographischen Darstellungen als auch an den allgemeinen Problemen der Datierung biblischer Aussagen. Auch wenn die Zurückweisung bisheriger Hypothesen nicht die Hauptintention des Autors war, so bleibt doch festzuhalten, daß die aufgezeigten Ergebnisse seiner sorgfältigen, den Kontext einbeziehenden Analysen – einige Rechtschreibfehler und leider auch Fehler bei der Umschrift der hebräischen Texte (mehrmals werden ᶜ und ᵓ vertauscht oder der Text nicht korrekt umschrieben, z.B. 44: 2. Zeile v. o.; 667: 4. Zeile von Hos 4,14; 673: 1. Zeile von Gen 38,15a („Juda" fehlt in der Übersetzung, ebenso „Tamar" bei V 24aβ); 710: 2. Zeile von Ex 38,8; 727: 2. Zeile von Mi 1,7 (*ᵓœtnannœ̂hā*, mehrmals auf den folgenden Seiten) und 3. Zeile (*ᶜaṣabbœ̂ha ᵓāśîm*); 724 Anm. 602: PK statt SK; der Kurztitel „Tamar" bei G. Weiler (635 Anm. 267, 673 Anm. 427, 675 Anm. 434 und 438) läßt sich über das Literaturverzeichnis nicht identifizieren, muß nach Seite 620 Anm. 228 wohl durch „Göttin" ersetzt werden) sind wohl kaum ganz zu vermeiden – zur Desillusionierung bezüglich unseres Wissens über Aschera sowie zur Destruierung mancher Hypothesen und „Mythen der Forschung" beitragen. Bedeutsam sind die Ergebnisse sicherlich für die weitere Erarbeitung der Religionsgeschichte Judas und Israels, da manche Hypothesen speziell über den Einfluß der kaum bekannten „kanaanäischen" Religion(en) als nicht haltbar entlarvt wurden. In der Monotheismusfrage hat die Analyse von 1Kön 18 zu einer Herabdatierung der Anfänge der intoleranten Monolatriebestrebungen vom 9. in das 8./7. Jh. geführt. Obwohl Hosea vermutlich für die Entwicklung des Ausschließlichkeitsanspruchs YHWHs von großer Bedeutung ist, findet man bei ihm wie bei den anderen vorexilischen Propheten keine Auseinandersetzung mit der Aschera. Für dieses Ascheraschweigen der Propheten wurde keine Erklärung gefunden. Offen blieb auch die Frage nach einem Wiederaufleben des Ascherakultes in nachexilischer Zeit.

Mit der Forderung, das „Nicht-Wissen-Können" wieder stärker zu etablieren (921), steht F. in der Tradition von Herbert Donner, dessen „Geschichte des Volkes Israel" immer wieder das Bekenntnis „Wir wissen (es) nicht" (oder ähnlich z. B. ebd. 68f) ziert, mit dem er an die Grenzen des historischen Erkenntnisvermögens erinnert. Daß sich diese Grenzen auch nicht mit (multivalenten) ikonographischen Darstellungen überschreiten lassen, ist zwar selbstverständlich, dennoch – da manchmal im Aschera-Boom vergessen – immer wieder zu betonen, wie F. es dankenswerterweise, aufgezeigt an den mit Aschera in Verbindung gebrachten neueren Funden, im 3. Hauptteil getan hat. Mir scheint der auf die Analyse biblischer Texte sich stützende Teil der „Skizze des Ascherakultes" durchaus vertretbar zu sein, doch ist damit zu rechnen, daß auch F.s vorexilische Belegstellen in den Sog der Spätdatierung kommen und dadurch seine Theorie ins Wanken gerät mit der Folge, daß man zum Ascherakult in Israel nur noch sagen kann: ignoramus.

Fulda Bernd Willmes

Moenikes, Ansgar: **Die grundsätzliche Ablehnung des Königtums in der Hebräischen Bibel.** Ein Beitrag zur Religionsgeschichte des Alten Israels. – Weinheim: Beltz Athenäum 1995. 256 S. (Bonner Biblische Beiträge, 99), geb. DM 88,00 ISBN: 3-89547-073-2

Die vorliegende Studie ist die Druckfassung der von Karl Hoheisel betreuten und von der Phil. Fak. der Univ. Bonn im Sommersemester 1994 angenommenen religionswissenschaftlichen Diss. des Vf.s (ursprünglicher Titel: „Die Entwicklung der grundsätzlichen Ablehnung des Königtums in der Hebräischen Bibel. Ein Beitrag zur Religionsgeschichte Israels").

Der Vf. beabsichtigt, in Auseinandersetzung mit den Arbeiten von Crüsemann (WMANT 49, 1978), Veijola (AASF 198, 1977) und Utzschneider (OBO 31, 1980) zu zeigen, daß die „Königskritik" sozial- wie religionsgeschichtlich eine vom 10. bis 6. Jh. v. Chr. reichende Entwicklung vollzogen hat.

Nach einer allgemein gehaltenen *Einleitung* über *„Probleme, Aufgabe, Methode"* (13–21) folgen drei Teile.

Teil I dient der *„Analyse von 1 Samuel 8; 10,17–27; 12 und Richter 8,22–9,57"* (23–173). Im ersten Schritt werden die Texte literarkritisch analysiert, daraufhin einer weitgehend der Literarkritik verhafteten Formkritik unterzogen und schließlich traditionsgeschichtlich betrachtet. Altorientalische Überlieferungen zieht der Vf. unter diesem Aspekt nicht in seine Überlegungen ein.

Der Vf. eruiert drei literarische Schichten, die er als zusammengehörig ansieht. *Grundschicht (GS)*: 1 Sam 8,1–7aα.9*.10aα. 11*.12–17.22b; 1 Sam 10,17.18aα.19b–27*; 1 Sam 12,1–2abß–3*.4–5*.6a.7–11.16–17a.18–19a.20a.24. *1. Bearbeitung*: 1 Sam 8,7abß.9aα*, 18–22a; 1 Sam 10,19a; 1 Sam 12,2bα.12–15.17b.19b.20b.23.25; *2. Bearbeitung*: 1 Sam 8,8.10aaßb.11aα*; 1 Sam 10,18aßb; 1 Sam 12,6b. Diesen drei Schichten entsprechen dem Vf. zufolge in Ri 8,22–9,57 ebenfalls drei Schichten, die von ihm entsprechend bestimmt werden (*GS*: Ri 8,28–33aα.34f; 9,1–15a.16.19b.21–57a; *1. Bearb.*: 8,22f; 9,15b.17–19a.20.57b; *2. Bearb.*: 8,24–26a.27.33aß.b). Die vom Vf. traditionsgeschichtlich ermittelte „vorliterarische Redaktion" (95,99 – der Begriff ist ein Widerspruch in sich) verunklart das auf diese Weise gezeichnete Bild. Die Grundschicht hätte einen königskritischen Traditionskomplex aufgenommen, der sozialkritisch argumentiere. Allerdings übe die Grundschicht keine grundsätzliche Kritik am Königtum. Die erste Bearbeitungsschicht begründe ihre Königskritik theologisch, die zweite hingegen kultisch.

In Aufnahme der Thesen von C. F. Burney (Judges, 1920²) und A. Rofé (Ephraimite versus Deuteronomistic History, in: FS Soggin, Breschia 1991) entwirft der Vf. von seinen Ergebnissen ausgehend das folgende Modell. Die Grundschicht sei Indiz für ein in Jos 24 – 1 Sam 12 enthaltenes *vordtr ephraimitisches Geschichtswerk (EfrG)*, das sich durch eine zyklische Geschichtskonzeption auszeichne, ein eigenes Prophetenbild habe (Propheten als Mahner), das Königtum theologisch ablehne und weder die Kultzentralisation noch die Tora des Mose kenne. EfrG verurteile pauschal den „Fremdgötterkult" und vertrete die „JHWH-allein-Verehrungs-Ideologie" (159ff). Da es theologisch Hosea nahe stehe, sei seine Abfassung Mitte des 8. Jh. wahrscheinlich. EfrG sei zweimal bearbeitet worden. Die *erste Bearbeitungsschicht (RAP)* theologisiere die königskritischen Traditionen und begründe den Alleinvertretungsanspruch JHWHs politisch, indem sie das Königtum für JHWH reserviere. RAP stamme aus der mittleren Exilszeit von einem judäischen Autor. Die *zweite Bearbeitungsschicht (RAK)* versuche den Ausschließlichkeitsanspruch JHWHs kultisch durchzusetzen. RAK sei ebenfalls in der mittleren Exilszeit entstanden, kurz nach RAP. „RAP und RAK stellen zwei sich auseinanderentwickelnde Zweige einer JHWH-Alleinvertretungstheologie dar." Man könne „unterscheiden zwischen monolatrischer (allein JHWH soll verehrt werden) und monarchischer Theologie (allein JHWH soll herrschen)." (173).

In *Teil II* behandelt dann der Vf. ergänzend zu seinem Modell *„Hoseas Stellung zum Königtum"* (175–208). Die Texte Hos 2,1–3; 3,5; 1,4; 3,1–4; 5,1–2; 7.3–7; 8,4; 9,15; 10,1–4; 10,7f; 10,13b–14.15b; 13,9–11 werden unter dem Aspekt erörtert, ob Hosea das Königtum grundsätzlich ablehnt. Der Vf. sieht dies als gegeben an für Hos 3,1–4; 10,1–4 und 13,9–11. Ferner parallelisiere Hosea in seinen Aussagen Königskritik mit Kritik am Fremdgötterkult und identifiziere so Königtum mit Fremdgötterkult (3,1–4; 8,4–7; 9,15; 10,1–4; 10,7f), ein Sachverhalt, der gleichfalls für Hoseas Fundamentalkritik spreche. Hosea komme eine Schlüsselposition „als religionsgeschichtliches Übergangsstadium von der frühstaatlichen rein realpolitisch begründeten Königskritik zur exilischen rein theologisch motivierten Ablehnung des Königstum durch RAP" zu (207). Die Kulttheologie Hoseas und seine theologisch motivierte Königtumsablehnung würden später getrennt von RAP (Königtumsablehnung) und RAK (Fremdgötterkultablehnung) aufgenommen.

In *Teil III „Auswertung und Systematisierung der Ergebnisse"* (209–221) wendet der Vf. seine Aufmerksamkeit der Theologisierung als einem Phänomen menschlicher Lebenswirklichkeit zu. Er unterscheidet zwischen „erklärender Theologisierung" und „intentionaler Theologisierung", die gesellschaftlich wie theologisch ausgerichtet sein kann (209ff). Die Theologisierung der Königskritik gehöre der intentionalen Kategorie an. Die frühstaatliche Königtumskritik lehne das Königtum realpolitisch, d. h. ohne theologische Begründung, ab. Hoseas Verwerfung des Königtums sei in dieser Hinsicht doppelt motiviert, während RAP ausschließlich theologische Ziele verfolge. Der Vf. sieht in diesen drei Positionen zu unterscheidende Stadien einer religionsgeschichtlichen Entwicklung. Abschließend stellt er fest, daß die Königsprädikation JHWHs in der königsfeindlichen Tradition erst in Verbindung mit der Fremdgötterkritik in der Exilszeit denkbar sei, denn RAP proklamiere JHWH als König Israels, „um die Vorstellung von JHWH als Götterkönig abzuwehren." (220).

Ein im Hinblick auf das hier behandelte Thema Lücken aufweisendes *Literaturverzeichnis* und ein *Stellenregister* beschließen die Arbeit (223–256).

Liest man diese Studie *ohne* die Hebraica in der Hand, kann man ihr eine gewisse Plausibilität nicht absprechen, zumal der Vf. literarisch geschickt an den entsprechenden Stellen seine deutschen Übersetzungen der Texte einbringt. Es ist unbestritten, daß die ana-

lysierten Texte in einem längeren literarischen Wachstumprozeß entstanden sind. Mehr als zweifelhaft scheint, daß dieser Prozeß literarkritisch bis auf das einzelne Wort und in der vom Vf. demonstrierten Art und Weise zurückverfolgt werden kann. Folgt man z. B. seiner Analyse von 1 Sam 8, dann fehlt in der GS und in RAP aufgrund seiner Literarkritik der Adressat für die Samuelrede (8,10abß gehört erst zu RAK), die Spannung zwischen den in 8,4f als Verhandlungspartner benannten Ältesten und den in 8,22b genannten Männern Israels bleibt aber in der GS bestehen. Als weiteres Beispiel sei auf seine Behandlung von 1 Sam 12 verwiesen. 1 Sam 11,12f gehört dem Vf. zufolge zu GS. V. 13b interpretiert aber 11,1–11 theologisch: JHWH hat an diesem Tage Hilfe in Israel bewirkt. Diese theologische Interpretation dürfte, folgt man dem Vf., eigentlich nicht in der GS stehen. Die theologische Botschaft von 11,13b wird dann in 12,6–17 aufgenommen und im historisierenden Rückblick (6–15) vorgeführt. Erkenntnisleitend für die Beurteilung der Beziehung JHWH-Israel ist in der zweiten Samuelrede (12,6–17) die Einhaltung des 1. Gebotes. Die anschließende Szene (12,18f) beglaubigt durch JHWHs Wunder die Drohungen Samuels (12,14–15) für den Fall der Verletzung des 1. Gebotes. Die Drohungen Samuels, das Wunder JHWHs und das Schuldeingeständnis des Volkes (V. 19) sind Teile eines Argumentationszusammenhanges, den der Vf. durch seine literarkritische Zuschreibung von 12,12–15 an RAP zerreißt. Diese Zuschreibung wird auch damit begründet, daß in der GS die Philister Anlaß zur Königswahl seien. Dessen nicht eingedenk schreibt der Vf. die Einfügung von 1. Sam 11 ausgerechnet dem Autor von GS zu (85f, 101). Er übersieht die inhaltlichen Bezüge und den Perspektivenwechsel innerhalb der drei Samuelreden.

Die literarische Analyse der Richtertexte erfolgt bereits unter den Prämissen der an den Samueltexten gewonnenen Positionen. Die Hoseatexte liegen nicht auf einer Argumentationsebene, was der Vf., mit Ausnahme von Hos 2,3; 3,5, verkennt. Ihre Erörterung dient ihm dazu, den garstigen historischen Graben zwischen früher Königskritik und EfrG zu verringern.

Eine Überprüfung der vorgelegten Analysen zeigt, daß der Vf. mit einer Reihe von Vorentscheidungen arbeitet. Die Textbasis ist, die Plausibilität seiner Analysen einmal außer Betracht gelassen, für sein Modell nicht ausreichend, zumal in der Forschung mehrere Alternativmodelle vorhanden sind, die die Zusammenhänge besser erklären können. Der Vf. geht bei seinen Untersuchungen bereits von der Existenz eines EfrG aus, was ihn zu der Hilfsannahme einer vorliterarischen Redaktion der von der GS übernommenen Traditionsstücke und zur Annahme einer vierten Hand in 1 Sam 12 zwingt. Zu den unbefragten Vor-Urteilen gehören ebenfalls u. a. die Sicht Samuels als prophetischer Vermittlerfigur zwischen Richtertum und Königtum als einer GS vorliegenden Tradition (1 Sam 8,1–6.11–17; 12,2abß–5) aus davidisch-salomonischer Zeit, ferner die Annahme, daß sozial bzw. politisch motivierte Königskritik und theologisch motivierte Königskritik zwei religionsgeschichtlichen Entwicklungsstadien entsprechen müssen, sowie die Gleichsetzung der hoseanischen Königskritik mit dessen Kritik an den Kulten anderer Gottheiten.

Die Arbeit stellt eher einen theologiegeschichtlichen als religionsgeschichtlichen Beitrag dar. Die verfolgte Fragestellung nach vermutlich nordisraelitischen Überlieferungskomplexen innerhalb des DtrG und deren Bezüge zu Hosea verdient weitere Aufmerksamkeit.

Heidelberg Christa Schäfer-Lichtenberger

Stegemann, Ekkehard W. / **Stegemann**, Wolfgang: **Urchristliche Sozialgeschichte.** Die Anfänge im Judentum und die Christusgemeinden in der mediterranen Welt. – Stuttgart/Berlin/Köln: W. Kohlhammer 1995. 416 S., kt DM 44,80 ISBN: 3-17-011316-X

Soziologische Betrachtungsweisen genießen in der deutschsprachigen Exegese noch immer kein Heimatrecht. Einschlägige Studien werden meist aus den USA „importiert" (v. a. H. C. Kee, W. A. Meeks). Bemerkenswerte Ansätze entwickelte hierzulande – neben dem Protagonisten G. Theißen – Wolfgang Stegemann. Gemeinsam mit seinem Bruder Ekkehard W. Stegemann legt er nun eine Gesamtdarstellung urchristlicher Sozialgeschichte vor, die wohl nicht den „umfassenden Überblick über die wirtschaftlichen und sozialen Lebensbedingungen" der Urkirche gewährt, wie der Klappentext verspricht, wohl aber wichtige Einblicke in die soziale Wirklichkeit der Jesus-Bewegung, der palästinischen Gemeinde und des städtischen Frühchristentums vor dem Hintergrund der reichsrömischen Gesellschaft. Insofern schlägt der Bd eine Brücke zur geschichtswissenschaftlichen Sozialforschung, für die besonders die Arbeiten des Heidelberger Althistorikers Géza Alföldy stehen.

Der Bd umkreist das Thema in *vier* – in sich eigenständigen – *Hauptteilen*: *„Wirtschaft und Gesellschaft der mediterranen Welt im 1. Jh."* (Gesellschaftstyp – Wirtschaftliche Situation – Soziale Stratifikation; 17–94); *„Sozialgeschichte des Judentums im Land Israel und die Jesusnachfolge"* (Wirtschaftliche Situation – Gesellschaftsentwicklung – Religiöser Pluralismus – Soziologie der Jesus-Bewegung – Soziologie der palästinischen Gemeinden nach 70 n. Chr.; 95–216); *„Sozialgeschichte der christusgläubigen Gemeinden in Städten des Römischen Reichs"* (Phänomenologie – Soziale Stratifikation – Verhältnis zur paganen Umwelt und zum Diasporajudentum; 217–305); *„Soziale Rollen und soziale Situation von Frauen in der mediterranen Welt und im Urchristentum"* (307–346). Zwei Karten und sechs (als gedrängte Veranschaulichungen sehr hilfreiche) „Sozialpyramiden" unterstützen die Darstellung. Beigegeben ist ein *Stellenregister* (leider kein Sachwortregister). In der umfangreichen *Bibliographie* (391–410) vermißt man den Namen von H. C. Kee.

„Ist Sozialgeschichte des Urchristentums also *der* Schlüssel für alle Fragen der Aktualität, Relevanz und Umsetzung der Botschaft?" – mit dieser Frage beschließt Klaus Berger seine Besprechung des anzuzeigenden Bdes; und er gibt selbst die Antwort: „Dies ist doch wohl eher ein verblassender Mythos"[1]. Nun reklamieren die beiden Vf. freilich an keiner Stelle ihres Buches eine solche Schlüsselposition für die Sozialgeschichte. Was sie motiviert, ist eher dem Schlußsatz ihres Vorworts zu entnehmen, nach dem es gilt, „die Wirklichkeit von Menschen konkret, also auch in ihrem jeweiligen sozialen Kontext zu sehen" (11). Sozialgeschichte kann Theologiegeschichte (oder gar: Systematische Theologie und Sozialethik) sicher nicht ersetzen, aber ohne Kenntnis der empirischen Entstehungsbedingungen wird Theologiegeschichte ihrem Gegenstand nicht gerecht. Der Bd lehrt, die „alte Welt" mit neuen Augen zu sehen und jene sozialen Bedingungen wahrzunehmen, ohne die die Wahrheitsansprüche des Glaubens ortlos bleiben. Darum verspricht die Lektüre für den Theologen im ganzen Gewinn. Der Rez. hat aus diesem Buch etwa (um einen der Schwerpunkte zu nennen) manches gelernt über jene sozialen Faktoren, die zu der wachsenden Entfremdung zwischen Frühjudentum und Urchristentum geführt haben. *Was* gedacht wurde, wird so nicht unmittelbar verständlich, aber *warum* es gedacht wurde und warum die Dynamik in diese Richtung trieb, das wird (ohne allzu rasches moralisches Urteil) einsichtiger, wenn man die gegenseitige Ausgrenzung im Licht soziologischer Konflikttheorien betrachtet (v. a. 289–305). Freilich wird nicht überall mit derselben Konsequenz gefragt: Der Abschnitt über die Stellung der Frau etwa (um einen anderen Schwerpunkt zu nennen) beschränkt sich weitgehend auf eine Beschreibung der Oberflächenstruktur (für das NT auf die prosopographische Erschließung, Funktionsbeschreibungen und „gender"-Bewertungen). Welche empirischen Bedingungen hier welches soziale Rollenverständnis hervortrieben, bleibt letztlich ungeklärt.

Ein *Grundzug* dieser Darstellung – von E. W. Stegemann in zahlreichen Einzelbeiträgen vorbereitet – ist die Sensibilität für den jüdischen Mutterboden des Urchristentums und die konsequente Wahrung auch der „jüdischen Perspektive". Ein anderer Grundzug ist die Aufmerksamkeit für die sozialen Schichtungen. Unterschieden wird zwischen der Unterschicht, bestehend aus absolut Armen (πτωχοί; jenseits des Existenzminimums) und (etwas verwirrend) relativ Armen/Wohlhabenden (πένητες), „retainers" und Oberschichtgruppen. Jesu Basileia-Botschaft richtet sich primär an die erstgenannte Schicht. V. a. die matthäische Gemeinde hat vereinzelt Zugang auch zu der Gruppierung der „Reichen". Allgemein stellen die Vf. fest, daß die „absolut Armen" (abgesehen von Witwen) und die Angehörigen der Elite (abgesehen von einzelnen Mitgliedern der subdekurionalen Oberschicht der Städte) in der Sozialstruktur der urchristlichen Gemeinden fehlen. Rückgrat der jesuanischen Bewegung ist der πτωχός, Rückgrat der urchristlichen Gemeinde der πένης. So sehr man über Einzelheiten streiten mag (etwa über den relativ weiten Begriffsumfang von „arm" bzw. „Unterschicht"), so hilfreich sind die detaillierten Auskünfte, die die Studie hier bietet.

Historisch und exegetisch ist der Rez. häufig anderer Ansicht als die Vf.: Daß die Institution des Konsulats „den wichtigsten Zweck der monarchischen

[1] FAZ, 21.12.1995, S. 10. Bergers Rez. „Der Zeltmacher Paulus und seine Gesellen. Mit ersten Zeichen von Ermüdung: Eine umfassende Sozialgeschichte des Urchristentums" stellt das Buch von E. W. und W. Stegemann nicht repräsentativ vor; die ironisierende Kommentierung verstößt m. E. teilweise gegen das Fairneßgebot.

Herrschaft" erfüllte, nämlich „die Konzentrierung der militärischen Gewalt in der Hand einer Person" (23), wird man angesichts der Prinzipien von Annuität, Kollegialität und Interzessionsrecht kaum sagen können (vielmehr hat sich zu diesem Zweck ja gerade das Verfassungsinstrument der Diktatur entwickelt). Cicero war nicht „Prokonsul Siziliens" (25), sondern in der Provinz Cilicien; in dem sizilischen Lilybaeum bekleidete er die Quästur.

Daß „nichts" darauf hindeute, daß der Tempel für Johannes den Täufer „als Stätte der Sühne an sich seine Bedeutung verloren hatte" (153), ist zumindest eine ungeschützte Behauptung. Die Sadduzäer, Pharisäer und Essener sollte man nicht primär unter dem Aspekt ihres „Machtanspruchs" betrachten, gegenüber dem ihre religiösen Überzeugungen als eine Art ideologischen Überbaus erscheinen (165f). Der Sendungsanspruch Jesu ist mit der Beschreibung seiner „Devianzkarriere" samt seiner „präpolitischen Konzeption" unzureichend erfaßt (181–187); seine Parallelisierung mit Jesus ben Ananias (vgl. Josephus, Bell 6, 300ff [150, 187]) ist ebenso vordergründig wie die Parallelisierung der ältesten Jesusnachfolge mit dem palästinischen „Sozialbanditentum" (188). Und so treffend der Begriff „Gegenwelt" die Basileia-Botschaft kennzeichnet, so wenig darf man sich darauf beschränken, daß Jesus hier „den Armen ein Existenzminimum" verheiße (183). Das Synedrialverfahren gegen Jesus wird man nicht so ohne weiteres als unhistorisch qualifizieren können (187). Die Zuweisung des Matthäus- und des Johannesevangeliums zu den „messianischen Gemeinden im Land Israel nach 70 d. Z." (198–201) ist exegetisch kaum konsensfähig. Beispiele wie diese ließen sich vermehren.

Die Lektüre wird mitunter erschwert durch die unnötig gewundene Sprache. So rechtfertigen die Vf. wiederholt, warum sie Begriffe wie „urchristlich" oder „Christen" (die sie ohnehin meistens durch „messianisch" bzw. „christusgläubig" ersetzen) überhaupt noch verwenden (13, 219, 272). Der Begriff Ekklesia („eine Gemeinschaft oder Gruppe, deren Mitglieder auch außerhalb der aktuellen Zusammenkünfte durch reziproke soziale Interaktionen verbunden sind" [230]) ist erlaubt; „Gottesdienst im eigentlichen Sinn" dagegen war „bis zur Zerstörung des Tempels nur der Opferkult (und allenfalls die im Zusammenhang mit ihm stattfindenden Versammlungen)" (191), so daß es urchristlichen „Gottesdienst" vor dem genannten Datum schlechterdings nicht gab! Der Rez. gesteht, daß er dem Kürzel „v. u. Z. / u. Z." (so durchgehend für: „vor unserer Zeitrechnung / unserer Zeitrechnung" o. ä.) bislang nur in systemkonformer DDR-Literatur begegnet ist; die beiden Neutestamentler freilich wollen auf solche Weise wohl ihre weltanschauliche Neutralität dokumentieren.

Fazit: Der Bd ist im exegetischen Urteil oft nicht hinreichend abgesichert, so daß man ihn (gerade Studierenden) schwerlich vorbehaltlos empfehlen kann. Kritisch benutzt, kann diese „Sozialgeschichte" dem Exegeten jedoch nützliche Dienste leisten und wertvolle Impulse geben.

Paderborn Knut Backhaus

Pilhofer, Peter: **Philippi.** Bd I: **Die erste christliche Gemeinde Europas.** – Tübingen: J. C. B. Mohr 1995. XVI, 316 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 87), Ln DM 168,00 ISBN: 3-16-146479-6

Für diese in Münster entstandene und von den Prof. Koch und Suhl betreute Habil.schrift werden viele Benutzer dankbar sein. Sie unternimmt den längst überfälligen Versuch, all die historischen, archäologischen und literarischen Zeugnisse, die sich mit Philippi befassen, neu zu sichten und auszuwerten – und so eine schmerzliche Forschungslücke zu füllen. Immer noch fußt die Kommentarliteratur zum Philipperbrief des Paulus und zum 16. Kap. der Apostelgeschichte des Lukas im wesentlichen auf Paul Collarts und Paul Lemerles Arbeiten aus den 30er Jahren; damit ist aber der Ertrag eines halben Jh.s archäologischer Forschung nicht zur Kenntnis genommen. Und dieser Ertrag ist beträchtlich; davon vermittelt der Vf. ein eindrucksvolles Bild.

In einem angekündigten zweiten Bd will er alle lateinischen und griechischen Inschriften, die im Territorium von Philippi gefunden wurden, mit Apparat, Übersetzung und Kommentar versehen, neu edieren. Man bedauert, daß dieser Bd nicht gleichzeitig vorgelegt werden konnte, nimmt doch die Arbeit ständig darauf Bezug; doch wird immerhin aus den ausführlichen Anmerkungen das Wichtigste nachvollziehbar.

Der Ehrgeiz des Vf. ist groß, und man weiß gar nicht, was man mehr bewundern soll:

Mit großer Akribie schildert er seine Mühen, in Zusammenarbeit mit vielen Archäologen, Behörden und Instituten an die historischen Zeugnisse über Philippi heranzukommen. Er wollte die Zeugnisse einsehen, die archäologischen Funde besichtigen, die Inschriften in Augenschein nehmen, sich nicht auf Sekundäres verlassen. Und so bekommt man am Ende von ihm ein verläßliches Bild über die Ausgrabungen seit dem 2. Weltkrieg – nicht nur soweit sie die antike Stadt Philippi betreffen (Basilika extra muros, Oktogon, Basilika des Paulus, Bad, Kammergrab, Wohngebäude usw.), sondern auch bezüglich der Ebene von Philippi und des nahen Pangaiongebirges, also den ganzen damaligen Einflußbereich des antiken Philippi.

Mit derselben Akribie geht er den literarischen Zeugnissen über Philippi, den Inschriften und den Veröffentlichungen über sie nach. Vieles ist bisher überhaupt nicht oder an sehr entlegener Stelle veröffentlicht, manches wird von den Forschern sorgsam verborgen gehalten, manches ist für immer verloren. Der Vf. hat gesammelt, was zu sammeln war, um „eine möglichst vollständige Bibliographie aller historischen, archäologischen, numismatischen und epigraphischen Titel, die sich mit Philippi befassen", zu erstellen und so „eine völlig neue Grundlage für die Erforschung Philippis" zu schaffen (5).

Um alle diese Dokumente auszuwerten, bedurfte es einer gediegenen archäologischen Sach- und einer enormen Sprachkompetenz für die griechischen und lateinischen Inschriften, aber auch die vorwiegend neugriechische, französische und englische Literatur. Beide Kompetenzen wird man dem Vf. bereitwillig bescheinigen.

Nun wäre dies alles schon ausreichend Legitimation für die Untersuchungen des Vf.; aber sein Interesse ist zudem ein historisch-theologisches: Er macht den Versuch, „die lokalgeschichtlichen Ergebnisse in Philippi für die Interpretation der einschlägigen frühchristlichen Texte fruchtbar zu machen" (36).

Und so zeichnet er im *ersten Kap.* „ein Bild der Stadt Philippi und ihrer Bewohner am Vorabend der ersten paulinischen Mission"; im *zweiten Kap.* wird der Philipperbrief des Paulus neu gelesen; im *dritten Kap.* wird Apg 16 „mit den lokalgeschichtlichen Daten konfrontiert und mit anderen Stationen der paulinischen Mission in Kleinasien und Makedonien / Achaia verglichen"; im *vierten Kap.* geschieht Ähnliches mit der Korrespondenz zwischen dem Bischof Polykarp von Smyrna und der Gemeinde in Philippi, und das *fünfte Kap.* sammelt den Ertrag für die Gemeinde in Philippi „in den ersten hundert Jahren" ihrer Geschichte. (5)

Da hier der Vf. nicht dieselbe Pionierarbeit leistet wie bezüglich der Auswertung der Inschriften, setzt er sich kritisch mit den jüngeren Neuerscheinungen zum Thema auseinander (Elliger [1978, Nachdr. 1987], Abrahamsen [1986], Portefaix [1988] und Bormann [1995]). Sein Urteil zeugt von nicht geringem Selbstbewußtsein. Er beklagt bei den genannten Autor/innen: Unzureichende Informiertheit, Lücken bezüglich der verwertbaren Zeugnisse, mangelhafte Interpretation des epigraphischen Materials, einseitige Auslegungen, sei es durch die Beschränkung auf die Frauen in Philippi oder durch die Überbetonung des Kaiserkults. Letzteres bezieht sich auf die nahezu parallel entstandene Arbeit von Bormann, die das Material mehr aus „religionsgeschichtlicher Perspektive" untersucht und sich dabei zu starke Beschränkungen auferlegt. (Es geht Bormann im wesentlichen um Phil 4,10–20, die Passage, in der sich Paulus für die philippische Spende bedankt; sie auf dem Hintergrund römischer Gepflogenheiten zu erklären, engt den Blick von Anfang an zu sehr ein und läßt Bormann sogar das paulinische Koinonia-Konzept übersehen.)

Nun ist man gespannt, welche neuen Interpretationsmöglichkeiten sich durch die Untersuchung des Vf.s ergeben. Für die vor-paulinische Colonia Julia Augusta Philippensis dürften neben den Auswertungen der Grabungen v. a. die Hinweise wichtig sein, daß Philippi weit mehr von der Landwirtschaft, von Handel und Handwerk bestimmt war als vom römischen Militär und daß neben den Römern auch Griechen, Makedoner und Thraker zusammen mit thasischen Kolonisten ein buntes Bevölkerungsgemisch darstellten. Nicht zuletzt die Vielzahl griechischer Inschriften warne vor einer Überbetonung des Römischen in Philippi und seiner Umgebung. Auch und gerade im religiösen Leben gab es eine bunte Mischung von thrakischen, griechischen, orientalischen *und* römischen Elementen.

Dagegen scheinen die Juden und ihre Sympathisanten nur eine geringe Rolle gespielt zu haben. Ihnen (bzw. eingedrungenen Judaisten) sowie Römern gegenüber entfaltet Paulus in seinem Brief (v. a. in Phil 3) sein neues Verständnis von πολίτευμα. Da dieses auf einen christlichen Gegenentwurf zum römischen hinauslief, erklären sich die Schwierigkeiten, die sich Paulus einhandelte und aufgrund deren die Christen als Feinde der römischen Ordnung angesehen wurden. Aus dieser Nähe und Distanz zum Römischen versucht der Vf. sodann die ἐπίσκοποι von Phil 1,1 und das Prinzip δόσεως καὶ λήμψεως von Phil 4,15 zu erklären. Erstere spiegeln die Liebe der Philipper zu Posten und Pöstchen und ihren Stolz auf wohlklingende Titel, seien also mit den aediles unter den Silvanusverehrern und den procuratores unter den Anhängern des Thrakischen Reiters zu vergleichen, im übrigen eine auf Philippi beschränkte Erscheinung. Letzteres entspreche dem „do ut des" und sei nicht Ausdruck römischen philia-Denkens (so Bormann), sondern bezogen zu denken auf die neue paulinische Bezugsgröße κοινωνία (Phil 1,5 u. ö.), bei Paulus öfter erläutert als Gemeinschaft des Leibes Christi (vgl. 1 Kor 12, Röm 12). Damit bestätigt er die Untersuchung von P. Wick (Der Philipperbrief, 1994), der κοινωνία „als zentrales Thema des Briefes" behandelt (142ff).

Meldet sich bei den Erklärungen zu den ἐπίσκοποι Enttäuschung, weil man die Lösung des Vf. nur gutgläubig annehmen kann, so steigert sich die Skepsis bei seinen Erläuterungen zu Apg 16,6ff: Lukas selbst sei der ἀνὴρ Μακεδών, der Paulus nach Europa hole (Vv. 6–10)! Die Ausführlichkeit, Genauigkeit und

Detailkenntnis seiner Darstellung (V. 12: Philippi als Stadt der πρῶτη μερίς, als colonia; V. 13: Lage der Gebetsstätte; V. 14: Lydia, die Purpurhändlerin; V. 20f: die Anklage, die so nur zu Philippi passe, und schließlich die einzelnen Beamtenbezeichnungen im Text und der beschriebene Weg nach Thessalonich 17,1) – das alles spreche dafür. Davon wird sich nicht jedermann überzeugen lassen, fürchte ich. Der Vf. übersieht selbst nicht, daß im Text deutlich lukanische Redaktion am Werk ist (z. B. 16,37–40), und er geht auch nicht so weit zu behaupten, Lukas sei der Reisebegleiter des Paulus gewesen, als den er sich darstellt; daher wird man die Genauigkeit der verwendeten Traditionen doch wohl auch anders erklären können.

Den Veränderungen in Philippi zwischen Paulus und Polykarp geht der Vf. im 4. *Kap.* nach. Im Unterschied zum paulinischen Brief hält er beim Polykarpbrief eine Briefteilung für zwingend nahegelegt. Der lukanische Optimismus in Sachen modus vivendi zwischen Christen und röm. Staat sei mittlerweile als Wunschdenken entlarvt: die Gemeinde in Philippi hat Konflikte mit Behörden und eigene Märtyrer zu beklagen. Und sie hat keinen ἐπίσκοπος, der sich des Falles des Presbyters Valens annehmen konnte, dessen Finanztransaktionen zum Problem geworden waren.

Das *Schlußkapitel* summiert – was bisweilen zu Wiederholungen führt – und ergänzt das bis dahin entwickelte Bild um weitere Details: zur jüdischen Gemeinde in Philippi (die keineswegs nur aus Frauen bestand), zu Lydia als zugezogene Griechin und ἀπαρχή Makedonias, ihre Nichterwähnung im Phil des Paulus, zur exklusiven Beziehung des Paulus zu seiner „Lieblingsgemeinde", zu Lukas aus Philippi (Tradition und Redaktion in Apg 16) und zur Sammlung der Briefe des Paulus, Ignatius und Polykarp sowie der lukanischen Schriften in der „Bibliothek" des Philippi der 3. Generation (110–140).

Der Bd ist hervorragend ausgestattet; Verzeichnisse, Karten und Register sind vorbildlich. Zieht man eine Summe, muß man zuerst die akribisch sorgfältige Arbeit des Vf.s hervorheben, der das ganze Material aufbereitet für die künftige Forschung zum Thema Philippi. Die Auswertung für die Exegese des Phil und der Apg, aber auch des PolPhil ist anregend und führt in vielen Fällen zu notwendigen Korrekturen bei deren Behandlung; aber hier finden sich auch Hypothesen, bei denen man das Gefühl hat, die Begeisterung des Vf.s für Philippi führt ihm die Feder. Aber ganz unbestreitbar ist es das Verdienst dieser Untersuchung, das lange und arg vernachlässigte Philippi neu ins Blickfeld der Forschung gerückt zu haben.

Eppenhain Josef Hainz

Exegese des AT

Boorer, Suzanne: **The Promise of the Land as Oath.** A Key to the Formation of the Pentateuch. – Berlin/New York: Walter de Gruyter 1992. XV, 470 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 205), Ln DM 184,00 ISBN: 3-11-013505-1

Das erklärte Ziel der vorliegenden australischen Diss. (Emory University) ist nicht die von Gott beeidete Landverheißung aus dem AT – wie der Titel insinuiert – näher zu beleuchten, sondern die Evaluation von Pentateuchmodellen – was der Untertitel andeutet – anhand einiger (Schlüssel-)Texte, die von Landverheißung sprechen.

Zur Überprüfung der Pentateuchmodelle von Wellhausen, Noth, van Seters und Rendtorff (die gewichtige Studie von E. Blum, Studien zur Komposition des Pentateuch, 1990, konnte nach Auskunft des Vorwortes bei der Analyse nicht mehr berücksichtigt werden, sondern nur noch in der Zusammenfassung) analysiert die Vf.in Ex 13,5.11; 32,13; 33,1; Num 14,23a; 32,11 „to determine their relative levels, in relation to their surrounding contexts, to each other, and to their parallels in Deuteronomy. This procedure uncovers relative levels in Genesis – Numbers, on the one hand, and their relation to Deuteronomy (and beyond) on the other, through the relation of each to these land oath texts as reference points. The results that emerge provide a text by which to measure the credibility of positions held at present for the formation of this material" (VII). Mit diesem Ansatz zielt B. auf einen zentralen Punkt der Pentateuchproblematik ab, nämlich die Relation zwischen Tetrateuch und Deuteronomium bzw. Deuteronomistischem Geschichtswerk. Die Besonderheit und Selbständigkeit des Dtn innerhalb des Pentateuch ist immer schon gesehen worden und hat gerade in den letzten Jahrzehnten dazu geführt, daß sich die Deuteronomiumforschung zu einem gewissen Teil selbständig neben der Pentateuchforschung entwickelt hat.[1]

Durch minuziöse *literarische Analysen*, die die jeweiligen Texte als Teil größerer Kontexte behandeln (129–425) kommt B. nach einer überlangen forschungsgeschichtlichen und methodologischen *Einleitung* (1–128) zu einer relativen Chronologie der untersuchten Texte und Kontexte, die sich als erstes Ergebnis wie folgt darstellt:

„Oath text	Context
Ex 32:13 and Ex 33:1	Ex 32:7–14 and Ex 33:1–3
Num 14–23a	Num 14:11b–23a
Deut 10:11	Deut 9–10* (earlier level)
Deut 1:35	Deut 1:19–2:1*
Num 32:11	Num 32:7–11 (12) 13–15

Ex 13:3–16, and thus Ex 13:5,11, is earlier than Deut 16:1–7(8), and therefore can be designated loosely as pre-Deuteronomic. However, the relative level of Ex 13:5,11 in relation to the other primary oath texts examined that are earlier than other in Deuteronomy (Ex 32:13; 33:1; Num 14:23a) cannot be determined within the bounds of this study" (430).

Auf dieser Basis nun erfolgt die Überprüfung der o. g. Pentateuchmodelle, die zu einem ablehnenden Ergebnis gegenüber van Seters, Rendtorff und Blum führt und positiv eine Modifikation zwischen drei klassischen Modellen als Lösung anzielt: „The paradigms that retain credibility, in varying degress, in the light of the results of this study are, the first paradigm, represented by Wellhausen, and the second paradigm, initiated by Noth. Our results support most closely Wellhausen's overall conception of the formation of the Pentateuch, and also lend some support to aspects of the second paradigm initiated by Noth. In addition, our results go beyond, but do not contradict, Schmid's position" (437).

Dieses Ergebnis verwundert nicht, da B. ihre „Pentateuchuntersuchung" eben nicht beim Pentateuch als Ganzem hat einsetzen lassen, sondern bei ausgewählten Texten, die sie in Relation zu einer vorgegebenen Größe (Dtn / Dtr) untersucht hat. Der modelltheoretische Hintergrund dieser Auswahl und des davon bestimmten Vorgehens liegt bei Wellhausen / Noth, so daß die „Evaluation" am Ende konsequent zu diesem Anfang zurückkehrt. Die Stärke der vorliegenden Arbeit liegt somit weniger im Bereich der Pentateuchhypothese, sondern mehr in den zahlreichen wertvollen und präzisen Einzelbeobachtungen bei den ausführlichen Textanalysen.

Osnabrück Christoph Dohmen

Seters, John van: **Prologue to History.** The Yahwist as Historian in Genesis. – Zürich: Theologischer Verlag AG 1992. XVI, 367 S., kt DM 78,00 ISBN: 3-290-10871-6

John van Seters legt mit dieser Studie eine Fortsetzung seines Mitte der Siebzigerjahre erschienenen Buches (Abraham in History and Tradition, New Haven 1975) vor, in dem er bereits eine Zweiteilung des üblicherweise dem Jahwisten zugeordneten Textumfanges annahm, wobei er eine frühe vorjahwistische Phase von einem in die Exilszeit zu datierenden „Jahwisten" unterschied. Inzwischen hat der Vf. seine Thesen auch an den Büchern Exodus bis Numeri erprobt (The Life of Moses. The Yahwist as Historian in Exodus-Numeri, Contributions to Biblical Exegesis and Theology 10, Kampen 1994).

S. erweist sich als einer der radikalsten Kritiker der traditionellen Pentateuchhypothesen. Der Jahwist, den der Vf. nachzuweisen versucht, schreibt in der Genesis in Form und Funktion einen Prolog zur Volksgeschichte Israels, der als Ergänzung zum bereits vorhandenen deuteronomistischen Geschichtswerk (vgl. vom selben Vf.: In Search of History, New Haven 1983) zu verstehen ist (5). J vereint damit das gesamte vorpriesterliche Material der Genesis erstmals durch einen zusammenhängenden Erzählfaden, der durch die bearbeitende Integration der Josefsgeschichte zur Exodustradition überleitet. P beschreibt der Vf. als Ergänzung zu J, ohne eine ursprüngliche Selbständigkeit – und damit Quellencharakter – anzunehmen.

Um den Jahwisten als „antiken Historiker" in seiner kulturellen Lebenswelt zu verankern, untersucht S. nicht nur die Traditionen aus dem Zweistromland, sondern ebenso *mythologisches und historiographisches Material aus dem Alten Griechenland (Teil I).* Dabei ergeben sich gerade in bezug auf das thematisch disparate Material der Urgeschichte interessante Einsichten. Gleichzeitig befremden aber manchmal nicht nur die weitreichenden Schlüsse, die aufgrund von Parallelen mit teils jüngerem Material der klassischen Antike gezogen werden, sondern ebenso das Schweigen darüber, wie und über welche sozial zu verortende Kreise man sich den kulturellen Einfluß aus dem Westen vorzustellen hat.

Die Zuweisung von Texten und Textteilen zu J ist in vielen Fällen inkonsistent argumentiert. Es können hier nur einige wenige Beispiele angeführt werden: So versucht der Vf. in der Fluterzählung einen stringenten Erzählfaden für J zu Lasten von P herzustellen, wodurch sich freilich P leichter als ergänzende Bearbeitung erweisen läßt (160–165). Nachdem J in Kenntnis von und mit Bezug auf DtrG schreibt, läßt sich Vf. durch das eindeutige dtr. Idiom mancher Passagen, etwa in Gen 26,3–5, nicht abhalten, sie ebenso J zuzuweisen, ohne jedoch nach einer Erklärung zu suchen, warum J diese typische Sprachwahl nicht durchgängig verwendet. Als Hauptargument für die Zureihung zu J muß freilich eine bereits vor-

[1] Vgl. diesbezüglich auch die präzise Trennung durch das separate Kap. „Das Buch Deuteronomium (Georg Braulik)" in der jüngsten deutschsprachigen Einleitung von E. Zenger u. a., Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart [2]1996, 76ff (vgl. ThRv 93 [1997], 281–286).

her dem J zugewiesene Textpassage, Gen 22,15–18, in einem Zirkelschlußverfahren herhalten. Mindestens ebenso uneinsichtig ist die intensive Arbeit eines *exilischen* J an der Betel-Geschichte von Gen 28,10–22 (288–295), sowie die primäre Deutung des Spannungsbogens der gesamten Jakobsgeschichte im Horizont exilischer Erfahrung. Methodisch fraglich ist die Zuweisung variierender Formulierungen und Themen zu ein- und derselben Schicht. Dies läßt sich im besonderen in der Untersuchung zu den Väterverheißungen aufzeigen (in Gegenposition zu den plausiblen Thesen von Rendtorff und Blum), aber auch in der Zureihung von Gen 21,8ff, Gen 22 und Gen 24 zu J, da hier jeweils die Führung durch einen Engel thematisiert werde (266).

Ich stimme mit dem Vf. überein, daß viele seiner J-Texte in die Exilszeit zu datieren sind. Ein J in dem von ihm erhobenen Umfang läßt sich m. E. jedoch nicht halten. S.s Studie hat, unabhängig von den vielen Fragen, die sie aufwirft und von den neuen Problemen, die durch die postulierte Lösung erst geschaffen werden, die Funktion zu zeigen, daß die alten Konzepte nicht mehr tragen. Ein in davidisch-salomonischer Zeit datierter Jahwist, der den Bogen von der Schöpfung bis zum Beginn der Landnahme spannt, ist in Anbetracht der neueren Diskussion zur Religionsgeschichte Israels nicht mehr haltbar. Die elohistische Quelle war ohnedies in der Forschung immer umstritten. Ob jedoch das gesamte vorpriesterliche Material derart unstrukturiert überliefert wurde, wie dies aus S.s Ansatz geschlossen werden muß, ist mehr als zweifelhaft. Die Studie trägt jedoch nicht zur Konfusion bei, sondern liefert einen wertvollen Beitrag zu einer von Quellenhypothesen unbelasteten Sichtung der Texte. Der bestehende Dissens in der Pentateuchforschung ist als Gewinn einer neuen Freiheit sehr zu begrüßen. Die Richtung, in der ein neuer Konsens zu suchen sein wird, ist durch mehrere Wegweiser markiert: Weg von der Frühdatierung von Erzählwerken, die den Pentateuch übergreifen, und weg von der literarkritischen Zerstückelung geschlossener Erzählungen, um einigermaßen geschlossene Quellen erheben zu können, hin zu einer ernsthaften Sichtung der Erzählstrukturen der Genesis und der Neubewertung redaktioneller und kompositioneller Arbeit des überlieferten Materials, die nicht mehr nur enzyklopädisch gesehen werden kann, sondern mit eigenständiger Schriftstellerei beschrieben werden muß. Der Ruf nach einem neuen Konsens in der Pentateuchforschung ist allerdings noch verfrüht.

Graz Irmtraud Fischer

Hagelia, Hallvard: **Numbering the Stars.** A Phraseological Analysis of Genesis 15. – Stockholm: Almqvist & Wiksell International 1994. 252 S. (Coniectanea Biblica. Old Testament Series, 39), kart. skr 204,00 ISBN: 91-22-01591-4

Die in Uppsala eingereichte Diss. stellt sich als phraseologische Studie zu Gen 15 die Aufgabe, die theologischen Verbindungen dieses überaus schwer einzureihenden Textes innerhalb der Hebräischen Bibel zu eruieren. H. geht dabei Wörtern, Wortverbindungen und geprägten Wendungen mit den Hilfsmitteln der Konkordanz von Lisowsky und den beiden Lexika Köhler / Baumgartner (1967–1990) und Gesenius (1962) nach (6). Die Querverbindungen definiert er folgendermaßen: „‚Relations' are here taken widely as intertextuality or relations in vocabulary, phraseology, context, eventual literary dependence, theological kinship and a more general way of similar thinking and phraseology between Genesis 15 and other text units in the Hebrew Bible – or outside of it" (3). Die einschlägige Literatur zu den Kriterien der Bewertung von Querverbindungen, die inzwischen eine subtile Methodologie vorstellt, kennt und benutzt H. offensichtlich nicht. (Zu einer gediegenen Anwendung der Kriterien in der atl.en Wissenschaft siehe etwa: Braulik, Georg, Das Deuteronomium und die Bücher Ijob, Sprichwörter, Rut, in: Zenger, Erich [Hg.], Die Tora als Kanon für Juden und für Christen, HBS 10, Freiburg 1996, 61–138.) Insofern ist auch die Auswahl der relevanten oder nicht relevanten Belegstellen manchmal „gefühlsmäßig" geraten (vgl. S. 18 die Belege innerhalb der Genesis). Problematisch ist auch die Datierung anhand der Querverweise, wenn diese selber nicht eindeutig eingeordnet werden (vgl. z. B. die Bewertung einzelner Namen der Völkerliste von V. 19–21 als „mainly . . . very old, pre-Davidic, historical traditions") (177).

Die Ergebnisse, zu denen H. kommt, sind nicht neu. Sie stützen Thesen, die v. a. in den 80er Jahren publiziert wurden, von einem anderen Zugang her ab. H. sieht Gen 15 als zusammengesetzten Text aus exilischer oder nachexilischer Zeit, dessen Teile (V. 1–6; V. 7–21) vermutlich ursprünglich selbständig gewesen seien, die jedoch in der heutigen Form eine Einheit bilden (184–186). Die zeitliche Anknüpfung von V. 1a und V. 6 bewertet H. als sekundäre Einträge eines Redaktors (74), im zweiten Teil wird V. 12–16 als Einschub deklariert (178). H. weist Beziehungen zur Prophetie, zum Kult, zur dtr. Theologie, zur Jerusalem- und Davidstheologie und zum „Exodusmotiv" nach (vgl. S. 210 im Rahmen der Zusammenfassung, die die vielen Beobachtungen vom Korpus der Arbeit übersichtlich darstellt). Den Vf.kreis gibt H. im dtr. Umfeld – oder zumindest im selben Einflußfeld wie die Deuteronomisten – an (210). Die aufgezeigten Verbindungen zu Jerusalem überzeugen nicht; sie hängen ausschließlich an den Verbindungen zur Verheißung an David und seine Dynastie. Ebenso zweifelhaft ist H.s Kategorisierung von „kultisch", die teils bereits dann schon verbucht wird, wenn von einer Begegnung oder einem Gespräch zwischen Gott und Mensch die Rede ist (vgl. etwa S. 34). Die These, daß die Verheißung von 15,5 „prophetisch" geprägt sein soll (61), ist bei einer späteren Abfassungszeit, die bereits auf reicheres literarisches Gut zurückblickt, nicht einsichtig.

Wenngleich H. dies in seinem Vorwort vermerkt, ist die computerbedingte willkürliche Trennung hebräischer Wortgruppen störend und hätte mit geringem Arbeitsaufwand behoben werden können. Ein Index hebräischer Wörter wäre gerade für eine phraseologische Studie überaus hilfreich.

Der Wert der Arbeit H.s liegt im Aufweis der vielfältigen Verbindungen von Gen 15 auch zu Texten außerhalb des Pentateuchs. Seine Zielsetzung, das Material für künftige Kommentare aufbereitet zu haben (3), ist ihm allemal gelungen.

Graz Irmtraud Fischer

Renaud, Bernard: **La Théophanie du Sinaï (Ex 19–24). Exégèse et Théologie.** – Paris: Gabalda 1991. 219 S. (Cahiers de la Revue Biblique, 30), kt FF 348,00 ISBN: 2-85021-049-8

Die *Sinaiperikope* gehört zweifelsfrei ins Herz des Pentateuch. Das bedeutet nicht nur, daß das heutige Beschäftigen mit dem Pentateuch und seinen Hauptthemen an ihr nicht vorbeigehen kann, sondern daß schon das Werden und Wachsen des Pentateuch tiefe Spuren in diesen Kap.n des Exodusbuches hinterlassen hat. Wie ein Magnet hat der Sinai unterschiedlichste Traditionen – v. a. aus dem Rechtsbereich – angezogen, um sie der Offenbarung Gottes an diesem Ort zu unterstellen. Greifbar wird dies vor allen Dingen an den großen Rechtskorpora Dekalog, Bundesbuch, Privilegrecht, Heiligkeitsgesetz etc. Diese Rechtsüberlieferungen haben so stark gewirkt, daß der Pentateuch insgesamt oft verzeichnet als „Gesetz" wahrgenommen wurde. Kaum ein Stück dieser Überlieferungen zeigt aber besser als die Sinaiperikope, welch untrennbare Symbiose „Gesetz" und „Geschichte" im Pentateuch miteinander eingegangen sind. Insofern wundert es auch nicht, daß gerade die Analysen zur Sinaiperikope das Gesamtspektrum der Pentateuchforschung widerspiegeln, was die „Synopse von ‚Quellenscheidungen' zur Sinaiperikope", die Erich Zenger ausgearbeitet hat,[1] immer noch anschaulich werden läßt. R. ist sich dieser Forschungssituation bei seiner Analyse von Ex 19–24 bewußt.

Durch ein Subtraktionsverfahren, das bei der vorliegenden Endform des Textes einsetzt, um vom Sicheren zum weniger Sicheren voranzuschreiten, gelangt R. zu folgenden Zuweisungen: Der Priestergrundschrift (Pg) werden lediglich die Verse 19,1–2a.20; Ex 24,15ff gelassen. Wenn auch priesterlicher Provenienz, so doch nicht von Pg sind 24,1.9–11. Der priesterlichen Schlußredaktion des Pentateuch wird schließlich zugewiesen 19,12–13a.(20).21–25; 24,2. Eine erste narrative Struktur soll die untersuchte Perikope durch zwei deuteronomistische Kompositionen aus der frühen Nachexilszeit (Dtr 2) und dem Ende der Exilszeit (Dtr 1) erhalten haben. Die ältere der beiden soll eine Theophanie, in deren Kern der Dekalog stand, gestaltet haben, die bundestheologisch durch Ex 19,3b–8 und Ex 24,4–8 gerahmt wurde. Die spätere deuteronomistische Komposition bringt vor allen Dingen punktuelle Einschübe (19,9.11b.18; 20,18a.19.21) und stellt das Bundesbuch (20,22–23,33) hinter den Dekalog. Als älteste Quelle und damit als Vorlage dieser deuteronomistischen Komposition benennt R. eine „elohistische" Erzählung, die Ex 19,2b–3a. 10–11a.13b.14–17.19; 20,18b.20 umfaßt. Eventuell hat diese Schicht aus dem 8. Jh. v. Chr. schon Elemente des Dekalogs enthalten.

Im *zweiten Teil* der Arbeit geht R. auf der Grundlage dieser Analyse den verschiedenen theologischen Traditionen nach und kommt als Ergebnis zu folgenden Themenschwerpunkten: Für die elohistische Erzählung ist es die Theophanie, für die deuteronomistische Redaktion der Bund und schließlich für die priesterschriftlichen Bearbeitungen das Gesetz (193). Bei dieser theologischen Durchsicht nimmt R. auch wichtige Themen wie die Gestalt und Darstellung des Mose, Bundes- und Heiligkeitskonzeptionen und den Sabbat in den Blick.

Die instruktive Arbeit besticht insgesamt durch ihre Detailbeobachtungen und deren Einbindung in theologische Zusammenhänge. Doch es drängen sich auch Fragen in bezug auf das Gesamtergebnis

[1] E. Zenger, Die Sinaitheophanie. Untersuchungen zum jahwistischen und elohistischen Geschichtswerk (FrB 3), Würzburg 1971, 206–231.

auf, die sich zum Teil durch die Voraussetzungen der Analyse ergeben. Eher am Rande weist R. selbst darauf hin, daß die Erzählung von Ex 19–24 in Ex 32–34 ihre notwendige Fortsetzung findet, so daß die Analyse unvollständig bleiben muß, weil sich manche Probleme wie zum Beispiel die Identifikation der „Zehn Worte" in Verbindung mit dem „Bund" erst von Ex 34,27f her ergeben. Gerade auch der in 34,27f zu findende Abschluß des Tafelmotivs, das in 24,12 seinen Anfang nimmt, macht deutlich, daß die Verbindung von Geschichte und Gesetz auf den Zusammenhang von 19–24 und 32–34 komponiert ist. Von hierher stellt sich dann auch die Frage des Dekalogs in Ex 20 noch einmal neu und vor allen Dingen das Problem seiner Vorstufen. Daß es in der Sinaiperikope einen Erzählfaden gibt, der deuteronomistisch bearbeitet worden ist, läßt sich wohl kaum leugnen, ob er aber einem „Elohisten" aus dem 8. Jh. zuzuweisen ist, ist eine weitergehende Anfrage an die Pentateuchtheorie, weil damit verbunden der größere Erzählrahmen eines solchen „Elohisten" erst einmal benannt werden müßte. Wenn sich nach der Lektüre des Buches die anregenden neuen Einsichten und die Fragezeichen die Waage halten, dann ist dies ein deutliches Zeichen dafür, daß weitere Arbeiten im Herzstück des Pentateuch nötig sind. Wer sich auf den Weg in das literarische Urgestein des Sinai macht, dem ist die Arbeit von R. in jedem Fall ein hilfreicher Reisebegleiter.

Osnabrück Christoph Dohmen

Wonneberger, Reinhard: **Redaktion.** Studien zur Textfortschreibung im Alten Testament, entwickelt am Beispiel der Samuel-Überlieferung. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1993. XVI, 377 S. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 156), geb. DM 128,00 ISBN: 3-525-53837-5

Die vorliegende Studie ist ein Teil der 1991 von der Mainzer Ev.-Theol. Fak. angenommenen Habil.schrift. In der *Einleitung* (3–35) wird anhand der Forschungsgeschichte zur Samuelüberlieferung und dem DtrG die Notwendigkeit dargelegt, eine Theorie der Redaktion zu entwickeln, die eine „Beschreibung der Regeln, nach denen die redaktionellen Prozesse vermutlich abgelaufen sind" (3) expliziert. Voraussetzungen und Aufgaben einer Redaktionstheorie werden thetisch entworfen. Als Ausgangspunkt wird die Vorstellung vom regelgeleiteten Handeln der Redaktoren bestimmt, die mittels sprachanalytischer Pragmatik zu untersuchen ist, als grundlegende Einsichten werden drei intentionale Stufen der Redaktion und unterschiedliche Typen von Redaktion herausgestellt. In den drei ‚Schritten' führt der Vf. dann seinen Versuch, Exegese und Linguistik in ein theoretisch fruchtbares Gespräch zu bringen, vor.

Teil I stellt die *„Voraussetzungen einer Theorie der Redaktion"* vor (37–112). ‚Redaktion' wird als „Arbeit mit mehreren gleichberechtigten Vorlagen" wie auch als „Bearbeitung einer Hauptvorlage" bestimmt. Richtungweisende Konzepte für die Erarbeitung einer Redaktionstheorie sind ‚Textkohärenz' und ein Handlungsmodell, das Redaktion als „Sonderform sprachlichen Handelns" begreift, dessen Intention in der Reduktion von Dissonanz liege. Die Vorstellung der ‚Textkohärenz' wird mittels einer Reihe von Kriterien (Begrenzung, Verknüpfung, Verweis, Parallelisierung, Formung) entfaltet und an Textbeispielen vorgeführt. Redaktionelle Maximen wie ‚Bewahrung der Vollständigkeit, Tun-Ergehen-Zusammenhang, Tabus' werden als grundlegende Komponenten des Handlungsmodells erkannt. Verschiedene Typen von Redaktion (Kompilation, Adaption) werden unterschieden und die Perspektive der Redaktoren auf Text und Welt wird thematisiert. Als Maßstab für die Beurteilung redaktioneller Handlungen werden die Konversationsmaximen von H. P. Grice verwendet, evaluative Grundbegriffe entwickelt und drei Ebenen der Beschreibung redaktionellen Handelns (Textebene, Sachebene, Strategie) unterschieden. Methodisch werden die einzelnen Schritte an zwei Texten (Ri 9; 2. Sam 12,1–15a) vorgeführt.

Teil II stellt dann eine *„Theorie der redaktionellen Handlungen"* vor (113–177). Drei Ebenen redaktioneller Handlung werden unterschieden: Textebene, Sachebene und Konzeption / Intention. Auf der Textebene sind die verschiedenen Formen der Erweiterung zu beobachten und zu differenzieren. Hiervon zu unterscheiden sind ‚Umstellen', ‚Ändern' und ‚Verkürzen'. Auf der Sachebene läßt sich redaktionelles Handeln als Kompilation verschiedener Vorlagen, Konstruktion von Sachzusammenhängen, Einführung von Rollen, Generieren, Assoziieren, Verweisen, Kommentieren beschreiben. Der Vf. entwickelt eine anschauliche und differenzierte Terminologie, um die redaktionellen Vorgänge auf der Text- und Sachebene zu beschreiben. Die intentionale Ebene besteht aus den redaktionellen ‚Oberhandlungen' und ist die Metaebene zu denen von Text und Sachverhalt. Der Vf. versteht unter ‚redaktionellen Oberhandlungen' jene redaktionellen Textoperationen, die der Verwirklichung der spezifischen Aussageabsichten des Redaktors dienen. Die Kategorie ‚redaktionelle Oberhandlung' umfaßt Vorgänge wie ‚Ausgestalten', ‚Verändern', ‚Vorbauen', ‚Absichern', ‚Anpassen', ‚Auswerten', ‚Strukturieren', ‚Deuten'. Sie ist Ergebnis einer evaluativen Systematisierung der redaktionellen Handlungen auf der Text- und der Sachebene. Die Abgrenzung der redaktionellen Oberhandlungen von ‚nur' als redaktionell zu klassifizierenden, ist dort, wo auf allen Ebenen qualitative Merkmale Kriterien der Definition sind, diskussionsbedürftig. Die Gefahr zirkulärer Argumentation kann der Vf. in diesem Abschnitt nicht vermeiden.

Teil III bietet eine *Anwendung der Redaktionstheorie auf die Redaktion der Samuel-Überlieferung in 1 Sam 1–7* dar (180–314). Nach der Abgrenzung der Erzählanfänge und Summarien werden zunächst die Kap. 1–3 untersucht. Die so gewonnenen Beobachtungen zur Redaktion führen zu dem Schluß, daß ihr eine Eliden-Vorlage und eine Samuel-Vorlage zur Verfügung stand. Die Eliden-Vorlage ist in die Samuel-Vorlage eingearbeitet worden. Das Leitmotiv der Einarbeitung findet sich in 1 Sam 3,20: „Eine prophetische und nicht eine politische Gestalt ist der Schirmherr dieser Epoche" (271). Die Passagen, die Samuel bzw Hanna mit Eli in Beziehung setzen werden als redaktionell bestimmt, was u. a. kenntlich wird an der Bearbeitung der Geburtsgeschichte. Die Überarbeitung verwandelt Eli in den Partner des jeweiligen Hauptaktanten und eröffnet so die Möglichkeit, zwei parallele Erzählzweige zu entwikkeln: die bösen Söhne und der gute Ziehsohn. Der Vorwurf gegen Eli (2,27–36) ist erst in einer späteren Schicht mit der Opferthematik (2,12–17) zusammen in den Text eingeführt worden. In 1 Sam 4 liegt ein Bericht vom Verlust der Lade vor, der durch die Ikabod-Szene theologisch gedeutet wurde, die Bezüge auf Eli und seine Söhne sind eingearbeitet worden. 5,1–6,1 liegt ein selbständiger Bericht über die Lade bei den Philistern zugrunde, in den die Dagonepisode und die Szenen der Ladewanderung eingefügt wurden. In der Schilderung der Ladewanderung sieht der Vf. enge literarische Beziehungen zu den Plagen beim Exodus (292). Im Bericht über die Rückführung der Lade in 6,2–18 sind zwei Konzeptionen verbunden worden, eine Zeichenprobe und eine Bußvorstellung. Die Episode über das Unheil von Bethschemesch (6,19–20) gilt als eigenständige Vorlage. Der vorläufige Abschluß der Ladeerzählung in 6,21–7,2a gehört der Vorlage an und bildet im Kontext von 1 Sam 6,21–7,2a und 2 Sam 6,2 einen Wartepunkt. 1 Sam 7,2b–17 liegt in den V.5a.6a*.b.7.8a.9.11–12.15f eine Richtergeschichte über Samuels Philistersieg zugrunde. „Samuel ist ein Retter, der durch sein Eintreten von Jahwe die Rettung erwirkt" (310). Die kultischen Motive – Absage an die Götter, Wasserspende, Brandopfer – entstammen der Redaktion.

Als *Anhang* ist 1 Sam 1–7 als Normaltext in Übersetzung beigegeben, Vorlage und redaktionelle Passagen sind im Druck unterschieden worden. Bibliographie, Sach- und Stellenregister beschließen den Bd.

Ein ausführliches und informatives Inhaltsverzeichnis ermöglicht eine erste Orientierung. Die Studie ist aber nicht leicht zugänglich, da der Vf. eine Reihe von nicht weiter ausgeführten theoretischen Anleihen in der Textlinguistik macht, häufig sehr dicht formuliert und auf Zusammenfassungen verzichtet. Zudem vermißt frau die nicht mitgedruckten Manuskriptteile, auf die immer wieder verwiesen wird. Diskutabel ist die der Sprechakttheorie zugewiesene Funktion und die Übernahme der Konversationsmaximen von Grice. Diese theoretischen Konzepte sind im Kontext gesprochener Kommunikation entwickelt worden, Grice bezieht sich zudem auf die moderne Alltagskommunikation. Atl. Texte lassen sich schwerlich als Sonderfall mündlicher Alltagskommunikation begreifen.

Methodologisch stellt diese Studie zweifellos einen weiterführenden Ansatz dar, der die Diskussion zur Redaktionsgeschichte beleben wird. Die Abschnitte zur Textkohärenz und den redaktionellen Handlungen auf der Text- und Sachebene stellen ein ausgezeichnetes Instrumentarium für das Proseminar bereit, da sie die Begrifflichkeit für eine formale Beschreibung redaktionellen Handelns bereitstellen. Die Exegese der Samuel-Überlieferung ist, verglichen mit den theoretischen Hauptteilen, und aus der Perspektive des Demonstrandum gelegentlich zu überblicksartig ausgefallen. Doch bereits die kursorische Betrachtung von 1 Sam 7 aus der Perspektive von Reinhard Wonneberger enthält neue Anregungen, die die Diskussion um das Verhältnis von Tradition und dtr Bearbeitung aus ihrer bisherigen ‚Sterilität' herausführen könnten.

Heidelberg Christa Schäfer-Lichtenberger

Oegema, Gerbern S.: **Der Gesalbte und sein Volk.** Untersuchungen zum Konzeptualisierungsprozeß der messianischen Erwartungen von den Makkabäern bis Bar Koziba. Professor Hermann Lichtenberger zum 50. Geburtstag. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1994. 351 S. (Schriften des Institutum Judaicum Delitzschianum, 2), geb. DM 98,00 ISBN: 3-525-54201-1

Die vorliegende Arbeit stellt die überarbeitete Form einer Diss. dar, die im Wintersemester 1989/90 vom Institut für Judaistik der Freien Univ. Berlin angenommen wurde.

Vf. beginnt mit einer allgemeinen *Einführung* in Thema und Fragestellung (15–39); dabei formuliert Vf. als Arbeitsdefinition: „Ein Messias ist eine priesterliche, königliche oder andersartige Gestalt, die eine befreiende Rolle in der Endzeit spielt" (28).

In *Kap. II* (41–73) folgt dann hauptsächlich auf der Basis von Sach 4,14; Gen 49,10 (LXX); Num 24,7.17 (LXX); 2 Sam 7,16 (LXX), einigen messiani-

schen Psalmen, Sir 49,11–13; Sir 50,24; Dan 1–2; 7; 8–12, äthHen 83–90 ein *Überblick über die messianischen Erwartungen von der atl. Zeit bis zu den Makkabäern*. Als Ergebnis hält Vf. fest, daß „die messianische Auslegung wie die Konzipierung der eschatologischen Befreiergestalten in der Daniel-Apokalypse und in ihren Erweiterungen einen ersten Höhepunkt erreichen" (70); dieser Sachverhalt ist auf dem Hintergrund der religionspolitischen Krise unter Antiochus IV. Epiphanes zu erklären. Auffällig für diese Zeit ist das Zurücktreten der traditionellen Vorstellungen eines königlichen bzw. priesterlichen Messias zugunsten der Gestalt eines von Gott gesandten ‚Menschenähnlichen', den Vf. in Analogie zu den von den Seleukiden eingesetzten befreundeten und privilegierten priesterlichen Vasallenkönigen sieht (41–73). Damit findet Vf. erstmals seine grundlegende These, wonach „Messias-Konzeptionen in einer Analogie zu und als Umdeutung der ‚negativen' Vorbilder der politisch-religiösen Machtverhältnisse konzipiert werden können" (73; siehe auch 28f, 70) bestätigt.

Kap. III (74–102) wendet sich den *messianischen Erwartungen der Zeit von Judas Makkabäus bis Pompeius* zu, wobei als Textgrundlage das Testament Levis 17–18, das III. Sybillinische Orakelbuch 652–656 und 767–795, verschiedene Qumranschriften (1QpHab, 4QpPs 37; 1QS 8,15b–9,11, 1QSa 2,11–20, 1QSb 2,22–5,29; 4QTest, CD 7,14–21 u. a.) herangezogen werden. Deutlich wird, daß in dieser Epoche eine Vielzahl von messianischen Erwartungen zu finden ist. Diese verwirrende Vielfalt der messianischen Erwartungen ist die Konsequenz der verwickelten politischen Geschichte und der Spannungen innerhalb des Volkes (99). Sowohl in TestLev 17–18 als auch in den verschiedenen Qumranschriften dieser Epoche kommt es zu einer dezidierten Kritik an den hasmonäischen Priester-Königen, wenn die Errichtung eines gerechten Priestertums mit königlichen Aspekten erwartet wird bzw. die Endzeitgestalt als eine Kombination von Priester, Feldherr, König und Prophet gezeichnet wird. Auch hier gilt: Die „bestehenden Machtverhältnisse scheinen meistens, (sic!) als das negative, gelegentlich aber auch als das positive Modell fungiert zu haben, mit dem die messianischen Erwartungen konzipiert worden sind und werden konnten. Wenn also die Machtverhältnisse sich ändern, mußten sich die messianischen Erwartungen zwangsläufig auch ändern" (102).

Kap. IV (103–194) untersucht die *messianischen Erwartungen in der Epoche von Pompeius bis Titus*; als Textbasis fungieren in diesem Zusammenhang: Psalmen Salomos 17,21.32; 18,5–7, verschiedene Qumranschriften (1 QM 5,1–2; 11,6–7; 4QPatr 1–5, 4QFlor 1,1–2,4; 4QpJes 11–21), Philo von Alexandrien (Mos. 1 §§ 289–291; Praem. §§ 91–97), Flavius Josephus (Bell II 55ff [Messiasprätendenten], Bell VI 310–315 [Orakel]; Bell II 350ff, 441ff [historische Berichte]), die Bilderreden des äthiopischen Henoch (speziell 46,3–5; 48,2–7; 49,1–4; 51,3), die Logienquelle „und die synoptische Tradition (Lk 3,16–17; 6,22; 11,30; 12,8–9; 17,24.26.30), Paulus und die Anfänge einer christologischen Messianologie (1 Thess 4,16–17; 1 Kor 15,22–24; Röm 5,1–5; 11; 15,12); die Markusapokalypse und ihre matthäische bzw. lukanische Redaktion (Mk 13,5–27 parr.) sowie Pseudo-Philos Liber Antiquitatum Biblicarum 48 und 51. Im Gegensatz zu den früheren Texten ist die Messias-Konzeption der Qumranschriften in dieser Zeit „sehr königlich und militärisch geprägt" (189); diese Neuakzentuierung, für die die priesterliche Funktion der Erlösergestalt keine Bedeutung mehr zu spielen scheint, erklärt sich – so Vf. – durch eine Verlagerung des Feindbildes von den Hasmonäern zu den Römern, wie es für die Qumrangemeinde wohl in herodianischer Zeit stattgefunden hat. Relativ differenziert sind die messianischen Erwartungen Philos zu betrachten, wenn dieser zur Zeit des Gaius, der in seinen Augen das Idealbild eines Königs pervertierte, einen Mose ähnlichen Kriegsmessias erwartet; zur Zeit des Claudius dagegen, der für Philo den idealen Herrscher verkörpert, fehlt in seinem Schrifttum jede messianische Erwartung. Eine eindeutig negative Beurteilung der Messiaserwartung bezeugt Josephus, wenn er – im Rückblick auf die Zeit des Jüdischen Krieges – die verschiedenen Messiasprätendenten als Räuber und Mörder beschreiben kann und in den Orakeln die früheren messianischen Erwartungen seines Volkes, die mit Num 24,17 verbunden waren, scharfer Kritik unterzieht. Während sich in den Briefen des Paulus – abhängig von der einschränkenden Definition des Vf.s (s. o. 136–138) – „nur wenige messianische Erwartungen" finden, belegt Q „die unmittelbare Erwartung des Kommens Jesu als ‚Sohn des Menschen'" (191); auffällig ist in diesem Zusammenhang der Unterschied zu den bisher gefundenen zeitgenössischen Konzeptionen, die den militärischen Aspekt in den Vordergrund stellen. Bei den Synoptikern erscheinen dann auch andere Messiasvorstellungen wie z. B. das Konzept des Sohnes Davids und des Menschensohnes. Wenn Jesus als Gegenbild zu Pseudogesalbten und -propheten dargestellt wird, hat hier wohl eine Auseinandersetzung mit jüdisch-apokalyptischem Material und hellenistischem Gedankengut stattgefunden. Noch mehr als in Q scheint dabei „die sozial-religiöse Lage der Jünger Jesu bestimmend für den Konzeptionalisierungsprozeß einer Endgestalt" zu sein, wobei die politischen Machtverhältnisse zurücktreten. Erst in den synoptischen Apokalypsen konnte die Vorstellung eines richterlichen Menschensohns dann „eine Ausdehnung im politischen Kontext des römischen Reiches finden" (173). Erst die „Messianisierung" durch die Gemeinden in Jerusalem, Galiläa und Syrien in der Zeit zwischen 65 und 80 n. Chr. machte aus dem Propheten und Menschensohn Jesus einen „Messias" als Gegenfigur zu den „religiösen und politischen Führern Palästinas und Roms" (180; vgl. 193).

Kap. V (195–232) wendet sich den *messianischen Erwartungen von Titus bis Bar Koziba* (sic!) zu, wobei die nichtpaulinischen Briefe des Neuen Testaments (1 Petr 2,9–10; 2 Petr 3,10; Jud 14–15; Hebr 1,5–14; 3,1–6; 4,14–16), die Johannes-Apokalypse (Apk 5,6–14; 7,4–17 und 14,1–13.14–16; 19,11–16; 22,12–17), die hellenistisch-jüdische Bearbeitung der Testamente der XII Patriarchen (TestJud 24,1–6; TestJos 19,1.8–12; TestNaph 8,1–3), die Apokalypse Abrahams, IV. Esra (11,1–12,3; 13,2–13), die syrische Baruch-Apokalypse (53,1–74,4; 35,1–46,4), das V. Sibyllinische Orakelbuch 414–433 sowie die Bar-Koziba-Dokumente (sic!) als Quellen herangezogen werden. Für diese Epoche ist – wie vor allem die verschiedenen Apokalypsen sowie der Bar-Kochba-Aufstand zeigt – das Bild eines kriegerischen Messias bestimmend, dem es im Kontrast zur römischen Herrschaft, die durch Schuldknechtschaft charakterisiert war, um eine Wiederherstellung der früheren Verhältnisse geht.

Kap VI. (233–286) schließlich behandelt die *messianischen Erwartungen nach Bar Kochba*; als Quellen dienen dabei die christlichen Apologeten (Didache 16; Ignatius, Röm 6,1; Polykarp, Phil 2,1, Barnabas 15,5, Justin, Dial 109,2ff), die Himmelfahrt Jesajas, die Offenbarung des Petrus, das Buch des Elchasai, das samaritanische Schrifttum, die gnostischen Schriften (Adam-Apokalypse, Paulus-Apokalypse, 1. und 2. Jakobus-Apokalypse), die Oden Salomos 9,6–11; 39,9–13; die Elia-Apokalypse 25,1–44,2 und – in einem Exkurs – rabbinische Quellen (als frühe Texte werden herangezogen die Targumim [d. h. je nach Überlieferungslage sowohl TO, TN, TJ I und II] zu Gen 49,10–12; zu Ex 12,42, zu Ex 40,9–11; zu Num 24,17–24, zu Dtn 30,4–9, zu Dtn 33 sowie Mishna Sota 9,14–15). Auch hier findet Vf. ein „ähnlich komplexes Messiasbild wie in den Apokalypsen der Zeit zwischen den beiden Kriegen", wobei „häufig vorkommende Aspekte die eines königlichen und militärischen Messias, Elias und des Memra des Herrn" (283) waren. Diese Messias-Konzepte erklären sich auf dem Hintergrund von „historischen Tiefpunkten", als die „der gescheiterte Nationalismus, die Zerstörung des Tempels und des Sanhedrins, die Ermordung und Zerstreuung des Gottesvolks, die römische Besatzung mit ihren Prokuratoren und Legionen" anzusehen sind (284). Während die Johannes-Apokalypse gegen bestimmte jüdische Messias-Erwartungen polemisiert, stellen die palästinischen Apokalypsen den Versuch dar, „das Volk zum Aushalten und zum Widerstand zu motivieren, in dem sie die Bedeutung der Tora und vor allem die der biblischen Geschichten sowie Gottes Führung in der Geschichte hervorheben" (285). Auch hier erweisen sich die politischen Machtverhältnisse als bestimmender Faktor für die messianischen Erwartungen, wenn die einheitliche Machtkonzentration des römischen Kaisers in den Funktionen des Herrschens, Kriegführens und Richtens in den Messias-Erwartungen dieser Zeit ihr Pendant findet.

In einem *Abschlußkapitel „Zur Hermeneutik des Messiasverständnisses"* (287–305) faßt Vf. seine Ergebnisse knapp zusammen. Zwei Tabellen, die eine chronologisch geordnete Zusammenstellung der verschiedenen Texte mit ihren messianischen Vorstellungen (291–296) sowie eine Zusammenstellung der verschiedenen messianisch gedeuteten biblischen Belege (297–301) enthalten, dienen einer Übersicht des umfangreichen Materials. Als Fazit stellt Vf. fest, daß selbst diejenigen „Bibelverse, die mehr als einmal ausgelegt werden, jedoch nicht eine, einheitliche oder gar bestimmte messianische Idee" widerspiegeln. Dieselben Bibelverse können vielmehr unterschiedlich ausgelegt werden (301f). Damit ergibt sich als abschließende These, daß „der hermeneutische ‚Ursprung' des Konzeptionalisierungsprozesses der jeweils verschiedenen Messias-Vorstellungen . . . in der (bewußt?) vorgenommenen Analogie zu den bestehenden Machtverhältnissen [liegt], denen oft (aber nicht immer) ein jüdischer Endzeitbefreier entgegengestellt wird" (304). Es gibt – so Vf. – weder eine „messianische ‚Idee'" noch kann „von einem ideengeschichtlichen Verlauf der messianischen Erwartungen" die Rede sein; die jeweiligen Messias-Vorstellungen entwickeln sich vielmehr in direkter Auseinandersetzung mit den jeweiligen historischen Gegebenheiten und weisen so „auf ein politisches Engagement und ‚Selbstverständnis' hin" (305).

Die vorliegende Arbeit beeindruckt zunächst durch die Breite des hier gesteckten Rahmens sowie durch die Fülle des herangezogenen Materials. Daß eine solch umfassende Darstellung jedoch Gefahren im Hinblick auf eine adäquate Interpretation der entsprechenden Texte in sich birgt, liegt auf der Hand. Wenn in diesem Kontext eine Diskussion der einzelnen Ausführungen des Vf.s auch nicht geleistet werden kann, so sollen doch einige Beispiele aus ganz unterschiedlichen Problemkreisen dies beleuchten. Abgesehen von technischen Mängeln (wörtliche Wiederholungen ganzer Abschnitte [vgl. 172 unten / 183 oben mit 191 unten / 192 oben], einer nicht ausreichenden Rezeption der neueren Forschungsliteratur (vgl. z. B. nur die Ausführungen zu Sach, Ps 2 oder Dan 7; dafür gehören die bibliographischen Angaben zu BHS und NT gr und ähnlichem sicherlich nicht in den Fußnotenteil [43,136]) und inhaltlichen „Werkstattfehlern" (z. B. Korach anstelle von Korachiten [48]; die nicht erklärte Verwendung des polemischen Namens Bar Koziba anstelle von Bar Kosiba [speziell 227ff]) stellt sich zunächst die Frage, ob die Klassifizierung „messianisch" für einzelne Texte überhaupt greift: So bezieht sich 1QH 1,12 schlechtweg auf die Himmelsterne als einem kosmischen Phänomen (24); ebenso bedarf die messianische Deutung von Dan 1–2 (59–61) sowie die von Sir 50,24 (55) sicherlich genauerer Überprüfung [vgl. für Sir die Aussage des Vf.s selbst, wonach sich bei Sirach eben keine messianischen Erwartungen finden (51f)]. Ähnlich problematisch – und in der Forschungsliteratur darüber hinaus auch häufig thematisiert – ist in diesem Zusammenhang schließlich auch Dan 7, da der Menschengestaltige

hier als Bild im Rahmen einer noch auszudeutenden Vision im Kontrast zu den vier Tieren erscheint (vgl. die knappe Zusammenstellung bei K. Koch u. a., Das Buch Daniel, EdF 144, Darmstadt 1980, 216–228, die Vf. entgangen zu sein scheint). Nicht akzeptabel sind auch verschiedene Datierungen des Vf.s: So ist 4QFlor in die Zeit zwischen 71 und 63 v. Chr. zu datieren und somit älter als 1QpHab, für dessen Datierung als terminus post quem das Jahr 54 v. Chr. anzusehen ist (vgl. zu der Datierung dieser Texte A. Lange / H. Lichtenberger, Art. Qumran, in TRE XXVIII [1997], 45–79; hier: 47ff). Da die Datierung der verschiedenen Targumüberlieferungen äußerst kontrovers diskutiert wird (vgl. hierzu U. Gleßmer, Einleitung in die Targume zum Pentateuch [TSAJ 48]), können diese Texte größtenteils eigentlich im Kontext einer historischen Darbietung des Materials, wie diese vom Vf. gewählt wurde, gar nicht herangezogen werden.

Die vom Vf. zur Erklärung der Texte in den Vordergrund gestellte Verbindung der historischen Umstände mit den diversen messianischen Konzeptionen stellt sicherlich einen wichtigen Faktor dar, der bei dem Versuch, messianische Ideen zu verstehen, nicht übergangen werden sollte. Bestimmte Analogien freilich, wie z. B. die zwischen dem von Gott eingesetzten Menschensohn und den von den Seleukiden eingesetzten priesterlichen Vasallenkönigen (71) vermag für die Erklärung der Menschensohngestalt nur wenig beizutragen, da eine solche göttliche Einsetzung ja keineswegs ein Spezifikum dieser Figur ist. Viele Fragen müssen darüber hinaus bei diesem Ansatz doch offenbleiben: So wird nicht deutlich, warum in ein und derselben Epoche mehrere unterschiedliche Messiaskonzeptionen nebeneinander existieren bzw. warum bestimmte Vorstellungen in ganz unterschiedlichen Epochen doch eine gewisse Konstanz aufweisen. Gerade für das Verständnis der synoptischen Texte mit ihren unterschiedlichen messianischen Konzeptionen trägt dieser Ansatz – wie Vf. selbst einräumt (192) – nur wenig aus. Für eine Rekonstruktion müssen doch wohl traditionsgeschichtliche und soziologische Aspekte in die Überlegungen miteinbezogen werden (vgl. hierzu C. Thoma, Redimensionierungen des frühjüdischen Messianismus, in: JBTH 8 [1993], 207–218). Die Konzentration auf die Analogie zwischen den bestehenden Machtverhältnissen und einer spezifischen Messias-Erwartung impliziert bei aller Allgemeinheit letztendlich eine gewisse Verengung des Blickwinkels, da spezifisch theologische Inhalte, die messianischen Vorstellungen korrelieren können, – z. B. die Rolle von Sünde oder Buße – auf diese Art und Weise von vornherein marginalisiert, wenn nicht sogar ausgeklammert werden. Die vorliegende Arbeit gibt durch die Zusammenstellung des Materials einen hilfreichen Überblick über die verschiedenen Messias-Vorstellungen des Frühjudentums und wiederholt mit allem Nachdruck, wie vielfältig und inkonsistent die Messiaserwartung der betreffenden Epoche war (vgl. in jüngerer Zeit bereits explizit: J. Neusner, W. S. Green, E. Frerichs (Hg.), Judaisms and their Messiahs at the Turn of the Christian Era, New York 1987). Den Konzeptionalisierungsprozeß des komplexen Phänomens „Messianismus" vermag sie aber nur partikulär zu erhellen.

Tübingen Beate Ego

Mende, Theresia: **Das Buch Ijob. Teil I (Kap. 1–20).** – Düsseldorf: Patmos 1993. 292 S. (Geistliche Schriftlesung. Erläuterungen zum Alten Testament für die geistliche Lesung, 14/1), geb. DM 46,80 ISBN: 3-491-77171-4. **Teil II (Kap. 21–42).** – Düsseldorf: Patmos 1994. 317 S. (Geistliche Schriftlesung: Erläuterungen zum Alten Testament für die geistliche Lesung, 14/2), geb. DM 49,80 ISBN: 3-491-77172-2

Kommentare sind die „Kronen" der Bibelwissenschaft; sie fassen umfangreiche Einzelstudien und disparate Detailbeobachtungen für einen bestimmten Leserkreis zu einer geschlossenen Gesamtsicht zusammen. Die Dominikanerin Theresia Mende versteht es vorbildlich, ihre verzweigten, anspruchsvollen und viel beachteten Forschungen zum Ijob-Buch (vgl. bes. ihre Diss. „Durch Leiden zur Vollendung", Trier 1990) entsprechend der Zielsetzung der Kommentarreihe „Geistliche Schriftlesung" für einen breiteren Leserkreis zugänglich zu machen. Die Hg. der jahrelang etwas „eingeschlafenen" GS verstehen es, ausgewiesene Fachleute für die Bearbeitung der Bücher heranzuziehen, wie z. B. Paul Deselaers zu Tobit.

In der inhaltsreichen *Einführung* (I, 7–34) bietet Vf.in eine präzis gedrängte Skizze ihrer Sicht der Entstehung des Ijob-Buches: Das Buch spiegelt ein mehrere Jh.e umfassendes Ringen um die zentrale theologische Frage, wie der Glaube an Gottes Gerechtigkeit mit der konkreten Erfahrung der exilisch-nachexilischen Gemeinde zu vereinbaren ist. Dabei sieht Vf.in das Buch als Traditionsliteratur in mehreren Redaktionsstufen anwachsen, die eng mit der jeweiligen Zeitgeschichte verknüpft sind. Sie unterscheidet sechs Wachstumsschübe:

a) Den Grundstock bilde eine *weisheitliche Lehrerzählung (WL)*, die „in der Zeit des babylonischen Exils verfaßt und an ein politisch wie religiös tief gebeugtes Volk gerichtet" sei (13). Der Umfang war relativ bescheiden: Teile aus Kap. 1 und 42. Ziel dieser Erzählung sei die theologische Bewältigung des Zorngerichts Gottes über Israel durch demütige Unterwerfung gewesen.

b) In nachexilischer Zeit habe der *Ijob-Dichter (ID)* in diesen Rahmen „ein nahezu maßloses, Gott anklagendes Aufbegehren" (15) eingearbeitet. Die deplorablen sozialen Verhältnisse im Israel dieser Zeit hätten sich hier Ausdruck verschafft.

c) Im 3. Jh. habe der *Elihu-Verfasser (EV)* unter dem Eindruck der religiösen Krise, die der Hellenismus herbeiführte, nicht nur Kap. 32–37 eingefügt, sondern in den gesamten Textbestand umfangreiche Texte eingefügt: bes. in Kap. 2; 21; 23; 24; 27; sowie in der Gottesrede 38–42.

d) Das so entstandene Ijob-Buch habe zwischen 200 bis 160 v. Chr. noch drei weitere Bearbeitungen erfahren. Die *erste Bearbeitung* (B_1) habe unter dem Eindruck der zunehmenden steuerlichen Belastung und Auspressung Palästinas und des Verfalls des Hohenpriesteramtes zu einem käuflichen Geschäft den Glauben an Gottes Wirken in der Geschichte retten wollen.

e) Die *zweite Bearbeitung* (B_2) spiegelt die „geradezu dramatisch gesteigerte Polarisierung zwischen Frevlern und Frommen im Gottesvolk" (20). Den klagenden Frommen solle verdeutlicht werden, daß ihre Attacken gegen Gott in gefährliche Nähe zum Unglauben rückten (z. B. 34,7–9); andererseits soll die Unangemessenheit der Vergeltungslehre herausgearbeitet werden.

f) Die *dritte Bearbeitung* (B_3) habe unter Antiochus IV. stattgefunden, um den Bedrängten Kraft und Zuversicht zu geben.

g) Durch spätere Glossen (in der Übersetzung durch spitze Klammern gekennzeichnet) seien unsystematisch einzelne Gedanken nachgetragen worden.

Diese intensive Literarkritik wird von Vf.in auch am Aufbau des Ijob-Buches in seinen jeweiligen Stadien angewendet. Dabei zeigt sich, daß die ursprüngliche Ijob-Dichtung (25) nur zwei Redegänge und eine Antwort Gottes umfaßt habe: Den Prolog 1,1–22; 2,11; Eingangsklage 3*; Das Streitgespräch Ijobs mit seinen Freunden in zwei Gängen (4–20*); Schlußklage Ijobs 23*; Antwort Gottes (38,1–40,4*); Epilog (42,10–17*).

Der Elihu-Verfasser habe dieses Opus „in einen streng durchreflektierten theologischen Traktat" (27) umgewandelt, wobei er v. a. mit Ijob 21–28* einen umfangreichen Ijob-Monolog zur weiteren Problementfaltung und mit 32–37* die Elihu-Reden zur umfangreichen Problemlösung eingefügt habe. Eine weitere strukturelle Veränderung habe das nunmehr schon stark gewachsene Buch durch den ersten Bearbeiter (B_1) erfahren, der alles Gewicht auf die Elihu-Reden gelegt habe. Durch die beiden letzten Bearbeiter sei die kunstvolle Struktur aber aufgesprengt und verdunkelt worden. B_2 habe den langen Monologteil (21–30*) zu einem fragmentarischen dritten Redegang umstilisiert. Dadurch habe das vollständige Versagen der Vergeltungslehre der Freunde verdeutlicht werden sollen. B_3 habe fünf weitere Ijob-Reden eingefügt (26, 27*; 28*; 29–30*; 31*), dadurch aber die Symmetrie des Buches völlig verwischt.

Nach dieser Einleitung erfolgt abschnittsweise eine vollständige Übersetzung des Ijob-Buches, wobei textkritische Probleme völlig unberücksichtigt bleiben. Die Zugehörigkeit jedes Verses zu den verschiedenen literarischen Schichten wird durch Voranstellung der Abkürzungen jeweils klar markiert, jedoch nicht begründet. Dafür verweist Vf.in summarisch auf ihre umfangreiche Diss. Die Kommentierung geht relativ detailliert am Text entlang und erläutert zahlreiche Einzelheiten, auf die hier natürlich nicht eingegangen werden kann. Einige charakteristische Grundzüge des Kommentars sollen jedoch hervorgehoben werden:

1. Vf.in legt das Schwergewicht nicht auf Philologie, nicht auf Realien, nicht auf religionsgeschichtlichen Parallelen oder mythologische Hintergründe. Darüber erfährt der Leser wenig am Rande. Statt dessen konzentriert sich Vf.in auf die theologischen Hauptgedanken, die mit philosophischen und dogmatischen Fragestellungen ins Gespräch gebracht werden. Auch der ständige Blick auf das gesamtbiblische Zeugnis (incl. NT) ist hervorstechend.

2. Vf.in bemüht sich, die mythologischen Vorstellungen des Buches wie z. B. den Satan (I,50–55) oder die Engel (II,176–185) dem modernen Leser nachvollziehbar zu erläutern.

3. Ganz auffällig ist das Bemühen, die Problematik des Ijob-Buches mit der Sozialgeschichte Israels zu korrelieren; die Leidensgeschichte Israels hat gleichsam (Leidens-)Amplituden durchlaufen, wobei auf den jeweiligen Extremausschlägen (Exil, Krise des Hellenismus, Antiochus IV.) die Fortschreibung des Buches vorangetrieben wurde. So werden z. B. die drückenden Steuerlasten, die die syrischen Könige nach der Niederlage von Magnesia und dem Frieden vom Appameia (188 v. Chr.) an Rom zu zahlen hatten, zum wiederholt vermuteten Motor der Theologiebildung.

4. Vf.in erkennt im Ijob-Buch sehr starke Einwirkungen der Prophetie. Besonders die Heilsprophetie Deuterojesajas hat nach Vf.in eine entscheidende Rolle inne, weil sie die Basis ist, auf welcher die Redaktoren als schriftgelehrte Weise stehen.

5. Ebenfalls signifikant ist die eminente Wertschätzung, die die Theologie der Elihu-Reden durch Vf.in erfährt. Dies geschieht zum einen durch die starke Ausweitung des Umfangs der über das ganze Buch verteilten Passagen des Elihu-Verfassers, der an allen wesentlichen Schaltstellen des Buches ent-

scheidend mitgewirkt habe. Zum anderen wird inhaltlich die Antwort der Elihu-Reden als charismatische, prophetisch inspirierte Weisheit zur eigentlichen Antwort des Ijob-Buches (vgl. die sorgfältige und liebevoll „sympathisierende" Auslegung II, 127–229 sowie den Exkurs zur Theologie der Elihu-Reden II, 230–246). „Beide Testamente sprechen mit unangefochtener Selbstverständlichkeit von Gott als dem durch Furcht und Züchtigung erzielenden Pädagogen" (II, 232)[1]

6. Vf.in findet im Ijob-Buch an mehreren Stellen den Glauben an die Auferstehung der Toten und an ein postmortales Gericht. Diese eschatologische Hoffnung soll bereits der Ijob-Dichter in 19,23f., 28f.* geteilt haben (vgl. ferner EV 19,25.27a; B_1 13,14–16; B_2 14,14; B_3 19,27b.29a).[2] Die Rechtfertigung durch Gott jenseits der Todesgrenze und dieser Weltzeit bilde einen wesentlichen Trost der Ijob-Autoren. Die Gottesreden seien sogar eine Ergänzung bzw. Korrektur an dieser Verlagerung der Gerechtigkeit Gottes in einen anderen Raum und in eine andere Zeit: Gott zeige, daß er schon jetzt in der Schöpfung und in der Geschichte einen sinnvollen und gerechten Weltenplan realisiert.

Die in dieser Weise profilierte Kommentierung verdient eine eingehende Diskussion, die hier nur an einigen Punkten aufgenommen werden kann:

Die literakritische Aufteilung vermag den Rez. nicht voll zu überzeugen. Zwar ist die Ausdehnung des Elihu-Verfassers über die Elihu-Reden 32–37 hinaus sehr anregend, sie bleibt aber unsicher (vgl. zu einer ersten Kritik H. M. Wahl, Gott der gerechte Schöpfer, Berlin/New York 1993, 202–204) und in ihrer genauen Abgrenzung und Datierung umstritten (vgl. zuletzt M. Witte, Vom Leiden zur Lehre, Berlin/New York 1994). Angesichts der großen Fülle divergierender literarkritischer Versuche zum Ijob-Buch stellt sich zunehmend die Frage, wie die Endgestalt des Textes als „Kunstwerk" angemessen zu würdigen ist.

Daß methodische Grundaxiom, das Ijob-Buch aus der Sozialgeschichte Israels zu erklären, überzeugt nur partiell. Wie Vf.in selbst andeutet, geht es bei Ijob um Grundfragen der Menschheit. Vielleicht hätte eine stärkere Einbeziehung der religionsgeschichtlichen Parallelen deutlicher werden lassen, daß im biblischen Ijob-Buch in besonderer Weise zeitlose, typische Fragen verhandelt werden, deren Dringlichkeit sich nicht erst aus den Steuergesetzen der Seleukidenkönige ergibt.

Die These, daß das Ijob-Buch einen breiten Auferstehungsglauben bezeuge, hängt an vielen seidenen Fäden. Zeigt sich hier eine extrem konservative Haltung, die nach über 200 Jahren erstmals wieder das Zusammenfallen von kirchlich-dogmatischer und historisch-kritischer Auslegung behauptet? „Gerade eine sorgfältige und unvoreingenommene historisch-kritische Analyse der Verse führt, wenn auch auf einem anderen methodischen Weg, zu dem gleichen theologischen Ergebnis wie der Glaubenssinn der Kirche." (I, 278).

Die Interpretation der Gottesreden läßt manche Zweifel offen. Es geht m. E. gerade nicht um den Aufweis eines nach menschlichen Maßstäben sinnvollen universalen „Sinngefüges" (II, 288), sondern um die Überwindung allen Anthropozentrismus.

Der größte Diskussionsbedarf besteht im Blick auf die theologische Zentralthese: Durch Leiden führt der liebende Gott den Menschen zur Vollendung. Der Versuch, das menschliche Leid in der Welt und die schreiende Ungerechtigkeit als einen Erziehungsprozeß Gottes zu verrechnen, hat etwas Abstoßendes. Für die theologische Differenz zwischen der in Ijob vertretenen Leidenspädagogik, wenn sie denn zuträfe, und dem Mitleiden Gottes, der in Jesus Christus Mensch geworden ist und einen stellvertretenden Sühnetod starb, ist Vf.in erstaunlich unsensibel.

Trotz dieser kritischen Anfragen ist dem auch in seinem Konservativismus innovativen, flüssig geschriebenen Kommentar von M. im Verbund mit den zahlreichen fachspezifischen Abhandlungen ein bleibender Platz in der Ijob-Forschung sicher.

Heidelberg Manfred Oeming

Hausmann, Jutta: **Studien zum Menschenbild der älteren Weisheit.** (Spr 10ff). – Tübingen: J. C. B. Mohr 1995. IX, 418 S. (Forschungen zum Alten Testament, 7), geb. DM 198,00 ISBN: 3-16-146145-2

Die vorliegende Habil.schrift, die 1992 an der Augustana-Hochschule Neuendettelsau angenommen wurde, ist eine „thematisch orientierte Analyse" (2) der Kap. 10–31 des Sprichwörterbuches. Die kleinsten Texteinheiten dieser Kap. – meist einzelne Sprüche – werden zu verschiedenen Themen in Gruppen zusammengestellt und diskutiert. Von Fragen nach der „Redaktion und Komposition" des vorliegenden Textes und seiner Teilsammlungen wird bewußt abgesehen (2).

Nach einem sehr knappen *Problemaufriß* (1–8) behandelt *Kap. I „Personengruppen als Typoi"*, so die Gegensatzpaare Weiser und Tor, Rechtschaffener und Frevler u. a. *Kap. II* untersucht *„Personengruppen mit Rollenfunktion"*, z. B. „Vater – Mutter – Sohn"; „der Freund / Nächste" und „der König". In *Kap. III* kommen *„den Menschen bestimmende Lebenszusammenhänge"* zur Sprache. Zwischenüberschriften lauten „Erziehung"; „Herz als Chiffre für Verstand, Emotion und Verantwortung"; „Sprache"; „die Erfahrung von Leid"; „das (/der) Böse"; „die Einbindung des einzelnen in die Gemeinschaft" u. a. Um *„die Lebensideale des Weisen"* geht es in *Kap. IV.* Dazu zählen „Weisheit und Rechtschaffenheit"; „Mäßigung"; „Leben im Gegenüber zum Tod"; „Freude" und „Wohlstand". Die Untersuchungen enden mit einem *„Fazit und Einbindung der Ergebnisse in den Gesamtkontext"* des AT. Register zu Bibelstellen, Autoren und Themen ergänzen die Studie.

Im Rahmen der klaren Gliederung präsentiert H. das vielfältige Material übersichtlich. Trotz der unvermeidlich hohen Zahl der Querverweise bleibt das Buch leicht lesbar und besticht zudem durch ein vorzügliches Literaturverzeichnis.

Eine Korrektur und eine Ergänzung sind jedoch nötig. Auf Seite 363, Zeile 16 und 18, sind die Kapitelangaben für U. Skladnys Sammlungsbezeichnungen vertauscht. Sammlung C umfaßt bei ihm Spr 25–27, Sammlung B die Kap. 16–22,16. Für das Zitat auf Seite 157 Anm. 67 (und 68) fehlt die vollständige Literaturangabe im Verzeichnis. Sie lautet: James G. Williams, Women Recounted. Narrative Thinking and the God of Israel (Bible & Literature Series 6), Sheffield: Almond, 1982.

Charakteristisch für die Untersuchungen ist das große Problembewußtsein bei der Interpretation der Einzelsprüche. Im Unterschied zu vergleichbaren thematischen Studien wird bei der Einzelauslegung differenziert und in Kenntnis der jüngsten Literatur argumentiert. Nicht selten bleiben mehrere Möglichkeiten der Spruchdeutung offen. H.s Buch wird gerade so zu einer Fundgrube für die Auslegung der einzelnen Sprüche. Das Bibelstellenregister wird sicherlich in Zukunft noch gute Dienste leisten.

Die Zwischenergebnisse wie auch das Fazit der Studie bleiben dann – folgerichtig – sehr allgemein. Eine Schlüsselfunktion für H.s Verständnis der Sprüche gewinnt E. Brunner-Trauts Unterscheidung von „aspektivischem" und „perspektivischem" Denken. Da die Texte in Spr 10–31 nach H.s Auffassung von aspektivischem Denken zeugen (so Seite 2 und 347, dazu unten mehr), reiht auch das „Fazit" der Studie nur 29 Aspekte aneinander und verzichtet auf weitere begriffliche Durchdringung. Einige dieser Aspekte sollen nun aufgegriffen werden.

Nach H. stammen die Texte der Kap. 10–31 größtenteils aus „dem Hof nahestehende(n) Kreisen", aus der „‚herrschenden' Oberschicht in den Städten" (364f). Sie haben eine „gewisse ‚Insider-Orientierung'" (364). Der Auffassung des Sprichwörterbuchs (bzw. der Kap. 10–31) als Schulbuch steht H. anscheinend skeptisch gegenüber. Sie rechnet eher allgemein mit erwachsenen Adressaten, die in ihrem rechten Verhalten bestärkt werden sollen (176).

Ein von H. immer wieder unterstrichenes Merkmal der Texte ist ihre *„Offenheit"*. Diese Eigenschaft begegnet auf allen Ebenen der Textuntersuchung: semantisch, syntaktisch und pragmatisch. Nur selten wird in der Forschung diese Eigenheit der Einzeltexte so deutlich vor Augen geführt.

Das Stichwort „Offenheit" umschreibt bei H. auch ein spezificum der älteren israelitischen Weisheit gegenüber der altorientalischen (104; 350f; 361f). Sentenzen und von Personentypen handelnde Antithesen, von denen Spr 10–31 geprägt sind, haben zwar einen appellativen Gehalt, räumen den Adressaten jedoch einen größeren Spielraum eigenverantwortlicher Entscheidung ein als dies bei Mahnworten der Fall ist. Sentenzen und Antithesen sind insofern „offener". „Den Schwerpunkt in den Texten der Umwelt bilden hingegen die Mahnworte . . ." (350). „Die gerade auch durch die Antithesen bewirkte und ermöglichte Offenheit und damit das größere Zutrauen in die Eigenverantwortlichkeit des Menschen scheint sich als atl. Besonderheit herauszustellen" (350f, vgl. 361f).

Während an anderen Stellen der Untersuchung der Vergleich mit altorientalischer Weisheitsliteratur gut zur Profilierung der Texte des Sprichwörterbuches eingesetzt wird, erscheint diese These doch zu global. Ein summarischer Vergleich der Weisheitsliteratur Ägyptens und Mesopotamiens unter Absehen von Datierungen, Gattungsbestimmungen und den Zufälligkeiten der Überlieferung mit Kap. 10–31 des Sprichwörterbuches (ohne Spr 1–9!) ist methodisch nicht zu veranworten.

Das *Menschenbild* von Spr 10–31 ist nach H. grundlegend optimistisch: die Adressaten gelten als belehrbar, das Leben des Einzelnen in der Gemeinschaft kann und soll gelingen, aller wahrgenommenen Begrenztheit zum Trotz. Beim vieldiskutierten Tun-Ergehen-Zusammenhang in der älteren Weisheit

[1] Vgl. Vf.in, „Wen der Herr lieb hat, den züchtigt er", Hbr 12,6. Der alttestamentliche Hintergrund von Hbr 12,1–11; 1,1–4; 2,6–10, in: TThZ 100 (1991), 23–28.

[2] Diese Sicht der Vf.in ist ausführlich begründet in zwei Aufsätzen: „Ich weiß, daß mein Erlöser lebt" (Job 19,25), in: TThZ 99 (1990), 15–35; Die Wurzeln der Auferstehungshoffnung im Ijob-Buch, in: TThZ 102 (1993), 1–33.

handelt es sich nach H. nicht um ein lebensfernes Dogma (243f), sondern um einen in sich auszudifferenzierenden Komplex von Vorstellungen. H. greift jüngste Überlegungen J. Assmanns auf. Das Mißverständnis der Texte im Sinne einer Doktrin, durch das die ganze Weisheit in ihre sogenannte Krise geriet, legte sich erst (oder: schon?) nahe durch „Sammlung und Rahmung" der Sprüche (245, Anm. 89, leider ohne nähere Erläuterungen) und wurde durch die Übernahme der Texte in die Erfahrungswelt des „kleinen Mannes" (374) noch forciert. Diese Andeutungen machen neugierig, werden jedoch leider nicht weiter ausgeführt.

Ein anderer Gedanke, der in der Studie immer wieder vorkommt, sei noch kurz aufgegriffen. H. nennt das Menschenbild von Spr 10–31 sehr dezidiert ein *Männerbild* (347). „. . . die Frau (ist) nicht redendes oder schreibendes Subjekt der weisheitlichen Aussagen . . . Weisheitliche Lebensgestaltung und weisheitliche Sprüche sind Männersache" (105). Ganz so apodiktisch kann man angesichts der Lehre der Königsmutter in 31,1–9 nicht formulieren, schließlich ist dort eine (fremde!) Frau – zumindest formal – redendes oder schreibendes Subjekt. H. leugnet das nicht, spielt die Tatsache jedoch sehr stark herunter. Die Inhalte der mütterlichen Lehre (sexuelles Fehlverhalten, Trinkgelage, Rechtsbruch) seien nicht recht mütterlich („das . . . angesprochene sexuelle Verhalten ist so kaum Thema der mütterlichen Erziehung", 116) und ließen „eher einen Mann als Erzieher vermuten, noch dazu, wo es um das Verhalten eines Königs geht" (116). Die Tatsache, daß dieser Text für uns die einzige überlieferte altorientalische Lehre einer Königsmutter darstellt, ist für die Frage nach Frauenbild und -rolle in Spr 10–31 wichtig, auch unabhängig von der Frage, ob hier ein spezifischer Frauengesichtspunkt eingebracht wird. Der Text gewinnt weitere Facetten durch die Verbindungen der Kap. 30f zu Spr 1–9. Dazu wäre die lebhafte feministische Diskussion zu den Frauengestalten und den „F-Stimmen" im Rahmen des Sprüchebuches, Spr 1–9 und 30f, heranzuziehen (C. Camp, A. Brenner, F. van Dijk-Hemmes).

Für die Kap. 10–29 bleibt die Beobachtung, daß die Texte androzentrisch sind, in jedem Fall richtig. Die Sprüche selbst sind allerdings oft weniger männerzentriert als ihre Auslegung. Hier bleibt H. mit ihrer Kritik noch zu verhalten.

Als Beispiel sei Spr 10,1 gewählt: „Ein weiser Sohn erfreut den Vater, aber ein törichter Sohn ist der Kummer seiner Mutter", nach B. Gemsers Kommentar (1963) ein Spruch über „väterliche (sic!) Zucht". Zu Spr 10,1 gibt es schon seit Raschi und Ibn Ezra bis in jüngste Zeit hinein Spekulationen über die Frage, warum dem Vater die Freude am weisen Sohn, der Mutter aber der Kummer über den törichten zugewiesen wird. Die angeführten Gründe reichen von der besonderen Herzenswärme der Mütter bis zur massiven Schuldzuweisung: sie hat den törichten Sohn selbst verzogen (so bei Cornelius a Lapide). Schlußfolgerungen wie die letztere hält H. nun sehr milde für „wohl doch voreilig" (107). Tatsächlich geht jedoch die ganze Fragestellung an den Texten vorbei. Das kann die Zusammenstellung ähnlicher Sprüche zeigen, besonders wenn noch stärker als bei H. auf formale Aspekte geachtet wird. Es gibt keine besondere Zuordnung der Mutter zum Kummer oder zum törichten Sohn. Das seltene Wort תוגה „Kummer, Gram" (nur in Ps 119,28; Spr 10,1; 14,13; 17,21 gebraucht) bezieht sich in 10,1 auf die Mutter. In 17,21 ist es jedoch gerade der Vater, der sich über den törichten Sohn grämt, wofür das gleiche Wort verwendet wird. „Wer einen Törichten gezeugt hat – zum Kummer (לתוגה) ist es ihm." Von einer besonderen Nähe der Väter zu Herzensbetrübnis, zu versagenden Kindern oder gar von einer Schuld daran ist in der Auslegung nie die Rede.

Mit diesen Bemerkungen ist die Besprechung wieder da, wo H.s Studie wohl ihre größte Wirkung entfalten wird: in der Diskussion der Detailprobleme. Ich möchte jedoch noch einige kritische Fragen zu den Voraussetzungen und zur Methode der Studie stellen.

Die Vorbemerkungen zu Textgrundlage und Methode der Studie fallen bei H. zu knapp aus.

1) Es wird nicht klar, warum sie die Kap. 10–31 insgesamt für „ältere" Weisheit hält. Für die Texte der Kap. 30f gibt es keinen Konsens der Forschung, der eine solche Voraussetzung stützen könnte. Zu Spr 30,11–14 notiert H. selbst „nahezu apokalyptische Formulierungen" und ein Verlassen des Weisheitsdenkens (88), so daß die Einordnung unter „ältere Weisheit" ihr eigentlich schwerfallen müßte.

2) Mit der Einbeziehung von Spr 30f geht auch einher, daß sehr verschiedene Textgattungen nebeneinandergestellt werden: zu Einzelsprüchen kommen Rätselsprüche, ein Gebet, die Lehre der Königsmutter und ein akrostichisches Gedicht. Bemerkungen zur Methode des Vergleichs wären angebracht.

3) Das Verhältnis der ermittelten anthropologischen Aspekte zum vorliegenden Text der Kap. 10–31 ist nicht klar. Methodisch wurde von der Textgliederung (durch die Sammlungsüberschriften) und der Anordnung abgesehen. Es bleibt unklar, ob H. noch mit einer „perspektivischen" Anthropologie durch die Komposition von Spr 10–31 rechnet oder nicht. Zu Anfang der Studie wird die Möglichkeit eingeräumt (2), im Fazit hingegen nicht mehr (346), ohne daß diese Meinungsänderung aus den Untersuchungen – die ja von der Frage der Komposition bewußt absehen – folgen könnte.

Diese kritischen Fragen sollen nicht verdecken, daß H.s im Detail überaus sorgfältige und behutsam abwägende Studie einen sehr anregenden Beitrag zum Gespräch über das Sprichwörterbuch darstellt.

Münster Ruth Scoralick

Fischer, Irmtraud: **Tora für Israel – Tora für die Völker.** Das Konzept des Jesajabuches. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1995. 135 S. (Stuttgarter Bibelstudien, 164), kt DM 39,80 ISBN: 3–460–046041–4

Diese Veröffentlichung der Grazer Exegetin (jetzt Bonn) geht auf einen Vortrag zurück, den sie auf der Jahrestagung der „Arbeitsgemeinschaft der deutschsprachigen katholischen AlttestamentlerInnen" in Bonn im Jahre 1994 gehalten hat und der dort ein sehr positives Echo fand.

Anhand der 12 Torabelege im Jesajabuch, die sich auf „Tora für Israel" (Jes 1,10; 5,24b; 8,16.20; 30,9; 42,21.24b; 51,7) und „Tora für die Völker" (Jes 2,3; 24,5; 42,4; 51,4) beziehen, soll die kanonische Endgestalt dieses prophetischen Buches erhellt werden. Damit setzt F. einen Ansatz fort, der in der deutschsprachigen ersttestamentlichen Exegese erst durch R. Rendtorff (besonders VT 34, 1984) hoffähig gemacht worden ist, jetzt aber u. a. durch N. Lohfink und E. Zenger aufgenommen worden ist (vgl. deren gemeinsame Veröffentlichung: Der Gott Israels und die Völker. Untersuchungen zum Jesajabuch und zu den Psalmen, SBS 154, Stuttgart 1994). Nicht nach dem geschichtlichen Werden des Jesajabuches wird gefragt, sondern nach der Aussage seiner vorliegenden Endgestalt; die Torabelege dienen dabei als heuristischer Ausgangspunkt.

Nach einer kurzen *Einführung* (11–16) werden im *Hauptteil* alle 12 Torabelege in der Reihenfolge ihres Vorkommens im Jesajabuch vorgestellt und besprochen (17–115), dem sich ein *Resümee und Ausblick* (117–124) anschließen. Da nicht alle wertvollen Detailbeobachtungen in dieser Rez. genannt werden können, kommen nur einige Hauptargumente zur Sprache. So betont F. zu Recht, daß in Jes 1,10 und 2,3 die beiden Stränge von „Tora für Israel" und „Tora für die Völker" chiastisch eingeführt sind, aber noch unverbunden nebeneinanderstehen; erst in den beiden letzten Torabelegen von 51,4.7 komme es dann zu einer logischen Verknüpfung beider Stränge: „In Jes 1–2 werden die Töne angeschlagen, in Jes 42 wird ein erster Harmonisierungsversuch unternommen, in Jes 51 erklingen sie schließlich zusammen. Dazwischen wird der dornige Weg der Tora in Israel nachgezeichnet und das Versagen der Erdenbewohner gegenüber den ihnen aufgetragenen Torot konstatiert" (117). Da die Torabelege im Jesajabuch aber ausnahmslos ohne Artikel vorkommen, handle es sich bei „Tora" nicht einfach um die zur Zeit der Endkomposition des Buches wohl bereits verschriftete Mosetora, sondern um „die durch das prophetische Wort für den jeweiligen zeitlichen und gesellschaftlichen Kontext aktualisierte Tora" (15). Wie Israel am Sinai durch die Vermittlung des Mose die Tora empfing, so empfangen die Völker am Zion durch die Vermittlung des Knechtes Tora (Jes 2,3; 42,4; 51,4); Israel kann aber nur dann Toravermittler für die Völkerwelt sein, wenn es selbst die Tora hält, d. h. wenn es selbst im Licht des Herrn geht (Jes 2,5): „Erst dann wird der Zion jene Strahlkraft haben, daß er die Völker anzieht" (35). Die Völker warten sehnsüchtig auf die durch den Ebed vermittelte Tora (Jes 42,4), weil sie dem Frieden und nicht dem Krieg dient; am Zion lernen die Völker nicht für den Krieg, sondern Tora! (33). Bereits in der Schöpfungsordnung ist den Völkern Anteil an der göttlichen Willenskundgabe mitgegeben, denn nur so ist zu erklären, daß sie nach Jes 24,5 „Torot übertreten", den „ewigen Bund" gebrochen haben (61). Wie Israel durch Tora-Übertretung den Zorn JHWHs auf sich zieht (Jes 5,24), so trifft auch die Erdenbewohner Vernichtung wegen der Torot-Übertretungen; wie in den Tagen des Noach retten sich auch hier nur wenige (Jes 24,6), worunter im Bezug auf 54,9f wohl nur die Gerechten zu verstehen sind. Im Zuge der späteren jüdischen Tradition sind mit den Torot die „noachitischen Gebote" zu verstehen, was bereits Sir 17,11–14 nahelegt (67–68).

In den deuterojesajanischen Kap.n sei die Übertretung von Tora/Torot durch Israel und die Völker bereits vorausgesetzt (79); jetzt ist es nicht mehr eine prophetische Einzelfigur wie die des Jesaja (Jes 8,16), die Tora vermittelt, sondern das ganze Volk Israel erhält einen prophetischen Auftrag (79). Nach F. ist die Frage nach der Identität des Ebed auf der Ebene des Endtextes eindeutig zu beantworten: „JHWHs Knecht ist das Volk, das sich auf seine Väter zurückführt" (80). Wenn diesem Ebed die Geistbegabung zukommt (Jes 42,1; 44,3; 59,21; vgl. 11,2), dann bedeutet dies die Übernahme der prophetischen Aufgabe der Tora-Vermittlung und Tora-Aktualisierung gegenüber den Völkern. Dies ist zweifelsohne richtig, doch bleibt zu fragen, ob es sich beim Ebed tatsächlich um das ganze Volk Israel handelt, oder nicht vielmehr um diejenigen, die die Blindheit überwinden (42,18ff; 43,8ff) und zukünftig zu hören bereit sind (42,23). Das unvermittelte Sündenbekenntnis einer WIR-Gruppe (42,24) würde somit die Spaltung in hörwilliges und taubes Israel unterstreichen. Das große Finale der Tora-Thematik vollzieht sich in Jes 51,1–8, was F. deutlich herausarbeitet: aus denen, die der Gerechtigkeit nachjagen, sind „Kenner der Gerechtigkeit" geworden, „ein Volk, das Tora im Herzen trägt" (Jes 51,7), womit der Vorwurf von Jes 1,3, sogar das Vieh kenne – im Gegensatz zu Israel – seinen Herrn, revidiert ist (105): „Gott setzt neue Anfänge – für

Israel, das in Abraham und Sara seinen Ursprung hat, und für die ganze Menschheit, deren Wiege in Eden liegt – und zwar auf dem Zion!" (109).

Nach dieser wertvollen Zusammenschau der Torabelege bleiben einige Fragen offen: wenn „Tora" für die Konzeption des Jesajabuches von so großer Bedeutung ist, warum kommt der Begriff nach Jes 51,7 nicht mehr vor? F. antwortet darauf, bereits seit Jes 2,5 sei die Licht-Metapher zum Tora-Äquivalent geworden, und die Licht-Thematik trage sich ja im Buch noch durch (besonders Jes 60) (123). Dennoch muß auffallen, daß ab Jes 51 nicht mehr von „Tora", ab Jes 61,8 auch nicht mehr von „Bund" die Rede ist. Wenn F. auf der letzten Seite (124) Jes 66,23 u. a. so auslegt, daß die Völker zum Zion ziehen, „um dort Tora zu empfangen", so steht das eben nicht im Text. Die Frage, die sich N. Lohfink in bezug auf das „Bundes-Schweigen" ab Jes 61 stellt, gilt doch erst recht für die fehlenden Torabelege ab Jes 51: „Verschwindet das Wort ברית „Bund" deshalb, weil es ein Unterscheidungswort war und jetzt am Ende der Geschichte zwischen den Geretteten Israels und den Geretteten aus den Völkern nicht mehr unterschieden werden darf? Dann wäre dieses Versinken des Wortes „Bund" von höchster Aussagekraft" (in: ders./Zenger, SBS 154, 57–58). Im Anschluß daran ist zu betonen, daß das von F. nachgezeichnete Bild der prophetischen Toravermittlung Israels an die Völker – auch und gerade auf der Ebene der kanonischen Endgestalt – zu harmonisch dargestellt ist. Die Klammer von Jes 56,1–8 und 66,18–24 mit ihrer Zentrierung auf das brennende Problem des Umfangs der nachexilischen Tempel-Bürger-Gemeinde und die sich zuspitzende innergemeindliche Auseinandersetzung (vgl. Jes 66,5: „Eure Brüder, die euch hassen, die euch um meines Namens willen verstoßen") zeigen, daß die Forderung nach einer Öffnung des Gottesvolkes auf die Völker hin letztlich die Spaltung eben dieser Gemeinde provozierte. Die Eingliederung von Fremden und Verschnittenen (56,1–8) ließ sich zwar mit der priesterschriftlichen Theologie (Noachbund mit der Menschheit vor jedem Israelbund) und mit der alt-jerusalemer Zionstradition (JHWH mit Attributen der Sonnengottheit) in Einklang bringen, nicht aber mit einer dtn-dtr geprägten Vorstellung eines exklusiven Gottesvolkes (vgl. Dtn 23,2ff).

Die Tora-Vorstellung innerhalb des Jesajabundes ist somit *ein*, nicht aber *das* Konzept des Jesajabuches, wie es der Untertitel der Arbeit von F. nahelegt. Wenn es eine Ideen-Mitte dieses prophetischen Buches gibt, dann ist es die des ZION (47x), von dem alles ausgeht, zu dem alles hinführt, an dem alles Feindliche zerschellt. Bedenkt man in Folge, daß das Wort ZION im Pentateuch überhaupt nicht vorkommt (in Jos–2 Kön nur 4x, in Jer 17x, in Ez 0x!), so wird die konzeptionelle Anbindung des Jesajabuches an die Mosetora, wie sie F. vorschlägt, zumindest fraglich. Überspitzt könnte man sogar formulieren: mit der Zubereitung eines JHWH-Volkes aus Israel und den Völkern, das Tora im Herzen trägt (51,7), kommt die Mosetora an ihr Ende. Wenn auf dem heiligen Berg paradiesischer Friede herrscht, so daß kein Verbrechen mehr gestraft werden muß (65,25), dann sind sowohl Tora- als auch Bundesvermittlung an ihr Ende gekommen. Dann hat niemand mehr niemanden zu führen, denn Menschen aus allen Völkern und Sprachen werden unmittelbar die ureigenste Gotteserfahrung machen: sie werden JHWHs Herrlichkeit sehen (66,18).

Münster Ulrich Berges

Williamson, H. G. M.: **The Book Called Isaiah.** Deutero-Isaiah's Role in Composition and Redaction. – Oxford: Clarendon Press 1994. XVII, 306 S., geb. £ 35.00 ISBN: 0–19–826360–0

Dieses Buch reiht sich in die Reihe derer ein, die die Erforschung sowohl der Geschichte als auch der Komposition des Jesajabuches (fortan JB) erneuert haben. Es stellt sich dabei eher in die angelsächsische als in die kontinentaleuropäische Tradition, weiß aber beide fruchtbar aufeinander zu beziehen. Der *klassische Ausgangspunkt*, durch B. Duhm formuliert, besagt, daß zwei (oder drei) Hauptteile des JB unabhängig voneinander zustande gekommen und schließlich zu einem Buch vereinigt worden sind. Der *moderne Standpunkt* beinhaltet, daß ein langwieriger und komplizierter redaktioneller Prozeß die Hauptteile auf durchgreifende Weise aufeinander abgestimmt hat, und einigen Exegeten zufolge sind die Hauptteile sogar in Bezug aufeinander entstanden.

Es ist selbstverständlich, daß eine Studie wie die vorliegende mit einer Übersicht über die jüngste Forschung beginnen muß.

Ch. 1: Recent Study of the Book Called Isaiah bringt eine Aufstellung von sechs aktuellen Modellen der Redaktionsgeschichte, die für die heutige, oft chaotisch anmutende Situation sehr erhellend wirkt. Wohl vermisse ich bei der zweiten Meinungsgruppe, von der auf die eine oder andere Art und Weise eine „Jüngerschule" postuliert wird, eine Besprechung der Position von H. Gevaryahu (JBQ 18 [1989–90], 62–68, 206–212). Ebenso vermisse ich in der sechsten Gruppe, worin W. diejenigen unterbringt, die der Auffassung sind, daß eine Einsicht in die Redaktionsgeschichte des JB kaum etwas beitrage zu einem Verständnis des JB in seiner heutigen Form, eine Beschreibung der verschiedenen Meinungen über die „Einheit des Buches", die in den zahlreichen kanonischen und textimmanenten Annäherungsversuchen impliziert sind (16ff). Als Kontrapunkt wäre dies nützlich gewesen. Hier hätten Y. Radday (The unity of Isaiah in the light of statistical linguistics, Hildesheim 1973) und W. Brueggemann (JSOT 29 [1984], 89–107) einen Platz verdient.

Es folgt *Ch. 2: Limitations, Presuppositions and Method.*

Die wichtigste Begrenzung, die der Vf. sich auferlegt, ist, daß er zunächst nur das Verhältnis von Kap. 1–39 (fortan PJ) und Kap. 40–55 (fortan DJ) untersuchen möchte. Der Ausschluß von Kap. 56–66 (fortan TJ) beruht auf der klassischen Überzeugung, daß diese Kap. eine Zufügung zu den anderen beiden Hauptteilen darstellen und deren Redaktion höchstens von der Seite beeinflußt haben können. Damit berücksichtigt er die Theorie von O. H. Steck, denn dieser betrachtet Kap. 56–66 als eine redaktionelle Besinnung auf das Wachstum des JB aus der Zeit, als PJ* und DJ* (* = im ersten Entwurf) bereits vereinigt waren, wobei der Kern hiervon, Kap. 60–62*, eine „literarische Fortschreibung" von Kap. 40–55 wäre, bevor dieses Stück mit PJ vereinigt wurde. Deshalb klammert W. die Besprechung hiervon bis Ch. 8 aus.

Eine zweite Begrenzung bildet die schwierige Frage der Redaktionsgeschichte von Kap. 40–55 selbst. Jede Option auf diesem Gebiet bestimmt das Ergebnis der Untersuchung. Hier entscheidet sich W. für den seiner Ansicht nach vorsichtigen und methodisch gut zu verantwortenden Standpunkt von H.-J. Hermisson, v. a. in Bezug auf dessen „*qarob*-Schicht", übrigens nicht ohne dabei einige theoretische Randbemerkungen zu machen. Als heikelste Frage erscheint mir jedoch die Notwendigkeit, die Untersuchung bis auf den Teil von PJ zu begrenzen, von dem berechtigterweise feststeht, daß er, genau wie DJ, während des Exils entstanden ist (also nicht die *ipsissima verba*!). Der Rez. ist darin weniger optimistisch als der Vf.

Das gilt auch für die letzte Frage: Wie findet man heraus, ob Übereinstimmungen zwischen PJ* und DJ* auf einer Redaktionsarbeit beruhen oder auf einen gemeinschaftlichen Wortgebrauch zurückgehen, vielleicht innerhalb einer Jesajatradition? Obgleich W. den Begriff „Prophetenschule" als nicht brauchbar erachtet, kommt man doch nur schwer um die Hypothese herum, daß es Milieus gab, innerhalb derer die Schriftpropheten überliefert wurden. Aber die theoretischen Randbedingungen, die W. in diesem Kap. entwickelt, sind ausreichend akzeptabel, um dem Vf. auf dem weiteren Weg durch seine Untersuchung zu folgen, wenn auch die Beweiskraft seiner Ergebnisse unweigerlich kumulativ ist.

Die Untersuchung beginnt in *Ch. 3: Isaiah Chapter 6* mit der Berufungsgeschichte des Jesaja, weil man diese allgemein als vom Propheten selbst herkommend annimmt und weil man ihr Echo in anderen Kap.n wiederzuerkennen meint. Natürlich kommt W. nicht um die Frage herum, ob dieses Kap. Material jüngeren Datums enthält. Hierzu rechnet er die Verse 12–13. Wie begründet die Motive auch sein mögen, die Auffassung von E. Jenni (ThZ 15 [1959], 321–39) und H.-P. Müller (SVT 26 [1974], 25–54), daß die Verse 12–13ab einen späteren Kommentar des Propheten zu seiner eigenen Geschichte bilden, bleibt eine Möglichkeit, und das Resultat der syntaktischen Untersuchung dieser Verse durch A. van Wieringen (Bijdragen 48 [1987], 32–40), daß die sogenannte Glosse aus Vers 13abß gut in die Struktur eines „verschiebenden Parallelismus" passe, macht die Entscheidung von W. nicht zu einer unanfechtbaren Evidenz. Damit ist wiederum angezeigt, daß der Ertrag der Redaktionskritik immer stark auf vorausgehenden literar-historischen Entscheidungen beruht.

Im weiteren möchte W. aufzeigen, daß die folgenden Elemente aus Jes 6 in der weiteren Jesajatradition, DJ also, weitergewirkt haben: (1) die Form der Berufungserzählung in Jes 40,1–8; (2) der Ausdruck „hoch und erhaben" (V. 1); (3) der Titel „der Heilige (Israels)" (V. 3); (4) der Ausdruck „taub und blind" in Verbindung mit dem Ausdruck „verstehen und begreifen" (V. 10); (5) die Verwüstung des Landes (VV. 11–12). In Anbetracht der Tatsache, daß W. immer nur auf minimal feststehende Gegebenheiten und Schlußfolgerungen aus ist, macht dieses Kap. einen überzeugenden Eindruck, obwohl die Beweiskraft in der Konklusion überschätzt wird: „Die kumulative Wirkung all dieses Materials scheint *unwiederlegbar* auf den *direkten* Einfluß dieses Kap.s auf die jesajanische Tradition als ganze und DJ im besonderen zu verweisen" (55; Hervorhebung W. B.).

Ch. 4: Further Examples of Isaianic Influence bringt sieben Texte, bei denen ein breiter Konsens besteht, daß sie zum vorexilischen Bestand von PJ gehören und die den Eindruck erwecken, durch DJ aufgenommen und ausgearbeitet worden zu sein: (1) 29,16 in 45,9; (2) 5,26 in 11,12 und 49,22; (3) 8,23b (in der traditionellen Interpretation, auch Einheitsübersetzung, nicht die von J. A. Emerton in: JSS 14 [1969], 151–75) in den Texten des DJ über „den Ersten und den Letzten" und „die früheren und die späteren Dinge"; (4) 28,1–4 in 40,6–8; (5) der Ausdruck *jo'mar jhwh*; (6) das Seeungeheuer Rahab in 30,7 und 51,9; (7) der Terminus *tôrâ*, aus 8,16 und 30,9 in DJ, besonders 42,24 und 51,4. Die Vielfalt an Material ist sicher die stärkste Seite dieses Kap.s, aber der Rez. hat Anfragen an den Text, der gewiß den wichtigsten Textzusammenhang aus dieser Reihe bildet, nämlich (3); nicht nur, weil die Übersetzung von 8,23b problematisch bleibt und seine vorexilische Datierung ebenfalls, sondern v. a., weil die Umformung, die dem Wortpaar „erste / letzte" (verbunden mit „Zeit") in der angenommenen Übernahme durch DJ (verbunden mit „JHWH")

widerfährt, so grundlegend ist, daß der Topos in DJ kaum noch Assoziationen mit dem Text von PJ weckt. Bezugnahme müßte doch eines der Hauptziele eines Propheten gewesen sein, der an seinen großen Vorgänger anschließen wollte.

Ch. 5: On Writing and Witnesses greift einen klassischen Punkt der Forschung wieder auf, nämlich den Zusammenhang zwischen Texten des PJ über die schriftliche Fixierung seiner Botschaft angesichts des Unglaubens Israels (8,1–4.16–18; 30,8) und die Passage des DJ, aus der herausscheinen soll, daß er sich gerufen wußte, die Botschaft seines Vorgängers zu entfalten (50,4–9; andere Texte sind davon betroffen: 30,9 und 40,27; 54,8; 43,813). Eine tiefgehende, erneuernde Analyse der genannten Texte bringt interessante Zusammenhänge ans Licht. W. folgert, daß DJ nicht nur sein Auftreten als eine Fortsetzung der Sendung des PJ betrachtete, sondern „daß er von Anfang an die frühere Arbeit bewußt in seine eigene eingebunden hat", und „er band die Version des Jesajabuches in sein eigenes Buch als notwendigen Wegbereiter für das, was nun seine Verkündigung war" (113).

Hier liegt die Kernbehauptung dieser Studie: Die Kongruenz zwischen den beiden Hauptteilen des JB verweist auf eine Revision des älteren Teils durch den Autor des zweiten, dem es darauf ankam, daß der ältere Teil den Weg pflastere für seinen Teil. Für den Rez. muß hier die wichtigste kritische Frage an diese Hypothese gestellt werden: Führen die zweifelsohne sorgfältig angesammelten Fakten nicht zu einer Schlußfolgerung, die weiter reicht als die Prämissen? Das Werk des DJ zeigt, bei aller Offensichtlichkeit der traditionsgeschichtlichen Abhängigkeit von PJ und thematisch-semantischer Verwandtschaft mit diesem, doch so viel Selbständigkeit und einen so starken internen Zusammenhang, daß das Erklärungsmodell von einem Buch für PJ zusammen mit DJ hinkt, auch wenn man den Begriff „Buch" nicht im modernen Sinne des Wortes versteht. W. schließt zu Recht auf einen engen Zusammenhang zwischen DJ und PJ: beide Hauptteile sind, bis hin zur Formulierung einzelner Texte, auf einander abgestimmt. Ist aber die Metapher „ein Buch" hierauf anwendbar? Das würde eine Einheit von Autorenschaft und Botschaft voraussetzen, die ich in Jes 1–55* nicht erkenne. Hätte DJ, wenn er der Bearbeiter und Hg. von PJ gewesen wäre, den Text seines Vorgängers nicht viel stärker beeinflußt, um ihm zum Vorhof seines eigenen Textes zu machen? Sind die Unterschiede zwischen PJ und DJ nicht besser durch die Hypothese zu erklären, daß eine Redaktion mit starker Achtung vor dem je eigenen Charakter zweier verschiedener Autoren ihre Werke aufeinander abgestimmt hat? Kurzum, für mich ist dies die Kernfrage: Verweisen die Übereinstimmungen zwischen den beiden Hauptteilen auf eine kombinierte Ausgabe durch den Autor des zweiten Teils oder auf die Tätigkeit einer Redaktion die beide im wesentlichen bestehen ließ, sie aber doch gut aneinander anschließen ließ, was mehr beinhaltet als eine kosmetische Anpassung? W. schließt in jedem Fall auf ersteres, und daß führt ihn unweigerlich zu der Frage, ob die Hs. von DJ bei Jes 2–39 in seiner heutigen Form zu erkennen ist. Dieser Streifzug findet in den nachfolgenden Kap.n statt, worin aufeinanderfolgend die Textblöcke Kap. 2–12, 13–27 und 28–39 untersucht werden. W. erkennt im voraus den hypothetischen Charakter seiner Befunde an, andererseits wagt er aber einen Vergleich zu ziehen mit der Art und Weise, wie der Chronist Texte aus Samuel und den Königen verarbeitet hat, wobei er bedauert, daß wir im Falle Jesajas keinen Quellentext neben den Endtext legen können.

Ch. 6: Deutero-Isaiah and Isaiah 2–12 bringt W. zu folgender Erkenntnis: DJ hat Material aus einer früheren Version von PJ umgeordnet und mit einem eigenen Kommentar versehen in 2,2–4+5; 5,25–29+30; 8,21.22.23b+23a. Er hat 11,11–16 als ein Pendant zu 5,25–30 hinzugefügt und Kap. 12 als Abschluß.

In *Ch. 7: Deutero-Isaiah and Isaiah 13–27* beschränkt sich W. auf zwei Passagen: (1) DJ ist für die Texte von 13,1 und 14,1–4a verantwortlich, womit er die Zusammenfügung von 13,2–22 und 14,4b–2l(23) zu einem Textkomplex realisiert hat und ihm seinen heutigen Platz gegeben hat, um die Sammlung von Weissagungen gegen die Völker mit einem Spruch gegen den bevorzugten Feind, Babel, beginnen zu lassen. (2) Anders als man vermuten würde, zeigt eine Untersuchung des Schlusses von Jes 24–27 (die Jesaja-Apokalypse), d. h. 27,12–13, daß V. 13 sich durch den Stil der Zitate und Anspielungen, die diesen Kap.n eigen sind, auszeichnet und dichter zu TJ als zu DJ steht. Es ist (gegen Vermeylen und Steck) der Redaktionsschicht von 11,11–16 ebensowenig zuzuordnen wie V. 12. Daraus folgt, daß die Jesaja-Apokalypse dem Buch des PJ, das DJ kannte und herausgab, fehlte.

Ch. 8: Deutero-Isaiah and Isaiah 28–39 erläutert zuerst – dabei auf die vorausgehende Schlußfolgerung aufbauend –, daß Kap. 28–31 keine selbständige Sammlung von Jesaja-Weissagungen bilden, sondern zu der Einheit von Weissagungen aus der zweiten Periode seines Auftretens gehören, die mit 14,28 eröffnet wird (also 14,28–31,9 ohne Kap. 24–27). Im weiteren Verlauf kommt die Frage zur Erörterung, welcher Textkomplex als Brücke zwischen PJ und dem eigenen Werk des DJ eingebaut ist: Kap. 36–39, (34–)35 oder 33? Einer gründlichen Studie jüngerer Publikationen entnimmt W., daß Kap. 36–39 nicht für ihren heutigen Platz im BJ entworfen sind. Ein späterer Redaktor, der Züge TJs zeigt, hat jesajanisches Material, das in deuteronomistischen Kreisen tradiert wurde und ins Deuteronomistische Geschichtswerk aufgenommen worden war (2 Kön 18–19), angepaßt und ins JB integriert. Was Kap. 35 angeht, folgt der Vf. in hohem Maße den Auffassungen O. H. Stecks mit der folgenden Präzisierung. Das Kap. muß den Übergang von Kap. 34 nach Kap. 40; verarbeiten, aber angenommen, daß Kap. 34 hinzugefügt wurde, als PJ und DJ bereits verbunden waren, entstammt Kap. 35 nicht der redaktionellen Arbeit von DJ, sondern wahrscheinlich, wegen der engen Bande von 35,8–10 mit 62,10–12, aus demselben Kreis innerhalb TJ, aus dem die Kap. 60–62 stammen. Kap. 34 interpretiert nun das Babel aus Kap. 13 wieder neu im Sinne von Edom. Diese Neuinterpretation, bevor die große Einheit über Babel in Kap. 40–55 sich ankündigt, war in der späteren, nachexilischen Situation gewünscht (Kap. 63 vollzieht die gleiche Neuinterpretation in der Retrospektive). Darum ist es auch wahrscheinlich, daß Kap. 34 erst hinzugefügt wurde, als PJ* und DJ* schon vereinigt waren. Damit fallen Kap. 34–35 dem postexilischem Redaktor des gesamten JB zu, nicht aber DJ. Deshalb bleibt Kap. 33 übrig als Produkt der literarischen Aktivität des DJ, um die Brücke zwischen seinem Werk und PJ* zu bilden. W. macht dabei eine Studie des Rez. über die retro- und prospektiven Elemente (ETL 67 [1991], 5–35) seiner Hauptannahme dienstbar (In der kritischen Besprechung dieses Artikels kann ich mich größtenteils wiederfinden).

Ch. 9: Conclusions zählt zunächst die breiten Folgerungen dieser Studie auf: (1) DJ stand v. a. unter Einfluß des literarischen Depositums des Jesaja aus Jerusalem; (2) Er betrachtete dessen Werk als ein Buch, das bis zum Tag der Erlösung, dessen Verkündiger er selbst war, versiegelt bleiben müsse; (3) Um seine eigene Botschaft hinsichtlich Gottes früherem Handeln und Jesajas Prophetien darüber zu situieren, ließ er die Sammlung dieser letzteren, in der Form, die sie damals erreicht hatte und nachdem er sie selbst gründlich bearbeitet hatte, seinem eigenen Werk vorangehen und gab die beiden Bücher als Teile eines einzigen großen Werkes heraus. Hiernach plaziert W. die Grundbehauptung seiner Studie, die übrigens P. de Lagarde (Symmicta [1877], I, 142) allem Anschein nach schon vorgestellt hat, gegen den wissenschaftstheoretischen Hintergrund der heutigen Forschung. In diesem Licht betrachtet, zeichnet sich seine Hypothese seiner Meinung nach durch einen bescheidenen, aber entschiedenen Grad an Wahrscheinlichkeit aus.

Die zukünftige redaktionshistorische Forschung des JB wird sich zweifelsohne mit diesem sehr bemerkenswerten Buch beschäftigen müssen. Seine Stärke liegt in der tiefgründigen Studie der besprochenen Texte, in der klaren, konsequenten Durchführung der Theorie, die soviel wie möglich auf minimale Schlußfolgerungen baut. Viele Detailstudien sind nötig, um die Grundannahme weiter zu prüfen, v. a. an Hand von Texten aus dem JB, die in diesem Buch nicht abgehandelt werden konnten. Eine kritische Würdigung muß sich auf die Hauptzüge beschränken:

(1) W. hat aufgezeigt, daß die Anordnung der Prophetien des PJ mit großer Wahrscheinlichkeit einer Bearbeitung unterzogen wurde, die auf den Anschluß an DJ ausgelegt war. Aber fordert dieser Befund die Schlußfolgerung, daß DJ dies selbst gemacht habe? Weicht W. hier nicht von seiner so lobenswerten Arbeitsweise der minimalen Schlußfolgerungen ab?

(2) Es herrscht gerade allgemein die Ansicht, daß der Textkomplex Jes 40–55 keinen Kommentar des Grundbestandes von JB bildet. Er schließt daran wohl semantisch und theologisch an, weist aber eine starke inhaltliche Konsistenz vor und einen „prophetisch-narrativen Ablauf" und kann nicht als „literarische Fortschreibung" gelten (wie eine Richtung der Exegese das Verhälnis von Ti zu DJ bezeichnet). Ist daher annehmbar, daß DJ es für das Verständnis seines eigenen Werkes als notwendig erachtet hätte, den Grundbestand mit herauszugeben? Reicht nicht die Erklärung aus, daß die Überlieferung, eventuell eine Jesajaschule, die Nachlässe zweier Propheten aus den eigenen Reihen zusammengefügt und aufeinander abgestimmt hat?

(3) Es erscheint mir wesentlich, daß der Vorrat an semantischen Unterschieden zwischen PJ und DJ einen Platz in dieser Theorie findet. Hätte eine gemeinschaftliche Ausgabe der beiden Texte, nicht durch einen Dritten, sondern durch einen der beiden Autoren, nicht eine viel tiefer eingreifende semantische Angleichung von PJ und DJ zuwege gebracht?

(4) Im Hintergrund von alledem steht die Frage, wie in der hier entwickelten Theorie der Begriff „Autor" verstanden wird und von einem Begriff wie „Redaktor" unterschieden wird. Wird ein Autor, wenn er ein fremdes Werk zusammen mit seinem eigenen herausgibt und es entsprechend den literarischen Gewohnheiten seiner Zeit bearbeiten kann, nicht eine andere Vorstellung von gegenseitiger Abstimmung haben als ein Redaktor? Können wir Kriterien entwickeln, um zu beurteilen, ob Bearbeitungen redaktioneller Herkunft sind, d. h. von einem Dritten stammend, oder von einem Autor selbst ausgehen, d. h. hier von dem zweiten Autor herrührend? Es böte sich an, die Kriterien hierfür auf dem Gebiet der

Semantik zu suchen, aber vielleicht können Kolometrie und Textgrammatik auch Hilfsmittel liefern.

(5) Zwar wird sicher jeder DJ nicht als einen sprechenden, sondern einen schreibenden Propheten betrachten, doch ist damit noch nicht gesagt, daß er ein Autor im heutigen Sinne des Wortes war, das will sagen, jemand, der sich vor seinen Lesern verantwortet, indem er die Quelle seiner Inspiration, wohl noch in seiner eigenen Bearbeitung, mitherausgibt. Wäre der Begriff „Überlieferung" hier nicht angemessener? Das bliebe jedenfalls die Erklärung für das Zustandekommen der Sammlung von Prophetien des Jesaja von Jerusalem, die DJ antraf.

Leuven Willem A. M. Beuken

Jost, Renate: **Frauen, Männer und die Himmelskönigin.** Exegetische Studien. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus / Chr. Kaiser 1995. 268 S., kt DM 88,00 ISBN: 3-579-00098-5

Das hier zu besprechende Buch kommt zur rechten Zeit. Eine Monographie zu der aus Jer 7,16–20 und 44 bekannten Verehrung einer als „Himmelskönigin" bezeichneten Göttin durch Judäer und Judäerinnen war seit längerer Zeit ein Desiderat exegetischer und religionsgeschichtlicher Forschung. Aber nicht nur die monographische Ausführlichkeit unterscheidet dieses Buch von anderen neueren Arbeiten zur Sache,[1] sondern v. a. die Verknüpfung von sozialgeschichtlicher Fragestellung und feministisch-theologischer Hermeneutik. „Erstmals in monographischer Form hat im deutschen Sprachraum Renate Jost eine sozialgeschichtlich-feministische Interpretation zu einem Themenbereich des Ersten Testaments vorgelegt."[2] Verschiedenste Kontexte haben zum Entstehen der Studie beigetragen und spiegeln sich in ihr; Fragen eines breiteren Publikums stehen neben fachspezifischen Problemen.[3] Hier wird nicht nur das Kaleidoskop der immer gleichen Fragen ein weiteres Mal gedreht, es werden wirklich neue Ansätze und Thesen entwickelt.

Im Blick auf das breitere Publikum setzt die Studie beim „Problem einer männlich geprägten Gottessprache" (15), patriarchaler Vereinnahmungen des Göttlichen in der jüdisch-christlichen Tradition und der in jüngerer Zeit neu aufgebrochenen „Frage nach der Bedeutung von Göttinnen" (15), die in der eigenen Tradition subkutan erinnert werden, ein. Da sich im Falle von Jer 7/44 mit der Erinnerung an eine Göttin auch eine solche an die religiöse Praxis von Frauen verbindet, stellt sich J. die Frage, „ob und wieweit die religiöse und soziale Wirklichkeit von Frauen sich im Zusammenhang mit der Verehrung von Göttinnen machtvoller gestaltet(e)" (17). Ziel der Studie sei es aber, „den sozialen und religionsgeschichtlichen Hintergrund von Jer 7,17.18 und Jer 44,15–25 zu erhellen und damit einen Beitrag zur Versachlichung der Diskussion zu bieten" (17).

„Anmerkungen zu Hermeneutik und Methode" (17) wehren eingangs dem anti-judaistischen Vorurteil, das Erste Testament und die darin begegnende Ablehnung (auch) von Göttinnen stünden am *Anfang* des Patriarchats. Das Patriarchat ist viel älter, das Erste Testament nur „*ein* Dokument unter anderen, das Wesen, Ausdehnung und Konflikte patriarchaler Gesellschaften, den Streit um die Wahrheit des einen Gottes beschreibt" (22). Im Anschluß an E. Schüssler-Fiorenza plädiert J. für eine „Hermeneutik der Erinnerung und des Verdachts" (22ff). Einen besonderen Akzent setzt sie mit der Feststellung, daß für eine feministisch-theologische Hermeneutik nicht nur die „Frage nach der vergessenen Geschichte von Frauen" (22), sondern „*Erfahrungen* von Frauen Ausgangspunkt der Analyse und Interpretation" (19) seien. „Der Versuch einer historischen Rekonstruktion von Wirklichkeit eröffnet die Chance, an die *Erfahrungen* von Frauen in der Vergangenheit anzuknüpfen und mit dem Glauben und Leiden der Toten Solidarität zu üben" (22f, meine Hervorhebungen).

Ein kurzer Rückblick auf die Forschung zur „Himmelskönigin" von Jer 7/44 führt zur speziellen Aufgabenstellung: (1.) seien die Argumente für die Identität der „Himmelskönigin" noch einmal zu prüfen, (2.) sei nach den Funktionen der Göttin zu fragen, (3.) sei es notwendig, aufgrund von Jer, Ez und neubabylonischen Texten „die Lebenssituation judäischer Frauen für die ausgehende Königszeit und das Exil genauer zu erheben" (34). Erst auf diesem Hintergrund sei dann (4.) eine Interpretation von Jer 7/44 möglich. Die vier Aufgaben werden in sechs Kap.n weiter verfolgt und einer Lösung zugeführt.

Kap. II („*Zur Identität der Himmelskönigin*", 35–68) stellt zuerst ikonographische und inschriftliche Zeugnisse für eine Göttinnenverehrung im späteisenzeitlichen Juda[4] zusammen, wobei weitgehend Material aus GGG[5] rezipiert und referiert wird – nicht immer ganz korrekt[6] und ohne Bezugnahme auf seither erschienene, wichtige Literatur.[7] Die Bekanntschaft mit der assyrischen Ischtar habe in der EZ II C eine „genuin judäische Variante einer Göttin herausgefordert" (48), die an Astarte- und Aschera-Traditionen angeknüpft habe und besonders in Gestalt der judäischen Pfeilerfigurinen[8] dokumentiert sei. Im Blick auf biblische und außerbiblische (genauer wäre: nicht-palästinische) Texte übernimmt J. die von Klaus Koch vorgeschlagene Identifikation der „Himmelskönigin" mit Aschera[9], den biblischen Texten will sie jedoch auch eine „Verschmelzung von Aschera und Astarte" (61) entnehmen.[10] Sie weist auf die weitere Verbreitung von „Himmelskönigin**nen**" (inklusive Ägypten und frühchristlicher Literatur) hin und postuliert abschließend als Ergebnis für die Identität der „Himmelskönigin" in Juda eine „Verbindung von Aschera-Ischtar-Astarte" (62, 71 u. ö.). Die drei Göttinnen „verschmolzen mit ihren Aspekten – wobei Astarte die kriegerische, Aschera die nährende und Ischtar vorwiegend die astrale Funktion verkörperte – zu *einer* Gestalt der Himmelskönigin" (236).

Kap. III („*Hinweise auf die Bedeutung der Himmelskönigin**nen** für Frauen*", 69–96) mustert außerbiblische und biblische Quellen hinsichtlich zweier Fragen durch: Welche *Funktionen* hatten die als Himmelskönigin**nen** verstandenen Göttinnen Inanna/Ischtar[11], Aschera, Astarte und Isis? Welche Stellung nahmen *Frauen* in den diesen Göttinnen geltenden *Kulten* ein?[12] Hier wird ein phänomenologisch buntes Bild gezeichnet, bei dem Priesterinnen, Prophetinnen und Prostituierte im Umfeld von Heiligtümern besonders beachtet werden. Allerdings bleibt die Darstellung ziemlich summarisch; da sie (besonders bei Ischtar) auf Quellen beruht, die zeitlich und räumlich z. T. weit auseinanderliegen[13], fehlt dem Bild etwas die historische Schärfe, gelegentlich auch die typologische Differenzierung (so ist z. B. Inanna nicht generell gleich Ischtar, ganz abgesehen davon, daß auch die vielen Erscheinungsformen der Ischtar nicht einfach zu *einer* Göttin summiert werden können). Als Ergebnis formuliert die Vf.in die These, die „Himmelskönigin**nen**" seien „universale Göttinnen": „Gerade darin, daß ihr Wirkungsbereich nicht auf die traditionell ‚weibliche' Sphäre begrenzt ist, liegt ihre durch die Jahrtausende andauernde Attraktivität für Frauen und Männer auf allen Ebenen der Religiosität" (95, vgl. 236). Eine besondere Beziehung zu Frauen bestehe in bezug auf Sexualität, Geburt, Heirat und Ernährung. In den oberen Rängen der Priesterschaft

[1] Vgl. unter den jüngsten Veröffentlichungen, die von der Vf.in nicht mehr berücksichtigt werden konnten, v. a. W. McKane, Worship of the Queen of Heaven (Jer 44), in: „Wer ist wie du, Herr, unter den Göttern?" Studien zur Theologie und Religionsgeschichte Israels (FS O. Kaiser), hg. v. I. Kottsieper u. a., Göttingen 1994, 318–324; Ch. Frevel, Aschera und der Ausschließlichkeitsanspruch YHWHs. Beiträge zu literarischen, religionsgeschichtlichen und ikonographischen Aspekten der Ascheradiskussion (BBB 94), Weinheim 1995, besonders Bd 1, 423–471.

[2] Luise Schottroff, Silvia Schroer und Marie-Theres Wacker, Feministische Exegese. Forschungserträge zur Bibel aus der Perspektive von Frauen, Darmstadt 1995, 75.

[3] Das Buch hat „eine Vor- und Nachgeschichte außerhalb des akademischen Kontextes" (11). Die Vf.in war früher Pfarrerin in einer Frankfurter Stadtgemeinde und ist heute Studienleiterin am Anna-Paulsen-Haus, dem Frauenstudien- und -bildungszentrum der EKD, außerdem Mitglied des Feministischen Forschungsprojektes Hedwig-Jahnow, Marburg. In ihrer vorliegenden Form stellt die Studie eine am Fachbereich Ev. Theol. der Univ. Frankfurt am Main (Mentor: W. Schottroff) entstandene theologische Diss. dar.

[4] Flankierend werden auch die neu gefundenen Inschriften aus Ekron erwähnt, die J. erst aus einem summarischen Vorbericht kennt; ausführlicher S. Gitin, Seventh Century B.C.E. Cultic Elements at Ekron, in: Biblical Archaeology Today 1990. Proceedings of the Second International Congress on Biblical Archaeology, Jerusalem 1993, 248–258.

[5] O. Keel / Ch. Uehlinger, Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen (QD 134), Freiburg i. Br. ^{3}1995. Kritische Stimmen dazu kommen besonders aus dem deutschen Sprachraum: Helga Weippert, BZ 38 (1994), 1–28; F. Hartenstein, VuF 40 (1995), 74–85; Ch. Frevel, Aschera (Anm. 1), Bd 2.

[6] Die Beschreibung von Abb. 31 (= GGG Abb. 286) auf S. 45 verwechselt Verehrer und Göttin (*sie* trägt ein Schwert!). Daß Pfeilerfigurinen am königlichen Hof (gemeint: im Palast von Ramat Raḥel) gefunden wurden, beweist für sich genommen nicht, daß sie „Teil der Religion auf der nationalen Ebene" waren (46f), da ‚familienbezogene Frömmigkeit' selbstverständlich auch am Hof gepflegt wurde. Ebenso wenig belegt ihr gelegentliches Vorkommen in Gräbern „funeräre Aspekte" Ascheras (49).

[7] Vgl. nur H.-P. Müller, Kolloquialsprache und Volksreligion in den Inschriften von Kuntillet ʿAǧrūd und Ḫirbet el-Qōm: ZAH 5 (1992), 15–51; P. Merlo, L'Ašerah di Yhwh a Kuntillet ʿAjrud: rassegna critica degli studi e delle interpretazioni: SEL 11 (1994), 21–55.

[8] Vgl. zu diesen nun R. Kletter, Judaean pillar-figurines and the archaeology of Asherah (BAR International series 636), Oxford 1996.

[9] K. Koch, Aschera als Himmelskönigin in Jerusalem: UF 20 (1988), 97–120.

[10] Zu Astarte vgl. nun Corinne Bonnet, Astarté: Dossier documentaire et perspectives historiques (CSF 37 = Contributi alla storia della religione fenicio-punica 2), Roma 1996; zur „Himmelskönigin" ebd. 61f.

[11] Vgl. nun Brigitte Groneberg, Ruhm der Ischtar. Gebet und Ritual an die altbabylonische Venusgöttin (Cuneiform Monographs 8) Groningen 1996.

[12] Vgl. dazu nun R. A. Henshaw, Female and Male – the Cultic Personnel. The Bible and the rest of the Ancient Near East (PTMS 31), Allison Park 1994.

[13] Der vermeintliche *umman aširtu* von Taʾanach kann ad acta gelegt werden, vgl. schon GGG 66 Anm. 26!

seien Frauen durchwegs die Ausnahme; wo es sich um einen „Nationalkult" handle, stammten die wenigen erwähnten Priesterinnen aus der Aristokratie.

In *Kap. IV* werden *„Hinweise im Jeremiabuch auf das soziale, religiöse und politische Leben von Frauen in Juda in der Zeit von 609–587 v. Chr. und im Exil"* (97–161) gesammelt. J. bespricht die Texte in drei Gruppen, je nachdem, ob sie (1.) „keine kriegerische Auseinandersetzung erkennen lassen", ob sie (2.) „die Auswirkungen des Krieges mit den Babyloniern erkennen lassen" oder ob sie (3.) „die Zerstörung Judas und Jerusalems voraussetzen". Innerhalb der drei Gruppen klassifiziert sie nach terminologisch-semantischen Gesichtspunkten bzw. nach „sozialen Rollen":

1.1. *zônâ* „Prostituierte" und *'ešæt rə'ēhû* „die Frau des Nächsten" (Jer 5,7–8);
1.2. *'almānâ* „Witwe" (7,1–7; 22,1–6)
2.1. *nāšîm* als Teil der Bevölkerung und als Besitz (6,9–15; 8,10–12; 18,21);
2.2. *nāšîm* als Ehefrauen (14,14–16; 16,1–4; 29,6; 35,6–8);
2.3. *'almānôt* „Witwen" (15,5–9);
2.4. *məqônənôt* „Klagefrauen", *ḥ*ᵃ*kamôt*, „weise Frauen", *nāšîm* und *bānôt* (9,16–21);
2.5. *gəbîrâ* „Gebieterin, Königinmutter" (13,18f);
2.6. *hannāšîm 'ašær niš'*ᵉ*rû bəbêt (ham)mælæk* „die Frauen im Haus des Königs" (38,22f);
2.7. *šəpāḥôt* „Sklavinnen" (34,8–11)
3.1. *nāšîm* als Teil der Restbevölkerung (40,7);
3.2. *nāšîm* und *bənôt hammælæk* „Töchter des Königs" (41,10.16; 43,6)

Die einschlägigen Textstellen werden jeweils kurz kommentiert, primär mit sozialgeschichtlichem Interesse. Eine Reihe von informativen Exkursen behandelt „Die soziale Not der Witwe", die „Situation der Ehefrau", die Rolle von Frauen bei der Totenklage, den Status von weisen Frauen, die soziale und religiöse Rolle der Mutter des Königs in Juda[14], „Frauenleben im Harem" (erstaunlicherweise ohne Berücksichtigung des Est-Buches), die „Situation der Sklavin" und die „Töchter des Königs". Die in 9,16–21 genannten „Klagefrauen" und „weisen Frauen" wiesen „auf eine lange Tradition in Juda und Israel, in der sie in der Gesellschaft eine wichtige Funktion hatten und als Frauengruppen eigene Überlieferungen entwickelten und weitergaben" (160, meine Hervorhebung). Zu den wichtigsten Erkenntnissen dieses Kap.s im Blick auf Jer 7 / 44 gehört die These, daß *nāšîm* nur dann „Ehefrauen" meine, wenn dies deutlich durch entsprechende Suffixe, welche die Bindung an die Ehemänner anzeigen würden, und/oder Verben ausgedrückt sei; wo nach der Eroberung von 587 von der Restbevölkerung die Rede sei, bedeute *nāšîm* dagegen „nicht mehr Ehefrauen, sondern eine Gruppe der Bevölkerung unter anderen" (161). Dies gelte auch für die in Jer 41,16 und 43,6 genannten Frauen, die nach Ägypten fliehen bzw. dorthin mitgeschleppt werden.

Kap. V untersucht *„Hinweise auf das religiöse Leben von Frauen im Ezechielbuch"* (163–190), wobei als Schlüsselstellen Ez 8,1–16 (Eiferbild, Älteste, Tammuzbeweinung und Anbetung des Sonnengottes) und 13,17–21 (Prophetinnen) behandelt werden. Das Eiferbild wird als Aschera-Ischtar-Bild und damit als Indiz für die Verehrung der „Himmelskönigin" gedeutet.[15] In bezug auf die Tammuzklage wird aufgrund des graduellen Fortschreitens des Kap.s die Vermutung geäußert, die in Ez 8,14 genannten Frauen seien „in ihrer sozialen [und wohl auch kultischen, C. U.] Stellung zwischen den Ältesten und den Priestern einzustufen" (180). Was die Prophetinnen betrifft[16], so verweist J. auf die hervorragende Bedeutung von Prophetinnen der Ischtar in Assyrien (Arbela). Sowohl Ez 8,14 als auch 13,17ff bezeugten deshalb assyrisch-babylonische Einflüsse und stünden vielleicht im Zusammenhang mit einer Ischtar-Verehrung.

Kap. VI diskutiert zum Vergleich *„Hinweise auf das soziale, religiöse und politische Leben von Frauen in neubabylonischer Zeit (626–539 v. Chr.)"* (191–209). Die zu Beginn dieses Kap.s formulierte, „aus feministischer Perspektive spannende Frage, ob die Verehrung der Himmelskönigin Ischtar in der Kultur, aus der sie stammt und seit alters her verehrt wurde (*sic*), in einer Zeit, die mit der zur Diskussion stehenden Zeit in Juda in etwa vergleichbar ist, erkennbare Auswirkungen für die Lebenssituation von Frauen hatte" (193), wird, sehe ich recht, am Ende des Kap.s nicht mehr aufgenommen und ist wohl negativ zu beantworten (vgl. aber 228f, 238).

Was ergibt dieser Anweg für die „Zusammenfassende Interpretation von Jer 7,17.18 und Jer 44,15–25" (*Kap. VII*, 211–232)? Wie sich die „Himmelskönigin" nicht nur um Belange von Frauen zu kümmern hatte, so sei denn ihr Kult *nicht nur ein Familienkult* gewesen, sondern in vorexilischer Zeit auch an nationalen und lokalen Heiligtümern praktiziert worden. Auch *Jer 7,18* schildere trotz der Reihe „Söhne" (hier will J. gerade *keine* inklusive Sprechweise [*bānîm* = Söhne und Töchter] annnehmen) – „Väter" – „Frauen" keinen Familienkult, da der Text dann von „den Müttern" oder von „ihren Frauen" hätte sprechen müssen. Mit „den Frauen" sei vielmehr „eine *Frauengruppe* mit einer spezifischen Tätigkeit" (216, meine Hervorhebung) gemeint. Der Kontext (Tempelrede) weise darauf hin, daß das Backen der Kuchen für die „Himmelskönigin" im *Zusammenhang mit dem Tempelkult* zu verstehen sei, wo die Frauen wahrscheinlich als Kultangestellte operierten. Da aber „das Backen außerhalb der Familie, am Hof oder am Tempel, in der Regel von Männern ausgeübt wurde, legt sich der Verdacht nahe, daß die Arbeit dieser Frauen im Zusammenhang mit dem königlichen Harem zu sehen ist" (220). In *Jer 44* sei eine Argumentationsstrategie erkennbar, die darauf angelegt sei, die Verehrung der „Himmelskönigin" als Frauenkult zu diffamieren (229). Auch die dort kritisierten *nāšîm* übten mit dem Räuchern eine priesterliche Tätigkeit aus. Als „Gruppe, die nach Ägypten verschleppt wurde" (230), stünden sie zudem mit dem einstigen Hof in Verbindung. Jer 44,15–25 richte sich deshalb „nicht gegen sämtliche Frauen, sondern gegen Frauen, die mit dem königlichen Harem in Verbindung standen, die sich durch ein Gelübde der Verehrung der Himmelskönigin in besonderer Weise verpflichtet und priesterliche Funktionen – vor dem Untergang Judas wahrscheinlich auch am Jerusalemer Tempel – ausgeübt hatten" (232).

Kap. VIII (233–241) formuliert eine Zusammenfassung und einige *„Anstöße für die gegenwärtige Debatte um die Göttin"*. „Der lange Zeitraum, während dessen Himmelskönigin verehrt wurden, läßt mich ernüchtert beobachten, daß die Verehrung von weiblichen Gottheiten keine erkennbaren Auswirkungen auf die soziale und politische Situation von Frauen hatte" (238).

Das Referat dürfte deutlich gemacht haben, daß die Studie eine ganze Reihe von interessanten, z. T. provokativen Einzelthesen enthält und sich durch ein konsequentes Beharren auf sozialgeschichtlicher Kontextuierung auszeichnet. Insofern ist zu hoffen, daß sie die Diskussion um den Kult der „Himmelskönigin" aus festgefahrenen Bahnen befreien und neue Fragestellungen und Denkmöglichkeiten eröffnen kann. Die neuen *Fragen* machen m. E. das Hauptinteresse des Buches aus; den *Antworten*, Thesen und Interpretationen stehe ich skeptisch gegenüber. Im folgenden können nur grundsätzliche methodologische Mängel und ein paar Detailprobleme signalisiert werden.

1. Die *Kategorie „Erfahrung"* spielt in der Arbeit eine wichtige erkenntnisleitende Rolle, über sie soll transkulturelle und transtemporale Solidarität entstehen (23). Was mit der „spezifischen Frauenerfahrung" genau gemeint ist, ob und wie diese sich aus den einschlägigen Texten wirklich erheben läßt, wie methodisch kontrolliert und vermieden werden kann, daß wir als Leserinnen und Leser einer anderen Welt den judäischen Frauen des 6. Jh.s nicht etwa Erfahrungen unterschieben, die vielleicht nur unsere eigenen sind bzw. die wir uns vorstellen mögen, wird, sehe ich recht, kaum problematisiert, obwohl sich die feministische Theologie – u. a. angestoßen durch kritische Feministinnen aus der sog.en ‚Dritten' Welt – in den letzten Jahren intensiv mit diesen Fragen beschäftigt hat.[17] Wer die komplexe Diskussion über die Situation von Frauen in islamischen Gesellschaften des 20. Jh.s auch nur am Rande wahrnimmt, kann erahnen, wie schwierig der Rückgang zu den Erfahrungen judäischer Frauen des 6. Jh.s v. Chr. sein muß. Ein Beispiel: Zu Jer 29,6 schreibt J.: „Sowohl Männer als auch Frauen werden ausschließlich in ihrer für den Fortbestand der Judäer im Exil überlebensnotwendigen biologischen Aufgabe des Zeugens und Gebärens beschrieben" (123). Die Feststellung, daß Zeugen und Gebären biologische Aufgaben seien, impliziert den feministisch-kritischen Diskurs gegen biologische Rollenfixierungen. Für eine Judäerin oder einen Judäer des 1. Jt.s v. Chr. wäre sie nicht nachvollziehbar gewe-

[14] Vgl. dazu auch Susan Ackerman, The Queen Mother and the Cult in Ancient Israel: JBL 112 (1993), 385–401. Im Zusammenhang mit Nehusta (2 Kön 24,12.15) und dem Nehustan (2 Kön 18,4) postuliert J. im Anschluß an S. Olyan (Asherah and the Cult of Yahweh in Israel [SBLMS 34], Atlanta 1988, 70f; ebenso Ackerman, a.a.O. 396–398) eine besondere Verbindung beider mit Aschera (146). Sie schreibt in Anm. 230, in GGG 314, Anm. 288, werde diese Auffassung ohne weitere Begründung abgelehnt. Die Begründung ist so einfach, daß sie zu kurz geriet: Es gibt keine positiven Indizien für eine Assoziation Ascheras mit einer oder mehreren Schlangen, geschweige denn mit dem Nehustan. Vgl. dazu S. A. Wiggins, The Myth of Asherah: Lion Lady and Serpent Goddess: UF 23 (1992), 383–394.

[15] Das Eiferbild lasse sich „als ein Bild der Himmelskönigin Aschera bzw. Ischtar, das der König Josia im Zuge seiner Kultreform aus dem Tempel entfernt hat und das danach (entgegen 2 Kön 23,6) am Nordtor der Stadt, an der Straße zum Tempel erneut aufgestellt und verehrt worden ist, deuten" (237). Zu der joschijanischen Reform vgl. die Diskussion in dem in Anm. 19 genannten Sbd.

[16] 185, Anm. 112, wird G. Brauliks Hinweis (NEB 15, 57) auf den Stirnschmuck von Hierodulen im Zusammenhang mit Dtn 6,8 zitiert und bedauert, daß Braulik keine Belege angebe. Vgl. dazu O. Keel, Zeichen der Verbundenheit. Zur Vorgeschichte und Bedeutung der Forderung von Deuteronomium 6,8f und Par., in: P. Casetti u. a. (Hg.), Mélanges Dominique Barthélemy (OBO 38), Freiburg Schweiz und Göttingen 1981, 159–240.

[17] Vgl. Ch. Schaumberger, Erfahrung, in: Wörterbuch der feministischen Theologie, Gütersloh 1991, 73–78.

sen. Sie weist kraß auf den garstigen Graben, der uns von den Erfahrungen der Judäerinnen trennt.[18] Der Begriff „Erfahrung" ist als hermeneutische Leitkategorie (nicht nur) für die Feministische *Theologie* unverzichtbar, im Bereich der *historischen* Forschung dürfte er aber vorderhand mehr irreführen als nützen. Der „sozialgeschichtlich historisch-kritischen Methode" (25f), für die J. konsequent optiert, sind Begriffe wie „lebensweltliche Konkretion" (Archäologie, Soziologie, Rechtsgeschichte . . .) oder „Lebenssituation" (so 31, 34 u. ö.) angemessener.

2. Die Klassifikation der in Kap. IV behandelten Jer-Texte (s. o.) wäre an und für sich akzeptabel, verbände sie sich nicht mit literargeschichtlichen Urteilen, etwa dem, die Texte der ersten Gruppe gehörten, weil sie keine kriegerische Auseinandersetzung erkennen lassen, eo ipso der Frühzeitverkündigung Jeremias an. Der *vorschnelle Sprung vom Text in die Historie*, der die beschriebene Welt des Textes mit der historischen Welt des Schreibers verwechselt, hat einen Kurzschluß zur Folge – man meint, der Kommentar von R. P. Carroll sei nie geschrieben worden. Daß sich J. bei diesem methodologisch fragwürdigen Vorgehen mit einer redaktionsgeschichtlichen Minimalhypothese begnügen kann (vor-dtr Grundtexte, dtr Bearbeitung, letztere weitgehend im Anschluß an W. Thiel bestimmt) und sich auf die Mühe detaillierter Textanalysen, literarkritischer Beobachtungen und redaktionsgeschichtlicher Hypothesenbildung gar nicht erst einläßt, kann dann nicht überraschen. Wozu sollte sie auch, lassen sich doch ihrer Meinung nach „die redaktionellen Teile und die ihnen zugrundeliegenden Texte" ohnehin „nicht eindeutig voneinander trennen"; „eine wortgetreue Unterscheidung zwischen Jereamiatexten (*sic*) und und (*sic*) redaktionieller (*sic*) Bearbeitung" sei „nicht eindeutig möglich und auch nicht nötig . . ., da sie inhaltlich und wohl auch zeitlich nahe beieinanderliegen (*sic*)" (100). Kein Zweifel: Was J. interessiert, ist *die Welt, nicht der Text*. Die Souveränität, mit der sie methodologisch komplexe Probleme und exegetische Diskussionen über die Entstehungsgeschichte des Jer-Buches[19] einfach vom Tisch fegt, ist gleichwohl verwunderlich.[20]

3. Solch unbedarftes Vorgehen ist möglich, weil die Studie, primär an den Frauen und deren Lebenssituationen und -erfahrungen interessiert, den Fokus so nahe an einzelne Begriffe heranführt, daß die Texte, in denen sie eingebettet sind, zerstückelt, die *Ko-Texte oft nicht recht wahrgenommen* werden. Jer 5,7.8 kann nur deshalb leichter Hand für die Frühzeitverkündigung Jeremias reklamiert werden (101), weil die beiden Verse ohne literarkritische Begründung von V. 9 isoliert werden, der die kleine Einheit klar in den Horizont von 587 stellt. Auch 7,1–7 (109) und 22,1–6 (so die Überschrift 109; zitiert und behandelt werden nur V. 1–5) setzen klar diesen Horizont voraus. Freilich merkt dies nur, wer sich auf eine Einzelexegese einläßt. In dieser Hinsicht bleibt bei J. zu vieles ganz an der Oberfläche. Ein paar Beispiele: Der Ko-Text von Jer 16,1–4 reicht mindestens bis V. 9 (bzw. V. 13), weist Spuren schrittweiser Fortschreibung auf und bezeugt damit eine intensive Auseinandersetzung mit der Frage der zeichenhaften Existenz des Propheten. J. isoliert die ersten vier Verse, reduziert das YLD „zeugen/gebären" von V. 3 auf „physische Zugehörigkeit", *'iššâ* auf die „für den Mann primär wichtige (. . .) sexuelle (. . .) Funktion als Mutter von Söhnen und Töchtern" und quittiert das Ganze mit dem lakonischen Satz: „Daß Jeremia aufgefordert wird, auf Ehe und Familie zu verzichten, zeigt die ausweglose politische Situation" (122). Das ist sicher nicht ganz falsch, aber als Auslegung – in einer Studie, die nach Erfahrung und Lebenswirklichkeit sucht – in jeder Hinsicht zu kurz geraten. Auch die beiden Schlüsseltexte Jer 7/44 werden nur als Fragmente behandelt: zwei Verse aus Kap. 7 (213ff), elf Verse aus Kap. 44 (221ff). Was kann von solcher Textfragmentierung erwartet werden?[21]

Für welches Publikum ist dieses Buch geschrieben worden? Wohl mit Rücksicht auf eine breitere Leserinnenschaft wird legitimerweise auf viel exegetischen „Kleinkram" verzichtet; unversehens begegnen aber dennoch unerklärtes Fachvokabular (z. B. „patriarchale munt-Ehe" [123]), Sigla ohne Schlüssel (z B. „α', δ'[22], ϑ'" [214]) u. ä. Dinge, mit denen ein breiteres Publikum nichts anzufangen weiß.[23] Leute vom Fach werden sich nicht nur über die sehr nachläßige Typographie (ich zähle über 500 Druckfehler) und die konsequent fehlerhafte[24] Transkription hebräischer Wörter ärgern, sondern v. a. über das Fehlen detaillierter Textanalysen wundern, die den im Untertitel erhobenen Anspruch „Exegetische Studien" erst einlösen würden.[25]

4. Die Reihenfolge der Arbeitsschritte wird, soweit ich sehe, nicht recht begründet. Wer das Buch durchliest, dem/der ist oft nicht klar, auf welchen Weg er/sie geführt wird. Eine Fülle von Fragestellungen und Informationen fügen sich zu einem wirren Puzzle, ohne daß immer deutlich gemacht würde, was sie zum Verständnis von Jer 7/44 beitragen sollen und können. Das Aha-Erlebnis kommt erst mit der in kräftigen Strichen gezeichneten Zusammenfassung im Schlußkap. (235–238). Ich kann Leserinnen und Lesern, die das Buch mit Gewinn und möglichst wenig Ärger lesen wollen, nur empfehlen, mit der Lektüre gleich dort zu beginnen.

M. E. müßte am *Anfang* der Arbeit eine präliminare Präsentation von Jer 7/44 stehen, aus der heraus die spezifischen Fragestellungen überhaupt erst zu entwickeln wären. Dabei hätten vor jeder textexternen Kontextuierung Überlegungen zur eventuellen literarischen Schichtung, zur Stellung und Bedeutung der beiden Texte im Jeremiabuch (dem primären Ko-Text) und zu ihrer jeweiligen Argumentationsstruktur zu stehen. Erst nach einer solchen ersten exegetischen Erschließung, die überhaupt erst das den Texten angemessene Problembewußtsein zu schaffen vermöchte, wäre die textexterne historische Arbeit in Angriff zu nehmen und nach Primärquellen für die Rekonstruktion der Lebenssituation von Frauen und der Göttinnenverehrung im Juda der EZ II C/III, eventuell auch der persischen Zeit, und in der perserzeitlichen judäischen Diaspora zu fragen. In einem dritten Schritt wäre zu prüfen, zu welcher Zeit und in welchem sozialen Umfeld sich biblische und außerbiblische Befunde am plausibelsten korrelieren lassen. Erst ganz am Schluß, wenn überhaupt, ließe sich die Frage nach der Identität der Himmelskönigin beantworten.

Im Blick auf letzteres Problem geht die Arbeit übrigens inkonsequent vor. J. stellt mit Recht fest, daß „die Frage nach der Identität der Himmelskönigin . . . bisher so sehr im Mittelpunkt (stand), daß auf eine genaue Beschreibung ihrer Funktionen vielfach verzichtet wurde" (29). Wer dann die notwendige methodische Umorientierung erwartet, sieht sich getäuscht: Auch in dieser Studie werden zuerst einmal Überlegungen „Zur Identität der Himmelskönigin" (Kap. II) vorgetragen. Der erste Abschnitt über Archäologie und Inschriften steht in diesem Konzept am falschen Ort, da nur ein Teil der Bilder (in der Regel sind es die nicht-autochthonen) eine namentliche Identifizierung der dargestellten Göttinnen überhaupt zulassen, wogegen alle anderen für die Frage der namentlichen *Identität* der „Himmelskönigin" weitgehend irrelevant sind. Die dann folgenden, eher textbezogenen Abschnitte repetieren das übliche Sammelsurium der Möglichkeiten (Ischtar, Astarte, Aschera, Isis).

Neu ist die These, die „Himmelskönigin" sei eine „Verbindung von Aschera-Ischtar-Astarte". Das Konglomerat spiegelt das Problem der religionsgeschichtlichen Klassifikation durch die moderne Interpretin, keine historische Realität. Hat hier die undifferenzierte

[18] Erfahrungen im Kontakt mit fremden Kulturen in traditionellen sozio-ökonomischen Kontexten können hilfreich sein, um unseren exegetischen Diskurs näher an die Realität heranzuführen, an der altorientalische und biblische Texte und Menschen teilhatten. Vgl. dazu verschiedene Beiträge in W. Dietrich und M. Schwantes (Hg.), „Der Tag wird kommen". Ein interkontextuelles Gespräch über das Buch des Propheten Zefanja (SBS 170), Stuttgart 1996.

[19] Vgl. dazu W. Gross (Hg.), Jeremia und die „deuteronomistische Bewegung" (BBB 98), Frankfurt am Main 1994.

[20] Vgl. als Beispiel einer literarkritisch und redaktionsgeschichtlich höchst aufmerksamen Arbeit am Text jüngst K. Schmid, Buchgestalten des Jeremiabuches. Untersuchungen zur Redaktions- und Rezeptionsgeschichte von Jer 30–33 im Kontext des Buches (WMANT 72), Neukirchen-Vluyn 1996.

[21] Zu Jer 44 (nur hier) weist J. auf die Problematik der abweichenden Textüberlieferung in JerG, ohne den Diskussionsstand zum Verhältnis von JerMT und JerG auch nur von ferne zu treffen. Sie präsentiert Übersetzungen beider Textformen für 44,15–25 in zwei Spalten, ist an einem detaillierten Vergleich dann aber offensichtlich nicht interessiert, obwohl die Signifikanz mancher Varianten (etwa V. 15, 18, 19, 24, 25) gerade für die Fragestellung der Studie mit Händen zu greifen wäre.

[22] Gemeint ist σ' für Symmachus.

[23] Die biblischen Texte werden in ad hoc formulierten Übersetzungen geboten, die offenbar möglichst wortgetreu bleiben sollen; manches ist schlicht falsch (z. B. „die Erscheinung" für *kābôd* Ez 8,4 [167]; „ganz Juda, das im Land Ägypten ist" [223f] steht nicht im Text von Jer 44,24). An einer Stelle wird bewußt nicht übersetzt: Ez 8,3 . . . „er streckte etwas aus, wie eine Hand, und nahm mich bei meinem Haarschopf und Ruach, (*sic*) trug mich zwischen der Erde und dem Himmel" etc. Ruach bleibe hier unübersetzt, „um die feminine Form und die verschiedenen Aspekte von Ruach im Hebräischen zu erhalten" (167, Anm. 10). Wenn schon, dann wäre „eine Ruach" zu übersetzen.

[24] Die Transkriptionen kennen weder *šəwā' quiescens* noch *dāgeš forte* und verwechseln oft 'Alef und 'Ayin.

[25] Zu bedauern ist auch das völlige Fehlen von Registern und ein System buchinterner Verweise (z. B. „s. o. IV.2.4.2" anstatt eines Seitenverweises), das der Vf.in Arbeit erspart hat, den Gebrauch des Buches für die Leserinnen und Leser aber ziemlich umständlich macht.

Rede von „*der* Göttin" im religionsgeschichtlichen und feministischen Diskurs Patin gestanden?[26] Eine solche Göttin ist weder in Juda noch in Ägypten je verehrt worden. Die andere Hauptthese, die Frauen von Jer 7/44 seien Kultangestellte aus dem königlichen Harem, ist nicht besser begründet: Erstens handelt es sich weder beim Räuchern noch beim Ablegen von Gelübden um religiöse Praktiken, die im 6. Jh. an offizielle kultische Positionen gebunden waren. Zweitens wüßte ich gerne, wie sich J. das Zusammenspiel von Harem und Tempeladministration (zwei im Alten Orient aus verschiedenen Gründen weitestgehend *getrennten* Bereichen) konkret vorstellt. J. interessiert sich für die Welt, nicht für die Texte – aber können wir die eine ohne die andern haben? Die Studie macht auf der Suche nach der Lebenssituation von Frauen im 6. Jh. eine Reihe von interessanten Entdeckungen. Sie rekonstruiert aber insgesamt eine Göttin, Frauen und eine Welt, die es so nie gegeben hat.

Fribourg Christoph Uehlinger

„Und die Wahrheit wurde hinweggefegt". Daniel 8 linguistisch interpretiert, hg. v. Winfried Bader. – Tübingen: Francke 1994. VI, 170 S. (Textwissenschaft, Theologie, Hermeneutik, Linguistik, Literaturanalyse, Informatik, 9), kt DM 68,00 ISBN: 3-7720-1959-5

Die Visionen des Danielbuchs zu verstehen, ist kein leichtes Unterfangen; ihre linguistische Klassifikation durch moderne Ausleger zu begreifen, fällt dem Leser kaum leichter. Der vorliegende Sbd mit Beiträgen von Harald Schweizer und seinen Schülern untersucht das 8. Danielkapitel nach den Kategorien der Metaphorischen Grammatik von Schweizer im Dreischritt Ausdruckssyntax-Semantik-Pragmatik.

Schweizers eigener Beitrag: *„Die Sprache der Zeichenkörper. Textinterne (Ausdrucks-)Syntax zu Daniel 8"* (17–30) fordert mit Emphase eine vorgängige syntaktische Analyse von Texten ohne Rücksicht auf Bedeutung und Inhalt durch die Erhebung der Wortformen, Wortreihungen und der Wiederholungen. Das setzt eine Haltung voraus, „die den Text insgesamt als gegeben nimmt" (20), also auf eingehende Textkritik verzichtet.

Eine zweite Voraussetzung ist der Einsatz mit einer Textgliederung nach phrasischen und aphrasischen Äußerungseinheiten. Sie wird gleich eingangs durch M. Schindele: *„Textkonstituierung zu Daniel 8"* (3–16) mit einer abschließenden „Arbeitsübersetzung" vorgeführt. Wie sehr dabei gegen das Programm schon inhaltliche Elemente mitspielen, zeigt m. E. die Diskrepanz des Buchtitels: *„Und die Wahrheit wurde hinweggefegt"* zur Wiedergabe desselben Satzes Dan 8,12 (13): „Und es [das Heer] (sollte wegfegen) (die) Wahrheit zur Erde". Ähnliches gilt für Dan 8,13b, wo es nach der masoretischen Akzentsetzung heißt: „Bis wie lange (gilt) die Vision des Tamid?" Für die Textkonstituierung wird ohne Begründung das letzte Nomen ausgegliedert und zum nächsten Satz gezogen (14); so schon die griechischen Versionen, was nicht erwähnt wird. Sind das nicht Hinweise, daß schon eine Arbeitsübersetzung genauerer semantischer Untersuchungen bedarf? In einem späteren Abschnitt behandelt Schindele *„Möglichkeiten und Grenzen maschineller Befunderhebung zur Untersuchung von Formeln und geprägten Wendungen mit Beispielen aus Daniel 8"* (31–38).

Unter der Überschrift *Semantik* findet sich einzig ein Beitrag von W. Bader: *„Reale und gedachte Welt. Die Modalitäten in Daniel 8"* (39–58). Unter Modalitäten werden subjektive Befindlichkeiten und Wertungen verstanden, die sich von Propositionen als Feststellungen über die reale Welt abheben. Die neuzeitliche Scheidung von Realität und Vision wird hier zum entscheidenden Krtiterium. Von da aus kann behauptet werden, daß im Kap. durch die fiktive „Darstellung der Realität Erfahrung, Weisheit und Wahrheit entsteht, die unabhängig ist von der äußeren Faktizität" (48). „Es ist sein ganz persönlicher Maßstab, es ist das, was er [der Autor] für wahr hält" (54). Sind das wirklich Ergebnisse einer Textsemantik?

Mit *Pragmatik* beschäftigen sich die meisten Beiträge. S. Bucher-Gillmayr: *„Gedankenverlauf und Textgliederung in Daniel 8"* (59–72) rekonstruiert im wesentlichen nach inhaltlichen Eindrücken ohne Berücksichtigung der Ausdrucksseite den Gedankengang und behauptet, der Visionär wolle „nur eine mögliche Sichtweise" (67) des Weltgeschehens präsentieren. D. Bauer: *„Daniel 8 – eine ‚Leitwortuntersuchung'"* (73–86) listet die statistische Häufigkeit der verwendeten Vokabeln auf. G. Langer: *„Die Isotopie der Macht"* (87–102) sieht im Problem der Macht, die sich negativ im Königtum repräsentiert und hinzunehmen sei, das Thema des Kap.s und damit die Zeichen einer „Flucht in die Depression" (102). R. Rieger: *„Hebräisch (Dan 8,27)"* deutet die Notiz über das Nichtverstehen Daniels als betonte Hervorhebung einer zeitlichen Distanz. Der Visionär konnte 400 Jahre zuvor nicht verstehen, was nun der makkabäische Autor in der angebrochenen Endzeit klar erkennt (103–110).

O. Dangel: *„Ich-Konstanz und Welt-Kohärenz"* (111–122) will das Kap. nach der Transzendentalphilosophie von R. Schäffler deuten. B. Harnickell: *„Der historische Hintergrund des Danielbuches"* (123–146) bietet einen Abriß der Zeitgeschichte ohne besondere Berücksichtigung des Danielkapitels. Abschließend listet W. Bader: *„Algorithmen zur internen Ausdruckssyntax"* (149–159).

Dem programmatischen Insistieren auf einer Wahrnehmung der Oberfläche der Texte, ehe zu inhaltlichen Überlegungen übergegangen wird, wird im Prinzip jeder zustimmen, der sich angesichts der Ausdrucks- und Strukturblindheit vieler gegenwärtig ins Kraut schießenden literarkritischen Spekulationen nach historisch konsensfähigen Kriterien der Exegese sehnt. Die Beiträge lassen sämtlich eine intensive Beschäftigung mit dem Text erkennen, die hohen Respekt verdient. Wie weit die Schweizersche Methodik den Weg zu einem wirklich begründeten alternativen Verständnis des Textes liefert, bleibt allerdings noch abzuwarten.

Hamburg Klaus Koch

Larkin, Katrina J. A.: **The Eschatology of Second Zechariah.** A Study of the Formation of a Mantological Wisdom Anthology. – Kampen: Kok Pharos Publishing House 1994. 267 S. (Contributions to Biblical Exegesis and Theology, 6), kt £ 69.90 ISBN: 90-390-0101-4

Die Arbeit, eine Londoner Diss., versteht sich bewußt als Alternative zu der Auffassung über die Entstehung der nachexilischen Eschatologie und Apokalyptik, wie sie nach O. Plöger (Theokratie und Eschatologie, 1962, ²1968) v. a. von P. D. Hanson (The Dawn of Apocalyptic, 1975, ²1979) vertreten wurde. Danach ist die Apokalyptik – im Gegensatz zur vorexilischen Prophetie – das Produkt einer pessimistischen, an den Rand gedrängten Minderheit, die in einer dualistischen Weltsicht realitätsferne Endzeitvisionen produzierte.

Die Vf.in verfolgt für das Verständnis des Deuterosacharjabuches (Kap. 9–14) einen anderen Ansatz. Im Anschluß an M. Fishbane (Biblical Interpretation in Ancient Israel, 1985) sieht sie die Sammlung als das Ergebnis einer „mantologischen Exegese", die für sie einen weisheitlichen Hintergrund hat. Dabei wurde das Material in Blöcken um ein zentrales Stück (die Hirtenperikope 11, 4–17) angeordnet und durch zusammenfassende, den Übergang sichernde Verbindungsstücke miteinander verknüpft. Ein wichtiges Strukturprinzip ist dabei die Anthologie. Die Texte enthalten zwei Arten von Exegese: die *„mantologische Exegese"* älterer Schrift (Sach 9,1 aus Jes 17, 1.7; 9, 2a aus Ez 47, 15–20 [?]; 9, 5–6 aus Am 1, 6–8; 9, 7b aus Am 1, 8b; 9, 8a aus Jes 29, 3 und Sach 7, 14 ; 9, 9 aus Gen 49, 10–11 und teilweise aus Ez 21, 32; 9, 10 aus Ps 72, 8; 10, 1–12 aus Jer 14, 22.14; 10, 6 aus Jer 31, 18.20; 10, 10a aus Hos 9, 3 [?]; 11, 1–2 aus Jes 2, 13–15 [?]; 11, 4–14 aus Ez 37, 15–28; 11, 15–16 aus Ez 34, 2–6; 11, 17 aus Jer 50, 35–38 [?]; 12, 4 aus Dt 28, 28) und die *innertextuelle Exegese* (m. a. W. „Fortschreibung" des Textes): 9, 7b; 9, 8b; 10, 3b.4–5; 10, 7; 10, 11; 11, 5; 11, 8a [?]; 12, 2b (?); 12, 4c.b.5; 12, 7.8; 12, 12–14; 13, 3.5.6; 13, 8–9 [?]).

Für die Beurteilung sind unterschiedliche Aspekte zu berücksichtigen. Zunächst wird man sagen müssen, daß der soziologische Ansatz Hansons mit Recht von der Vf.in skeptisch betrachtet wird. Aus dem forschungsgeschichtlichen Abstand heraus wird man sagen müssen, daß vermutlich bereits Plöger mit seiner Unterscheidung zwischen theokratisch und eschatologisch-apokalyptisch ausgerichteten Gruppierungen in der nachexilischen Gemeinde ein inadäquates Modell in die Diskussion gebracht hat. Vielmehr ist die Weiterführung vorexilischer Traditionen auch in der nachexilischen Prophetie bei genauerem Vergleich der Stoffe offensichtlich. Dies ist, was die Vf.in „anthologisch" nennt. Ob dieser Begriff (der v. a. auf A. Deissler zurückgeht) allerdings glücklich ist, muß gefragt werden. Handelt es sich bei den Rückgriffen auf ältere Schriftstellen tatsächlich um ein anthologisches, d. h. schriftstellerisches Zitierverfahren? Wörtliche Übernahmen liegen ja kaum vor, sondern allenfalls Anspielungen, die sogar von der Vf.in vielfach mit Fragezeichen versehen werden. Das paßt viel besser zu der Annahme, daß den Autoren (Propheten?) wie ihren Hörern die älteren Schriften so gut vertraut waren, daß Assoziationen für ein Rückerinnern genügten. Die spätere rabbinische Schriftexegese, wenn auch methodisch verändert, baut noch auf einem solchen aus der Erinnerung schöpfenden Vergleichsverfahren auf.

Das zweite Bedenken besteht gegen die Übernahme des Begriffs der „mantologischen Exegese". Fishbane (a. a. O., 443ff) versteht darunter in erster Linie (Kap. 16) die Interpretationen von Träumen, Visionen und Orakeln, die diesen im Kontext biblischer Bücher unmittelbar folgen. Beispiele finden sich in Gen 40 und 41, Dan 2; 4; 7, Sach 1–6, Am 7, 1–9; 8, 1–3. Dort ist die Bezeichnung verständlich. Schwieriger wird es dann schon bei der Ausweitung auf Orakel (Wortoffenbarung; Kap. 17) und ihre späteren Ausweitungen, Adaptationen, Aktualisierungen. Der Begriff wird dort allzusehr gedehnt. Auch ist keineswegs bewiesen, daß die sog. „mantologische" Exegese im weisheitlichen Bereich zu Hause ist. Dies ist aber eine der Grundvoraussetzungen der Vf.in. Ob z. B. das Vorkommen des Wor-

[26] Das Buch „In the Wake of the Goddesses" von Tikva Frymer-Kensky wird fast immer falsch als „In the Wake of the Goddess" (Singular statt Plural) zitiert.

tes מַשָּׂא in 9, 1; 12, 1, das offensichtlich redaktioneller Art ist, ein so starker Beweis für weisheitlichen Einfluß ist, wie die Vf.in meint, ist zweifelhaft. Sie geht dann noch einen Schritt über Fishbane hinaus, indem sie die Fortschreibung („intertextuelle Exegese") der Texte im Deuterosacharjabuch ebenfalls unter „mantologische" Exegese einordnet. Hier fühlt sie sich allerdings selbst unsicher: „Whether such exegesis is inevitably ‚mantic' is, however, questionable in terms of content, if not in terms of the formal criteria Fishbane has established" (249). Richtig ist, daß man, was man früher als „Glossierung" abwertete, jetzt als positive Hinweise auf das fortgehende Textwachstum sieht und deshalb stärker beachtet. So lohnt es sicher, sich damit weiter zu beschäftigen.

Diese Bedenken heben nicht die Anerkennung auf für strukturelle Einzelbeobachtungen, die für die weitere Auslegung von Deuterosacharja wichtig sein könnten. Wie weit damit eine Gesamtstruktur in den Blick kommt, muß jedoch nach wie vor offenbleiben. Daß überhaupt ein planvoller Gesamtaufbau vorliegt und nicht vielleicht doch ein Agglomerationsgeschehen, scheint noch nicht sicher bewiesen zu sein. Die „intertextuelle Exegese" deutet mehr in die zweite Richtung und ist strukturellen Annahmen eher hinderlich. Auch ganze Abschnitte könnten dem Text allmählich zugewachsen sein.

Alles in allem sei aber anerkannt, daß die Publikation in der Sacharjaforschung Beachtung verdient.

Bochum Henning Graf Reventlow

Levinas, Emmanuel: **Vier Talmud-Lesungen.** – Frankfurt: Neue Kritik 1993. 171 S., geb. DM 34,00 ISBN: 3-8015-0262-7

Levinas, Emmanuel: **Stunde der Nationen.** Talmudlektüren. – München: Wilhelm Fink 1994. 192 S., kt DM 44,00 ISBN: 3-7705-2861-1

Chouchani, der „unvergleichliche Lehrmeister" (*Vier Talmud-Lesungen*, 18), wies Emmanuel Levinas in die exegetischen Tugenden des Kommentierens und Analysierens des Talmud ein. Er „hat uns gezeigt, was hier die wahre Methode vermag. Für uns hat er jeden dogmatischen, rein fideistischen oder auch theologischen Zugang zum Talmud unmöglich gemacht." (ebd.). Implizit setzte L. die durch Chouchani gewonnenen Fähigkeiten in seiner Philosophie um, explizit in seinen bisher wenig bekannten Essays zu Fragen des jüdischen Denkens und Lebens (vgl. insbes. den Bd „Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum", 1992) sowie in seinen Talmud-Lektüren. In diesen Texten spiegelt sich die dialogische Grundstruktur rabbinischer Auslegung, in denen Widersprüche nebeneinander Platz finden. Der Akzent liegt dabei auf dem Ausloten der Probleme, auf den Fragen, nicht auf den Antworten. Jüdisches Denken trägt Züge des Trotzes wie der Treue, die aus Lebensfreude und Widerstand gegen den Tod letztlich ethisch orientiert sind.

Seit 1957 organisiert die französische Sektion des Jüdischen Weltkongresses jährlich Colloquien jüdischer Intellektueller, zu denen L. fast von Anfang an als Redner geladen wurde. In regelmäßigen Abständen veröffentlichte L. seine Vorträge, von denen als erste zwei bekannte Sammlungen ins Deutsche übersetzt wurden: die *„Vier Talmud-Lesungen"*, die kurz nach Fertigstellung des ersten philosophischen Hauptwerkes „Totalität und Unendlichkeit" (frz. 1961, dt. 1987) in den Jahren 1963–66 gehalten wurden, und die *„Stunde der Nationen"*, die auf die Jahre 1981–86 zurückgehen.

Die Themen der *„Vier Talmud-Lesungen"* betreffen „die Vergebung unverzeihlicher Verbrechen; den Wert absoluter Unverbindlichkeit ohne Verpflichtungen gegenüber irgend jemandem; die Rolle der Gewalt im politischen Gestaltungsprozeß; das Verhältnis zwischen Gerechtigkeit und privater Lebensführung" (7). In einer Einführung erläutert der Vf. Ursprung und Aufbau des Talmud, so daß seine Lektüren auch für Nichtjuden leichter einzuordnen sind und damit verständlicher werden. L. wirbt für die Vielfältigkeit der jüdischen Lehre, die sich in seinen Kommentaren weiter fortsetzt. „Schelmisch und lakonisch in ihren ironischen oder trockenen Formulierungen, dabei aber verliebt ins Mögliche, sind die Seiten des Talmud die Konservierung einer mündlichen Überlieferung und nur durch Zufall niedergeschriebener Lehren, die man zu ihrer dialogisch gesprochenen, polemischen Lebendigkeit [...] wiedererwecken muß. Diese Seiten fordern den Widerspruch heraus und erwarten vom Leser Freimut, Erfindungsgabe und Kühnheit." (10f). So unzugänglich Mischna und Gemera beim ersten Lesen auch wirken, so faszinierend können die LeserInnen an den vielschichtigen Deutungen des Vf.s teilhaben. Daß der Weg zu diesen Einsichten nicht immer leicht ist, verheimlicht L. nicht: „Banale Geschichte! Und absurd. Unser Text muß anders verstanden werden. Ich habe mich lange geplagt. Ich erzählte Freunden von meinen Schwierigkeiten. Talmud erfordert Diskurs und Gesellschaft. Wehe den Autodidakten! Wohlgemerkt, man muß Glück haben und auf intelligente Gesprächspartner treffen." (46). Sätze wie diese lassen besonders die im Talmud unkundigen LeserInnen aufatmen und erden L.s teilweise sehr anspruchsvolle Auseinandersetzung mit den Talmudtexten. Scheinbar prekäre Themen, wie beispielsweise das der „Priorität des Tuns vor dem Hören" (87) der Tora – „Nichts ist weniger paradox" (80) – werden diskutiert und von L. in ein neues Licht gerückt. Die *„Vier Talmud-Lesungen"* sind so nicht nur bereichernd zu lesen, ihre Lektüre macht zudem noch Spaß.

Im Gegensatz zu den vielfältigen, keiner übergeordneten Frage zusammengestellten Themen der *„Vier Talmud-Lesungen"* konzentrieren sich die Talmud-Lektüren aus *„Stunde der Nationen"* auf die Frage des Verhältnisses des Judentums zu anderen Völkern. Ein Verhältnis, in dem das jüdische Volk nach der Zerstörung des zweiten Tempels mit politischer und religiöser Verfolgung wie mit den Schwierigkeiten der Existenz in der Diaspora zu kämpfen hat, in dem aber auch die Offenheit für die „siebzig Nationen" – der talmudischen Formulierung für die Menschheit – ihren Niederschlag findet. Auf der Grundlage entsprechender Talmud-Passagen diskutiert L. die Möglichkeit sowie die Notwendigkeit einer Übersetzung der Bibel in andere Sprachen, die Spannung zwischen Geschichte und Gedächtnis, die Frage nach dem Sinn des Auserwähltseins sowie das Skandalon der Versklavung und des Krieges. Deutlicher als in der früheren Sammlung von Talmud-Lektüren arbeitet L. in *„Stunde der Nationen"* – auf hohem wissenschaftlichen Niveau von Elisabeth Weber übersetzt und mit zahlreichen Anmerkungen versehen – eng am vorliegenden Text. Dies macht das Lesen des Buches manchmal mühsam und fordert auf zur Geduld – was zu einer vielleicht notwendigen Verlangsamung in der Auseinandersetzung mit den zentralen Glaubensüberlieferungen des Judentums führt.

L. betont in seinem gesamten Werk immer wieder sein zentrales Anliegen: die „Übertragung" der Weisheit der Tora und seiner Kommentare in die griechische Philosophie. L.s „moderne Fassung" (*„Vier Talmud-Lesungen"*, 21) der jüdischen Lehre scheint mir gerade für Philosophen zwingend notwendig, um das von L. „Übertragene", die Ethik als Primärphilosophie, besser nachvollziehen zu können. Denn in den nun vorliegenden Essays und Talmud-Lektüren werden all die Aspekte angesprochen, die den in der Philosophie L.s vertrauten LeserInnen bekannt sind, die allerdings hier nicht in der übersetzten (= philosophischen), sondern in der kommentierten (= talmudischen) Fassung vorliegen. Immer wieder wird der Philosoph feststellen: „Der Talmudist sagt ebendies [...]" (*„Vier Talmud-Lesungen"*, 159). Der Graben zwischen „Philosophie" und „Theologie" ist mit L. flacher geworden. Damit reicht die unzweifelhafte Bedeutung der Talmud-Lektüren über die Interpretation der jüdischen Quellen weit hinaus.

Münster Torsten Habbel

Exegese des NT

Gnilka, Joachim: **Theologie des Neuen Testaments.** – Freiburg/Basel/Wien: Herder 1994. 470 S. (Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Supplementband V), geb. DM 88,00 ISBN: 3-451-23307-X

Eine Theologie des NT zu schreiben ist die eine Sache, eine Theologie des NT zu rezensieren die andere. Denn bei keinem anderen Genre eines Werkes aus der ntl. Wissenschaft ist das Vorverständnis des Vf.s und das des Rez. so entscheidend wie in diesem Fall. Die Frage nach der Theologie des NT ist in den letzten Jahren auf katholischer wie auf evangelischer Seite virulent geworden. Dabei ist v. a. strittig, was überhaupt unter *Theologie* zu verstehen sei. Im evangelischen Bereich Deutschlands war es vor einigen Jahrzehnten weithin üblich, in Rudolf Bultmanns epochemachender „Theologie des NT", die inzwischen in 9. Aufl. vorliegt[1], den Leitrahmen für das Verständnis dessen, was „Theologie des NT" heißt, zu sehen: Es geht um die *Interpretation* dessen, was die ntl. Autoren theologisch dargelegt haben. Interpretation bedeutet für Bultmann existentiale Interpretation, also die Befragung der ntl. Texte auf das ihnen zugrunde liegende Existenzverständnis des Menschen *coram Deo*, obwohl dieser Begriff im ganzen Buch kein einziges Mal vorkommt. Programmtisch heißt es am Ende des Buches[2], daß die (historische) Rekonstruktion im Dienste der Interpretation der Schriften des NT stehe, und zwar unter der Voraussetzung, daß diese der Gegenwart etwas zu sagen hätten. In genau diesem Sinne wollte der Marburger Exeget sein eigenes Werk verstanden wissen. Die Voraussetzung einer solchen Konzeption ist, auch wenn Bultmann es ein wenig anders formuliert hätte, daß das NT, auch und gerade in seinen mythologischen Vorstellungen, die literarische Objektivation der in Jesus von Nazareth Geschichte gewordenen Offenbarung Gottes ist, die im Glauben anzunehmen sei. Dann aber ist Theologie *per definitionem* Glaubenswissenschaft. Das Axiom lautet somit: *Sine fide nulla theologia, sine revelatione nulla fides.*

[1] R. Bultmann, Theologie des Neuen Testaments, 9. Aufl., durchgesehen und ergänzt von Otto Merk, Tübingen 1984; 1.–3. Lieferung 1948–1953.

[2] Ebd. 600.

Im Kontrast dazu steht, um nur ein Beispiel aus neuerer Zeit zu nennen, die Auffassung des finnischen Exegeten Heikki Räisänen in seiner Programmschrift „Beyond New Testament Theology"[3], der im Anschluß an William Wredes Forderung, statt biblischer bzw. ntl. Theologie Geschichte der urchristlichen Religion und Theologie zu betreiben (1897)[4], die Aufgabe des Exegeten als eine *rein* historische definiert.

Ist nun hier Gnilkas Theologie zu rezensieren, so ist zunächst im weiten Spannungsbogen zwischen den beiden eben genannten Polen seine Konzeption einer Theologie des NT in der Nähe der Position Bultmanns zu orten, wonach Theologie *per seipsam* Glaubenswissenschaft ist. Insofern ist in dieser Grundauffassung auch eine inhaltliche Übereinstimmung zwischen Vf. und Rez. gegeben, und zwar keine geringe!

Diese lange Einleitung zur Besprechung des Buches von G. war notwendig, um von vornherein deutlich zu machen, daß in dieser *theologischen* Zeitschrift ein *theologisches* Buch von einem *Theologen* rezensiert wird, der mit dem Vf. in der wesentlichen *theologischen* Grundfrage einig ist. Eine solche Übereinstimmung kann einer Rez. vielleicht sogar ein wenig den Charakter des Dialoges, des Gesprächs geben. Doch zunächst, ehe ich ins Detail gehe, die Übersicht über die Gliederung des Werkes:

§ *1. Einführende Gedanken* bringt eine Problemskizze, auf die gleich besonders einzugehen ist. § *2. Die Theologie des Apostels Paulus* ist wie folgt untergliedert: 1. Das Vorfeld, 2. Evangelium und Apostolat, 3. Das Menschenbild, 4. Das von Gott gewirkte Heil, 5. Gemeinde, Sakramente, Gottes Volk. § *3. Die Synoptiker und ihre theologischen Konzepte* thematisiert zunächst die Spruchquelle und die Urpassion, um danach das jeweilige „theologische Konzept" der drei Synoptiker zu behandeln. § *4. Die Theologie des johanneischen Schrifttums* enthält folgende Kap.: 1. Die Vorgaben, 2. Der Mensch in der Welt, 3. Christus, der Gottgesandte, und sein Heil, 4. Das präsente Heil, 5. Jetztentscheidung und Zukunftserwartung, 6. Kirchliche Gemeinschaft, § *5. Nachpaulinische Theologie thematisiert* zunächst Kol und Eph, dann die Pastoralbriefe und schließlich den Hebr. Der 2Thess erhält einen eigenen Exkurs. § *6. Die Theologie der Apokalypse* bietet folgende Einteilung: 1. Die Vorgaben, 2. Endzeitliche Kirche, 3. Unheil und Heil, 4. Das Christusbild, 5. „Was kommen wird", 6. Die sittliche Weisung. § *7. Die Theologie der Kirchenbriefe* handelt über 1Petr, Jud und 2Petr und in einem Exkurs über Jak. Jeweils werden die Unterabschnitte mit „Die Vorgaben" eingeleitet. Dem einleitenden § 1 entspricht § *8. Schlußbetrachtung*.

In den *„einführenden Gedanken"* von § 1 beginnt G. mit einer Art Definition von Theologie: Sie ist der Logos, die Rede von Gott. Er begrüßt – unter Berufung auf *Karl Rahner* – den Sachverhalt, daß wir die Unbekümmertheit, als Theologen von Gott zu reden, verloren haben: „Unser unbekümmertes Reden von Gott, das seine Unverfügbarkeit mißachtete oder gedankenlos übersah, hat mit dazu beigetragen, daß das Wort ‚Gott' aus der ernsthaften Rede der Menschen zurückgedrängt wurde und fast nur noch in Floskeln und gedankenlosen Worthülsen nistet." (9). Nicht nur dem ist zuzustimmen, sondern auch der daraus gezogenen Folgerung: Es ist genau dieser Hintergrund, der das Problem ausmacht, eine Theologie, auch die des NT, zu konzipieren. Obwohl in ihm das Wort θεός immerhin 1318mal begegnet, redet es aber gar nicht so unbekümmert von Gott. Warum? Weil es vom Handeln Gottes in Christus redet. Und im Zusammenhang mit diesem Handeln Gottes nennt G. die *Erfahrung:* Die Menschen machen im Glauben an Gottes befreiendes und rettendes Handeln dementsprechende Erfahrungen und bezeugen sie. Davon aber handelt ntl. Theologie. Wiederum heißt es dann in einer Art Definition „Ntl. Theologie läßt sich demnach umreißen (!) als Beschreibung des rettenden Handelns Gottes in Jesus Christus, wie es im NT oder: in seinen einzelnen Schriften bezeugt wird" (9).

Schenken wir dieser Quasi-Definition oder Umschreibung der Theologie des NT noch einen Augenblick etwas Aufmerksamkeit: G. dürfte wohl so zu verstehen sein, daß er, wenn er von den „Menschen im Glauben an dieses befreiende und rettende Handeln" Gottes spricht, sich selbst in die Gemeinschaft dieser glaubenden Menschen einreiht. Seine Theologie spricht also nicht vom Handeln Gottes als einer in irgendeiner Schrift vorgetragenen Vorstellung oder irgendeinem definierbaren Begriff; er verbleibt also nicht auf der sog. objektivierenden Ebene eines neutralen Referates dessen, was ein anderer sagt, sondern spricht bereits auf der ersten Seite seiner Theologie vom Handeln Gottes als der fundamentalen *Wirklichkeit*, die auch *sein* Mensch-Sein, *seine* Existenz essentiell bestimmt. Damit hat er schon zu Beginn seiner Darlegungen die „Theologie des NT" als Zweig der Glaubenswissenschaft Theologie deutlich gemacht. Gott ist, wie er kurz zuvor selber gesagt hat, derjenige, von dem man eben nicht wie von einem Baum oder einer anderen äußeren Wirklichkeit reden kann. Aus *dieser* Perspektive ist die Nähe des theologischen Denkens unseres Vf.s zu Bultmanns programmatischem Aufsatz „Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?"[5] offenkundig.

G. sieht als Zentrum von Gottes befreiendem Handeln das im Kerygma genannte Geschehen von Kreuz und Auferweckung Jesu. Er verweist dann auf die Offenheit des NT gegenüber dem AT. Noch einmal eine gelungene programmatische Formulierung: „Die Offenheit zum AT bedeutet die Einsicht, daß das Alte dem Neuen vorgegeben ist. Schlüssel für das Verständnis des Alten wird jetzt das Neue ... Die Offenheit bedeutet auch die Einsicht, daß der Gott des Alten Bundes auch der des Neuen ist, daß der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs ... identisch ist mit dem Gott und Vater unseres Herrn Jesus Christus ..."(10). G. will jedoch keine Biblische Theologie des NT schreiben. Jesus von Nazareth thematisiert er nicht in seiner Theologie des NT, da wir in den Evangelien den Zugang zu ihm nur in der theologischen Reflexion der Evangelisten hätten. Diese Reflexion sei von der geschichtlichen Rückfrage zu trennen. Hierüber könnte man natürlich diskutieren. Aber immerhin hat G. in derselben Reihe einen eigenen Bd über Jesus geschrieben[6], so daß der Ausfall der theologischen Reflexion über den geschichtlichen Jesus verschmerzt werden kann.[7]

Vf. und Rez. trennt aber folgender Satz: „Die Selbständigkeit der ntl. Theologie erweist sich etwa auch darin, daß sie aufgrund ihrer Hinwendung zu den Texten in ihrer Begrifflichkeit von keiner vorgegebenen Philosophie abhängig ist oder sich abhängig machen sollte."(14). Ich wiederhole nur mein *ceterum censeo:* Es ist eine Illusion zu meinen, man könnte sich bei einem theologischen „Sach"-Verhalt frei von philosophischer Begrifflichkeit halten. Die Gefahr besteht im Gegenteil eben darin, bei der Intention, solche Begrifflichkeit zu meiden, ungewollt philosophische Termini zu benutzen und dadurch erst recht von ihnen abhängig zu werden. Denn jede *Seins*-Aussage – und wir können derartige Aussagen überhaupt nicht vermeiden! – ist bereits Ausdruck irgendeiner Ontologie. Und so frage ich mich, ob die hermeneutischen Implikationen des § 1, die ich, wie gesagt, grundsätzlich teile, von G. nur deshalb nicht expliziert wurden, weil er philosophische Begrifflichkeit vermeiden wollte. M. E. ist Ontologie in der Theologie nicht zu vermeiden, weil Hermeneutik in ihr nicht zu vermeiden ist. Gerne stimme ich ihm aber zu, daß immer wieder die Gefahr besteht, daß Systematische Theologie in ihrer Begrifflichkeit verkrusten *kann*. Und ich stimme ihm auch zu, daß von der Sprache der Bibel die Systematische Theologie belebende Kräfte erwarten kann, wie es eh und je bei befreienden Aufbrüchen der Fall war (14).

§ 1 endet damit, daß G. auf das Problem der Theologie des NT als einer Vereinigung von Theologien hinweist. Also bereits im § 1 der Blick auf den abschließenden § 8, in dem eine Antwort darauf gegeben werden soll, „ob es in der Verschiedenheit eine Einheit oder wenigstens eine Mitte gibt".

Es kann nicht der Sinn und die Aufgabe der Rez. einer Theologie des NT sein, die ja die Darstellung der Theologie aller ntl. Autoren ist, nun eine Darstellung all dieser ntl. Theologien zu bieten, geschweige denn all diese Facetten in den Dialog mit dem Vf. des zu rezensierenden Werkes einzubeziehen. Um trotzdem Kritik und Dialog ansatzweise deutlich werden zu lassen, greife ich ein Gebiet heraus, auf dem sowohl G. als auch ich gearbeitet haben, nämlich die Theologie des *Paulus*. Im Blick auf diese Darstellung sei exemplifizierend und explizierend einiges zum Theologieverständnis des gesamten Buches gesagt.

Ich stelle zunächst fest, daß wir bei der Beurteilung und Wertung der paulinischen Theologie weithin konvergieren. Dies gilt nicht nur für einzelne Aspekte oder isolierte theologische Sachaussagen, sondern für fundamentale Sichtweisen. Zugleich ist damit auch der Weg freigelegt, mit dem Aufweis dieser nicht geringen Gemeinsamkeiten auch einiges zu gewissen differenten Auffassungen über die Grundkonzeption einer Theologie des NT darzulegen. Dabei geht es

[3] H. R. Räisänen, Beyond New Testament Theology. A story and a programm, London/Philadelphia 1990.

[4] W. Wrede, Über Aufgabe und Methode der sogenannten Neutestamentlichen Theologie (1897), in: Das Problem der Theologie des Neuen Testaments, hg. v. G. Strecker, Darmstadt 1975, 81–151.

[5] R. Bultmann, Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?, in: ders, Glauben und Verstehen I, Tübingen 1980, 26–37.

[6] J. Gnilka, Jesus von Nazaret. Botschaft und Geschichte, Freiburg/Basel/Wien 1990.

[7] Ich urteile in dieser Hinsicht anders, wie der Jesus-Teil meiner Theologie zeigt: H. Hübner, Biblische Theologie des Neuen Testaments III, Göttingen 1995, 253ff: Die Epilegomena bündeln die Biblische Theologie des Neuen Testaments unter dem Gesichtspunkt des Zeit-Raums der Gnade; sie zielen auf eine theologische Darstellung Jesu von Nazareth, dessen Person von Gott her der Seinsgrund aller Biblischen Theologie ist. Hingegen sei Zustimmung – sie ergibt sich aus dem bisher von uns Gesagten sozusagen von selbst – rückhaltlos zur Trennung der Darstellung der Geschichte des Urchristentums und einer Theologie des Neuen Testaments ausgesprochen! Mit G. stimme ich auch überein, daß es sinnvoll ist, mit Paulus zu beginnen (14): *„Incipit Novum Testamentum."*

v. a. um Fragen der *Hermeneutik*. Die Darstellung der Theologie des Apostels Paulus beginnt G. mit Ausführungen über „das Vorfeld". Gemeint sind damit christologische Glaubenssätze von Tod, Auferweckung und Parusie Christi, traditionelle christologische Äußerungen und die εἷς-θεός-Formel. Für G. ist Paulus „der älteste für uns greifbare Theologe ntl. Schriften", der jedoch als „Mann der zweiten Generation" den irdischen Jesus nicht gekannt habe (16). Das ist im Prinzip richtig. Darf man ihn aber deshalb als Mann der *zweiten* Generation sehen? Paulus ist doch nur wenige Jahre nach Ostern und Karfreitag berufen worden. Natürlich, er hat, wie G. zutreffend sagt, schon einiges in den christlichen Gemeinden an theologischem Gedankengut, Traditionen und Traditionssplittern vorgefunden, die er bewußt aufgegriffen, reflektiert und in seinen Briefen weitergereicht hat (16). In der Tat erlauben seine Briefe die Rekonstruktion bestimmter vorgegebener theologischer Formulierungen und Formeln. Aber die Theologie des Paulus gründet *v. a.* in der durch seine Berufung erforderlich gewordenen Auseinandersetzung mit dem jüdischen Glauben Israels, in erster Linie in der Gesetzesfrage. Denn er hat ja Judenchristen im Raum von Damaskus allem Anschein nach deshalb verfolgt, weil sie als Juden das Gesetz des Mose – wohl partiell – ignorierten und übertraten. So provozierte das Damaskusereignis unausweichlich die Auseinandersetzung mit seiner bisherigen rigorosen Gesetzestreue: Wenn Gott auf seiten derer steht, die in wichtigen Punkten das Gesetz übertreten – so *mußte* er sich fragen! –, hat dann Gott dieses Gesetz des Mose, das doch *Sein* Gesetz ist, der Außerkraftsetzung bewußt preisgegeben? Hat Gott sich selbst von *Seinem* Gesetz distanziert? Hat sich Paulus des weiteren als berufener Heidenmissionar verstanden, sollte dann nicht der „doppelte Kulturbereich des Judentums und Hellenismus" (16), von dem G. sagt, er interessiere hier nicht, in einer Darstellung der paulinischen Theologie thematisiert werden?

Doch von der Kritik jetzt zur Zustimmung! Was G. zum Thema „Evangelium und Apostolat" sagt, trifft den Kern des theologischen Denkens des Apostels. Es ist richtig: Paulus gewinnt das Evangelium durch eine *unmittelbare Offenbarung*. Und genau bei dieser Offenbarung ist der Ausgangspunkt der Darstellung der Theologie des Paulus zu nehmen (30)! Zutreffend und dem geschichtlichen Denken des NT gerecht werdend, spricht G. von der „Offenbarung als dem Paulus zuteil gewordenen und sein Evangelium begründenden Geschehnis", freilich einem Geschehnis „im präzisen Sinn als endzeitliche ... Enthüllung von etwas ..., was bisher schlechterdings verborgen war" (31). Offenbarung als *geschichtliches Ereignis*, das ist es, was Offenbarung wesensmäßig verstehen läßt. Und das ist es auch, was G. theologisch richtig herausgestellt hat. Daß Geschichtlichkeit hier als Endgeschichtlichkeit aufzufassen ist, spezifiziert die genannte Geschichtlichkeit. Im Blick auf Gal 1,12ff folgert G., daß der dem Paulus offenbar gewordene Jesus Christus sein Evangelium *ist*. Ist Offenbarung ein Geschehnis, so muß es aber auch „sich in Sprache hinein auslegen" (32). Dies meint G. aber mehr im Sinne der Tradierung des Wortlautes als im Sinne von Ernst Fuchs oder Gerhard Ebeling als „Sprachereignis".

Also wird die Verkündigung des Evangeliums selbst zum Heilsvorgang (33). Von Rudolf Bultmann haben wir ja bereits gelernt, daß die Verkündigung der Kirche eschatologisches Ereignis ist. So auch G.: „In der Verkündigung wird es (sc. das Evangelium) heilswirksam" (33). Dieser theologische Aussagekomplex steht ganz im Lichte der theologischen Überschrift des Röm, nämlich Röm 1,16f, wo das Evangelium von Paulus als die δύναμις θεοῦ vorgestellt wird, also als die Präsenz des δυνατὸς θεός, den der Glaube im Evangelium recht erfaßt. Denn da im Evangelium der mächtige Gott begegnet, läßt es sich auch nur im Glauben verstehen. Daß G. zu Beginn seiner Darstellung der paulinischen Theologie dies so klar sagt, zeigt, daß er sie von ihrer Mitte her begreift und darstellt. Besser kann gar nicht in sie eingeführt werden!

Und ein weiteres hat G. sehr klar erkannt und deutlich gesagt: Erst im Einbezogensein in das Offenbarungsgeschehen nimmt man ihre Tiefendimension wahr: „Wie Paulus das Evangelium in einer Offenbarung Jesu Christi empfing, so partizipiert die Verkündigung des Evangeliums an dieser Enthüllung, die eben nur im Glauben angenommen und begriffen werden kann."

Damit hat G. erneut Theologie als Glaubenswissenschaft deutlich werden lassen. In der Tat: Nur ein im Glauben verstandenes Evangelium und nur eine auf solchem Verstehen des Evangeliums sich gründende Theologie sind wirklich verstandenes Evangelium und wirklich verstandene Theologie. Verstehen ist dabei im *hermeneutisch* strikten Sinn gemeint. Es geht in der Theologie eben nicht um ein Begreifen definierbarer Begriffe. Weder Gott noch seine Offenbarung noch sein Evangelium kann in begrifflicher Weise erfaßt werden. Wer einen solchen „Begriff" begriffen hat, und zwar als verobjektivierten Begriff in neutraler Distanz, hat von der *theologischen* Aussage des NT nichts verstanden. Denn im Verstehen ist der Verstehende impliziert, in unserem Fall: als der glaubend Verstehende. *Es gibt keine Theologie unabhängig vom Glauben der Kirche*. Und dieses Verstehen hat G. verstanden.

In den Ausführungen G.s ist, wenn auch nur ansatzweise, auf die *chronologische Frage* hingewiesen, die sich m. E. sehr elementar und unverzichtbar für Paulus stellt. Denn dieser dürfte in der Zeit von der Niederschrift des 1Thess bis zu der des Röm eine *theologische Entwicklung* durchgemacht haben. Seine Berufung sieht G. als „das biographische Stück der paulinischen Theologie" (34). Den Äußerungen des Paulus über den Apostolat – hier spricht G. ausdrücklich von seinen „Briefen in chronologischer Reihenfolge" – entnimmt dieser eine Präzisierung „im Laufe der Zeit" (35). Er verweist auch darauf, daß in der Forschung (unter Hinweis auf Schnelle und mich) von einer Entwicklung im paulinischen Denken gesprochen wird. In diesem Zusammenhang sieht auch er Differenzen zwischen der Gesetzesauffassung im Gal und der im Röm. Ausdrücklich heißt es: „Obwohl das Gesetz als Heilsweg ausgeschlossen bleibt, kann es der Apostel im Römerbrief als heilig (8,12), gut (8,14), sogar als geistlich (8,14) bezeichnen, was wohl mit der Schärfe des Galaterbriefes kaum noch zur Deckung gebracht werden kann" (71).

Damit hat G. klar die Differenz zwischen diesen beiden Briefen gesehen. Und folglich verwundert es nicht, wenn er sagt, Paulus habe sich im Röm nach Kräften bemüht, den Vorwurf, das Gesetz sei eine böse Macht, zurückzuweisen. Dies könnte damit zusammenhängen, daß er – im Gal – recht scharf über das Gesetz geurteilt hatte (71). G. sieht also richtig, daß im Röm mit dem Versuch, das Gesetz positiver zu beurteilen, Vorwürfe ausgeräumt werden sollen, die notwendig durch den Gal entstehen mußten. Wenn ich G. richtig verstehe, hat er sich damit zumindest in die Nähe meiner Entwicklungsthese in bezug auf die Gesetzestheologie des Paulus begeben. G. hat auch zutreffend herausgestellt, daß sich der früheste Beleg für den tragenden Begriff des Röm, nämlich δικαιοσύνη θεοῦ, erst in 2Kor 5,21 befindet. Dort meint er freilich „die Realität der glaubenden Gemeinde" (so Ernst Käsemann), besagt jedoch noch nicht den technischen Begriff im Rahmen der Rechtfertigungstheologie. Man wird wohl am besten die offenkundigen sachlichen Differenzen zwischen den Theologien des Gal und des Röm so umschreiben: Paulus expliziert in jeweils anderem theologischen Horizont seine Verkündigung der Rechtfertigung allein aus dem Glauben, im Gal im theologischen Koordinatensystem einer harten Gesetzeskritik, im Röm im Koordinatensystem der „Gerechtigkeit Gottes".

Ich würde freilich, was die theologische Entwicklung des Paulus gerade in der Gesetzesfrage angeht, noch erheblich weitergehen, als dies G. tut. Ich freue mich aber, feststellen zu können, daß er zumindest die Frage einer theologischen Entwicklung sehr ernst nimmt. Damit nimmt er den Theologen Paulus als geschichtliche Gestalt ernst und versucht, ihn auf dem Hintergrund seiner Missionstätigkeit zu verstehen. Und das ist sehr viel!

Rudolf Bultmann gliederte bekanntlich die Darstellung der Theologie des Paulus in die beiden Hauptteile A. Der Mensch vor der Offenbarung der πίστις, B. Der Mensch unter der πίστις.[8] Teil A bringt zunächst die anthropologischen Begriffe σῶμα, ψυχή, πνεῦμα und ζωή, νοῦς und συνείδησις, καρδια, und dann den Abschnitt „Fleisch, Sünde und Welt", wobei v. a. die Begriffe σάρξ, ἁμαρτία, θάνατος und κόσμος erläutert werden. Das entspricht in gewisser Weise dem Aufbau des Röm, in dem nach der theologischen Überschrift des Briefes (1,16f) in 1,18–3,20 der Mensch unter der Macht der Sünde dargestellt wird. Das ist durchaus eine Darstellungskonzeption, die sich vor dem, was Paulus theologisch intendiert hat, gut verantworten läßt. Daß hingegen G. nach den einleitenden Ausführungen über das sog. Vorfeld zunächst Evangelium und paulinischen Apostolat behandelt, hat insofern seinen sehr guten Sinn, als ja die Tiefendimension der Sünde erst vom Evangelium aufgedeckt wird (Röm 7!). Also läßt erst das Evangelium von der Gerechtigkeit Gottes her verstehen, welch furchtbarer Ernst hinter der quasidämonischen Macht der ἁμαρτία steht. Bultmanns Aufbau der Darstel-

[8] R. Bultmann, Theologie des Neuen Testaments, Tübingen[9] 1984, 191ff.

lung der paulinischen Theologie ist zwar im Blick auf die Chronologie der sog. Heilsgeschichte einsichtiger; von der theologischen Logik und Noëtik her verdient jedoch G.s Vorgehen den Vorzug.[9] Sosehr allerdings dieser Vorteil der Darstellung der paulinischen Theologie durch G. zu begrüßen ist, so ist doch der Aufbau des Paulusteils seiner Theologie in *einer* Hinsicht nicht ganz einsichtig. Denn eigentümlicherweise folgt dem Abschnitt 2 „Evangelium und Apostolat" nicht ein Abschnitt 3 mit der Überschrift „Die Sünde und das Gesetz" o. ä., sondern „Das Menschenbild". Gemeint ist jedoch dieses Menschenbild unter der Perspektive der Unerlöstheit. In diesem Abschnitt ist einiges von dem verarbeitet, was Bultmann in den §§ 17–20 über die anthropologischen Begriffe sagt. Sollte G.s Buch eine 2. Aufl. erleben, womit ja wohl zu rechnen ist, wäre es dann nicht von Vorteil für die Geschlossenheit der Darstellung der Theologie des Paulus, wenn er dem Abschnitt 3 eine andere Überschrift gäbe? Also: 2. Evangelium und Apostolat, 3. Der Mensch unter der Sünde (oder: Der unerlöste Mensch), 4. Das von Gott gewirkte Heil. Die Sequenz der Gesamtdarstellung wäre dadurch wesentlich einsichtiger.

Daß der 4. Abschnitt über das von Gott gewirkte Heil von besonderem theologischen Gewicht ist, bedarf keiner Begründung. G. hat recht, wenn er hier mit der *Gerechtsprechung* einsetzt. Und auch das hat er mit sicherem Gespür erkannt, daß die Aussage, Gott spreche den Menschen gerecht, aus heutiger Sicht abstrakt erscheint (78). Es trifft zu, wenn er dann erklärt, daß es dem Apostel auf diese Weise gelingt, „die ganze Wucht des erlösenden Handelns zu vermitteln". Und es trifft ebenso zu, daß zahlreiche moderne Darlegungen über die Gerechtsprechung in den paulinischen Briefen in der Abstraktion verharren. Die kirchliche Verkündigung würde – so sollte man sehr energisch hervorheben! – an Überzeugungskraft gewinnen, wenn sie den Menschen als *forensisches Wesen* klarer herausstellte! Ist doch das Gerechtfertigt-Werden, vor welcher Instanz auch immer – selbst vor Diktaturen, vor Menschen verachtenden Parteien oder gar vor der jeweiligen Verbrecherclique –, ein Existential jeglicher menschlicher Existenz. Der Mensch will ja anerkannt sein, will akzeptiert sein, will angenommen sein! Und mit vollem Recht beruft sich G. auf Bultmann[10], daß der Mensch die Gerechtigkeit nicht für sich habe, sondern vor dem *Forum*, vor dem er verantwortlich ist, also dem Urteil eines anderen, das ihm zugesprochen wird (83, Anm. 16).

Wichtig und richtig ist auch, daß G. die „Gerechtigkeit Gottes" als Offenbarungs-*Geschehen* versteht (81, mit Hinweis auf Röm 3,21). Offenbarungs-*Ereignis* ist aber zugleich nach Röm 1,16f die Ereignung dieses Offenbarungsgeschehens von Röm 3,21 in der *Gegenwart* (Röm 1,16f). So lesen wir: „Also ist auch die Evangelienverkündigung Offenbarungsgeschehen, in dem sich Gottes Gerechtigkeit – nur dem Glauben zugänglich – enthüllt. Das paulinische Evangelium, dessen zentrale Themen Tod und Auferstehung Jesu sind (vgl. 1Kor 15,1–5), steht zur Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes in unmittelbarem Bezug" (82).

Ich muß es mir leider ersparen, hier noch ausführlicher zu werden, schon allein aus Platzgründen. Aber mit dem kritischen Referat allein schon der Paulussicht G.s ist deutlich geworden, daß dieser Wesentliches der ntl. Theologie richtig gesehen hat[11], sosehr man auch in Einzelfragen in die Diskussion mit ihm einsteigen könnte.

Einen Punkt möchte ich aber noch nennen, der im NT nicht nur für die Darstellung der paulinischen Theologie wichtig ist. Ich meine die Frage, inwiefern *hermeneutische* Probleme ausdrücklich thematisiert werden sollten. Daß G. an der hermeneutischen Frage interessiert ist, geht zumindest implizit aus seiner Paulusdarstellung hervor (s. o.). Aber all das wurde athematisch gesagt. Ich würde hier der *Thematisierung* der Hermeneutik in einem erheblich größeren Maße das Wort reden. Aber dieser Diskussionspunkt wäre wohl etwas, an dem Vf. und Rez. jenseits einer Einzelrezension in den Dialog treten müßten. Zumindest soll aber in diesem Zusammenhang noch kurz auf § 8, also die Schlußbetrachtung, hingewiesen werden. Der Rückblick erfolgt zunächst thematisch resümierend auf theologische Topoi des NT. Danach werden die Aussagen grundsätzlicher. G. sieht bei der Entstehung der ntl. Dokumente mit Recht einen *Auslegungsprozeß*. Ich zitiere und kommentiere nicht mehr, weil das Gesagte für sich spricht: „Das einende Band in der Verschiedenheit der Dokumente ist nicht in diesen selbst, sondern in ihren Vorgaben zu suchen. Es ist das Kerygma von Tod und Auferstehung Jesu. Dieses Kerygma wird aufgegriffen in dem Wissen darum, daß in ihm das Prinzip, der Grund unserer Erlösung ausgedrückt ist. Darum läßt sich sagen, daß es letztlich auch das Prinzip, die Quelle ist, aus der die (!) ntl. Theologie in ihren zahlreichen Ausfaltungen entstanden ist" (462f).

Zur Hermeneutik des NT äußert sich G. wie folgt: „Um die Glaubenserfahrung eines Paulus und damit auch seine Theologie existentiell – und nicht nur am Schreibtisch – nachzuvollziehen, bedürfte es des Hineingerissenwerdens in eine Aporie, wie sie Paulus durchzustehen hatte. Die Erfahrungen, die hinter den ntl. theologischen Konzepten stehen, sind an neueren Glaubenserfahrungen heute und an den Erfahrungen in und mit der Kirche heute zu messen" (464).

Das Buch schließt mit den Worten: „Was die Vielfalt der ntl. Theologie uns lehrt, ist die Fortführung des Auslegungsprozesses im Bewußtsein seiner definitiven Unabgeschlossenheit. Das heißt, daß er nie zu einem Ende kommt und kommen darf, so lange es Christen und Kirche gibt. Darum ist auch die Frage, ob der ntl. Kanon die Einheit der Kirche begründet, müßig, weil die Glaubenserfahrungen unserer Zeit nach der Einheit der Christen in der Kirche schreien. In Umkehrung des Pauluswortes sagen wir: ‚Behaltet alles und prüfet, was recht ist' (vgl. 1Thess 5,21)" (464).

Insgesamt ein lesenswertes Buch, das die heutigen Bemühungen um eine ntl. Theologie bereichert! Dem Vf. gilt der herzliche Dank für sein Buch.

Göttingen Hans Hübner

[9] Genau das ist der Grund, warum ich eine Exegese von Röm 1,16f und 3,21 bereits in die Prolegomena hineingenommen habe, in denen v. a. Gott als Offenbarer thematisiert wird: H. Hübner, Biblische Theologie des Neuen Testaments I: Prolegomena, Göttingen 1990, 173ff.

[10] Bultmann, Theologie des Neuen Testaments, 273.

[11] So habe ich in Hübner, Biblische Theologie des NT III, 54, für die Darstellung der Theologie des Hebr eine der gelungensten Formulierungen G.s zitiert. Für die Bde I und II konnte ich seine Theologie noch nicht auswerten, da sie noch nicht erschienen waren.

Fenske, Wolfgang: **„Und wenn ihr betet. . ." (Mt 6,5).** Gebete in der zwischenmenschlichen Kommunikation der Antike als Ausdruck der Frömmigkeit. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1997. 348 S. (Studien zur Umwelt des Neuen Testaments, 21), geb. DM 128,00 ISBN: 3-525-53373-X

Die anzuzeigende Arbeit ist die überarbeitete und für den Druck gekürzte Fassung einer ntl. Diss. an der Ev.-Theol. Fak. der Univ. München. Der Vf. stellt sich die Aufgabe, die in der literarischen Überlieferung der Antike enthaltenen Gebete auf ihre Funktionen in der „zwischenmenschlichen Kommunikation" hin zu betrachten: „Es geht um die Frage, inwieweit Menschen mit Gebeten nicht Gottheiten/Gott, sondern ihre Zeitgenossen ansprechen" (13). Die Studie will also die seit einiger Zeit auch für die biblische Exegese fruchtbar gemachte explizit pragmatische Analyse von Textsorten bzw. -gattungen auf das literarische Gebet der Antike umfassend anwenden. Daß ein populäres theologisches Vorverständnis des Gebetes als „Rede mit Gott" sich einer solchen sprachlich-funktionalen Analyse gegenüber eher zurückhaltend geben mag, spürt F. überdeutlich, z. B. wenn er selbst die behandelte Thematik als „Konzentration auf das ‚Uneigentliche'" (28) des Gebetes charakterisiert. Doch steht die Berechtigung der Fragestellung exegetisch (und m. E. auch theologisch) außer Zweifel; konsequent werden mit dem gewählten Thema neuere Ansätze der Formgeschichte weiterverfolgt, welche ein besonderes Interesse an der *literarischen* Funktion von Textsorten und für typische Verwendungszusammenhänge und -absichten etwa in der Geschichte des frühesten Christentums entwickelt haben.

Die Monographie gliedert sich in *vier Teile*: Die *„Einleitung"* (17–47) beschreibt Anliegen und Methodik, rechtfertigt die Auswahl des Quellenmaterials und beleuchtet kurz die Forschungslage. Breiter (29–36) wird die Frage nach dem Rezipienten des Textes erörtert. Mit Überlegungen zur Gattungsfrage und zur „Aufnahme der Gebetssitten des Alltags durch die Literatur" (44) schließt die Einstimmung in die Thematik.

Es folgt das *zentrale Kap.* zur *„Funktion des Gebetes"* (48–217). Es gliedert sich in fünf Abschnitte: Neben den vier von F. herausgestellten Funktionen des Gebets (dazu s. sogleich) wird eigens die „Wirkung der Gebete und des Betens auf das betende Individuum" (210) bedacht. Diese Abschnitte sind im Grundriß strukturgleich aufgebaut: Das Material wird im Fortschritt von der paganen über die atl. und frühjüdische hin zur frühchristlichen, insbesondere ntl., Literatur dargeboten, bevor jeweils ein Fazit gezogen wird.

Der sich anschließende *dritte Teil* der Untersuchung (218–282) fragt gesondert nach der *Frömmigkeit des Betenden* und bietet neben breiten Ausführun-

gen zum „Gebet Jesu", dem „Vaterunser" (238–259) u. a. auch einen Überblick über Aussagen zum Gebet bei Jesus und den ntl. Autoren (259–282).

Ein *vierter Abschnitt* (283–297) dient der *Zusammenfassung* der vorhergehenden Darstellung.

Eine konsequenzenreiche Vorentscheidung trifft F. in methodischer Hinsicht, wenn er feststellt: „Begriffe linguistischer Modelle wurden nicht für die hier vorzustellenden Beobachtungen herangezogen, weil diese Begriffe zu speziell sind und Sachverhalte, die hier dargelegt werden, sprengen würden [...] Die in dieser Arbeit zu nennenden Phänomene sind mit Hilfe antiker Texte erarbeitet worden [...] Weil antike Texte also Grundlage dieser oben genannten Einteilung in vier Funktionsbereiche ist, können spezielle linguistische Begriffe gegenwärtiger Zeit nicht verwandt werden" (18). Die Feststellung erstaunt, denn die hier akzentuierte Abwendung von linguistischen Entwürfen der Gegenwart wäre doch überzeugend nur dann, wenn antike Quellen selbst gleichsam zeitgenössische textpragmatische Reflexionen oder Modelle anböten, welche sich zur Analyse des ausgewählten Materials besser eignen. Zur Illustration des Gemeinten kann auf die neueren Bemühungen verwiesen werden, Stil, Komposition und Pragmatik insbesondere der ntl. Briefliteratur mit Hilfe der Kategorien antiker Rhetorik angemessen zu erfassen. Ein vergleichbares Bemühen ist aber in F.s Studie nicht zu erkennen, und die tatsächlich gewählten funktionalen Kategorien sind deutlich nicht den antiken Texten entnommen, sondern von außen – und d. h.: vom Standpunkt des heutigen Interpreten – angelegt. Dagegen ist methodisch nichts einzuwenden; nur ist aufmerksam zu prüfen, ob die gewählten Kategorien im Hinblick auf die Ausgangsfrage ausreichend leistungsfähig sind. Man mag gewiß über Terminologie trefflich streiten – F. unterscheidet „literarische", „kommunikative", „pragmatische" und „inzitive" Funktionen von Gebeten –, doch sei immerhin gefragt, warum der Vf. nicht auf eines der eingeführten und bewährten Modelle sprachlicher Funktionalität und ihre Bezeichnungen zurückgreift. Begibt sich die Untersuchung hier nicht unnötig begrifflicher und sachlicher Klarheit sowie möglicher weiterer Präzisierungen? Zudem wird die von F. selbst angedeutete Unterscheidung von Gebetsarten (36–43) und -teilen (95) für die pragmatischen Analysen nicht ausreichend zur Geltung gebracht. M. E. hätte ein konsequenterer Bezug der pragmatischen auf die semantische Analyse von Texten durchaus zu den antiken Quellen adäquateren Kategorisierungen führen können. Ein erhebliches, aber im Verlauf der Studie nicht mehr behobenes methodisches Problem ergibt sich daraus, daß grundsätzlichere Überlegungen zur Unterscheidung von textinterner und -externer Pragmatik oder zur Einbeziehung literarischer Texte etwa in die Sprechakttheorie unterbleiben. Dabei hätte gerade das für eine kommunikative Texttheorie außergewöhnliche Phänomen des Gebets hier gewiß äußerst fruchtbare Fragen provoziert und reichen Gewinn für eine pragmatisch orientierte Texttheorie innerhalb der Exegese versprochen. Auch wäre so der von F. wiederholt herausgestellte Aspekt der „Emotionalität" (zusammenfassend 283: „Daß Gebete gerne herangezogen werden, liegt m. E darin begründet, daß Menschen Gebete aus ihrem Alltag wie ihrem Feiertag kennen. Dadurch werden im literarischen Werk durch das Gebet eine Fülle von Emotionen aktiviert, ohne viel Worte machen zu müssen") methodisch kontrollierbarer in die Analyse einzubinden. Statt dessen führt F. die Unterscheidung von „strengerer" bzw. „objektiver" und „offenerer" bzw. „subjektiver" Interpretation ein und ordnet ihr die genannten funktionalen Aspekte von Texten zu: „Während also die Abschnitte über kommunikative und pragmatische Funktion schon auf die unterschiedliche Interpretation eines Textes durch die Rezipienten achten, dabei allerdings noch immer den Duktus des Textes berücksichtigen, muß der Abschnitt über die inzitive Funktion in der letzten Konsequenz den Duktus des Textes kaum noch berücksichtigen" (17). Ein fragwürdiges und m. E. auch unnötiges Postulat: Denn was bleibt dem Exegeten, um die Funktion von Texten zu erfassen, zumal wenn ihm ausreichende Daten zur Erfassung von „Lesersoziologie und Leserpsychologie" (33) nicht zur Verfügung stehen, als „den Duktus des Textes" möglichst sorgsam in syntaktischer, semantischer und pragmatischer Hinsicht zu analysieren? Gewiß bleibt auch der Textexeget im hermeneutischen Zirkel, doch scheint mir – wie auch F. selbst – eine „relative Objektivität in der Textrezeption" (34) möglich. Alle wissenschaftliche Exegese muß sich der intersubjektiven Geltungsprüfung an den Texten stellen.

Fragen grundsätzlicher Art ergeben sich auch aus der Auswahl und Behandlung des Quellenmaterials. Von der Freude und dem Fleiß des Vf.s bei der Beschäftigung mit antiken Quellen zeugt bereits das sehr umfangreiche *„Verzeichnis der Quellen und Übersetzungen"* (303–321), welches gegenüber der ursprünglichen Fassung der Diss. sogar noch „sehr stark gekürzt" (16) wurde. Dennoch bleibt zuletzt undeutlich, wie sich methodisch die geographischen oder zeitlichen Beschränkungen bei der Auswahl der benutzten Quellen rechtfertigen lassen, zumal F. ja ganz ausdrücklich auf eine im engeren Sinne traditions- oder motivgeschichtliche Orientierung der Untersuchung verzichtet (21). Bezieht sich diese Einschränkung zunächst offensichtlich auf den semantischen Aspekt von Texten, so ist doch die pragmatische Analyse mitbetroffen. Will man aber zu einer Formengeschichte (und nicht allein zu einer Phänomenologie) unter pragmatisch-funktionalem Aspekt beitragen, so wird die historische Frage nach Zusammenhängen, Wegen und Trägern der Tradition dringlich. Indem F. sich auf das „literarische" Gebet in der griechisch-römischen Antike, im AT, im frühen Juden- und Christentum beschränkt, schließt er insbesondere inschriftliches und rein liturgisches Material aus: „Da diese Arbeit im wesentlichen den funktionalen Einsatz des Gebetes untersucht, werden fragmentarische Gebetsüberlieferungen oder von einem Kontext isolierte Texte nur von Fall zu Fall herangezogen" (21; vgl. auch 233 zu den liturgischen Texten aus Qumran). Doch wird es dem Leser nicht leicht gemacht, den Reichtum des von F. herangezogenen Materials kennenzulernen und insbesondere den in den Teilen 2 und 3 entwickelten Gedankengang mitzuverfolgen. Denn der Text selbst bietet – trotz manch breiter Referate insbesondere der ntl. Texte – kaum eigentlich konsequent durchgeführte Einzelexegesen und zu selten Zitate aus den Quellen, sondern präsentiert sogleich typisierend und kategorisierend Ergebnisse. Und der beigegebene *Anhang* (298–302), auf den aus dem Haupttext verwiesen wird, bietet nur die Belegstellen zu den jeweiligen Abschnitten, aus Platzgründen (vgl. 16) leider nicht die Texte (oder zumindest Übersetzungen) selbst. So ist eine sinnvolle Benutzung des Buches ohne eine gut ausgestattete Sammlung von Primärquellen nicht möglich. Warum ein Stellenregister ganz fehlt, ist mir unerfindlich.

Es muß hier darauf verzichtet werden, die Konsequenzen, die sich aus den skizzierten, m. E. problematischen Grundorientierungen der vorliegenden Studie ergeben, durch die einzelnen Kap. hindurch zu verfolgen. Die angedeutete methodische Unsicherheit führt auch immer wieder zu unscharfen und mißverständlichen, die Konsistenz der Argumentation insgesamt erheblich beeinträchtigenden Formulierungen und mag auch zu dem Eindruck der Unentschiedenheit beitragen, der sich aus der hier und dort geführten Auseinandersetzung mit der Sekundärliteratur ergibt. Und wenn aus der Ergebnissicherung im vierten Kap. das Bild einer gewissen Zirkularität der Argumentation entsteht, die Analyse zu ihren Prämissen zurückzukehren scheint (283: im zweiten Kap. „wurde erkannt, daß Gebete nicht nur eine Funktion haben, die ihrem jeweiligen ‚Sitz-im-Leben' usw. entsprechen, sondern darüber hinaus vielfältig funktional eingesetzt werden konnten: literarisch, kommunikativ, pragmatisch, inzitiv"), so wird die Frage nach einem alternativen Zugriff auf das Ausgangsproblem dringlicher: Wäre die Beschränkung auf einen Gebetstyp, eine bestimmte Rahmengattung oder auch einen Traditionszusammenhang nicht doch handhabbarer und fruchtbarer zugleich gewesen? Hätte eine solche Begrenzung nicht mehr Platz für Analysen und (auch theologischen) Entdeckungen an den Einzeltexten gelassen? So legt man das materialreiche Werk etwas ratlos aus der Hand – fasziniert von der Fragestellung, aber noch nicht ausreichend belehrt.

Bonn Hermut Löhr

Plessis, Isak J. du: **Die Evangelie Volgens Lukas. Deel I.** – Cape Town / Kaapstad: Lux Verbi 1995. XVII, 375 S. (Kommentaar op die Nuwe Testament. Struktuur – Uitleg – Boodskap) ISBN: 0–86997–334–7 (reeksnommer) / ISBN 0–86997–561–7. **Deel II.** – Cape Town / Kaapstad: Lux Verbi 1995. VII, 376–794 S. ISBN: 0–86997–334–7 (reeksnommer) / ISBN 0–86997–562–5. **Deel III.** Griekse teks en aanduidings van die struktuur van die Evangelie. – Cape Town / Kaapstad: Lux Verbi 1995. 256 S. ISBN: 0–86997–334–7 (reeksnommer) / ISBN 0–86997–563–3

Prof. du Plessis vom Department NT der Theol. Fak. der Univ. von Süd-Afrika (UNISA) hat mit diesem umfassenden Kommentar eine Summe seiner langjährigen Arbeit am Lk-Ev. vorgelegt. Da es das Ziel des Kommentars ist, für Prediger und ernsthafte Bibelleser die einzelnen Szenen zu erschließen, hat der Vf. für die afrikaanssprachige Bevölkerung die Auslegung in der Heimatsprache gewählt, also in Afrikaans. Leser, die das Hoch-Niederländische ver-

stehen, werden auch diesen Kommentar gewinnbringend lesen können.

Bd 1 führt in die *Methoden der Auslegung*, die *Gattung* und die üblichen *Fragen nach Autor, Adressaten, Abfassungszeit und -ort* kurz ein. Methodisch wird die narrativ-kritische Auslegungsmethode bevorzugt. Das narrative Kommunikationsmodell nach Chatman und Culpepper in Nachfolge von Jakobson differenziert die Kommunikation zwischen implizitem Autor und implizitem Leser in „expliziter Kommentar – Erzählung – impliziter Kommentar (Ironie und Symbolik)" (6). Diese Unterscheidung ist für die Evv. sehr hilfreich, weil die Evangelisten die Erzählhandlung zusätzlich mit expliziten (z. B. Erläuterungen, Schriftbeweisen) und impliziten (z. B. Mißverständnissen, Rätseln) Kommentaren bereichert haben, um den Leser zur Übernahme des Ev. zu bewegen und um gleichzeitig die Art und Weise der Übernahme zu lenken. Ein wichtiges Mittel der Leserlenkung ist die Wahl der Gattung. Lukas wählt bekannterweise die fiktionale, vom Glauben geprägte Geschichtsschreibung. Innerhalb dieser orientiert er sich an der volkstümlichen Philosophenbiographie, wie sie in den Pythagoras-Viten, in Philostratos Apollonios von Tyana-Vita und in anderen antiken Biographien vorliegt, andererseits haben auch die biographischen Partien der atl. Mosegeschichten Einfluß genommen. So ist das Lk-Ev. auch keine rein antike Biographie, sondern eine biographische Erzählung mit dramatischem Einschlag, mit pastoraltheologischer Ausrichtung und mit historiographischem Anspruch (19f). Dieser Definition ist zuzustimmen; der mit Mose angedeutete Bezug zum AT könnte noch verstärkt werden. Denn die Sicherung der in der Katechese gelernten Worte (1,1–4) zielt nicht nur auf die Information zur Ergänzung des Bekenntnisses (32 zu 1,1–4), sondern will das gesamte „Erfüllungsgeschehen" vorstellen, das sich ereignet hat (1,1). „Erfüllung" bedeutet zum einen frühjüdisch die Vollendung der Schriften Israels, zum anderen hellenistisch das Gründungsgeschehen eines philosophisch „neuen Weges". Die Biographie des Lukas muß daher den jüdischen heiligen Schriften wie auch dem hellenistischen Schrifttum in gleicher Weise gerecht werden. Der Definition des Plots ist uneingeschränkt zuzustimmen: „Die heilsplan van God vir universele verlossing (Erlösung) wat in en deur die lewe (Leben), dood en opstanding van Jesus tot uitdrukking kom" (12). Dieser Plot macht aber eine Gründer-Biographie unausweichlich und bewegt sich nicht nur in den bekannten Bahnen des heilsgeschichtlichen Schemas atl. Verheißung – lk. Erfüllung. Mit der knappen Bestimmung des Autors, der Gemeinde, der Abfassungszeit und des Raumes hält sich der Vf. an den Konsens.

Die Einzelkommentierung enthält jeweils 3 Teile: Analyse, Worterklärung, Botschaft. In der *„Einführung"* werden besonders Gattung, rhetorische Gestaltung und narrative Struktur herausgearbeitet. *„Worterklärung"* arbeitet mit den geläufigen historisch-kritischen Methoden und verweist auf mögliche Traditionen. *„Botschaft"* faßt die Hauptgedanken für die damaligen Leser zusammen.

Während die Bde 1–2 das Lk-Ev. vollständig kommentieren, bringt Bd 3 den griechischen Text, der nach der „Kolon-Analyse" gegliedert ist. Rahmenhandlung und eingebettete Handlungen (z. B. Sprechhandlungen) werden voneinander unterschieden. Rhetorische Stilmittel wie Parallelismen und Chiasmen werden graphisch angedeutet. So entsteht ein deutlich strukturierter Ur-Text.

Insgesamt ist zu sagen, daß es du Plessis gelungen ist, einen leserfreundlichen, verständlichen Kommentar zu schreiben. Einerseits erschließt er überzeugend die narrative Struktur, die rhetorische Stilgebung und das Vokabular des Lk-Ev., zum anderen bringt er die theologischen und literarischen Botschaften anschaulich zum Ausdruck. Die Diskussionen werden auf elementare Fragen reduziert und knapp entschieden. Die lange Lehrerfahrung des Vf.s macht sich wohltuend bemerkbar. Dieser Kommentar ist für den deutschsprachigen Praktiker (in deutsch) ebenso wie für den Wissenschaftler eine echte Bereicherung.

Münster Detlev Dormeyer

The Apocryphal Acts of John, ed. by Jan N. Bremmer. – Kampen: KOK Pharos 1995. V, 243 S. (Studies on the Apocryphal Acts of the Apostles, 1), kt hfl. 59,90 ISBN: 90-390-0141-3

In den letzten Jahren zogen die apokryphen Apostelakten zunehmend die Aufmerksamkeit derjenigen Forscher auf sich, die an frühchristlicher Geschichte und/oder der Geschichte der antiken Novelle interessiert sind. Neue Ausgaben der wichtigsten „Apostelgeschichten" sind erschienen oder werden vorbereitet. Die neue Serie „Studies on the Apocryphal Acts of the Apostles", die Jan N. Bremmer (Prof. für Religionsgeschichte an der Rijksuniversiteit Groningen und ausgewiesener Fachmann für Religion in der griechisch-römischen Antike) in niederländisch-ungarischer Kooperation (Groningen – Budapest) herausgibt, will sich Studien zu individuellen Aspekten der Akten des Johannes, des Paulus, des Petrus, des Andreas, des Thomas widmen. Zunächst sind vier Bde geplant.

Der hier vorliegende erste Bd enthält Untersuchungen zu verschiedenen Aspekten der Johannesakten, wie dies den Einzelbeiträgen (bis auf eine Ausnahme auf englisch) in deutscher Übersetzung folgendermaßen zu entnehmen ist: *I. Die apokryphen Apostelgeschichten als Martyriumstexte: der Fall der Andreasakten* (A. Hilhorst); *II. Wundergeschichten in den Johannesakten* (J. Bolyki); *III. Frauen in den apokryphen Johannesakten* (J. Bremmer); *IV. Alttestamentliche Zitate in den apokryphen Apostelgeschichten* (I. Karasszon); *V. Die Eucharistie in den Johannesakten* (J. Roldanus); *VI. Polymorphie Christi* (P. J. Lalleman); *VII. Eine gnostische Lektüre der Johannesakten* (G. Luttikhuizen); *VIII. Reden in den Johannesakten* (P. Herceg); *IX. Der Einfluß der apokryphen Apostelgeschichten auf die „Viten der Heiligen" des Hieronymus* (T. Adamik); *X. Die Rezeption der Johannesakten im angelsächsischen England* (R. H. Bremmer); *XI. Papyrus I aus Kellis. Ein griechischer Text mit Affinitäten zu den Johannesakten* (G. Jenkins); *XII. Bibliographie der Johannesakten* (P. J. Lalleman). Ein Namen-, Sach- und Stellenregister schließt das Ganze ab.

Der Bd befaßt sich auf höchstem wissenschaftlichen Niveau mit sehr speziellen Inhaltsgegenständen (z. B. die *editio princeps* des griechischen Textes von Papyrus I aus Kellis incl. Fotografien: 197–230, 245–249). Die Vf. sind Spezialisten dieser ungewöhnlichen Fachrichtung. Die sorgfältige Darbietung läßt für die folgenden Bde der Reihe zur Erforschung der apokryphen Apostelakten Verheißungsvolles erhoffen.

Vechta Franz Georg Untergaßmair

Obermann, Andreas: **Die christologische Erfüllung der Schrift im Johannesevangelium.** Eine Untersuchung zur johanneischen Hermeneutik anhand der Schriftzitate. – Tübingen: J. C. B. Mohr 1996. X, 479 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe, 83), kt DM 128,00 ISBN: 3-16-146530-X

Die Fülle neuerer Monographien zu den joh. Schriften und ihrer Theologie wird durch die Publikation der Diss. von Andreas Obermann (Wintersemester 1994/95; Kirchliche Hochschule Wuppertal; bei Prof. Dr. M. Karrer) um ein so aktuelles wie sensibles Thema ergänzt: die Analyse und Interpretation des joh. Schriftgebrauchs und -verständnisses. Der Titel der Arbeit markiert die These, die O. in seiner umfangreichen Studie aufzuweisen sucht: Das Ev. nach Johannes schildert die christologische Erfüllung der Schrift.

Nach einem *Forschungsüberblick* zu den oft typologisch deutenden bzw. eine christologische Hermeneutik zugrundelegenden Positionen (3–36; die Position H. Hübners [Biblische Theologie III, Göttingen 1995, 152–205] konnte wohl nicht mehr wirklich eingearbeitet werden; vgl. 33), wendet sich O. dem *Textbefund* des Wortfeldes „Schrift" zu (37–63). Bei den Schriftzitaten im Joh-Ev. sei nicht nur die konkrete Einzelstelle, sondern „die Schrift in ihrer Gesamtheit mitzuhören" (42). Wahrer Lehrer der Schrift und berechtigter Träger des Titels Rabbi sei allein Jesus (45; vgl. aber Joh 3,10). Das Wort der Schrift wird personal vermittelt – in höchster Konkretion in Jesus selbst (44f, 47) – es hat zudem den Charakter aktueller Anrede Gottes (43, 47, 50, 63 et passim).

Die erste *„Annäherung"* an den Textbefund zu den joh. Schriftzitaten (64–89) zeigt das Problembewußtsein für die vielgestaltige Aufnahme von Schriftwörtern bzw. -themen im Joh-Ev. Der Versuch, Schriftzitate allein nach äußeren Kriterien zu bestimmen, scheint so wenig ergiebig. O. macht 14 Zitate ausfindig: 1,23; 2,17; 6,31; 6,45; 10,34; 12,13; 12,15; 12,38; 12,40; 13,18; 15,25; 19,24; 19,36; 19,37. Seine Zuordnung bleibt jedoch ebenso kritisierbar wie diejenige anderer Autoren, da er einerseits die stilistische und inhaltliche Verbundenheit mit dem jeweiligen Kontext als Ausgrenzungskriterium z. B. für 16,22 heranzieht (76), an anderer Stelle jedoch von den Zitaten sagt, sie seien „als fremde Texteinheit organisch mit der Erzählung aufs engste verbunden" (76). Weiterführend ist die Beobachtung, daß bis 12,15 einschließlich die Zitate mit einer *Einleitungsformel* (ἐστιν γεγραμμένον), ab 12,38 hingegen mit einer *Erfüllungsformel* (ἵνα πληρωθῇ, bzw. τελειόω beginnen (78–81): Die Schriftzitate im 1. Hauptteil des Joh-Ev. *deuten* den Weg Jesu als „Interpretamente" seines Wirkens, sie bilden den „Deutehintergrund der johanneischen Erzählung" (215f). Im 2. Hauptteil sind die Zitate durchgehend christologisch ausgerichtet und betonen die Erfüllung der Schrift. Die Schlußfolgerung von O.: „Mit dem fleischgewordenen Wort erhält die Schrift ihre Substanz (ihren Inhalt) und wird so zum Lebenswort, d. h. zum lebenschaffenden Wort" (83) geht jedoch über den Textbefund hinaus. S. 86, Zeilen 4–5, kann O. dann doch auch wieder der Schrift einen der Christusoffenbarung vorausgehenden eigenen Stellenwert einräumen.

Der *exegetische Hauptteil (91–364)* untersucht alle 14 joh. Schriftzitate eingehend, fragt nach ihren atl. Quellen (MT oder wie in den meisten Fällen LXX), dem jeweiligen Verständnis eines Wortes in seinem ursprünglichen Zusammenhang, deutet ein Zitat in seinem neuen joh. Kontext und schließt jeweils mit „methodischen und hermeneutischen Überlegungen" (unter diesem Titel verbirgt sich eine inhaltliche Auswertung). O. betont den nachösterlichen Standpunkt, von dem her der Evangelist die Schriftzitate einflicht (120–122, 127, 395–408).

In den hier nicht en detail darstellbaren Einzelexegesen begegnet eine teils enigmatisch formulierte und stetig wiederholte Argumentationsfigur von O., nach der „die Schrift eine Handlung aus sich heraussetzt und sich damit ereignet" (127; vgl. 234, 282). Mitunter wird auch die Schrift zum *handelnden Subjekt*: Die Schrift „hat im Rückblick auf Jesu παρρησία-Wirken den Zustand der ungehört bleibenden Botschaft aus sich herausgesetzt" (234; vgl. 267, 269 [„ein von der Schrift initiiertes Geschehen"], 270, 292 [„In dieser theonomen

Gestaltwerdung des Wortes geschieht die Schrift, . . .], 304f, 310, 326). Mit diesen und ähnlichen Aussagen überhöht O. die joh. Einschätzung der Schrift als das Christusgeschehen voraussehendes, es deutendes und beglaubigendes Zeugnis Gottes hin zu einer heilsmittlerischen Größe (vgl. 346: „die Schrift als primärer Offenbarungsträger, sofern deren Erfüllung betont wird"). Dies schlägt sich auch nieder in seiner wohl zu weit gehenden Angleichung von λόγος aus 1,14 und λόγος τοῦ θεοῦ in 10,35 (vgl. 380–378, 427 [„Dabei sind Schrift und Christologie so eng aufeinander bezogen, daß sie zu einer Einheit verschmelzen, . . ."]).

Im *3. Teil* (365–422) trägt Vf. weitere *Einzelbeobachtungen* zum joh. Textbefund nach und entfaltet im Rückblick auf die exegetischen Passagen die joh. Schrift-Hermeneutik als eine christologische („Die Schriften sind vielmehr Zeugnis von Christus und vermitteln Leben nur, indem sie zu Jesus führen"; 373f) und eine pneumatologische. Bei den Ausführungen zum Wirken des Parakleten kommt O. leider zu einem eklatanten, den joh. Aussagen diametral zuwiderlaufenden Fehlurteil: „Bezüglich der geistgewirkten Erinnerung ist auffällig, daß sie nie im Zusammenhang mit der Erinnerung der Jünger genannt wird. Die Jünger haben als Augenzeugen eine unmittelbare Erinnerung an Jesu Wirken. Von daher ist die geistgewirkte Erinnerung auf die Rezipienten des Joh zu beschränken, . . ." (407).

Über viele Einzelauslegungen wird weiter diskutiert werden:

(1.) Daß im Sinne von Joh 1,17 „das Gesetz durch die Gnade aus sich heraus- und so über sich hinauswächst" und eine „wesensidentische Fortführung in Form der Erfüllung durch die fleischgewordene Gnade und Wahrheit in Christus" (55f) erfahre, sowie daß die joh. Rede vom „Gesetz" sich „mit dem zeitgenössischen Gesetzesverständnis" decke (59) wird m. E. bei aller berechtigten und notwendigen Rehabilitation jüdischen Schriftverständnisses im Joh-Ev. (vgl. 10,34–35) der joh. Position, die nicht frei ist von Polemiken, nicht gerecht. Auch daß das Zeugnis des Mose „umfassender ist als das der Schrift" und Mose „der Schrift ihre christologische Zeugnisfähigkeit" verleiht (61), ist problematisch. Die wiederholte Rede von der „Entschränkung des Tempels" „durch die sich in Jesus offenbarende Gottesnähe" (125) als Ort der wahren Gottesanbetung (vgl. 125–127, 200f) ist unpräzise.

Treffend hingegen findet sich die Formulierung (im Blick auf 10,34): „Inhaltlich ist damit die Christologie bestimmend für die Schriftaneignung, formal die Gültigkeit der Schrift" (185).

(2) Der Redepart Joh 6,52–58 ist mit den Deutungen, hier „klinge" „ekklesiologisch die Gemeinschaft mit Christus" an (140), „die metaphorisch-konkrete Rede vom Essen des Brotes (und Trinken des Blutes)" „konnotiere" „den explizit anklingenden soteriologischen Aspekt der Lebenshingabe Jesu" (140f) und die Rede Jesu *könne* „auf das Abendmahlsverständnis der johanneischen Gemeinde verweisen" (140f, Anm. 55), eindeutig unterbestimmt. Auch die alternative Deutung von 19,34 auf eine sakramentale Symbolik *oder* auf die Gabe des Pneuma legt sich nicht nahe (vgl. aber 322f).

(3) O. nimmt an, daß der theonome Charakter eines Zeichens, wie es die Volksmenge fordere (vgl. 6,30–31) und der Zeichencharakter desselben in einem inhaltlichen Selbstwiderspruch stünden (vgl. 145, 148). Die joh. Pointe bei der Zeichenforderung der Menschen ist jedoch nicht, daß sie „zusätzlich zur Speisung" (148) ein dieses noch überbietendes Zeichen fordern, sondern daß sie *trotz* des bereits erwiesenen Zeichens und damit blind für die Bedeutung dieses Zeichens (6,26; vgl. 9,40) etwas einfordern, das Jesus längst offenbart hat.

(4) Die von O. vorgeschlagene Deutung von Joh 12,40 (Jes 6,10), nach der „Gott verstockt und Jesus heilt", womit „die logische Spannung in 12,40" (244) entfalle, trägt eine der joh. Sendungschristologie widersprechende Antithese in die Vater-Sohn-Beziehung ein.

Daß Glaube und Unglaube keine „anthropologischen Möglichkeiten" seien (vgl. 245, 254), ist nur dann im Sinne des Joh-Ev. richtig verstanden, wenn ein „Glaube allein aus eigener Kraft" ausgeschlossen werden soll. Würde Glaube hingegen nicht grundlegend als freie menschliche Antwort auf Gottes Offenbarung in Jesus Christus verstanden, wäre der werbende und zum Glauben rufende Charakter des Joh-Ev. (vgl. nur 20,30–31) konterkariert.

(5) M. E. wird das Wort „prädestinatianisch" unpräzise, ja irreführend verwendet: Wenn damit, wie O. auf S. 165f ausführt, der theologische Vorbehalt, die Ungeschuldetheit aller Heilszuwendung Gottes (vgl. 6,44; 12,32), festgehalten werden soll, trifft dies sicher den joh. Aussagewillen. Ursprünglich meint Prädestination darüber hinaus eine vorgängig und unabhängig vom menschlichen Tun von Gott getroffene Vorherbestimmung, die sich dann auch in der menschlichen Geschichte vollzieht.

(6) Wenn O. urteilt: „Christus erwächst gewissermaßen aus den Schriften als Christuszeugen!" (63), dann ist hier nicht nur die Formulierung zu befragen, sondern auch ein hermeneutischer Zirkel aufgewiesen, den O. jedoch nur äußerst knapp in wenigen Zeilen problematisiert (429). Ein analoger Zirkel entsteht, wenn einerseits im joh. Sinne gilt, daß „Hören und Lernen vom Vater" „zwingend zu Jesus . . . und damit zum Glauben" führt (163), andererseits sich die „Fähigkeit zum theologisch-qualifizierten Hören . . . am Glauben bzw. Unglauben" (163, Anm. 68) entscheidet.

(7) O. bezeichnet den Täufer einerseits als „das schlechthinnige Christuszeugnis in Person" (101), entwertet diese Aufgabe jedoch an anderer Stelle, in dem er das Christuszeugnis „als ein gegenwärtig von Gott ausgehendes" und „nicht ableitbares" (105) gegen das vermittelnde Zeugnis von Menschen ausspielt. Einmal soll gelten: „Diese Stimme des Johannes gilt es . . . als Stimme Gottes zu erkennen und dieser Vertrauen entgegenzubringen" (111), dann wiederum heißt es: „So reduziert der Evangelist die Gewichtung des Johannes unter anderem durch die Kürze des Zitats" (113).

(8) Der Satz: „Mit dem Ende des παρρησία-Wirkens Jesu endet nicht die Offenbarung Jesu coram mundi und damit der Offenbarungsanspruch des johanneischen Jesus, . . ." (342) ist selbstwidersprüchlich.

Im Text werden wichtige Passagen (vgl. nur 35f, 44) ohne erkennbaren Grund – es sei denn der Platzersparnis – immer wieder in Kleindruck gesetzt, so daß die Leser mit dem Wechsel von Klein- und Großdruck keine Hilfe erfahren. Insgesamt hätte eine straffende Durchsicht der Arbeit manche Längen und Wiederholungen vermeiden können.

Die Studie von O. weist mit Nachdruck auf ein komplexes Thema joh. Theologie hin, trägt eine Fülle von teils gelungenen, teils nach Ansicht des Rez.en problematischen exegetischen Beobachtungen zusammen und setzt einen kräftigen Impuls zur Beschäftigung mit der joh. Schrift-Theologie.

Würzburg Klaus Scholtissek

Schwank, Benedikt: **Evangelium nach Johannes.** Erläutert für die Praxis. – St. Ottilien: Eos 1996. 521 S., geb. DM 70,00 ISBN: 3–88096–260–X

Als Frucht langjähriger Lehrtätigkeit legt B. Schwank eine Kommentierung des Johannesevangeliums vor, deren Intention er bereits im Titel mit dem Hinweis anzeigt: „. . . erläutert für die Praxis". Das Buch erhebt sehr wohl den Anspruch einer exegetisch soliden, intensiv am Text orientierten Auslegung, hat aber nicht primär den fachwissenschaftlich arbeitenden Exegeten, sondern den biblisch interessierten und geistlich aufgeschlossenen Leser vor Augen.

Um für den Leser die Auslegung überschaubar zu halten, gliedert Vf. jeden Abschnitt entsprechend der von ihm gewählten Zugänge in vier Abschnitte: „*A. Philologisch: Wie ist der ursprüngliche Text überliefert? B. Historisch: Wie ist der ursprüngliche Text entstanden? C. Apostolisch: Was verkündet der ursprüngliche Text? D. Bibeltheologisch: Was lehren uns andere Bibeltexte über das gleiche Thema?*" (15).

Der *erste Abschnitt* will – auch für den des Griechischen unkundigen Leser – philologische Probleme erörtern und textkritische Fragen anzeigen; dem *zweiten Teil* geht es um „literarkritische oder literarhistorische Überlegungen" (Tradition, Sitz im Leben, Einschübe, Umstellungen); der *dritte Teil* geht der Frage nach, was der Evangelist seiner Gemeinde verkünden wollte und welcher Mittel er sich dabei bediente; der *vierte Teil* sucht den einzelnen Beleg und seine Aussage in den Horizont des Gesamtzeugnisses der Bibel zu stellen und ihn so theologisch zu öffnen. Der Leser wird so über sprachliche Probleme der Auslegung ebenso informiert wie über wichtige Lesarten und Textprobleme, er wird mit der Komposition der einzelnen Abschnitte und deren Vorgaben vertraut gemacht. Auf dieser Basis wird der Text dann auf seine theologische Intention hin geöffnet bzw. auf seine Hauptaussage hin verdeutlicht. In der den hermeneutischen „Vierschritt" abschließenden *bibeltheologischen Zusammenschau* werden große theologische Linien gezogen, theologische bzw. religionsgeschichtliche Hintergründe verdeutlicht, wobei der Leser viele Details zur Topographie erfährt. All das wird durchsichtig ohne weitergehende Auseinandersetzung mit der Fachliteratur vorgetragen.

Vf. verzichtet darauf, der Auslegung eine zusammenfassende Darstellung der Einleitungsfragen und der johanneischen Theologie voranzustellen, sondern lädt sogleich direkt zur Lektüre des Textes ein. Hinweise zur Entstehung des 4. Ev., zum Autor, zur Abfassungszeit usw. finden sich deshalb in relevanten Auslegungen (vgl. bes. 339ff, 409, 506ff). Auch wenn Vf. offensichtlich darum bemüht ist, den Leser nicht auf ein bestimmtes Gesamtbild festzulegen, sondern zur Lektüre des Textes einzuladen, zeigt er im Zusammenhang der Auslegung von Joh 13,1–17,26 sein Grundverständnis des 4. Ev. wie auch seine Skepsis gegenüber stärker literarkritisch urteilenden Auslegungsrichtungen an (339ff): Er gehe davon aus, „daß ein literarisch großer Schriftsteller hinter diesem Werk steht (nicht einfach ‚sein Verfasser' ist), der die Ortsverhältnisse in Palästina aus eigener Anschauung bestens kennt – und zwar in Judäa *und* Galiläa –, der sich als gebürtiger Jude in den jüdischen Bräuchen und im jüdischen Festkalender auskennt, der aber viel mehr bieten will als

historische Detailangaben. Er will, vor allem für Heidenchristen, große Theologie, Christologie und Ekklesiologie schreiben." (341). Vf. läßt die Frage nach dem Autor grundsätzlich offen, sieht ihn aber im Lieblingsjünger, der seiner Meinung nach „unter den sieben Jüngern zu suchen" ist, „die nach 21,2 zum Fischfang ausfahren". Er zählt abschließend 6 Gründe auf, die seiner Meinung nach zumindest in die Richtung einer Abfassung durch Johannes den Zebedaiden weisen.

Im *Anhang* ist Fachliteratur zu den einzelnen Abschnitten vermerkt; hier hätte man sich gerade bei der neueren Literatur noch manchen Titel mehr gewünscht. Verwunderlich ist, daß Vf. bis Kap. 12 bei den genannten Titeln jeweils die konfessionelle Herkunft des Autors vermerkt; mit Kap. 13 finden sich diese Hinweise nicht mehr (macht sich hier die Entstehungsgeschichte des Buches geltend?). Verwunderlich ist auch, daß bei den Kommentaren zum ganzen Johannesevangelium nur die Väter und ältere Kommentare erscheinen, die neueren dagegen im Hinblick auf einzelne Textstellen. Da gerade auch der „Praktiker", für den Vf. schreibt, nach zusammenfassender Literatur sucht, wäre eine Zusammenstellung von Gesamtabhandlungen zum 4. Ev. sicher hilfreich gewesen.

Alles in allem wird man sagen können, daß Vf. ein Buch geschrieben hat, das nach einer Form sucht, in der exegetisches Nachdenken über die fachwissenschaftliche Diskussion hinaus fruchtbar gemacht wird. Es sucht zur Lektüre des Textes einzuladen und auf diesem Weg zu begleiten. Es wird sicher seine Leser finden.

Erfurt Claus-Peter März

Patrologie

Traditio Augustiniana. Studien über Augustinus und seine Rezeption. Festgabe für Willigis Eckermann OSA zum 60. Geburtstag, hg. v. Adolar Zumkeller / Achim Krümmel. – Würzburg: Augustinus-Verlag 1994. XLIII, 597 S. (Cassiciacum, 46), kt DM 130,00 ISBN: 3-7613-0176-6

Die Reihe Cassiciacum hat sich zu ihrem Programm gesetzt, wissenschaftliche Forschungen über Augustinus und den Augustinerorden anzuregen und zu veröffentlichen. Die neueste, hier zu besprechende Erscheinung aus dieser Reihe verdichtet diese Intention in einem Bd zu einem repräsentativen Mikrokosmos verschiedener Studien über Augustinus und seine Rezeption und ehrt auf diese Weise Prof. W. Eckermann, dessen Werk besonders um die Wirkungsgeschichte Augustins in Mittelalter und Neuzeit kreist.

Die vorwiegend deutschsprachigen Beiträge des vorliegenden Bdes gruppieren sich hierbei unter die Rubriken *„Zur Lehre Augustins" (1ff)*, *„Zur Rezeption Augustins bis zum Ende des Mittelalters" (121ff)*, *„Zur Augustinus-Rezeption in der Neuzeit" (243ff)* und *„Zur Theologie und Geschichte des Augustinerordens" (441ff)*; unter den Autoren finden sich für den Bereich der Augustinus-Forschung ausgewiesene Spezialisten wie V. Grossi, C. P. Mayer, M. Schrama, T. J. van Bavel und A. Zumkeller. Einige Studien beschäftigen sich mit nachgerade exotisch anmutenden, gleichwohl keineswegs reizlosen Verästelungen der *„Traditio Augustiniana"* – so W. Baier: *Michael von Massa OESA († 1337) – Autor einer Vita Christi. Kritik der Diskussion über ihre Zuordnung zur „Vita Christi" des Kartäusers Ludolf von Sachsen († 1378)* (495–524), oder B. U. Hucker: *Die Notizen des Augustinereremiten Johannes Schiphower (1463–1527) über Tyle Ulenspeygel* (583–597) –, andere Untersuchungen graben dagegen tief an den Wurzeln augustinischen Denkens wie T. J. van Bavel: *Hoffen für andere bei Augustinus* (19–37), oder T. G. Ring: *„Electio" in der Gnadenlehre Augustins* (39–79). Insgesamt legt der Sbd ein beredtes Zeugnis für die geschichtliche Omnipräsenz augustinischen Denkens von der Spätantike über Mittelalter, Aufklärung, Neuscholastik bis hin zum 20. Jh. ab – selbst neueste Musiktheorie und Komposition greift auf derlei Inspirationen zurück; vgl. den Beitrag von F.-B. Stammkötter: *Eine musikalische Interpretation Augustins. Motive der augustinischen Zeitphilosophie in B. A. Zimmermanns „Requiem für einen jungen Dichter"* (415–440). Aus der Fülle der Titel und Themen seien im folgenden stellvertretend zwei Beiträge näher betrachtet, die die Prägekraft der augustinischen Tradition für die kulturelle Gegenwart auf zunächst unerwartetem Gebiet, darum aber um so eindringlicher zu belegen vermögen.

Die Untersuchung von C. P. Mayer: *Confessio – Der Weg des Christen aus der Verflochtenheit von Schuld und Schuldgefühlen bei Augustinus* (3–17), dokumentiert zunächst anhand aktueller Veröffentlichungen das Phänomen, daß Person und Werk des Kirchenvaters – die *Confessiones* spielen hier eine Schlüsselrolle – verstärkt als Gegenstand psychologischer Studien entdeckt werden. „Dieser für den Laien seltsame literarische Befund überrascht indes nicht, wenn man bedenkt, was den ehemaligen Kirchenvater mit einem Psychiater von heute verbindet: das Wissen um den Therapiebedarf des Menschen im Bereich des Seelischen" (4). M. ist nun freilich in Absetzung von einigen Tendenzen in der Forschungsliteratur weniger an einer spekulativen Psychoanalyse des vor über 1500 Jahren verstorbenen „Analysanden" Augustinus interessiert; vielmehr versucht er mit Überzeugungskraft, bestimmte Dimensionen von dessen Anthropologie und Soteriologie mittels des Sprachspiels „Therapie" zu interpretieren. Gesundung und Heil des Menschen eröffnen sich dabei – diese Grundüberzeugung gewinnt Augustin aus seiner Vermittlung von Neuplatonismus und Bibel – dauerhaft nur von Gott und vom Gottesverhältnis her; die Weisheit Gottes, inkarniert in Jesus Christus, ist für die entfremdete und existentiell erkrankte Seele zugleich Arzt und Medizin: *„ipsa medicus, ipsa medicina"* (8; doctr. christ. 1,13). M. veranschaulicht dieses Basisverständnis sodann anhand des für die augustinische Spiritualität zentralen Terminus „confessio", der sowohl die Bedeutung von „Sündenbekenntnis" als auch von „Lobpreis" umfaßt. „‚Confiteri' zielt somit auf ein rücksichtsloses Aufdecken und Aussprechen aller Fehler und Schwächen, auch der unbewußten, nicht um sich zu entschuldigen, sondern um sich über sich selbst Klarheit zu verschaffen, um sich annehmen zu können. Annehmen kann sich der Mensch aber nur, . . . wenn er sich von Gott angenommen weiß" (11). Der Kirchenvater hat an eigener Seele erfahren, wovon er spricht: In seinen *Confessiones*, seinen „Bekenntnissen", entwirft er rückblickend seine Biographie als „Psychodrama" von schuldhafter Krankheit, seelischer Krisis und gnadenhafter Genesung, von Entfremdung von und Heimkehr zu Gott: „Es ist viel und groß, mein Siechtum und Gebrechen, viel ist's und groß; doch größer noch ist deine Heilkunst" (16; conf. 10,69). M.s Aufsatz leistet einen wichtigen Beitrag für die höchst aktuelle und höchst „not-wendige" Aufgabe gegenwärtiger Theologie, die in der christlichen Tradition verborgenen, ja oft verschütteten Schätze für ein heiles Menschsein ans Licht zu heben – nicht zuletzt im kritischen Dialog mit den humanistischen und sinnorientierten Schulen der psychotherapeutischen Landschaft. Innerhalb dieses Dialogs wird sich das augustinische Erbe freilich auch die Anfrage gefallen lassen müssen, ob das Denken des Kirchenvaters zumal auf dem Gebiet der Sexualmoral nicht mitunter eher den Weg in als den Weg aus der Verflochtenheit von Schuld und Schuldgefühlen gebahnt hat.

Während Mayers Beitrag das Feld der „Individualgeschichte" betritt und entsprechend die *Confessiones* in den Mittelpunkt rückt, thematisiert die Studie von J. Kuropka: *Staatsverständnis aus augustinischem Geist. Clemens August Graf von Galen, der NS-Staat und die katholische Soziallehre* (381–399), den Bereich „Weltgeschichte" und sieht sich folgerichtig vermehrt auf *De civitate dei* verwiesen. K. möchte eine seiner Ansicht nach ebenso verbreitete wie verfehlte Einschätzung der sozialphilosophischen und -theologischen Position des 1933 sein Amt antretenden Münsteraner Bischofs von Galen als „rechtskatholisch" korrigieren: „Die Unsicherheit der Forschungslage kennzeichnet nichts besser als Galens Zuordnung zu den Rechtskatholiken einerseits, und die gleichzeitige Herleitung seiner Proteste gegen Maßnahmen des Regimes aus seiner ‚christlich-konservativen Sicht von Staat und Obrigkeit'" (383). Galens Gesellschaftsvorstellung fuße auf der christlichen Soziallehre, die der Bischof in wesentlichen Teilen und mitunter sogar explizit aus dem „Gottesstaat" seines berühmten Amtsbruders Augustinus von Hippo gezogen habe. Eine Säule dieser Soziallehre habe Galen im paulinischen (vgl. Röm 13) Begriff von „Obrigkeit" gesehen: „Es gibt keine Gewalt, es sei denn von Gott. Die weltliche Obrigkeit, die väterliche Obrigkeit, die Obrigkeit irgend eines Vorgesetzten, sie hat nur dadurch Legitimation, Achtung und Befolgung zu verlangen, weil Gott dahinter steht. Solange sie nach Gottes Willen regieren, solange das, was sie anordnen . . ., nicht im Widerspruch steht mit Gottes Willen, haben sie ein Recht zu befehlen und die Untergebenen die Pflicht, zu gehorchen" (384; Zitat Galen). Zwar hegte Galen von diesem Ansatz her gewisse Reserven gegenüber dem demokratischen Credo und Anspruch, daß alle Gewalt vom Volke ausgehe – hier drohte das Schreckensgespenst des Liberalismus –, doch ist für ihn andererseits, so K., aufgrund des einschränkenden Kriteriums des ‚Willens Gottes' nicht jedes faktische obrigkeitliche Regiment und Regime eo ipso sakrosankt, sondern muß sich eben just an denjenigen Normen messen lassen, die Bibel und Naturrecht als den Willen Gottes ausweisen. Diese Grundlagen trieben den Bischof folgerichtig in immer deutlichere Opposition zum Ungerechtigkeit und Mißachtung der Menschenwürde zum Programm erhebenden Nationalsozialismus und ließen ihn 1936 mit Berufung auf civ. 4,4 mahnen: „Wenn in einem Lande so, unter Verachtung des göttlichen Willens, unter Beiseitesetzung der von Gott gewollten Gerechtigkeit, von der Obrigkeit Gehorsam verlangt und durch Gewalt und Furcht erzwungen würde, dann würde von ihm das Wort des hl. Augustinus gelten: ‚Nimm die Gerechtigkeit hinweg, was sind dann die Reiche anderes als große Räuberbanden'" (388; Zitat Galen). Die enge Verbindung von Religion und Politik und die dichte Vernetzung von „Glaubens- und Staatsvorstellungen" (396), die Gesellschaftsbild wie -ideal Galens bestimmen, machten ihn, wie K. zu Recht unterstreicht, resistent gegen totalitäre Ansprüche weltlicher Macht. Doch machte die traditionelle katholische Gesellschaftslehre nicht auch zugleich grundlegend hilflos gegenüber diesen Ansprüchen in dem Sinn, daß der Totalitarismus wie eine Naturkatastrophe oder Heimsuchung Gottes erduldet werden mußte – im Versorgen der schlimmsten Wunden und darüber hinaus nur in der Hoffnung auf den baldigen Vorüberzug des Unheils und die rasche Inthronisation einer gottgefälligeren Obrigkeit? Versteht K. auch die moralische und politische Integrität Galens überzeugend nachzuweisen, vermag er doch kaum plausibel zu machen, warum das „Etikett" „christlich-konservativ" die Gesellschaftsanalyse und -vorstellung Galens angeblich so restlos verfehlt (383), zieht der Aufsatz selbst doch ausdrücklich das abschließende Resümee: „Galens Antwort ließe sich mit dem hl. Augustinus geben: Alle Herrschaft stammt von Gott, und sie kann selbst dann nicht abgeschafft werden, wenn in tyrannischer Grausamkeit regiert wird, denn ‚Gott verleiht die irdische Herrschaft, wie es ihm gefällt, sowohl Frommen als Gottlosen'" (399).

Wie man aus diesen wenigen Hinweisen ersieht, wird das augustinische Erbe hinsichtlich Wirkung und Wertung gegenwärtig nicht ohne Kontroversen rezipiert und rezensiert – doch spricht diese Tatsache wohl nicht gegen, sondern im Gegenteil gerade für die Lebendigkeit dieser Tradition, dieser „Traditio Augustiniana".

Gießen Christof Müller

Theologiegeschichte

Storia Della Teologia Nel Medioevo, hg. v. Giulio D'Onofrio. – Casale Monferrato: Piemme 1996. **I. I princípi**. 912 S., Ln Lit 180.000,00 ISBN: 88-384-2624-4. **II. La grande fioritura**. 1036 S., Ln Lit 180.000,00 ISBN: 88-384-2625-2. **III. La teologia delle scuole**. 912 S., Ln Lit 180.000,00 ISBN: 88-384-2626-0

Man bewundert Hg., Vf. und Verleger, daß es gelungen ist, eine dreibändige Geschichte der Theologie des Mittelalters – je Bd etwa 1000 S.n, also ca. 3000 S.n insgesamt – der Öffentlichkeit zu übergeben. Von den ca. zwanzig Vf.n gehört ein Dutzend der jüngeren italienischen Theologengeneration (geboren in den fünfziger und sechziger Jahren) an, überwiegend Dozenten und Assistenten bzw. Personen ohne universitäre Aufgabe. Um so höher ist das Wagnis dieses Werkes einzuschätzen.

Bd I („I principi": Die Anfänge) präsentiert – nach einer eher kurzen Einleitung des Hg.s, wo er den geschichtlichen Weg der Herausbildung der Theologie als Wissenschaft im Bezugsrahmen von Vernunft und Offenbarung darstellt – die Theologie von Cassiodor über die karolingische Zeit, Johannes Scotus Eriugena usw. bis hin zu Anselm von Aosta. Sehr wertvoll ist der letzte Teil, der sich der Auseinandersetzung mit Islam und Judentum widmet (hier kommen nichtitalienische Vf. zu Wort: G. Ch. Anawat; A. Wohlman).

Bd II („La grande fioritura": Hoch-Zeit, Blüte, Höhepunkt) befaßt sich u. a. mit Abaelard, Petrus Lombardus, den Viktorinern, Albert d. Gr. und dem Aquinaten.

Bd III schließlich *(„La teologia delle scuole": Die mittelalterliche Schultheologie)* widmet sich der franziskanischen Schule (bzw. dem Johannes Duns Scotus und den Skotisten), Wilhelm von Ockham und dem Occamismus, der Mystik v. a. des 14./15. Jh.s, der *Devotio moderna* usw. und endet mit Gregor Palamas und seiner Richtung.

Das monumentale Werk ist eine wahre Fundgrube und, mindestens wie mir stichprobenartige Lektüre zeigte, ein zuverlässiges Nachschlagewerk. Eine Fundgrube für sich sind die zahlreichen Bibliographien, meist bis 1994/95. Daß dort wenig Deutschsprachiges verzeichnet ist, hat wohl seinen Grund weniger in der Selektion der Vf., sondern in der eher desolaten Situation gegenwärtiger dogmengeschichtlicher Forschung, die doch im letzten Jh. und noch in den ersten Jahrzehnten des 20. Jh.s einmal Domäne in Deutschland war!

Nicht verschwiegen werden soll allerdings auch der Eindruck, daß die Darstellungen der größtenteils wissenschaftlich nicht in Breite ausgewiesenen Vf. auch Vereinseitigungen sind, manchmal nur den roten Faden der je eigenen Untersuchung (z. B. in einer Diss.) ausziehend. Der Wechsel zwischen mehr autorenbezogenen und mehr epochen- bzw. ideengeschichtlicher Darstellung ist etwas problematisch und überzeugt v. a. im Bd III nicht hinreichend. Daß das Riesenwerk einige Gestalten, jedenfalls nach Ausweis des Personenregisters, überhaupt nicht berücksichtigt – z. B. Hildegard von Bingen, Mechthild von Magdeburg, Nikolaus von Herborn – muß allerdings als „peccatum grave" bezeichnet werden.

Münster Harald Wagner

Dogmatik

Volf, Miroslav: **Trinität und Gemeinschaft.** Eine ökumenische Ekklesiologie. – Mainz/Neukirchen, Vluyn: M. Grünewald/Neukirchener Verlag 1996. IV, 307 S., kt DM 56,00 ISBN: 3-7867-1959-4 / 3-7887-1530-8

Die von J. Moltmann betreute und 1993 an der Ev.-Theol. Fak. der Univ. Tübingen eingereichte Habil.schrift des in einem Pfarrhaus der Stadt Novi Sad (ehemaliges Jugoslawien) aufgewachsenen Vf.s will „im Dialog mit der katholischen und orthodoxen Ekklesiologie den freikirchlichen Protestruf ‚Wir sind die Kirche!' in einen trinitarischen Rahmen [. . .] stellen und zu einem ekklesiologischen Programm [. . .] erheben" (10).

Daß alle christlichen Konfessionen in einem eindeutigen und unumkehrbaren „Kongregationalisierungsprozeß" stehen und daß hierarchische Strukturen „selbst in der katholischen Kirche" mehr und mehr verschwinden, ist für Volf keine Frage, sondern ein Faktum. Die „Expansion des freikirchlichen Modells" besteht in seinen Augen in der „Differenzierung der Gesellschaften, Privatisierung des Entscheidens, Verallgemeinerung der Werte und Inklusion" (13). Mit dieser Feststellung will er nicht ausdrücken, daß eine bestimmte freikirchliche Ekklesiologie die einzig richtige, auch nicht die für alle Zeiten und Orte beste ist, sondern nur, daß sie „dogmatisch legitim, den modernen Gesellschaften angemessen, und deswegen, unter bestimmten Bedingungen, den anderen Ekklesiologien überlegen sein kann" (21f). V. versteht seine Studie „als ein Angebot für katholische und orthodoxe Theologen [. . .], im Dialog mit dem freikirchlichen Modell auf die ekklesiale Wirklichkeit zu schauen und so das eigene Modell in Bewegung zu halten" (24).

Da Joseph Kardinal Ratzinger und der orthodoxe Metropolit Johannes Zizioulas nicht nur authentische Repräsentanten der eigenen Kirche sind, sondern auch den Anspruch erheben, das Verhältnis von Trinität und Kirche in eine eucharistische Ekklesiologie zu fassen, stellt Vf. in einem ersten Schritt deren Positionen dar, um dann in einem zweiten Teil die freikirchliche Ekklesiologie mit der katholischen und der orthodoxen zu konfrontieren.

Nach Darstellung des Vf.s sind die *eine* Substanz Gottes und die *drei* göttlichen Personen abstrakt betrachtet gleichursprünglich. Dennoch gehe Ratzinger von der Dominanz der Einheit aus; und da er die Einheit auf der Ebene der Substanz ansiedele, müsse die eine Substanz Gottes den Vorrang vor den Personen haben. Das Verhältnis von Universal- und Lokalkirche sehe er in Analogie zum Verhältnis zwischen Substanz und Personen in Gott und das Verhältnis zwischen den Lokalkirchen in Analogie zu den innertrinitarischen Relationen. Die Universalkirche – vom Vf. (nicht von Ratzinger selbst!) stets „das Ganze" genannt – habe Vorrang vor den vielen Lokalkirchen. V. betont zwar, daß Ratzinger die Lokalkirchen niemals als *Teile* der einen Kirche bezeichnet, aber er wirft ihm vor, die Lokalkirchen als Derivate der Universalkirche zu betrachten. V. resümiert seine mit kritischen Anmerkungen durchsetzte „Darstellung" der Ratzinger-Ekklesiologie mit der Feststellung: „Wie die Einheit der einen göttlichen Natur- und Wesenheit die Dreiheit der Personen gleichsam *trägt*, so *trägt* auch die eine Universalkirche als das gemeinsame Fundament die Vielheit der Lokalkirchen" (192).

Für den orthodoxen Metropoliten *Johannes Zizioulas* liegt die Einheit Gottes nicht in der einen göttlichen Substanz, sondern in der Person des Vaters gegründet. Deswegen, so analysiert Vf., hat die eine Substanz Gottes nicht die ontologische Priorität über die Personen. Vielmehr ist es geradezu umgekehrt: Es ist die personale Existenzweise Gottes (die Person des Vaters), welche die göttliche Substanz konstituiert. In diesem Sinne fällt Gottes Sein mit seinem – immer sich in Gemeinschaft vollziehenden – Personsein zusammen: Die Substanz existiert nur *als* Personen. Daraus ergibt sich nach V. eine ganz andere Analogie zwischen dem einen göttlichen Wesen und der Kirche als bei Ratzinger. Wie es im Sein Gottes keine Substanz gibt, die hinter den Personen steht, so gibt es für Zizioulas auch im ekklesialen Sein keine Universalkirche, die hinter den Lokalkirchen steht. Jede Lokalkirche ist demnach die Universalkirche an einem besonderen Ort ihrer Konkretisierung. Um identisch mit der Universalkirche zu sein (und d. h., um das zu sein, was sie als Kirche ist), muß freilich jede Lokalkirche in Gemeinschaft mit den anderen Lokalkirchen stehen. Die eine Universalkirche hat keinen Vorrang vor den vielen Lokalkirchen, sondern existiert in jeder mit den anderen Lokalkirchen in Gemeinschaft stehenden Ortskirche.

V., der als Vertreter einer freikirchlichen Ekklesiologie wie Ratzinger und Zizioulas die Kirche als „Ikone der Trinität" bezeichnet, versucht im letzten Teil seiner Arbeit zu zeigen, daß seine beiden „Gesprächspartner" die Kirche nicht radikal genug auf das Geheimnis der Trinität beziehen. Dieser Vorwurf richtet sich v. a. gegen Ratzinger. Da er die Personen als „reine Relationen" bezeichne, könne er Gottes Wirken nach außen immer nur als Einheit darstellen. Daraus aber ergebe sich die ekklesiologische Konsequenz, daß auch die Kirche nur als Einheit gedacht werde. Sie sei für Ratzinger mit Christus zusammen ein Subjekt. Dem stellt V. seine „freikirchliche These" gegenüber, (1) daß die Kirche keine Subjekteinheit, sondern eine Gemeinschaft von interdependenten Subjekten sei, (2) daß die Vermittlung des Heils nicht durch Amtsträger, sondern durch alle Mitglieder der Kirche geschehe, und (3) daß die Kirche vom Hl. Geist nicht über das Amt, sondern durch das gemeinschaftliche Bekennen, in dem sich die Christen gegenseitig das Wort Gottes zusprechen, konstituiert werde. Aus diesen Grundsätzen leitet Vf. die eigene Zuordnung von Universal- und Lokalkirche ab.

Ohne sich mit dem Problem auseinanderzusetzen, ob die in den paulinischen Gemeinden gegebene Ordnung für die weitere Entwicklung bindend ist, verweist Vf. auf die Übereinstimmung der eigenen Ekklesiologie mit der des Paulus und stellt abschließend fest: „Anders als in der katholischen Tradition ist [. . .] nach dem freikirchlichen Modell das sakramental vermittelte ‚Von-der-Gesamtkirche-her-Sein' und das ‚Auf-die-Gesamtkirche-hin-Sein' (Ratzinger) nicht eine notwendige Bedingung der Katholizität. Auch die Gemeinschaft mit anderen Lokalkirchen in Raum und Zeit aufgrund der apostolischen Sukzession und aufgrund der in der sakramentalen Gemeinschaft miteinander stehenden Bischöfe (Zizioulas) ist für die Katholizität der Lokalkirche nicht unabdingbar. Zwar können aus freikirchlicher Perspektive solche Beziehungen zwischen den Kirchen wünschenswert sein, aber sie sind nicht eine notwendige Bedingung der Katholizität. Die Minimalforderung der Katholizität hinsichtlich der Beziehungen zwischen den Kirchen ist die *Offen-*

heit jeder Kirche für alle anderen Kirchen. Wenn sich eine Kirche gegenüber den anderen Kirchen Gottes aus Vergangenheit oder Gegenwart verschließt, wenn sie sich zu ihnen nicht hinwenden will, dann leugnet sie ihre eigene Katholizität. Denn eine Kirche kann nicht die eschatologische Katholizität des ganzen Volkes Gottes auch gebrochen widerspiegeln und sich zugleich von den anderen Kirchen isolieren. Die Katholizität der Lokalkirche setzt voraus, daß die Kanäle für eine synchrone und diachrone Kommunikation zwischen allen Kirchen offen sind" (263f).

V. verweist mit Recht auf das Desiderat einer konsequent trinitarischen Ekklesiologie. Aber ob er selbst diesem Desiderat entspricht, darf bezweifelt werden. Obschon es legitim und ehrlich ist, wenn er in der Einleitung seiner Habil.schrift ein bestimmtes Ziel (Rechtfertigung des freikirchlichen Selbstverständnisses) nennt, gerät seine „Darstellung" der katholischen und orthodoxen „Gegenpositionen" allzusehr in das Fahrwasser der vorgefaßten These. Die schon erwähnte Tatsache, daß der Kardinal den Terminus „Universalkirche" nie mit den Begriffen „das Ganze" oder „die Gesamtheit" erläutert, wirft ein bedenkliches Licht auf den von V. ständig wiederholten Vorwurf einer „Ableitung" der Lokalkirche aus der Universalkirche. Wenn V. der systematischen eine chronologische Analyse von Ratzingers Gesamtwerk vorausgeschickt hätte, wäre ihm kaum entgangen, wie sehr der von ihm als Vertreter einer hierarchischen Einheitsekklesiologie bezeichnete Kardinal mit dem Problem einer direkten Proportionalität von Einheit und Vielheit gerungen hat. Mit dieser Einschätzung soll nicht bestritten werden, daß Ratzinger zu einer Überbetonung der Universalkirche neigt; aber man wird ihm schwerlich vorwerfen können, er habe irgendwo behauptet, es gebe die Universalkirche außerhalb und unabhängig von der Beziehung der Lokalkirchen zueinander. Darin gerade sieht Ratzinger die Analogie (für ihn Ausdruck der je größeren Unähnlichkeit innerhalb jeder Ähnlichkeit!) zwischen Trinität und Kirche, daß so, wie die Einheit Gottes nicht außerhalb und unabhängig von den Beziehungen der drei Personen zueinander gedacht werden kann, auch die Einheit der Kirche nicht unabhängig und außerhalb der Beziehungen der Lokalkirchen zueinander konzipiert werden darf.

Die von V. für die eigene Position vorgetragenen Argumente sind in sich gesehen stimmig; und die *Unterschiede* zwischen katholischer und orthodoxer Position werden klar herausgearbeitet. Aber bei dem Versuch, der katholischen Position Ratzingers und der orthodoxen Position des Metropoliten Zizioulas gerecht zu werden, bleibt Vf. ein Gefangener seiner in der Einleitung eindeutig vorgefaßten Meinung.

Bonn Karl-Heinz Menke

Kirchenrecht

Neue Positionen des Kirchenrechts, hg. v. Klaus Lüdicke / Hans Paarhammer / Dieter A. Binder. – Graz: Styria 1994. 223 S. ISBN: 3-7012-0029-7

Der vorliegende Bd „Neue Positionen des Kirchenrechts" enthält insgesamt acht Beiträge.

Im ersten (Louis Carlen, *Kirchen als Rechtsorte*, 9–27) wird aufgezeigt, daß Kirchen und Kapellen im Laufe der Jh.e nicht bloß Orte der Gottesverehrung waren, sondern vielfältigem öffentlichem Gebrauch dienten und dienen, der mit Recht und Staat zusammenhängt. So gibt es rein kirchliche Handlungen in der Kirche, denen auch ein Rechtscharakter zukommt. Die Taufe, die Weihe, die Eheschließung u. a. haben auch einen rechtlichen Aspekt. Es gab und gibt ferner bestimmte Versammlungen (Wahlversammlungen, Synoden, Konzilien), die mit Recht zu tun haben und die in einer Kirche stattfinden. In der Vergangenheit wurden zudem das Gemeinwohl betreffende Angelegenheiten in der Pfarrkirche kundgemacht. Hierher gehören auch die Gerichte, die in Kirchen und Kapellen tagten. Zu nennen ist ferner die Inthronisation als feierliche Besitzergreifung des päpstlichen oder bischöflichen Stuhles. Auch die Krönungskirchen (z. B. in Byzanz die Hagia Sophia, im Frankenreich die Kathedrale von Reims, in Deutschland das Marienmünster zu Aachen und die Bartholomäuskirche in Frankfurt a. M. usw.) müssen in diesem Zusammenhang genannt werden. Eine ganz besondere Bedeutung erlangten Kirchen als Rechtsorte im Zusammenhang mit der weltlichen Herrschaft. Verschiedentlich dienten die Westemporen als Schauplatz sakraler Regierungsakte. Zu nennen ist in unserem Zusammenhang auch der Ritterschlag, der häufig in einer Kirche stattfand. Zu nennen sind ferner Verträge, die häufig in Kirchen abgeschlossen wurden. Zum Schluß seien noch die Kirchenstrafen erwähnt, die man nicht selten in einer Kirche verkündete.

Im zweiten Beitrag des vorliegenden Buches (Klaus Lüdicke, *Zur Systematik der Konsensmängel im CIC/1983*, 29–48) geht es um die Frage, wie die canones 1095 bis 1103 in ein System bzw. in eine logische Ordnung gebracht werden können. Diese Frage ist nicht rein akademisch; vielmehr wird auf diese Weise ein Kriterium für die Auslegung der canones gewonnen. Lüdicke betritt mit seinem Schema (33) Neuland. Seinem Fazit (48) ist durchaus zuzustimmen: So wenig die Behauptung berechtigt wäre, die kanonischen Nichtigkeitsgründe des Konsenskapitels seien vom Gesetzgeber jemals unter systematischen Gesichtspunkten durchdacht oder danach formuliert worden, so begründet scheint mir die Feststellung, daß die faktische Entwicklung aufgrund praktischer Bedürfnisse und fortschreitender Erkenntnis der Materie, v. a. des Menschen und des Ehebegriffs, zu einem System geführt hat, das in sich schlüssig ist.

In einem weiteren (sehr bedeutenden) Beitrag (Georg May, *Das Verhältnis von Gesetz und Gewissen angesichts der kanonischen Rechtsordnung*, 49–79) geht es um den Fall, daß gegen ein objektiv verpflichtendes Gesetz der kanonischen Rechtsordnung das abweichende subjektive Gewissensurteil angerufen wird. Unter dem Gesichtspunkt des Gesetzesinhalts sind dabei Abstufungen denkbar. Der einfachste Fall liegt vor, wenn jemand sich gegen ein gebietendes Gesetz auflehnt. Die Lage verschärft sich, wenn ein Kirchenglied eine Handlung als erlaubt ansieht, die vom kanonischen Recht verboten wird, und darauf besteht, sie setzen zu dürfen. Die Problematik wird noch ernster in dem Fall, wo ein kirchliches Gesetz göttliches Recht kodifiziert, das in sich schlechte Handlungen verbietet, das Kirchenglied aber nichtsdestoweniger fordert, in seinem gegenteiligen Handeln unbehelligt zu bleiben. Ausdrücklich betont May das Recht des irrigen Gewissens (61). Das unüberwindlich irrige Gewissen verpflichtet den Irrenden. Zwar wird hier objektiv Böses getan, aber es wird subjektiv Gutes beabsichtigt. Der Handelnde verkennt die Wirklichkeit und irrt bezüglich der Norm. Weil er jedoch überzeugt ist, vor Gott und um Gottes willen so handeln zu müssen, ist er gehalten, seinem falschen Gewissensspruch zu folgen.

Im vierten Aufsatz des vorliegenden Buches (Hans Paarhammer, *Die Diözesansynode in ihrer gegenwärtigen Rechtsgestalt*, 81–117) betont der Vf., daß diese Rechtsgestalt in der Folge der durch das II. Vatikanische Konzil ausgelösten Reformen eine weithin neue Konzeption erfahren hat. Wesentlich beigetragen haben dazu einerseits die ekklesiologischen Erkenntnisse, daß alle Glieder der Kirche die ihnen eigene Mitverantwortung am pastoralen Handeln und damit an der Sendung der Kirche auszuüben haben. Andererseits haben die Synoden der nachkonziliaren Zeit wesentlich zur Erneuerung und Veränderung der rechtlichen Konzeption der Diözesansynode beigetragen.

Mit besonderem Interesse habe ich den fünften Beitrag (Helmuth Pree, *„Unio Irregularis" – Der Sakramentenempfang von Geschiedenen, geschiedenen Wiederverheirateten, ehelos Zusammenlebenden und nur zivil verehelichten Katholiken nach kanonischem Recht*, 119–152) gelesen. Der Beitrag war zuvor schon im Anzeiger für die Seelsorge (1994) erschienen und hat (wenn ich recht sehe) eine breite Diskussion ausgelöst. Dem folgenden Fazit des Vf.s kann ich durchaus zustimmen: In der auf den Einzelfall bezogenen Aufarbeitung der schwierigen Situation und in der Suche nach dem sowohl vor Gott im Gewissen als auch vor der Gemeinschaft der Kirche zu verantwortenden weiteren christlichen Lebensweg besteht die große seelsorgerliche Herausforderung und Chance (152).

Der sechste Beitrag (Bruno Primetshofer, *Der CCEO und seine [möglichen] Auswirkungen auf das Recht der Lateinischen Kirche*, 153–179) zieht folgende Bilanz (178f): Es kann innerhalb der kurzen Zeit nach der Promulgation des CCEO noch keine Prognose gewagt werden, wie sich diese Kodifikation auf die Normadressaten, nämlich die katholischen Ostkirchen auswirken wird. Ebensowenig lassen sich Fernwirkungen in Richtung auf die Ökumene prognostizieren. Bedenken, ob eine Kodifikation überhaupt von Vorteil sein würde, waren sowohl vor als auch während der Arbeiten am CCEO wiederholt geäußert worden. Eines aber kann mit Sicherheit gesagt werden, daß dem CCEO gegenüber dem CIC/1983 ein erheblich größeres Maß an Großzügigkeit, Fingerspitzengefühl und Ausgewogenheit eignet.

Hat sich die Lehre von der Religionsfreiheit im CIC/1983 durchgesetzt? Dieser Frage wird im folgenden Beitrag (Heinrich J. F. Reinhardt, *Religionsfreiheit aus kanonistischer Sicht*, 181–201) nachgegangen. Man wird sagen dürfen, daß dieses Recht auf Religionsfreiheit auch als innerkirchliches Recht umschrieben wurde (vgl. can. 748 § 2), wenngleich nicht in der uneingeschränkten Form, wie es in der Konzilserklärung über die Religionsfreiheit erfolgt ist. Die Frage, inwieweit dieses Recht auch in den Einzelnormen des Gesetzbuches beachtet wurde, muß differenziert beantwortet werden. Gegenüber Nichtkatholiken, ob getauft oder nicht, hat die Durchsicht der einschlägigen Bestimmungen (von der Regelung in can. 868 § 2 [in Todesgefahr wird ein Kind katholischer, ja sogar auch nichtkatholischer Eltern auch gegen den Willen der Eltern erlaubt getauft] abgesehen) keine Defizite gezeigt. Gegenüber den Katholiken bleiben Fragen, die v. a. den Rechtsstatus der vom katholischen Glauben Abgefallenen betrifft.

Zu dem letzten Beitrag des vorliegenden Buches (Hugo Schwendenwein, *Grundüberlegungen zur Normenkollision im Kirchenrecht*, 203–221) darf vermerkt werden, daß sich aus dem Zusammentreffen von verschiedenen Rechtsordnungen schon immer Fragen ergeben haben. So hat man z. B. das Verhältnis von Kirche und Staat durch Konkordate geregelt. Durch die starke Dezentralisierung in der Kirche, durch die Überlassung von Gesetzgebungskompetenzen an partikuläre Autoritätsträger spielen Kollisionsfragen auch im innerkirchlichen Recht eine Rolle.

Ein Mitarbeiterverzeichnis schließt dieses sehr gute Buch ab.

Auf hohem intellektuellen Niveau (aber dennoch völlig unprätentiös) versucht es, die neuen Probleme im Kirchenrecht einer Lösung zuzuführen. Ich habe das Buch mit viel Gewinn gelesen.

Frankfurt Reinhold Sebott

Schwendenwein, Hugo: **Österreichisches Staatskirchenrecht.** – Essen: Ludgerus 1992. XVII, 882 S. (Münsterischer Kommentar zum Code Iuris Canonici, Beiheft 6) kt ISBN: 3-87497-192-9

Das österreichische Staatskirchenrecht hat in den letzten Dezennien eine Reihe von monographischen Darstellungen erfahren. Nach dem von H. Klecatsky und H. Weiler unter dem Titel „Österreichisches Staatskirchenrecht" (1958) vorgelegten Bd 15 der Reihe „Handausgabe österreichischer Gesetze und Verordnungen" war es I. Gampl, die 1971 mit einer den (damals) neuesten Stand der Forschung entsprechenden Gesamtdarstellung an die Öffentlichkeit trat. H. Pree ließ 1984 in der Reihe Springers Kurzlehrbücher der Rechtswissenschaften ein kurzgefaßtes Staatskirchenrecht folgen. 1990 erschien der erste Bd des von I. Gampl / R. Potz / B. Schinkele auf insgesamt drei Bde angelegten Sammelwerks „Österreichisches Staatskirchenrecht. Gesetze, Materialien, Rechtsprechung". Zwei Jahre nach Erscheinen des ersten Bdes dieses Werkes stellt Schwendenwein nunmehr sein großangelegtes österreichisches Staatskirchenrecht vor, das die bisher umfangreichste Gesamtdarstellung bildet.

Es setzt in Erstaunen, daß ein einzelner es unternimmt, die zerklüftete Materie des österreichischen Staatskirchenrechts – dieses ist schon öfter als „Dschungel" bezeichnet worden – zu behandeln. Schon allein die Sammlung der Rechtsmaterien, die ja nicht nur Gesetze und Verordnungen aus den verschiedenen Epochen der österreichischen Rechtsgeschichte, sondern auch die umfangreiche Judikatur der Höchstgerichte umfaßt, stellt dem Fleiß des Vf.s ein gutes Zeugnis aus.

Die Arbeit zerfällt in zwei große Teile (*erster Teil: Allgemeines Staatskirchenrecht – Religionsfreiheit; zweiter Teil: Das besondere Staatskirchenrecht*); die insgesamt 13 Abschnitte des Buches erstrecken sich durchlaufend über beide Teile.

In einleitenden Grundfragen wird den *Begriffen von allgemeinem und insbesondere österreichischem Staatskirchenrecht, Kirche, Religionsgesellschaft und Kultus in der österreichischen Bundesverfassung* nachgegangen. Daran schließt sich eine Darstellung der verschiedenen staatskirchenrechtlichen Modelle in Geschichte und Gegenwart sowie eine abrißartige geschichtliche Darstellung des österreichischen Staatskirchenrechts an, und schließlich wird nach den Leitgedanken und dem maßgeblichen Prinzip des österreichischen Staatskirchenrechts gefragt. Diese sieht der Vf. in der „Gewährleistung sowohl der personalen Sphäre des Menschen als auch der Kirchen (Religionsgesellschaften) als dem Staat vorgegebene Größen" (63).

Der *zweite Abschnitt „Glaube, Gewissen und Weltanschauung in der Rechtssphäre des Individuums"* ist einer Behandlung der einschlägigen österreichischen Bestimmungen insbesondere im Bereich des Verfassungsrechts gewidmet.

Der *dritte Abschnitt* befaßt sich mit den *gesetzlich anerkannten Kirchen und Religionsgesellschaften* im allgemeinen und untersucht deren Rechtsstellung auf verfassungsrechtlicher und einfachgesetzlicher Ebene. V. a. im letztgenannten Bereich zeigt sich in aller Deutlichkeit, in welch weite Bereiche der österreichischen Rechtsordnung die öffentlich-rechtliche Rechtsstellung der gesetzlich anerkannten Kirchen und Religionsgesellschaften hineinreicht und Auswirkungen zeigt. Freilich kann es bei einer so umfangreichen Materie (der dritte Abschnitt umfaßt allein etwa ein Viertel des Buches, nämlich gegen 200 S.n) nicht ausbleiben, daß da und dort Wünsche offen geblieben sind. Die im Anschluß an Köstler wiedergegebene Definition von Religion (im Staatskirchenrecht) als *Gottesglaube* (2) wird sich gegenwärtig kaum aufrechterhalten lassen. Denn der Buddhismus, der in Österreich eine gesetzlich anerkannte Religionsgesellschaft ist, kennt keinen positiven Gottesglauben. Demzufolge müßte heute eine (staatskirchenrechtliche) Definition von Religion von einem umfassenderen Ansatzpunkt ausgehen.

Der *vierte Abschnitt* hat die *gesetzlich nichtanerkannten Kirchen und Religionsgesellschaften* zum Gegenstand. Hier wird in bezug auf die Rechtsstellung dieser Kirchen (Religionsgesellschaften) auch der Einfluß des Europarechts aufgezeigt, demzufolge die österreichische Bundesregierung in einem Verfahren vor der Europäischen Menschenrechtskommission auf eine nunmehr geänderte Praxis der österreichischen Vereinsbehörden verwiesen hat, entgegen dem Wortlaut des österreichischen Vereinsrechts die Bildung von religiösen Vereinen zu gestatten. Bisher konnten sich nichtanerkannte Kirchen und Religionsgesellschaften nicht als private Vereine nach dem Vereinsgesetz konstituieren. Sie waren somit entweder auf den Weg der Anerkennung verwiesen, was aber oftmals an den diesbezüglichen Voraussetzungen scheiterte, oder sie konnten nur einen Verein mit religiösem Teilzweck bilden. Mit Recht weist S. auf die Verfassungswidrigkeit dieser Bestimmung des Vereinsgesetzes hin.

Im *fünften Abschnitt (Kirche und Schule)* kommen dem Vf. seine eingehenden Vorstudien und Veröffentlichungen zum Gegenstand zustatten. Auch hier finden verfassungsrechtliche und einfachgesetzliche Bestimmungen der österreichischen Rechtsordnung eine eingehende Darstellung.

Der *sechste Abschnitt* ist dem interkonfessionellen Recht gewidmet.

Der *zweite Teil* des Buches trägt die Überschrift *„Das besondere Staatskirchenrecht"* und befaßt sich mit den einzelnen gesetzlich anerkannten Kirchen und Religionsgesellschaften.

Der größte *Abschnitt (7)* ist der *katholischen Kirche* gewidmet. Die katholische Kirche ist nicht nur die zahlenmäßig größte in Österreich (gegenwärtig etwa 76 %); sie verfügt auch, nicht zuletzt aufgrund des Konkordats von 1934 über den umfangreichsten Normenkomplex im Bereich des Staatskirchenrechts. S. legt eine saubere Aufarbeitung der staatskirchenrechtlichen Lage dieser Kirche dar, soweit es die *lex condita* betrifft. Freilich wäre gegenwärtig in diesem Zusammenhang einiges kritisch zu hinterfragen, was heute sowohl von der innerkirchlichen Situation wie auch vom gesellschaftlichen Kontext nicht mehr in gleicher Weise wie früher Akzeptanz findet. Diesbezüglich wären vielleicht auch einige Überlegungen in bezug auf die *lex condenda* angemessen gewesen.

Weitere Abschnitte befassen sich mit den *evangelischen Kirchen*, der *altkatholischen Kirche*, der *israelitischen Religionsgesellschaft* und der *Religionsgesellschaft der Anhänger des Islam*.

Im letzten *Abschnitt (13)* ist von den *übrigen (kleineren) gesetzlich anerkannten Kirchen (Religionsgesellschaften)* die Rede.

Ein Stichwort- und Abkürzungsverzeichnis sowie ein Verzeichnis der im Text des Buches abgekürzt zitierten Literatur runden die Darstellung ab.

Dem Vf. ist für sein Bemühen zu danken, das geltende Staatskirchenrecht Österreichs in einer möglichst umfassenden Weise darzustellen. Angesichts der Fülle des zu verarbeitenden Materials war dies kein leichtes Unterfangen.

Der Flüssigkeit der Darstellung wäre es mitunter dienlich gewesen, wenn die Aussagen von Lehre und Rechtsprechung nicht – wie dies des öfteren geschieht – in langen Originalzitaten wiedergegeben würden; eine Zusammenfassung der Kernpunkte wäre manchmal von Vorteil gewesen.

In drucktechnischer Hinsicht ist auszusetzen, daß Gesetzestexte, auch solche umfangreicherer Art, nicht vom übrigen Schriftbild abgehoben sind. So ist nicht immer sofort erkennbar, ob man einen Gesetzestext oder andere Aussagen vor sich hat.

In bezug auf die Zitierweise wird kein einheitlicher Modus durchgehalten. Zum Großteil findet sich der wissenschaftliche Apparat in den Fußnoten, es sind aber immer wieder, ohne ersichtlichen Grund, Anmerkungen unmittelbar im Text anzutreffen.

Im vorliegenden Buch ist mit erstaunlicher Akribie eine gewaltige Stoffülle zusammengetragen und verarbeitet. Auskunftsuchende werden mit Nutzen nach diesem Werk greifen.

Wien Bruno Primetshofer

De processibus matrimonialibus. Fachzeitschrift zu Fragen des Kanonischen Ehe- und Prozeßrechtes. 1. Bd, hg. v. Elmar Güthoff / Karl-Heinz Selge. – Leipzig: Benno 1995. 220 S. (Sb), brosch. DM 68,00 ISBN: 3-89543-088-7

Unter dem zwar etwas sperrigen, aber den Gegenstand des Unternehmens treffend charakterisierenden Titel haben die beiden Hg., Mitarbeiter am kirchlichen Gericht des Erzbistums Berlin, den ersten Bd einer Dokumentation herausgebracht, die ein vielseitiges Informationsangebot macht. Basis ist eine Tagung, die jährlich zur Schulung der Mitarbeiter veranstaltet werden soll. Die dabei gehaltenen Referate werden abgedruckt, ergänzt um schriftliche Beiträge aus dem Bereich von Ehe- und Eheprozeßrecht.

Ein Blick in diese beiden mit *„Referate"* und *„Studien"* überschriebenen Abschnitte zeigt, daß hier eine gute Mischung von materiellem Eherecht und prozessualen Fragestellungen zustande gekommen ist: *Zuständigkeitsfragen der Gerichte* (Karl-Theodor Geringer / Markus Walser), *guter Ruf des Richters* (Franz Kalde), *Zwischenverfahren* (Anton Morhard), *Glaubwürdigkeitsbeurteilung* (Andreas Weiss) und die *Unterscheidung von Wünschen und Wollen aus der Sicht eines medizinischen Sachverständigen* (Eberhard Bässler) bilden den prozeßrechtlichen Anteil, *Furcht und Zwang* (Heribert Heinemann), *Total- und Partialsimulation* (Margit Weber) und *Dolus* (Georg Bier) sowie eine *Antwort des PCI* (Rainer Alfs) den materiellrechtlichen. Beide Teile verbindend steht ein Bericht über die *Rota-Rechtsprechung in den Jahren 1989/90 bis 1993/94* (Helmuth Pree) auf der Grenze.

Ein weiterer Abschnitt referiert *ehe- und prozeßrechtliche Verlautbarungen*, hier konkret das schon kommentierte *Schreiben des PCI, zwei Auskünfte der Apostolischen Signatur* und die *Ansprache des Papstes an die Rota zum Gerichtsjahr 1994*. Dabei ist hervorzuheben, daß die Antwort des PCI nicht in den bekannten Publikationen zu finden ist, weil sie sich an den Bischof von Osnabrück wendet.

Es folgen 20 Rez. einschlägiger Veröffentlichungen deutscher und italienischer Sprache und schließlich zwei „Anzeigen" von Neuerscheinungen. Das Mitarbeiterverzeichnis schließt den Bd.

Die Fülle der Beiträge und Rez. zeigt, daß für eine Zeitschrift – man sollte eher von einem Jahrbuch sprechen – mit dieser Thematik Platz auf dem Feld der Wissenschaft und Praxis ist. In der Tat existieren nur zwei deutschsprachige kanonistische Zeitschriften, das Münchner „Archiv für katholisches Kirchenrecht" und das Wiener „Österreichische Archiv für Kirchenrecht", die auch gemeinsam

kaum in der Lage sind, alle entstehenden unselbständigen Arbeiten zu veröffentlichen. Zwar haben in den vergangenen Jahren viele Festschriften ein Forum für kleinere Beiträge geboten, doch werden auch wieder Zeiten kommen, wo weniger runde Geburtstage anfallen.

Zur äußeren Gestaltung der neuen Publikation ist zu sagen, daß sie zweispaltig gedruckt ist in einer nach Größe und Zeilenabstand angenehm zu lesenden Schrift. Ich möchte den Hg.n aber empfehlen, eine einheitliche Methode der Hervorhebung zu wählen, und zwar nicht die Sperrung, sondern den Kursivdruck. Das verwendete Textprogramm scheint, was angesichts der geringen Spaltenbreite und des selbstverständlichen Blocksatzes nicht verwundert, die Laufweite der Schrift zum Randausgleich zu nutzen. Dadurch werden Hervorhebungen und solche Mängel des Textprogramms schwer unterscheidbar.

Am ersten Bd der „DPM" abgekürzten Reihe haben 27 Personen mitgearbeitet. Es ist den Hg.n zu wünschen, daß sie auf Dauer so viele Mitträger ihres Unternehmens finden, um die nächsten Bde aktuell – sie erscheinen a posteriori zum bezogenen Jahr –, und inhaltsreich zu gestalten und so ein flexibles Instrument der Diskussion und Weiterarbeit an den Themen der kirchlichen Gerichtsbarkeit zu gewährleisten. Zu hoffen ist auch, daß den Hg.n Materialien wie die abgedruckte PCI-Antwort von den Betroffenen zugänglich gemacht werden.

Münster Klaus Lüdicke

Gänswein, Georg: **Kirchengliedschaft – Vom Zweiten Vatikanischen Konzil zum Codex Iuris Canonici.** Die Rezeption der konziliaren Aussagen über die Kirchenzugehörigkeit in das Nachkonziliare Gesetzbuch der lateinischen Kirche. – St. Ottilien: EOS 1995. XLVIII, 239 S. (Münchner Theologische Studien. 3. Kanonistische Abteilung, Bd 47), geb. DM 48,00 ISBN: 3–88096–347–9

Um es vorweg zu sagen: Eine lege artis gearbeitete Diss., deren Inhalt mit dem Titel und (überflüssigen) Untertitel übereinstimmen, d. h. sich darauf hätte beschränken sollen.

Die acht Seiten des Inhaltsverzeichnisses lassen sich so zusammenfassen: Neben den einschlägigen Registern – ein für das Maß der Verarbeitung einzelner Literaturtitel aufschlußreiches Personenregister gehört auch dazu – behandelt der Vf. die *Aussagen des Konzils über die Kirchengliedschaft unter rechtlichem und heilsökonomischem Gesichtspunkt.* (Hier führt er bereits die Unterscheidung von Kirchengliedschaft und Kirchenzugehörigkeit ein.) Das nächste Hauptthema ist *die Entstehung (und das Scheitern) der Lex Ecclesiae Fundamentalis*, begrenzt auf die einschlägigen Fragen und Normen, ferner die wissenschaftliche Diskussion über den Entwurf der LEF von 1971. Drittes Hauptthema ist die *Kirchengliedschaftsfrage in der Entstehung des CIC/1983*, d. h. in den Normentwürfen und in der Zusammenfügung mit Texten aus der LEF. Abschließend versucht der Vf., aus den referierten Vorgängen eine Interpretation des geltenden Rechtes zu folgern.

Das Problem: Durch die „subsistit"-Formel in LG 8b ist die „Gliedschaft" in der Kirche Jesu Christi von der „Zugehörigkeit" zur katholischen Kirche zu unterscheiden, was weder *„Mystici Corporis"* P. Pius' XII. noch der CIC/1917 im Blick hatten. Der Codex von 1983 zeigt sich als auslegungsbedürftig, da er mit unterschiedlichen Begriffen arbeitet (*persona, christifidelis, christianus*) und nicht erkennen läßt, in welches Verhältnis er Kirche Jesu Christi und katholische Kirche zu der Unterscheidung zwischen *communio plena* und *communio non plena* setzt.

Der Vf. will – so die „Analyse und Interpretation der Gliedschaftsnormen" des CIC/1983 – folgendes herausgefunden haben: Der Begriff *„christifidelis"* meine auch in can. 204 § 1 nur den Katholiken – trotz der Position des can. 204 § 2, dem er sinnverändernden Einfluß auf § 1 zuspricht (219), diesen aber zuvor weginterpretiert (217). Es fehlt ihm allerdings jede Erkenntnis über Grund und Bedeutung der Einfügung von can. 204 § 2 im Zuge der Schlußredaktion (220). Als Beleg für die Bedeutung *„christifidelis* = Katholik" in can. 204 § 1 hat er nur die Antwort des Kommissionssekretariats in der Relatio zur Vorbereitung der Plenaria von 1981, daß *„christifidelis"* immer den Katholiken meine – das war aber vor der Einfügung des can. 204 § 2! Es ist durchaus nachvollziehbar, daß der Vf. die Einheitlichkeit gewahrt wissen will und er darum can. 204 § 2 vor dessen § 1 zu lesen und zu interpretieren ankündigt (213), doch tut er es dann nicht (217–220).

Die zweite These, die der Vf. aufstellt, um mit dem CIC/1983 zurechtzukommen, ist, daß die katholischen Christen „ein für allemal in der plena communio stehen" (216). So versteht er can. 96, dessen *quatenus*-Klausel er (anders als sein Doktorvater[1]) ohne jede Begründung nur auf nichtkatholische Christen gemünzt auffaßt. Daß auch Katholiken die *plena communio* verlieren könnten, leugnet er und belegt das mit einem Zitat, das seine Auffassung gar nicht stützt (217 Anm. 10). Zudem müht er sich, in can. 205 die Formel *„Plene in communione Ecclesiae catholicae . . ."* als *„Plene in communione plena Ecclesiae catholicae . . ."* zu lesen, um so die These zu untermauern, daß ein Katholik, der das dreifache Band der *plena communio* (nach can. 205) nicht wahrt, nicht mehr voll in der *plena communio* stehe, „wenngleich er weiterhin der ‚plena communio' angehört" (221). Damit sind die drei Bänder nicht mehr Kriterien der *plena communio*, sondern nur noch „des vollen Stehens in der plena communio". Was aber macht dann das Katholik-Sein gegenüber den orthodoxen oder reformatorischen Christen aus, wenn die drei Bänder es nicht sind? Der Sinn dessen, was die Gegenüberstellung von can. 6 und can. 7 SchemaLEF/1980 wollte (110), ist hier völlig ignoriert.

Mit seinen Thesen erreicht der Vf., daß er die *plena communio* als unverlierbar behaupten und so für richtig halten kann, daß can. 11 jeden, der einmal katholisch geworden ist, an das rein kirchliche Recht gebunden hält – unwiderruflich.

Mit dieser wenig überzeugenden Lösung – sie liegt, das sei zur Ehre des Vf. gesagt, außerhalb der eigentlichen Forschungsleistung, weil sie in keinem erkennbaren Zusammenhang mit den Befunden steht, die darin erhoben wurden – verschließt sich der Vf. den wirklichen Problemen der Kirchengliedschaftslehre und ihren kanonistischen Konsequenzen: Wodurch wird man katholisch? Was bedeutet der Konfessionswechsel vor Vollendung der sakramentalen Initiation für das Katholiksein (oder das Entstehen der *communio plena*)? Wie sieht es mit einem Verlassen der „Zugehörigkeit" zur katholischen Kirche aus? Welche Funktion hat dieser Begriff, wenn die *plena communio* und das Katholik-Sein unverlierbar ist, also doch auch als Gliedschaft bezeichnet werden könnte? Was ist mit der Anerkennung der Religionsfreiheit für Katholiken, die der katholischen Kirche nicht mehr zugehören wollen, und mit der Geltung des rein kirchlichen Rechtes für sie?

Es ist mir als Rez. der Hinweis darauf unangenehm, daß ich alle diese Fragen bereits gestellt habe[2] und daß der Vf. darum weiß (23–24), könnte doch der Eindruck entstehen, ich fühlte mich nicht ausreichend gewürdigt. Doch darum geht es nicht: Wenn dem Vf. der Mut oder die Zeit oder das Interesse gefehlt hat, sich über eine stimmige und theologisch konsequente Gliedschaftslehre Gedanken zu machen, hätte er nach der Aufarbeitung der Gesetzesgenese aufhören sollen. Was er als Ergebnis bezeichnet, ist kein solches, sondern eine These, die er nicht belegen kann, jedenfalls nicht mit der zuvor geleisteten akkuraten und lesenswerten Untersuchung, allenfalls mit der entsprechenden Auffassung seines Doktorvaters[3]. Auf keinen Fall ist es eine „Auslegung" der einschlägigen Normen des CIC/1983.

Bemerkung zum Schluß: Es lesen mehr interessierte Personen ein solches Buch, wenn die Quellentexte (auch) übersetzt angeboten werden. Es ist andererseits positiv zu vermerken, daß der Vf. diese Texte bei Bedarf wiederholt und so nicht ein mühsames Herumblättern verlangt. Hervorzuheben ist auch, daß sich trotz der Vielsprachigkeit der verwendeten Literatur fast keine Druckfehler finden – nicht einmal in lateinischen Zitaten!

Zusammenfassende Meinung: Eine ausgezeichnete Aufarbeitung der Vorgeschichte des CIC/1983 und eine einerseits zu kurz greifende, andererseits über das Belegbare hinausgehende These zum Verständnis dieses Gesetzbuches und seiner Gliedschaftslehre.

Münster Klaus Lüdicke

Grocholewski, Zenon: **Štúdie z procesného kanonického práva.** Pod redakciou J. Duda. – Spišska Kapitula / Spišské Podhradie 1995: Kňazský seminár biskupa Jána Vojtaššáka. (Studien zum kanonischen Prozeßrecht, hg. v. J. Duda. – Spišska Kapitula / Spišské Podhradie 1955: Seminar des Bischofs Jan Vojtaššák).

Nach der sogenannten „Wende" hat der Sekretär der Apostolischen Signatur, Zenon Grocholewski, für die Mitarbeiter kirchlicher Gerichte in Slowakien Fortbildungkurse gehalten, deren Vorträge in

[1] Winfried Aymans in Aymans/Mörsdorf, Kanonisches Recht, Bd I, Paderborn 1991, 292–293.

[2] Klaus Lüdicke, Die Kirchengliedschaft und die plena communio. Eine Anfrage an die dogmatische Theologie aus der Perspektive des Kirchenrechts, in: K. Lüdicke / H. Paarhammer / Dieter A. Binder (Hg.), Recht im Dienste des Menschen, FS Schwendenwein, Graz 1986, 377–391.

[3] Winfried Aymans (Anm. 1), 293.

dem o. g. Bd zusammengestellt sind. Da ihr Inhalt einerseits von breiterem Interesse ist, andererseits sprachlich wohl im allgemeinen unzugänglich, seien die Themen hier mit den Titeln angeführt, unter denen sie z. T. schon in anderen Sprachen veröffentlicht sind oder demnächst gedruckt werden sollen:

Ius canonicum et caritas, in: PerRC 83 (1994), 9–17; *Iustitia ecclesiastica et veritas*, in: PerRC 84 (1995), 7–30; *De ordinatione ac munere tribunalium in Ecclesia ratione quoque habita iustitiae administrativae*, in: EphIC 48 (1992), 47–77; *Il Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica nella struttura giudiziaria della chiesa* (in: Forum 6 [1995 II], 33–52); *De periodo initiali seu introductorio processus in causis nullitatis matrimonii* (in: PerRc 85 [1996], 83–116; 331–356); *L'appello nelle cause di nullità matrimoniale*, in: Forum 4 (1993 II), 19–64 (erweiterte Fassung).

Die genannten Aufsätze aus der Feder eines einzigartigen Kenners des kanonischen Prozeßrechts sind, wenn auch in nicht slowakischen Sprachen verstreut gedruckt, der Aufmerksamkeit wert.

Münster Klaus Lüdicke

Moraltheologie / Christliche Sozialethik

Peschke, Karl-Heinz: **Christliche Ethik.** Spezielle Moraltheologie. – Trier: Paulinus 1995. XX, 879 S., geb. DM 58,00 ISBN: 3-7902-0063-8

Der Vf., Prof. für Moraltheologie im Missionshaus St. Gabriel in Mödling bei Wien, dürfte vor der Publikation dieses Buches deutschsprachigen Lesern weniger bekannt gewesen sein. Er hat lange im englischen Sprachraum doziert (u. a. auf den Philippinen). Seine ursprünglich auf englisch geschriebene Moraltheologie (allgemeine und spezielle) hat mehrere Aufl. erlebt und ist auch ins Italienische und Koreanische übersetzt worden. Da im deutschen Sprachraum kaum neuere Handbücher der Speziellen Moraltheologie vorliegen, füllt das Buch eine Lücke.

Das Buch gliedert sich in zwei Teile: *I. Christliche Verantwortung im religiösen Bereich; II. Christliche Verantwortung für die geschaffene Welt.* Der 1. Teil enthält die Traktate über die *göttlichen Tugenden* und die *Gottesverehrung*, der 2. Teil Kap. über *„Nächstenliebe und Gerechtigkeit"*, *„Leben und Gesundheit"*, *„Ehre, Wahrhaftigkeit und Treue"*, *„Sexualität und Ehe"*, *„Sittliche Verantwortung im Gemeinschaftsleben"*, *„Arbeit, Eigentum und Sozialwirtschaft"* und *„Verantwortung für die Schöpfung"*. Ein Sachregister erleichtert das Auffinden von Informationen.

P. bemüht sich erfolgreich um eine umsichtige und bedächtige Darstellung. Er referiert sowohl die Lehren des Lehramtes, der traditionellen Handbücher wie auch zeitgenössische Positionen; dabei weicht er schwierigen Fragen nicht aus. Der Leser bekommt eine nützliche erste Information über die Sachproblematik, erhält auch einen Eindruck von der Zahl der Autoren, die bestimmte Anschauungen teilen oder nicht teilen. Schließlich gibt P. auch manchen nützlichen Hinweis besonders auf nicht-deutschsprachige Literatur. Da das Buch eine ziemlich umfassende Darstellung der Speziellen Moral enthält, kann P. natürlich nicht alle Fragen ausdiskutieren. Als Handbuch erfüllt das Buch aber gut den Zweck einer ersten Basisinformation über die behandelten Fragen.

Salzburg Werner Wolbert

Jenseits katholischer Soziallehre. Neue Entwürfe christlicher Gesellschaftsethik, hg. v. Friedhelm Hengsbach / Bernhard Edmunds / Matthias Möhring-Hesse. – Düsseldorf: Patmos 1993. 360 S., kt DM 34,80 ISBN: 3-491-77932-4

Der Titel *„Jenseits katholischer Soziallehre"* markiert ein Programm und den Standort der Hg., die als Vf. zugleich für etwa die Hälfte des Buches verantwortlich zeichnen. Zum einen beabsichtigen Hengsbach und seine Schüler eine Bestandsaufnahme gegenwärtig bedeutsamer „Suchbewegungen christlicher Gesellschaftsethik", die sie bei aller Verschiedenheit darin geeint sehen, „Absetzbewegungen von der katholischen Soziallehre" zu sein (12). Den Begriff *„Katholische Soziallehre"* reservieren sie für eine bestimmte, lange Zeit in der deutschsprachigen Entwicklung der christlichen Sozialethik dominierende Gestalt, die dem neuscholastischen Naturrechtsdenken konstitutiv verpflichtet ist und sich selbst „als ‚Orthodoxie' versteht" (10). Damit nehmen die Hg. Ansätze einer Kritik auf, die Marie-Dominique Chenu bereits seit 1977 im romanischen Sprachraum in aller Deutlichkeit vorgetragen hat. Zum anderen nehmen Hengsbach, Emunds und Möhring-Hesse mit einem eigenen Diskussionsbeitrag eine Positionierung „jenseits katholischer Soziallehre" vor, in dem sie – wie inzwischen auch schon aus anderen Veröffentlichungen der drei Vf. bekannt – die christliche Gesellschaftsethik als „ethische Reflexion politischer Glaubenspraxis" bestimmen.

Der Bd besteht aus drei konstruktiven Teilen: *Teil 1* reflektiert *„Katholische Soziallehre als Tradition"*, beleuchtet also die Position, die den Bezugspunkt der „Absetzbewegungen" bildet.

Zunächst zeichnet J. Senft knapp (und etwas holzschnittartig) die *Entwicklung von Katholizismus und katholischer Soziallehre*. In einer exemplarischen Analyse des Ansatzes von Lothar Roos rekonstruiert B. Emunds das *Konzept „katholischer Soziallehre"* und arbeitet grundlegende Kritikpunkte heraus. Sein Fazit: „Ansätze, die grundsätzlich an der aus der Neuscholastik stammenden Methodologie der katholischen Soziallehre festhalten, werden den gegenwärtigen theologischen und philosophischen Anforderungen an Gesellschaftsethik nicht gerecht. Das von ihnen als überzeitlich gültig präsentierte System ethischer Aussagen wirkt daher im Kontext heutiger Theologie und Philosophie wie ein Fossil; es gleicht einem Normengehäuse, aus dem das ‚Leben', die zu orientierende und zu begründende Praxis der Christen, längst ‚ausgezogen' ist." (55). Emunds legt eine klare und präzise Analyse vor, die sich jedoch insofern angreifbar macht, als die wiederholten Verallgemeinerungen von dem einen untersuchten Ansatz auf *die* katholische Soziallehre unausgewiesen bleiben.

Der Beitrag von M. Möhring-Hesse identifiziert *drei Typen christlicher Gesellschaftsethik* in der Folge katholischer Soziallehre, nämlich einen „Orthodoxie-entfaltenden", einen „Existenz-auslegenden" und einen „Praxisreflektierenden" Typ, und benennt zwei Grundprobleme, denen sich alle Typen christlicher Gesellschaftsethik stellen müssen: „Die hermeneutische Vermittlung von Praxis und Theorie, genauer von politischem Engagement der Christen und christlicher Gesellschaftsethik, und die ethik-theologische Vermittlung, also der (!) Integration von normativer Gesellschaftstheorie in den Zusammenhang der Theologie – ohne dabei die profane Begründung politischer Praxis zu verletzen." (77).

Damit leitet er zum *zweiten Teil* des Buches über, in dem einige profilierte Ansätze bzw. *„Suchbewegungen"* christlicher Gesellschaftsethik vorgestellt werden.

G. Krup skizziert den *Ansatz W. Dreiers*, dessen Werk er als ein Phänomen des Übergangs beschreibt: Wohl als erster hat der Höffner-Schüler Dreier sozialethische Wege der Rezeption des Konzils gebahnt und den interdisziplinären Charakter des Faches mit dessen theologischem Anspruch zu verbinden gesucht, ohne jedoch schon eine neue Hermeneutik zu entwickeln. U. Sander stellt die *„komponierende Ethik" H. Bücheles* vor, der insbesondere auf die Vermittlung von „Mystik und Politik" in der christlichen Praxis zielt. Mit der *„Modell-Ethik" D. Mieths* bringt S. Lücking einen der aus der nachkonziliaren Erneuerung der Moraltheologie hervorgewachsenen Neuansatz christlicher Gesellschaftsethik zur Sprache. E. Arens setzt sich mit *H. J. Höhns Entwurf einer „komprehensiven Ethik"* auseinander. Die untersuchte Konzeption wie der Vf. des Beitrags stehen für – allerdings recht divergierende – Ansätze zur Rezeption der Diskursethik in der Theologie, wobei Höhn insbesondere dafür kritisiert wird, daß er Grenzen des diskursethischen Vernunftkonzepts markiert und demgegenüber theologische Weiterungen geltend zu machen versucht. Das *Inspirationspotential der politischen Theologie für die Christliche Gesellschaftsethik* reflektiert H.-J. Grosse-Kracht, während A. Lienkamp den *befreiungsethischen Entwurf E. Dussels* in einer sehr instruktiven Untersuchung darlegt und auf mögliche Impulse für eine christliche Gesellschaftsethik im mitteleuropäischen Kontext befragt.

Damit repräsentiert der darstellende zweite Teil ein breites Spektrum neuerer sozialethischer Ansätze „jenseits katholischer Soziallehre". Gleichwohl fehlt sowohl ein Beitrag zu jenen vernunftethischen Ansätzen, die dem erneuerten Naturrechtsdenken in der Fundamentalethik verpflichtet sind (v. a. W. Korff; F. Furger), als auch ein Blick auf Ansätze feministischer Sozialethik, die zwar im deutschsprachigen Raum erst allmählich Gestalt annimmt, jedoch ganz bestimmt zu den zukunftsweisenden sozialethischen „Suchbewegungen" zu rechnen ist.

Der *dritte Teil* schließlich besteht aus einem positionellen Beitrag, in dem die drei Hg. ihren Entwurf christlicher Gesellschaftsethik als *„ethische Reflexion politischer Glaubenspraxis"* darlegen. Dabei nehmen sie die zuvor aufgeworfenen grundlegenden Fragen zum Verständnis der Disziplin auf (gesellschaftlicher Kontext; Bestimmung des Theorie-Praxis-Verhältnisses; ethische, sozialanalytische und theologische Kompetenz), ehe sie ihren Entwurf abschließend als „Ethik sozialer Bewegungen" präzisieren. In der Diskussion der genannten Grundfragen nehmen sie jeweils Bezug auf Antwortelemente zuvor diskutierter Ansätze und markieren „Anschlußstellen" und Kritik, ehe sie die eigene Position entwickeln.

Hinsichtlich der Bestimmung des Theorie-Praxis-Verhältnisses werden insbesondere politische Theologie und Befreiungsethik als Inspirationsquellen des Ansatzes ausgewiesen (225), während die ethische Kompetenz mit Hilfe einer sehr weitgehenden Beerbung der Diskursethik bestimmt wird. Orientiert an befreiungstheologischen/-ethischen Reflexionen zur sozialanalytischen Vermittlung prüfen die Vf. die diesbezüglichen Anforderungen an die Kompetenz der Christlichen Gesellschaftsethik und plädieren für ein Modell der „Quasi-Interdisziplinarität", dem zufolge die Christliche Gesellschaftsethik ihre Sozialanalysen durchführen soll *„wie* in interdisziplinären Diskursen . . ., d. h. so . . ., als ob sie ein interdisziplinärer Forschungsprozeß zwischen Theologie und Sozialwissenschaften wären." (261). Dies provoziert zum einen die Frage, ob hier nicht eine Überforderung (bzw. eine Überschätzung) vorliegt, zum anderen bleibt damit die dringliche Verhältnisbestimmung zwi-

schen Christlicher Gesellschaftsethik als theologischem Fach und Sozialwissenschaften letztlich ungeklärt.

Die Frage nach der theologischen Kompetenz, die näherhin als hermeneutische entschlüsselt wird, lenkt die Aufmerksamkeit erneut auf das Problem der Vermittlung zwischen theologischem und ethischem Anspruch, zwischen „ethischer Hermeneutik des Glaubens" und „normativer Handlungsbegründung" (271). „Als theologisches Fach hat sie (i. e. die christliche Gesellschaftsehtik, M. H.-St.) an der hermeneutischen Aufgabe der Theologie teil, soziale Wirklichkeit im Rückgriff auf die christlichen Traditionen zu deuten und dabei auch die überlieferten Bilder, Handlungsmodelle und Lebensentwürfe als sinnvolle Orientierungsmarken heutigen Handelns zu erschließen. An dieser ethisch-hermeneutischen Aufgabe beteiligt sich Christliche Gesellschaftsethik jedoch unter der besonderen, ihrem normativem Auftrag entsprechenden Perspektive, nämlich auszuzeichnen, was an bestehenden Verhältnissen oder an einer politischen Praxis gerecht ist. Deshalb erweist sich innerhalb der Theologie die besondere normative Kompetenz als für die Christliche Gesellschaftsethik konstitutiv." (251). Wie diese beiden Aufgaben miteinander zu vermitteln sind, ist in der Tat eine der Schlüsselfragen einer sich als theologisch verstehenden Christlichen Gesellschaftsethik. Die Schwierigkeiten, denen die Vf. dabei begegnen, werden schon bei einem Blick auf die Terminologie deutlich, etwa in dem folgenden Zitat: „Theologie, verstanden als ethische und theologale Auslegung, einerseits und Ethik, verstanden als normative Begründung, andererseits, sind also zwei unterschiedliche Reflexionsweisen politischer Glaubenspraxis, setzen einander aber wechselseitig voraus" (273). „Ethik" und „ethisch" stehen hier für „zwei unterschiedliche Reflexionsweisen politischer Glaubenspraxis". Dies – die Beobachtung ist kein Einzelfall – erscheint als Indiz für eine noch unzureichende Klärung des Verhältnisses. Auch die Erklärung, die Vermittlung von normativer und theologischer Reflexion verlange „eine eher experimentelle Methode" (275), markiert in diesem Kontext eher eine Problemanzeige, als daß sie eine Antwort signalisieren könnte, es sei denn die, daß eine systematische Antwort nicht möglich sei, was zu bezweifeln ist. In dieser Hinsicht ist also weiterer Forschungsbedarf anzumelden.

„Jenseits katholischer Soziallehre" ist ein Buch, das in gewisser Hinsicht als typisch gelten kann für den gegenwärtigen Zustand der christlichen Sozialethik in Deutschland. Es polarisiert, indem es Ansprüche in Frage stellt. Es eröffnet Perspektiven auf eine faktisch plurale, in vielfältigen Konstellationen auch kontroverse Situation – eben auf Suchbewegungen, die sämtlich um jene Grundfragen nach dem Status der Christlichen Gesellschaftsethik, nach dem Theorie-Praxis-Verhältnis und nach dem theologischen und ethischen Anspruch des Faches kreisen. Zugleich ist es – obgleich ein Sammelband – in hohem Maße positionell: Das Verhältnis zwischen den drei Teilen des Buches ist nicht ausgewogen, vielmehr erscheinen die im zweiten Teil dargestellten Positionen im Gesamtbild des Buches den von den Hg.n selbst verfaßten Teilen dienend (sei es bestätigend, sei es zur Abgrenzung und Profilierung der eigenen Position) zugeordnet.

Ungeachtet der markierten kritischen Anfragen bleibt festzuhalten: Das Buch ist ein wichtiger Beitrag zur sozialethischen Grundlagenforschung, insofern es selbst einen Diskussionszusammenhang darstellt und fortführt und damit zur weiteren Auseinandersetzung herausfordert und einlädt.

Bamberg Marianne Heimbach-Steins

Heimbach-Steins, Marianne: **Unterscheidung der Geister.** Strukturmoment christlicher Sozialethik, dargestellt am Werk Madeleine Delbrêls. – Münster: Lit-Verlag 1994. 303 S. (ICS-Schriften, 31), kt DM 58,80 ISBN: 3-8258-2202-8

Hans Urs von Balthasar sah in ihr eine der bedeutendsten Frauen unseres Jh.s. Er würdigte damit die Person und das Werk von Madeleine Delbrêl (1904–1964), die zweifellos zu den herausragenden Frauengestalten unserer Zeit zählt und durch Schriften wie „Christ in einer marxistischen Stadt", „Wir Nachbarn der Kommunisten", „Gebet in einem weltlichen Leben" und „Frei für Gott" auch im deutschsprachigen Raum bekannt geworden ist. Schon die Titel dieser Schriften lassen erkennen, daß sie sich alle mit zwei immer wiederkehrenden Grundproblemen beschäftigen: Wie können Christen ihre Identität finden in einer schon weitgehend entchristlichten Welt? und: Worin gründet der Auftrag von Laiengemeinschaften in unserer Zeit? Noch ein zweites Merkmal ist ihnen gemeinsam: Sie sind nicht das Ergebnis einsamer Gedankenarbeit, sondern dokumentieren das ebenso ungewöhnliche wie ereignisreiche Leben ihrer Autorin. Seit 1933 war Madeleine Delbrêl im Sozialdienst der kommunistisch geprägten Stadt Ivry bei Paris tätig. Sie lebte dort in einer von ihr gegründeten Laiengemeinschaft und wirkte als Wegbereiterin der Kooperation und des Dialogs zwischen Christen und Atheisten im Bereich des humanitären Engagements.

Die inzwischen in Bamberg dozierende Sozialethikerin Marianne Heimbach-Steins verfolgt mit ihrer Habil.schrift allerdings nicht das Ziel, eine Biographie Madeleine Delbrêls vorzulegen. Dieses Vorhaben wurde bereits in der Mitte der 80er Jahre von Christine de Boismarmin, Weggefährtin und enge Vertraute von Madeleine Delbrêl während der Zeit in Ivry, verwirklicht. Ausgangspunkt und Leitidee der Studie von Marianne Heimbach-Steins ist vielmehr die Frage nach dem theologischen Profil christlicher Sozialethik. *Einen* Weg, um diese Frage einer Antwort näherzubringen, zeichnet sie uns mit Entschiedenheit und Konsequenz vor. Somit dient die exemplarische Analyse des Glaubens- und Lebenszeugnisses von Madeleine Delbrêl der Vf.in als methodischer Zugang, um das Gesamt theologischer Ethik, die oft vergessene Spannweite, wieder in den Blick zu bekommen, die sich von der Spiritualitäts- und Moraltheologie bis hin zur Sozialethik erstreckt.

Der Anspruch ist klar formuliert und nicht gering. Um ihn einzulösen, bedarf es eines methodisch pluralen und zugleich synchron durchgeführten Vorgehens oder – mit den Worten der Vf.in gesprochen – der gewagt erscheinenden Kombination einer biographischen mit einer theologisch-systematischen Untersuchung. Der systematische Teil, der kontinuierlich die exemplarische Bedeutung der Lebensgeschichte Madeleine Delbrêls für die theologisch-empirische Grundlegung christlicher Sozialethik reflektiert, gewinnt dabei als kritische Hintergrundfolie zunehmend den Charakter einer Metatheorie.

Des weiteren geht es der Vf.in darum zu zeigen, daß konstitutive Begriffe theologischer Ethik, hier schwerpunktmäßig: christlicher Sozialethik, wie der Cardijn'sche Dreischritt „sehen, urteilen, handeln" oder die häufig zitierte „Einheit von Mystik und Politik", ihre Plausibilität nicht im akademischen Diskurs, sondern durch die Praxis gewinnen, weil sie, wie das Beispiel Madeleine Delbrêls zeigt, lebensgeschichtlich gedeckt sind.

Schon in den *einleitenden Überlegungen* zu dieser Studie, der man zu Recht einen differenzierten Argumentationsgang und ein hochreflektiertes Methodenbewußtsein testieren darf, wird deutlich, daß der Titel zugleich die Zentralthese der Habil.schrift von H. formuliert. Er impliziert jenes Selbstverständnis von christlicher Sozialethik, das die Vf.in einerseits theologisch-systematisch entfaltet, andererseits immer wieder am konkreten Anwendungsfall des Lebenswerkes von Madeleine Delbrêl expliziert. Christliche Sozialethik, die über längere Strecken ihrer Geschichte im Schatten eines essentialistisch verstandenen Naturrechtsdenkens stand, hat sich heute zu einer dialogischen Disziplin gewandelt, die einerseits um ihre biblisch inspirierte wie auch von der Mystik geprägte Herkunft weiß, andererseits aber die Begegnung mit den Sozial- und Humanwissenschaften nicht scheut. Gerade das Wissen um ihre theologischen Wurzeln verleiht ihr jenes Selbstbewußtsein, aus dem heraus handelnd sie in konstruktiven Dialog mit der „Welt" treten und von der Kompetenz nichttheologischer Wissenschaften hinsichtlich ihrer eigenen Sachbereiche profitieren kann.

Die integrierende Funktion theologischer Ethik stellt aber nur die eine Seite der Medaille im Dialog mit der „Welt" dar. Vermutlich würde sie bald in ungeschützte Affirmation umschlagen, wenn sie in dieser Begegnung nicht auch eine kritisierende Funktion wahrnähme. Nichts anderes meint wohl die weitaus ältere Rede von der Unterscheidung der Geister, wie sie biblisch in 1 Kor 12 bezeugt ist, in der späteren Tugendethik als *discretio* firmierte und endlich, nachdem in der Scholastik eine wenig segensreiche Trennung von Spiritualität und Ethik eingesetzt hatte, von Ignatius von Loyola durch die Zuordnung zur zweiten Wahlzeit im Exerzitienbuch der Selbstvergewisserung, der Lebenswahl und schließlich der Identitätsklärung des Christen im unmittelbaren Zusammenwirken von Gott und Mensch zugewiesen wurde (30–33).

Das Leben Madeleine Delbrêls macht uns deutlich, daß die geradezu programmatische Forderung nach Unterscheidung der Geister ungebrochene Aktualität besitzt. Sie umschreibt jenen Prozeß spannungsvoller Dialektik, der auch dem Schlüsselbegriff des Konzilsdokuments über die „Kirche in der Welt von heute", dem Aggiornamento, zu eigen ist: die nie endgültig abgeschlossene Herausforderung an die Theologie und die Kirche, ihre Identität jeweils neu zu definieren zwischen den Extremen der Selbstpreisgabe und des Rückzugs ins Ghetto.

Die Studie von H. zeigt nun in detaillierter Form auf, wie dieses notwendige Strukturmoment sozial engagierten und theologisch reflektierten Christentums als roter Faden den Lebensweg Madeleine Delbrêls durchzieht. Durch aktuelle Anlässe herausgefordert, stand sie immer wieder neu vor der Frage, inwieweit einerseits Christen im Dialog mit atheistisch geprägten Marxisten eine Politik der ausgestreckten Hand in der Verfolgung gemeinsamer humanitärer Ziele praktizieren sollen und wo andererseits eine Grenze erreicht ist, die dazu zwingt, das unterscheidend Christliche mit Nachdruck zu formulieren.

Für den Leser bedeutet es eine gute Orientierungshilfe, daß die Vf.in gleich zu Beginn ihrer Studie (XI) durch eine anschauliche Graphik zeigt, wie sie diesen Aufbau konzipiert und die insgesamt sechs, unterschiedlich umfangreichen Kap. einander zugeordnet hat: das *erste Kap.* ist auf der her-

meneutischen Ebene angesiedelt und will den genuin *theologischen Charakter christlicher Sozialethik* klären (1–33); das *zweite* stellt skizzenhaft die *Biographie Madeleine Delbrêls* vor (34–53).

Kap. 3 und 4 bilden den *zweiten Hauptteil* und wohl das Herzstück der Arbeit. Während *Kap. 3* die lebensgeschichtliche Entwicklung der *Spiritualität Madeleine Delbrêls* untersucht (54–125), legt *Kap. 4* das aus diesen Quellen genährte Handeln in verschiedenen gesellschaftlich und politisch brisanten Problemfeldern dar. Hier erfährt der Leser eine Fülle aufschlußreicher Fakten und Daten, die von H. durchgängig aus der Perspektive christlich inspirierter Anwendungsethik dargelegt werden: Madeleine Delbrêls Stellung zum Franco-Regime (128–130), ihr Eintreten für das der Spionage beschuldigte und zum Tode verurteilte Forscherehepaar Ethel und Julius Rosenberg im Jahre 1953 (130–133) sowie ihre Stellung zur Mission de France, die sich von anfänglich starker Sympathie zunehmend zu kritischer Distanz entwickelte (134–173). Es ist interessant zu erfahren, wie Madeleine Delbrêl die Rolle und Aufgabe der Arbeiterpriester beurteilte und was sie schließlich der Mission de France ins Stammbuch schrieb, als sie diese an ihre spirituellen Wurzeln erinnerte sowie an die Tatsache, daß sie ursprünglich von einer Initiative der französischen Bischöfe ins Leben gerufen wurden (162).

Kap. 5 und 6 bilden den *dritten Hauptteil* und dienen der Auswertung, wobei das sechste Kap. die Vermittlung der biographischen mit der systematischen Ebene im Blick auf eine moraltheologisch-sozialethische Theoriebildung intendiert. Die Struktur der Untersuchung, das zeigt die Graphik (XI) recht anschaulich, ist also nach der Art eines Triptychons konzipiert.

Die Vf.in nimmt nicht nur bissigen Kritikern den Wind aus den Segeln, sondern hilft auch dem Leser festzustellen, ob er die Gesamtkonzeption durchdrungen hat, wenn sie am Ende das Bild des Triptychons noch einmal aufgreift und nunmehr aus logisch-semantischer Perspektive deutet. „Wie die einzelnen Tafeln eines solchen mehrteiligen Bildwerkes nicht in einer strengen Begründungslogik miteinander verknüpft sind, aber dennoch zusammenhängen (und das Fehlen eines Teils das Gesamtbild zerstören würde), so stehen auch die Teile dieser Arbeit nicht in einem unmittelbaren Begründungszusammenhang, sind aber dennoch in einer Weise einander zugeordnet, die weder einen beliebigen Austausch noch die Ausklammerung eines Kapitels erlauben würde" (273).

Mit ihrem Urteil bestätigt die Vf.in den Eindruck, daß zwischen den verschiedenen Ebenen der Untersuchung eine Spannung bleibt, die nicht nur unvermeidbar, sondern in einem gewissen Sinne offenbar auch gewollt ist. Hinzu kommt, daß eine gedankliche Anleihe bei Ignatius v. Loyola, Joseph Cardijn und Karl Rahner eben doch nur mit größeren Einschränkungen als Interpretationsraster auf das Werk Madeleine Delbrêls anwendbar ist. Schon Madeleine Delbrêls eigene Reaktion auf einen diesbezüglichen Versuch von Gaston Fessard (197–204) ließ zumindest erahnen, daß im Denken der großen Französin etwas Unvergleichbares bleibt, ein lebensgeschichtlich bedingter Überschuß an Subjektivität, der sich nicht auf das Prokrustesbett abstrahierender Metatheorie spannen läßt. Deshalb ist es nur konsequent, wenn H., bei aller Würdigung der Pionierleistung Madeleine Delbrêls, im Bereich der theoretischen Vermittlung ganz dezidiert über sie hinausgeht. Mit einem Satz: neben einer kenntnisreichen Darstellung des Lebenswerks von Madeleine Delbrêl, das sie mit den Kategorien einer zeitgemäßen, methodisch reflektierten Sozialethik erschließt, hat die Bamberger Sozialethikerin auch den Versuch unternommen, eine persönliche Akzentuierung im Verständnis ihres Fachs vorzunehmen. Man darf diesen Versuch als durchaus gelungen betrachten.

Passau Peter Fonk

Einführung in die Sozialethik, hg. v. Franz Furger / Andreas Lienkamp / Karl-Wilhelm Dahm. – Münster: Lit-Verlag 1996. 139 S. (Münsteraner Einführungen, Theologie, 3), kt DM 24,80 ISBN: 3-8258-2267-2

In der v. a. für Studierende gedachten Reihe „Münsteraner Einführungen" ist eine *„Einführung in die Sozialethik"* vorgelegt worden. Damit wird gerade in der Auseinandersetzung um die wirtschaftlichen und politischen Probleme heute eine ethische Orientierungshilfe angeboten, die zugleich als Gesprächsgrundlage dienen soll für alle, die am Aufbau einer humanen Gesellschaft interessiert sind. Damit greift diese Einführung nicht zuletzt ein Grundanliegen des II. Vatikanischen Konzils auf, nämlich offen zu sein für Geschichte und Kultur. Laut eigenem Bekunden folgt diese Einführung den drei „Grundbedürfnissen" des ethischen Diskurses, nämlich: 1. Ideologiekritik zu betreiben mit Hilfe geschichtlicher Vergewisserung, 2. dem interdisziplinären Dialog zu dienen durch eine systematische Klärung der ethischen Begriffe und schließlich 3. das ökumenische Gespräch zu suchen durch einen „Lagebericht" aus dem evangelischen Raum. Vier Aufsätze versuchen diesem Anliegen gerecht zu werden.

Zunächst der Aufsatz von Franz Furger, der kürzlich verstorben ist, *„Sozialethik – warum eigentlich?"* (11–27): Es handelt sich um einen Rückblick auf die Entstehungsgeschichte der katholischen Soziallehre, angefangen von der ersten Sozialenzyklika *„Rerum novarum"* von 1891 bis zum Konsultationsprozeß zur Vorbereitung des neuesten gemeinsamen Hirtenwortes. F. versucht zu zeigen, wie sich, angestoßen durch das Proletarierelend im letzten Jh., allmählich und durch viele Widersprüche hindurch die Einsicht Bahn brach, daß sich die Christen direkt einmischen müssen in das politische und soziale Geschehen in der Gesellschaft, sich einbringen müssen in einen „konstruktiven Dialog mit allen gesellschaftlichen Kräften", so daß „sich eine Chance ergibt, die gesellschaftlichen Strukturen nach den Idealen und Zielvorstellungen des Evangeliums bestmöglich aufzubauen bzw. zu verändern" (17). Als Konsequenz aus der Erfahrung mit der Geschichte fordert der Vf. mit Paulus für die christliche Ethik selbst die Haltung „weiser Offenheit" (26) gegenüber den Problemen der Zeit. Insgesamt ein sehr konzentrierter, die Akzente und Neuaufbrüche sehr klar identifizierender Beitrag.

Der zweite Aufsatz von Andreas Lienkamp steht im Zentrum des Bdes und nimmt auch den größten Umfang ein: *„Systematische Einführung in die christliche Sozialethik"* (29–88). Er beginnt seine Systematik mit den *„biblischen Grundlagen"* (30–37), die anhand ausgewählter biblischer „Impulse" illustriert werden. Dann folgt der Versuch, die christliche Sozialethik im Kontext von Kirche, Theologie und theologischer Ethik zu verorten (37–51): der Kontext der Soziallehre der Kirche umfaßt sowohl das Lehramt als auch die Wissenschaft und die „Basis"; Moraltheologie und Sozialethik werden voneinander abgegrenzt; vier „logische Ebenen" (Metaethik, Hermeneutik, nomative Ethik, Paränese) der theologischen Ethik identifiziert. In einem dritten Schritt werden *„Ziel, Gegenstand, Aufgabe und Methode christlicher Sozialethik"* dargestellt (51–56). Bemerkenswert ist es, daß der Vf. als Methode den pastoral motivierten Dreischritt „Sehen-Urteilen-Handeln" vorschlägt (53ff). Der *vierte Teil* wendet sich dem *systematischen Aufbau des Faches* zu (56ff). Allerdings bleiben dabei der innere Aufbau und die Zuordnung der Begriffe (Menschenbild, Einheit von Gottes- und Nächstenliebe, Gerechtigkeit, Option für die Armen, Personal- und Gemeinwohlprinzip, Subsidiarität und Solidarität, Menschenrechte) etwas unklar, was nicht zuletzt an der Darstellung in Tabellenform liegen könnte. Die vielen, als didaktische Hilfsmittel gedachten Schaubilder und Tabellen ersetzen nicht in jedem Fall den Text und griffige Beispiele. Im nächsten Abschnitt geht es um *„Moralprinzip – Maximen/Kriterien – Normen"* (59–80). In klarer Art und Weise wird der Verallgemeinerungsgrundsatz als Moralprinzip entfaltet anhand des Gebotes der Nächstenliebe, der goldenen Regel, des kategorischen Imperativs und der Diskursethik (62–66). Dieser Abschnitt dient zugleich als Begründung für den folgenden *„Kriterienkatalog"* sozialethischer Maximen (67–78). Dem Schlußwort oder der *„Kurzskizze"* christlicher Sozialethik darf man nachhaltige Beachtung wünschen: Es geht, so Lienkamp, um die „gerechte Gestaltung gesellschaftlicher Strukturen" (80), d. h. nichts anderes, als sich den „Opfern von Leid und Ungerechtigkeit" verpflichtet zu fühlen, sich zur „Anwältin" für jene zu machen, die von den „sie betreffenden Entscheidungsprozessen systematisch ausgeschlossen werden" und letztlich diejenigen, „für die sie die Stimme erhebt, selbst zu vernehmbaren Subjekten ihres eigenen Befreiungsprozesses" (81) zu machen. Eine Liste der wichtigsten Dokumente der lehramtlichen Sozialverkündigung (82ff) und eine systematische Literaturübersicht (84–88) beschließen den Beitrag.

Was insgesamt etwas stärker akzentuiert werden müßte, ist der systematische Ort der Gesellschaft in der Sozialethik, als soziale Bedingung der Möglichkeit moralischen Handelns, für die als solche sozialethische Maximen zu entwickeln sind. Außerdem hätte man sich, wie schon angedeutet, statt so vieler Schaubilder und Tabellen mehr konkrete Beispiele und umfangreichere Ausführungen gewünscht, gerade für eine „Einführung".

Den ersten Beitrag aus der Sicht evangelischer Sozialethik liefert Karl-Wilhelm Dahm: *„Von der Götzenkritik zum Gestaltungsauftrag. Evangelische Sozialethik im Übergang"* (89–114). Er fragt danach, welche wichtigen theologischen und philosophisch-praktischen Traditionen und gesellschaftlichen Herausforderungen die gegenwärtig dominierenden „Gesichter" evangelischer Sozialethik – sozialkritische Aktionen, wissenschaftliche Theoriebildung, Erarbeitung kirchlicher Denkschriften und Mitarbeit in Gremien – geprägt haben. Dahm nennt drei Impulse: 1. die Debatte über die zwei „Haupttraditionen" evangelischer Sozialethik: Zwei-Reiche-Lehre und Herrschaft-Christi-Konzeption (91–96), geprägt von dem Problem der Identität oder Differenz von Politik und Kirche; 2. den Dialog mit den Human- und Sozialwissenschaften (96–100), der Vf. warnt vor einem Rückzug in die Theologie, und 3. die „Verstrickungen" mit dem Neomarxismus (100–103), denen er tendenziellen Moralismus vorhält. Soweit die zeitgeschichtliche Bestandsaufnahme über Entwicklungen in der evangelischen Sozialethik. In einem abschließenden Gedankengang spürt der Vf. dem aktuellen Ethikbedarf nach, schätzt die kirchlichen Interventionsmöglichkeiten ab und fragt schließlich nach den „alltagsethischen Anwendungsmöglichkeiten" der Sozialethik (103–112), zwischen „Götzenkritik" und „Gestaltungsimpulsen". Diese insgesamt sehr lesenswerte Übersicht über die aktuelle sozialethische Debatte im evangelischen Raum schließt ebenfalls mit einer systematisierten Literaturübersicht.

Der letzte Beitrag stammt von Josef Wieland: *„‚Wucher muß sein, aber wehe den Wucherern'. Einige Überlegungen zu Martin Luthers Konzeption des Ökonomischen"* (115–134). Dieser Aufsatz konzentriert sich auf die Wirtschaftsethik und behandelt ein hochaktuelles Problem: Je offensichtlicher die gesellschaftlichen Probleme durch Markt und Politik nicht mehr gelöst werden können (Nichtwissen, Risiko), um so vehementer ertönt der Ruf nach der Moral. W. identifiziert diese Stimmungslage mit Hilfe von Luthers Reaktion auf die Preisrevolution (Wucherzins) und die damit einhergehende Verar-

mung breiter Bevölkerungsschichten im beginnenden 16. Jh. Luther kritisiert den ökonomischen Mechanismus, der Moral und wirtschaftliche Konkurrenz als „funktionale Äquivalente" ansieht, und führt Verbalexzesse gegen die Habsucht des „alten Adam", der alles seiner Berechnung unterwerfen will, auch die Zukunft durch Zins und Bürgschaft (122f). Das tut er aber nicht, so versucht der Vf. zu zeigen, um ökonomisches Handeln gänzlich zu verurteilen. Luther stellt vielmehr Welt/Ökonomie und Religion paradox gegenüber, um gerade Distanz zu schaffen zur Logik der Ökonomie und dadurch andere und neue Perspektiven für das Handeln in der Welt zu eröffnen. Und die Aufgabe von Theologie und Kirche ist es, den „Zugriff auf diese Kommunikationsmöglichkeit" zu sichern und dadurch in der Ökonomie „Kontingenz verfügbar zu halten" (130). Resümierend stellt er fest: „Daß man sein Herz nicht an die Logik der Ökonomie hänge, dies scheint mir die alles entscheidende Botschaft evangelischer Ökonomik zu sein" (134). Auch dieser Aufsatz ist zweifellos sehr lesenswert, auch wenn er etwas aus dem Rahmen einer „Einführung" herausfällt.

Zusammenfassend kann dieses Einführungswerk – als ein begleitendes Arbeitsbuch zum Studium der christlichen Sozialethik – empfohlen werden: weil es ökumenisch ist, weil es versucht, Übersichten (geschichtlich: Furger, systematisch: Dahm) mit intensiver systematischer Begriffsarbeit (Lienkamp) und sogar einer spezifischen wirtschaftsethischen Untersuchung (Wieland) zu verbinden, also auch einen „Anwendungsfall" von Sozialethik mit aufzunehmen, und weil es ein Verständnis von Sozialethik vermittelt, daß diese als ein „in geschichtlichen Prozessen gewordenes Verstehensmodell" (5) verstanden wissen will. Daß diese Vorteile zwangsläufig Probleme mit sich bringen, weil Einheitlichkeit und Vollständigkeit etwas leiden, darf unter diesen Bedingungen in Kauf genommen werden.

Eichstätt Günter Wilhelms

Lochbühler, Wilfried: **Christliche Umweltethik.** Schöpfungstheologische Grundlagen, philosophisch-ethische Ansätze, ökologische Marktwirtschaft. – Frankfurt: Peter Lang 1996. 481 S. (Forum Interdisziplinäre Ethik, 13), kt DM 118,00 ISBN: 3-631-49115-8

Mit der ökologischen „Risikogesellschaft" (U. Beck) ist ein Stadium der Sozialgeschichte erreicht, in dem es darauf ankommt, die Dynamik der in der Moderne entfesselten technisch-industriellen Produktivkräfte so einzusetzen, daß es zu einem nicht-destruktiven Verhältnis zwischen Gesellschaft und Natur kommt. Zu kurz greifen Ansätze, welche die Sicherung von Fortschritt und Zukunft einem Krisenmanagement überlassen, das mit den Mitteln des „*social engineering*" arbeitet und auf einen Ausbau menschlicher Verfügungsmacht über die Natur setzt. Denn die ökologische Krise hat ihre Wurzeln nicht zuletzt in der längst falsifizierten Annahme, daß die technische Naturbeherrschung unbegrenzt ausgedehnt, die Wirtschaft grenzenlos expandieren und die Natur in der Moderne menschlichem Handeln kein Limit mehr setzen könne. Eine sich selbst überlassene Technik, Wissenschaft und Wirtschaft kann jedoch den erreichten Verfügungsspielraum über die Natur nicht mehr beherrschen. Es gibt offenkundig technisch Unableitbares, ökonomisch Unverrechenbares und politisch Unverfügbares, dessen Mißachtung moderne Gesellschaften um ihre Zukunft bringt. Daher bedarf es eines neuen sozio-kulturellen Leitbildes, das unter „Fortschritt" mehr versteht als die eindimensionale Funktions- und Effizienzsteigerung gesellschaftlicher Teilsysteme. Auf eine solche Neudefinition, die auch politisch verbindliche Zielvorgaben enthält, drängt seit Jahren die umweltethische Diskussion. Inzwischen ist diese Diskussion über das Stadium der Begründung von umweltethischen Denkansätzen (z. B. Anthropozentrik, Pathozentrik, Biozentrik) hinausgekommen. Der Schwerpunkt liegt nunmehr auf der Formulierung von Kriterien ökologisch-ethischer Urteilsbildung und Handlungsorientierung (z. B. Umwelt- und Sozialverträglichkeit), die zugleich anschlußfähig sind für die in den Teilsystemen Wirtschaft, Technik, Wissenschaft und Politik anstehenden Erörterungen zur Sicherung der Zukunftsfähigkeit moderner Gesellschaften.

Vor diesem Hintergrund sind Anliegen und Ertrag des vorliegenden Buches zu situieren, dessen Ansatz und Aufbau folgende Leitfragen bestimmen: Welches ökologisch-ethische Orientierungspotential kann das theologische Verständnis der Natur als „Schöpfung" erschließen? Welche ethischen Lösungsansätze sind geeignet, die durch die ökologische Krise offenkundig gewordenen Defizite eines anthropozentrischen Moralverständnisses auszugleichen? Welche Maßnahmen sind notwendig, effizient und ethisch verantwortbar, um das wirtschaftliche Handeln des Menschen an die Tragekapazität der natürlichen Ökosysteme zurückzubinden und „zukunftsfähig" zu machen?

Im *Einleitungskapitel* legt Lochbühler eine summarische Darstellung der ökologischen Krise und eine auf die geistesgeschichtlichen Faktoren konzentrierte Analyse ihrer Ursachen vor, wobei auch die Frage diskutiert wird, inwiefern das Christentum als Mitverursacher der Umweltproblematik anzusprechen ist (17–77).

Darauf folgt eine biblisch-exegetische und systematisch-theologische Vergewisserung von Leitlinien einer als genuin christlich ausweisbaren umweltethischen Position bzw. Konzeption, die sowohl der besonderen Stellung des Menschen („*imago Dei – dominium terrae*") als auch dem Eigenwert der Natur gerecht wird (79–200).

Anschließend bringt L. die gängigsten Modelle einer Umweltethik auf den Prüfstand einer philosophisch-diskursiven Evaluation ihrer Plausibilität. Diese Überprüfung mündet in ein Plädoyer für eine „Ethik ökologisch erweiterter Humanität", von der L. annimmt, daß sie am ehesten kompatibel ist mit den zuvor aufgewiesenen Eckdaten einer christlichen Umweltethik (201–329).

Das *vierte Kap.* greift im Sinne einer Konkretisierung die Frage ökologieverträglichen Wirtschaftens auf. Nach grundsätzlichen Anmerkungen zum Wissenschaftsprofil einer Wirtschaftsethik werden normative Kriterien enwickelt, die als Maßstab zur Beurteilung der ökonomisch-theoretischen und praktisch-umweltpolitisch orientierten Lösungsstrategien für eine „ökologische Marktwirtschaft" in Anschlag zu bringen sind (331–457). L. sichtet hier in kritischer Fortführung von Arbeiten, die meist in der Traditionslinie der neoklassischen Wirtschaftstheorie stehen, eine Reihe umwelt- und ressourcenökonomischer Instrumente (z. B. Property-Rights-Ansatz, Coase-Theorem, Pigou-Steuern). Zur Sprache kommen aber auch Studien, die der „*Ecological Economics*" verpflichtet sind und in der Kategorie des „*sustainable development*" einen gemeinsamen Bezugspunkt haben. Ähnlich breit angelegt sind die abschließenden Erörterungen von politischen Rahmenbedingungen für eine ökologische Umorientierung der Marktwirtschaft.

An dem von L. vorgelegten Entwurf imponiert das Bemühen, nicht im Bereich der umweltethischen Grundlagenreflexion stehenzubleiben. Im Sinne eines „integrativen" Verständnisses dieser Disziplin versucht L., ökologisch-ethische Grundlagen- und Anwendungsdiskurse miteinander zu verknüpfen. Zwar sind manche Passagen im ersten Hauptteil vielleicht zu breit ausgeführt worden (was hinsichtlich des systematischen Ertrages v. a. für das Referat bibeltheologischer Arbeiten gilt) und die Detailgenauigkeit der ethischen Bewertung umweltökonomischer und umweltpolitischer Überlegungen hätte gewiß noch gesteigert werden können. Andererseits macht gerade der „enzyklopädische" Ansatz das Buch interessant für Leser/innen, denen es um eine kompetente Einführung in ein nur interdisziplinär zu bewältigendes Forschungsfeld geht. Ein weiterer Vorzug besteht auch darin, daß L. mit seiner Studie eine zentrale Herausforderung an die christliche Ethik aufgreift und einlöst: Sie darf sich nicht mit der Unbezweifelbarkeit fundamentalethischer (Letzt-)Begründungen zufriedengeben, ohne zugleich nach Wegen und Formen einer politisch-ökonomischen Implementierung von Normen und Werten in der Gesellschaft zu suchen.

Köln Hans-Joachim Höhn

Pastoraltheologie

Josuttis, Manfred: **Die Einführung in das Leben.** Pastoraltheologie zwischen Phänomenologie und Spiritualität. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1996. 174 S., kt DM 54,00 ISBN: 3-579-02084-6

„Pfarrer und Pfarrerin führen in die verborgene und verbotene Zone des Heiligen." Wie ein roter Faden durchzieht dieser Satz die neun Kap. des hier zu besprechenden Buches. Sein Vf., der durch zahlreiche Veröffentlichungen bekannte evangelische Praktische Theologe in Göttingen, Manfred Josuttis, nimmt darin eine programmatische Neuakzentuierung des Berufes des Pfarrers bzw. der Pfarrerin in Kirche und Gesellschaft vor, die ihrerseits in engem Zusammenhang mit seinem vorherigen Buch „Der Weg in das Leben", einer Einführung in den Gottesdienst, steht.

Nach J. spielt sich das Wirken der im Pfarramt Tätigen in einem eigenständigen Wirklichkeitsbereich ab, im – wie er es nennt – „Machtbereich des Heiligen". Welche Handlungsformen dem angemessen sind, aber auch welche Gefahren in diesem Bereich drohen, dafür soll dieses Buch sensibilisieren und Orientierungshilfen geben. Der Vf. ist dabei bemüht, möglichst nah am alltäglichen Handeln der Pfarrer und Pfarrerinnen zu bleiben, es in seinen verschiedenen Vollzügen mitsamt den sich dabei einstellenden „Erfolgen" und Schwierigkeiten wahrzunehmen und zu verstehen zu versuchen, also induktiv vorzugehen und nicht aus dogmatischen Vorgaben abzuleiten, was im Pfarramt zu geschehen hat. Neben der *Phänomenologie* spielt das zweite Stichwort des Untertitels – *Spiritualität* – eine grundlegende Rolle. Gemeint sind damit nicht bestimmte fromme Praktiken, sondern ein Gesamthabitus

bzw. ein Lebensstil insgesamt, der für den Vollzug der pfarrlichen Tätigkeiten unverzichtbar ist, soll durch sie ein Zugang zur selbsttätigen Macht des Heiligen eröffnet werden. „Wer sich dem Heiligen nähert, gerät in den Strom einer Heiligung – oder tut ein Leben lang so, als ob er Religion macht." (9)

Mit seinem Konzept vom Pfarrer bzw. von der Pfarrerin als „Führer/in" grenzt er sich von zwei anderen pastoraltheologischen Konzeptionen ab: einerseits dem in den 50er und 60er Jahren vorherrschenden Verständnis des Pfarramts als Zeugenschaft, insofern die Verkündigung als der entscheidende Dienst in den Vordergrund gestellt wurde, und andererseits dem dieses Verständnis ablösende Konzept der pfarrlichen Tätigkeit als Hilfe in materiellen und seelischen Notlagen. Beide Konzepte werden damit nicht einfach für erledigt erklärt, sondern das in ihnen bleibend Gültige soll auch im Konzept der Führerschaft angemessen berücksichtigt werden.

Natürlich ist sich J. der Problematik des Führer-Begriffs bewußt, und er nimmt in Auseinandersetzung mit sozialpsychologischen und religionssoziologischen Einsichten sowie mit theologischen und feministischen Anfragen wichtige Präzisierungen vor, die im 2. Kap. mit Hilfe des Begriffes „Grenze" und „Grenzüberschreitung" weiterverfolgt und vertieft werden.

In den folgenden Kap.n wird dann ausgeführt, was es konkret heißen kann, Menschen in die verborgenen und verbotenen Zonen des Heiligen einzuführen: im Umgang mit der Heiligen Schrift, mit der „Gemeinde der Heiligen", mit heiligen Handlungen, mit dem heilvollen Wort, im Bereich des heilsamen Austausches in der Seelsorge, in dem unterrichtlichen Bemühen nicht um Einweisung, sondern um „Einweihung" und schließlich und nicht zuletzt im Umgang mit der eigenen Person.

Auf die Reichhaltigkeit der von J. gegebenen Hinweise und Anregungen kann hier nur hingewiesen werden. Dabei braucht man keineswegs mit allem einverstanden sein. J. selbst betont die Begrenztheit seiner Überlegungen, die auch aus der Sache selbst herrühren („Im Machtbereich dieser Wirklichkeit kann und darf man nicht alles wissen.", 9). Aber „Impulse vermitteln, Neugierde wecken, Suchbewegungen auslösen" (ebd.), das möchte er mit seinem Buch erreichen. Und das tut er auch. Er hat nämlich eine ausgesprochen gute Fähigkeit, den Leser bzw. die Leserin mit in die weit in humanwissenschaftliche Bereiche hinein sich verzweigenden Fährten seiner Überlegungen zu nehmen. Dazu trägt nicht zuletzt bei, daß er manches geläufig Gewordene in Frage stellt, ungewohnte Perspektiven eröffnet und sich auch nicht scheut, zuzugeben, daß er manches von früher Gesagtem heute in einem anderen Lichte sieht, was nicht heißt, daß er es völlig revidieren müßte.

„Pastoraltheologie" ist dieses Buch im klassischen protestantischen Verständnis dieses Begriffes, eine phänomenologisch und spirituell orientierte Theologie also, die sich ausdrücklich an die Pfarrer und Pfarrerinnen wendet und ihnen gewissermaßen einen Spiegel vorhält, in dem sie sich und das, was sie tun, einmal in Distanz betrachten können und so neue Impulse gewinnen können. Auch wer im katholischen Raum pastoral tätig ist, kann aus der Lektüre dieses Buches viel lernen. Für die Praktische Theologie insgesamt ist es darüber hinaus in manchen Partien eine heilsame Provokation, die zu denken und zu diskutieren gibt.

Paderborn Norbert Mette

Literatur/Film/Musik

Fick, Monika: **Sinnenwelt und Weltseele.** Der psychophysische Monismus in der Literatur der Jahrhundertwende. – Tübingen: Max Niemeyer Verlag 1993. 393 S. (Studien zur deutschen Literatur, 125), kt DM 124,00 ISBN: 3-484-18125-7

Monika Fick beschäftigt sich in ihrer Untersuchung mit der monistischen Debatte in der Literatur der Jahre um 1900. Diese germanistische Arbeit kann ein eminentes theologisches Interesse beanspruchen, weil sie Reflexionen aus der Zeit der letzten Jahrhundertwende behandelt, die in ihrem Kernbereich auch in die Theologie gehören, aber dort meist nicht traktiert werden: die pantheisierende, Monismus genannte Justierung des Verhältnisses von Gott, Welt und Mensch in der Literatur.

Angesichts der materialistischen Reduktionen in der Anthropologie wurden insbesondere seit der Mitte des 19. Jh.s eine Vielzahl von Modellen entwickelt, den Menschen auch und wieder geistig zu verstehen. Eine entscheidende Ansatzstelle bildete die Interpretation des Unbewußten. F. verfolgt dezidiert die nicht-freudianische Tradition dieses Topos, weil hier das „Un"bewußte nicht als materialistisches Substrat zur Etage des „Unter"bewußten wird, sondern zum Ansatzpunkt, die *psychische und geistige Dimension des Menschen* zu thematisieren. In diesem Kontext liegt ihr zentrales Interesse auf den panpsychischen und pantheistischen und insofern monistischen Anthropologien der Jahrhundertwende.

F. setzt mit Ricarda Huchs Romantik-Deutung ein, behandelt Theodor Fechner, Eduard von Hartmann, Friedrich Nietzsche und Maurice Maeterlink als zentrale Schaltstellen (21–104), die stark den Naturwissenschaften verbundene Debatte in Spiritismus und Okkultismus (105–129), den literarischen Monismus, darunter die Friedrichshagener sowie in längeren Darstellungen Rainer Maria Rilke, Gerhart Hauptmann (nicht zuletzt aufgrund seiner Böhme-Rezeption), Robert Musil (den sie im Frühwerk von Maeterlinks „Metaphysik" her interpretiert) und Hugo von Hofmannsthal.

F. führt eine *germanistische Forschungsdebatte* fort, zu der es kein theologiegeschichtliches Pendant gibt. Walter Gebhard hatte in seiner großen Arbeit über den „Zusammenhang der Dinge" (1984) über weite Strecken das gleiche Material analysiert, es aber metaphorntheoretisch aufgeschlüsselt und v. a. als realitätsverweigernde ideologische Fluchtbewegung interpretiert, wodurch gegenüber einer theologischen Deutung der Projektionsvorbehalt unvermeidlich war. F. bezieht dezidiert kritisch gegenüber Gebhard Position (explizit: 16f, 50), indem sie die Leistungen dieser Literaten herausarbeitet, etwa in einer integralen Anthropologie oder einer Kritik des naturwissenschaftlichen Positivismus. Sie hält dabei eine religiöse Interpretation offen, die Gebhard abzuschneiden versucht hatte und respektiert auch die religiöse Selbstinterpretation ihrer Autoren.

F. ist bei allem Bemühen, die Stärken ihrer AutorInnen herauszuarbeiten, alles andere als unkritisch: etwa wenn sie die großzügige Selbststilisierung der Monisten zur Avantgarde der Moderne als Ideologie entlarvt oder wenn sie deren unabgegrenzte, objektivistische Erkenntnisansprüche, die sie unter Berufung auf die psychische oder unbewußte Welt anmelden, als überzogen abweist. Mit Musil beispielsweise kritisiert sie bei monistischen Totalitätsansprüchen die „Verwechselung des Subjektiven mit dem Objektiven" (298) oder mit Rilke, wenn er Krankheit und Tod thematisiert, die Verdrängung der Rückseiten einer „heilen" monistischen Welt.

F. lenkt den Blick auf eine Debatte, in der aus der Perspektive klassischer christlicher Theologie sicherlich eine Reihe „häretischer" Positionen zur Schöpfungstheologie formuliert werden. Aber weil diese Schriftsteller mit hoher Sensibilität zentralen Fragen nachspüren, die aus den Naturwissenschaften oder der Psychoanalyse an die Bestimmung des Verhältnisses von Gott, Welt und Mensch gestellt werden und die damit die Debatte um die *Inkulturation des Religiösen in die weltanschaulichen Horizonte* um 1900 führen, stände es der Theologie gut an, ihr Verhältnis von Distanz und Nähe sorgsam (und weitenteils: überhaupt erst einmal) zu bestimmen. Schon ein kurzer Blick auf das sog. New Age zeigt, daß die Fragen dieser Debatte weiterhin virulent sind.

Bonn Helmut Zander

Suhr, Ulrike: **Poesie als Sprache des Glaubens.** Eine theologische Untersuchung des literarischen Werkes von Marie Luise Kaschnitz. – Stuttgart: W. Kohlhammer 1992. 306 S. (Praktische Theologie heute, 8), kt DM 49,80 ISBN: 3-17-012008-5

Mit dieser Veröffentlichung, einer Diss., hat sich Vf.in in den Bereich einer reizvollen Schnittmenge zwischen Literaturwissenschaft und Theologie begeben. Der Titel des Werkes gibt zugleich das angestrebte Ziel an: sich im Werk der Literatin Marie Luise Kaschnitz auf die Suche zu machen nach der *„Poesie als Sprache des Glaubens"*.

In einem *einleitenden Teil* (2–61) werden zunächst die Person Marie Luise Kaschnitz und ihr Werk vorgestellt. Zudem wird nach der Darstellung des Forschungsstandes bzgl. ihres Oeuvres (10–18) eine historisch aufgebaute Problemskizze geboten, die diese Arbeit in den bereits vorhandenen Dialog zwischen Theologie und Literatur einordnet (18–28).

Unter der Überschrift *„Keine Poetik. Zum Literaturverständnis M. L. Kaschnitz'"* werden die Schwierigkeiten beim Versuch einer Systematisierung von Kreativität ebenso geschildert wie ihre Motivationen zum Schreiben und ihr gesellschaftspolitisches Selbstverständnis. Der vierte Unterpunkt schließt den rein literarischen Zugang ab und skizziert zwei Schwerpunkte, die für eine theologische Fragestellung von Interesse sind: die prophetisch-mahnende und die eschatologisch-verheißende (29–61). Bevor in den folgenden sechs Kap.n (*3. Krieg und Gewalt*, 62–90; *4. Natur*, 91–115; *5. Liebe*, 116–146; *6. Von der Suche nach Heimat: Das Haus der Kindheit*, 147–185; *7. Todeserfahrungen*, 186–224) diese Dimensionen konkret untersucht und herausgearbeitet werden – mit zahlreichen Zitaten aus Kaschnitz' Werken – hat Vf.in damit einen Horizont eröffnet, mit dem sie wie mit einem Schlüssel die reichen Romane, Erzählungen, das poetische Werk und die Studien etc. in theologierelevanter Perspektive erschließen kann.

Von besonderem Interesse ist das 8. Kap. *(8.1) „Das Jesusbild und die Frage nach Gott"* (225–274), in dem Vf.in die Facetten eines Jesusbildes innerhalb der unterschiedlichsten Werktypen einem Gesamtbild annähert. Die Fülle an zusammengetragenem und abgedrucktem Material läßt die Mühe erahnen, die ein derart strukturiertes Projekt mit sich bringt. Tatsächlich gelingt es über weite Strecken, einen – besonders in Kaschnitz' Prosawerken – stark profilierten Charakter vorzustellen, der als „Bruder der Leidenden und als lei-

denschaftlicher Verkünder einer Botschaft radikaler Liebe" (246) weitgehend dem in den Evangelien vorherrschenden Bild eines Jesus von Nazaret entspricht.

Ähnlich spannend wie der erste, liest sich der zweite Teil dieses Kap.s *(8.2) „Die Frage nach Gott"*, die einen eminent wichtigen und fundamentalen theologischen Punkt, eben die Gottesfrage betrifft. Die Verkrustungen kirchlicher und volksfrommer Formen, mit denen Kaschnitz aufzuräumen versucht, werden deutlich umrissen und in ihrer Schroffheit und Formulierungsschärfe dargestellt. Die nüchterne Feststellung „M. L. Kaschnitz hadert mit Gott" (246) bewahrheitet sich in zahlreichen Facetten ihres Werkes, wie sich auf den folgenden Seiten herausstellt. Dabei werden die Theodizeefrage ebenso berührt wie die Frage nach einem Leben nach dem Tod, die eindrucksvoll durch ihre besonderen Dichte in ihrem lyrischen und zugleich epischen Sprachstil zu Tage tritt.

Ein *abschließendes Kap.* widmet sich der eher allgemeinen Verhältnisbestimmung von Religiosität und Literatur. Dabei spricht Vf.in aus, was sich zuvor abzeichnete: Im Werk M. L. Kaschnitz', in der „Vielfalt seiner Themen und literarischen Formen, ist eine Religiosität eingezeichnet, die sich in einer nicht aufgelösten Spannung zwischen Gewißheit und Zweifel, Einverständnis und Widerspruch, Beheimatung in der christlichen Tradition und Offenheit ihr gegenüber bewegt" (275).

Sicher ist das Werk dieser großen Literatin von bestimmbaren Strukturen und Schwerpunkten geprägt. Nach Aufdeckung und Untersuchung dieser Fixpunkte kann eingeschränkt der großen These dieser Studie zugestimmt werden: Poesie ist *eine* Sprache des Glaubens. „Es ist nicht die Sprache einer ungebrochenen, traditionell-kirchlichen Frömmigkeit. Aber sie gibt den Verheißungen und der Sehnsucht einen Ausdruck, sie bittet und klagt, sie sucht nach den Zusammenhängen des Lebens und sie bekennt Gott." (285) Was könnte Sprache des Glaubens, Sprache in der Liturgie mehr wollen?

Münster Dietmar Thönnes

Offenhäuser, Stefan: **Reflexion und Freiheit.** Zum Verhältnis von Philosophie und Poesie in Rilkes und Hölderlins Spätwerk. – Frankfurt: Peter Lang 1996. 240 S., kt DM 69,00 ISBN: 3-631-30945-7

Am Beispiel der späten Lyrik Rilkes und Hölderlins will Stefan Offenhäuser die Möglichkeit eines unabschließbaren Zusammenspiels von philosophischer Reflexion und ästhetischer Erfahrung aufzeigen, ein Zusammenspiel, das er auch als gegenseitige Verwiesenheit von Reflexion und Freiheit deutet, da sich „Freiheit (. . .) im freien Spiel von Reflexion und ästhetischer Erfahrung zeigt" (10). Ästhetische Erfahrung öffnet die Reflexion auf etwas hin, was der Reflexion prinzipiell verschlossen bleibt: auf das Nicht-Reflexive, auf das Unsagbare, und macht damit jenes Unsagbare erfahrbar. Dementsprechend geht es bei der Verhältnisbestimmung von Philosophie und Poesie auch um das Verhältnis von Sagbarem und Unsagbarem, welchem sich beide, Philosophie und Poesie, widmen: „Reflexion meint das Sagbare, das in der Lyrik mit dem Unsagbaren zusammenzuspielen beginnt. Was dabei wahrnehmbar wird, kann als Dimension der Freiheit beschrieben werden, in der Reflexion in gewisser Weise aufgehoben ist und doch präsent bleibt, weil Freiheit ohne Reflexion nicht erreicht werden kann." (28)

In einem *ersten Durchgang* sucht O. seine Grundthese an den *„Duineser Elegien" Rilkes* zu exemplifizieren. Nach einigen Hinweisen zu den symbolistischen, expressionistischen und lebensphilosophischen Tendenzen Rilkes folgen Ausführungen zu dessen theoretischen Studien. Zwei Thesen stehen hier im Zentrum, zum einen Rilkes Versuch, „Unsagbares in eine Region des Sagbaren zu heben, ohne zur Beschreibung zu werden" (63), zum anderen die Hinwendung ins eigene Innere, die mit einem Reflexionsakt verbunden ist. Beides habe für Rilke sowohl eine religiöse Dimension (64f) als auch eine ästhetische Bedeutung, da das „Kunst-Ding" zum einen das Unsagbare wahrnehmbar werden lasse und zum anderen eine Haltung des Schauens auslöse, in der das Spiel von Reflexion und ästhetischer Erfahrung, mithin die Dimension der Freiheit, wirksam sei (69f). In detaillierten Interpretationen einiger Gedichte aus den *„Duineser Elegien"* sucht O. nachzuweisen, daß gerade im Elegienwerk dieses Anliegen zum Ausdruck kommt.

In einem *zweiten Teil* stehen *Hölderlins späte Hymnen „Friedensfeier" und „Patmos"* im Mittelpunkt. Wie schon bei Rilke stellt O. der Lyrik-Interpretation Ausführungen zu den philosophischen Wurzeln des Dichters (Kant, Fichte, Hegel, Schelling, Schlegel) voran sowie eine kurze Darstellung von Hölderlins eigenen philosophischen Thesen. Zunächst thematisiert O. Hölderlins Ineinssetzung des sog. „Naturzustands" mit der Einbildungskraft, welche er der Betonung des Verstandes entgegensetzt, und die durch die Phantasie ermöglichte Erkenntnis der Freiheit. Der Naturzustand der Einbildungskraft „scheint durch philosophische Reflexion allein nicht bestimmbar zu sein, sondern kann vor allem in der Dichtung wahrgenommen werden." (150f), so daß sich von dort aus für O. Verbindungslinien zwischen Reflexion und ästhetischer Erfahrung bzw. zwischen Reflexion und Freiheit ergeben. Danach konzentriert sich O. auf Hölderlins Betrachtungen zur Einheit von Subjekt und Objekt im Akt der intellektuellen Anschauung, welche von Hölderlin als nicht-reflexive Form des Sebstbewußtseins gefaßt wird, die dem reflexiven Akt vorausgeht (153) und als intuitiv Geschautes aufzufassen ist. Auch hier ergeben sich für O. Bezüge zur ästhetischen Erfahrung. Schließlich widmet sich O. den Überlegungen Hölderlins zum Verhältnis von Identität und Differenz sowie von Absenz und Präsenz und damit dem Verhältnis von Sagbarkeit und Unsagbarkeit: Hölderlin geht von einem ursprünglichen und unendlichen Sein aus, das „als Einiges sich selbst in seine Momente entfaltet" (151), also als Identität in notwendiger Trennung zu verstehen ist, und das sich zwar als Unendliches der Immanenz entzieht, sich jedoch zugleich im Endlichen präsentieren will und muß. Jenes Sein präsentiert sich in der Anschauung als Schönheit; es vergegenwärtigt sich ästhetisch, und das v. a. in der Dichtung.

So bestechend die Grundthese O.s ist und so kenntnisreich sowohl die Darstellung der philosophischen Positionen Rilkes und Hölderlins als auch die Interpretationen von deren später Lyrik, so problematisch ist allerdings auch der methodische Zugriff von O.s Abhandlung. Vieles bleibt unerläutert, wirkt unvermittelt und sprunghaft, manches wird lediglich kurz thematisiert, was einer ausführlicheren Diskussion bedürfte; die Auswahl von Rilkes und Hölderlins Lyrik als Beispiele der Verknüpfung von Philosophie und Poesie bzw. „Reflexion und Freiheit" bleibt z. B. ebenso unbegründet wie die Beschränkung auf Beispiele aus den späten Werken. Rilkes „Neue Gedichte" etwa ließen sich durchaus auch als Beispiele einer Verknüpfung von Philosophie und Poesie lesen, worauf O. jedoch nicht eingeht. Der – durchaus erhellende – Rückbezug auf Novalis, Benjamin und Nietzsche wird nicht systematisch in die Rilke-Interpretationen eingegliedert, sondern lediglich „nachgeliefert". Und der Bedeutung, die Rilke und Hölderlin für Heideggers philosophisches Denken haben, können drei Seiten in dem – zudem äußerst knappen – Schlußkapitel nicht gerecht werden. Am problematischsten erscheint allerdings, daß O. die Grundbegriffe „Reflexion" und „Freiheit", die für seine Grundthese entscheidend sind, nicht ausreichend klärt, insbesondere das Freiheitsverständnis bleibt bei O. unausgewiesen, was jedoch für den Fortgang dieser sich als philosophisch verstehenden Abhandlung unabdingbar wäre. So bleibt der Eindruck, daß die interessante These der Verknüpfungsmöglichkeit von Philosophie und Ästhetik wie auch die Verknüpfung von Reflexion, Erfahrung und Freiheit nicht ausreichend begründet, sondern lediglich behauptet und wiederholt statt detailliert entfaltet wird – ein Eindruck, den die teilweise spannenden Interpretationen von Rilkes und Hölderlins Lyrik leider genausowenig wettmachen können wie die informativen Rückbezüge auf die philosophischen Wurzeln der beiden Dichter.

Münster Saskia Wendel

Kino und Kirche im Dialog, hg. v. Martin Ammon / Eckart Gottwald. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1996. 209 S., 7 Abb., kt DM 29,80 ISBN: 3-525-60392-4

Der von M. Ammon, dem derzeitigen Filmbeauftragten des Rates der EKD, und dem in Duisburg lehrenden Religionspädagogen E. Gottwald edierte Bd nimmt das hundertjährige Jubiläum des Kinos zum Anlaß, um in einer weitgefächerten Bestandsaufnahme die „Zugänge evangelischer Christen zum Film und ihr Interesse an seinen ästhetischen und gesellschaftspolitischen Dimensionen" (7) zu dokumentieren. Entsprechend der unterschiedlichen Herkunft der vierzehn (durchwegs männlichen) Vf. aus dem akademischen, publizistischen und (medien-)pädagogischen Bereich kommt der exemplarisch über das Medium Film anvisierte „Zusammenhang von Kultur und Religion, Ästhetik und Politik" (ebd.) aus ganz verschiedenen Perspektiven (theoretischen und praxisbezogenen) und in ganz verschiedenen ‚Genres' (vom wissenschaftlichen Aufsatz bis zum persönlichen Erfahrungsbericht) in den Blick. Das ist nicht nur ein Reflex der Vieldimensionalität des Gegenstandes, sondern macht in diesem Fall auch die Lektüre um so anregender.

Die ersten vier Beiträge des nicht weiter untergliederten Bdes lassen sich als eine Art ‚theoretische Grundlegung' lesen: Nach einer einführenden Sichtung der Koordinaten, innerhalb derer sich die Diskussion bewegen wird (Ästhetik und Religion, Kirche und Kultur), von M. Ammon (9–18) wagt K. Visarius (19–32) unter dem Vorzeichen einer Reflexion auf die „Sprache des Films" einen Abriß der filmtheoretischen Entwicklung von S. Eisenstein und W. Benjamin über Phänomenologie und Strukturalismus bis zu den ihm z. T. „fast esoterisch" (30) anmutenden psychoanalytischen Arbeiten aus der Lacan-Schule. Mit Recht macht er darauf aufmerksam, daß besonders Andrej Tarkowskijs Filme und theoretische Überlegungen zum Thema innere Zeitwahrnehmung und religiöse Erfahrung dem „Nachdenken über Film und Theologie ein noch nicht ausgeführtes Programm hinterlassen" (27) haben (vgl. dazu jetzt: H.-D. Jünger, Kunst der Zeit – Kunst des Erinnerns, Andrej Tarkowskijs Konzept des Films, Ostfildern: edition tertium, 1995). E. Gott-

WALD (34–53) sondiert im Feld „(z)wischen Mythos und Spiel" „theologische Zugänge zum Unterhaltungsfilm" (Titel), und W. SCHNEIDER (54–68) leuchtet als Vorsitzender der „Jury der evangelischen Filmarbeit" deren Selbstverständnis aus, das um die (biblisch grundierte) Auffassung des Films als „Gleichnis des Lebens" zentriert ist.

Die weiteren Beiträge widmen sich verschiedenen Praxisfeldern der evangelischen Filmarbeit, weisen dabei aber oft über diese hinaus auf grundsätzliche Herausforderungen für Theologie und Kirche in Gegenwart und Zukunft: Nicht ohne (berechtigten) Stolz stellen D. KIESEL und B. MOLTMANN die verdienstvollen Filmaktivitäten in der Ev. Akademie Arnoldshain vor (70–79). Ohne über der beachtlichen Bilanz des Erreichten die mannigfaltigen Probleme zu verschweigen, läßt R. MIDDEL (80–96) 50 Jahre ev. Filmarbeit v. a. auf gemeindlicher Ebene Revue passieren. Das von ihm vorgestellte Förderprojekt „Kino und Kirche in den neuen Bundesländern" (1992–95) könnte s. E. überhaupt Modellfunktion haben für kirchliche Kulturarbeit „in Zeiten des Umbruchs einer säkularen Gesellschaft" (81). Sehr differenziert berichtet G. ALBRECHT (98–114), Direktor des Deutschen Instituts für Filmkunde (Frankfurt) und vormals ev. Filmbeauftragter, von der Arbeit der „Freiwilligen Selbstkontrolle der Filmwirtschaft (FSK)" und verteidigt nachdrücklich die Beteiligung von Vertretern der Kirchen an ihr (112ff). Bei einem Rückzug würden die Kirchen „ihre verantwortliche Mitwirkung in der Gesellschaft, die angesichts ihres diakonischen Auftrags und der entsprechenden Aufgaben nicht unter Opportunitäts- oder Neigungs-Kriterien beurteilt werden kann, preisgeben oder verlieren" (114). Nicht weniger informativ sind die restlichen Beiträge jeweils zur Geschichte und aktuellen Situation der evangelischen Filmpublizistik (R. GERZ, 115–136), der evangelischen Medienzentralen (R. KLEEFELD / K. EHLERS / M. DELLIT, 138–152; besonders der Rückblick auf die DDR: 143–150), der entwicklungspolitisch engagierten kirchlichen Filmarbeit (B. WOLPERT, 153–182) und der mittlerweile 40jährigen Aktivitäten der vom „Ökumenischen Rat der Kirchen" getragenen, internationalen kirchlichen Filmorganisation INTERFILM, deren Bedeutung – aber auch Reorganisierungsbedarf – H. W. DANNOWSKI (183–206), Amtsvorgänger von M. Ammon, eindringlich herausstellt. (187, Zeile 28 dürfte einer der genannten Filmtitel nicht „Time Romance", sondern „True Romance" lauten.)

Erfreulicherweise wurde nicht versucht, die einzelnen Beiträge angestrengt ‚auf Linie' zu bringen. Während beispielsweise Ammon auf dem „durch und durch" (16) säkularen Ursprung der Kinematographie insistiert, heben andere Vf. auf die dem Medium von Anbeginn an inhärente Verflechtung mit Religion und Mythos ab (z. B. Gottwald, 44). – Am interessantesten und theologisch weitreichendsten ist wohl die sich abzeichnende Kontroverse über den Status der populären Unterhaltung bzw. des Unterhaltungsfilms. Während u. a. seitens der Vertreter der ev. Jury-Arbeit nach wie vor eine starke Option für den „künstlerisch anspruchsvollen Film" (Schneider, 63), konkreter für „Kinofilme von ästhetischer Vielschichtigkeit, politischer Verantwortung und unabhängiger künstlerischer Gestaltung" (Middel, 90) ausgesprochen wird, bricht besonders Gottwald eine Lanze für den populären Film (vgl. auch die auf Seite 51 in Anm. 6/7 genannten Beiträge). Im Unterschied zur katholischen Tradition, in der die Berührungsängste zwischen Glaube und Schaulust schon immer geringer waren, muß es Gottwald aufnehmen mit der längst nicht überwundenen „Skepsis der reformatorischen Wort-Gottes-Theologie gegenüber allen Bilder" (38), und erst recht natürlich gegenüber der „Bilderlust und Bildersucht" (36) des Publikums von Unterhaltungsfilmen. Dazu will er die (Kino-)Unterhaltung positiv aufnehmen als „Parabel" und „Spiegel des Menschlichen" (39) und kann er auf vielfältige Zusammenhänge zwischen Unterhaltung, Mythos und Erzählen (45–48) verweisen, ohne die Unterschiede zwischen den leicht zerbrechlichen trivialen Geschichten, die mit ihrer Konsumierung schnell verwehen, und den Glaubenserzählungen, die „sich anders festlegen" und „Hoffnung auf eine verheißungsvolle Zukunft begründen" (49), einzuebnen. Herzstück seiner Apologie der Unterhaltung ist freilich der Rekurs auf ihren Spiel-Charakter: „Im Filmerlebnis spielen wir mit uns selbst und der Welt" (42). Im Spiel aber „werden wir wirklich Mensch, im Spiel realisieren wir unsere Freiheit, und spielend schaffen wir eine menschliche Welt" (43). Für den letzten Satz lassen sich natürlich von Huizinga bis Piaget etliche Kronzeugen aufrufen. Es fragt sich nur, inwieweit die Rezeption eines populären Unterhaltungsfilms tatsächlich als Spiel-Situation beschreibbar ist. Sind diese Filme so angelegt, daß sie einen freien, aktiv-kreativen Mitvollzug, wie er zum Spiel essentiell gehört, zulassen oder gar befördern? Oder will das Kino nicht weit öfter ‚fesseln', in Bann schlagen? Wird nicht ein spielerischer, und damit souveräner Umgang seitens des Zuschauers überboten von einem, wie Schneider meint, wachsenden „regressiven Bedürfnis, sich den Traumbildern, Sehnsüchten und Wünschen nahezu bewegungslos im Kinosessel zu überlassen" (55)? Wenn die „Vielfalt der Eindrücke" zu begrüßen ist, weil sie uns „unsere Sinne üben" läßt (42), weshalb warnen dann andere vor einer wachsenden Desensibilisierung aufgrund von Reizüberflutung? – Die medienethisch, religionspädagogisch aber auch für die theologische Anthropologie wichtige Diskussion über die allzu lange schlichtweg mit Verachtung gestrafte populäre Unterhaltung wird und muß also weitergehen. Sie an einem dazu wie geschaffenen Gegenstand wie dem Film mit Nachdruck vorangetrieben zu haben, ist allein schon ein großes Verdienst des vorliegenden Bdes.

Betrachtet man die historischen Entwicklungslinien, wie sie verschiedene Beiträge nachzeichnen, wird sichtbar, daß von einer evangelischen Filmarbeit im eigentlichen Sinn erst nach 1945 gesprochen werden kann – im Unterschied zu ihrem um einiges älteren katholischen Pendant. Was in diesen immerhin fünfzig Jahren geleistet wurde, ist mehr als beachtlich und hat nicht nur dem Film geholfen, sondern auch einer theologischen Reflexion, die sich unter dem Anspruch der ‚Zeichen der Zeit' weiß, vielfältige und wichtige Impulse gegeben. Um so bedauerlicher ist es, daß von den Vf.n wiederholt die immer „noch eher periphere Bedeutung" des Films im „Dialog zwischen [ev.] Kirche und Kultur" (Schneider, 65) konstatiert werden muß. Mehr noch als die 1989 erschienene Aufsatzsammlung „Film und Theologie. Diskussionen, Kontroversen, Analysen" (hg. von W. Roth / B. Thienhaus, Stuttgart 1989, epd-Texte 20) dürfte jedoch der vorliegende Bd mit seinen durchweg niveauvollen und kompetenten Originalbeiträgen diesen Dialog ein gutes Stück weiterbringen.

Freiburg Reinhold Zwick

Schneider, Hans-Helmuth: **Rollen und Räume.** Anfragen an das Christentum in den Filmen Ingmar Bergmans. – Frankfurt: Peter Lang 1993. VIII, 376 S. (Forschungen zur praktischen Theologie, 12), kt DM 89,00 ISBN: 3-631-45946-7

Das Œuvre Ingmar Bergmans gehört zweifelsohne zu den ‚Klassikern' des Dialogs von Theologie und Filmkunst. Gleichwohl ist die an der Münchner Ev.-Theol. Fak. angefertigte Diss. von Hans-Helmuth Schneider m. W. die erste monographische Auseinandersetzung von (praktisch-)theologischer Seite mit Bergman im deutschen Sprachraum. Mit ihr tritt S. insbesondere an gegen die reiche angloamerikanische Bergman-‚Exegese': Gegen deren von ihm weithin für falsch und vereinnahmend befundenen Interpretationen, die Bergmans Werk u. a. reformprotestantisch, existentialphilosophisch oder tiefenpsychologisch lesen, stellt er eine dezidiert auf Biographie und Intentionen des Regisseurs fokussierte Perspektive. In ihr stellt sich Bergmans Filmschaffen für S. dar als markantes Zeugnis der Konfrontation und schließlich der Überwindung des Religiösen durch das Ästhetische.

In einem, wie er selbst einräumt, „langen Anlauf" (343) sondiert S. zunächst *„Das theologisch relevante Potential des Films"* (*Teil1*: 9–120), um dann – nach Informationen zur Person Bergmans und dem Versuch einer kritischen Bestandsaufnahme der bisherigen Bergman-Forschung – vermittels einer eingehenden Untersuchung von Bergmans Spätwerk ‚Fanny und Alexander' (*Teil 2*: 121–320), jenes Films, den Bergman selbst als „Summe (s)eines Lebens als Filmemacher" (7) bezeichnet hat, die im Untertitel angekündigten „Anfragen an das Christentum" zu ermitteln (*Schluß*: 321–343). Ein Anhang bietet neben dem Literaturverzeichnis eine Übersicht über die „Szenenfolge" des Beispielfilms (345–349) – auf die filmwissenschaftlich übliche Unterscheidung von Szene und Sequenz will S. ohne nähere Begründung verzichten (117, Anm. 64) –, sowie eine Auflistung aller Filme unter der Regie Bergmans. An näheren filmographischen Angaben zu ‚Fanny und Alexander' (Darsteller, Kamera . . .) findet sich nur eine Personenliste (190f). Die Systematik von Anmerkungsapparat und Literaturverzeichnis ist wenig leserfreundlich: Aufsätze werden in den Fußnoten mit vollem Titel eingeführt, Bücher hingegen nur mit Vf.name und gegebenenfalls Jahreszahl. In das Literaturverzeichnis sind außer Monographien seltsamerweise nur Zeitschriftenaufsätze aufgenommen, während Buchbeiträge nur in den Anmerkungen nachgewiesen sind. Andererseits enthält das Literaturverzeichnis etliche Titel, deren Verwendung in der Arbeit selbst nirgends explizit angezeigt ist. Die Druckvorlage ist erfreulich fehlerfrei (nur 343, Zeile 5: lies „statt" für „satt"). Störend sind neben manchen Härten im Ausdruck auch die vielen ‚Witwen' und ‚Waisen' im Seitenumbruch. Auf unübliche Abkürzungen wie „mglw." und „tw." hätte verzichtet werden dürfen.

Weil S. im ersten Teil mit dem hohen Anspruch einer *„Klärung des Verhältnisses von Film und Theologie überhaupt"* (7) antritt, verdient dieser Part auch über die engere Aufgabenstellung hinaus Beachtung. Nach einigen (unvermeidlich) problematischen Definitionen von „Film" und „Kunst" sichtet der Vf. eine Reihe von grundsätzlichen Positionen im „Verhältnis zwischen *Protestantismus* und Kunst" (22, Hervorhebung R. Z.), wobei er auf die Linie von P. Tillich und H. Schwebel (u. a.) einschwenkt, die die Autonomie der

Kunst verteidigen und gleichzeitig an der Relevanz selbst der nichtreligiösen Gegenwartskunst für die Theologie (vgl. 33f) festhalten. S. bündelt diese Relevanz in der Qualität der „Welterkenntnis und -verarbeitung", die „eine Art Vorarbeit für die Theologie" darstelle (ebd.). Die hier etablierte protestantische Binnenperspektive wird bis zum Ende durchgehalten, weshalb der nicht unerhebliche katholische Beitrag zum Dialog von Theologie und Film fast vollständig ausfällt. Daß die evangelische Filmarbeit ein katholisches Pendant hat und beide schon lange vielfältig kooperieren, erfährt der Leser in vorliegender Arbeit ebenfalls nicht.

Besonders nachteilig schlägt diese Verengung der Optik bei der im 3. Kap. versuchten, entsprechend schmalen Bestandsaufnahme zum Thema *„Film und Theologie"* (65–77) durch. Unter der dazu wenig günstigen Überschrift *„Film und Welt"* hatte S. zuvor einige wichtige filmtheoretische Ansätze Revue passieren lassen, die später zum Teil für die eigene Filmanalyse wichtig werden sollen, vorab der zwischen Semiotik und Mythologie changierende Ansatz des Filmpublizisten Georg Seeßlen (54–56) und Peter Wollens (resp. Ch. S. Peirce') Unterscheidung der Zeichen in „ikonische", „indexalische" und „symbolische" (49). Seeßlens speziell für populäre Genre-Filme entwickelte „Mythologie der Filmsprache" (54) verallgemeinert der Vf. in der Bilanzierung seines Theorieüberblicks zu der (gewagten) These: „Die Überschneidungen zwischen einem in der Sprache des Films vorausgesetzten und einem als religiös zu qualifizierenden Weltbild sind groß genug, um von einer Parallele sprechen zu können" (58).

Diese Korrelation wird dann in Abhebung von theologischen Zugangsweisen zum Film, die sich am Modell der gleichnishaften Rede orientieren, näher als Parallele des Films zur atl. Weisheit zu bestimmen gesucht: die Theologie könne Filmen „prinzipiell wie einer weisheitlichen Erzählung (z. B. der Josefsgeschichte) begegnen" (85). Unbeschadet mancher Konvergenzpunkte (87–90) bleibt allerdings zu fragen, ob nicht die angeblich „weitgehende Übereinstimmung des Gegenstandsbereiches und der Aussagen" von „Weisheit und Film" (z. B. im Verständnis der „Welt als Ordnungsraum" und hinsichtlich der „allgemeinen Fragen des Menschseins", 86) auf einer Tiefenebene eine neuerliche Okkupation des Films bedeutet, wie sie S. eigentlich vermeiden will (vgl. 83). Wird hier dem Film nicht allzu schnell ein religiöser Horizont unterstellt, insofern die fragliche Weisheit, wie S. zu Recht anmerkt, „eine spezifisch *religiöse* Weise der Weltwahrnehmung" und „Welterkenntnis des *Glaubenden*" (86,90; Hervorhebungen R. Z.) ist? So überrascht es denn auch nicht, wenn das zunächst engagiert vorgetragene Plädoyer, die Theologie solle Filme „wie weisheitlich geprägte Erzählungen betrachten" (94), bald hinter einem offeneren „Interesse" der Theologie am Film als „Darsteller und Vermittler von Weltverstehen und Lebenspraxis" (96) zurücktritt. In Verfolgung dieses Interesses brauche die Theologie „keine eigenen ‚theologischen' Methoden der Filmanalyse zu entwickeln" (97; vgl. aber 98, Anm. 55), sondern könne sich an bewährte Modelle halten. S. orientiert sich vornehmlich am Lehrbuch der Filmdramaturgie von Syd Field u. a. Das dort vorgestellte, genre- und themenunabhängige – und entsprechend wenig differenzierte – „generelle Muster" (107) der Gliederung einer Filmhandlung in drei Akte mit zwei „Plot-Points" ist die Grundfolie für die Untersuchung von ‚Fanny und Alexander' (F & A).

In seiner *Filmanalyse* will S. zuvorderst herausarbeiten, wie sehr F & A der „Ausdruck" von „Lebenserfahrung" (114) seines Regisseurs ist. Zweifelsohne sind Bergmans Arbeiten durchwegs „sehr ‚persönliche' Filme" (102); erst recht ein mit autobiographischen Reminiszenzen gesättigtes Werk wie F & A. Gleichwohl ist eine derart autorzentrierte, nachgerade (neo-)positivistische Sicht, wie sie S. verficht, nicht nur seitens einer rezeptionsästhetisch orientierten Hermeneutik abzulehnen. Je nachdem, ob sie sich (wie S. selbst) an der Person Bergmans, an seiner „Biographie", seinem „Selbstverständnis" und seinem „Verhältnis zur Kunst" orientieren oder aber es wagen, seine Werke als nicht allein von der Autorabsicht kontrollierte und sich im bewußt Intendierten erschöpfende Größen zu begreifen, werden im 2. Hauptteil die vorgestellten Positionen der „Bergman-Interpretation" beurteilt. In einem oft recht abschätzigen Stil sieht sich dabei das Gros der Bergman-Literatur unter der Rubrik „theologische Vereinnahmungen" (166) abgelegt. Selbst in der Kategorie der „ernsteren Verstehensversuche" (haben die anderen nur gespaßt?), dominieren für S. weithin die „theologischen Vorurteile" (179). Obgleich S. offensichtlich nicht in der Lage ist, andere Interpretationsansätze als seinen eigenen anzuerkennen, wirft er den anderen Arbeiten vor, ihr „Vorverständnis" sei „begründungsleitend" (148, Anm. 1): sie würden sich „in den meisten Fällen (. . .) mehr darum bemühen, vorgefaßte Meinungen durch Bergmans Filme bestätigen zu lassen, als sich für die Filme als Filme zu interessieren" (147).

Die Analyse der *Kino*-Version von F & A – Bergman selbst favorisiert seine längere Fernsehfassung (190) – folgt einer den Theorievorgaben gehorchenden dreiaktigen Elementar-Gliederung in „Exposition", „Konfrontation" und „Auflösung" (plus „Prolog"). Andere Makrostrukturierungen (etwa mit Blick auf die Zeitstruktur; vgl. 193 u. ö.) bleiben durchaus denkbar. Bis auf eine Szene ist beispielsweise die Handlung, die S. als dritten Akt begreift, in der Fernsehfassung durch einen Zwischentitel als „Epilog" ausgewiesen. Durch den Film selbst führt S. seine Leser in einer Kombination von ausführlichem Inhaltsreferat und interpretierenden Passagen, die in wechselnden Intensitäten insbesondere auf die biographischen Anteile und die Motivverbindungen innerhalb von Bergmans Œuvre abheben. In filmästhetischer Hinsicht gilt das Interesse vorab der von Bergman sorgfältig gehandhabten Farbdramaturgie, der Semiotik der Kamera- und Objektbewegungen (nach Seeßlen) und den „indexalischen" Momenten. Dabei erweist sich der Vf. als profunder Kenner sowohl des Filmschaffens wie der Vita Bergmans. Als solcher findet er in F & A erwartungsgemäß eine Thematisierung des von ihm stark herausgestellten großen Umbruchs in Bergmans Leben (197): seines in das Umfeld des Films ‚Licht im Winter' (1962) zu datierenden Glaubensverlustes, den er selbst verschiedentlich als Wegbrechen des „religiösen Überbaus" beschrieben hat. (Mit Blick auf den Untertitel der Arbeit ist zu vermerken: ‚Licht im Winter' ist außer F & A der einzige Film, den S. in einem ansprechenden „Exkurs" [170–177] eingehender diskutiert.)

Das in der Zeichnung der *„Rollen und Räume"* (Haupttitel) akzentuierte große Thema von F & A ist die Kontrastierung der lebensvollen Welt des Theaters (Familie Ekdahl), die für die Kunst als solche einsteht, mit der Welt des schwedischen Protestantismus (Familie Vergerus), die der Pastorensohn Bergman als sinnenfeindlich und von Schuld- und Angstgefühlen regiert erlebt hat. Es fragt sich allerdings, ob die in der Gestalt des Bischofs Vergerus samt seinem ‚Horror'-Haus überscharf, an der Grenze zur Karikatur gezeichnete Kritik dieses Protestantismus ausreicht, den Film als „an sich antichristlich" (277; vgl. 327 u. ö.) zu qualifizieren. Sicherlich ist F & A (u. a.) ein Beitrag zum Thema ‚Gottesvergiftung' und zu einer aus der Theodizee-Problematik aufbrechenden Rebellion gegen Gott, aber dieser Gott ist offenkundig eher ein von Bergman in ziemlich manichäischer Manier gezeichneter ‚dunkler' Gott des Alten Testaments als der christliche Gott ‚an sich' (vgl. 249, 251). Der Haß des jungen Protagonisten Alexander auf Gott, seine blasphemischen Ausfälle sollten also nicht zu schnell atheistisch gelesen werden. Sie richten sich gegen ein *bestimmtes* Gottesbild und eine *bestimmte* Verfassung des christlichen Glaubens, deren Personifikation Vergerus ist, eine Figur also, die ja von Bergman zu der eines „Gegners Christi ausgebaut" wird (255; Hervorhebung R. Z.). Da sich auch bei Bergman selbst, wie S. einräumt, eine Reihe positiver Bezugnahmen auf die Christusfigur und sein Evangelium der Liebe finden (vgl. 279; 339, Anm. 40), ist es fraglich, ob Bergman mit religiösen Motiven tatsächlich nur mehr einen „ästhetischen Umgang" (184, 207) pflegt. Dagegen spricht allein schon, daß seine „filmische Welt" in ihrer starken „Negation des Christlichen" – besser, wie gesagt, einer spezifischen Ausprägung desselben! – „auf eben dieses genuin Christliche bezogen" und so auch in eine inhaltliche Auseinandersetzung mit ihm gestellt bleibt (323). Mit diesem Vorbehalt durchaus vereinbar ist der anregende Vorschlag, diese Bezogenheit unter dem von Falk Wagner entlehnten Signet eines „funktionalen Atheismus" (ebd.) zu fassen. Darunter versteht Wagner einen Atheismus, der „die Begründung in Frage (stellt), die die Religion für nichtreligiöse Bereiche des menschlichen Weltumgangs leisten soll. Religion wird im Hinblick auf legitimierende, stabilisierende, erhaltende, integrierende und kompensierende Funktion für Gesellschaft und Staat kritisiert" (zitiert nach 6).

Wenn der Vf. im *Schlußteil* seiner Arbeit die „bleibenden Anfragen" (321) bündelt, die Bergmans Werk an die Theologie richte und die „kennenzulernen" (6) er als sein Ziel vorgestellt hat, ist die Ernte mit Blick auf die bisherige Bergman-Literatur vergleichsweise arm an Überraschungen: Eine erste Anfrage erwächst aus Bergmans Gestaltung der „psychischen Deformation durch eine religiös begründete autoritäre Erziehung" als des „schlimmsten, was einem Künstler widerfahren kann" (320). Denn eine solche Erziehung verleugne „die Verschiedenartigkeit der Lebensrollen, auf die sowohl

der Künstler als auch seine Kunst bezug nehmen müssen" (ebd.). Dieser Befund stelle die Praktische Theologie vor die Frage, wie einem solchermaßen ‚Gottesvergifteten' das Evangelium neu erschlossen werden kann (325). Die zweite Beobachtung, daß in F&A ein elementares „mythisches Muster" (326) – strukturiert um die Bewegung von Auszug und Rückkehr – vorfindlich ist und der Film „einer religiösen Weisheitssuche und -findung weitgehend parallel läuft" (327), wird nicht in eine dezidierte Anfrage an oder Aufgabe für die Theologie umgelegt. Angesichts der Weite von Bergmans Œuvre und seines konstant hohen Pegels von ethischen Fragestellungen fragt es sich, ob „Bergmans Erfahrungsweisheit" auf die „minutiöse Durchdringung der tragisch verlaufenden, demütigungserfüllten Prägung des Menschen" und eine „christentumsfeindliche" Reaktion darauf (326) enggeführt werden kann und der „Schlüssel für das Verständnis der Reaktion darin zu sehen (ist), daß die ganze Welt, und das Christentum mit ihr, einer rein ästhetischen Betrachtung und Bezugnahme unterworfen wird" (ebd.). Mit Recht verweist S. allerdings in einem letzten Punkt darauf, daß in F&A vieles von dem wiederkehrt, was schon Ernst Troeltsch in seinen „Grundproblemen der Ethik" (1902) beschrieben hat. Hinsichtlich des „Problembewußtseins" besteht in der Tat „erstaunliche Übereinstimmung" (336) zwischen dem von Troeltsch als Grundmerkmal der neuzeitlichen Entwicklung akzentuierten Auseinanderdriften einer Ethik „sub specie aeternitatis" und einer Ethik „sub specie temporis" (335) und Bergmans Kontrastierung einer Kunstwelt mit einer Kirchenwelt, bei der die (alt-)protestantische Kirche als „Hindernis auf dem Weg in die Neuzeit" und zu „künstlerischer Autonomie" erscheint (338).

Bergmans Filmwerk werfe am Ende für die Theologie die Frage auf, „welche Modelle für die Vermittlung religiöser und innerweltlicher, insbesondere künstlerischer Zwecke in der Situation des neuzeitlichen Autonomieanspruchs der Kunst/Filmkunst überhaupt zur Verfügung stehen" (340). Wie schon in Sachen ‚Gottesvergiftung' versucht S. selbst hierauf keine Antwort zu geben, sondern schlägt abschließend den Bogen zurück zum Thema des ersten Hauptteils: Bergmans Œuvre gebe als Modus der Begegnung von Film und Theologie den „Modus der Anfrage" (342) zu erkennen. Und d. h. für ihn jetzt – in einer unerwartet defensiven Wende: die (Film-)Kunst leiste zwar einen Beitrag zu der für die Theologie „durchaus notwendigen Erkenntnis ihrer Mitwelt" (341) und sei als kritische Instanz gegen harmonisierende Interpretationen derselben wertvoll. Sie werde aber ihrerseits selbst „in dem Maß frag- und kritikwürdig, in dem sie ihre Grenze, die darin besteht, Kunst zu sein und zu bleiben, überschritte" (342). Ob es der Kunst gerecht wird und den angestrebten Dialog von Kunst und Theologie befördert, wenn wieder eine derartige strikte Ressort-Aufteilung eingefordert wird, ist zu bezweifeln. Am Ende der Untersuchung steht leider ein Verdikt, das in gewisser Weise die ‚Rückseite' der berechtigten Abwehr von Vereinnahmungen ist und auf eine Immunisierung der Theologie gegenüber der Kunst hinausläuft: F&A sei ein Beispiel dafür, wie „die Kunst (. . .) ihren Wirkungsbereich (überschreitet): statt Kunst zu bleiben, will sie die Religion durch ihre kritische Vorführung auflösen und durch Einverleibung ablösen. *Dieser* von Bergman propagierten Grenzüberschreitung muß die Theologie sehr deutlich widersprechen" (343; Hervorhebung im Original). Abgesehen davon, daß m. E. damit Bergmans Intention verzeichnet ist: die Kunst auf die Rolle der „Anfragen"-Spenderin verpflichten und so letztlich wieder zur ‚Magd' der Theologie machen zu wollen, ist als Schlußakkord einer mit so viel Engagement und Liebe zum Film unternommenen Untersuchung enttäuschend.

Wegen etlicher aufschlußreicher Einzelbeobachtungen, die hier nicht referiert werden können, und nicht zuletzt auch wegen der kritischen Rückfragen, die sie stimuliert und die die Diskussion vorantreiben, bleibt die Arbeit von S. aber dennoch ein beachtenswerter Beitrag sowohl zur Bergman-Forschung wie auch zur allmählichen Etablierung des Films im theologischen Fächerkanon.

Freiburg Reinhold Zwick

Hober, David: **Die Radiopredigt.** Ein Beitrag zur Rundfunkhomiletik. – Stuttgart/Berlin/Köln: W. Kohlhammer 1996. 238 S. (Praktische Theologie heute, 25), kt DM 49,00 ISBN: 3-17-014437-5

Die bei G. Bitter im Wintersemester 1995/96 vorgelegte Diss. von David Hober hat die kirchlichen Verkündigungssendungen im Rundfunk zum Gegenstand.

In einem *ersten Teil (Bestandsaufnahme)* skizziert der Vf. die relevanten Kontexte: die historische Entwicklung, Rechtsgrundlagen, die neuere medienpolitische Situation („duales Rundfunksystem"), kirchliche Verlautbarungen sowie die rundfunkhomiletische Diskussion von 1945 bis 1994 (Kap. I–III). Dabei werden bereits die Spannungen deutlich, denen die „Radiopredigt" ausgesetzt ist. Wie kann sie einerseits ihrem Genus „Predigt" treu bleiben, andererseits aber gleichzeitig den Bedingungen des Massenmediums Rundfunk gerecht werden, das sich an ein diffuses Publikum richtet?

Auf diesem Hintergrund untersucht der Vf. im *zweiten Teil* seiner Arbeit (Kap. IV–X) mögliche Bedingungsfelder für die Radiopredigt. Es liegt auf der Hand, daß rundfunkhomiletisch v. a. eine nicht definierbare Zielgruppe/Hörerschaft der „Radiopredigt" in größte Unsicherheiten führen muß. H. unternimmt es daher, bestimmten Programmformaten (WDR-Sender) bestimmte Hörerschaften (nach Lebensstil, Milieu, Alter, Bildungsniveau) zuzuordnen. In einem nächsten Schritt reflektiert er dann die Art und Weise, in der Hörer das Medium generell nutzen („Nebenbeihören", als „Unterhaltung") sowie damit zusammenhängend mögliche Erwarungen der Hörer speziell an eine Verkündigungssendung im Rundfunk.

Besonderes Gewicht erhalten in diesen Kap.n die Überlegungen zum Stellenwert der Massenmedien (speziell Rundfunk). „Die Medien oder genauer das Radio übernimmt für nicht wenige Menschen religiöse Funktionen." (139). Es ist selbst zu einer Instanz der Sinn- und Daseinsorientierung geworden, rezipiert von Hörern, die charakterisiert sind durch ihre Distanz zur institutionalisierten Kirchlichkeit, durch Individualisierung und durch eine synkretistische Religiosität (137–147).

Mit der Vorstellung einiger kommunikationstheoretischer Modelle sowie ausgewählter Standpunkte zum Verhältnis zwischen Kirche und Öffentlichkeit schließt der Vf. seine Beschreibung möglicher Bedingungsfelder für eine Rundfunkhomiletik ab.

Den *Schluß* der Arbeit bilden Erwägungen zur Trinität, die H. als Kriterien für die Verkündigungspraxis im Radio verstehen möchte.

Bei der Beurteilung der Arbeit muß zunächst dankbar vermerkt werden, daß sie die wichtigsten Probleme der sehr komplizierten und komplexen Materie benennt. Wenn H. darauf aufmerksam macht, daß „die Medienfrage von ihrer stiefmütterlichen Behandlung" in der praktischen Theologie befreit werden müsse (221), hat er zweifellos recht. Inwieweit die derzeit desolate Situation der wissenschaftlichen Homiletik dazu in der Lage ist, steht auf einem anderen Blatt.

Bei der Bestandsaufnahme hätte man sich eine genauere Beschreibung der vorhandenen Verkündigungssendungen gewünscht, die sich ja nicht so leicht zwischen „öffentlich-rechtlich" und „privat" kategorisieren lassen. Offensichtlich hatte der Vf. hier lediglich die NRW-Situation im Blick. Eine präzisere Bestimmung und Abgrenzung des Gegenstandes der Untersuchung (zum Rundfunkbegriff gehört auch das Fernsehen!) wäre dem roten Faden der Arbeit dienlich gewesen.

Bedauerlicherweise führt der Vf. bestimmte analytische Ergebnisse seiner Arbeit nicht konsequent genug durch. Die Kennzeichnung der Massenmedien in ihrer quasi religiösen Funktion hätte z. B. zu der praktischen Frage führen müssen, ob sich die Verkündigung im Rundfunk heute nicht zu wesentlichen Teilen gegen Stil und Inhalt des Mediums (der Massenmedien) selbst richten müsse. Die Erwägungen zur Trinität, Abschluß und Höhepunkt der Diss., stellen eher einen Rückfall dar in eine früher übliche und die gängige Praxis rechtfertigende „Theologie der Predigt" und führen leider manche in der Arbeit präzisierte Medienfrage nicht weiter.

Hamburg Peter Düsterfeld

Menozzi, Daniele: **Les images.** L'Église et les arts visuels. – Paris: Éd. du Cerf 1991. 305 S. (Textes en main), kt FF 129,00 ISBN: 2-204-04220-X

Die Reihe „Textes en mains" des Verlags „Éditions du cerf" verfolgt wie vergleichbare deutschsprachige Textbücher die Absicht, zu den Hauptthemen der Theologie eine die gesamte christliche Tradition umfassende Sammlung repräsentativer Texte anzubieten, die zu Studienzwecken wie zur historischen Grundorientierung in einem bestimmten theologischen Feld geeignet ist. Im Unterschied zu den klassischen Traktaten der Theologie (Christologie, Sakramentenlehre usw.), die mit solcherart Textbüchern inzwischen gut bestückt sind, gibt es zu dem vorliegenden französischen Bd bisher kein gleichwertiges deutschsprachiges Pendant. Dies mag damit zusammenhängen, daß die Bilderfrage nicht zur obligatorischen Lehrthematik gehört, bzw. den Departements der akademischen Disziplinen nicht anstandslos zuzuordnen ist. Die neuere theologische Entwicklung zeigt jedoch in unterschiedlichen Fächern ein wachsendes Interesse an Fragestellungen, die diesen Bereich betreffen.

Das vorliegende Buch ist eine Übersetzung aus dem Italienischen; die italienische Fassung ist erst nach der französischen erschienen (La chiesa e le immagini. I testi fondamentali sulle arti figurative dalle origini ai nostri giorni, Milano 1995). Der Vf. des Bdes, Daniele Menozzi, war Prof. für Kirchengeschichte an den Universitäten Bologna und Lecce, derzeit lehrt er an der Univ. Triest; er ist zugleich Hg. der Bologneser Quartalschrift „Christianesimo nella storia".

Die in achtunddreißig thematische Kap. gegliederte Dokumentation beginnt mit der *frühchristlichen Bilderpolemik* (Minucius Felix) und endet bei *Johannes Paul II.* Jedem Kap. ist eine kurze Einführung vorangestellt, die die Texte in die jeweilige historische Problemlage einordnet. Der Untertitel des Buches gibt insofern einen Hinweis auf das Auswahlkriterium, als es in der Hauptsache um autoritative Dokumente geht, sei es von Konzilien, Synoden, Päpsten, Bischöfen, sei es von maßgebenden Theologen orthodoxer oder heterodoxer Ausrichtung (von Eusebius bis Molanus, von Johannes Damascenus bis Wyclif und Savonarola, von Bernhard von Clairvaux bis Luther und Calvin); Künstlertheorien sind nur berücksichtigt, wo sie den offiziösen Rang monastischer oder quasi-monastischer Einrichtungen haben (Suger von St. Denis, Confrérie de Saint-Jean, Beuroner Schule, L'école d'art sacré). Natürlich ist damit nicht das gesamte Quellengebiet einer theologischen Bildtheorie erfaßt, aber diese Begrenzung ist begründet und fruchtbar.

Die über alle Epochen hingehende sorgfältige Dokumentation legt ein Kontinuum von Problemstellungen, ein Diskontinuum von Lösungen, ein komplexes Feld nicht nur verschiedener, sondern gegensätzlicher Positionen („une palette très contrastée d'orientations", 8) innerhalb des Christentums offen. Es gibt nicht die eine christliche Bildauffassung. Über Legitimität und Ilegitimität, Formen des Gebrauchs und Mißbrauchs, künstlerische Gestaltungsfreiheit und amtliche Disziplinierung, ikonographische Traditionsbindung und Innovation gibt es sehr unterschiedliche Auffassungen. Die positionelle und argumentative Vielfalt, die dabei zutage tritt, ist für eine zeitgenössische Bildtheologie, die sich nicht mit einer aktualistischen Außenorientierung begnügen will, eine unerläßliche Grundlage. Es werden auch kunstpolitische und jurisdiktionelle Gesichtspunkte der kirchlichen Kunstentwicklung zur Geltung gebracht, die bei einer ästhetischen Isolierung der Kunstwerke nicht selten ausgeblendet bleiben. Gerade die nachtridentinische Entwicklung, in der programmatische Versuche der gegenreformatorischen Disziplinierung mit der barocken Erfindungsdynamik interagieren, ist dafür ein in M.s Bd gut dokumentiertes Beispiel.

Bei der Darstellung des 19./20. Jh. ist im vorliegenden Bd die romanische (französische/italienische) Perspektive interessant, für die (wohl wegen ihrer Verbindung zur ersten Phase der „Art sacré"-Bewegung / M. Denis) aus dem deutschen Bereich nur die Beuroner Schule als dokumentationswürdig erscheint. Durch solche Derangierungen werden in nationalen Wahrnehmungskulturen fixierte Wertschemata zur Diskussion gestellt.

Dem Bd ist eine *Einleitung* (13–63) vorangestellt, die einen ausgezeichnet präzisen Überblick über die anschließend dokumentierte Geschichte gibt. Am Schluß ist eine *„Bibliographie essentielle"* beigegeben, die in einer für die hiesige Diskussion sehr hilfreichen Weise die wichtigste Literatur französischer, englischer, italienischer und deutscher Sprache zusammenstellt.

Im Blick auf erwünschten Studiengebrauch wäre nach der französischen und italienischen Fassung eine deutsche Übersetzung des Bdes zu begrüßen.

Köln Alex Stock

Das Blut Jesu und die Lehre von der Versöhnung im Werk Johann Sebastian Bachs, hg. v. Albert A. Clement. – Amsterdam: Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen 1995. XII, 304 S., kt hfl 85,00 ISBN: 0-444-85783-4

Die musikwissenschaftlich und theologisch motivierte Untersuchung des Verhältnisses von Text und Musik im Werk Johann Sebastian Bachs stand im Mittelpunkt eines internationalen interdisziplinären wissenschaftlichen Kolloquiums, das 1993 im Treppenhuis in Amsterdam stattfand. Der vorliegende Bd enthält die Beiträge der neunzehn Referentinnen und Referenten aus Musikwissenschaft, Theologie, Germanistik, Kunstgeschichte und Musikpraxis, die sich in unterschiedlicher Weise mit dem Thema des Leidens Christi und der Versöhnungslehre beschäftigten.

Verschiedene Beiträge lohnt es, hier hinsichtlich ihrer Relevanz für die Theologie kurz vorzustellen. Der Bd ist in vier große Kap. gegliedert: *I. Die Lehre von der Versöhnung in Schriften und Künsten, II. Bachs Kantaten, III. Bachs Passionen und Agnus-Dei-Kompositionen, IV. Bachs Orgelwerk.*

Gerade die Beiträge des *I. Teils* interessieren hinsichtlich ihrer Ergebnisse für die theologische Wissenschaft besonders:

Der evangelische Theologe Kristlieb Adloff (*Die Sprache des Blutes Jesu in den Paulinischen Briefen und im Hebräerbrief*; 3–13) arbeitet interessante Aspekte – von der jüdischen Liturgie her motiviert – zur Blutmetaphorik und ihrer Bedeutung für das Kelchwort im 1. Korintherbrief heraus. Dabei ist insgesamt weniger eine strenge exegetische Auslegung angestrebt, als vielmehr eine liturgie-rhetorische und rezeptionsgeschichtliche Studie, die nicht zuletzt durch die Musik Bachs Erhellung findet.

In fundierter und durch zahlreiche Beispiele veranschaulichter Weise stellt Ferdinand van Ingen (*Die Thematik von Blut und Wunden in der geistlichen Lyrik des 17. und 18. Jh.s*; 15–26) die weite Verbreitung der literarischen Blut-und-Wunden-Thematik in der barocken und spätbarocken geistlichen Literatur dar. Dabei werden die mentalitätsgeschichtliche Dimension ebenso wie das säkulare literarische Umfeld in den Blick genommen und ein eindrucksvolles Szenario der barocken Rhetorik und ihres Bilderreichtums dieser Zeit geboten.

Ebenfalls für die – nicht nur evangelische – Theologie von Bedeutung sind die Ausführungen von Johann Anselm Steiger, der in seinem Beitrag auf die *orthodoxe Versöhnungslehre in der Theologie der Aufklärungszeit* (27–47) eingeht und in erfrischender Weise schlüssig darlegt, wie durch die Dichter der Aufklärungszeit ein Weg gefunden wurde, entgegen der herrschenden Theologie „zu den Wurzeln der genuin-orthodoxen Versöhnungslehre zurückzukehren" (27).

Mit eindrucksvollem Bildmaterial ausgestattet ist der Beitrag der Theologin (Hymnologie und Liturgik) Helene Werthmann, die sich zeitlebens um die Erforschung des Bachschen Kantatenwerks verdient gemacht hat. Unter der Überschrift *„Jesus Christus, vorgestellt zu einem Gnadenstuhl durch den Glauben in seinem Blut. Der alttestamentliche Sühnedeckel der Bundeslade und seine Erfüllung in Christus"* (63–78) gelingt es ihr allerdings nur bedingt, aus dem theologiegeschichtlich vorgeprägten Verheißung-Erfüllung-Schema auszubrechen und Altes und Neues Testament als Einheit zu verstehen. Anhand der lutherschen Wortschöpfung des Gnadenstuhls versucht sie, ein multispektrales Bild dieser Thematik aus Theologie und Kunstgeschichte zu entwickeln.

Willem Elder, Musikwissenschaftler aus Utrecht (*The Symbolism of Reconciliation in Agnus Dei Settings of Josquin des Prez*; 49–62) und Christian Tümpel, Nijmegener Theologe und Kunstgeschichtler (*Rembrandts Passionsdarstellungen*; 79–99) runden die Forschungen aus Sicht der Musikwissenschaft und Kunstgeschichte in interessanter Weise ab.

Die Beiträge der *Teile II–IV* sollen hier nur kurz genannt werden; Rez. denkt, daß aus ihren Überschriften eine mögliche Fruchtbarkeit für die Theologie, besonders die Liturgiewissenschaft, ablesbar ist:

Teil II: Lothar und Renate Steiger, *Überblick über Phänomentalität und Hinsichten des Redens vom Blut Jesu im Werk Bachs und deren theologische Mitte. Kantate BWV 5 „Wo soll ich fliehen hin"* (103–137); Bernhard Casper, *Das hermeneutische Plus. Ein Versuch in heuristischer Absicht* (139–150); Meinrad Walter, *Den Glauben verstehen mit J. S. Bachs Kantaten – am Beispiel der Taufe* (151–162); Martin Petzold, *Kantate BWV 105 „Herr, gehe nicht ins Gericht mit deinem Knecht" und der Topos „Tilgung der verklagenden Handschrift"* (163–76).

Teil III: Don O. Franklin, *The libretto of Bach's John Passion and the Doctrine oj Reconciliation: An Historical Perspective* (179–203); Jaroslav Pelikan, *„Blut ist ein ganz besondrer Saft: Am färbigen Abglanz haben wir das Leben". The Aria „Erwäge, wie sein blutgefärbter Rücken" in J. S. Bach's Saint John Passion* (205–213); Mark P. Bangert, *„This is my Blood of the New Testament". The Institution of the Lord's Supper in Bach's Saint Matthew Passion: An Exemplar for Hearing the Passion* (215–232); Robin A. Leaver, *Agnus Dei Compositions of J. S. Bach: Some Liturgical an Theological Perspectives* (233–249).

Teil IV: Jan R. Luth, *Blut und Versöhnung im Orgel=Büchlein* (253–258); Ulrich Meyer, *Bachs „Catechsimus sonorus" im Dritten Teil der Clavierübung* (259–270); Rudolf Bockholdt, *Die letzte Choralbearbeitung aus dem Dritten Teil der Clavierübung: Fuga super „Jesus Christus, unser Heiland" BWV 689 (271–283)*; Albert Clement, *Zum inneren Zusammenhang der Sechs Choräle BWV 645–650 von J. S. Bach und dessen Bedeutung* (285–304).

Es gibt nur wenige Druckfehler (z. B. Gu[ü]nther Wenz [Anm. 1, 40]), die bei einem teilweise zweisprachigen (engl./dt.) Werk verzeihlich sind. Ansonsten veranschaulichen in angenehmer Weise zahlreiche Abbildungen, Tabellen, Übersichten und Notenbeispiele den jeweiligen Text, dessen Layout leserfreundlich gestaltet ist. Das Abkürzungsverzeichnis ist eine Hilfe und ein an die Beiträge angefügtes Curriculum vitae der Vf.in/des Vf.s ist aufschlußreich. Insgesamt betrachtet, sicher ein für verschiedene Disziplinen der Theologie interessantes, anregendes und beachtenswertes Buch.

Münster Dietmar Thönnes

Walter, Meinrad: **Musik – Sprache des Glaubens.** Studien zum geistlichen Vokalwerk Johann Sebastian Bachs. – Frankfurt: J. Knecht 1994. 248 S., kt DM 84,00 ISBN: 3-7820-0673-9

Die theologische und frömmigkeitsgeschichtliche Beschäftigung mit dem Werk Johann Sebastian Bachs reicht in ihren Ansätzen bis zu den berühmten Monographien durch Philipp Spitta (1873–80) und Albert Schweitzer (1908) zurück. Sie erfuhr aber seit den zwanziger und dreißiger Jahren dieses Jh.s – vor allem in Schriften von Hans Besch (1938), Eduard Burri (1927) und Hans Preuß (1928, 1935) – eine Pointierung, die in der nach dem Zweiten Weltkrieg (wieder) einsetzenden Forschungsdiskussion (grob umrissen) zwei auseinanderklaffende Wirkungen zeitigte. Einerseits wurde der theologische Gehalt Bachscher Musik ernst genommen und vielfältigen Deutun-

gen wie auch Spezialstudien unterzogen; verwiesen sei auf die Arbeiten von Walter Blankenburg (ab 1942), Friedrich Smend (ab 1947), Helene Werthemann (ab 1960), Christoph Trautmann (ab 1964), Renate Steiger (ab 1971), Robin A. Leaver (ab 1972), Elke Axmacher (ab 1978), Martin Petzoldt (ab 1982), aber auch auf primär musikologische Erörterungen wie solche von Martin Geck, Hans Heinrich Eggebrecht, Christoph Wolff. Andererseits reagierten skeptische oder „ideologiekritische" Stimmen mit Einwänden etwa von der Art: Bachs Religiosität in ihrem zeittypisch konventionellen Rahmen sei eher zu relativieren als hervorzukehren, da sein Werk eindeutig durch seinen künstlerischen Rang herausrage und deshalb nicht theologisch „vereinnahmt" werden dürfe; auf hohem Niveau wurde eine derartige Sicht durch Friedrich Blume und Ulrich Siegele vertreten.

Die zwischen solchen Standpunkten ausgetragenen, ungemein verwickelten Diskussionen sind nicht in Kürze referierbar – und von ihren polemischen Nuancen kann ohnehin abgesehen werden. Gegenüber stehen sich, zugespitzt ausgedrückt, zwei Gruppen von Rezipienten bzw. Urteilenden: solche, die *heute* von der auch theologischen Substanz Bachscher Musik ergriffen werden, und solche, die *heute* in glaubensfernerem Denken diese Musik primär in ihrer ästhetisch-künstlerischen Qualität hochschätzen. Beide Gruppen argumentieren von ihrer jeweiligen Erfahrung und Erkenntnis aus, berufen sich auch auf historische Tatbestände, die sie jedoch unterschiedlich gewichten.

In dieser Situation, in der es „standpunktabhängig" zu sein scheint, welcher Gruppe man zuneigt, legt Meinrad Walter eine Schrift vor, die mit großer methodologischer Gründlichkeit zu klären versucht, *worum* es in einer umfassenden Hermeneutik des Bachschen geistlichen Vokalwerks eigentlich geht, *welchen* (zwangsläufigen) Anteil die Theologie an der Bach-Forschung besitzt, *wie* die Suche nach einem angemessenen theologischen Bach-Bild vorzugehen habe, *was* eigentlich Bachs geistliche Musik „zur Sprache und zum Spiel des Glaubens macht", und in *welchem* Sinn historisches und ästhetisches Verstehen dieser Musik für deren „theologisch-geistliche Auslegung" offen sind (*I.–IV. Kap.*).

Im Rahmen dieses überaus gewichtigen *ersten Teiles* der Schrift werden in beispielhafter Klarheit, denkerischer Konsequenz und sorgfältiger Problem-Analyse alle entscheidenden Voraussetzungen für den hermeneutischen Zugang erörtert. Gefordert wird dabei in den verschiedensten Richtungen eine „Integration" von Gesichtspunkten, zunächst die Integration von (in seiner Ganzheit, v. a. aber musikalisch-analytisch zu erfassendem) *Werk*, von (hinter lückenhaften biographischen Daten aufzuspürender) *Person* und von (in zeit-, geistes- wie kirchengeschichtlichem Umfeld anzusetzender) *„Welt"* (17). Dieser Totalitätsanspruch für eine „Deutung" ist allerdings nicht lediglich identisch mit der historiographisch selbstverständlichen Forderung, alle nur erdenklichen „Quellen" zu berücksichtigen. Denn dieser Anspruch konvergiert zweifellos mit jener autographischen Marginalie (in Bachs Calov-Bibel von 1681: zu 2. Chronik 5, 13; Teil I, Sp. 2088), der sich unleugbar Wesentliches für die Musikanschauung des Komponisten entnehmen läßt: „NB. Bey einer andächtigen Musique ist allezeit Gott mit seiner Gnaden-Gegenwart." Weder kommt also das Verstehen an einer theologischen „Bedeutung" Bachscher Musik vorbei (18), zumal ihre Sinnfülle von kaum einem Forscher je übersehen werden konnte, noch erweisen sich die neuzeitlichem Denken allzu vertrauten Polarisierungen von „geistlich" und „weltlich" oder (an Bachs Ämtern formuliert) von „Cantor" und „Capellmeister" als seinem Schaffen adäquat (40f). Die „Integration" betrifft aber auch weitere Momente, etwa „Komplexität" des gesamten „kompositorischen" Gefüges und „Einheit" seines strukturellen Erscheinungsbildes, das zugleich „Symbol" ist (53), oder das besonders in den Passionen manifeste theologische Ineinander zweier „Zeiten", des „Noch" der biblisch-normativen „Historia" und des „Schon" des Impulses „zu ihrer Aneignung" (55f), schließlich das integrative Zusammenspiel von Text und Musik (die „nicht nur eine Funktion des Textes oder von ihm ‚abgeleitet'", sondern „in gewissem Sinne tatsächlich ‚autonom'" ist; 58).

Die Forderungen solcher „Integrationen" führen sodann zur Erörterung verschiedener Verstehens-Weisen. Das „historische Verstehen" offenbart seine Grenzen, weil es (sofern es überhaupt gelingen könnte) Bach „an den Kategorien seiner Zeit" messen und den „Kunstrang", somit das „Ästhetische", seines Werkes vernachlässigen würde (64); doch, und hier kommt ein entscheidender Gedanke des Vf.s zum Vorschein: „Bachs Musik ist eine Sprache des Glaubens, weil sie Kunst ist, nicht, weil sie einen geistlichen Text in sich birgt oder für die Liturgie komponiert wurde, oder gar, weil Bach ein vorbildlich-frommer Mensch war" (65). „Ästhetisches und symbolisches Verstehen", wie durch Hans Heinrich Eggebrecht expliziert, führt hingegen dichter in die geheimnisvoll komplexe Einheit, verwobene Zeitlichkeit und textlich-musikalische Valenz der Musik hinein. Doch der Vf. zielt auch hier noch auf einen weiteren Schritt von Integrationen, nämlich: die genannten Modi des Verstehens abermals zu vertiefen zu einem theologisch-geistlichen Verstehen der Musik (71), genauer: „als Predigt und Gebet" (75).

Im *zweiten Teil* des Buches (*V.–VIII. Kap.*) werden diese Reflexionen an vier Werkanalysen konkretisiert, aber zugleich auch – und darin zeigt sich das argumentative Potential des Autors – methodisch weiter entfaltet. An der als Gipfelwerk bewunderten frühen Kantate *Gottes Zeit ist die allerbeste* („Actus tragicus", BWV 106, entstanden in Mühlhausen, wohl 1707) entwickelt Walter einen analytischen Stufengang (Instrumentalstück – hinzutretender Text mit Figuren und Symbolen – Satzanlage – deren Vielschichtigkeit – die bedeutsame Pause in Takt 185 von Satz 2 [„Das musikalische Reden *von* Gott geht über in ein Schweigen *vor* Gott"; 89] – Überbieten des Textes durch die Musik), der zwar ‚bekannte' Gedanken (H. H. Eggebrechts und R. Steigers) aufgreift, sie jedoch dem Konzept einer „Musik als Sprache des Glaubens" überzeugend einfügt. Von dieser Analyse aus geht der Vf. aber unmittelbar zu grundsätzlichen Erwägungen des Verhältnisses von Musik und Sprache über, wobei er die Notwendigkeiten und Möglichkeiten des theologischen Sprechens jenseits des „Apophatischen" [empirisch Sach-Aussagenden] durch die Arten des symbolisch-analogen, metaphorischen, auch paradoxen oder mythischen Redens skizziert (97–101), um im Vergleich mit ihnen zu zeigen, worin bei Bach das Musik-Sprachliche besondere Qualitäten gegenüber dem ‚nur' Sprachlichen besitzt und durch dieses „hermeneutische Plus" eine „erhöhte Vergegenwärtigung" bewirkt (102–105).

Die zweite Analyse gilt der Sopran-Arie *Ich folge dir gleichfalls mit freudigen Schritten* (Nr. 9) aus der *Johannes-Passion* (BWV 245, Leipzig 1723/24), an der die theologischen wie musikalisch-kompositorischen Sinngehalte von *Imitatio* in ihrer hintergründigen Verflechtung ebenso eindrücklich wie überzeugend veranschaulicht und gedeutet werden. Dabei wird gerade das johanneische Verständnis von „Nachfolge" (mit seinem „Übergang vom ‚vorösterlichen' zum ‚nachösterlichen'" Status; 111) für den musikalischen Affekt der Freude wesentlich, der sich im Tanzcharakter des Satzes ausdrückt. Hierin sieht W. ein Beispiel für das „hermeneutische Plus" der Musik, für ihre Fähigkeit, mit eigenen Möglichkeiten den Text auszulegen und zu „predigen", was freilich an die „strukturelle Komplexität" (193) der extremen Bachschen Satzkunst gebunden ist. Auf diese Weise rechtfertigt W. in einer aufschlußreichen Auseinandersetzung mit Philipp Spitta und Wilhelm Dilthey sowie anhand anderer Bachscher Sätze mit dem Thema „Nachfolge" gerade diesen Freudenton überzeugend (135–139).

Als drittes der (ungemein klug ausgewählten) Beispiele analysiert W. die (gesamte) Kantate *Der Friede sei mit dir* (BWV 158; vermutlich mittlere Leipziger Zeit, jedenfalls vor 1735) unter dem Aspekt des „mystischen" Weges von der „Welt" zum „Himmel". Hier werden die „Antithetik" von Welt und Himmel (*Recitativo*) und der „Simultankontrast" durch Doppeltextigkeit (*Aria* mit Choral *„Welt ade, ich bin dein müde"*) ebenso eindringlich in ihrer theologisch-musikalischen Bedeutungsverklammerung erläutert wie die innere „Gesamtbewegung" der Kantate mit ihrem „mystischen Grundzug dieser Dynamik von ‚Weltmüdigkeit' und ‚Himmelsbegierigkeit'" (148) erfaßt.

Bei aller offenkundigen Kompetenz des Vf.s ist ein Moment der musikalisch-harmonischen Analyse zu erwähnen, das sich als ungeschickt erweist, da es Mißverständnisse nahelegt, nämlich das Beschreiben der Harmonik anhand von Einzelklangbenennungen, die „Tonarten" suggerieren, jedoch nur „Dreiklänge über" einem bestimmten Ton meinen. So verdeckt beim Besprechen der „Harmonik" des arioso-durchsetzten Rezitativs (abgedruckt auf Seite 150, erörtert Seite 154) die Orientierung an (einzelnen) Dreiklängen (wie „Fis-Dur", „H-Dur", Cis-Dur"), die de facto „Zwischendominanten" sind (was die Zusätze „Nonakkord", „Septakkord" zwar ahnen lassen, aber nicht eindeutig ausdrücken), den harmonisch-modulatorischen Prozeß (z. B. Takte 1–4: D-Dur, h-Moll, e-Moll). Von diesem Prozeß her gesehen wird in Takt 5/6 keinesfalls ein A-Dur-Dreiklang „angesteuert"; und zur „Spannung" an diesem Punkt trägt (u. a.) die „Aufwärts"-Modulation von e-Moll nach h-Moll, zur „Lösung einer Spannung" (in Takt 12/13) die „Abwärts"-Modulation von fis-Moll nach e-Moll bei. Auch hier ist die am Einzelklang ausgerichtete Benennungsweise fatal: der Ton h, auf den die Intervalle bezogen werden, ist modulatorisch gerade *kein* „Grundton" (und selbst nach „Akkordgrundton"-Benennung wären korrekterweise „Sept" und „Quint" in Takt 12 noch „Terz" und „Grundton").

Ähnlich verfänglich ist die Angabe, das Rezitativ (161) beginne „in H-Dur" (statt *mit* einem H-Dur-Dreiklang). Denn es handelt sich nicht um eine mediantische Tonartenfolge, sondern um den (sehr häufigen) Fall eines Rezitativbeginns auf dominantischem Sextakkord (hier zum eng verwandten e-Moll), der durch Querstand den „abrupten Wechsel" unterstreicht.

Als letztes Beispiel dienen die Ecksätze aus der Kantate *In allen meinen Taten* (BWV 97; Leipzig 1734), an denen die Integration von vokalem und instrumentalem Stimmenduktus als ein „Symbol des Glaubens" gedeutet wird. Dies mag in einem Stichwortreferat als recht kühn oder dubios wirken, gewinnt jedoch im Zuge der Explikation des Bachschen Umgangs mit den beiden (idealtypischen) Polen von Vokalität und Instrumentalität historisch begründete und konzeptionell einsichtige Konturen, wobei selbstverständlich eine besondere Rolle spielt, daß „der Choral" (im Eröffnungssatz dem Instrumentaltypus der Französischen Ouverture beigegeben, im Schlußsatz hingegen durch obligate Instrumente ergänzt) als Inbegriff des „Vokalen" zu gelten hat.

W.s Kernthese (ableitbar auch aus den *Zusammenfassungen* im *IX. Kap.*), Bachs geistliche Vokalmusik sei nicht allein (historisch) als ein musikalisch-theologisches Œuvre zu betrachten, sondern auch (bleibend) als eine „Musik-Sprache des Glaubens" theologisch wesentlich und somit (heute) „in der Anstrengung des Verstehens" (193) keineswegs unzugänglich, erfährt insgesamt eine überaus besonnene, kundige, perspektivenreiche und bedenkswerte Entfaltung und Begründung.

Daher verdient W.s Buch (das sich auch durch lobenswerte Sorgfalt im Sprachlichen wie durch Gediegenheit in Ausstattung und Typographie auszeichnet) als die (nach Kenntnis des Rez.en) bislang ergiebigste, scharfsinnigste und klarste Erörterung seiner schwierigen, doch theologisch wie musikologisch wichtigen Thematik eine sehr nachdrückliche Empfehlung.

Erlangen-Nürnberg Klaus-Jürgen Sachs

Notizen

Zum Tode von Ernst Käsemann

Der Neutestamentler Ernst Käsemann war ein radikaler Protestant. Gerade deshalb hat er wie kaum ein zweiter Exeget seiner Generation die katholische Theologie beeinflußt. Käsemanns Lebensthema war die Freiheit eines Christenmenschen. „Der Ruf der Freiheit" heißt sein fulminantes Jesus-Buch, dessen endgültige Fassung er im Symboljahr 1968 herausgebracht hat (Tübingen ^{4}1972); „Der gottesdienstliche Schrei nach der Freiheit" (von 1965/66) ist einer der Aufsätze überschrieben, die als „Paulinische Perspektiven" Furore gemacht haben (Tübingen ^{2}1972). Mit seinen Jesus- und seinen Paulus-Forschungen (weniger in seiner Johannes-Exegese) hat Ernst Käsemann der ökumenischen Theologie entscheidende Impulse gegeben. Mitten in der Bultmann-Schule stellte er 1953 ganz neu „das Problem des historischen Jesus" (Exegetische Versuche und Besinnungen [EVuB] I, Göttingen 1960, 187–214) und wies damit aus den Sackgassen der Kerygma-Theologie hinaus (vgl. EVuB II, 31–68) einen Weg, auf dem es zu intensiven Begegnungen mit katholischen Exegeten kommen konnte; insbesondere Heinz Schürmann (Das hermeneutische Hauptproblem der Verkündigung Jesu [1959], in: Traditionsgeschichtliche Untersuchungen, Düsseldorf 1968, 13–35) und Franz Mußner (Der „historische" Jesus [1960], in: Praesentia Salutis, Düsseldorf 1967, 67–81) haben sich schnell zu einer konstruktiven Diskussion herausfordern lassen, auch wenn sich dabei herausgestellt hat, daß Käsemanns „Kriterium der Unähnlichkeit" Jesus allzu sehr von seinen jüdischen Wurzeln löste, aber auch von der nachösterlichen Theologie trennte.

Wiederum gegen seinen Marbuger Lehrer opponierend, überwand Käsemann in der Deutung der paulinischen Rechtfertigungslehre die existentialtheologische Reduktion auf die individuelle Heilsfrage, indem er in universalgeschichtlicher und kosmischer Weite den Machtcharakter der Gerechtigkeit Gottes so betonte (EVuB II, 181–193 [1961]), daß auch für katholische Exegeten neue Zugänge zu Paulus sichtbar wurden; in den einschlägigen Studien von Karl Kertelge („Rechtfertigung" bei Paulus, Münster 1966) und Josef Blank (Jesus und Paulus, München 1968) wird die neue Gesprächsebene sichtbar, die bis in die aktuelle Diskussion über die evangelisch-katholischen Gemeinsamkeiten in der Rechtfertigungslehre tragfähig geblieben ist, auch wenn aus heutiger Sicht Käsemann noch zu stark einer Gleichsetzung jüdischer Gesetzesfrömmigkeit mit verwerflicher Werkgerechtigkeit verhaftet blieb. Daß derselbe Käsemann Anfang der sechziger Jahre – ganz gegen den Trend der Zeit – die frühjüdische Apokalyptik zur „Mutter der christlichen Theologie" erklärt hat (EVuB II, 130), zeigt freilich, daß er die fundamentale Bedeutung des Judentums für das Christentum weit besser als viele seiner späteren Kritiker verstanden hat.

1938 entstand während einer vierwöchigen Untersuchungshaft der Entwurf zu seiner grundlegenden Arbeit über den Hebräerbrief: „Das wandernde Gottesvolk" (Göttingen ^{4}1964). Aus ähnlichen historischen Erfahrungen erwachsen, ist die Nähe zur Leitmetapher von *Lumen Gentium* wohl nicht ganz zufällig. Der andere große Bultmann-Schüler, Heinrich Schlier, hat dieser Korrespondenz später Rechnung getragen (Ekklesiologie des NT, in: MySal 4/1 [1972], 191f). Die Kirche vom NT her in ihrer eschatologischer Vorläufigkeit und ihrer geschichtlichen Präsenz auf dem Weg des Glaubens durch die Mühen der Ebene zu sehen, verbindet die Konfessionen mehr, als sie trennt.

1951 vertrat Käsemann freilich in einem programmatischen, überaus anregenden Beitrag (EVuB I, 214–223) die These: „Der nt.liche Kanon begründet als solcher nicht die Einheit der Kirche . . . vielmehr die Vielzahl der Konfessionen". Dieser These ist entschieden zu widersprechen. Zwar tritt sie zu Recht allen Harmonisierungsversuchen entgegen; aber sie nimmt den Auftrag ekklesialer Einheit nicht ernst genug, der in der Sendung Jesu selbst gegeben ist und sich im Neuen Testament widerspiegelt.

In seinem großen Römerbrief-Kommentar (Tübingen 1973, 26) schrieb Käsemann: „Die ganze Botschaft des Briefes läßt sich . . . in die ebenso knappe wie paradoxe Aussage bringen, der Gottessohn sei als unser Kyrios die eine eschatologische Gabe Gottes an uns und darin offenbare sich zugleich Gottes Recht auf uns wie unser Heil." Dem dies zum Ausdruck seiner ureigenen Hoffnung geworden ist, hat am 17. Februar 1998, einundneunzigjährig, seinen irdischen Lebensweg vollendet.

Wuppertal Thomas Söding

Heute Gott feiern. Liturgiefähigkeit des Menschen und Menschenfähigkeit der Liturgie

Unter diesem Thema stand das Symposion zum 50jährigen Bestehen des Deutschen Liturgischen Instituts in Trier vom 15.–17. Dezember 1997. Nahezu 200 Liturgiewissenschaftler und in der liturgischen Bildung engagierte Teilnehmer, darunter auch Vertreter evangelischer Kirchen, fanden sich zusammen, um in Referaten und Arbeitsgruppen sich der Frage zu stellen, wohin der Weg der Liturgie angesichts der Herausforderungen der Moderne führen könne. Es ist keineswegs konfessionsspezifisch, daß die Feier der Liturgie derzeit von einer großen Spannung geprägt ist: einerseits vielfältige Ab- und Umbrüche, andererseits ermutigende Aufbrüche. Dabei ist die Liturgie als Feier des Glaubens immer Ausdruck einer bestimmten Ekklesiologie. Glaubens-, Kirchen- und Liturgieverständnis bedingen einander. Probleme bei den ersten beiden Bezugsgrößen spiegeln sich notwendig im Gottesdienst wider.

Das Liturgische Institut wurde in der Folge der von Pius XII. am 20. November 1947 veröffentlichten Enzyklika *„Mediator Dei"* – später von Paul VI. als „Magna Charta der liturgischen Erneuerung der Kirche" bezeichnet – von Mitgliedern der Liturgischen Kommission der Fuldaer Bischofskonferenz gegründet, u. a. Klemens Tilmann, Heinrich Kahlefeld, Johannes Wagner, Theodor Schnitzler, Romano Guardini (vgl. Th. Maas-Ewerd, „Mediator Dei" – vor 50 Jahren ein Signal, in: LJ 47 [1997], 129–150). Hier erfolgte die Koordination all dessen, was an liturgischer Reform im deutschen Sprachgebiet notwendig war und weiter ist.

Nur wenig zuvor, im April 1947, wurde die ständige Konferenz der Liturgikdozenten an den Priesterseminaren Westdeutschlands durch Balthasar Fischer ins Leben gerufen. Mit der zunehmenden Errichtung von Lehrstühlen für Liturgiewissenschaft an allen theologischen Fakultäten – der erste 1950 in Trier, der letzte 1992 in Tübingen - und der Erhebung dieser Disziplin in den Rang eines unverzichtbaren Hauptfachs durch das Zweite Vatikanum (vgl. Liturgiekonstitution SC 16; Dekret über die Ausbildung der Priester OT 16) wurde daraus bald eine Arbeitsgemeinschaft für das ganze deutsche Sprachgebiet in enger Kooperation mit den ost- wie westeuropäischen Nachbarn. Deren Fachtagungen haben v. a. in letzter Zeit eine stark interdisziplinäre Ausrichtung (vgl. dazu K. Richter /

B. Kranemann [Hg.], Christologie der Liturgie. Der Gottesdienst der Kirche – Christusbekenntnis und Sinaibund, Freiburg 1995; M. Klöckener / K. Richter [Hg.], Wie weit trägt das gemeinsame Priestertum? Liturgische Leitungsdienste zwischen Ordination und Beauftragung, Freiburg 1998). Daß diese Arbeitsgemeinschaft der Wissenschaftler eng mit dem Liturgischen Institut zusammenarbeitet, ist eine Selbstverständlichkeit.

Münster Klemens Richter

Kurzrezensionen

Becker, Ulrich / **Johannsen,** Friedrich / **Noormann,** Harry: **Neutestamentliches Arbeitsbuch für Religionspädagogen.** – Stuttgart/Berlin/Köln: W. Kohlhammer 1997 2. überarb. Aufl. 296 S. (Urban-Taschenbücher, 439), kt DM 32,00 ISBN: 3-17-014095-7

Die Neuauflage des 1993 zuerst erschienenen ntl. Arbeitsbuches für Religionspädagogen ist v. a. um ein „Osterkapitel" (Kap 11) erweitert. Damit bieten die Vf. neben einem ersten, in die Entstehung des ntl. Kanons einführenden Abschnitt fünfzehn thematisch orientierte, in sich abgeschlossene Zugänge zu ausgewählten Problemstellungen innerhalb der ntl. Schriften. Daß es dabei weniger um eine erschöpfende Darstellung exegetischer Wissenschaft geht, als vielmehr um eine Anleitung zur sachkundigen Urteilsfindung sowie um eine Arbeitshilfe, die Gegenwartsrelevanz biblischer Texte im alltäglichen Umgang in Schule und Gemeinde greifbar zu machen, ist das erklärte Anliegen dieses Buches. Die Vf. erfüllen diese Aufgabe mit großer Sachkenntnis sowie mit leserfreundlichen und didaktischen Details (Arbeitshinweise, Zeittafel), so daß insgesamt ein lesenswerter Leitfaden entsteht. A. L.

Diebold-Scheuermann, Carola: **Jesus vor Pilatus.** Eine exegetische Untersuchung zum Verhör Jesu durch Pilatus (Joh 18,28 – 19,16a). – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1996. XIII, 334 S. (Stuttgarter Biblische Beiträge, 32), kt DM 89,00 ISBN: 3-460-00321-9

Die vorliegende Untersuchung nimmt das Johannesevangelium als Ganzes und damit auch den ausgewählten Teiltext als literarisches Werk ernst und wählt dementsprechend ganz konsequent für die exegetischen Analysen synchrone, sich an moderner Literaturwissenschaft orientierende Methodenschritte. Auf diese Weise gelingt es der Vf.in, aus den szenischen Strukturen heraus die Bedeutungsebene des Textes zu öffnen und die pragmatischen Implikation, d. h. die Relevanz des Textes als Kommunikat zwischen Autor und Leser zu eruieren. Da sich die äußere Form als „Konfliktstruktur" darstellen läßt, liegt es nahe, die inhaltliche Spitze dieser Episode als Höhepunkt der „Ablehnung Jesu durch die Juden" zu bestimmen und damit den starken Gegensatz zwischen dem Offenbarungsanspruch Jesu und der Ablehnung dieses Anspruchs herauszustellen. Daß sich dadurch jedoch beim Rezipienten des Ev. eine „radikale emotionale Ablehnung der Juden" ergibt, „wodurch die Akzeptanz der Verkündigung, daß Jesus der Sohn Gottes ist, wesentlich vergrößert wird", ist eine verallgemeinernde und in dieser Weise nicht haltbare Schlußfolgerung. Eine solche Konfrontation läßt sich zunächst nur auf der Ebene der erzählten Welt ausmachen. Um ein etwas differenzierteres Bild auch im Blick auf die tatsächliche Kommunikationssituation der johanneischen Erzählgemeinschaft zu gewinnen, wäre es dringend notwendig, aus der völlig korrekt angelegten strukturellen Arbeit am Text heraus historische Zusammenhänge in die Überlegungen zu integrieren, da es doch offensichtlich keinen Sinn ohne Geschichte gibt! Außerdem wünschte man sich bei der Schärfe der vorgetragenen These eine genauere Auseinandersetzung mit der Antijudaismusfrage im Johannesevangelium, um nicht hinter die bereits gewonnenen Einsichten der gegenwärtigen Diskussion zurückzufallen. A. L.

Franke, Siegfried: **Polizeiführung und Ethik.** – Münster: Regensberg 1997. 255 S., kt DM 36,00 ISBN: 3-7923-0707-3

Praxisrelevant und praxisorientiert rekonstruiert die vorliegende Studie moralisch relevante Fragestellungen, die vor dem Hintergrund der aktuellen politischen und gesellschaftlichen Auseinandersetzung um den Einsatz der Polizei (man denke an die umstrittenen Castor-Transporte), zunehmend an Brisanz gewinnen. Führungskräfte der Polizei finden hier eine erste ethische Orientierung. Diverse Themenfelder und Dilemmata der alltäglichen Polizeiarbeit werden aus der Optik der mit der Menschenführung und Einsatzleitung im Polizeidienst Beauftragten diskutiert. Verdienstvoll ist die Einbindung der Gesamtthematik in grundsätzliche anthropologische und moralphilosophische Erwägungen. Die Ausführungen zur normativen Ethik im Kontext der „Führungsverantwortung in speziellen Einsatzfällen" (159–206) müssen dabei, den differenzierten normtheoretischen Diskussionsstand in der Ethik zum Problem Deontologie und Teleologie (vgl. dazu die Diskussion zur Frage der Folter im Dienst der Wahrheitsfindung, 166–170), notwendigerweise mit Blick auf die praktischen Handlungszwänge und aus pädagogischen Gründen vereinfachen. Die Problematik des „finalen Rettungsschusses" wird nicht ausdrücklich besprochen. An einigen Punkten hätte man sich eine stärkere Berücksichtigung möglicher Opfer polizeilicher Einsätze gewünscht. Wer in einer Zeit zunehmender und komplexer werdender gesellschaftlicher Herausforderungen Führungskompetenzen im Polizeidienst wahrnimmt, wird dem Vf. für die Realitätsnähe seiner Ausführungen, den Mut zum Konkreten und für die erarbeiteten ethischen Leitlinien dankbar sein. K. A.

Entfaltung der Persönlichkeit im Glauben, hg. von Karl Frielingsdorf. – Mainz: M. Grünewald 1996. 205 S., kt DM ISBN: 3-7867-1918-7.

Die Beiträge dieses Bdes wollen Fragen der religiösen Lebensgestaltung in Auseinandersetzung mit den Ergebnissen der Humanwissenschaften angehen und „*theoretische* Impulse und *praktische* Hinweise geben, wie Menschen auch heute zu einer gelungenen religiösen Persönlichkeitsentfaltung kommen können" (Einführung, 13f). Neben der Einführung hat K. Frielingsdorf einen Beitrag zur *Persönlichkeitsentfaltung in Anlehnung an E. H. Eriksen* sowie einen Beitrag über *Gottesbilder* verfaßt. B. Grom schreibt zum einen über die *Beziehung von Religiosität und Persönlichkeit* im allgemeinen und zum anderen speziell im *Ordensleben*. Leistungen und Grenzen der „*Stufentheorie zur Glaubensentwicklung*" *J. Fowlers* untersucht F. Trautner, während P. Krüninger die identitätsstiftende *Funktion religiöser Symbole* beschreibt. A. Laufermann erläutert das Konzept der *Geistlichen Begleitung*, E. Frick stellt die *Exerzitien* vor und C. Wulf beschreibt Verwendungsmöglichkeiten des *Enneagramms*. D. Wortelkamp-M'Baye erörtert in Anlehnung an P. Schellenbaum die Bedeutung der *Freundschaft*; P. Egenolf betrachtet die *Ordensausbildung*, C. Drolshagen die *Klerikerausbildung* (in Auseinandersetzung mit E. Drewermann) und H. Kügler die Jugendverbandsarbeit am Beispiel der *KSJ*. Der Bd gibt einen informativen Überblick über aktuelle Anforderungen an eine religiöse Persönlichkeitsentwicklung; Angaben über die Tätigkeit der einzelnen Vf. fehlen leider. T. B.

Fritz, Volkmar: **Studien zur Literatur und Geschichte des alten Israel.** – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1997. 296 S. (Stuttgarter Biblische Aufsatzbände, 22), kt DM 79,00 ISBN: 3-460-06221-5

Je besser und instruktiver einer schreibt, desto größer ist der Wunsch, die Vielfalt seiner verstreuten Beiträge zwischen zwei Buchdeckeln handlich greifbar zu haben. Mit den 18 Art.n aus der Feder des Direktors des Deutschen Evangelischen Instituts für Altertumswissenschaft des Heiligen Landes, Volkmar Fritz, die in den „*Studien zur Literatur und Geschichte des alten Israel*" versammelt sind, ist diesem Wunsch einmal mehr Rechnung getragen worden. Die einzelnen Beiträge sind unter drei Themenbereichen gruppiert: *(I) Pentateuch* (11–94), *(II) Prophetenbücher* (95–140), *(III) Geschichte Israels* (141–296). Unter dem ersten Themenschwerpunkt finden sich neben dem bekannten Aufsatz zur jahwistischen Fluterzählung (ZAW 94) vorwiegend Art. zur (vor)priesterschriftlichen Geschichtsschreibung, im zweiten Themenschwerpunkt beherrscht Amos (u. a. aus VT 37) das Bild, während der dritte Themenschwerpunkt verschiedene Akzente ([Vor]Königszeit, Tempel[theologie] und außerbiblische Quellen) setzt. Wie die anderen Stuttgarter Biblischen Aufsatzbände sollte auch dieser in keiner bibelwissenschaftlich orientierten Bibliothek fehlen. T. M.

Gerth, André A.: **Theologie im Angesicht der Religionen.** Gavin D'Costas Kritik an der pluralistischen Religionstheologie John Hicks. – Paderborn: F. Schöningh 1997. 264 S. (Beiträge zur ökumenischen Theologie, 27), kt DM 58,00 ISBN: 3-506-70777-9

Die Münchener Lizentiatsarbeit diskutiert mit Gavin D'Costa einen der wichtigsten Kritiker der pluralistischen Religionstheologie John Hicks. Den Kern der Arbeit bildet eine Untersuchung der Frage, ob die These D'Costas schlüssig ist, daß die inklusivistische religionstheologische Modellvariante die Vorteile der pluralistischen Variante „auch und ebensogut einlösen kann, so daß sich Hicks Religionstheologie als überflüssig erweist" (20). Widmet sich das *erste Kap.* dieser Frage und wendet sich deshalb explizit dem inklusivistischen Modell D'Costas zu, so sichert das *zweite Kap.* durch eine detaillierte Rekonstruktion der Kritik D'Costas an Hicks Religionstheologie sowie einer kritischen Beurteilung seiner Argumente gegen Hick die eigene, dem pluralistischen Modell zuneigende Option des Vf. ab. Letzteres zeigt das *dritte Kap.*: Zumindest wird hier dem pluralistischen Modell im Vergleich zum inklusivistischen konzediert, dieses sei gemessen an den Kriterien von Konsistenz, Kohärenz und Plausibilität, die der Vf. zur Urteilsfindung anlegt, das überlegenere Modell (vgl. 251 passim), auch wenn sich dieses Modell in der wissenschaftlichen Diskussion und im Angesicht der Religionen noch bewähren müsse. M. S.

Papstamt und Ökumene. Zum Petrusdienst an der Einheit aller Getauften, hg. v. Peter Hünermann. – Regensburg: F. Pustet 1997. 110 S., kt. DM 28,00 ISBN: 3-7917-1565-8

Der vorliegende Bd. ist eine Sammlung von Beiträgen namhafter katholischer, orthodoxer, anglikanischer und protestantischer Theologen zur ökumenischen Relevanz des Papstamtes, die auf einer Veranstaltung der Katholischen Akademie Bayerns vorgetragen wurden. J. Gnilka nimmt eine gründliche *Bestandsaufnahme des petrinischen Materials im NT* vor. Dabei sieht er die zentrale Aufgabe des Petrus in seinem Dienst am Ev., das Gnilka allerdings zu einseitig von den Seligpreisungen des Matthäusevangeliums her bestimmt. K. Schatz und P. Hünermann stellen aus *historischer bzw. systematischer Perspektive* vor allem Überlegungen zum Korrektiv eines möglichen Machtmißbrauchs des Papstes an. Die orthodoxe Theologin N. Georgopoulou reflektiert den *Primatsanspruch des römischen Bischofs vor dem Hintergrund der kirchlichen Einheit als Mysterium*, während der evangelische Theologe W. Pannenberg fünf Gesichtspunkte zur *theologischen Reinterpretation und praktischen Umstrukturierung des päpstlichen Primats* vorlegt. Der anglikanische Theologe H. Chadwick fällt insofern etwas aus dem Rahmen der nichtkatholischen Beiträge, als er überwiegend *kirchenpolitische und praktische Vorbehalte gegen das vorfindbare Papstamt* vorträgt, was aber eher auf die weit fortgeschrittene theologische Konvergenz zwischen der Überzeugung bestimmter anglikanischer Theologen und römisch-katholischer Interpretationen des römischen Primats verweist. Der Bd. ist ein insgesamt interessanter Beitrag zur fortdauernden bzw. neu eingesetzten ökumenischen Diskussion über das Papstamt. P. L.

Kowalski, Beate: **Die Hirtenrede (Joh 10,1–18) im Kontext des Johannesevangeliums.** – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1996. V, 378 S. (Stuttgarter Biblische Beiträge, 31), kt DM 89,00 ISBN: 3-460-00311-1

Die vorgelegte Arbeit untersucht die Hirtenrede Joh 10,1–18 auf ihre formale und inhaltliche Einheitlichkeit, sowie die in der Sekundärliteratur oft nicht konstatierte Einbindung in den näheren und weiteren Kontext des Joh. Nach einer Klärung des Forschungsstandes und der Begründung des methodischen Vorgehens wird das Ziel der Arbeit in *zwei großen Hauptteilen* verfolgt: Die *„Methodische Analyse der Hirtenrede" (Teil 1)* befaßt sich nach einem textkritischen Kap. mit literarkritischen Fragen, wobei nach grundsätzlicher Auseinandersetzung mit der literarkritischen Methode im Bezug auf das gesamte Joh die relative Einheitlichkeit der Hirtenrede mithilfe von stilkritischen Untersuchungen (Schweizer-Ruckstuhl/Dschulnigg) nachgewiesen wird. Die sich daran anschließende formkritische Analyse zeigt anhand von sprachlich-stilistischen Untersuchungen, daß es sich bei der Hirtenrede um ein „kohärentes, kunstvoll gestaltetes, literarisches Gebilde handelt, und arbeitet die inhaltlich-semantischen Schwerpunkte des Textes heraus. Der *zweite Hauptteil* der Arbeit ist der *„Inhaltliche(n) Analyse der Hirtenrede"* gewidmet. Dabei dient zunächst ein sozialgeschichtlicher Ansatz (K. Wengst) als hermeneutischer Schlüssel dazu, die Rede von ihrem Kontext aus zu interpretieren. Die Vf.in legt auf diesem Wege ein „Zwei-Ebenen-Drama" (Zeit Jesu – Zeit der joh Gemeinde) für das Joh zugrunde, in das sich die Hirtenrede einordnen läßt. In einem zweiten Schritt werden inhaltliche, formale und motivliche Verbindungslinien von der Rede selbst aus zu ihrem näheren und weiteren Umfeld gezogen, wobei v. a. auf den Zusammenhang mit der Erzählung der Blindenheilung (9,1–41) Bezug genommen wird. Bemerkenswert ist die sich anschließende Einordnung in die Ekklesiologie des Johannesevangeliums, die die umfassende Krise der johanneischen Gemeinde als situative Voraussetzung, sowie die mögliche Überwindung dieser Krise durch die Gemeindemitglieder betont. Schließlich stellt Vf.in nach der Auseinandersetzung mit verschiedenen modernen Gliederungsversuchen des Joh ein eigenes Strukturmodell vor, für das sie die gute kompositorische Einbindung der Hirtenrede und deren retrospektive sowie antizipatorische Funktion nachweisen kann. Insgesamt legt Vf.in eine beeindruckende Arbeit vor, die die Johannesforschung durch die überzeugende Interpretation eines umstrittenen Teiltextes in jeder Hinsicht vorantreibt. A. L.

Predigten von protestantischen Gottesgelehrten der Aufklärungszeit, hg. v. Wichmann von Meding. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1989. XVII*, VIII, 500 S., geb. DM 65,00 ISBN: 3-534-10201-0

Dem Nachdruck liegt die Originalausgabe mit dem Titel „Predigten von protestantischen Gottesgelehrten. Siebente Sammlung. (o. Hg.), Berlin 1799" zugrunde. In diesem Bd von 1799 findet sich eine Predigt von Schleiermacher. Der Hg. zeigt im Vorwort, daß diese Predigt der Anlaß war, immer wieder nach diesem Bd zu forschen. Er stellt die elf Prediger in der Reihenfolge ihres Alters mit je einem Portrait vor. Die Portraits sind dem Magazin für Prediger entnommen, das von 1792 bis 1819 herausgegeben wurde. Der Bd ist als siebter Bd der Sammlung von Predigten protestantischer Gottesgelehrter vorgestellt. Es hatte von 1771–1776 sechs Bde unter dem gleichen Titel gegeben. Offensichtlich wollte der einstige Hg., Philipp Buttmann (15), ein Altphilologe, an die früheren Predigten anknüpfen. Der Bd erschien bald nach der Aufhebung des Wöllnerschen Ediktes, durch das in Preußen die Aufklärung zurückgedrängt werden sollte. Letztlich will der Bd in seiner Erstausgabe an die Tradition aufgeklärter Predigt anknüpfen. Da die Epoche der Aufklärung – v. a. auch durch die Napoleonischen Kriege – zu Ende ging, wurde diesem Bd nicht mehr große Aufmerksamkeit zuteil. Er fand sich nur noch in einer einzigen Ausgabe im Predigerseminar an St. Michael in Hildesheim.

Der Bd ermöglicht der Forschung zur Aufklärung und v. a. zur Predigt der Aufklärungszeit Einblick in Gedankengänge, Anliegen und Ziele einer aufgeklärten Predigt und Theologie. Der Hg. Wichmann von Meding gibt zu solcher Lektüre dieses Bdes am Ende seiner Einleitung noch einige Hinweise. P. S.

Rottzoll, Dirk U.: **Studien zur Redaktion und Komposition des Amosbuchs.** – Berlin/New York: W. de Gruyter 1996. X, 319 S. (Beihefte zur Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft, 243), Ln DM 168,00 ISBN: 3-11-015240-1

Daß das Amosbuch bisher nur „sehr zurückhaltend redaktionskritisch untersucht worden ist" (1), bildet für die hier vorliegende überarbeitete Fassung der bei Otto Kaiser angefertigten Diss. Dirk U. Rottzolls Impuls und Ausgangspunkt seiner Studie. Orientiert an einer konzentrischen Baustruktur des Amosbuches (Schema auf S. 3) analysiert Rottzoll in zwölf Kap.n die einzelnen übergreifenden Komplexe der sich mit dem Namen Amos verbindenden Prophetie. Dabei kommt er zu einer auf elf Ebenen greifbar werdenden Bearbeitung eines Grundbestandes des Amosbuches, wie er zusammenfassend im 13. Kap. erörtert (285–290). Neben einer Amos-Schule und zwei judäischen Redaktionen von 722 bzw. 711, glaubt R. deuteronomistische Überarbeitungen der Exilszeit ebenso feststellen zu können wie (früh)nachexilische Zusätze. Eine im fünften Jh. vorgenommene Redaktion beschert dem Amosbuch in seiner bis dato greifbaren Gestalt durch die Schaffung einer Ringkomposition „den größten Eingriff" (288), der jedoch weitere Redaktionen folgten. Ob die skizzierten Redaktionsschichten nicht doch auf weniger als elf Eingriffe in den Text zusammenzufassen und damit zu reduzieren sind, wird die Rezeption der von R. vorgetragenen Überlegungen in der Forschung zeigen müssen. T. M.

Variationen zur Schöpfung der Welt. Raphael Schulte zu Ehren, hg. v. Eva Schmetterer / Roland Faber / Nicole Mantler. – Innsbruck: Tyrolia 1995. 305 S., brosch. DM 42,00 sFr 42,00 öS 290,00 ISBN: 3-7022-2001-1

Die dem Wiener Dogmatiker gewidmete FS präsentiert in insgesamt 15 Beiträgen „Variationen" zu einer Schöpfungstheologie. Dabei ist der Begriff „Variationen" als Programm dieses Buches zu verstehen: Denn eine Durchsicht der Beiträge, die nach philosophischen und systematisch-theologischen Gesichtspunkten sowie nach solchen der Auslegung und der Verkündigung geordnet sind, zeigt, daß hier in der Tat das Thema in großer Breite variiert wird, und dies sowohl in historischer als auch in systematischer Perspektive. So reicht das Spektrum der Themen, um nur einige zu nennen, von Überlegungen zum Zeit- und Menschenverständnis naturwissenschaftlicher Weltanschauungen, zu Problemen einer analogia entis, zu Möglichkeiten einer korrektivischen Funktion von schöpfungstheologischen Aussagen im Hinblick auf eine traditionelle christliche Sexualmoral bis hin zu aktuellen ökumenischen Fragestellungen. Es ist aber gerade diese Vielfalt der Perspektiven, die diesen Bd interessant macht und das gegenwärtige Spektrum schöpfungstheologischer Reflexionen zu erschließen vermag. Hinweise zum Lebenslauf des mit dieser Schrift Geehrten sowie eine Auswahlbibliographie aus seinem Werk runden den Bd ab. M. S.

Tov, Emanuel: **Der Text der Hebräischen Bibel.** Handbuch der Textkritik. Übers. aus dem Engl. von Heinz-Josef Fabry unter Mitarbeit von Egbert Ballhorn. – Stuttgart/Berlin/Köln: W. Kohlhammer 1997. XXXIV, 376 S., pb. DM 69,00 ISBN: 3-17-013503-1

Mit der in dieser Ausgabe vorliegenden deutschen Übersetzung (von Heinz-Josef Fabry) der englischen Übersetzung von 1992, die selber wiederum auf die hebräische Originalausgabe von 1989 zurückgeht, liegt ein „glänzend geschriebenes, fachwissenschaftlich innovatives und außergewöhnlich materialreiches Werk" (so Erich Zenger im Klappentext des Buches) vor, das für den kritischen Bibelwissenschaftler ein unentbehrliches Handwerkszeug darstellt. Dieses aufgrund der ca. 200 Bibelmanuskripte aus den Höhlen vom Qumran, welche die Basis für eine Textkritik der Hebräischen Bibel grundlegend verändert haben, notwendig gewordene Werk wird ein gänzlich neues Licht auf manche Fragen nicht nur der Textkritik, sondern auch der Literarkritik werfen und insofern fraglos seinen Platz in der Reihe der „Standardwerke der biblischen Exegese" (so Bernd Janowski im Klappentext) finden. T. M.

Religion als Gegenstand der Philosophie. Beiträge der Tagung der Arbeitsgemeinschaft deutschsprachiger Philosophiedozenten im Studium der Katholischen Theologie vom 2. bis 5. Januar 1996, hg. v. Georg Wieland. – Paderborn: F. Schöningh 1997. 232 S., kt DM 58,00 ISBN: 3-506-79756-5

Nach zwei informativen Berichten (R. Malek über das *Religionsverständnis in China*; J. v. Ess über *Religion und Philosophie im Islam*) behandelt K. Feiereis *Religion als Thema der deutschen Aufklärung* (vorbereitet durch philosophische Gotteslehre, gestützt auf die Verbindung natürlicher Religion und philosophischer Ethik, theologisch gefördert durch die Neologie). Es folgen exemplarische Namen: *Schleiermacher* (M. Eckert), *Brentano* (E. Tiefensee), *Tillich* (W. Schüssler). M. T. Lieske prüft die Möglichkeiten analytischer Philosophie an der Theodizee – in der *„Spannung von Glauben und Wissen"* (richtiger: Einsicht!). Grundsätzlich schließlich vorsichtige Überlegungen G. Haeffners zu *Sinn und Problematik philosophischen Verstehens von Religion* und Thesen R. Schaefflers zum *Verhältnis religiöser Namen und philosophischer Begriffe von Gott* (sie treffen sich in der Reflexion religiöser Akte und des in ihnen Mitgesetzten). J. Sp.

Theologische Literatur

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

Allgemeines

Für euch Bischof – mit euch Christ. Festschrift für Friedrich Kardinal Wetter zum siebzigsten Geburtstag. Hg. v. Manfred Weitlauff und Peter Neuner. – St. Ottilien: Eos Verlag 1998. 983 S., geb. DM 98,00 ISBN: 3-88096-292-8: 3–10: Scharbert, Josef: Altes Testament oder Erstes Testament?; 11–36: Wehrle, Josef: Jeremia – leidenschaftlicher und leidgeprüfter Künder des Jahwewortes; 37–52: Rechenmacher, Hans: Jahwe allein! Namenkundliche Überlegungen zur Monotheismusdebatte; 53–64: Gnilka, Joachim: Zur Sprache der Bibel; 65–83: Wehr, Lothar: Die Rettung der „Kleinen". Der Auftrag der Jüngergemeinde nach Lk 17,1–10; 85–119: Klauck, Hans-Josef: Die katholische neutestamentliche Exegese zwischen Vatikanum I und Vatikanum II; 123–156: Hübner, Reinhard M.: Zur Genese der trinitarischen Formel bei Basilius von Caesarea; 157–178: Schwaiger, Georg: Pfarrorganisation, Seelsorge und klösterliches Leben im mittelalterlichen München; 179–193: Horst, Ulrich: „Darf man das Bischofsamt erstreben?" Thomas von Aquin und die Sonderstellung des Bischofs in der Kirche; 195–217: Prügel, Thomas: Successores Apostolorum. Zur Theologie des Bischofsamtes im Basler Konziliarismus; 219–243: Schlosser, Marianne: Stimulus pastorum. Zur Spiritualität des Bischofs nach Bartholomäus a Martyribus (1514–1590); 245–270: Heim, Manfred: Goldenes Priesterjubiläum in München 1775. Heinrich Brauns „Rede von der Wichtigkeit der priesterlichen Würde"; 271–321: Weitlauff, Manfred: Die Konversion des Grafen Leopold zu Stolberg zur katholischen Kirche (1800) und die „Geschichte der Religion Jesu Christi" (1806–1818); 323–346: Bischof, Franz Xaver: Erzbischof Eudoxe Irénée von Albi – der Protektor des französichen Modernisten Alfred Loisy; 347–387: Unterburger, Klaus: Das Verhältnis der Zeitschrift „Hochland" zum theologischen Modernismus während der ersten Jahre ihres Bestehens; 389–438: Götz, Roland: „Charlotte im Tannenwald". Monsignore Umberto Benigni (1862–1934) und das antimodernistische „Sodalitium Pianum"; 441–456: Heinzmann, Richard: Der Gott der Philosophen und die Systembildung in der Theologie. Zur Christozentrik der Dogmatik von Michael Schmaus; 457–484: Schröer, Christian: Die Einheit der Theologie in der Vielheit ihrer Disziplinen. Konzeption und Aufriß des theologischen Grundkurses in München; 485–510: Thurner, Martin: Kirche als *congregatio multorum in uno* nach Nikolaus von Kues. Versuch einer transzentalphilosophischen Deduktion; 511–527: Scheffczyk, Leo: „Gratia externa" und „gratia interna". Zur Integrierung des Gnadenverständnisses; 529–542: Dettloff, Werner: Christlicher Fundamentalismus oder fundamentales Christentum; 543–566: Finkenzeller, Josef: Wort und Sakrament als Heilsauftrag der Kirche. Dogmatische Überlegungen zu pastoralen Fragen; 567–590: Neuner, Peter: Die Kirche in China zwischen gestern und morgen; 591–624: Lachner, Raimund: Reinkarnation und christlicher Glaube; 625–642: Müller, Gerhard Ludwig: Communio in caritate. Das Kirchenverständnis Johann Adam Möhlers; 643–661: Meuffels, Otmar: Die Zeit als Thema der Theologie; 663–674: Müller, Wolfgang W.: Der Wunsch nach dem Sakrament als Impuls gegenwärtiger Sakramententheologie?; 675–694: Schulz, Michael: Ontologische Bedingungen christlicher Gotteslehre bei Johannes Duns Scotus und Immanuel Kant; 695–717: Döring, Heinrich: Bischöflicher Dienst in Apostolischer Sukzession? Der evangelisch-lutherische Landesbischof aus katholischer Sicht; 719–734: Nikolaou, Theodor: Die Einheit der Kirchen angesichts des dritten Jahrtausends. Zehn Positionen; 735–754: Korff, Wilhelm: Umweltethik und Umweltrecht. Eine Verhältnisbestimmung; 755–767: Baumgartner, Alois: Die Krise der Arbeit. Sozialethische Überlegungen zu einem Fortschrittsvektor der modernen Gesellschaft; 769–785: Gruber, Hans-Günter: „wie ich euch geliebt habe, so sollt auch ihr einander lieben" (Joh 13,34). Theologisch-ethische Überlegungen zum Begriff der Liebe; 789–814: Feifel, Erich: Das religionspädagogische Interesse an Lebenslauf und Lebenslinie, an Biographiie und Lebensgeschichte; 815–832: Gleissner, Alfred: Katechese in Europa; 833–856: Schulz, Ehrenfried: Flagge zeigen aus Verantwortung. Oder: Wie politisch sollten Christen sein?; 857–878: Kaczynski, Rainer: Gottesdienst durch beauftragte Laien; 879–897: Mödl, Ludwig: Sackgassen im Leben – Auswege in Hoffnung. Pastoraltheologische Überlegungen zu Buße und Krankensalbung; 899–917: Wahl, Heribert: Subjektwerden als Thema und Aufgabe der Praktischen Theologie. Zur Aktualität einer gefährdeten Leitkategorie in der Spätmoderne; 921–944: Aymans, Winfried: Die Aufnahme der Defektionsklauseln in das kanonische Eherecht. Zur Vorgeschichte des Tatbestandes eines „actus formalis defectionis ab Ecclesia catholica" in den cc. 1086 1, 1117 und 1124 CIC; 945–959: Haering, Stephan: Kirchenrechtliche Marginalien zum Fall Schachleiter; 961–971: Kalde, Franz: Die Kanzelveröffentlichung bei Nichtvorlage des Osterbeichtzettels. Kirchlicher Datennutz auf dem Prüfstand bayerischer Gerichte im späten 19. Jahrhundert;

Von Jesus zum Christus. Christologische Studien. Festgabe für Paul Hoffmann zum 65. Geburtstag. Hg. v. Rudolf Hoppe und Ulrich Busse. – Berlin/New York: de Gruyter 1998. XII, 640 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft, 93), geb. DM 268,00 ISBN: 3-11-015546-X: 3–23: Irsigler, Hubert: Beobachtungen zur Rezeptionsgeschichte des „Immanuels" in Jesaja 7–11; 25–41: Merklein, Helmut: Maränä („unser Herr") als Bezeichnung des nabatäischen Königs. Eine Analogie zur neutestamentlichen Kyrios-Bezeichnung?; 45–69: Frankenmölle, Hubert: Auferweckung Jesu – (nur) ein Zeichen apokalyptischer Endzeit? Ein Zwischenruf; 71–91: Zeller, Dieter: Hellenistische Vorgaben für den Glauben an die

Auferstehung Jesu?; 93–123: THEOBALD, Michael: Der johanneische Osterglaube und die Grenzen seiner narrativen Vermittlung (Joh 20); 127–257: KLOPPENBORG, John S.: Status und Wohltätigkeit bei Paulus und Jakobus; 155–173: KÜGLER, Joachim: Paulus und der Duft des triumphierenden Christus. Zum kulturellen Basisbild von 2 Kor 2,14–16; 175–188: KRIEGER, Klaus-Stefan: Die Zeichenpropheten – eine Hilfe zum Verständnis des Wirkens Jesu?; 191–200: MERK, Otto: Die synoptische Redenquelle im Werk von Werner Georg Kümmel – Eine Bestandsaufnahme; 201–215: LUZ, Ulrich: Matthäus und Q; 217–224: SCHLOSSER, Jacques: Q 11,23 et la christologie; 225–260: ROBINSON, James M.: The Sequence of Q: The Lament over Jerusalem; 261–276: HEIL, Christoph: „Πάντες ἐργάται ἀδικίας" Revisted. The Reception of Ps 6,9a LXX in Q and in Luke; 277–293: HOPPE, Rudolf: Das Gastmahlgleichnis Jesu (Mt 22,1–10 / Lk 14, 16–24) und seine vorevangelische Traditionsgeschichte; 295–318: NEIRYNCK, Frans: Saving / Losing One's Life. Luke 17,33 (Q?) and Mark 8,35; 321–377: SUHL, Alfred: Beobachtungen zu den Passionsgeschichten der synoptischen Evangelien; 379–404: BROER, Ingo: Auslegung der Heiligen Schrift zwischen historischer Kritik und Tiefenpsychologie. Zu Mk 14,32–42; 405–422: WOLTER, Michel: Wann wurde Maria schwanger? Eine vernachlässigte Frage und ihre Bedeutung für das Verständnis der lukanischen Vorgeschichte (Lk 1–2); 423–441: BUSSE, Ulrich: Dechiffrierung eines lukanischen Schlüsseltextes (Lk 19,11–27); 445–465: SCHENKE, Ludger: Christologie als Theologie. Versuch über das Johannesevangelium; 467–482: GÖRG, Manfred: Fleischwerdung des Logos. Auslegungs- und religionsgeschichtliche Anmerkungen zu Joh 1,14a; 485–505: GRASMÜCK, Ernst Ludwig: Aspekte zur Auslegung des Vaterunsers in der Zeit der Alten Kirche; 507–528: SCHENK, Wolfgang: Die Jesus-Rezeption des Markion als theologisches Problem; 529–549: FELDMANN, Erich: Christologische Ansätze des Augustinus von Mailand und ihre Voraussetzungen; 553–569: EID, Volker: „Gleichzeitigkeit" mit Jesus von Nazareth? Überlegungen zum Zusammenhang von Glaube, Bibel und Moral; 571–613: FUCHS, Ottmar: Christologische Karriere als Kehre in der Theodizee. Pastoraltheologische Aspekte; 615–619: KLUSMANN, Carl-Peter: Zur Vergesetzlichung der Botschaft Jesu; 621–630: SCHLETTE, Heinz Robert: Die Theologie der Religionen, der neue Relativismus und die Frage nach Jesus;

Religionspädagogik und Theologie. Enzyklopädische Aspekte. Festschrift zum 65. Geburtstag für Professor Dr. Wilhelm Sturm. Hg. v. Werner Ritter / Martin Rothnagel. – Stuttgart/Berlin/Köln: W. Kohlhammer 1998. 360 S., kt DM 28,00 ISBN: 3-17-015113-4: 25–35: HEMEL, Ulrich / ROTHNAGEL, Martin: Die enzyklopädische Frage der Theologie am Ausgang des 20. Jahrhunderts; 36–49: LACHMANN, Rainer: Systematische Theologie auf dem religionspädgogischen Prüfstand; 50–62: LÄHNEMANN, Johannes: Religionspädagogik und Religionswissenschaft – Probleme und Perspektiven; 63–80: WENGAST, Klaus: Religionspädagogik und Exegetische Wissenschaft – zu einem umstrittenen Verhältnis im Haus der Theologie; 81–93: LÄMMERMANN, Gottfried: Religionspädagogik und Praktischen Theologie; 94–106: NASTAINCZYK, Wolfgang: Religionspädagogik und Katechetik – ein Zwischenbericht zu ihrem Nach- und Nebeneinander; 107–117: GRETHLEIN, Christian: Religionspädagogik und Liturgik; 118–131: FRAAS, Hans-Jürgen: Theologie und Psychologie; 135–148: WUNDERLICH, Reinhard: Pluralität und Selbstbegrenzung – die enzyklopädische Frage in der Postmoderne; 149–166: RITTER, Werner H.: Der Erfahrungsbegriff – Konsequenzen für die enzyklopädische Frage der Theologie; 167–183: RUPP, Horst F.: Der Bildungsbegriff – Konsequenzen für die enzyklopädische Frage der Theologie; 184–205: THIEDE, Werner: Der Spiritualitätsbegriff – Konsequenzen für die enzyklopädische Frage der Theologie; 206–223: ANSELM, Helmut: Die „Zwei-Regimente-Lehre" – ihre Bedeutung für die Religionspädagogik als theologischer Teildisziplin; 227–245: ROTHNAGEL, Martin: Im Kern verrottet? Fachdidaktik als Chance für deutsche Universitäten; 246–263: HILGER, Georg: Wahrnehmungsschulung für die Religiosität Jugendlicher. Ein religionsdidaktisches Projekt im Horizont der enzyklopädischen Frage; 264–279: SCHREINER, Martin: Gottesbilder im Vorschulalter. Eine empirische Studie mit enzyklopädischen Aspekten für den Elementarbereich; 280–289: SCHOBERTH, Ingrid / SCHOBERTH, Wolfgang: Theologische Kompetenz für den Religionsunterricht – Systematische Theologie in der Ausbildung von Religionslehrern; 290–302: ADAM, Gottfried: Ethische Bildung als Herausforderung von Religionspädagogik und Theologischer Ethik; 303–320: SCHMITT, Hans-Christoph: Der Stellenwert der Bibelwissenschaft in der universitären Religionslehrerausbildung; 321–339: HARZ, Frieder: Die Bibel verstehen lernen – Anregungen einer religionpädagogisch verantworteten Rezeption historisch-kritischer Forschung; 340–351: RUPPERT, Godehard: Kirchengeschichte und Religionspädagogik – Exemplarität oder Vollständigkeit?;

Zeitschrift für katholische Theologie 1, 1998. Hg. v. d. Professoren SJ der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Innsbruck. – Wien: Herder 1997, kt DM 35,00 ISSN: 0044–2895: 1–33: LIES, Lothar: Einige Bemerkungen zur Enzyklika „Ut unum sint"; 34–56: FISCHER, Klaus P.: Philosophie und Mystagogie. Karl Rahners „reductio in mysterium" als Prinzip seines Denkens; 57–74: WITSCHEN, Dieter: Menschenrechte und christliche Ethik. Eine systematische Verhältnisbestimmung; 75–84: WEß, Paul: Christologie in der Spannung zwischen biblischem Kerygma und konziliarer Lehre. Bemerkungen zu einem wichtigen Buch;

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Prof. Dr. Knut Backhaus, Kamp 6, D-33098 Paderborn;
Dr. Ulrich Berges, Johanniterstr. 6, D-48145 Münster;
Prof. Dr. Willem A. M. Beuken, Waversebaan 220, B-3001 Leuven-Heverlee;
Prof. Dr. Christoph Dohmen, Schloßstr. 4, D-49074 Osnabrück;
Prof. Dr. Detlev Dormeyer, Hüfferstr. 27, D-48149 Münster;
Dr. Peter Düsterfeld, Danziger Str. 62, D-20099 Hamburg;
PDDr. Beate Ego, Liebermeisterstr. 12, D-72076 Tübingen;
Dr. Irmtraud Fischer, Parkstr. 1, A-8010 Graz;
Prof. DDr. Peter Fonk, Michaeligasse 13, D-94032 Passau;
Dr. Torsten Habbel, Horstmarer Landweg 306a, D-48161 Münster;
Prof. Dr. Josef Hainz, Am Buchwald 3b, D-65779 Eppenhain;
Prof. Dr. Marianne Heimbach-Steins, Otto-Friedrich-Univ. Bamberg, Postfach, D-96045 Bamberg;
Prof. Dr. Hans-Joachim Höhn, Albertus-Magnus-Platz, D-50923 Köln;
Prof. Dr. Hans Hübner, Platz der Göttinger Sieben 2, D-37073 Göttingen;
Prof. Dr. Klaus Koch, Sedanstr. 19, D-20146 Hamburg 13;
Prof. Dr. Jože Krašovec, Dolnicarjeva 1, SL-1000 Ljubljana, Slovenija;
Dr. Christoph Lienkamp, Emilienstr. 39, D-45128 Essen;
Dr. Hermut Löhr, Am Hof 1, D-53113 Bonn;
Prof. Dr. Klaus Lüdicke, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Claus-Peter März, Goethestr. 22, D-99096 Erfurt;
Prof. Dr. Karl-Heinz Menke, Am Hof 1, D-53113 Bonn;
Prof. Dr. Norbert Mette, Liebigweg 11a, D-48165 Münster;
Dr. Christof Müller, Karl-Klöckner-Str. 21, D-35394 Gießen;
Prof. Dr. Manfred Oeming, Kisselgasse 1, D-69117 Heidelberg;
Prof. Dr. Bruno Primetshofer, Schottenring 21, A-1010 Wien;
Prof. Dr. Henning Graf Reventlow, Universitätsstr. 150, D-44801 Bochum;
Prof. Dr. Klemens Richter, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Klaus Jürgen Sachs, Affalterbach 14, D-91338 Igensdorf;
Prof. Dr. Christa Schäfer-Lichtenberger, Hauptstr. 84, D-69117 Heidelberg;
Dr. Klaus Scholtissek, Mittlerer Dallenbergweg 6a, D-97082 Würzburg;
Dr. Ruth Scoralick, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. DDr. Reinhold Sebott, Offenbacher Landstr. 224, D-60599 Frankfurt;
Prof. Dr. Thomas Söding, Gaußstr. 20, D-42097 Wuppertal;
PDDr. Hermann-Josef Stipp, Liebermeisterstraße 12, D-72076 Tübingen;
Prof. Dr. Alex Stock, Kronewaldstr. 2, D-50931 Köln;
Dr. Dietmar Thönnes, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Dr. Christoph Uehlinger, Universität Freiburg Schweiz, Institut für Altes Testament und biblische Umwelt, Miséricorde, CH-1700 Fribourg;
Prof. Dr. Franz Georg Untergaßmair, Postfach 1553, D-49364 Vechta;
Prof. Dr. Harald Wagner, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Dr. Saskia Wendel, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
PDDr. Günter Wilhelms, Pflanzgarten 2, D-85072 Eichstätt;
Prof. DDr. Bernd Willmes, Domplatz 2, D-36037 Fulda;
Prof. Dr. Werner Wolbert, Universitätsplatz 1, A-5020 Salzburg;
Dr. Helmut Zander, Am Wichelshof 46, D-53111 Bonn;
Prof. Dr. Reinhold Zwick, Karlstr. 63, D-79104 Freiburg.

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, 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 38,–/öS 277,–/sFr 35,–,
Jahresabonnement: DM 198,–/öS 1445,–/sFr 176,–,
Studentenabonnement: DM 158,40/öS 1156,–/sFr 140,50.
Die Preise verstehen sich zzgl. Porto und inkl. 7 % MwSt. im Inland.
Gesamtherstellung: Druckhaus Aschendorff, Münster 1998

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

© 1998 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

Theologie-Neuerscheinungen bei Vandenhoeck & Ruprecht

Neue Reihe!

ATD-Apokryphen

Wissenschaftliche Qualität und hohe Auflagen haben das ATD zum Standardwerk gemacht. Das ATD und seine Ergänzungsreihen vermitteln allgemeinverständlich den heutigen Stand wissenschaftlicher Forschung und werden ständig erneuert.
Durch die Erweiterung des ATD um die neue Reihe ATD-Apokryphen trägt der Verlag dem gesteigerten Interesse an der zwischentestamentlichen Literatur als Zeugnis des Judentums der letzten vorchristlichen Jahrhunderte wie auch als Brücke zwischen den Testamenten Rechnung.
Das ATD in seiner Neubearbeitung wird durch die Reihe ATD-Apokryphen ergänzt, so daß die ATD-Subskribenten auch die Apokryphen-Bände erhalten.
Als erster Band der neuen Reihe ist erschienen:

5: Odil Hannes Steck / Reinhard G. Kratz / Ingo Kottsieper
Das Buch Baruch
Der Brief des Jeremia
Zusätze zu Esther und Daniel

1998. 328 Seiten, kartoniert
DM 68,– / öS 496,– / SFr 62,–;
bei Subskription der ATD-Neubearbeitungen und ATD-Apokryphen DM 61,20 / öS 447,– / SFr 55,50. ISBN 3-525-51405-0

Die Kommentierung legt die Texte unter besonderer Berücksichtigung ihres Verhältnisses zu den kanonischen Büchern des Alten Testaments aus und ist in ihrer Gründlichkeit und Ausführlichkeit in diesem Jahrhundert im deutschen Sprachraum unerreicht.

Folgende Bände sind geplant:

1: Georg Sauer, **Jesus Sirach**

2: Hermann Lichtenberger, **Die Makkabäerbücher**

3: Hermann Zenger / Karl Lüning / Manfred Oeming, **Judit und Tobit**

4: Hans Hübner, **Die Weisheit Salomos**

Gerd Buschmann
Das Martyrium des Polykarp

Kommentar zu den Apostolischen Vätern, Band 6. 1998.
452 Seiten und eine Klapptabelle, Leinen
DM 158,– / öS 1153,– / SFr 140,50;
bei Subskription der Reihe
DM 142,20 / öS 1038,– / SFr 126,–
ISBN 3-525-51681-9

Am Übergang vom Urchristentum zur Alten Kirche läutet das Martyrium Polykarps die neue literarische Gattung des Märtyrerberichts ein, die fortan vielfältig beerbt wird. In innerkirchlicher Absicht betont das Martyrium Polykarps die Parallele zwischen dem Leiden des Herrn und dem des Märtyrers, um einer enthusiastischen Martyriumssehnsucht zu wehren und eine angemessene Märtyrerverehrung einzuüben.

Diese erste umfassende Kommentierung des frühesten uns erhaltenen selbständigen frühchristlichen Märtyrerberichts arbeitet insbesondere die kerygmatisch-erbauliche und innerkirchlich-polemische Intention des Schreibens heraus. Dazu wird neben der Form des Schreibens unter anderem auch seine theologische Intention deutlich gemacht. Formal ist das Martyrium Polykarps nicht einfach als ein „Protokoll" des Geschehens angelegt, inhaltlich wird Polykarps Verhalten als evangeliumsgemäß dargestellt, in Kontrast zu enthusiastischem Martyriumsdrang. Zugleich setzt mit dieser Schrift in der Alten Kirche die liturgisch gefeierte Märtyrerverehrung ein, aber noch als bescheiden-angemessener, Christuszentrierter Märtyrerkult.

Der Kommentar bietet außerdem eine synoptische Ausgabe der griechischen Handschriften des Martyriums Polykarps und der Textwiedergabe in Eusebs Kirchengeschichte, literar- und formkritische Analysen mit Paralleltexten sowie Exkurse zur Entstehung des Begriffs „Märtyrer", zum Verhördialog und zum eucharistischen Märtyrergedächtnisgebet.

Ernst Feil
Religio

Zweiter Band: Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs zwischen Reformation und Rationalismus (ca. 1540-1620).
Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, Band 70. 1997.
372 Seiten, gebunden
DM 116,– / öS 847,– / SFr 103,–
ISBN 3-525-55178-9

Erster Band: Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation.
Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, Band 36. 1986. 290 Seiten, kartoniert DM 98,– / öS 715,– / SFr 89,–
ISBN 3-525-55143-6

Die erste Studie zur „Religio" (Band 1), die den Zeitraum vom Frühchristentum bis zur Reformationszeit untersucht, hat den eindeutigen Befund ergeben, daß von dieser frühen Zeit her keine kontinuierliche Entwicklung zur neuzeitlichen „Religion" erfolgt sein kann.

In zweiten Band geht es um die Frage, ob sich im 16. und beginnenden 17. Jahrhundert, in dem – wie spätere Bezeichnungen besagen – „Religionskriege" sowie „Religionsgespräche" geführt und der Augsburger „Religionsfriede" geschlossen wurden, Innovationen auffinden lassen, etwa, daß die „Religio" privatisiert, neutralisiert und somit in die Innerlichkeit verlegt wurde. Das Ergebnis dieser Studien zeigt, wie zögerlich die Wege von der Reformation in die Neuzeit hinein verlaufen sind.
Der in Vorbereitung befindliche dritte Teil verfolgt das Ziel, die genuinen Wurzeln neuzeitlicher „Religion" freizulegen.

Weitere Informationen: Vandenhoeck & Ruprecht, Theologie, 37070 Göttingen

V&R
Vandenhoeck & Ruprecht

ASCHENDORFF
VERLAG

Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung

In der Reihe „Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung" (KLK) sind sieben Bände zur Landesgeschichte in der Reformationszeit erschienen. Sie bilden so eine regionale Kirchengeschichte mit vergleichender Zusammenschau. In sachlich-objektiver Darstellung bietet das Werk fundierte und übersichtliche Orientierung über die jeweiligen Territorien und skizziert die politische und ihre Kirchengeschichte.



1. Der Südosten

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

2. Der Nordosten

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

3. Der Nordwesten

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

4. Mittleres Deutschland

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

5. Der Südwesten

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

ASCHENDORFF
VERLAG

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

Hrsg. von Anton SCHINDLING und Walter ZIEGLER

6. Nachträge

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

7. Bilanz – Forschungsperspektiven – Register

In diesem abschließenden Teil versuchen die Autoren eine Bilanz zu ziehen, Grundprobleme zu erörtern und Forschungsperspektiven zu markieren. In kritischer Auseinandersetzung mit der neueren Forschung fragen sie nach den Grenzen der Konfessionalisierbarkeit und vergleichen die evangelischen und katholischen Territorien typologisch miteinander. Weitere Beiträge behandeln Orden und ihre Klöster in der Umbruchzeit, Landstädte und Reformation, die Typologie der deutschen Reformationsfürsten, Konfessionalisierung, Reich und deutsche Nation. Den Schluß bildet ein Gesamtregister aller 7 Teile mit Orts- und Personennamen sowie Sachbegriffen. Hrsg. unter Mitarbeit von Franz Brendle. 311 Seiten, kart., 39,80 DM. ISBN 3-402-02978-2.

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

„Für die meisten Territorien sind sehr brauchbare Überblicke . . . vorgelegt worden, auf denen künftige Forschungen aufbauen können. Gleichzeitig bieten sie eine solide Grundlage für vergleichende Untersuchungen und die Einordnung des konfessionellen Geschehens in einen größeren Zusammenhang . . . **ohne konfessionelle Einseitigkeit und Polemik**" *(Zeitschrift für bayerische Kirchengeschichte, 1995).*

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

Verlag Aschendorff – 48135 Münster

Elementare Denkformen des Apostels Paulus

Diese Arbeit zur paulinischen Theologie fällt aus dem Rahmen des in der Exegese Üblichen. Ihr Gegenstand ist weder ein bestimmter Brief oder Einzeltext noch ein Motiv, eine Gattung oder eine historische Problematik. Es geht vielmehr um eine *Denkform* – die des Paradoxen.

In den Briefen des Apostels Paulus begegnen allenthalben spannungsvolle Aussagen, die den Namen *Paradoxien* verdienen. Die Existenz solcher Paradoxa ist zwar im Rahmen exegetischer Paulusstudien schon des öfteren bemerkt worden, sie hat aber bisher keine eingehende Untersuchung gefunden. Die vorliegende Arbeit möchte diese Lücke schließen. Sie nähert sich dem vielschichtigen Phänomen der Paradoxalität zunächst mit einer Begriffsbestimmung, die die biblische wie die außerbiblische Literatur berücksichtigt. Dabei tritt besonders die Rhetorik als ein wesentlicher „Sitz im Leben" von Paradoxien hervor.

Die zahlreichen Paradoxien bei Paulus sind jedoch mehr als brillante Stilfiguren mit rhetorischer Wirkung. Sie sind Ausdruck einer theologischen *Denkform,* die im Geschehen von Tod und Auferstehung Christi wurzelt und darauf zurückverweist. Entsprechend läßt der paulinische Befund eine „kreuzestheologische" und eine „eschatologische" Grundgestalt der Paradoxien erkennen.

Auffälligerweise sind die eindrucksvollsten Beispiele von Paradoxalität dort zu finden, wo Paulus von sich selbst spricht: auf dem Feld der Apostolatstheologie. Daher gilt der Schwerpunkt der Studie sechs Textabschnitten (überwiegend aus dem zweiten Korintherbrief), die diesen Bereich der paulinischen Theologie repräsentieren. Die Paradoxien bei Paulus werden so als existentielle Entsprechungen zum apostolischen Kerygma verständlich.

Gerhard Hotze
Paradoxien bei Paulus
1997, XIV und 380 Seiten, Leinen,
DM 98,– / öS 715,– / sFr 89,–
ISBN 3-402-04781-0

Neue Folge, Band 33 der Reihe
Neutestamentliche Abhandlungen
Verlag Aschendorff Münster
Bezug durch jede Buchhandlung

Gerhard Hotze

Paradoxien bei Paulus

ASCHENDORFF
VERLAG

1 ex
2 BS

THEOLOGISCHE REVUE

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

Jährlich 6 Hefte — VERLAG ASCHENDORFF MÜNSTER — Jährlich DM 198,– / öS 1445,– / sFr 176,–

Nummer 3 — 1998 — 94. Jahrgang

- 3. 07. 98

BS: theol H 425

Georg Essen:
Person – ein philosophisch-theologischer Schlüsselbegriff in der dogmatischen Diskussion . . . Sp. 243

Allgemeines / Festschriften . . . Sp. 253

Kulte, Kulturen, Gottesdienste. Öffentliche Inszenierung des Lebens. Verhältnis von Kult und Kultur. Peter Cornehl zum 60. Geburtstag, hg. v. Peter Stolt / Wolfgang Grünberg / Ulrike Suhr (Klemens Richter)

Bibelwissenschaft / Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 254

Keel, Othmar: Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina / Israel. Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Einleitung (Ulrich Hübner)

Dohmen, Christoph / Oeming, Manfred: Biblischer Kanon, warum und wozu? Eine Kanontheologie (Magne Sæbø)

Stemberger, Günter / Dohmen, Christoph: Hermeneutik der Jüdischen Bibel und des Alten Testaments (Franz Mußner)

Berger, Klaus: Theologiegeschichte des Urchristentums. Theologie des Neuen Testaments (Thomas Söding)

Politics and Theopolitics in the Bible and Postbiblical Literature, hg. v. Henning Graf Reventlow / Yair Hoffmann / Benjamin Uffenheimer (Adrian Schenker)

Kirchengeschichte . . . . . Sp. 265

Taylor, Miriam S.: Anti-Judaism and Early Christian Identity. A Critique of the Scholarly Consensus (Günter Stemberger)

Noethlichs, Karl Leo: Das Judentum und der römische Staat. Minderheitenpolitik im antiken Rom (Ernst Dassmann)

Connolly, Hugh: The Irish Penitentials and their Significance for the Sacrament of Penance today (Hubertus Lutterbach)

Les Conciles Oecuméniques. 2 Bde (Josef Wohlmuth)

Christian Unity. The Council of Ferrara-Florence 1438/39–1989, hg. v. Giuseppe Alberigo (Remigius Bäumer)

Werner, Ernst: Jan Hus. Welt und Umwelt eines Prager Frühreformators (Jaroslav V. Polc)

Tanz, Sabine / Werner, Ernst: Spätmittelalterliche Laienmentalitäten im Spiegel von Visionen, Offenbarungen und Prophezeiungen (Johannes Grabmayer)

Horst, Ulrich: Evangelische Armut und päpstliches Lehramt. Minoritentheologen im Konflikt mit Papst Johannes XXII. (1316–34) (Johannes Schlageter)

Müller, Margit: Am Schnittpunkt von Stadt und Land. Die Benediktinerabtei St. Arnulf zu Metz im hohen und späten Mittelalter (Dieter Heckmann)

Bunners, Christian: Paul Gerhardt. Weg – Werk – Wirkung (Giovanna della Croce)

Religionsphilosophie / Fundamentaltheologie . . . . . Sp. 279

Schmid, Dirk: Religion und Christentum in Fichtes Spätphilosophie 1810–1813 (Hansjürgen Verweyen)

Ricoeur, Paul: Das Selbst als ein Anderer (Knut Wenzel)

Wagner, Harald: Lebenswelt und Glaube. Kritik der Lebenswelttheorie und ihre Übertragung auf den Gemeindeaufbau (Edmund Arens)

Theologiegeschichte . . . . . Sp. 286

Liberté chrétienne et libre arbitre. Textes de l'enseignement de troisième cycle des facultés romandes de théologie, hg. v. Guy Bedouelle / Olivier Fatio (Harry McSorley)

Berndt, Rainer: André de Saint-Victor († 1175). Exégète et théologien (Christian Schütz)

Overbeck, Franz: Werke und Nachlaß. 6 Bde (Magnus Striet)

Dogmatik . . . . . Sp. 295

Garrett, James Leo: Systematic Theology. Biblical, Historical and Evangelical. Bd 1 (Peter Lüning)

Dulles, Avery: The Assurance of Things Hoped for. A Theology of Christian Faith (Jan Ambaum)

Kleffmann, Tom: Die Erbsündenlehre in sprachtheologischem Horizont. Eine Interpretation Augustins, Luthers und Hamanns (Helmut Hoping)

Plonz, Sabine: Die herrenlosen Gewalten. Eine Relektüre Karl Barths in befreiungstheologischer Perspektive (Hans-Peter Großhans)

Roten, Johann G.: Im Zeichen der Ellipse. Hans Urs von Balthasars theologische Anthropologie (Manfred Lochbrunner)

Abschied von der Schuld? Zur Anthropologie und Theologie von Schuldbewußtsein, Opfer und Versöhnung, hg. v. Richard Riess (Raimund Lülsdorff)

Köber, Berthold W.: Sündlosigkeit und Menschsein Jesu Christi. Ihr Verständnis und ihr Zusammenhang in der protestantischen Theologie der Gegenwart (Matthias Haudel)

Meuffels, Hans Otmar: Kommunikative Sakramententheologie (Burkhard Neumann)

Marquardt, Friedrich Wilhelm: Was dürfen wir hoffen, wenn wir hoffen dürften? Eine Eschatologie. 3 Bde (Harald Wagner)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 310

Itinerarium = Reisebericht / Egeria. Übers. u. eingel. v. Georg Röwekamp (Albert Gerhards)

Chavasse, Antoine: Les lectionnaires romains de la messe au VIIe et au VIIIe siecle. Sources et dérivés (Marcel Metzger)

Binder, Tuija: Maria in Finnland – vom Missale Aboense zu den Schriften Mikael Agricilas (Dietmar Thönnes)

Raum und Ritual. Kirchbau und Gottesdienst in theologischer und ästhetischer Sicht, hg. v. Rainer Bürgel (Stefan Rau)

Künzel, Anja: Kirche bauen – Gemeinde bilden. Zur Beziehung von Architektur, Kunst und Liturgie im Leben katholischer Pfarrgemeinden (Stefan Rau)

Sauer, Ralph: Die Kunst, Gott zu feiern. Liturgie wiederentdecken und einüben (Hans J. Limburg)

Wannenwetsch, Bernd: Gottesdienst als Lebensform – Ethik für Christenbürger (Klemens Richter)

Jilek, August: Eintauchen – Handauflegen – Brotbrechen. Eine Einführung in die Feiern von Taufe, Firmung und Erstkommunion (Anton Thaler)

Trauernde trösten – Tote beerdigen. Biblische, pastorale und liturgische Hilfen im Umkreis von Sterben und Tod, hg. v. Jürgen Bärsch / Beate Kowalski (Dietmar Thönnes)

Ökumenische Segensfeiern. Eine Handreichung, hg. v. Hanns Kerner / Elmar Nübold (Klemens Richter)

Lies, Lothar: Gottes Herz für die Menschen. Elemente der Herz-Jesu-Frömmigkeit morgen (Dietmar Thönnes)

Schilson, Arno: Medienreligion. Zur religiösen Signatur der Gegenwart (Klemens Richter)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 324

Krämer, Peter: Kirchenrecht II. Ortskirche – Gesamtkirche (Klaus Lüdicke)

Moraltheologie / Sozialethik . . . Sp. 325

Jahrbuch für Wissenschaft und Ethik. Bd 1, hg. v. Carl F. Gethmann / Ludger Honnefelder (Klaus Arntz)

Kaiser, Thomas Otto Hermann: Versöhnung in Gerechtigkeit. Das Konzept der Versöhnung und seine Kritik im Kontext Südafrika (Edmund Arens)

Rottenwöhrer, Gerhard: Zeichen der Satansherrschaft: Die Katharer zu Verfolgung, Mord und Strafgewalt (Franz Furger)

Kleinhappl, Johannes: Soziales Christentum. Bd IV: Analysen, Essays und Fragmente aus dem Nachlaß, hg. u. eingel. v. Ernst van Loen (Franz Furger)

Das christliche Freiheitsverständnis in seiner Bedeutung für die staatliche Rechtsordnung, hg. v. Heiner Marré / Dieter Schümmelfeder / Burkhard Kämper (Franz Furger)

Nach der Wende: Kirche und Gesellschaft in Polen und Ostdeutschland. Sozialethische Probleme der Transformationsprozesse, hg. v. Manfred Spieker (Franz Furger)

Von der Wertgemeinschaft zum Dienstleistungsunternehmen. Jugend- und Wohlfahrtsverbände im Umbruch, hg. v. Thomas Rauschenbach / Christoph Sachsse / Thomas Olk – Bucher, Anton A.: Einführung in die empirische Sozialwissenschaft. Ein Arbeitsbuch für TheologInnen (Franz Furger)

Falterbaum, Johannes: Entwicklungshilfe im nationalen und internationalen Recht. Eine Darstellung ausgehend von christlichen Einrichtungen der Entwicklungsförderung (Franz Furger)

Ökologisches Weltethos im Dialog der Kulturen und Religionen, hg v. Hans Kessler (Franz Furger)

Pastoraltheologie . . . . . Sp. 333

Martin, Gerhard Marcel: Sachbuch Bibliodrama. Praxis und Theorie (Gudrun Lohkemper-Sobiech)

Missionswissenschaften . . . . . Sp. 335
Einleitung in die Missionsgeschichte. Tradition, Situation und Dynamik des Christentums, hg. v. Karl Müller / Werner Ustorf (Karl Josef Rivinius)
Christlicher Glaube in multireligiöser Gesellschaft. Erfahrungen – Theologische Reflexionen – Missionarische Perspektiven, hg. v. Anton Peter (Gerhard Beestermöller)
The Christian Churches and the Democratisation of Africa, hg. v. Paul Gifford (Horst Gründer)

Religionswissenschaft . . . . . Sp. 339
Nagel, Tilman: Medinensische Einschübe in mekkanischen Suren (Oliver Lellek)
Religion und prosoziales Verhalten, hg. v. Walter Kerber (Günter Wilhelms)
Vierling, Hermann: Die Profane Alltagsreligion. Ein Beitrag zum integralen Religionsverständnis (Hans-Joachim Höhn)

Patrologie . . . . . Sp. 344
Gregor der Grosse: Von der Sehnsucht der Kirche. Ausgew. u. übertragen v. Michael Fiedrowicz (Georg Jenal)
Kertsch, Manfred: Exempla Chrysostomica. Zu Exegese, Stil und Bildersprache bei Johannes Chrysostomos (Manfred Lochbrunner)

Kurzrezensionen . . . . . Sp. 345

Notizen . . . . . Sp. 349

Bibliographie . . . . . Sp. 349

Person – ein philosophisch-theologischer Schlüsselbegriff in der dogmatischen Diskussion

von Georg Essen, Münster

„Person" ist ein Begriff, der in der Neuzeit „Karriere" (Theo Kobusch) gemacht hat und zu einem Fundamentalbegriff theoretischer und praktischer Sinnfragen geworden ist. Er fungiert als Grundlage des Rechts, der Verfassungen und universaler Menschenrechtserklärungen. Darüber hinaus kommt ihm in der Entwicklungspsychologie und schließlich in der Moralphilosophie eine zentrale Bedeutung zu. Insbesondere im Bereich der biomedizinischen Ethik läßt sich namentlich anhand der von Peter Singer ausgelösten Kontroverse aufzeigen, daß eine Entscheidung über die Frage, welcher Status menschlichen Zygoten und Föten, aber auch geistig Schwerstbehinderten oder irreversibel Komatösen zuerkannt wird, auch vom jeweils vorausgesetzten Personbegriff abhängt. Denn die ethisch problematischen Resultate Singers beruhen ja u. a. auf der Vorentscheidung, den Personbegriff mit den Prämissen des Utilitarismus zu versehen und zugleich die Selbstzwecklichkeit, die die Personwürde begründet, an das aktuale Vermögen eines rational und selbstbewußt Handelnden zu binden, der sich als Selbstzweck weiß.[1] Angesichts dieser Konsequenzen, die hier aus dem Verständnis der Person als selbstbewußter Subjektivität gezogen werden sollen, sowie aufgrund der Schlüsselfunktion, die der Personbegriff in gegenwärtigen Diskussionszusammenhängen einnimmt, ist es kaum verwunderlich, daß die Zahl historischer und systematischer Aufsätze und Monographien zum Personbegriff, insbesondere zum neuzeitlichen, stark zugenommen hat.[2] Auf die derzeitige Forschungslage wirkt sich natürlich positiv aus, daß es in vorzüglichen Lexikon- und Handbuchartikeln – philosophischen wie theologischen – gelungen ist, das schier unübersehbare historische Material zu sondieren, systematisch aufzubereiten und für die aktuellen Debatten fruchtbar zu machen.[3]

Ihr eigentümliches Profil gewinnt die gegenwärtige Diskussionslage zum Personbegriff aus der Tatsache, wesentliche Anregungen der (sprach-)analytischen Philosophie zu verdanken. Allerdings ist der Personbegriff einschließlich der auf ihn bezogenen Referenzbegriffe ‚Subjekt', ‚Selbstbewußtsein' und ‚Ich' gerade von diesen philosophischen Strömungen aufs Schärfste attackiert worden. Sofern sie, wie etwa, um nur einen prominenten Namen zu nennen, Derek Parfit, gar mit der Prätention auftreten, den Personbegriff eliminieren zu wollen, werden diese Ansätze bisweilen unter dem Schlagwort „Reduktionismus" subsumiert. Das von ihm ausgesprochene Verdikt über den Personbegriff trifft damit nichts geringeres als den Schlüsselbegriff der abendländischen Philosophie. Doch auch für die Theologie ist der Versuch, den Personbegriff zu „entthronen", nicht ohne Belang, wenn man an seine unverzichtbare Bedeutung in der Moraltheologie und den christlichen Sozialwissenschaften, aber auch in den klassischen Themenfeldern der Dogmatik denkt. Insofern hätte es gewiß naheliegend sein können, in einer Sammelrezension die aktuelle Diskussion zum Personbegriff innerhalb der *philosophy of mind* in fundamentaltheologischer Absicht aufzuarbeiten und nach genuin theologischen „Einmischungsversuchen" zu fragen.[4] Doch soll an dieser Stelle ein anderer Weg beschritten werden; beabsichtigt ist, anhand ausgewählter Monographien nach dem gegenwärtigen Forschungsstand der *binnentheologischen* und insbesondere der *dogmatischen* Selbstverständigung über den Begriff der Person zu fragen. Ein besonderes Augenmerk gilt dabei Arbeiten, die sich mit dem trinitätstheologischen Personverständnis beschäftigen und sich somit einer der historisch wesentlichen Wurzeln des Personbegriffs überhaupt zuwenden. Das Ziel dieser Sammelrezension besteht mithin primär darin, die weitverzweigte Diskussion anhand exemplarischer Positionen zu bündeln und systematisch zu fokussieren. Hierbei soll auf die jeweils vorgeschlagene begriffliche Fassung des Personverständnisses ebenso geachtet werden wie auf das Anforderungsprofil, das ihm in theologischer Hinsicht eignen soll.

Annäherungen

Ohne Zweifel stellt der Versuch, den neuzeitlichen Personbegriff trinitätstheologisch zu rezipieren, eine der zentralen Herausforderungen dar für die verstehende Aneignung des trinitarischen Bekenntnisses unter den Bedingungen des neuzeitlichen Denkens. Denn der *Atheismusstreit* (Johann Gottlieb Fichte) erzwang eine kritische Überprüfung des Gedankens der Persönlichkeit Gottes überhaupt. Allerdings fällt auf, daß bis in die gegenwärtigen Diskussionen zum theologischen Personbegriff hinein dieser Herausforderung kaum das Gewicht beigemessen wird, das ihr von der Sache her

[1] Vgl. P. Singer: Praktische Ethik, Stuttgart ²1994. Zur Erstorientierung vgl. L. Honnefelder: Der Streit um die Person in der Ethik, in: PhJb 100 (1993), 246–265.

[2] Vgl. – ohne Anspruch auf Vollständigkeit – zur aktuellen Debatte: Th. Kobusch: Die Entdeckung der Person. Metaphysik der Freiheit und modernes Menschenbild, Darmstadt 1997 (vgl. M. Bongardt, Rez. zur 1. Aufl. [Freiburg u. a. 1993] in: ThRv 92 [1996], 435f); D. Sturma: Philosophie der Person. Die Selbstverhältnisse von Subjektivität und Moralität, Paderborn u. a. 1997; H. G. Kippenberg / Y. B. Kuiper / A. F. Sanders (Hg.): Concepts of Person in Religion and Thought, Berlin / New York 1990; Chr. Schwöbel / C. E. Gunton (Hg.): Persons, Divine and Human. King's College Essays in Theological Anthropology, Edinburgh 1991; W. Edelstein / G. Nummer-Winkler / G. Noam (Hg.): Moral und Person, Frankfurt 1993; Forum für Philosophie Bad Homburg (Hg.): Zeiterfahrung und Personalität, Frankfurt a. M. 1992; R. Spaemann: Personen. Versuche über den Unterschied zwischen ‚etwas' und ‚jemand', Stuttgart 1996; J. A. Aertsen / A. Speer (Hg.): Individuum und Individualität im Mittelalter, Berlin / New York 1996; K. Bort: Personalität und Selbstbewußtsein. Grundlagen einer Phänomenologie der Bezogenheit, Tübingen 1993; C. Fr. Gethmann / P. L. Oesterreich (Hg.): Person und Sinnerfahrung. Philosophische Grundlagen und interdisziplinäre Perspektiven. FS G. Scherer, Darmstadt 1993; E. Dieckmann: Personalität Gottes – Personalität des Menschen. Ihre Deutung im theologischen Denken Wolfhart Pannenbergs, Altenberge 1995; J. O'Donohue: Person als Vermittlung. Die Dialektik von Individualität und Allgemeinheit in Hegels „Phänomenologie des Geistes", Mainz 1993; H. Schmidinger: Der Mensch ist Person. Ein christliches Prinzip in theologischer und philosophischer Sicht, Wien 1994.
Einen guten Überblick bieten: M. Quante: Die Identität der Person. Facetten eines Problems, in: PhR 42 (1995), 35–59; G. Brüntrup / B. Gillitzer: Der Streit um die Person, in: Information Philosophie (Heft 4, 1997), 18–27.

[3] Vgl. M. Fuhrmann / B. Th. Kible / G. Scherer / H. P. Schütt / W. Schild / M. Scherner: Person, in: HWP 7 (1989), 270–338; W. Kern / H. Hofmann: Person, in: StL⁷ 4 (1988), 330–339; J. Heinrichs / K. Stock: Person, in: TRE 26 (1996), 220–231; J. Werbick: Person, in: NHthG² 4 (1991), 193–204; H. Husslik: Person, Personalismus, in: EKL³ 3 (1992), 1131–1134.

[4] Vgl. K. Müller: Wenn ich „ich" sage. Studien zur fundamentaltheologischen Relevanz selbstbewußter Subjektivität, Frankfurt a. M. u. a. 1994.

eigentlich zukommt.[5] Die wirklich brisante Provokation des neuzeitlichen Denkens wurde vielmehr an anderer Stelle empfunden: Die Trinitätstheologie arbeitet sich nämlich an einer Problemvorgabe ab, die ihr – im 20. Jh. – mit Karl Barths und Karl Rahners prinzipieller Reserve gegenüber dem neuzeitlichen Personbegriff aufgegeben ist. Beide ziehen bekanntlich, indem sie auf die Grundbedeutung des griechischen *hypóstasis* zurückgehen, die Rede von drei „Seinsweisen" (Barth) bzw. „distinkten Subsistenzweisen" (Rahner) vor, um der Gefahr begegnen zu können, die sie mit einer trinitätstheologischen Rezeption des neuzeitlichen Personbegriffs verbunden sehen: Sofern dieser nämlich mit dem Subjektbegriff identisch sei, verletze die Rede von drei göttlichen Personen die Einheit Gottes, da sie die Vorstellung von drei selbständigen Bewußtseins-, Willens- und Aktzentren impliziere. Auffallen muß freilich, daß ihr Vorstoß kaum den (erhofften) Konsens herzustellen vermochte, sondern statt dessen dazu führte, sich in vertiefender Reflexion erneut dem Personbegriff zuzuwenden.[6] Jedenfalls haben in den letzten Jahrzehnten jene trinitätstheologischen Ansätze an Profil gewinnen können, die die Frage nach der unverzichtbaren Bedeutung des Personbegriffs erneut aufgeworfen haben: Jürgen Moltmann, Wolfhart Pannenberg und Eberhard Jüngel (dieser allerdings in deutlicher Affinität zu Barth), Hans Urs von Balthasar und Walter Kasper.[7] Ohne die Präsentation der aktuellen Literatur vorwegnehmen zu wollen, ist bereits an dieser Stelle auf das Hauptcharakteristikum des derzeitigen Forschungsstandes zum theologischen Personbegriff hinzuweisen: Nahezu allen Entwürfen ist nämlich gemeinsam, daß sie – mehr oder weniger deutlich – von dem Interesse geleitet sind, die mit dem Namen des Richard von St. Viktor verbundene Grundidee eines sog. „relationalen Personbegriffs" aufzugreifen und zu vertiefen. Mit dieser Option verbunden ist zumeist eine Kritik an der Boethianischen Tradition, die in ihrem Personverständnis primär den Seinsmodus der Subsistenz und Individualität herausstellt. Die Diskussion scheint sich, wie Elisabeth Dieckmann hervorhebt, innerhalb der Alternative von „radikaler Relationalität" versus „absolutes Für-sich-Sein" zu bewegen.[8] In diese Polarität hinein wird denn auch zumeist der neuzeitliche Personbegriff eingeordnet und aufgrund seiner Konstituentien, „selbstbewußte Subjektivität" und „Autonomie", problematisiert.

Doch auch dort, wo das neuzeitliche Personverständnis aus trinitätstheologischen Gründen zurückgewiesen wird, ist das Bedürfnis spürbar, die innere Kontinuität zwischen dem patristischen und mittelalterlichen sowie dem neuzeitlichen Personbegriff herauszustellen. Dabei können zwei Argumentationsstrategien beobachtet werden.

Es wird, *erstens*, darauf verwiesen, daß der Personbegriff ursprünglich ein „Produkt der christlichen Theologie" (Joseph Ratzinger)[9] gewesen sei. Erst durch das Christentum nämlich habe er „seine eigentümliche Inhaltsbestimmung (...) gewonnen"[10] und zwar insbesondere durch die Entfaltung der Trinitätslehre. Diese These, ihr ist allerdings durch Dieter Henrich aus philosophischer Sicht widersprochen worden[11], zielt zunächst auf den Nachweis, daß der neuzeitliche Personbegriff in seinem Beharren auf den Autonomieanspruch des Subjekts sich gegenüber seinem theologischen Ursprung verselbständigt habe – und zwar so weit, „daß er als mit diesem unvereinbar erscheinen muß".[12] Diesem Befund soll dann in einem weiteren Schritt dadurch begegnet werden, daß über den entdeckungsgeschichtlichen Zusammenhang zwischen dem christlichen und dem neuzeitlichen Personbegriff hinaus eine *begründungslogische* Abhängigkeit behauptet wird. Der Nachweis einer „theonomen Konstitution der menschlichen Person" wird deshalb zur programmatischen Aufgabe für die theologische Auseinandersetzung mit dem Personbegriff der Neuzeit. Was Dieckmann hier im Blick auf Pannenberg formuliert[13], konvergiert durchaus mit dem Anliegen Greshakes: Die „trinitätstheologischen Einsichten führten nun aber auch zu einer Entdeckung des spezifisch Personalen im geschöpflichen Bereich: Es ist mithin nicht so, daß von der geschöpflichen Person-Erfahrung auf das Personsein Gottes geschlossen wurde bzw. zu schließen ist. Vielmehr gilt *umgekehrt* – sowohl aufgrund der historischen Entwicklung des Personverständnisses wie auch im Blick auf die theologische Analogielehre –, daß das menschliche Personsein sich als ein schwaches Gleichnis göttlicher Personalität zeigt. Was Personalität *im eigentlichen Sinn* ist, verwirklicht sich in voller Weise nur in Gottes unendlichem Sein".[14]

Eine *zweite Argumentationsstrategie*, sich theologischerseits für das neuzeitliche Personsdenken zu öffnen, kann anhand der Diss. von Peter Kollmannsberger[15] studiert werden.

Er stellt sich die Aufgabe, den Neuansatz der Dogmatik von Michael Schmaus (sowie dessen Schüler Johann Auer) zu rekonstruieren. Dabei wird deutlich, in welch starkem Ausmaß sich sowohl Schmaus als auch Auer von der Geistesströmung des „Dialogischen Personalismus" haben inspirieren lassen. V. a. Schmaus komme das Verdienst zu, innerhalb der katholischen Dogmatik „als erster eine ‚personal' durchdachte Theologie in eine theologische Systematik umgesetzt zu haben" (318). Aufschlußreich sind in diesem Zusammenhang v. a. die Rezeptionsverhältnisse (zunächst für Schmaus und dann, zeitversetzt, auch für Auer), die von K. nachgezeichnet werden: Martin Buber und Ferdinand Ebner, Max Scheler, aber auch Existenzphilosophen von Martin Heidegger über Karl Jaspers bis hin zu Albert Camus und Jean Paul Sartre. Für Schmaus dürfte überdies Theodor Steinbüchel (vgl. 318, 146–150) von kaum zu überschätzender Bedeutung gewesen sein. K. profiliert Schmaus als einen Theologen, der durch den kritisch-konstruktiven Rückgriff auf das „moderne" Personverständnis, wie es ihm in den genannten philosophischen Schulen begegnete, die begriffliche Enge der Neuscholastik (vgl. 3) überwunden habe; „Personalität" rücke bei ihm, wie auch bei Auer, in eine Prinzipienfunktion für die Gesamtarchitektur der Dogmatik ein (vgl. 1–4). Das besondere Augenmerk K.s gilt dabei vornehmlich den durch den Personbegriff miteinander verzahnten Traktaten „Schöpfungstheologie", „Christologie" und „Trinitätstheologie": Während die Schöpfungstheologie, einsetzend bei der Frage nach der Eigenart menschlicher Personalität, den Verstehenshorizont bildet für den Begriff der Person und dessen anthropologische Voraussetzungen klärt, fällt der Trinitätstheologie die Aufgabe zu, die Dreipersönlichkeit Gottes als die theologische Begründung menschlicher Personalität zu denken (15f, 160). Weil Christus, wie K. im Blick auf Auer formuliert, das „Urbild des Menschen im Sinne seines Personseins" ist, kommt der Christologie in personstheoretischer Hinsicht eine Schlüsselstellung zu: Erst vom Personbegriff her, wie er in der Theorie zur Hypostatischen Union zur Anwendung gelangt, gewinnt das theologische Personverständnis seine eigentliche Konsistenz und Kohärenz (vgl. 176f; 15–65; 161–190). Auch wenn weder Schmaus noch Auer die These von der *Univozität* des Personbegriffs in Schöpfungslehre, Christologie und Trinitätslehre vertreten, so sind sie – unter Beachtung der klassischen Analogielehre – der Auffassung, daß es zur Aufgabe der theologischen Begriffsarbeit gehöre, ein Personverständnis auszuarbeiten, das sich von Gott, Christus und vom Menschen gleichermaßen aussagen lasse (vgl. 50).

Dabei ist es durchaus spannend, dem nahezu abstandslosen Argumentationsduktus der vorliegenden Untersuchung zu folgen, weil er das Bemühen von Schmaus und von Auer eindrücklich veranschaulicht, mit welchem Beharrungsvermögen beide darum ringen, einen Personbegriff zu formulieren, der die Intentionen des traditionellen Personbegriffs mit dem Grundan-

[5] Zum Atheismusstreit vgl. die nach wie vor aktuelle Studie von F. Wagner: Der Gedanke der Persönlichkeit Gottes bei Fichte und Hegel, Gütersloh 1971. Vgl. ferner J. Rohls: Subjekt, Trinität und Persönlichkeit Gottes. Von der Reformation bis zur Weimarer Klassik, in: NZSTh 30 (1988), 40–71.

[6] Vgl. etwa die richtungsweisende Studie von B. J. Hilberath: Der Personbegriff der Trinitätstheologie in Rückfrage von Karl Rahner zu Tertullians „Adversus Praxean", Innsbruck / Wien 1986.

[7] Darüber hinaus sind hervorzuheben: J. Werbick: Der trinitarische Gott als die Fülle des Lebens, in: Th. Schneider (Hg.): Handbuch der Dogmatik 2, Düsseldorf 1992, 481–576; G. Greshake, Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie, Freiburg / Basel / Wien 1997.

[8] E. Dieckmann: Personalität, 1–26.
Hinzuweisen ist an dieser Stelle auch auf Arbeiten, die den Personbegriff des Duns Scotus als einen profilierten Beitrag in die gegenwärtige trinitätstheologische und christologische Diskussion einführen wollen. Neben dem frühen Vorstoß von Heribert Mühlen (Sein und Person nach Johannes Duns Skotus. Beiträge zur Grundlegung einer Metaphysik der Person, Werl 1954) ist aus der aktuellen Forschungsdiskussion v. a. die Arbeit von Maria Burger hervorzuheben: Personalität im Horizont absoluter Prädestination. Untersuchungen zur Christologie des Johannes Duns Scotus und ihre Rezeption in modernen theologischen Ansätzen, Münster 1994 (vgl. G. Essen, Rez. in: ThRv 92 (1996), 314f).

[9] Zitiert nach Dieckmann: Personalität, 1.

[10] W. Pannenberg: Person und Subjekt, in: ders., Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze 2, Göttingen 1980, 80.

[11] Vgl. D. Henrich: Die Trinität Gottes und der Begriff der Person, in: O. Marquard / K. Stierle (Hg.), Identität, München 1979, 612–620. Zur Kontroverse vgl. jetzt auch G. Greshake: Gott, 76f, 127ff.

[12] Dieckmann: Personalität, 1, unter Berufung auf K.-H. Neufeld: Person, in: LKDog 410–413, hier: 410f.

[13] Dieckmann: Personalität, 26. Daß dieser Anspruch von Wolfhart Pannenberg mit beeindruckender Konsequenz eingelöst worden sei, ist eine der zentralen Grundthesen der Arbeit von Dieckmann.

[14] Greshake: Gott, 172f (Hervorhebung im Original, G. E.).

[15] **Kollmannsberger**, Peter: **Die schöpfungstheologische Frage nach dem Personsein des Menschen in den Dogmatiken von Michael Schmaus und Johann Auer.** – Weiden: Schuch 1992. 329 S. brosch. DM 112,00 ISBN: 3–926931–06–4.

liegen des modernen Personverständnisses vermitteln soll. Akribisch führt K. überdies vor, mit welcher Konsequenz beide Theologen ihren Personbegriff im Durchgang durch die dogmatischen Einzeltraktate zu bewähren suchen. K. arbeitet in diesem Zusammenhang die jeweils leitenden Begriffsbestimmungen heraus: Das Personverständnis von Schmaus faßt er folgendermaßen zusammen: Zu den Konstituentien von Person gehört das Moment der Subsistenz, das sich im Existenzvollzug als „Selbsttätigkeit" und „Selbstverwirklichung" auslegt. Die Einmaligkeit der Person wird durch die Begriffe „Selbstzugehörigkeit" und „Selbstzwecklichkeit" zum Ausdruck gebracht. Jene Form des „Selbstbesitzes" bzw. des „Bei-sich-Seins" impliziere freilich stets die „Hinordnung" und „Selbstüberschreitung" des Ich auf die Welt, den Anderen und schließlich auf Gott (vgl. 138–145). Auer wiederum baut auf dem Personverständnis seines Lehrers auf und findet hinsichtlich des Seinsmodus von Personalität zu folgenden Differenzierungen: Sie sei durch „Subsistenz", d. h. durch bewußtes Bei-sich-Sein, durch „Eksistenz", d. h. durch Weltoffenheit, und schließlich durch „Communicatio", d. h. durch die Verwiesenheit auf den Anderen sowie die Erfüllung in der liebenden Begegnung mit Gott, charakterisiert (vgl. 146–160). Zudem, so K., sei Auer stets darum bemüht, die Einseitigkeit einer bloß als Relation aufgefaßten Person zu korrigieren. Es liege dort eine „Ausdünnung des Verständnisses menschlichen Personseins", wo sich die Person „erst in ihren Beziehungen" konstituiere (146, vgl. 153).

Gegenüber der zuerst genannten Argumentationsstrategie ist m. E. die Rückfrage zu stellen, ob deren Vermittlungsansatz nicht letztlich zirkulär bleiben muß. Denn wie läßt sich die Verbindlichkeit der theologischen Vorgabe des Personbegriffs noch vertreten, wenn in einer säkular-atheistischen Welt die sie tragenden Plausibilitäten längst weggefallen sind? Müßte folglich nicht die bestimmte Auseinandersetzung mit dem Subjekt- und Personendenken der Neuzeit als eine geltungstheoretische geführt werden und kann es nicht ein Weg sein, sich kritisch-konstruktiv auf den neuzeitlichen Personbegriff als verbindliche Instanz und Ausgangspunkt einzulassen, und zwar gerade um der Möglichkeit einer argumentativen Vermittlung willen? Gegenüber der zweiten Verhältnisbestimmung von theologischem und modernen Personbegriff wird hingegen anzufragen sein, ob nicht der *unvermittelte* Rückgriff auf den Dialogischen Personalismus (sich) verbarg, daß diese philosophische Tradition doch bereits als kritischer Reflex auf den klassisch neuzeitlichen Personbegriff zu verstehen ist. Durch diesen Schritt, ausschließlich dessen Korrektiv rezipieren zu wollen, besteht deshalb die Gefahr, sich letztlich der Aufgabe zu entziehen, kritisch Anschluß zu finden an diejenige philosophische Traditionslinie, die u. a. mit den Namen Descartes, Leibniz, Locke, Kant, Hegel und Fichte verbunden ist. Für diese verweigerte Rezeption sind gewiß viele Gründe maßgeblich gewesen, die freilich das Verhältnis der (katholischen) Theologie zur Neuzeit insgesamt betreffen. Doch wenn es stimmen sollte, was Peter Hünermann diagnostiziert hat, daß nämlich „die Entwicklung des Personbegriffs der Neuzeit (. . .) von der Theologie nicht kritisch mitvollzogen" worden sei[16], dann wird zumindest die Frage aufzuwerfen sein, ob nicht auch die theologische Rezeptionsverweigerung zur beklagten Entfremdung von neuzeitlichem und theologischem Personbegriff beigetragen haben könnte.

Einzelstudien

In welchem Maße die genannten Problemüberhänge die gegenwärtige personentheoretische Diskussion v. a. in der Trinitätstheologie bestimmen, kann anhand einer Zusammenschau aktueller Monographien belegt werden.

Die Studie Regina Radlbecks[17], hervorgegangen aus einer an der Kath.-Theol. Fak. Regensburg angenommenen Diss. aus dem Jahre 1988, will einen Beitrag leisten zur „Frage nach einer angemessenen Begrifflichkeit der Trinitätslehre" (14)[18].

Zu diesem Zweck konzentriert sich R. auf die wirkungsgeschichtlich bedeutsamen trinitätstheologischen Entwürfe von Jürgen Moltmann (21–106) und Walter Kasper (107–203). Diese Schwerpunktsetzung ist allerdings nicht zufällig, sondern auf das stets spürbare systematische Interesse der vorliegenden Arbeit zurückzuführen. Denn im raschen Voranschreiten des Argumentationsganges tritt immer deutlicher und profilierter das Plädoyer R.s für den sog. „relationalen Personbegriff" zutage (vgl. 93–106; 187–203; 205–214). Spannend zu lesen ist die Arbeit von R., weil die minutiösen Rekonstruktionen zu beiden Entwürfen unter der Maßgabe eines sehr komplexen Anforderungsprofils stehen: Die Prägnanz und Präzision der Begriffsarbeit hat stets auf die Vorgabe der Glaubenswahrheit zu achten und muß sich zugleich, weil sie doch Wahrheit für Menschen sein will, anthropologisch bewähren. Das mit diesem Anliegen aufgegebene Problem gewinnt aber aufgrund der einschneidenden Transformationen, denen der Personbegriff im Übergang von Antike und Mittelalter zur Neuzeit unterliegt, an Schärfe. Infrage steht für R. denn auch, ob der neuzeitliche Subjekt- und Personbegriff überhaupt trinitätstheologischen Anforderungen genügen kann. Mit Moltmann und Kasper wendet sich R. deshalb geeigneten Referenzpositionen zu, weil beide, wenn auch unter dem Primat des „relationalen Personbegriffs", die Frage nach der Rezeptionsfähigkeit des neuzeitlichen Subjekt- und Personbegriffs ausdrücklich stellen und auf dessen Vermittlung mit dem traditionellen Personverständnis dringen. Insbesondere bei Kasper ist deutlich das Bemühen spürbar, zunächst die klassischen Antipoden „Boethius" und „Richard von St. Viktor" in die thomanische Synthese von der Person als „subsistenter Relation" hinein aufzuheben. Damit soll zugleich ein Personverständnis vorgezeichnet sein, in das sich auch der neuzeitliche Begriff der „absoluten Person" (J. E. Kuhn) eintragen lassen soll. R. stellt in Frage, ob es Kasper wirklich gelungen sei, durch diesen Integrationsversuch einen konsistenten und kohärenten Personbegriff entwickelt zu haben. In diesem Zusammenhang dringt sie insbesondere auf eine Differenzierung im neuzeitlichen Personbegriff selbst, die Kasper nicht genügend beachtet habe und die für ihren eigenen Problemlösungsvorschlag grundlegend ist. Die „unnötige(n) Spannungen" (191) im Kasperschen Personverständnis ließen sich nämlich, so R., vermeiden, wenn der „neuzeitliche" Begriff der Person, der „auf den Gedanken der Individualität fixiert war und wirklich voneinander getrennte, selbständige Bewußtseins-, Willens- und Aktzentren beschrieb", eine Ergänzung erfahren würde durch das „moderne" Personverständnis des Dialogischen Personalismus, der die „Idee einer notwendigen Solidarität unter (. . .) Individuen" hervorhebt. Nur das zuletzt genannte Personverständnis ist nach R. rezeptionsfähig, während der trinitätstheologische Rückgriff auf den „individualistisch-exklusiven" Begriff der Person die Gefahr des Tritheismus in sich berge (191–193). Diesen Verdacht hatte R. zuvor bereits gegenüber Moltmann geäußert. Bei ihm nämlich sei die eigentümliche Inkonsistenz zurückzuweisen, in der ökonomischen Trinität zunächst auf den genuin neuzeitlichen Subjektbegriff zu rekurrieren, um die heilsgeschichtlich offenbar gewordene Gemeinschaft von Vater, Sohn und Geist als eine Willensgemeinschaft von drei göttlichen Subjekten im Sinne von selbständigen Bewußtseins-, Willens- und Aktzentren zu begreifen. In dem Versuch einer begrifflichen Durchdringung der immanenten Trinität verzichte Moltmann dann jedoch auf das Neuzeitparadigma und profiliere den klassisch-relationalen Personbegriff. Diese „gegenläufigen Argumentationslinien" (105) können nach R. auch durch den Versuch Moltmanns nicht mehr ausgeglichen werden, in einem von ihr sog. „anonymen Personbegriff" doch noch die konsistente Vermittlung von „Subjektivität und Personalität", von „individuellem Selbstand" und „Relationalität" erzwingen zu wollen (77–80). Die Vergeblichkeit dieses Unterfangens wird von R. als „janusköpfig" zurückgewiesen, weil nur ein Oberbegriff von Person erreicht werde, in dem die „Inhaltsmomente", „individueller Selbstand" und „Relationalität", unterbestimmt blieben (vgl. 93–106).

Aufgrund ihrer detaillierten Untersuchungen zu den trinitätstheologischen Entwürfen von Moltmann und Kasper, die im Rahmen dieser Rez. nur in äußerster Knappheit referiert werden können, gelangt R. zu folgendem Ergebnis (vgl. 206–214): Beide Ansätze blieben defizitär, weil es ihnen nicht gelungen sei, einen widerspruchsfreien und in sich konsistenten Personbegriff auszuarbeiten, der dem spezifisch trinitätstheologischen Anforderungsprofil gerecht zu werden vermag (vgl. 207). Allerdings sei für die weitere theologische Diskussion die Einsicht unverzichtbar, daß – nur (!) – durch die entschieden „relationale Interpretation trinitarischen Personseins" und mit ihr den entschlossenen Rückgriff auf den ihr adäquaten Personbegriff, wie er bei Richard von St. Viktor und im Dialogischen Personalismus vorliege, ein „ausgewogene(r) Trinitätsentwurf" gelingen könne (213). Dabei komme es in begrifflstheoretischer Hinsicht v. a. darauf an, auf das „Gleichgewicht von individuellem Selbstand und gegenseitiger Verbundenheit" zu achten (212). Einem so konzipierten Personbegriff, der sich überdies auch in christologischen und anthropologischen Problemzusammenhängen zu bewähren hätte, spricht R. abschließend denn auch das größte Potential zur Lösung der einschlägigen trinitätstheologischen Überhangfragen zu: Er ermögliche das „rechte Verständnis der Einheit Gottes", weil er sie, dem neutestamentlichen Befund entsprechend, „als vollkommene Liebesgemeinschaft des Vaters und des Sohnes im Geist" zu erschließen vermag (214) und dabei weder einem vortrinitarischen Unitarismus noch einer latent subordinatianistischen Konstitutionstheorie verhaftet bleibe (vgl. 214, 207–209).

Die Studie Christof Theilemanns[19] – sie ist die für die Veröffentlichung überarbeitete Fassung einer 1990 an der Kirchlichen Hochschule in Ostberlin angenommenen Diss. – verbindet, wie ihr Obertitel ja bereits andeutet, zwei trinitätstheologisch relevante Fragestellungen miteinander. Einerseits reflektiert sie auf die Möglichkeit

[16] P. Hünermann: Jesus Christus. Gottes Wort in der Zeit. Eine systematische Christologie, Münster 1994, 386.

[17] **Radlbeck,** Regina: **Der Personbegriff in der Trinitätstheologie der Gegenwart – untersucht am Beispiel der Entwürfe Jürgen Moltmanns und Walter Kaspers.** – Regensburg: F. Pustet 1989. 232 S. (Eichstätter Studien. NF XXVII), kt DM 58,00 ISBN: 3–7917–1215–2.

[18] Vgl. auch R. Radlbeck-Ossmann: . . . in drei Personen. – Der trinitarische Schlüsselbegriff „Person" in den Entwürfen Jürgen Moltmanns und Walter Kaspers, in: Cath 47 (1993), 38–51.

[19] **Theilemann,** Christof: **Die Frage nach Analogie, natürlicher Theologie und Personbegriff in der Trinitätslehre.** Eine vergleichende Untersuchung britischer und deutschsprachiger Trinitätstheologie. – Berlin / New York: Walter de Gruyter 1995. XI, 316 S. (Theologische Bibliothek Töpelmann, 66) Ln DM 178,00 ISBN: 3–11–014439–5.

der vernünftigen und universal kommunikablen Rede von Gott, die sich gerade auch in den „Sachaussagen der Trinitätslehre" (3) niederschlagen muß. Dabei sind es u. a. die in der Tradition häufig begegnenden Versuche, das trinitarische Geheimnis mit Hilfe „sozialer" bzw. „psychologischer" Analogie verständlich zu machen, die Th.s Aufmerksamkeit auf die zweite Frage lenken, wie nämlich die offenbarungstheologisch ermöglichte und begründete Rede von der dreifaltigen Einheit Gottes begrifflich angemessen und d. h.: ohne Verkürzung entweder der Einheit oder der Dreiheit Gottes gedacht werden kann (vgl. 1–5). Von dort her wird es verständlich, daß wesentliche Teile der Studie der Suche nach einem angemessenen trinitätstheologischen Einheits-, aber v. a. auch Personbegriff gewidmet sind. Der Spannungsbogen der Arbeit zielt in profilierter Weise auf eine eigene systematisch-theologische These, die im ständigen Dialog mit den trinitätstheologischen Referenzpositionen von Leonard Hodgsons (9–57), John Macquarrie (57–106), Jürgen Moltmann, Eberhard Jüngel und Wolfhart Pannenberg (233– 288) erarbeitet wird; ein steter Seitenblick zu Karl Barth und Karl Rahner, Walter Kasper, Ingolf U. Dalferth, gelegentlich auch zu Hans Urs von Balthasar dient der Aufarbeitung der gegenwärtigen theologischen Diskussion wie der diskursiven Bewährung des eigenen Ansatzes (bedauerlicherweise fehlt ein Personregister!).

Auf der Suche nach einem geeigneten Personbegriff läßt sich Th. vom Problemüberhang der traditionellen Trinitätslehre insbesondere des Westens leiten. Wie nämlich, so die Ausgangsfrage, ist das Dilemma zu vermeiden, daß die Wesenseinheit Gottes selbst von den trinitarischen Relationen nicht substantialiter betroffen ist? Denn „Gottes Wesen und Einheit", so fordert Th. folgerichtig, „können (. . .) nicht abgesehen von Gottes Existenz in den trinitarischen Relationen bestimmt werden" (266). Der argumentative Weg zu einem angemessenen Begriff der Einheit Gottes ist nach Th. insofern bereits vorbereitet, als die sachangemessene Auslegung der Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus dazu nötige, das mit seiner Existenz identische Wesen Gottes als Liebe zu verstehen (vgl. 287). Mit dieser im Anschluß an Jüngel entwickelten These hat er den trinitarischen Einheitsbegriff so prononciert eingeführt und bestimmt, daß zugleich die Argumentation vorgezeichnet ist, die die Suche nach dem Personbegriff zu leiten hat. Denn die Wesensbestimmung Gottes als Liebe verlangt danach, wie Th. gegenüber Macquarrie, Barth und Rahner betont, an einem emphatischen Begriff von Person festzuhalten (vgl. 206–209 u. ö.). Damit aber ist auch Th. genötigt, einen trinitätstheologisch geeigneten Personbegriff in der Auseinandersetzung mit der neuzeitlichen Subjekt- und Personphilosophie zu bewähren, schärfer noch: zu vermitteln (vgl. 200–205). Allerdings begnügen sich die äußerst knapp gehaltenen Ausführungen zur Neuzeit darauf, den umgangssprachlichen wie den philosophisch reflektierten Personbegriff definitorisch einzuführen: Neben Hinweisen auf die alltagstheoretische Identifizierung von Person und Individuum faßt Th. im Anschluß an Dieter Henrich die den modernen Personbegriff bestimmenden Momente wie folgt zusammen: Personalität sei „ein ‚letztes Unhintergehbares', ein Ursprüngliches im Menschen"; Person sei der Mensch als „letztbestimmtes, frei handelndes Aktzentrum", wobei die Konnotationen „‚Selbstbewußtsein, Gewissen, Individualität, Subjektivität' und ‚vernünftige Verantwortlichkeit'" unverzichtbar seien. Schließlich sei der Begriff der „Relationalität" ein konstitutives Definiens des Personbegriffs (201f). Daß Th., und zwar in Übereinstimmung mit nahezu der gesamten neueren trinitätstheologischen Forschung, das Moment der Relationalität im Personbegriff profiliert, ergibt sich für ihn aus der offenbarungstheologisch begründeten Einsicht in das als Liebe zu bestimmende Wesen Gottes. Die formelle Identifikation von „Relation" und „Person" gehört zu den Spitzenaussagen der vorliegenden Studie (vgl. 264f, 266–268; 294–301)! Allerdings ist Th. an dieser Stelle um Differenzierungen bemüht, indem er nicht nur auf das Problem aufmerksam macht, daß es keine Relation ohne Relata geben könne. Er problematisiert zugleich (und zwar insbesondere gegenüber Pannenberg) die einseitige Betonung des mit dem Motiv der liebenden Hingabe verbundenen Begriffs der „Selbstlosigkeit". Ihm gegenüber akzentuiert Th. nicht nur das in jeder Liebe unhintergehbare Moment des Selbstbezugs der Liebenden (vgl. 248ff passim), sondern reflektiert so eindrücklich wie behutsam auf die nur als Freiheitsgeschehen zu denkende „Verbindung" von Person und Liebe (vgl. 258f, 290f, 295f): die Liebe zwischen den Personen könne nicht so gedacht werden, „daß sie sich nicht als freie vollzöge" (259). Auffallend ist nun allerdings, daß Th. mit seinem Anliegen, in der Freiheit Gottes die Möglichkeit einer „willkürlichen Entscheidungsfreiheit" dezidiert ausschließen zu können (296, vgl. 259), auf die Bestimmung der „Selbstursprünglichkeit" als unhintergehbares Implikat des neuzeitlichen Freiheitsbegriffs nicht weiter reflektiert. Den Begriff der Ursprünglichkeit prädiziert Th., indem er sich der traditionellen Lehre von der Monarchie des Vaters anschließt, exklusiv in der Person des Vaters (vgl. 260, 294, 299f). Auch wenn sich bei Th. die Äußerung finden läßt, daß die „trinitarischen Relationen (. . .) nur in der Identität mit dem *durch sie konstituierten* Wesen Gottes konkret gedacht werden können" (295, Hervorhebung von mir, G. E.), so fällt an dieser Stelle dennoch die personentheoretisch relevante Entscheidung: Th. bezieht nämlich das mit dem Liebes- und Freiheitsgedanken mitgegebene Moment des „Selbstbezuges" ausdrücklich nicht auf den trinitarischen Personbegriff. Vielmehr grenzt er diesen exklusiv auf das Moment der Relationalität hin ein und schließt zugleich die mit dem neuzeitlichen Subjektbegriff konnotierten Bestimmungen „Bewußtseinszentrum", „letztbestimmte(s), frei handelnde(s) Akt(zentrum)", sowie „Individuum" von ihm aus (vgl. 294–301). Der Personbegriff ist mithin unter Ausschluß des Subjektbegriffs zu definieren. Statt dessen, und mit dieser These ist das markante (und zur weiteren Diskussion anregende) Profil der vorliegenden Studie benannt, bezieht Th. den auch für ihn unhintergehbaren Begriff der Selbstbezogenheit, ohne den allerdings Liebe nicht gedacht werden kann, auf den Begriff der *Einheit*: In seinem Wesen als Liebe zu bestimmen, darf dieser nicht die Trinität zur Quarternität hin aufsprengen und soll gleichwohl personal gedacht werden. Aus diesem Grunde will Th. den Subjektbegriff auf die Einheit Gottes beziehen und stellt die These zur Diskussion, „Gottes dreieiniges Sein als ein ‚Subjekt' in drei ‚Personen'" zu denken (288, vgl. 288–301). Im Blick auf den hier interessierenden trinitätstheologischen Personbegriff formuliert, lautet die Konsequenz deshalb: „Da die trinitarischen ‚Personen' als mit ihren Relationen identisch zu verstehen sind, ist im trinitätstheologischen Personbegriff auch die spezifisch personale Einheit Gottes mitzureflektieren. Weil die Begriffe der ‚Subjektivität', der ‚Individualität' oder der des ‚frei handelnden Aktzentrums' diese Einheit nicht anzeigen, können sie den trinitätstheologischen Personbegriff nicht charakterisieren" (301). Vielmehr gelte es festzuhalten: „‚Subjekte' oder ‚Individuen' sind die trinitarischen ‚Personen' nicht je für sich. ‚Subjekt' ist vielmehr der dreieine Gott. Aber er ist dieses ‚Subjekt' nur als trinitarisches, als ‚trinitarisch individuiertes'" (299).

Es ist auffallend, daß sowohl Theilemann wie Radlbeck den Hiatus zwischen dem klassischen und neuzeitlichen Personbegriff beklagen und zu überwinden suchen. Beide konzentrieren sich in diesem Zusammenhang auf das für das neuzeitliche Personverständnis konstitutive Moment selbstbewußter Subjektivität und weisen es, um den in ihren Augen drohenden Tritheismus abwenden zu können, für den trinitätstheologischen Personbegriff zurück. Fraglich ist allerdings, ob nicht Theilemanns Versuch, das für ihn unaufgebbare Moment des „Selbstandes" aus dem Begriff der Person zu eliminieren und der Wesenseinheit zu prädizieren, zu einer Selbstaufhebung des trinitarischen Personverständnisses überhaupt führen muß. Wäre es nicht notwendig, das Relatum selbst als Konstitutivum relationaler Personalität zu begreifen? Die Pole „Selbstand" und „Relation" in den trinitarischen Personbegriff integrieren zu wollen, ist auch das Anliegen von Radlbeck. Doch bleibt ihr Plädoyer für ein „Gleichgewicht von individuellem Selbstand und gegenseitiger Verbundenheit" (212) nicht bloßes Postulat? Denn wenn Radlbeck von einer wechselseitigen Ergänzung beider Momente spricht (vgl. 192), dann formuliert sie doch lediglich die programmatische Aufgabe, argumentativ aufzuweisen, daß im Begriff der Person der Begriff der Relationalität schon enthalten ist. Es müßte jedoch deutlicher herausgearbeitet werden, warum einerseits die abstrakte Selbstsetzung als defizienter Modus personalen Daseins erscheint. Andererseits aber bestünde die Aufgabe in dem Aufweis, daß und warum für die strenge Gegenläufigkeit personaler Gemeinschaft die autonome Selbstbestimmung von Subjekten, die das ursprüngliche Sichöffnen oder Sichentschließen für den Anderen sowie das durch dessen Affirmation vermittelte Selbstsein als seine Momente enthält, konstitutiv ist. Und was ihr Bemühen betrifft, den „Dialogischen Personalismus" von der neuzeitlichen Subjekt- und Personphilosophie abzugrenzen: Wäre nicht ernsthaft zu überprüfen, ob der „Dialogische Personalismus", den Radlbeck rezipieren will, nicht (nur) auf einer Einsicht bestand, die bereits Fichte in seiner „Aufforderungslehre" transzendentalphilosophisch entwickelt hatte?[20] Bei Radlbeck und bei Theilemann, wie übrigens auch bei Kollmannsberger, fällt auf, daß die Verdikte gegenüber dem neuzeitlichen Personbegriff sich kaum einer eindringlichen Analyse seiner philosophiehistorischen Genese verdanken. Eine differenzierte Aufarbeitung neuzeitlicher Subjektphilosophie bleibt in den genannten Studien ein Desiderat. Die geläufige Redeweise vom „selbständigen Bewußtseins-, Willens- und Aktzentrum" ist jedenfalls eine zusammenfassende Deutung, die das neuzeitliche Ringen um selbstbewußte Subjektivität nicht hinreichend auf den Begriff zu bringen vermag! Die Frage, ob das neuzeitliche Personverständnis gar ein Problemlösungspotential bieten könnte angesichts der in der trinitätstheologischen Debatte häufig geäußerten Kritik an der substanzontologischen Fassung des klassischen Personbegriffs, wird zudem kaum ernsthaft erwogen.

Vor dem Hintergrund der zuletzt formulierten Fragen ist es um so mehr zu begrüßen, daß mit der Habil.schrift (Ev.-Theol. Fak.

[20] Bedauerlicherweise berücksichtigt Radlbeck nicht die von Michael Theunissen konzis und zwingend vorgetragene Problematisierung des „Dialogischen Personalismus". Vgl. M. Theunissen: Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart, Berlin 1965.

Wien; 1995) von MICHAEL MURRMANN-KAHL[21] eine hochambitionierte Studie zu trinitätstheologischen Entwürfen des 20. Jh.s vorliegt (Barth, Jüngel, Moltmann und Pannenberg), die in systematischer Absicht die „Leistungsfähigkeit der Trinitätslehre unter modernen Bedingungen" überprüfen will (16). Mit beeindruckender Konsequenz ist sie insbesondere an einer Kritik an der traditionellen Redeweise von den *tres personae* interessiert, die daraufhin befragt werden soll, ob sie dem mit dem neuzeitlichen Personverständnis aufgeworfenen „Rationalitätsdruck" standzuhalten vermag.

Schlüssig weist M.-K. nach, daß die „Revitalisierung" des „trinitarischen Relationalismus" durch den Dialogischen Personalismus nicht zur erhofften Anschlußfähigkeit der Trinitätslehre an die neuzeitliche Persondebatte geführt habe, weil dieser Rezeptionsversuch um den Preis erkauft worden sei, die bis in die Gegenwart hinein virulente (Selbst-)Bewußtseinsthematik faktisch auszublenden (vgl. 291). In ihr aber erkennt M.-K. – völlig zu Recht – das eigentliche Spezifikum des neuzeitlichen Personbegriffs; breit angelegte Detailstudien (vgl. 260–291) von Descartes über Locke und Hume bis zu Kant, dessen Paralogismenlehre M.-K. als Drehscheibe der gesamten Neuzeitdiskussion zum Personbegriff würdigt, unterstreichen dies eindringlich. Herauszustellen ist in diesem Zusammenhang auch sein Bemühen, den gegenwärtigen Diskussionsstand zum Personbegriff, wie er in der angelsächsischen *philosophy of mind* (Th. Nagel, P. F. Strawson, D. C. Dennett u. a.) und in der kontinentaleuropäischen Philosophie (H. Wagner, E. Tugendhat, D. Henrich, U. Pothast, D. Sturma, u. a.) begegnet, zu rekonstruieren und in den eigenen systematischen Skopus zu integrieren (vgl. 291–333). M.-K. liest die Genese des neuzeitlichen Personbegriffs als dessen prinzipielle Entsubstantialisierung (am Leitfaden der Identitätsproblematik und im Interesse an einer praktischen Rehabilitierung des Personbegriffs) und sieht mit diesem Schritt einen grundsätzlichen Hiatus gegeben zwischen dem klassischen und dem modernen Personverständnis. Allerdings interpretiert er diese Entwicklung alles andere als eine Verfallsgeschichte des infragestehenden Terminus! Akribisch weist M.-K. nämlich (im Anschluß unter anderem an Kurt Flasch) nach, daß es weder der Patristik noch dem Mittelalter wirklich gelungen sei, die trinitätstheologisch problematische Vorherrschaft der substanzontologischen Denkform *konsistent* zu überwinden (vgl. 242–260). Er konstatiert eine prinzipielle „Inkompatibilität" des trinitarischen (und christologischen) Dogmas mit dem aristotelischen Substanz/Akzidens-Schema (vgl. 252) und hält die traditionelle Lösung, die „subsistente Relation" als einen ontologischen Ausnahmefall jenseits der aristotelischen Kategorientafel anzusiedeln, für eine Subreption (vgl. 242–254). Von diesem Urteil sind nach Auskunft von M.-K. auch die Ansätze eines personalen Relationalismus von Augustinus, Richard von St. Viktor und Thomas von Aquin nicht auszunehmen. Vor dem Hintergrund seiner bündig aufgewiesenen These von der Genese des Personbegriffs am Leitfaden der (Selbst-)Bewußtseinsproblematik formuliert M.-K. schließlich dezidiert die wohlbegründete Auffassung, daß der neuzeitliche Personbegriff nicht in das traditionelle Schema von „Substantialismus versus Relationalismus" eingeschrieben werden könne (vgl. 265f). Es vollziehe sich eine „radikale Umstellung" des Personbegriffs von „Substanz" auf „Bewußtsein" (265): An dieser Stelle erfolgt in der Tat eine fundamentale Transformation von einer substanzontologischen zur transzendentalphilosophischen Denkform – „individua substantia" ist nicht deckungsgleich mit „Bewußtsein" bzw. „personaler Identität"! Insofern könne, so M.-K., auch nur derjenige, der die fundamentalen Veränderungen in der Begriffsgeschichte ignoriere, auf den „Einfall kommen, der trinitätstheologische Relationismus stellte die Lösung der modernen Personproblematik dar" (266; vgl. 333f). Der neuzeitliche Personbegriff liegt eben nicht in der Verlängerung des bei Augustinus und Richard von St. Viktor sich andeutenden relationalen Personbegriffs! Diese These bewährt M.-K. in einer kritischen (wenn auch bisweilen unnötig polemischen) Auseinandersetzung mit den Entwürfen v. a. von Moltmann und Pannenberg, die sich streckenweise als deren vollständige Aporetisierung liest (vgl. 335–346).

Angesichts dieser von M.-K. bestechend vorgetragenen Problemskizze und vor dem Hintergrund seines entschiedenen Plädoyers, die trinitätstheologische Theoriebildung auf dem Niveau neuzeitlicher Rationalität anzusiedeln (vgl. 134 u. ö.), darf man gespannt sein, welchen konstruktiven Vorschlag M.-K. selbst zur Diskussion stellt! Bemerkenswert ist nun allerdings, daß er – in Übereinstimmung mit dem mainstream der Forschung – die Applikation des neuzeitlichen Personbegriffs auf die tres personae für „vollends prekär" hält; dieser sei nämlich folgendermaßen definiert: „Personen werden durch Bewußtsein und Zeitlichkeit konstituiert, wie immer das detailliert zu beschreiben sein mag. Personen sind aber insofern keine ‚Gegebenheiten', als sie vielmehr sich selber aufgegeben sind: um sich realisieren zu können, müssen sie ‚Einheitsarbeit' in der Zeit leisten, was normative Implikationen hat. Diese deuten zumindest auf einen überzeitlichen, logischen ‚Personkern' (Vernunftautonomie) hin". Vor diesem Hintergrund gelangt M.-K. zu der Auffassung, daß der trinitätstheologischen Verwendung des neuzeitlichen Personbegriffs entgegenstehe „(a) die Bindung der Person an Bewußtsein und Zeit (Locke, Hume, Kant), (b) die Bindung an die raumzeitliche Lokalisierbarkeit (Strawson, Tugendhat, Pothast) und (c) die Aufgabe ihrer Realisierung in Moral und Recht" (334). Das Fazit laute folglich: „Die Personen als ‚Einheitsbildungen' scheinen in vorzüglicher Weise charakteristisch für Menschen zu sein" (334f) – nicht jedoch für die tres personae. Angesichts dieses Befundes erwägt M.-K. deshalb in einem letzten Schritt, „ob und unter welchen Bedingungen die analoge Redeweise von menschlichen und trinitarischen Personen möglich sein könnte". Dabei sei „von der menschlichen Person auszugehen und nach einem denkbaren ‚logos analogans' hinsichtlich der Trinitätslehre zu fragen" (346; vgl. 335, 345f). Dieses „logos analogans" glaubt M.-K. auf dem Umweg über eine *systemtheoretische Reformulierung* des neuzeitlichen Personbegriffs bestimmen zu können. In struktureller Hinsicht können, seiner Auffassung zufolge, „individuierte Personen in ihrem sozialen Bezug" beschrieben werden als die „(zu realisierende) Einheit von Selbstreferenz und Fremdreferenz". Dabei wird das Moment der „Selbstreferenz" asymmetrisch in seine Prinzipienfunktion eingesetzt, Möglichkeitsbedingung der „Fremdreferenz" zu sein. Durch die Einsicht, daß die begründungslogische Basalfunktion der „Selbstreferenz" durch „(prinzipiell unabschließbare) rekursive Operationen des Bewußtseins" gewährleistet sei (und, durch sie vermittelt, auch die „Fremdreferenz"), will M.-K. die Anschlußfähigkeit des systemtheoretischen Personbegriffs an das neuzeitliche (Selbst-)Bewußtseinsparadigma unterstreichen (350). Es wird deutlich, daß es M.-K. nur durch den hohen Grad an Formalisierung gelingen kann, die „spezifischen und nicht übertragbaren Bedingungen menschlicher und göttlicher Personen" (350) aus dem Personbegriff zu eliminieren. Diese Restriktion aber bildet für ihn die Voraussetzung, unter den Bedingungen des neuzeitlichen Denkens innerhalb der Trinitätslehre weiterhin von den tres personae reden zu können. Sein Ergebnis lautet: Eine analoge Redeweise von göttlichen und menschlichen Personen über den „logos analogans" der Einheit von Selbst- und Fremdreferenz sei dann möglich, „wenn man die Selbstreferenz bei den trinitarischen Personen ‚minimalistisch' als ihre Dieselbigkeit des Gottseins (sc. „Inkommunikabilität", G. E.), die Fremdreferenz symmetrisch als Anerkennungsverhältnis bestimmt" (353).

Die herausragende Bedeutung der Studien von M.-K. liegt ohne Zweifel in der beharrlichen Konsequenz, mit der er die Trinitätstheologie auf ihre Verpflichtung hinweist, sich auf die Problemvorgabe einzulassen, die das neuzeitliche Personverständnis für die Rede von den drei göttlichen Personen bedeutet. Innovativ ist die vorliegende Untersuchung insbesondere auch durch die umfassende Aufarbeitung der Entstehung des neuzeitlichen Personbegriffs und die Entschiedenheit, mit der M.-K. auf die Unhintergehbarkeit der (Selbst-)Bewußtseinsthematik verweist. Gleichwohl ist er – in Übereinstimmung übrigens auch mit Theilemann und Radlbeck – deutlich daran interessiert, die trinitätstheologischen Anschlußprobleme einer unbesehenen trinitätstheologischen Verwendung des neuzeitlichen Personverständnisses zu vermeiden: es sei nämlich auszuschließen, „den drei Personen separate Bewußtseins- und Willensakte zuordnen zu wollen, weil dies eine Verendlichung der Personen und ohnehin tritheistische Konsequenzen bedingte" (351). Es ist im Rahmen dieser Sammelrezension nicht möglich, auszuloten, ob diese in der Tat inakzeptablen Rezeptionsergebnisse wirklich so unausweichlich sind, wie M.-K. insinuiert. Statt dessen möchte ich hinweisen auf die m. E. problematischen Folgen, die mit dem von ihm unterbreiteten Vorschlag einer systemtheoretischen Reformulierung des Personbegriffs verbunden sein dürften. Drei Anschlußfragen möchte ich aufwerfen, die freilich die Diskussion weiterführen und in keiner Weise die beeindruckende Leistung der Arbeit von M.-K. schmälern wollen. *Erstens* fällt auf, daß M.-K. das Postulat eines *analogen* Personbegriffs nahezu beiläufig einführt, ohne die seit Duns Scotus und dem Nominalismus virulente Diskussion zur Theorie des analogen Begriffs zu berücksichtigen. Gerade das durchgängig hohe Argumentationsniveau, das den Rang der vorliegenden Studie ausmacht, hätte deutlicher auf den Zusammenhang hinweisen müssen, der zwischen argumentativer Erkenntnisbemühung, begrifflicher Sprache und der Univozität von Begriffen besteht. Diese Rückfrage ist keinesfalls nebensächlich! Denn ist nicht die Einsicht, daß trinitätstheologisch und christologisch von derselben Person die Rede sein muß, weil Jesu bestimmtes Menschsein als das Ereignis der Inkarnation des präexistenten göttlichen

[21] **Murrmann-Kahl,** Michael: **„Mysterium trinitatis".** Fallstudien zur Trinitätslehre in der evangelischen Dogmatik des 20. Jahrhunderts. – Berlin / New York: W. de Gruyter 1997. VI, 376 S. (Theologische Bibliothek Töpelmann, 79), Ln DM 188,00 ISBN: 3-11-015262-2.

Sohnes zu verstehen ist, ein Argument dafür, auf die Gleichsinnigkeit des Personbegriffs in Trinitätstheologie, Christologie und Anthropologie zu dringen? Könnte es also nicht sein, daß genuin theologische, genauer: christologische Gründe dazu zwingen, einen *univoken* Personbegriff herauszuarbeiten? *Zweitens* stellt sich die Frage ein, ob M.-K. durch seine systemtheoretische Reformulierung des Personbegriffs und die mit ihr einhergehende hohe Formalisierung seiner Konstituentien nicht den eigentlichen Skopus des neuzeitlichen Verständnisses menschlicher Personalität faktisch unterläuft? Die Anlage seiner Rekonstruktion zur Genese des Personbegriffs am Leitfaden der Selbstbewußtseinsproblematik, die M.-K. mit Kant beschließt, ohne den ich- bzw. subjektphilosophischen Beitrag Fichtes zu Kants Theoriestück der transzendentalen Apperzeption angemessen zu würdigen, ist ja Programm: Der Selbstbewußtseinsbegriff soll ohne die Konstituentien „Subjekt" und „Ich" gefaßt und die Begriffe „Person" und „Subjekt" strikt entkoppelt werden (vgl. 289–291; vgl. darüber hinaus die Passagen zu D. Henrich: 319–322). Doch steht ein Begriff von Person, der nicht positiv auf *selbstbewußte Subjektivität* bezogen wird, nicht in der Gefahr einer reduktionistischen Nivellierung von Personalität? Die aktuelle Diskussion zur „Künstlichen Intelligenz" wie zur Verhaltensforschung an Primaten deutet darauf hin, daß Selbstreferentialität eine Unterbestimmung zu sein scheint, die dem qualifizierten Begriff menschlichen Personseins nicht adäquat sein dürfte. Die emphatische Rede von der Begründung des Personbegriffs in praktischer Absicht, in deren Tradition M.-K. sich einschreiben will, müßte doch von sich aus auf die Aneignung des neuzeitlichen Freiheitsprinzips dringen und zwar, was M.-K. nahezu völlig unterschlägt, auch hinsichtlich seiner Begründungsfunktion für die unbedingte Anerkennung der Personwürde. Ein gewichtiges binnentheologisches Argument führt zu einer *dritten* Rückfrage an M.-K.s Personkonzept: Zwingt die These, daß die „Struktur Gottes als Liebe immanenttrinitarisch nur als das *Anerkennungsverhältnis* von Vater, Sohn und Geist gedacht werden kann" (351, Hervorhebung von mir, G. E.), nicht doch zu Fragen, an denen der von M.-K. profilierte Personbegriff sich noch zu bewähren hätte? Unter der Voraussetzung, daß Liebe nur als Freiheitsgeschehen zu verstehen ist, stellt sich doch das Problem ein: In welchem – nichttritheistischen – Sinne wäre den trinitarischen Personen aufgrund der internen Bestimmtheit des göttlichen Lebens als Liebe Freiheit zu prädizieren, und zwar „in ihrem differenzierten Zusammenwirken nach außen wie im innergöttlichen Lebensvollzug"? Und weiterhin: „Läßt sich noch denken, daß die Liebe Gottes Wesen ist *und* durch die Freiheiten der göttlichen Personen vermittelt?"[22]

[22] Th. Pröpper, Freiheit Gottes, in: LThK³ 4 (1995), 108–113, hier: 113 (Hervorhebung im Original, G. E.).

Allgemeines / Festschriften

Kulte, Kulturen, Gottesdienste. Öffentliche Inszenierung des Lebens. Verhältnis von Kult und Kultur. Peter Cornehl zum 60. Geburtstag, hg. v. Peter Stolt / Wolfgang Grünberg / Ulrike Suhr. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1996. 286 S., kt DM 48,00 ISBN: 3-525-60393-2

Peter Cornehl, der in Hamburg Praktische Theologie lehrt und dabei mit Fug und Recht „als Liturgiker und Homiletiker" (so das Vorwort) bezeichnet werden kann, wiewohl es Liturgiewissenschaft als eigenes Fach an Ev.-Theol. Fak. nicht gibt, ist dieser Bd zum 60. Geburtstag gewidmet. Aufgrund dieser seiner wissenschaftlichen Schwerpunktsetzung erklärt es sich, daß alle 24 Beiträge einen mehr oder weniger engen Bezug zur Liturgie aufweisen.

Ein *erster Teil* steht unter dem Titel *„Kulte und Kulturen der Gegenwart – Befragungen und Befunde"*. Nur einige der Beiträge, die durchweg Aspekte des Kultes – des christlichen wie der in der modernen Industriegesellschaft ausgebildeten Kulte – im Blick haben und für christlichen Gottesdienst in nachchristlicher Gesellschaft von besonderer Bedeutung sind, seien angeführt: Ulrike Suhr, *Das Handwerk des Theaters und die Kunst der Liturgie* (37–49); Reinhold Mokrosch, *Fußball- und Gottesdienstrituale* (63–69); Peter Reichel, *Über das Totengedenken nach Auschwitz. Vom politischen Totenkult zur politischen Erinnerungskultur* (70–80); Manfred Josuttis, *Zum protestantischen Umgang mit Heimatfesten* (81–91); Wolfgang Ratzmann, *Fremde Feste. Zum ostdeutschen Festkalender nach der Wiedervereinigung* (92–105); Udo Bermbach, *Bayreuther und andere Festspiele. Zu einer säkularisierten Form des Gemeinschaftslebens* (106–114); Karl-Heinrich Bieritz, *Kult-Marketing. Eine neue Religion und ihre Götter* (115–129). Der *zweite Teil* steht unter der Überschrift *„Kulturen des Gottesdienstes – Annäherung und Ansichten"*. Hier finden sich u. a.: Wilhelm Gräb, *Neuer Raum für Gottesdienste – Raum für neue Gottesdienste? Die zeitgenössische Konsum- und Erlebniskultur als Herausforderung an die Ästhetik gottesdienstlicher Räume* (172–184); Fulbert Steffensky, *Öffentlichkeit und Intimität* (212–219); Friedrich Wintzer, *Hochzeit und kirchliche Trauung – Kult oder Fest?* (234–242); Rainer Volp, *Zwischen Tourismus und Totengedenken. Eine Grenzwertbestimmung des Gottesdienstes als Gedächtniskult* (243–255).

Sicher sind die einzelnen Beiträge von unterschiedlicher Qualität und Dichte. Aber alle sind anregend und überschreiten eine immanente Befassung mit christlichem Gottesdienst. Solcher Auseinandersetzungen und Überlegungen bedarf es dringend, soll der Gottesdienst einen Sitz im Leben behalten oder überhaupt erst erlangen. Sehr schön deutlich wird hierbei, daß es hinsichtlich der Fragen, die sich an den Gottesdienst in heutiger Gesellschaft stellen, keine Unterschiede zwischen evangelischer und katholischer Kirche gibt. Allerdings gehen manche dieser Beiträge doch weiter als das, was bislang katholischerseits zu diesem Themenbereich veröffentlicht wurde (vgl. aber dazu Arno Schilson, Hans-Joachim Höhn). Da der Bd den Charakter einer FS für P. Cornehl trägt, enthält er selbstverständlich sein Schriftenverzeichnis (278–286).

Münster Klemens Richter

Bibelwissenschaft / Exegese des AT und NT

Keel, Othmar: **Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel.** Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Einleitung. – Fribourg / Göttingen: Universitätsverlag / Vandenhoeck und Ruprecht 1995. 366 S., 603 Abb. (Orbis Biblicus et Orientalis 10, Series Archaeologica), geb. sfr 148,00. ISBN 3-525-53890-1 / 3-7278-1005-X

Mit dem hier zu besprechenden Werk ist der erste Bd eines auf fünf Bde geplanten Corpus erschienen, das die Stempelsiegel-Amulette (also unter Ausschluß der Rollsiegel), die in Palästina bei Grabungen und als Oberflächenfunde zu Tage kamen, so umfassend wie möglich dokumentieren will. Damit wird nach jahrelangen und zahlreichen Vorarbeiten des Vf.s und vieler anderer eine Denkmälergattung erstmals corpus-artig erfaßt, deren kultur- und religionsgeschichtliche Bedeutung in den letzten Jahren nicht zuletzt dank des Vf.s immer mehr erkannt wurde.

Der chronologische Rahmen soll das Fundmaterial von seinen Anfängen im 7. Jt. „bis zur Perserzeit" erfassen; aufgrund einiger Bemerkungen, z. B. Seite 123 („Die verschiedenen Arten von Jehud-Stempelabdrücken treten erst gegen Ende des 5. Jh. auf und brauchen uns hier nicht mehr zu interessieren"), ist dem Rez. allerdings nicht ganz klar, inwieweit die Perserzeit nicht, teilweise oder vollständig miteinbezogen werden soll. Man kann nur auf letzteres hoffen. Aus der Zeit vor der Mittelbronzezeit beziffert sich die Anzahl der Fundstücke auf kaum mehr als 50. Durch die Fundmenge tausender Einzelstücke vorgegeben, wird das Corpus dann seinen ersten Schwerpunkt im Zeitraum von der Mittelbronze II B bis zur Spätbronzezeit haben. Die Mittelbronzezeit soll der nächste Bd behandeln, der zugleich der erste der vier Katalog-Bde sein wird. Gleichzeitig verhehlt der Vf. sein Hauptinteresse an der israelitisch-judäischen Kultur nicht (13).

Der geographische Rahmen „Palästina/Israel" wird im Sinne des Britischen Mandatsgebiets Palestine seit 1922 definiert, also als Israel und die von ihm okkupierten und annektierten Palästinenser-Gebiete. Ob aber der Jordan als Grenze und damit der Ausschluß des gesamten Ostjordanlandes sachgemäß sind, kann man bezweifeln. Es ist für einen Rez.en leicht, Rezensierten noch mehr Arbeit zu empfehlen, und dies angesichts der Materialmenge, mit der sich der Vf. beschäftigt! Doch eine aufmerksame Lektüre der Einleitung bestätigt den ständigen Rückgriff auf das Fundmaterial aus *ʿAmmān*, Pella, *Tell Dēr ʿAllā*, *Tell el-Ḫulēfi*, *Tell Mazār*, *Tell es-Saʿidiye* und anderen Ortslagen des haschemitischen Königreiches; überdies gibt es eine Reihe von cisjordanischen Stücken aus transjordanischen Ortslagen und umgekehrt. Angesichts der zahlreichen kultur-, religions- und verwaltungsgeschichtlichen Zusammenhänge zwischen Ost- und Westjordanland, die dem Vf. natürlich bekannt sind, ist der genannte Verzicht umso bedauerlicher; die Seite 13 erwähnten „politisch-administrativen" Schwierigkeiten spielen nach meinen

Erfahrungen schon seit Jahren keine größere Rolle mehr im Westjordanland oder anderswo. Und schließlich erwähnt der Vf. genügend Beispiele für nicht oder weitaus schwerer zu überwindende Schwierigkeiten, die sich häufig auf ganz anderen als auf politisch-administrativen Ebenen abspielen. Das Corpus würde m. E. den Nimbus eines Palästina-Corpus etwas einbüßen bzw. viel gewinnen, wenn es das Ostjordanland miteinbezöge; bisher ist die Materialmenge dort auch – noch – überschaubar.

Der erste Bd, die Einleitung, gibt den Benutzern der im Entstehen begriffenen vier Katalogbände, die das eigentliche Material enthalten werden, grundsätzliche Informationen über den Aufbau der Kataloge: Jedes einzelne Stück – sei es ein lokales Produkt oder ein Import – soll unter den Rubriken Form, Erhaltungszustand, Art der Gravur, Material, Farbe und Maße, Basis-Gravur, Datierung und Fundkontext, Sammlung und Bibliographie dokumentiert werden. Jede diese Rubriken wird nun, und das macht den eigentlichen Wert der Einleitung aus, ausführlich abgehandelt und – m. E. ein kaum zu überschätzender Vorteil – anhand zahlreicher Belege dokumentiert. Wichtig wird auch die dreifache Abbildung (Basis, Rücken und Seiten) eines jedes Stückes im Maßstab 2:1 sein. Skarabäen bildeten die häufigste Form der Stempelsiegel-Amulette in Palästina; entsprechend ausführlich erhält man nicht nur zoologische Informationen zu den ‚vor-bildlichen' Käfern, sondern auch und v. a. eine minutiöse Skarabäen-Typologie (19–63). Anschließend werden Skaraboide (63–78), Kauroide (78–81), Platten, Prismen, Konoide u. ä. (81–105) ebenso detailliert behandelt. Abschnitte zu den Halterungen und Arten des Tragens (105–116), zu Siegel-Abdrücken (115–128) und Überlegungen zu Herstellungstechniken (132–135) schließen sich an. Beleg- und informationsreich ist auch die Abhandlung über die Materialien (136–152), aus denen Stempelsiegel-Amulette hergestellt wurden, wie z. B. Minerale, Metalle, (künstliche) Kompositmaterialien wie Fritte, Glas, Ägyptisch Blau u. ä. und organische Materialien wie Knochen oder Holz. Das wichtigste Kap., nämlich das über die Basis bzw. Dekoration (155–246), behandelt schwerpunktmäßig die Motivklassen auf ägyptischen Siegelamuletten und ist an Vorarbeiten Olga Tufnell's orientiert. Die Motivklassen der Spätbronze- und Eisenzeit (246) werden in einem der folgenden Katalogbände behandelt werden. Überlegungen zur Datierung der Stempelsiegel-Amulette (247–256) und ihres Fundkontexts (259–265) reflektieren Probleme wie Herstellungs- und Benutzungszeiten, Wiederverwendungen, Überarbeitungen und Fälschungen. Das abschließende Kap. über die magischen, rechtlichen und religiös-politischen Funktionen dieser Denkmälergattung runden die Einleitung ab (266–277). Die beiden Appendices „Register der Formen der Stempelsiegel-Amulette (ohne die Skarabäen)" (279–287) und „Laufzeit der Stempelsiegelamulettformen und der Abdruckträger" (288–290) sowie ein Sachregister (361–366) und eine umfassende Bibliographie (291–360) erleichtern den Umgang mit dem voluminösen Bd und der in ihm verarbeiteten Fundmenge erheblich.

Die ständige Einarbeitung der jeweiligen Forschungsgeschichte, die historischen Überblicke über die verschiedenen Aspekte der Stempelsiegel-Amulette machen Bd I zu einem einführenden Kompendium der cisjordanischen Glyptik.

Kleinere Versehen fallen nirgends ins Gewicht, wie z. B. *Stücken* statt *Stükken* (14); *weiteres* statt *weiters* (23), *signifikanten* statt *Signifikanten* (39); *Tell Ridan* statt *Tel Ridan* (84); *Tell Der ʿAlla* statt *Tell Der-ʿAlla* (90); *Wulstsaummantel* statt *Wulstsaumantel* (207); *erscheint* statt *erscheintt* (217), *Göttinnenkopf* statt *Götinnenkopf* (218); *Kindersterblichkeit* statt *Kinderstreblichkeit* (267); *Zusammengehörigkeitsgefühl* statt *Zusammengeörigkeitsgefühl* (276); *Amathus* statt *Amathont* (277).

Schon jetzt ist unschwer abzusehen, daß das im Entstehen begriffene Corpus allen an den Stempelsiegel-Amuletten Interessierten eine vorzügliche Arbeitserleichterung und eine ebenso unverzichtbare wie zuverlässige Arbeitsgrundlage für weitere Forschungen bieten wird. Es macht verstreut publiziertes leicht zugänglich, publiziert schlecht, unvollständig oder falsch publiziertes Material erneut und gleichzeitig verbessert und veröffentlicht überdies bislang unpubliziertes Material. Mit vielen anderen hofft Rez. auf das baldige Erscheinen der angekündigten Bde, deren Bedeutung für die Kultur- und Religionsgeschichte dieser Region kaum zu überschätzen sein wird.

Kiel Ulrich Hübner

Dohmen, Christoph / **Oeming,** Manfred: **Biblischer Kanon, warum und wozu?** Eine Kanontheologie. – Freiburg: Herder 1992. 132 S. (QD, 137), kt DM 36,00 ISBN: 3-451-02137-4

In jüngerer Zeit ist das Thema des Biblischen Kanons öfter und vielfach debattiert worden. Das Buch, das Christoph Dohmen und Manfred Oeming vor einiger Zeit gemeinsam publizierten, hat zu dieser bedeutsamen Debatte einen zwar teilweise skizzenhaften, aber doch wesentlichen Beitrag geliefert. Das Buch hat zudem noch eine besondere Vorgeschichte, die im Rahmen der folgenden Präsentation kurz erwähnt werden darf.

Das *einleitende Kap.* (11–26) will erstens das Problem und Vorhaben des Buches umreißen, und zwar das, „auf der Suche nach der Genealogie des Kanons" zu sein, und zweitens einen „Überblick über die aktuelle Kanondebatte" geben. Die zwei Anliegen werden thematisch ineinander gewoben, indem vier Phänomene, die nach der Meinung der Vf. „diese neue Beschäftigung mit dem Kanon ausgelöst haben", zunächst kurz erwähnt werden (12–18). Es geht dabei um 1) das Bemühen um eine biblische Theologie, 2) die Debatte um eine „Mitte der Schrift", 3) das jüdisch-christliche Verhältnis und Gespräch, sowie schließlich 4) das modern empfundene „Ungenügen an der klassisch gewordenen exegetischen Methode, der sogenannten historisch-kritischen", wobei v. a. die Forderung des „canonical approach" als Reaktion „gegen analytische Zersplitterung der Texte" (16) verstanden wird. Die durch diese je für sich sehr weiten Sachbereiche konstituierte Problemlage wird sodann anhand der besonderen und v. a. in Nordamerika geführten Kanondebatte beleuchtet. Dabei wird unter anderem zwischen einerseits der „Kanonwerdung" oder dem „kanonischen Prozeß" *im* Text und andererseits der „Kanonisierung" der Texte bzw. dem „Kanonabschluß" unterschieden. Das Kernproblem der Sache gründet in dem Verhältnis und der Verhältnisbestimmung dieser zwei Seiten zu einander, wobei mit Bezug auf die Position von B. S. Childs zugespitzt gesagt wird (23): „Das Problem wird im folgenden anhand einer Kritik der Verhältnisbestimmung von *kanonischem Prozeß* und *Kanonisierung* in der Position von B. S. Childs erörtert".

Das Besondere dieses Buchs liegt also darin, eine präzisere Relatierung dieser zwei Aspekte des Problemfelds des ‚Kanon' zueinander beizusteuern. Der Überblick der Debatte ist aber begrenzt. Gewiß ist die neuere Kanondebatte sehr von nordamerikanischen Bibelforschern geprägt worden; doch gibt es auch wesentliche Beiträge im neueren europäischen Kontext, denen eine größere Beachtung hätte zuteil werden können, wie etwa dem Seminarband *Le Canon de l'Ancien Testament: sa formation et son histoire* (Genf 1984), und da v. a. dem wichtigen Beitrag von D. Barthélemy (9–45), oder aber der hier nicht gebührend beachteten Artikel-Sammlung *Zum Problem des biblischen Kanons* (Jahrbuch für Biblische Theologie 3, Neukirchen-Vluyn 1988).[1]

Danach folgt ein *dreiteiliges II. Kap.* (27–89), das wohl als der Hauptteil des Buches gelten darf. Unter dem Untertitel „Einheit und Ganzheit – Abschluß und Abgrenzung der Bibel" wird v. a. die abschließende „Kanonisierung" ins Auge gefaßt. Der *erste Hauptabschnitt*, der auf die (1988 gehaltene) Bonner Probevorlesung von Dohmen zurückgeht, erörtert „Wachstumsspuren in der Heiligen Schrift" (30–54), wobei er sich wesentlich auf die zwei Nachträge im Koheletbuch (Koh 12,9–14) beschränkt; die Erörterung wird durch einen Exkurs über „Kanon und Inspiration" (43–49) noch ausgefüllt. Die Nachträge in Koh 12 werden nicht – wie so oft – als ‚orthodoxe Korrektur' verstanden, sondern als „Wachstumsringe" der „sich erst langsam herausbildenden Heiligen Schrift" dargestellt, die dazu noch eine „zusammenfassende" und „legitimierende" Funktion haben. Dabei „läßt sich hier eine Form von *Kanonisierung* festmachen, die darin besteht, daß ein gemeinsamer Nenner für verschiedene Literaturwerke gesucht wird, . . ." (53).

Der *zweite Hauptabschnitt*, der auf Dohmens Antrittsvorlesung (von 1990) an der Univ. Osnabrück basiert, wechselt vom späten Kohelet unter den ‚Schriften' zum ersten Teil des Kanons, dem Pentateuch; das geschieht unter der etwas journalistisch anmutenden Überschrift: „Der Tod des Mose als Geburt des Pentateuch" (54–68). In diesem Abschnitt will v. a. gezeigt werden, „daß die Art von Anerkennung und Tradierung der Schriften, eben der *kanonische Prozeß*, unmittelbare Folge der Art und Weise der Schriftwerdung jener Literatur selbst ist". Dabei „verschiebt sich die Kanonfrage weg vom historisch deskriptiven Versuch, die Kanongeschichte zu erfassen, hin zur inhaltlichen Suche nach Abschlußphänomenen in den Texten selbst" (57). In diesem Zusammenhang bezieht er sich v. a. auf Dtn 34,1–12, und zwar in seinem Gegenüber zu Jos 1. Dabei macht er eine weitreichende Folgerung: „Hier – zwischen Mose und Josua – liegt ein qualitativer Sprung vor, denn Josua hält als erster das Wort Gottes, seine Weisung (Tora) . . . in Händen" (64). So wird hier die ‚Verschriftung' des sonst mündlichen Wortes Gottes v. a. gewichtig.

Der *dritte Hauptabschnitt* des II. Kap.s, der auf der (1989 gehaltenen) Bonner Probevorlesung von Oeming baut, verengt schließlich die „Suche nach Abschlußphänomenen in den Texten", wenn er die biblische Funktion und die altorientalischen Ursprünge der sogenannten ‚Kanonformel' erörtert (68–89). Nicht nur das relativ reiche vorderorientalische und griechische

[1] Was eben den Kanonband des JBTh betrifft, sei mir wohl gestattet, kurz ein Wort ‚in eigener Sache' zu sagen. Denn wenn man hier (22f) auf meinen dortigen Artikel „Vom ‚Zusammendenken' zum Kanon" (JBTh 1988, 115–133) Bezug nimmt und dabei sagt: „Zusammen mit Sanders macht Blenkinsopp aber deutlich, daß auch der Kanon als Endprodukt nicht ausschließlich vom Ende her erklärt werden kann, wie es beispielsweise M. Sæbø versucht, . . .", dann wird mein Anliegen gerade auf den Kopf gestellt – als wäre mein Beitrag hier kaum wirklich gelesen worden. Denn in direkter Auseinandersetzung mit B. S. Childs bin ich da eben nicht „vom Ende her", sondern von der älteren Pluriformität her verschiedenen „Endstadien des Alten Testaments" traditionsgeschichtlich nachgegangen; in diesen „Endstadien" der alttestamentlichen Literaturwerke hat man in einer vereinheitlichenden (oder „zusammenfassenden", wie wohl die Autoren hier sagen würden) Weise, aber doch nicht „einlinig", den abschließenden Kanon vorbereitet. Ich möchte aber nicht diesen Prozeß als einen „kanonischen Prozeß" bezeichnen, so auch jetzt nicht, sondern hier differenzieren.

Material, das vorgestellt wird, sondern auch die wenigen alttestamentlichen Stellen (Dtn 4,2; 13,1; Jer 26,2; Spr 30,6; Koh 3,14), die kurz erörtert werden, zeigen ein recht buntes Feld mit sehr verschiedenen Funktionen dieser ‚Formel'. Man könnte daher fragen, inwieweit man hier noch von einer ‚Kanonformel' eigentlich reden sollte; es ist durchaus verständlich, wenn hierzu direkt gefragt wird (80), „ob man den irreführenden Begriff nicht aufgeben sollte und ihn etwa durch ‚Wortlautsicherungsformel' oder ‚Textsicherungsformel' ersetzen sollte". Doch wird der disparate Befund der ‚Formel', etwa von Spr 30,6 her (wozu noch gleich zurückzukommen sein wird), kanontheologisch positiv verwendet.

Das *III. Kap.*, das die eigentliche Erörterung abschließt, wenn man von dem „fiktiven Vorwort als Nachwort" im kurzen *IV. Kap.* (115–117) absieht, will von den vorangehenden exegetischen Erörterungen her eine allgemeinere Beschreibung des Weges ‚vom kanonischen Prozeß zum Kanon' versuchen (91–113). Dabei wird ein besonderes Gewicht auf die „Verschriftung" und die „Fortschreibung" der Traditionen gelegt; der „kanonische Prozeß" wird als ein Prozeß „*geprägter Fortschreibung*" beschrieben (93); im übrigen ist ein Exkurs über „Kanon und Schriftlichkeit", der auch das Problem eines Schulwesens im alten Israel anschneidet, noch hineingefügt worden (98–104). Die – schon oben erwähnte – Rede von einem „qualitativen Sprung", die sich zunächst auf den Übergang von Dtn 34 zu Jos 1 bezog, wird nun grundsätzlicher auf den „Übergang von einer textinternen Fort- und Umschreibung der Überlieferung ... zu einer Fixierung der Endgestalt" übertragen (93). Das ist interessant, denn damit ist die eigentliche – und heikle – Kernfrage gegeben.

Mit dieser Kernfrage scheint aber auch die Achillesferse des Buches angegeben zu sein, weil sich eben hier die schwersten kritischen Fragen stellen lassen, und zwar mehr je länger man mit dem Buch arbeitet.

Es ist gewiß sehr positiv, daß auch Dohmen und Oeming das ältere ‚punktuelle' Verständnis der Kanonisierung aufgegeben und stattdessen die Ansicht eines längeren Prozesses auf den Kanon hin übernommen haben; aber das ist seit einigen Jahren nicht neu. Positiv ist auch, daß man „in diachroner Weise" nun „Vorstufen der Endgestalt" (105) hat aufdecken wollen; aber die Art und Weise der Beschreibung des Verhältnisses von „Vorstufen" und „Endgestalt" bleibt doch – und immer noch – das komplexe Problem, das hier kaum zufriedenstellend gelöst worden ist. Es ist endlich sehr positiv, daß man im deutschen Raum die Kanonfrage so energisch in Angriff genommen hat; aber man vermißt doch in der Erörterung einen stärkeren Bezug auf das internationale – besonders das englischsprachige – Gespräch in dieser Sache.

Wenn dann die Position von Dohmen und Oeming im Grunde der von B. S. Childs recht nahezukommen scheint, wäre es aber nun um so naheliegender, daß die anfangs in Aussicht gestellte Auseinandersetzung mit Childs noch stärker ausgeführt worden wäre, als es der Fall ist, und zwar sowohl im Kap. II als auch und v. a. im Kap. III, zumal die Literatur um Childs' „canonical approach" in den letzten Jahren an Breite und Gründlichkeit sehr gewachsen ist (man hätte wenigstens die interessante Diskussion von M. G. Brett mit Childs in seinem Buch „Biblical Criticism in Crisis?", Cambridge 1991, heranziehen können; später ist etwa das ausführliche Gespräch mit Childs in der Monographie von P. R. Noble, „The Canonical Approach", Leiden 1995, noch hinzugekommen).

Am wichtigsten und schwierigsten ist aber der Begriff und das Phänomen der ‚Kanonisierung', und zwar schon terminologisch. Hier läßt das Buch einiges an Präzision und Klärung zu wünschen übrig. Denn trotz des Vorsatzes ist das Verhältnis von ‚Kanonisierung' und ‚kanonischem Prozeß' nicht genügend geklärt worden; das Aufgeben eines ‚punktuellen' zugunsten eines ‚prozessualen' Verständnisses der ‚Kanonisierung' wurde gleich oben gerühmt, nun scheint aber das Pendel zu sehr nach der entgegengesetzten Seite auszuschlagen. Wenn das Wort ‚Kanonisierung' gelegentlich, wohl im Sinn von „Zusammenfassung", an einigen Punkten *im* ‚kanonischen Prozeß', wie etwa in bezug auf die Nachworte in Koh 12 (53) oder auch Dtn 34 (68), verwendet wird, dann droht aber dem Wort eine gewisse Verblassung, die der Sache kaum dienlich ist. Man erfährt zwar heute eine erweiterte Verwendung des Wortes ‚Kanon', so etwa im literaturgeschichtlichen Zusammenhang (wie es bei dem schon berühmten Buch von Harold Bloom, „The Western Canon", der Fall ist); aber um einer besseren Erfassung der biblischen Kanon-Problematik willen ist ein etwa derart erweiterter Sprachgebrauch kaum aufschlußreich. Dies betrifft auch den für die Vf. wichtigen Parallelbegriff eines „kanonischen Prozesses". Gewiß wird man gut daran tun, Anknüpfungspunkte und Verbindungen zwischen „Vorstufen" und „Endgestalt" aufzudecken; man wird aber bei weitem nicht die alttestamentliche Traditionsgeschichte und die Literaturwerdung, in all ihrer bunten Vielgestalt, unter den Hut eines „kanonischen Prozesses" bringen können. Wenn man den Begriff des „kanonischen Prozesses" allzu weit ausstreckt, kommt v. a. der wichtigste Punkt, der *Abschlußaspekt* des faktischen Kanons, nachdem alles anders wurde – oder mit den Vf.n: der „qualitative Sprung" zur Endgestalt – zu kurz. Dabei vermag auch nicht die starke Hervorhebung von „Verschriftung", „Schriftlichkeit" und „Fortschreibung" als Erklärungsgrund des Kanons zu überzeugen, denn diese Begriffe sind dafür zu formal und technisch.[2]

Wesentlich ist gewiß die „inhaltliche Suche nach Abschlußphänomenen in den Texten selbst" (57); aber die Gefahr einer Überinterpretation ist da auch vorhanden. So wundert man sich etwa über die Übersetzung von Spr 30,5a: „Die Gesamtheit des Wortes Gottes ist im Feuer geläutert" als Überschrift des II. Kap.s (27) – wie bei den übrigen Kap.n (und Hauptabschnitten) macht auch hier ein Bibelwort den Haupttitel aus, weil das Wort ‚Gesamtheit', gegen die übliche Übersetzung „Jedes Wort Gottes", kaum mit Recht eine – wie der Untertitel besagt – „Einheit und Ganzheit" vorspielt (vgl. noch die Mehrzahl im V. 6 und sonst etwa Ps 12,7; 18,31), welches später (87, mit einer leicht abweichenden Übersetzung) zu einer direkten Fehlübersetzung führt, wenn da V. 5b durch „*sie* ist ein Schild denen, ..." (statt: „ein Schild ist *er* für die, ...") wiedergegeben wird. Nun muß aber mit diesem abgebrochen werden.

Die Vf. haben ihrem Buch den etwas ambitiösen Untertitel: „Eine Kanontheologie" gegeben. Ist dies Ziel erreicht oder dies ‚Versprechen' eingelöst worden? Kaum; immerhin macht es – trotz aller kritischen Fragen an ihre Ausführungen – einen sehr anregenden und interessanten Beitrag zur Debatte auf eine Kanontheologie hin aus.

Oslo Magne Sæbø

Stemberger, Günter / **Dohmen**, Christoph: **Hermeneutik der Jüdischen Bibel und des Alten Testaments.** – Stuttgart: W. Kohlhammer 1996. 216 S. (Studienbücher Theologie, 1,2), kt DM 39,80 ISBN: 3–17–012038–7

Biblische Hermeneutik spielt nach dem Urteil der Vf. „in der Katholischen Theologie eher ein Schattendasein", obwohl das II. Vatikanische Konzil „die Heilige Schrift als Offenbarungsurkunde ins Zentrum der Theologie stellt". Dazu kommt, daß im Dialog mit dem Judentum heute mehr denn je ins Bewußtsein kommt, daß der erste Teil der Bibel, das „Alte Testament", „zuvor schon Heilige Schrift einer anderen Religion war und dies auch weiterhin ist. Sein Altes Testament verweist das Christentum somit sowohl auf seinen jüdischen Ursprung, als auch auf seine geschwisterliche Verbindung zum lebendigen Judentum ... Diesen Einsichten ist die vorliegende Hermeneutik verpflichtet, indem sie das doppelte Verstehen derselben Bücher im Judentum und Christentum zur Grundlage einer doppelten Hermeneutik gemacht hat" (aus dem Vorwort).

Diese „doppelte Hermeneutik" in der Reihe „Studienbücher Theologie" darzustellen, ist das Ziel des Werks der beiden Vf. Der Alttestamentler Chr. Dohmen schreibt im *Teil A* über die „zweigeteilte Einheit der christlichen Bibel" und bietet im *Teil C* eine Hermeneutik des Alten Testaments. Er kommt dabei zunächst in C I auf das „Prae" der Bibel Israels zu sprechen, behandelt dann in C II die Auslegung der Bibel Israels als Altes Testament (1. Sinnfindungen für das Alte Testament, 2. Funktionsbeschreibungen des Alten Testaments, 3. Ortsbestimmungen des Alten Testaments) und in C III Konzept und Ziel der Hermeneutik des Alten Testaments (mit der Untergliederung: 1. Pragmatisch konzipierte Rezeption [1.1. Erst- und Zweitadressat, 1.2. Bedingungen heutigen Verstehens], 2. Israelerinnerung als Zentrum der Hermeneutik [was aufhorchen läßt, ich komme darauf zurück]). Im *Teil D* geht es zusammenfassend um „Das Konzept der doppelten Hermeneutik".

Im *Teil B* behandelt der Judaistiker G. Stemberger kenntnisreich die Hermeneutik der Jüdischen Bibel: I. Die Zeit des zweiten Tempels (Innerbiblische Auslegung; Apokryphen, Pseudepigraphen, Josephus; Bibel in Qumran; Übersetzung als Auslegung; Philo von Alexandria und die allegorische Auslegung); im Teil II bespricht Stemberger die Schriftauslegung der Rabbinen und die von ihnen entwickelten Auslegungsregeln, und im Teil III die Jüdische Exegese im Mittelalter.

Die beiden Vf. legen ein Werk vor, das wahrhaft ein „Studienbuch" ist, aus dem nicht bloß der Student, sondern selbst ein alt gewordener Exeget nur lernen kann. Es ist für die biblische Hermeneutik zukunftsweisend! Die Literaturhinweise und Problemaufrisse sind *up to date*. Besonders ergiebig und weiterführend schei-

[2] Vgl. 97: „Die vorgelegte These zur Kanonentstehung als eines in seinen Wurzeln ursprünglichen (kanonischen) Fortschreibungsprozesses innerhalb des Alten Testaments selbst hängt in gewissem Sinne und Umfang mit der Annahme zusammen, daß schon früh, spätestens mit der Entstehung des Staates um 1000 v. Chr., die religiöse Tradition verschriftet wurde."

nen mir die Ausführungen Dohmens in C III zu sein, v. a. durch die Berücksichtigung der „Rezeptionsästhetik" der modernen Literaturwissenschaft, die in der Hermeneutik von der reinen Textwissenschaft zur Kommunikationswissenschaft führt, zumal die Texte der Bibel für eine (Glaubens-)Gemeinschaft geschrieben sind, „die ihre Glaubenserfahrung als Zeugnis in diese Texte gelegt hat bzw. später in solchen Texten den Glauben begründet und ausgedrückt findet" (194). Vielleicht sollte man die Kategorie „Erfahrung" noch stärker bei den Überlegungen zur biblischen Hermeneutik beiziehen, da in der zweigeteilten christlichen Bibel (AT und NT) die Erfahrungen Israels im Umgang mit seinem Gott von dem Zweitadressaten „Kirche" mitrezipiert werden und gerade von da her Kontinuität der Kirche mit Israel ins Bewußtsein rückt. Aber auch gegenwärtige, zeitgeschichtliche Erfahrung trägt zum Verstehen der Bibel bei, wie z. B. im 20. Jh. die Erfahrung totalitärer, antichristlicher Herrschaft das Verstehen etwa der Joh-Apk entscheidend gefördert hat, wie ich als „Zeitgenosse" dieses Jh.s weiß. Mehr noch als diese Erfahrung trägt aber das „Zeit-Zeichen" Auschwitz zur Neubesinnung in der Hermeneutik bei; denn „Auschwitz" hilft entscheidend mit, bei der Lektüre und Auslegung der Bibel den Erstadressaten ihres ersten Teils, Israel, endlich wahrzunehmen, was nach Dohmen zur Folge hat, „daß im Zentrum einer Hermeneutik des Alten Testamentes die Israelerinnerung steht" (202) und stehen muß.

Passau Franz Mußner

Berger, Klaus: **Theologiegeschichte des Urchristentums.** Theologie des Neuen Testaments. – Tübingen: A. Francke 1994. XXIII, 746 S. (UTB für Wissenschaft: Große Reihe, 1541), geb. DM 78,00 ISBN: 3-7720-1752-5

Klaus Berger geht in seiner „Theologie" konsequent den Weg weiter, den er in seiner „Exegese des Neuen Testaments" (Heidelberg 1977), seiner „Formgeschichte" (Heidelberg 1984) und seiner „Hermeneutik" (Gütersloh 1988) beschritten hat. Das Buch hat große Aufmerksamkeit gefunden. Es ist allerdings nicht nur auf Zustimmung, sondern auch auf harte Kritik gestoßen. Um so wichtiger ist es, das Anliegen und die Stärken des Buches zu würdigen (zumal der Rez. einen anderen Ansatz zu einer „Theologie des Neuen Testaments" präferiert).

B. will Theologie als Theologiegeschichte (und umgekehrt) treiben (VII). Damit ist das hermeneutische Konzept gekennzeichnet – und der Unterschied gegenüber anderen „Theologien", die jüngst erschienen sind. B. ordnet sein Werk nicht nach thematischen Gesichtspunkten (wie G. B. Caird) und nicht nach den neutestamentlichen Schriften (wie J. Gnilka und anders H. Hübner), sondern konsequent traditionsgeschichtlich, aber nicht wie P. Stuhlmacher im Horizont einer „Biblischen Theologie" mit einem Jesus-Kap. als Ausgangs- und einem Paulus-Kap. als Mittelpunkt, sondern in Fortentwicklung des religionsgeschichtlichen Ansatzes W. Wredes, der die Kanon-Grenzen als künstlich erachtet und deshalb alle theologischen Ansichten, die in urchristlicher Zeit geäußert worden sind, gleichberechtigt zu erfassen versucht, soweit es die Quellen erlauben – die Position der Gegner neutestamentlicher Autoren ebenso wie die der kanonisierten Theologen selbst.

Den Aufbau des Buches zu verstehen, bereitet etwas Mühe. B. gibt eine Verstehenshilfe, indem er sein Gliederungsprinzip mit der Metapher eines Baumes erläutert: Es gibt einen Stamm, der viele Zweige, Äste und Blätter trägt. Diesem organischen Bild der urchristlichen Theologiegeschichte folgend, beschreibt B. erst das allen theologischen Konzeptionen der neutestamentlichen Zeit von Anfang an Gemeinsame und dann die dynamischen Entwicklungen der Theologien an ihren verschiedenen Orten und zu ihren verschiedenen Zeiten, und hier immer wieder zuerst die gemeinsamen Grundlagen, dann die verschiedenen Ausfaltungen.

Der Komplexität und partiellen Unübersichtlichkeit der Gliederung halber sei der Gedankengang des Buches (das in der leicht überarbeiteten und erweiterten 2. Aufl. vorgestellt wird) etwas detaillierter nachgezeichnet.

Teil I dient der Einführung (3–14), die B.s Vorgehen begründet und erläutert. *Teil II* („Generelles" 16–107) betrachtet den theologischen Fundus, aus dem alle frühchristlichen Theologen (mehr oder weniger intensiv) geschöpft haben. B. folgt hier einer thematischen Gliederung, indem er die Schriftrezeption, die Theologie, die Eschatologie, die Christologie, die Soteriologie sowie die (pneumatologische) Sakramentenpraxis und -theologie untersucht.

Teil III portraitiert die „früheste palästinische Theologie" (111–175), beginnend mit einem sehr knappen, skizzenartigen Paragraphen zum „Anfang der neutestamentlichen Theologie bei Jesus" (111–116), gefolgt von einem langen Passus über die Geschichte der Taufe (117–140), dem allerdings noch keiner über das Herrenmahl zur Seite steht (vgl. erst 311–318), und Bemerkungen zum „theologischen Programm des Zwölferkreises" (146–157), der für das palästinische Judenchristentum eintritt, sowie zur Theologie der „Hellenisten" um Stephanus (158–168).

Teil IV (177–197) untersucht theologische Positionen, die (unabhängig von der zeitlichen Ansetzung) „abseits von Antiochien" und außerhalb der Traditionen hellenistisch-judenchristlicher Theologie entwickelt worden sind, besonders den Jakobusbrief (186–195), der nach B. (mittels Pseudepigraphie) eine Alternative zu paulinischen wie zu petrinischen Theologien sucht, und kurz den Hirten des Hermas (195ff).

Die Teile V bis XVIII beschreiben verschiedene Spielarten und Phasen „antiochenischer" Theologie, wobei „Antiochia" sowohl die paulinische und „nebenpaulinische" als auch die johanneische Literatur, aber auch Markus und Matthäus, schließlich Lukas zugeordnet werden. Zwei Ausflüge nach Ephesus sind eingebaut; sie führen späte Wirkungen genuin antiochenischer Theologie vor Augen. In Antiochia erkennt B. zwei theologische Impulse mit weitreichenden Folgen: zum einen den Durchbruch zur gesetzesfreien Heidenmission, zum anderen die Entstehung der Evangelien. Wiederum geht B. jeweils so vor, daß er zunächst elementare Gemeinsamkeiten und dann charakteristische Variationen zu beschreiben sucht. Die Teile V–XI behandeln Gemeinsamkeiten und wichtige Weichenstellungen antiochenischer Theologie, die ein recht breites Spektrum im Vor- und Umfeld der kanonisierten Texte bilden. Die Teile XII–XIV untersuchen die paulinische Theologie, ihre Vor-, Entwicklungs- und urchristliche Rezeptionsgeschichte, aber auch die aus dem gleichen Mutterboden erwachsende „nebenpaulinische" Theologie des 1 Petr und des Hebr samt der Johannes-Apokalypse. Die Teile XV–XVIII zeichnen die Entstehung der Evangelien im Horizont der antiochenischen, später der ephesinischen Theologie nach.

Im einzelnen: *Teil V* (198–234) nennt die in Antiochia „typischen Positionen". B. konzentriert sich auf die Idee des Apostolats und die Entwicklung einer Soteriologie des Todes Jesu im Lichte seiner Auferweckung und Erhöhung. Die folgenden Hauptteile zeichnen Schritt für Schritt die Knotenpunkte und Linien der theologischen Bewegungen nach, wie B. sie meint rekonstruieren zu können.

In *Teil VI* („Paulinisch-johanneischer Kreis", 235–277) werden die gemeinsamen Voraussetzungen und Grundlagen der Paulinen, des 1 Petr, des Hebr und des Corpus Johanneum beschrieben (überdies, was nicht ganz plausibel scheint, aufgrund seines judenchristlichen Charakters auch der Jud). In eine (nicht ganz erhellte) Schlüsselposition rückt der Philipperhymnus (237ff), dessen Christologie mit der anderer Christuslieder (B.: Christus-Enkomien) korreliert wird. B. beschreibt sodann elementare Gemeinsamkeiten zwischen johanneischer und paulinischer Theologie (Soteriologie der Gottessohnschaft und der Liebe Gottes; Hamartologie; dualistisch angeschärfte Pneumatologie) und erwägt, diese Konvergenzen traditionsgeschichtlich aus damaszenischen Wurzeln herzuleiten (261ff). Den entscheidenden Unterschied sieht B. darin, daß Paulus und „Petrus" den Weg der gesetzesfreien Heidenmission gegangen sind, während das joh. Christentum (ähnlich wie der Hebr und der Jud) „strikt judenchristlich" an der Beschneidungspflicht festgehalten hat.

Teil VII (279–295) skizziert das Konzept gesetzesfreier Heidenmission, wie es sich B. zufolge in Antiochia herausgebildet und auch außerpaulinisch bezeugt hat.

Die Teile VIII (297–342) und IX (343–381) suchen die gemeinsamen Voraussetzungen petrinischer respektive paulinischer und synoptischer Theologie (Q, Mk, Lk), wobei sich *Teil VIII* auf die großen Zusammenhänge (u. a. „Theologie des Lichts und der Erleuchtung"; Abendmahl, Leidensnachfolge), *Teil IX* auf Details der zahlreichen Wechselbeziehungen zwischen der (neben)paulinischen Literatur und den synoptischen Traditionen (Q; Mk, Mt) konzentriert.

Teil X (383–415) arbeitet dann jene Leitmotive heraus, die speziell für die paulinische und die nebenpaulinische (1 Petr; Hebr) „Missionstheologie" typisch sind, nicht zuletzt die starke Betonung des Pneumatischen (einschließlich der Charismen) und die kosmischen Dimensionen der Soteriologie. *Teil XI* (417–460) knüpft daran an und untersucht das Beziehungsdreieck zwischen Paulus, 1 Petr und Hebr, wobei die Theologien dieser beiden Schriften skizziert werden. *Teil XII* (461–470) zoomt sich näher an Paulus heran: B. erforscht den theologischen Fundus, aus dem sich Paulus wie die Deuteropaulinen und die Pastoralbriefe, aber auch die in den Spätschriften attackierten Gegner bedient hätten.

In *Teil XIII* (471–556) folgt das große Paulus-Kap. B. beansprucht nicht, eine Gesamtdarstellung der paulinischen Theologie zu präsentieren. Aber er zeichnet doch ein facettenreiches Bild, das hermeneutisch durch die Korrelation von Biographie und Theologie geprägt ist und durch die Herausarbeitung des dialogischen, „kirchenpolitischen", heißt: gemeinde- und missionspraktischen Charakters der Themen und Positionen. B. verschafft sich deshalb den Freiraum, Entwicklungslinien der paulinischen Theologie wahrzunehmen (479–487) und nicht schon den 1 Thess oder den 1 Kor im Bann der Rechtfertigungslehre des Gal und Röm zu interpretieren. Vielmehr sucht B. den Ansatz der paulinischen Theologie in einer pneumatologisch strukturierten Soteriologie und Ethik der Heiligkeit, die dann unter dem (heilsamen) Druck antipaulinischer Nomisten zur Rechtfertigungslehre des Gal und Röm fortentwickelt sei – viele anregende Beobachtungen und eine sehr bedenkenswerte Gesamtsicht!

Teil XIV (557–626) beschreibt die theologische Situation in „Ephesus nach Paulus". B. unterscheidet drei Richtungen: eine strikt judenchristliche (Gegner der Past; Barn; 2 Petr), eine strikt heidenchristliche (Kol; Past; Gegner der Apk) und eine zwischen Juden- und Heidenchristen vermittelnde (Eph; Apk).

Die Teile XV–XVIII untersuchen die Entstehung der Evangelien. *Teil XV* (627–674) sucht deren gemeinsame Grundlagen und Voraussetzungen zu beschreiben, *Teil XVI* (675–728) portraitiert die „frühen Evangelien", gemeint sind Markus, Q und Johannes, *Teil XVII* die „späten", nämlich Matthäus (als Paradigma „petrinischer" Theologie) und Thomas nebst der Didache und dem Zweiten Clemensbrief. Als Beispiel für die „spätere Theologie in Ephesus nach 70. n. Chr." (753–765) führt dann *Teil XVIII* das lukanische Doppelwerk an.

Teil XIX (767–772) schaut schließlich kurz nach Ägypten.

Den Bd beschließt ein „Ausblick" (773–777), einerseits auf die Ansätze der Kanonbildung (die B. zufolge entscheidend durch die Jesus-Tradition geprägt sind), andererseits auf die „Logik" der neutestamentlichen Theologiebildung, die um das Problem kreise, „wie jüdisch das Christentum sein müsse" (776).

Schon die Inhaltsübersicht mag einen kurzen Eindruck von der Materialfülle, dem Gedankenreichtum und der Originalität des Werkes vermitteln, das sich im Lexikonformat präsentiert. Sein Vorzug vor allen anderen Theologien liegt darin, daß konsequent die verschiedenen theologischen Motive und Konzepte, auch scheinbar weit voneinander entfernte, miteinander verglichen werden, so daß weit besser als bislang Gemeinsamkeiten und Unterschiede erkannt werden können. (Freilich richtet sich die Aufmerksamkeit B.s mehr auf Details als auf die theologische Gesamtkonzepte und mehr auf traditionsgeschichtliche Linien als auf Strukturvergleiche.) Das Buch zeichnet sich nicht zuletzt dadurch aus, daß es – wie in einem riesigen Mosaik – den großen Reichtum, die große Fülle und Vielfalt theologischer Aussagen und Motive im Neuen Testament herausarbeitet. Weil B. konsequent darauf verzichtet, sich in den konfessionell bestimmten Bahnen protestantischer oder katholischer Exegese zu bewegen, gleichzeitig aber die ausgetretenen Pfade der liberalen Theologie meidet und überhaupt allen Systematisierungsversuchen abhold ist, stellt er eine große Anzahl „sperriger" Themen neutestamentlicher Theologie ins Licht, die sich ebenso schwer in ein „lutherisches", „reformiertes" oder „römisches" wie in ein „modernes", „aufgeklärtes" Bild des Neuen Testaments fassen lassen: z. B. die Bedeutung des Geheimnismotivs, der exorzistischen Praxis, der kosmischen Soteriologie, der Pneumatologie in all ihren Derivaten, der Heiligkeit bei Paulus und vieles andere mehr. In welcher anderen „Theologie" wird die „Praxis des heiligen Kusses" (§ 264), in welcher die „Szenerie um den Thron Gottes" (§ 198) einer eingehenden Behandlung gewürdigt? Und wer wollte behaupten, es handle sich um Quisquilien? Doch bietet das Buch selbstverständlich auch zu den „klassischen" Themen der neutestamentlichen Theologie viele wichtige Hinweise. Besonders hervorzuheben ist freilich die durchgängige Aufmerksamkeit für häufig vernachlässigte Themen, z. B. die Pneumatologie, die Idee der Heiligkeit, das Kultische, die Bedeutung der Wunder-Zeichen im Johannesevangelium und vieles andere mehr. Gerade die Stiefkinder vieler „Theologien des Neuen Testaments" kommen bei B. zu Ehren: nicht nur die unterlegenen „Gegner", auch die häufig als Zeugnisse eines geistigen Niedergangs abgewerteten Spätschriften. Beispiele: Die Theologie der Pastoralbriefe wird in ihren ganz eigenen „pädagogischen" Gedankengängen treffend skizziert und nicht als „frühkatholisches" Verfallsprodukt verworfen, freilich auch in ihren Grenzen sichtbar gemacht. Die „rabiate Konsequenz" (562) des Barnabasbriefes wird eindrucksvoll vor Augen geführt. Selbst der Zweite Petrusbrief kommt zu seinem theologischen Recht (wiewohl seine Qualifizierung als „protomarkinisch" [566] fragwürdig ist).

Dennoch können einige Einwände nicht verschwiegen werden. Es ist hier nicht der Ort einer Einzelkritik, auch nicht an den theologischen Urteilen oder zur Auswahl als signifikant erachteter Motive, wiewohl manches zum Widerspruch reizte (etwa die Ablehnung einer soteriologischen Funktion des Kreuzestodes Jesu in § 326 oder die Harmonisierung der joh. mit der paulinischen Eschatologie in § 520 oder die neue Version der alten These einer markinischen Kritik an den Zwölfen in § 496 oder die funktionalistische Betrachtung des „Messiasgeheimnisses" in § 498). Die Aufmerksamkeit kann nur vier grundsätzlichen Problemen gelten.

Erstens: Ohne großen Begründungsaufwand zu betreiben, stellt sich B. in die hermeneutische Nachfolge W. Wredes (3) und der von ihm geleiteten Klasse in der religionsgeschichtlichen Schule – ohne freilich deren Trennung zwischen dem Jesus der Geschichte und dem Christus des Glaubens zu teilen (vgl. § 27). Aber: Die Aporien des von Wrede entworfenen Exegese-Konzepts werden von B. im vorliegenden Werk nicht selbstkritisch genug reflektiert. B. verzichtet in seiner „Theologie" leider auf eine kritische Auseinandersetzung mit anderen Entwürfen; allerdings ist auf seine ausführliche Sammelbesprechung in der ThR 53 (1988), 354–370 zu verweisen (die allerdings die neuesten Entwürfe noch nicht berücksichtigen konnte). Der implizite Anspruch des zweiteiligen Arbeits-Titels wird zwar insofern eingelöst, als B. durchaus zeigt, was es heißen kann, Theologie des Neuen Testaments konsequent als Theologiegeschichte zu betreiben, nicht aber, was es hieße, diese neutestamentliche Theologiegeschichte als Theologie zu entwickeln. Geschähe dies, käme doch wieder die von B. ausgesparte Thematik des Kanons und der Einheit der (neutestamentlichen) Schrift in den Blick; man käme auch an Wertungen und Gewichtungen nicht vorbei (für die B.s Beobachtungen viele neue Anstöße geben). Überdies fällt auf, daß die Bedeutung des geschichtlichen Jesus (unbeschadet aller Probleme der historischen Rückfrage) kaum reflektiert wird – beim Vf. eines Jesus-Buches nicht eben selbstverständlich und dem Stand der hermeneutischen Reflexion (W. Thüsing) nicht angemessen.

Freilich ist gerade dann, wenn man das Konzept einer (Biblischen) Theologie des Neuen Testaments für aussichtsreich(er) hält, zu fragen, was sich gewinnen läßt, wenn man (wie B.) nicht nur in der traditionsgeschichtlichen Analyse, sondern auch in der exegetisch-theologischen Interpretation am Neuen Testament (zunächst) auf die Berücksichtigung der Kanon-Grenzen und auf die Bestimmung einer „Mitte" der Schrift verzichtet: folgt man B.s Werk, zumindest die Würdigung theologischer Alternativen zu den kanonisierten Autoren und die gleichmäßige Aufmerksamkeit für alle Theologien im Neuen Testament. Das ist nicht wenig!

Zweitens: B. neigt dazu, motivische und strukturelle Parallelen, die er bei verschiedenen Schriften entdeckt, auf gemeinsame Vorgaben zurückzuführen. Das ist in vielen Fällen plausibel, in anderen aber kaum. Besonders problematisch scheint es, wenn B. in den §§ 461–480 „gemeinsame Ansätze" und „gemeinsame Einzeltraditionen" als gemeinsame Voraussetzungen aller vier Evangelien herausstreichen will, die „auf eine relativ verbreitete Gattung biographischen Charakters" schließen ließen (650). Schaut man sich freilich die „Einzeltraditionen" an, erkennt man den Duktus des Markusevangeliums wieder – und wird dann skeptisch hinsichtlich der Hypothese von weiter verbreiteten Vorstrukturen. Ähnlich im Fall der Beziehungen zwischen den Paulinen und dem 1Petr wie dem Hebr: B. bestimmt sie dezidiert nicht als nach-, sondern als nebenpaulinische Theologien, die aus demselben Mutterboden erwachsen sind. Das könnte sich aber als falsche Alternative erweisen (zumal B. im übrigen eine Fülle von Indizien für weitreichende und engmaschige Vernetzungen zwischen verschiedenen Schriften nennt): So gewiß der 1Petr und der Hebr im wesentlichen aus einem Traditionsreservoir schöpfen, das sie z. T. mit Paulus gemeinsam haben und das ihnen nicht vom Apostel vermittelt worden ist, so deutlich zeigen sie doch auch Spuren dafür, daß sie in der Ausbildung ihrer je eigenen Theologien auch von Paulus respektive deuteropaulinischen Traditionen beeinflußt worden sind.

Doch zielt die kritische Rückfrage tiefer. Was an den genannten Beispielen konkretisiert worden ist, läßt sich generalisieren. Das Verfahren, von theologischen Parallelen und Analogien auf gemeinsame Vorgaben zu schließen, stellt die „Theologiegeschichte" in der Einleitung nur sehr knapp vor. B. verweist auf seine ausführlicheren Darlegungen in der „Einführung in die Formgeschichte" (Tübingen 1987, § 16.19). Die dort entwickelte und in der „Theologiegeschichte" angewandte Methodik ist jedoch nicht ganz schlüssig. Zwar ist dem Vf. zuzustimmen, wenn er mit der weiten Verbreitung mündlicher Traditionen rechnet (Einführung, 191). Es ist auch zuzugestehen, daß bei relativ seltenen Motiven und Begriffen die Wahrscheinlichkeit einer gemeinsamen Tradition steigt (Einführung, 192f). Aber daß B. (Einführung, 193) als kritische Gegeninstanz nur ein Plausibilitätsurteil hinsichtlich dessen anführt, was eine bestimmte Gattung erwarten läßt (ein Evangelium z. B. nicht unbedingt abstrakte Begriffe), ist kaum hinreichend. Noch weniger überzeugt freilich die häufige Argumentation mit dem Fehlen bestimmter Motive in den überlieferten Schriften. Zwar schreibt B. in seiner „Einführung" (193) zu Recht, „das Nicht-Vorkommen eines Elementes in einem theologischen Entwurf" bedeute nicht, daß „dieser der betr. Gemeinde unbekannt gewesen sei", sondern nur, daß es „in der betreffenden theologischen Konzeption keine aktive und aktuelle Rolle gespielt hat und gewissermaßen ‚ruhen' konnte". Gleichwohl werden in der Theologiegeschichte jene Beobachtungen immer wieder für ein „noch nicht" bemüht. Deshalb steht der gesamte Entwurf auf einer unsicheren Grundlage, die letztlich nicht tragfähig scheint. (Im übrigen fragt sich, ob die urchristliche Theolo-

giegeschichte wirklich so organisch verlaufen ist, wie dies das von B. gewählte Bild des Baumes insinuiert.)

Drittens: B. entwickelt in seinem Werk so etwas wie eine theologische Topographie des frühen Christentums. Antiochia fungiert als Schaltzentrale. Die Bedeutung dieser Gemeinde für die Entwicklung der urchristlichen Theologiegeschichte läßt sich in der Tat schwerlich überschätzen. Die Idee, nicht nur zeitliche Entwicklungslinien, sondern auch räumliche Vernetzungen nachzuzeichnen, ist faszinierend. Andererseits sind die Lokalisierungen der Schriften (und gar der ihnen zugrundeliegenden Traditionen) die schwierigsten und undankbarsten Aufgaben der Einleitungswissenschaft. Die meisten Urteile beruhen auf vergleichsweise unsicheren Hypothesen, auch bei B. Auf der Basis zahlreicher mehr oder weniger gesicherter (oder ungesicherter) Thesen zum geographischen und theologiegeschichtlichen Ort neutestamentlicher Motive und Konzeptionen eine ganze „Theologie des Neuen Testament" aufzubauen, ist zumindest sehr riskant. Wie sicher führt die Spur der Gemeinsamkeiten zwischen Johannes und Paulus nach Damaskus? Was verbindet die Redenquellen, das Markus- und das Matthäusevangelium (samt ihren Traditionen) wirklich mit jenem Antiochia, das aus Apg 11,19–30; 13,1ff; 15,1ff.30–35 und Gal 2,11–14 bekannt ist? (Die in § 84 genannten Beobachtungen zum Verhältnis zwischen Markus und Antiochia sind m. E. nur z. T. signifikant). Umgekehrt: Welche theologischen Konturen hätte Antiochia, wenn die dortige Gemeinde-Theologie sowohl die Logoschristologie der vorpaulinischen Hymnen als auch die Evangelientraditionen als auch die gesetzeskritische Missionstheologie als auch die christologische Weisheitsspekulationen sowohl der Redenquelle als auch des Johannesprologs beherbergt und inspiriert hätte (um nur diese Beispiele zu nennen)? Selbst die traditionelle Lokalisierung des Lukasevangeliums nach Ephesus ist ja nicht über jeden Zweifel erhaben.

Viertens: B. bringt zwar Bewegung in die Einleitungswissenschaft; die Alternativen vermögen (den Rez.) aber in manchen Fällen nicht zu überzeugen. Zwei Punkte (von vielen) seien genannt.

Zum einen schlägt B. immer wieder Datierungen vor, die nicht gut genug begründet scheinen (Mk; Q; Apk). Das gilt v. a. für die Frühansetzung des Johannesevangeliums. B. zufolge ist das Werk vor 70 geschrieben; er kann aber nur eine Reihe von *argumenta e silentio* anführen (kein Rekurs auf die Tempelzerstörung [?]; kein Vaterunser; keine Deuteworte beim Herrenmahl; keine Kirchenstruktur; keine Heidenmission [?]), die kaum stichhaltig sind, und einige theologische Beobachtungen („archaische" Motive und Titel; Radikalismen), die sich nicht chronologisch auswerten lassen. (Der in § 458 für das Mk-Ev. behauptete Bruch zwischen radikalen und milden Weisungen kann weder exegetisch verifiziert noch gar historisch bilanziert werden).

Zum anderen versteht B. die Logienquelle als „Ergänzung zum Markusevangelium" respektive als dessen „Korrektur" (697f). Die Begründung: Eine so umfangreiche Sammlung von Logien sei analogielos, und es fehle in Q nicht nur eine Passions-, sondern auch eine Initiationsgeschichte. Doch erstens wäre damit noch kein Bezug auf Markus nachgewiesen; zweitens wäre zu fragen, ob nicht das Buch des Siraciden oder Traditionen der Sapientia oder Aboth oder das Thomas„evangelium" (das freilich die Evangelien voraussetzt) durchaus (entfernte) Analogien sind; drittens gibt es ernst zu nehmende (von B. nicht erwähnte) Stimmen, die mit einer Taufgeschichte in Q – als Doppelüberlieferung zu Mk 1,9–11 – rechnen (z. B. H. Schürmann); und viertens setzt sich Q durchaus reflektiert mit dem Tode Jesu auseinander; daß der Tod Jesu nicht erzählt wird, hängt eben an der Gattung.

B.s Buch verdient Respekt – nicht nur wegen des Mutes zu ebenso ungewöhnlichen wie kreativen Fragestellungen und nicht nur wegen der theologischen wie historischen Leidenschaft, die auf jeder Seite zu spüren ist, sondern auch wegen der ungewöhnlichen Fülle an neuen Einsichten und Ansichten, die nicht zuletzt durch die zahlreichen Quervergleiche zwischen den verschiedenen theologischen Konzeptionen gelingen. B.s Buch verdient aber auch Kritik – nicht nur wegen einer Vielzahl problematischer Lokalisierungs- und Datierungsvorschläge und nicht nur wegen des Verzichts auf Literar- wie Redaktionskritik, sondern auch wegen des hermeneutischen Ansatzes: Einerseits wird die Bedeutung der Geschichte wie der Verkündigung Jesu für die Entwicklung einer „Theologie" nur in einem geschichtlichen „Anfang", nicht aber kriteriologisch gesehen, was weder der theologiegeschichtlichen Entwicklung im Urchristentum noch dem „Selbstverständnis" der meisten neutestamentlichen Autoren entspricht; andererseits hält B. ohne hinreichende Aufarbeitung der zahlreichen Einwände an seiner vor Jahren formulierten These (Die Auferstehung des Propheten und die Erhöhung des Menschensohnes, Göttingen 1976) fest, daß die Kreuzigung Jesu keineswegs die Katastrophe gewesen sei, als die sie in der exegetischen Theologie häufig ausgegeben werde, und daß die eschatologische Neuheit des Auferweckungsgeschehens in der Regel überschätzt werde: „Ostern überhaupt als Schwelle anzusehen, ist eher Ausdruck philosophischer Prämissen als solider Exegese" (111). Paulus, Markus, Matthäus, Lukas und Johannes, die Deuteropaulinen, der Hebräer- und der Erste Petrusbrief, auch die Johannes-Apokalypse scheinen jedoch ein anderes Urteil nahezulegen. (Zu einer differenzierten Verhältnisbestimmung vgl. W. Thüsing, Die neutestamentlichen Theologien I, Düsseldorf 1981, 113–144).

Die Frage nach der Einheit der neutestamentlichen Theologie läßt B. offen. Das ist sein gutes Recht. Sein Werk zeigt, wie schwer die Frage zu beantworten ist. Aber es widerlegt auch nicht den hermeneutischen Ansatz, auf den Wegen historisch-kritischer Exegese nach dem vielgestaltig-einen Evangelium Jesu Christi in der Vielzahl der neutestamentlichen Theologien zu suchen. Im Gegenteil: B.s Theologiegeschichte gibt einem solchen theologischen Entwurf nicht nur viel Stoff zum Nachdenken, sondern auch starke Impulse zum Weiterarbeiten.

Wuppertal Thomas Söding

Politics and Theopolitics in the Bible and Postbiblical Literature, hg. v. Henning Graf Reventlow / Yair Hoffmann / Benjamin Uffenheimer – Sheffield: JSOT Press 1994. 216 S. (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series, 171), geb. £ 30.00 ISBN: 1–85075–461–6

Diese Sammlung von 13 Untersuchungen ist das Ergebnis der dritten gemeinsamen Studientagung der Universitäten Tel Aviv (biblische Abteilung) und Bochum (Theol. Fak.) von 1992 in Tel Aviv. Die erste hatte 1985 in Tel Aviv stattgefunden (B. Uffenheimer / H. Graf Reventlow [Hg.], Creative Biblical Exegesis: Christian and Jewish Hermeneutics Through the Centuries, 1988), die zweite 1990 in Bochum (H. Graf Reventlow / Y. Hoffmann [Hg.], Justice and Righteousness: Biblical Themes and Their Influence, 1992).

Diese Symposien haben das erklärte Ziel, durch offenen Dialog auf wissenschaftlichem Niveau jahrhundertalte Mißverständnisse zwischen Christen und Juden aus dem Weg zu räumen. Das Thema „Politik und Theopolitik" wurde deshalb ausgewählt, weil Juden und Christen die feste Überzeugung vertreten, daß menschliche Politik durch den tiefen Glauben an die alles durchwaltende Vorsehung Gottes mitbestimmt wird. Die Beiträge umspannen den biblischen und nach-biblischen Zeitraum; neun stammen von acht jüdischen Gelehrten, von denen zwei der Hebräischen Univ. Jerusalem angehören; vier Beiträge wurden von den evangelischen Gesprächspartnern verfaßt; zwei betreffen das Neue Testament, einer Flavius Josephus.

Yehoshua Amir, *Josephus on the Mosaic „Constitution"* (13–27) zeigt, daß Flavius Josephus den Begriff *Theokratie* als griechischen Neologismus geschaffen und in die Philosophie- und Kulturgeschichte eingeführt hat, als er die Originalität der israelitischen biblischen Konzeption von Volk und Staat gegenüber der klassischen Dreiteilung Monarchie, Aristokratie, Demokratie in seiner Schrift *Contra Apionem* für die damalige gebildete Welt herausarbeiten wollte. Yairah Amit, *Literature in the Service of Politics: Studies in Judges 19–21* (28–40) interpretiert den Schluß von Ri als versteckte Polemik gegen Saul. Diese Interpretation ist methodisch überaus sorgfältig begründet. Es ist ein Kabinettstück einer wohl argumentierten These. Moshe Anbar, *„Thou Shalt Make No Covenant with Them"* (Ex 23,32) (41–48) bespricht sehr detailreich drei prophetische Interventionen in die Außenpolitik Zimri-Lims von Mari (1770 v. Chr.), die sich gegen einen Friedensschluß richteten, und vergleicht sie mit der prophetischen Ablehnung des Friedens zwischen Achab un Ben-Hadad in 1 Kön 20,43. Zéev W. Falk (Jerusalem), *Religion und State in Ancient Israel* (49–54) skizziert das Verhältnis der Könige zum (hohe-)priesterlichen Amt in den Perioden des 1. und 2. Tempels. Christofer Frey, *The Biblical Tradition in the Perspectives of Political Theology and Political Ethics* (55–65) diskutiert die Positionen von Trutz Rendtorff, Spinoza und Hobbes, J.-B. Metz, E. Bloch, C. Schmitt hinsichtlich der Bestimmung des Verhältnisses von biblischer Religion und Politik (Staat, politische Autorität und deren Legitimierung) mit dem Ergebnis, daß die Bibel als Wort Gottes letztes Kriterium alles Politischen ist. Yair Hoffmann verfaßte zwei Beiträge, *The Concept of „Other Gods" in the Deuteronomistic Literature* (65–84) und *Reflections on the Relationship between Theopolitics, Prophecy and Historiography* (85–99). Der erste ist eine sorgfältige Bestimmung des vorexilischen israelitischen Monotheismus in der dtr Theologie. JHWH ist der höchste, nicht aber der einzig existierende Gott; der zweite Beitrag zeigt anhand von Jes 7,36f, Jeremia, Hag 2,23 die vielen Formen, unter denen Politik und Gott, Politik und Theologie, Geschichtsschreibung und Theologie miteinander verbunden erscheinen.

Gottfried Nebe, *Christ, the Body of Christ and Cosmic Power in Paul's Letters and the New Testament as a Whole* (100–118) untersucht das Bild des Leibes für die Kirche (nicht für den Kosmos) bei Paulus und im NT; Frank H. Polak, *David's Kingship – a Precarious Equilibrium* (119–147) ist eine überaus interessante Untersuchung der Erzählung von der Thronfolge Davids, die diesen sowohl als stark als auch als schwach und als von Gott geliebt und als Sünder darstellt. Er ist eine tragische Gestalt. Die narrative Analyse ist glänzend und reich dokumentiert. Nahum Rakover, *The „Law" and the Noahides* (148–159) untersucht die interessante rabbinische Frage des göttlich geforderten für die ganze Menschheit geltenden Gesetzes und Rechtes, welche sowohl Gemeinsamkeiten als auch Gegensätze im Verhältnis zu den unter der Tora vom Sinai lebenden Juden schaffen. Henning Graf Reventlow, *The Biblical and Classical Traditions of the „Just War"* (160–175) enthält ein spannendes Kapitel Theologie- und Auslegungsgeschichte: Ambrosius, Augustinus, Thomas von Aquin, Francisco de Vittoria einerseits, die antiken Theorien des gerechten Kriegs (Aristoteles, römisches Recht) anderseits werden mit den biblischen Traditionen verglichen. Benjamin Uffenheimer, Isaiah's and Micah's Approaches to Policy and History (176–188) vergleicht die beiden Propheten Jesaja und Micha hinsichtlich der berühmten Frage ihrer Konzeption von Politik und Geschichte. Klaus Wengst, *Babylon the Great and the New Jerusalem: the Visionary View of Political Reality in the Revelation of John* (189–202) interpretiert Offb 17f (die Hure Babylon) und 21f (das neue Jerusalem) auf dem Hintergrund des AT und der sozialen und politischen Situation der ersten Christengemeinden im römischen Weltreich. Zwei Register beschließen den Bd.

Der knappe Durchgang läßt die Fülle an Einsichten erahnen, die diese gediegenen vereinigten Einzelstudien erbringen. Das 4. gemeinsame Treffen fand 1994 in Bochum statt und behandelte die Eschatologie. Die Veröffentlichung darf man mit Spannung erwarten.

Fribourg Adrian Schenker

Kirchengeschichte

Taylor, Miriam S.: **Anti-Judaism & Early Christian Identity.** A Critique of the Scholarly Consensus. – Leiden: E. J. Brill 1995. IX, 207 S. (Studia Post-Biblica, Vol. 46), kt US-$ 56,00 ISBN: 90–04–10186–1

M. S. Taylor, schon durch ihr Buch „Christians and the Holy Places. The Myth of Jewish-Christian Origins", Oxford 1993, als gute Kennerin der frühen jüdisch-christlichen Geschichte und scharfe, gelegentlich einseitige Kritikerin überkommener Thesen bekannt, legt nun eine leicht überarbeitete Fassung ihrer Diss. bei M. Goodman (Oxford 1991) vor. Die Studie ist eine systematische Kritik der v. a. seit M. Simon's Klassiker „Verus Israel" (Paris ²1964) verbreiteten Auffassung, der christliche Antijudaismus vor Konstantin sei in erster Linie eine Reaktion auf die Vitalität des damaligen Judentums und aus der Konkurrenzsituation zwischen jüdischen und christlichen Gemeinden zu verstehen. Dagegen betont T., daß die Juden in den Texten der Kirchenväter eher Symbolgestalten sind, denen gegenüber das Christentum seine kulturelle Identität entwickelt; theologische Fragen (die Ablösung des Judentums durch das Christentum) stünden im Vordergrund und nicht eine aktuelle Konfliktsituation.

Als Zeichen jüdischer Vitalität in diesen Jh.en wird gewöhnlich die Anziehungskraft gesehen, die das Judentum auf Außenstehende ausübte. Die Annahme, die jüdischen Gemeinden hätten aktiv und erfolgreich Mission getrieben, wird heute in der Forschung viel diskutiert und eher kritisch beurteilt. Die neuesten Arbeiten zur Thematik (Louis H. Feldman, „Jew and Gentile in the Ancient World", Princeton 1993 – in der Linie von Simon; G. G. Porton, „The Stranger within your Gates. Converts and Conversion in Rabbinic Literature", Chicago 1994 – keine Belege für Missionstätigkeit, rabbinische Einstellungen zu Proselyten uneinheitlich; M. Goodman, „Mission and Conversion", Oxford 1994 – christliche Mission hat kein Vorbild im Judentum) zeigen die weiterhin lebhafte Diskussion; diese Studien standen T. noch nicht zur Verfügung, doch bietet sie eine sehr gute Zusammenfassung des Forschungsstandes. Zu Recht betont sie den wesentlichen Unterschied zwischen dem Judentum, das gerechte Nichtjuden („Söhne Noachs") kennt, und dem Christentum mit seinem exklusiven Heilsdenken, das natürlich zur Mission anspornt. Die Judaizanten, gegen die christliche Texte polemisieren, möchte T. anders als Simon nicht auf jüdische Missionstätigkeit zurückführen, auch seien die meisten Nachrichten aus dem 4. Jh. und nicht für die frühere Zeit verwertbar. So richtig das im allgemeinen ist, müßte man hier allerdings viel genauer differenzieren und dürfte die früheren Hinweise nicht so unterbewerten, wie dies T. macht (32ff; Ignatius wird dabei völlig umgedeutet). Die Begründung christlichen Antijudaismus aus der Enttäuschung darüber, daß Juden das Christentum nicht annehmen (u. a. Origenes), beurteilt T. als „part of a well developed, sophisticated aetiological myth" (44). Auch hier ist der Großteil richtig, jedoch einseitig und zu wenig nuanciert.

Als nächsten Komplex bespricht T. die Theorien, wonach die politisch-soziale Besserstellung der Juden im römischen Reich den christlichen Antagonismus erklären soll. Sardes mit seiner prächtigen Synagoge (Ende 3. oder 4. Jh.) dient oft als Beispiel; Melitos scharfe Sprache gegen die Juden als Reaktion auf eine solche Macht der Juden im Vergleich zur eigenen Ohnmacht zu verstehen, ist nicht nur anachronistisch (man weiß nichts über die Juden von Sardes im 2. Jh.), sondern übersieht auch die theologische Tradition, in der Melito steht. Bezweifeln würde ich allerdings, ob man theologische Position und zeitgenössisches Erleben so sauber voneinander trennen kann. Die These, daß Juden ihre privilegierte Stellung ausgenützt und christliche Gemeinden direkt verfolgt haben (gestützt v. a. auf Tertullian), sieht T. als Ergebnis des Konfliktmodells, wonach Juden und Christen um die Vormacht kämpften; die Texte greifen auf Aussagen des NT zurück und sind rein theologisch, „an intellectual . . . reality" (95), die historisch nicht verwertbar sei.

Eine weitere verbreitete Erklärung des christlichen Antijudaismus ist, daß dieser einfach ältere heidnische Einstellungen übernimmt bzw. (so Simon) diese mit christlichen Motiven kombiniert. Darin sieht T. christliche Apologetik, die die Schuld auf die Heiden schiebt; wesentlich sind die christlich-theologischen Elemente, auch wenn heidnische Einflüsse nicht zu leugnen sind. Dies führt T. zu der Erklärung, die sie als die einzig richtige ansieht, nämlich der theologischen („symbolic anti-judaism"): Antijudaismus als wesentliches Element für die Begründung christlicher Identität. Gegen Autoren, die diesen Aspekt mit sozialen, historischen und anderen Elementen verbinden, sieht T. solche Mehrfaktoren-Modelle als konfus an und versteht die theologische Option als „a genuine and self-sufficient explanation for Christian anti-Judaism" (151). Das Christentum muß das Judentum als veraltet darstellen (Motiv der *vetustas*), soweit es nicht christlich übernommen wurde. Wo eine solche Übernahme stattfand, muß man sie gegen Marcion verteidigen, was wieder antijüdische Aussagen provoziert: nicht das AT war schlecht, sondern das jüdische Volk. Idealtypen von Juden bzw. das biblische Israel können so den Kirchenvätern als Kontrast dienen, um christliche Tugenden einzuschärfen oder auch, um gegnerische Positionen innerhalb des Christentums anzugreifen. Die Konflikttheorie M. Simons und anderer verteilt die Schuld am Antijudaismus gleichmäßig auf beide Seiten, findet viele Ursachen dafür und geht so über die wesentliche Ursache des Antijudaismus in der Theologie hinweg. Die vielfach kritisierte R. Ruether („Nächstenliebe und Brudermord", München 1978), habe dies völlig richtig gesehen, sei aber nicht radikal genug gewesen.

Das Buch hinterläßt einen zwiespältigen Eindruck. Mit seinen Grundlinien und wesentlichen Thesen kann ich voll und ganz übereinstimmen; die Schwächen fremder Positionen sind klar gesehen, die theologischen Grundlagen antijüdischer Aussagen gut herausgearbeitet. Das Unbehagen rührt aus der radikalen Einseitigkeit der Urteile, dem Versuch, alles in fast naturwissenschaftlich sauber getrennte Kategorien zu unterteilen und alle nicht-theologischen Aspekte der Judenfeindschaft strikt zu leugnen. Diese Kategorienbildung wird dadurch erleichtert, daß im Vordergrund der Diskussion stets die Forschungsgeschichte steht (fast ausschließlich englische bzw. ins Englische übersetzte Literatur – nur ein Beispiel: zu Tertullian stützt sie sich fast nur auf D. P. Efroymson; C. Aziza, „Tertullien et le Judaïsme", Nice 1977, kommt nicht einmal in der Bibliographie vor); Originaltexte der Väter werden nur sekundär und sehr selektiv verwendet und oft gegen den Strich gebürstet bzw. zumindest einseitig ausgelegt. Natürlich ist es unmöglich, im Rahmen einer solchen Studie die patristische Literatur umfassend und aus erster Hand zu verwerten; doch kommen eventuelle regionale Unterschiede (etwa zwischen Nordafrika und Kleinasien oder Palästina), die es doch auch gegeben haben mag, bei einem solchen Vorgehen erst gar nicht in den Blick. Geschichte, auch Theologie-Geschichte, ist nicht so eindimensional, wie hier nahegelegt wird; eine Mehrfaktoren-Erklärung entspricht doch eher der Lebenswirklichkeit, auch wenn T. da gleich apologetische Tendenzen sehen wird. Insgesamt also eine etwas einseitige, mehr auf Sekundärliteratur als auf Originaltexten beruhende, doch in den wesentlichen Urteilen sehr treffsichere Studie, die (auch durch die Referate von Thesen, die die Vf.in ablehnt) ein gutes Bild von der Komplexität christlich-jüdischer Beziehungen in den ersten Jh.en vermittelt.

Wien Günter Stemberger

Noethlichs, Karl Leo: **Das Judentum und der römische Staat.** Minderheitenpolitik im antiken Rom. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1996. VI, 250 S., geb. DM 68,00 ISBN: 3–534–10091–3

Angesichts einer kaum überschaubaren Flut von Arbeiten zur Stellung des Judentums in der spätantiken Gesellschaft ist es zu begrüßen, daß Noethlichs durch einige Bemerkungen zur „Abgrenzung der Themenstellung und Zielsetzung" präzisiert, welchen Beitrag das schmale Bändchen (140 Seiten Text und gut 70 Seiten Anmerkungen) zum Thema leisten kann: Es soll weniger verlaufsgeschichtlich als strukturell das Judentum aus der Sicht der römischen Gesellschaft darstellen.

Im einzelnen sollen nach einigen Bemerkungen zur Quellenlage (Kap. 2) die die Juden betreffenden Ereignisse und Maßnahmen (Kap. 3), Integrations-

ebenen und Integrationsmittel unter dem Aspekt der staatlichen Behandlung von Mehrheiten und Minderheiten (Kap. 4), ausgewählte Nachrichten und Behauptungen über Juden (Kap. 5) sowie die Rechtsstellung jüdischer Gemeinden bis zum 3. Jh. n. Chr. beschrieben werden. Eigens wird begründet (2f), warum auch das Judenbild der Christen und die rechtliche Behandlung der Juden unter den christlichen Kaisern bis Justinian und in den Konzilien bis zum Ende des 8. Jh.s behandelt werden. Ein delikates Thema greift Kap. 8 auf, in dem auf wenigen Seiten eine Typologie der staatlichen Behandlung von Minderheiten mittels eines Strukturvergleichs zwischen spätrömischen Kaisererlassen und Konzilsentscheidungen und der nationalsozialistischen Judengesetzgebung versucht wird (125–131). Das letzte Kap. (9) bietet eine zusammenfassende Auswertung des vorgestellten Materials. Nach dem Anmerkungsteil (141–212) beschließen ein Abkürzungsverzeichnis, eine umfangreiche, gleichwohl subjektiv ausgewählte Bibliographie (215–240) sowie ein knappes Sach- und Personalregister den Bd.

Für die formale Durchführung der Arbeit ist charakteristisch, daß auf geringstem Raum eine Fülle von Material stichwortartig ausgebreitet wird. In ähnlich gedrängter Weise werden zu Beginn der einzelnen Kap. die Prinzipien, nach denen das Material geordnet ist, und zum Schluß die Ergebnisse charakterisiert. So gelingt es N., auf äußerst konzentrierte Art eine Fülle von Informationen auszubreiten. Auf nur 15 Seiten wird z. B. die Außenseite der jüdischen Geschichte von 170 v. – 932 n. Chr. zusammengerafft. Das Buch eignet sich daher weniger zur kontinuierlichen Lektüre und zur Vertiefung der Probleme, sondern zum Nachschlagen. Auf oft nur zwei oder drei Zeilen wird ein Ereignis mit präziser Quellenangabe, ergänzt durch Hinweise auf weiteres Material in den Anmerkungen, vorgestellt.

Ein Beispiel: Im 5. Kap. lesen sich z. B. unter dem Gliederungspunkt 5.1.5 „Kultstätten, Kultformen, Kultinhalte" die Eintragungen zu dem Stichwort „Eselskopf-Verehrung" wie folgt:

„*Mnaseas v. Patara* (ca. 200 v. Chr.): Jos. c. Ap. 2,112–14 = Stern, Nr. 28:

Im Krieg Juden gegen Idumenäer stiehlt ein mit Lichtern als Apoll verkleideter Idumenäer Zalidos den goldenen Eselskopf aus dem Tempel. Dieselbe Geschichte auch bei Apion: Jos. c. Ap. 2,112–4 = Stern, Nr. 172, vgl. Stern, Nr. 170.

Poseidonius (ca. 135–51 v. Chr.): Jos. c. Ap. 2,79f.89.91–6 = Stern, Nr. 44:

Ein goldener Eselskopf wird von Antiochus geraubt. [S. 58 wird erläutert, Poseidonius habe die Lüge verbreitet, im Tempel befinde sich ein Eselskopf, der von Antiochus geraubt worden sei.]

Damocritus (1. Jh. n. Chr. ?): Suda s.v. Δαμόκριτος = FrgHist 730, F 1 = Stern, Nr. 247:

Im Werk über die Juden berichtet Damokritos: Sie verehren kniefällig einen goldenen Eselskopf, fangen alle 7 Jahre einen Fremden, opfern ihn und pflegen sein Fleisch in kleine Stücke zu schneiden".

Eine Interpretation oder religionsgeschichtliche Einordnung der Nachrichten erfolgt nicht.

Diese konzentrierte Materialpräsentation in Form eines wohlgeordneten Zettelkastens ist bewußt gewählt. N. ist durchaus in der Lage, scharfsinnige Analysen und Problemanzeigen zu liefern. So betont er in Kap. 8 zunächst den Unterschied zwischen christlichem Antijudaismus und dem rassisch begründeten nationalsozialistischen Antisemitismus. Allerdings können sich beide seiner Meinung nach annähern, wenn das Judentum als eine „Abstammungsgemeinschaft" betrachtet wird. Auch wenn es in der Antike nicht Vorstellungen von Reinerhaltung der Rasse oder Rassenschande gab, überraschen doch Ausdrücke in den Religionsgesetzen, die im Blick auf die Juden von *contagio, foedare, pestis / pestifer* oder *polluere* sprechen (125f). Was die strukturellen Ähnlichkeiten zwischen spätantiker und nationalsozialistischer Judengesetzgebung betrifft, die N. zu erkennen glaubt, wird allerdings an dieser Stelle übergangen, daß Ungleichbehandlung in personenrechtlicher Stellung, Ausbildung und Beruf sowie Beschränkungen im öffentlichen Leben und im persönlichen Umgang nicht nur die Juden betraf, sondern im christlich gewordenen Imperium in gleicher oder ähnlicher Weise auch für Heiden und Häretiker galt. Hier wandte sich ein integrales Schutzbedürfnis gegen jegliche Bedrohung des Glaubens unabhängig von Abstammung und staatlicher oder religiöser Herkunft der Gegner (125/31).

Besondere Aufmerksamkeit widmet N. dem christlichen Judenbild im 2.–4. Jh. (91/124). Die dargebotenen Informationen sind dennoch so knapp bemessen, daß sie über die Erwähnung der wichtigsten christlichen Schriftsteller und die Charakterisierung ihrer Position in ein paar Sätzen nicht hinausgehen. Von Melito von Sardes z. B. wird lediglich erwähnt, daß in seiner Schrift *Eklogai* das älteste christliche Verzeichnis der jüdischen Bibel überliefert ist. Seine Paschahomilie und der darin enthaltene Vorwurf des „Gottesmordes" seitens der Juden durch die Tötung Jesu werden nicht erwähnt (92). Von Augustinus heißt es lediglich, seine Judenpredigt sei versöhnlicher als die des Johannes Chrysostomus, auch wenn sie an negativer Eindeutigkeit insgesamt keinen Zweifel lasse (98). Wiederum wird eine Fülle richtiger und wichtiger Informationen geboten. Die Gewichtung der einzelnen Vf. bzw. Texte sowie die zeitliche und räumliche Ordnung, in der sie vorgestellt werden, wird allerdings nicht klar.

Seine umfassende Kenntnis der Materie beweist N. dann wieder in der Zusammenfassung des christlichen Judenbildes (99f). Der nach eigenem Bekunden besonders bemerkenswerte und aus vorchristlicher Zeit stammende Vorwurf, die Juden seien besonders sinnlich, schamlos und lasterhaft, findet in den zuvor angeführten Texten allerdings keinen Rückhalt. Es wird ihn v. a. in der Mönchsliteratur gegeben haben. Bei dem durch viele Vorkommnisse stark belasteten Verhältnis zwischen Christen und Juden sollte gerade im Bereich von Verleumdungen und Diskriminierungen vorsichtig formuliert und sehr exakt dokumentiert werden.

Besonders intensiv dokumentiert N. die die Juden betreffende Gesetzgebung der christlichen Kaiser, für die der Vf. besondere Kompetenz besitzt. Die einzelnen Gesetze werden nicht zitiert, vielmehr wird treffend und vollständig mit wenigen Worten ihr Inhalt wiedergegeben. Der Informationswert wird wiederum dadurch eingeschränkt, daß Anlaß und Hintergrund der Gesetzesinitiativen nicht mitgeteilt werden können.

Ein Beispiel. Seite 105 schreibt N. zu Codex Theodosianus 16,8,11 vom Jahr 396 (Arcadius): „Bestraft wird, wer den Patriarchen (der als *illustris* zur höchsten Rangkategorie gezählt wird) in der Öffentlichkeit beschimpft". Die Nachricht würde an Wert gewinnen, wenn hinzugefügt würde, wann und von wem der jüdische Patriarch diesen Titel verliehen bekommen und wie lange er ihn getragen hat (vgl. G. Stemberger: Juden und Christen im Heiligen Land, München 1987, 186/9).

Willkommen und hilfreich sind kurze Zusammenfassungen, welche die Gesetzesaufzählungen an einigen Stellen unterbrechen und in repressive Anordnungen und Schutzbestimmungen aufteilen. Gemessen am Maßstab neuzeitlicher Menschenrechte wurde die Menschenwürde der Juden geachtet, sie besaßen das Recht auf Unversehrtheit der Person, genossen Religions- und Versammlungsfreiheit, Freizügigkeit, Recht auf Eigentum und die Unverletzbarkeit der Wohnung. Die Beschränkungen betrafen v. a. die Gleichheit vor dem Gesetz, Eheschließung und Berufswahl (117). Gut verdeutlicht N. auch die Entwicklung (Verschärfung) der Gesetzgebung von Konstantin über Theodosius bis zu Justinian und den frühmittelalterlichen germanischen Herrschern. Hilfreich wäre eine deutlichere Unterscheidung zwischen staatlichen Gesetzen und Entscheidungen auf kirchlichen Synoden gewesen.

Die hier vorgebrachten Einwendungen stellen nicht eigentlich eine Kritik an N.s Arbeit dar. Sie sollen vielmehr deutlich machen, was der Leser und Benutzer erwarten kann, wenn er das Buch zur Hand nimmt. Er trifft auf eine umfangreiche, detaillierte, zuverlässige Dokumentation der Einschätzung und Behandlung der Juden im spätantiken heidnischen und dann christlichen Staat. Das Quellenmaterial, das sich auf literarische Quellen beschränkt und epigraphische und archäologische Zeugnisse ausdrücklich ausschließt (8), wird sachgerecht gegliedert und leicht auffindbar dargeboten. Insoweit stellt N.s Buch ein wertvolles Hilfsmittel dar, das von allen, die nach zuverlässigen Nachrichten über die Stellung der Juden in der spätantiken Gesellschaft suchen, dankbar zu Rate gezogen werden wird. Für diese Selbstbescheidung und seine ebenso kenntnisreiche wie objektive Behandlung des nicht nur historisch interessanten, sondern auch emotional belasteten Themas verdient der Vf. Dank und Anerkennung.

Bonn Ernst Dassmann

Connolly, Hugh: **The Irish Penitentials and their Significance for the Sacrament of Penance today.** – Dublin: Four Courts Press 1995. X, 256 S.

Die von dem irischen Vf. an der römischen Gregoriana erarbeitete Studie zu den frühen irischen Bußbüchern basiert auf zwei hinlänglich bekannten Beobachtungen: erstens die Rezeption der antiken Achtlaster-Lehre auch im Rahmen der Paenitentialien; zweitens das ebenfalls in die Bußbücher eingegangene Grundprinzip des

antiken Bußverständnisses: die Heilung des Sünders von seiner Sünde durch die Einübung der Haltung, die derjenigen entgegensteht, die für das Zustandekommen der Sünde verantwortlich ist *(contraria contrariis curare)*. Der Aufbau der Studie entspricht der vom Vf. proklamierten, in der Forschung jedoch umstrittenen tatsächlichen Reichweite dieser beiden Prinzipien innerhalb der Bußbücher: Einleitung (Kap. 1), Darstellung der acht Einzellaster inklusive der sie kurierenden gegenteiligen Haltungen anhand der Bußbestimmungen (Kap. 2 und 3), schließlich Folgerungen aus der irischen Bußpraxis für das heutige kirchliche Leben (Kap. 4 und 5).

In Anlage und Durchführung fällt die vorliegende Studie weit hinter den gegenwärtigen Forschungsstand zurück. Zum einen bleibt die zugrundegelegte Fragestellung – kirchengeschichtlich, pastoraltheologisch oder moraltheologisch? – in jeder Hinsicht unklar; auch methodische Hinweise zur Untersuchung fehlen. Zum anderen zählt ein wenigstens ansatzhafter Forschungsüberblick ebenso zu den Desideraten wie die Berücksichtigung zumindest der für die Bußbuchforschung wichtigsten Literatur; selbst der um die Bußbücher hochverdiente Raymund Kottje fehlt im Literaturverzeichnis, so daß der Vf. seine Hauptthese zu den Bußbüchern ohne jede Rückbindung an die aktuelle Forschung vorträgt: „The good penance, after all, was (. . .) an incarnation of the principle of contraries. It sought to root out vice and plant virtue in its place." (140) Weiterhin zielten die keltischen Bußbücher zentral auf die „rehabilitation or healing of the whole person", wie die „preponderance of medicinal language" entsprechend altkirchlicher Gepflogenheit belege (139; 164f). Oder: „The imagery of disease and healing is, as we have often pointed out, by far the most predominant imagery in the penitentials." (171) Angesichts derartiger Kontinuitäten mit der altkirchlichen Buße fragt sich der erstaunte Leser, warum die keltische Kultur im Unterschied zur christlichen Antike überhaupt Bußbücher hervorgebracht hat, v. a., warum die Bußbücher angesichts ihres vermeintlich medizinalen Bußverständnisses das Fasten gewissermaßen als tarifierte Einheitsbuße einführten, wie der Vf. selbst zwar beiläufig zugesteht, jedoch ohne dieses Faktum im Sinne eines Gegenargumentes zu seiner These zu thematisieren: „The term penitere, thus, often took the place of ieunare." (49; 71; 90) Die inhaltliche Unzulänglichkeit seiner Hauptthese ist v. a. darauf zurückzuführen, daß der Vf. die irische Kirche zwar beiläufig als „primitive Church" (131; 152) kennzeichnet, die kulturgeschichtlichen Folgerungen aus dieser Wertung allerdings nicht zu ziehen vermag. Mehr noch: Die Konsequenzen, die der Vf. aus seiner Untersuchung der irischen Bußbücher für die heutige Bußpastoral direkt ableitet, sind allein möglich, weil er die irische Bußpraxis außerhalb der ihr zugrundeliegenden archaischen Logik versteht. Die Konsultation der einschlägigen Forschungsliteratur dagegen hätte seiner Untersuchung eine durchaus andere Richtung geben können: „Hinter der [Fasten-]Tarifbuße [der Bußbücher] steht eine juridische Auffassung von Tathaftung, wonach die Schuld nur auf Grund der objektiv geschehenen Tat bewertet und durch eine berechenbare kompensatorische [Fasten-]Leistung wiedergutgemacht wird." Wenn der soeben angeführte R. Meßner auf der anderen Seite – diesmal ganz im Sinne des Vf.s – behauptet, daß „der eigentliche Sinn des irischen Bußsystems" darin bestehe, daß die Bußbücher dem Priester helfen sollten, „seine ärztlich-seelsorgliche Tätigkeit (sic!) verantwortungsvoll auszuüben"[1], wird die für die Forschung eigentlich interessante Frage deutlich: Wie ist das in den Bußbüchern vorfindliche Nebeneinander von Buße als Ausgleichsleistung einerseits und als medizinaler Hilfe andererseits genauerhin zu verstehen und zu erklären? Zu dieser Aufgabenstellung trägt die vorliegende, aus allzu gegenwartsgeleiteter Perspektive geschriebene Studie nichts bei.

Münster Hubertus Lutterbach

Les Conciles Oecuméniques. Tome I: L'Histoire; Tome II–1: Les Décrets. Nicée I à Latran V; Tome II–2: Les Décrets. Trente à Vatican II. – Paris: Éd. du Cerf 1994 (Storia dei concili ecumenici). Bd I: 7–429 ISBN: 2–204–04446–6; Bd II–1: XXV, 430–1337 ISBN: 2–204–04642–6; Bd II–2: XI, 1342–2457 S. ISBN: 2–204–05011–3, geb. FF 1.790

Am Vorabend des Zweiten Vatikanischen Konzils, 1962, brachte das „Istituto per le scienze religiose" in Bologna unter Federführung von G. Alberigo eine Ausgabe der 20 großen und – nach westlicher katholischer Theologie – als ökumenisch angesehenen Konzilien heraus, die den Konzilsvätern als ein Handbuch dienen sollte. Nach dem Zweiten Vaticanum erschien diese Ausgabe, nun um das große Textcorpus dieses Konzils erweitert, in einer dritten Aufl. Die vorgelegte Übersetzung ins Französische nimmt die Texte der dritten Aufl. als Basis. Inzwischen hat es sich allenthalben gezeigt, daß die Originaltexte in vieler Hinsicht fast nur noch mit Hilfe von Übersetzungen weitergegeben werden können. Deshalb hat man sich zu mehrsprachigen Ausgaben entschlossen. Nach einer englischen (1990) und einer italienischen (1991) Übersetzung folgte die vorliegende französische Version im Jahre 1994. Hier hat sich zugleich der Glücksfall ergeben, daß die von G. Alberigo zunächst in italienisch herausgebrachte „Geschichte der ökumenischen Konzilien" den ersten Bd von „Les Conciles Oecuméniques" *(Tome I: L'Histoire)* bildet. Dieser Bd wurde von J. Mignon ins Französische übersetzt.

Da diese Geschichte inzwischen auch in deutscher Fassung vorliegt (vgl. G. Alberigo [Hg.]: Geschichte der Konzilien, Düsseldorf 1993) und ich selbst einen Beitrag verfaßt habe, dessen korrigierte Fassung dem Übersetzer leider nicht weitergegeben wurde, habe ich die Einladung zur Rez. der französischen Ausgabe nur unter der Bedingung angenommen, daß ich mich auf die Textbände konzentriere, da die Vorbereitung einer deutschen Ausgabe der dritten Aufl. von COD in meiner Hand liegt und ich insofern ohnehin mit allen vorliegenden Übersetzungen zu tun habe. Die französische Version wurde sofort nach ihrem Erscheinen in den Vergleich mit den bisherigen Übersetzungen einbezogen. Die Nähe des Französischen zu den lateinischen Originaltexten, zumal auch im Bereich der kanonistischen Sprache, ist erheblich größer, so daß die hier vorgelegte Übersetzung der Originaltexte ins Französische auch für weitere Übersetzungen in moderne Sprachen eine echte Hilfe darstellt. An allen schwierigen Stellen, wo die Übersetzung bereits in Interpretation übergeht, konnte festgestellt werden, daß die französische Version sich sehr genau an das Original hält, bis dahin, daß auch die Fremdheit der Konzilstexte, die mit ihrer enormen Textgeschichte zusammenhängt, nicht verdeckt wird.

Bd 1 *(Les Décrets. Tome II–1: Nicée I à Latran V)* der beiden Textbände enthält, wie der Untertitel zeigt, die Konzilien vom Ersten Nizänum (325) bis zum Fünften Laterankonzil (1512–17), Bd 2 *(Les Décrets. Tome II–2: Trente à Vatican II)* die drei letzten Konzilien von Trient bis einschließlich zum Zweiten Vaticanum. Die Indizes finden sich für alle 21 Konzilien im zweiten Bd (2303–2426). Eine Konzilschronologie mit dem Verzeichnis der Texte nach den Anfangsworten schließt das Werk ab (2427–2457). Sowohl das Vorwort im ersten Textband von B. Lauret als auch das aus der italienischen Ausgabe übernommene Vorwort von G. Alberigo verweisen u. a. auf ein grundlegendes historisches und zugleich dogmatisches Problem: die Ökumenizität der in der Textsammlung vertretenen 21 Konzilien. Darauf haben z. T. auch schon die lateinischen Einleitungen zu den einzelnen Konzilien in der Originalausgabe, die in der Übersetzung im Großen und Ganzen übernommen wurden, hingewiesen. Sehr hilfreich sind die Ergänzungen der Literatur, auch wenn sie natürlich nicht auf Vollständigkeit bedacht sein können. Der Schwerpunkt liegt verständlicherweise auf der französischen Literatur.

Mit Anmerkungen, die über die Originalausgabe hinausgehen, sind die Übersetzer relativ sparsam umgegangen. Sie sind aber stets hilfreich und werden z. T. auch in die deutsche Ausgabe übernommen werden. An manchen Stellen hätte ich mir eine Bemerkung zu einer bestimmten Übersetzungsentscheidung gewünscht, auch wenn eine Übersetzung dadurch sehr schnell zu einem Kommentar ausarten könnte. So verbleibt die Übersetzung beispielsweise im Nizänischen Glaubensbekenntnis bei „engendré non pas créé" und übernimmt nicht die lat. Version „natum non factum", die vom griechischen her möglich wäre und die u. U. einen anderen Vorstellungsraum als das auch im Deutschen eingeführte „gezeugt, nicht geschaffen" eröffnen würde. Zum Kanon XIX des Konzils von Chalkedon (15), dessen Übersetzung eine wirkliche Crux darstellt, findet sich dankenswerterweise eine Bemerkung, die auf die Schwierigkeit des Textes aufmerksam macht und Literaturhinweise damit verbindet. Wo die Übersetzung auf einer notwendigen Korrektur des Originaltextes basiert, wird ebenfalls darauf hingewiesen. Vgl. als markantes Beispiel „partes / patres" im Zweiten Konzil von Konstantinopel II 250 / 251 = 112 / (112). Dabei wird auffälligerweise auf die 1971 erschienene kritische Ausgabe dieses Konzils in ACO nicht verwiesen, sondern nur auf den Druckfehler, der bereits in der Konzilsedition von Labbé entstanden war. Es überfordert natürlich jedes Übersetzerteam, mit der Übersetzung zugleich Textkritik zu betreiben, zumal man vor der überraschenden Feststellung steht, daß von den Endredaktionstexten der offiziell gezählten Konzilien noch keine durchgehende kritische Ausgabe vorliegt, die den heutigen Ansprüchen voll genügen würde und auf die sich auch COD bereits hätte berufen können. Dies gilt insbesondere auch von den mittelalterlichen und spätmittelalterlichen Konzilien. Aufgefallen ist mir beispielsweise, daß im Konzil von Basel ein Lesefehler in COD 513 (Z. 7 „disputationibus") vorliegt, der gegenüber Monumenta Conciliorum Generalium s. XV (Bd 2, 980) durch „deputationibus" zu erstzen sein dürfte.

[1] Reinhard Meßner: Feiern der Umkehr und Versöhnung (Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft 7,2), Regensburg 1992, Zitate: 165 und 166.

Als eher schwierig handhabbar erweist sich m. E. die diverse Seitenzählung. Während auf dem oberen Blattrand die Seiten für die beiden Textbände durchgezählt werden, sind unten die Seiten der Originalausgabe beibehalten, wobei die Seitenzahl, die sich auf die Übersetzung bezieht, in runden Klammern gehalten ist. Hier können sehr leicht irrtümliche oder irreführende Angaben entstehen (vgl. Zitationsbeispiel oben).

Das hier vorgelegte monumentale dreibändige Werk, das mit Unterstützung des „Centre National des Lettres" erschienen ist, zeigt, daß man sowohl dem Studium der Geschichte der Konzilien als auch dem der Konzilstexte im französischen Sprachraum eine echte Chance einräumt, die über den engen Bereich der Theologie hinausreicht. So kann man dem Werk nur eine entsprechende Verbreitung wünschen. Wenn die Übersetzung in die modernen Sprachen, wie oben bemerkt und wie auch Alberigo im Vorwort schreibt, für viele die einzige Weise ist, um zu den Originaltexten überhaupt noch einen Zugang zu finden – dies wird für den deutschen Sprachraum nicht anders sein – so wird der Vergleich der modernen Übersetzungen untereinander nicht zuletzt zeigen, daß W. Benjamin recht hat mit seiner These, die Zeit der Übersetzung sei keine Zeit der Originalität, aber jede Übersetzung biete auch die Chance, neue Seiten an den Texten zu entdecken. Alle Freunde der französischen Sprache und Theologie werden gerne zu dieser gelungenen und zugleich buchtechnisch schön gemachten Ausgabe greifen.

Bonn Josef Wohlmuth

Christian Unity. The Council of Ferrara-Florence 1438/39–1989, ed. by Giuseppe Alberigo. – Leuven: University Press / Uitgeverij Peeters 1991. XII, 685 S. (BEThL XCVII), kt FB 3000 ISBN: 90-6186-437-2 / 90-6831-318-5

Das Konzilsjubiläum von Ferrara-Florenz hat eine reiche Literatur veranlaßt. So brachte u. a. das „Annuarium Historiae Conciliorum" in den Jahren 1989 und 1990 zahlreiche einschlägige Beiträge. Unter dem Titel „Christian Unity" legt G. Alberigo hier einen umfangreichen Sbd vor, der die verschiedensten Aspekte der Geschichte des Florentinums anspricht.

Einleitend berichtet der Hg. über das Konzil von Ferrara-Florenz in der heutigen ökumenischen Diskussion. H. J. Sieben referiert über die *via concilii* im Kontext der Frage nach der Wiedervereinigung der Kirchen. Er erinnert daran, daß die Ostkirche sich als erste auf die Konzilien als Mittel der Wiedervereinigung besonnen hat. Im Westen mußte die *via concilii* einen doppelten Anlauf nehmen: 1409 auf dem Konzil zu Pisa und dann erfolgreich 1414–1418 auf dem Konzil von Konstanz. Sieben würdigt anschließend die Unionsbemühungen auf dem Basler Konzil, dem Florentinum und auf dem Konzil von Trient. Abschließend verweist er auf die Wiedervereinigungsgespräche, die nach dem 30jährigen Krieg stattfanden und erwähnt die Unionsbemühungen von G. W. Molanus, Leibniz und Bossuet. J. W. Stieber berichtet über die Einheit der Christen in der Sicht der Basler Konzilsväter und von Papst Eugen IV. J. Helmrath würdigt die „Reform" als Thema der Konzilien des Spätmittelalters. J. Meyendorff stellt die Frage: Gab es eine echte Begegnung zwischen Ost und West auf dem Konzil von Florenz? Nach ihm erscheint für uns Florenz als ein Fehlschlag. Umso größer sei heute die Aufgabe, die Einheit zu erreichen. J. Wohlmuth erörtert die Frage: Kircheneinigung durch Konsens? Über England und das Konzil von Florenz und das Ende des Konzils von Basel informiert M. M. Harvey. Das theologische Ethos auf dem Konzil von Florenz skizziert H. Chadwick. Über das theologische Klima auf dem Konzil von Florenz berichtet N. Lossky. A. de Halleux behandelt die Diskussionen über die Letzten Dinge in Ferrara-Florenz. T. M. Izbicki macht mit papalistischen Vorstellungen der anwesenden Dominikanertheologen auf dem Konzil bekannt. S. S. Manna stellt die Ansichten des Dominikaners Johannes von Montenero zur Lehrautorität des Papstes dar. Über die Union von Ferrara-Florenz in Moskauer Sicht berichtet I. Pavlov. Weitere Beiträge behandeln die Union von Florenz im Urteil der Ruthenen, der Polen und der Rumänen. Über die Union mit der koptischen Kirche auf dem Konzil von Florenz legt G. Basetti-Sani neues Material vor. Das Konzil von Florenz in der florentinischen Tradition würdigt S. Piovanelli.

Diese Hinweise machen bereits die Bedeutung des Jubiläumsbandes deutlich, der eine Fülle von interessanten Erkenntnissen enthält. Ein umfassendes Namensregister schlüsselt den reichen Inhalt des Bdes auf. Störend ist die Zahl der Druckfehler. Ich erwähne nur: 149: primär statt primör; 165, 679: Ullmann statt Ullman; 215, 220, 221, 224,: Bäumer statt Baumer; 264, 476, 677: Roberg, B. statt R.; 430: Dominikaner statt Domenikaner; 432: Papstgewalt statt Päpstgewalt; 433: Oeniponti statt Peniponti; 479: Gaztamide statt Gatzambide; 674: Loenertz, R. J. statt Loernetz P. R.; 675: Mikat, P. nicht S. P.; 679: Trithemius, J. statt H.; 679: Tüchle, H. statt F. H. Die Abkürzung FS = Festschrift hat der Bearbeiter des Registers als Vornamen verstanden. Trotz dieser kleinen Schwächen ist die Arbeit ein wertvoller Beitrag über das Florentiner Unionskonzil.

Freiburg Remigius Bäumer

Werner, Ernst: **Jan Hus.** Welt und Umwelt eines Prager Frühreformators. – Weimar: Hermann Böhlaus Nachfolger 1991. 256 S. (Forschungen zur mittelalterlichen Geschichte, 34), Ln DM 48,00 ISBN: 3-7400-0129-1

The figure of the early Czech Reformer John (Jan) Hus (1370/71–1415), considered as forerunner of the Reformation has been attracting attention during the past few years not only in the Czech Republic, but also abroad. Thus an international symposium took place in September 1993 in Bayreuth. To this context also belongs the outstanding monographic study of Prof. emeritus of medieval history Ernst Werner, which differs sometimes substantially from earlier biographies of the Master of Prague. The author, a distinguished authority on medieval heterodox currents, brings out certain subjects hitherto neglected or unknown by the earlier biographers of Hus. However his is not just a simple outline of historical facts, which eventually led to the condemnation of his teaching by the Council of Constance, but it is also a search for his doctrinal identity. The comparison of his thinking with that of his contemporaries, makes it possible to arrive to some very interesting and original conclusions. The author logically opens his book with a review the current state of the research. As every significant personality, Hus became during the past two centuries a subject to various differing and sometimes quite distant interpretations. The „father of Czech historiography" František Palacký (1798–1876) considered Hus a champion of freedom of conscience and of the Czech national independence, and later on, under the political pressure of the time, only as „grandfather" of the Protestant Reformation. The philosopher, politologue and politician Tomáš Garrigue Masaryk (1850–1937) saw in Hus above all a reformer of morality and a forerunner of the modern humanism. The historian Josef Pekař (1870–1937) on the other hand considered Hus and his followers a pure medieval phenomenon without any bearing on the present time. He pertained to the so called positivist school of J. Goll (1846–1929), to which also belonged other scholars of Jan Hus: V. Novotný and V. Kybal. While the former tried to demonstrate that he depended on local sources of the so called forerunners of Hus, the extensive monographic work of the later (1923–1931) dealt with the doctrinal aspect of Hus' teaching considered by him fully orthodox. F. M. Bartoš has not written a monographic work on Hus, but in numerous monographic articles often arrived to conclusions that lacked of a prove. The same line as Kybal follows Belgian Benedictine P. de Vooght in his monographic work „L'hérésie de Jean Hus" (1960, 1975²), who intended to open the road to Hus' possible rehabilitation on the Catholic side. However already back in 1915 a Catholic scholar J. Sedlák (1871–1924) demonstrated in his first critical biography that Hus heavily depended on the teachings of John Wyclif, specifically on his heterodox views on predestination and on the idea of the Church. Two other scholars – F. M. Bartoš (1889–1972) in numerous articles – and M. Spinka (1941, 1968²) specialized more in the life and doctrine of Hus and left aside the social and political implications of his teaching. Marxist historians like Z. Nejedlý (1878–1962) and M. Machovec belittled Hus role as theologian and stressed the social and revolutionary aspects as did before them in 1895 K. Katusky, and later (1964) E. Winter. Another Marxist historian F. Graus pointed out, it was not the social question that occupied the mind of the Master, but the reform of the Church. This view shared with him Protestant theologians A. Molnár and J. Smolík.

The author opens his account with a review of the political and religious situation and tensions and the relationship of the Church and State in Bohemia before 1395 (20–63), then outlines the factor which during the years 1400–1409 contributed to the development of Hus' position: the University of Prague, the attitude of King Wenceslaus IV. and of the Church toward its Reformation. (65–121). Then he turns his attention to the preaching activity of Hus during his exile in South Bohemia (1413–1414) and examines the theological currents in Prague which could have some bearing on Hus in searching for the concept of truth and the contents of the Lex Christi and the true Church (122–182). Finally he follows the process before the Council of Constance and Hus' condemnation and death (182–215). The concluding chapter (216–240) is devoted to the aftermath of the Council of Constance: to the measures taken by the Council in order to bring about the normalization of the situation in Bohemia, to the ambiguous position of king Sigismund during the after the trial of Hus, to the protest of the Czech nobility, and to the frag-

mentation among the followers of the Reform movement which ranged from radical popular movement to the more restrained attitude of the Prof.s of the University of Prague such as Jakoubek of Mies and his followers to the conservative friend of Hus Jan of Jesenice.

The book of W. is not another biography of the Master of Prague. Its subtitle (Welt und Umwelt eines Prager Frühreformers) indicates the intention of the author: not to write a purely historical essay, but to investigate deeper into the environment and the ideas of the time that conditioned the thought of John Hus. In this regard is his approach original and arrives to some interesting conclusions. Thus, for example, he demonstrates that Hus does not necessarily shared the ideas of his so called forerunners, especially in regard to the necessity of receiving communion frequently, even daily, by laymen, championed by Milíč of Kroměřiž and Matthew of Janov, and only reluctantly agreed with the idea of Jakoubek of Mies to extend it to both forms of bread and wine (utraquism). While with the idea of daily communion reached the *devotio moderna* in Bohemia its zenith, Hus never puts appreciable emphasis on it but he focuses more on preaching the word of God – as his forerunners also did – than on reception of the sacraments. Although he never expressed in his writings clearly his view on the remanence of the bread in the Eucharist, his opponents accused him to hold such tenet.

While the idea of the *communio sanctorum* based on the frequent communion was according to the Matthew of Janov the binding force of the unity of the Church, Hus accepted instead the idea of Wyclif based on the predestination. According to the Author, the imitatio Christi as lived by the *primitiva ecclesia* was its sign. The truth of the lex Christi as expressed in the Scripture and as preached by true preachers became the only and the supreme rule for a Christian community. Hus himself was convinced that while he preached the Bible, it was the Holy Spirit who spoke through him. Therefore he preached the true doctrine and who did not agree with him, became an enemy of the truth. This idea among other considerations which influenced his Czech patriotism, had also certain bearing on his opposition to Germans who lived in Bohemia, who opposed his ideas especially in regard to his concept of the Church.

If the Pope did not live according to this *lex Christi* in poverty and when his orders were not in conformity with it, he was not to be obeyed by the faithful. Consequently Hus shed doubt on the infallibility of the Pope and the cardinals. The only head of the Church was Christ, not the Pope. Thus arrived to the federalist concept of the poor local Church within the *ecclesia universalis* under the protectorate of the king.

The lex Christi should have also eliminated the social ills of the times – the usury and the unjust profit of merchants. Hus however was not the first one in Bohemia to deal with this problem. There are a number of references to it in the earlier synodal statutes of Prague and in the *Quaestiunculae* of Stephan of Roudnice (ed. in „Apollinaris" 38 [1965]).

Werner's life story of Jan Hus is probably the first account which takes into consideration not only works and studies published in principal world languages, but he also makes extensive use of those published in Czech. Still some significant titles could be added to his bibliographical list, for example D. R. Holeton's extensive study on the hussite practice of giving communion to infants, where he also reviews in this connection the debate about the frequent communion in pre-hussite Prague („La communion des tout-petits enfants. Etude du mouvement eucharistique en Bohème vers la fin du Moyen-Age", Roma 1989) and also some minor rather English recent articles regarding the dependance of John Hus on the theology of John Wiclif. He also quotes the antiquated edition of C. Höfler's *Concilia Pragensia*, while a new critical edition of the pre-hussite statutes of the synods of Prague has been published in the review „Apollinaris" (Rom 1972–1991).

Any scholar who deals with the figure of Jan Hus who does not wish to rely on conclusion made by others meets with certain at the present time insurmountable problems. Of the 26 planned volumes of a complete critical edition of the writings of Jan Hus only ten volumes have been hitherto published. It is therefore necessary to use the older partial editions which often do not indicate sources. Even the critical edition of the most important treatise *De ecclesia* by S. Harrison Thomson (Prague 1958) needs a revision.

Even the so called forerunners of John Hus who have been often considered as a key to the interpretation of the Master's mind, could not been studied thoroughly for the lack of reliable editions of their writings. Thus the Latin text of the *Postilla* of Conrad of Waldhausen has never been published, the three voluminous collections of the sermons of Jan Milíè are extant only in numerous medieval manuscripts, the critical edition of the *Regulae Veteris et Novi Testamenti* of Matthew of Janov begun 90 years ago has been recently terminated by J. Nechutová. Nevertheless their theological influence on the spiritual life in the pre-hussite Bohemia may not be underestimated. In evaluating the religious situation before the time of Hus W. heavily depends on the judgements of other, especially Czech scholars who were more interested rather in history than in theology and spiritual currents in Bohemia of the fourteenth century. A considerable number of synodal and other reform sermons is extant mostly only in manuscripts. The texts were being used only on very rare occasions. The same could be said about the theological and homiletic texts of German Prof.s at the University of Prague such as Matthias of Cracow, John Marienwerder, Conrad Soltau, Henry of Bitterfeld and others to whom has been paid in the past a rather scarce attention. Many texts of other professors of the University of Prague are still virtually unknown.

Nevertheless even such setbacks which any serious scholar must take into consideration, will not change substantially the conclusions formulated by the Author. They may bring a deeper understanding of the time and of personality of John Hus. Thus the present biography is one of the best contributions of recent years to deal with the problem that has attracted so much attention of the learned world in our time.

Rom Jaroslav V. Polc

Tanz, Sabine / **Werner,** Ernst: **Spätmittelalterliche Laienmentalitäten im Spiegel von Visionen, Offenbarungen und Prophezeiungen.** – Frankfurt: Peter Lang 1993. 303 S. (Beiträge zur Mentalitätsgeschichte, 1), kt DM 84,00 ISBN: 3–631–44099–5

Im vorliegenden Werk setzen sich Sabine Tanz und Ernst Werner in vier Abschnitten (Laienreligiosität im Spiegel süddeutscher Frauenmystik des 14. Jahrhunderts; Politische Visionen – ein Schlüssel zum Verständnis spätmittelalterlicher Krisenmentalität in Frankreich?; Charismatische Visionen und Politik; Messianische Prophezeiungen als geistige Wegbereiter der Mission Jeanne d'Arcs) mit dem im Mittelalter so verbreiteten Genre der Visions-, Offenbarungs- und Prophezeiungsliteratur auseinander und versuchen anhand dieser Quellengattung Einblicke in die „Laienmentalitäten" des späteren Mittelalters zu gewinnen. Die Arbeit vermittelt – und das sei vorweggenommen – den Eindruck eines Sbdes. Die einzelnen Abschnitte stehen zusammenhanglos mit unterschiedlicher Qualität nebeneinander. Erst im Epilog (251ff) werden eine gelungene Zusammenschau unternommen und Erkenntnisse aus den Quellen referiert, die man in den vorangehenden Abschnitten weitgehend vermißt.

Im ersten (und schwächsten) Abschnitt des Buches, der von Ernst Werner verfaßt wurde, eigentlich einem profunden Kenner der mittelalterlichen Religionsgeschichte, werden süddeutsche Schwesternbücher als Beispiele „praktischer Mystik" (35, M. Weitlauff zitierend) analysiert, der Vf. gelangt aber über eine aus der Literatur mit religionsgeschichtlichen und -phänomenologischen Fakten angereicherte Deskription etlicher (z. T. hochinteressanter und aufschlußreicher) Revelationen in willkürlicher Abfolge kaum hinaus. Es sind grundlegende methodische und strukturelle Mängel festzustellen. Manche aus der Literatur in den Prolog und die Einleitung übernommenen wichtigen Erkenntnisse werden im Werk nicht mehr berücksichtigt. So wird entgegen der im Prolog (11ff) zurecht gewonnenen Einsicht, daß bei mentalitätsgeschichtlichen Studien die Gefahr einer Nivellierung besteht, die den Menschen in allen Zeiten als sich selbst stets gleichendes Wesen darstellt (13), offenbar eine zeitlose „Asketenmentalität" vorausgesetzt. Denn was hat der Eremitenkreis um Petrus Damiani (11. Jh.) unmittelbar mit dem Asketismus süddeutscher Nonnen des 14. Jh.s zu tun, oder warum wird die „sakrale Erotik" der Juliane von Norwich mit jener des 200 Jahre später wirkenden Franz von Sales in Verbindung gebracht (67)? Juliane ist im übrigen nicht 1415 verstorben, sondern nach 1416. Falsche Jahreszahlen, die wohl nur auf das flüchtige Lesen der Druckfahnen zurückzuführen sind, begleiten den deshalb zunehmend irritierten Leser durch die gesamte Arbeit. Z. B. stirbt Elsbeth Oye um 1340, nicht 1350 (46), Douceline 1274 und nicht 1275 (70), Ludolf von Sachsen 1378 und nicht 1377 (76) oder Jakob von Marca 1476 und nicht 1477 (77) . . .

Wenn der Vf. in Anlehnung an Rouillan-Castex bezüglich der Troubadourlyrik meint: „Die Dame / Mutter erhielt (. . .) phallischen Charakter und die Liebe des Troubadours / Jünglings zu seinem Herrn / Vater weibliche Züge" (68), beweist er nicht nur erstaunlichen literaturwissenschaftlichen Eigenwillen, sondern begeht genau jenen Fehler, vor dem er selbst auf Seite 24 warnt: „Ein solch unkontrolliertes psychologisierendes ‚Einfühlen, (. . .) ist nur allzu oft der Ausgangspunkt von Fehlinterpretationen, die das Verständ-

nis historischer Zusammenhänge eher erschweren als ermöglichen." Die primären Erkenntnisse dieses Abschnittes, dessen unbestrittene Qualität – aber auch große Schwäche – in der (wenig strukturierten) Fülle der berichteten Revelationen liegt, sind nicht überraschend. Es wird eine Sensibilisierung und Individualisierung femininer Religiosität registriert und in der „feminisierten Religiosität" (127) der Versuch gesehen, „die innere Kirchenkrise (. . .) zu überwinden oder zu neutralisieren." (127). Wichtige Komponenten der in den Schwesternbüchern von Medingen, Unterlinden, Katharinental etc. festgehaltenen Visionen und Revelationen sind dem Vf. zufolge Magie und Sexualität. Allerdings werden deren tatsächliche Wirkung auf die Religiosen aus der für das Mittelalter wenig sensibilisierten Sicht des Vf.s stark überbewertet. Auch ist es zwar durchaus legitim, der inhaltlichen Bestimmung des Begriffes „Magie" durch Leander Petzold zu folgen, doch wäre eine Begründung dafür angebracht gewesen (69).

Im nächsten Abschnitt sollen die Relationen zwischen Mentalitäten und Visionen am Beispiel von Constance de Rabastens, Marie Robine, Jeanne Marie de Maillé und Jeanne d'Arc aufgezeigt werden. Was folgt, ist eine zügig verfaßte Bestandsaufnahme des wissenschaftlichen Diskurses zur Thematik (129ff), wobei jedoch eine Reflexion der Diskussion zum Begriff „Volksfrömmigkeit" ausbleibt, was gerade in diesem Abschnitt immer wieder zu begrifflichen Mißverständnissen führt. Begriffsschärfe ist generell nicht gerade eine Stärke beider Vf.

Gut gelungen sind die von Sabine Tanz verfaßten Abschnitte zu den charismatischen Visionen bzw. messianischen Prophezeiungen, worin belegt wird, daß Visionäre in der Zeit des Großen Schismas politisch wichtig wurden, insbesondere für die Avignoneser Kurie und deren Propagandafeldzug gegen Rom. Interessant wäre die Position der Vf.in zu der von ihr aufgeworfenen Frage „Laikales Prophetentum – eine Form femininer Emanzipation?" (246ff) gewesen, doch enden ihre Ausführungen dazu mit dem Satz „Auch wenn die These naheliegend erscheint, in der mystischen Frauenbewegung eine spezifisch feminine Reaktion auf die Klerikalisierung und Hierarchisierung der Kirche in Folge der gregorianischen Reform zu sehen, die mit (!)" (248) unvermittelt.

Eine selektive Bibliographie und ein Personen- und Ortsregister ergänzen das wenig sorgfältig hergestellte Werk, das eine fundierte Quellenkenntnis der Vf., begrüßenswerte interdisziplinäre Ansätze bei Sabine Tanz, aber auch arge Begriffsverschwommenheiten (insbesondere bei Ernst Werner) erkennen läßt.

Klagenfurt Johannes Grabmayer

Horst, Ulrich: **Evangelische Armut und päpstliches Lehramt.** Minoritentheologen im Konflikt mit Papst Johannes XXII. (1316–34). – Stuttgart: W. Kohlhammer 1996. 164 S. (Münchner Kirchenhistorische Studien, 8), geb. DM 79,00 ISBN: 3-17-013799-9

Es ist erfrischend, eine so konsequente Verteidigung der *päpstlichen Position* im sogenannten „theoretischen Armutsstreit" zu lesen. Denn v. a. in der deutschsprachigen Literatur erhält Johannes XXII. schon wegen der erbittert geführten Auseinandersetzung mit Kaiser Ludwig dem Bayern, die sich seit 1324 mit der Armutsdiskussion verband, selten eine so gute Wertung. Daß Horst als Dominikaner den Argumenten des Thomas von Aquin und seiner Schule nahesteht, die Johannes XXII. heranzog, ist verständlich, und ergibt einen klaren Standort in der Beurteilung. Das hilft ihm bei der Auswahl, Darstellung und Deutung der umfangreichen theologischen Produktion, die jenen Konflikt begleitete. Dabei werden eine Reihe von Quellen erschlossen, die bisher ungedruckt bzw. nicht gut zugänglich waren. Das gibt dem Leser, gerade wenn er von einem anderen Standpunkt herkommt, die Chance, seine Kenntnisse und Deutungen des damaligen Konflikts und der damit verbundenen Fragen zu überprüfen. Auch wenn ein Franziskaner dabei die damaligen Positionen seines Ordens und seiner Schule nicht immer hinreichend verstanden und gewürdigt finden mag, kann er sie aufgrund dieser klaren und konsequenten Darstellung selbst besser kennen lernen. Daß die kontroversen Positionen in diesem Streit über die „evangelische Armut" bei all ihrer kirchen- und weltgeschichtlichen Bedeutung nur schwer nachzuvollziehen sind, ist jedenfalls dem Rez.en noch deutlicher geworden, gerade weil er sich selbst mit dem Thema befaßt hat.[1]

Von seiner Fragestellung her beschäftigt sich H. besonders mit der *ekklesiologischen Relevanz* des Konflikts, und so erscheint das Bündnis zwischen den minoritischen Verteidigern der „evangelischen Armut" und dem Autonomiestreben weltlicher Macht eher als ein Zufall oder eine „Ironie" (51). Daß sich damit, wenn auch zunächst ohne greifbaren Erfolg, eine weltgeschichtlich bedeutsame Verbindung religiöser und laikaler Emanzipation von klerikaler Herrschaft anbahnt, wird zwar erst in den späteren Streitschriften Wilhelms von Ockham ganz deutlich.[2] Es kommt aber nicht von ungefähr. Das zeigt sich nicht nur in Randgruppen der franziskanischen Bewegung (Spiritualen, Fraticellen, Beginen), sondern auch in den spirituellen Impulsen laikaler Vordenker (Johannes von Jandun, Marsilius von Padua).

Doch dieser allgemein kirchenkritische Hintergrund, von dem her die sich formierenden minoritischen Einsprüche gegen Johannes XXII. und dessen Entscheidungen mitbestimmt werden, wird in dem innerkirchlichen Konflikt, wie ihn H. darstellt, weitgehend ausgeblendet oder ausgegrenzt. Der Hintergrund des Konflikts muß aber entscheidend ernst genommen werden, wenn die Armutstheorie der führenden Franziskanertheologen der damaligen Zeit nicht nur als isolierte Sondermeinung oder realitätsfremde Ordensideologie erscheinen soll.

Daß die Zurückweisung der Theorie durch Johannes XXII. durchaus gute Gründe hatte, wird mit Recht von H. betont. Zu wenig hatte das theoretische Armutsideal der Minderbrüder noch einen Realitätsbezug, weil der Orden das ihm zur Verfügung stehende umfangreiche Vermögen nicht mehr preisgeben konnte und wollte, sondern im Eigentumsrecht und Schutz des Papsttums erst eigentlich sichern und verteidigen ließ. Daß ein an papaler Souveränität so sehr interessierter Papst wie Johannes XXII. das praktisch wie theoretisch nur als obsolete Last beurteilen konnte, ist verständlich, zumal die Begründung der franziskanischen Armutstheorie im evangelischen Ursprung durchaus problematisch war.

Bei Johannes XXII., bei den ihn stützenden Theologen und aufgrund einer ähnlich thomistischen Option bei H. wird freilich nicht genügend bedacht, wo die geradezu verzweifelt verteidigte minoritische Position *ihren Grund* hatte, nämlich im charismatischen Armutsverständnis des Franziskus von Assisi als überzeugend gelebter Nachfolge Jesu und seiner ersten Jünger. So weit sich die franziskanischen Theoretiker der Ordenskommunität und Ordensleitung auch von diesem gelebten Beispiel entfernt haben mochten, sie mußten sich darauf beziehen, wollten sie nicht das Gründungscharisma und ihre eigene gemeinschaftliche Identität preisgeben. Die Berufung auf Franziskus hat deswegen nicht nur ihren Sinn „in Devotion und Reverenz" (21), bedeutet auch nicht ohne weiteres eine Absolutsetzung seiner charismatischen Gestalt und Stigmatisation sowie von deren kirchlicher Approbation und Kanonisation, obwohl es durchaus solche Tendenzen gab, besonders in der franziskanischen Apologie und Geschichtstheologie (selbst bei Bonaventura).

Doch nur eine sachgerechte Würdigung der Gestalt des Franziskus konnte und kann dem Gründungscharisma der franziskanischen Bewegung auf der Spur bleiben. Bei allen Defiziten ihrer vorwiegend theoretischen Identifikation haben das die minoritischen Theologen wenigstens versucht, während es bei Johannes XXII. und dessen Gewährsleuten fast völlig ausfällt, ja selbst bei H. zugunsten einer „kommunen" (27), d. h. wohl allgemein ordenstheoretischen Armutskonzeption im Gefolge des Thomas von Aquin, abgewehrt wird.

„Evangelische Armut" kann jedoch verstanden und gelebt werden als gottgeschenktes und in Liebe erwähltes Leitbild („Herrin Armut") des Weges Jesu und seiner Jünger, einer *charismatischen* „Nachfolge Christi", wie das wohl bei Franziskus und seinen ersten Brüdern geschieht. Von daher ergeben sich neue geschwisterliche Beziehungen als Alternative zum Herrschaftssystem über Mensch und Welt in Kirche und Gesellschaft. Und so wird und bleibt das eine Anfrage an alle „gesellschaftliche Konstruktion von Wirklichkeit", auch innerhalb des etablierten franziskanischen Ordens. Das macht die bei aller Dienstbereitschaft („Demut") in Kirche und Gesellschaft emanzipatorische Wirkungsgeschichte der „gefährlichen Erinnerung" an den evangelischen Ursprung bei Jesus und seinen Jüngern, sowie bei Franziskus und seinen konsequenten Weggefährten, verständlich. Das ermöglicht schon im Mittelalter ein Bündnis emanzipativer Kräfte, freilich oft in Anlehnung an eine der Parteien in Machtkampf und nicht selten durch sie instrumentalisiert. Wo es dazu keine andere Wahl zu geben scheint wie bei der damaligen antipapalen Opposition, verdient das m. E. keine „Ironie" (51), sondern eher Sympathie mit der „Tragik" (159) dieses kaum erfolgversprechenden Widerstandes.

Eine „Tragik", die sich freilich auch bei Parteigängern Johannes' XXII. wie etwa bei den franziskanischen Kardinälen Vidal du Four und Bertrand de la Tour und bei dem „Außenseiter" Ubertin von Casale erkennen läßt! Zwar wechselt Ubertin schon mit päpstlicher Erlaubnis vom 1. 10. 1317 den Orden (BullFr 5, 127), und kann somit nicht mehr, wie H. das nahelegt, als Kronzeuge gegen „seinen" Orden ins Feld geführt werden (36). Er versucht jedoch, in wechselnden Positionen dem „evangelischen" und franziskanischen Anliegen, wie er es versteht, treu zu bleiben, eher noch radikaler als die minoritischen Opponenten selbst. Ja, das gibt Ubertin sogar die Freiheit, das sachliche Recht der „amtskirchlichen" und dominikanischen Position unbefangen zu würdigen, ohne sich einfach damit zu identifizieren.[3] Das sollte ihn freilich

[1] Vgl. z. B. J. Schlageter: Wurde die Armutsauffassung des Franziskus v. Assisi von der „offiziellen" Kirche schließlich abgelehnt? Francisci Armutsverständnis und der Streit über „dominium Christi" und „paupertas Christi" unter Papst Johannes XXII., in: FS 60 (1978), 97–119; eine Darstellung und Wertung, die H. nicht berücksichtigt.

[2] Vgl. J. Schlageter: Die Autorität des kirchl. Amtes und die evangelische Freiheit. Zur Problematisierung des päpstl. Herrschaftsanspruches bei W. v. Ockham u. Martin Luther, in: FS 59 (1977), 183–213.

[3] So besonders in einer mündlichen Stellungnahme vom März 1322 (BullFr 5, 233f Nota 5), die H. nicht berücksichtigt; vgl. dazu Ch. T. Davis: Ubertino da Casale and his conception of „altissima paupertas", in: StMed 22 (1981), 7–15: The Oral Opinion.

vor päpstlicher Verfolgung nicht retten (siehe den päpstlichen Haftbefehl vom 13. 9. 1325: BullFr 5, 292), vermutlich weil ihm in der päpstlichen Kurie der „franziskanische Exkurs" der Sachsenhausener Appellation Ludwigs des Bayern 1324 angelastet wurde. Das zeigen m. E. Anmerkungen zu einer Armutsschrift von Ubertins Meister Petrus Johannis Olivi[4], in denen von kurialer Seite die Parallelen in Ludwigs Appellation, sowie deren Verteidigung durch Ubertin festgestellt werden.

Die Option für *eine* charismatische Sicht „evangelischer Armut" muß jedoch, wie sich bei Ubertin zeigt und m. E. bis heute gilt, keineswegs das relative Recht anderer Optionen etwa im Interesse institutioneller Ordnung von Kirchen und Ordensgemeinschaften bestreiten, zumal sich eine solche Sicht nur auf eine, wenn auch wohl die älteste, Schicht der ntl. Jesus-Tradition berufen kann (siehe G. Theißen: Soziologie des Urchristentums, Tübingen 1979, 79–141).

Schließlich soll noch auf einen sinnentstellenden Druckfehler in der deutschen Wiedergabe eines Satzes des Bonagratia von Bergamo aufmerksam gemacht werden (38): „Die *Leugnung* (richtig: *Behauptung*) der These, sie hätten nichts gehabt, ist nicht nur nicht häretisch, sondern katholisch und dem Glauben gemäß . . ." (Anm 46: non est hereticum *asserere*, quod Christus et apostoli non habuerunt aliquid in communi, set catholicum et fidele . . .).

Im Übrigen ist es H. hervorragend gelungen, die komplizierten Gedankengänge im damaligen Konflikt darzustellen, freilich in einer Sicht und Wertung, die sich wohl nicht jeder zu eigen machen kann. Doch gibt er Hilfen und Anregungen, das damals wie heute nicht problemlose Leben und Verständnis „evangelischer Armut" neu zu bedenken und für Kirche und Welt fruchtbar zu machen. Dazu könnte man aus der Fülle der Literatur etwa neben dem bereits genannten Artikel über die „Armutsauffassung des Franziskus v. Assisi" neuerdings von dominikanischer Seite die Arbeit von Th. Eggensberger (Orden – Gemeinschaften kritischer Solidarität in der Kirche, in: Ordenskorrespondenz 37 [1996], 166–196) heranziehen.

Dabei gäbe es m. E. genügend Raum für unterschiedliche charismatische Optionen oder institutionelle Ordnungen „evangelischer Armut" bzw. im heutigen Sprachgebrauch der „Option für die Armen", so daß glücklicherweise ein neuer „Armutsstreit" mit gegenseitiger Verketzerung nicht auf der Tagesordnung steht.

Schmalkalden Johannes Schlageter

Müller, Margit: **Am Schnittpunkt von Stadt und Land.** Die Benediktinerabtei St. Arnulf zu Metz im hohen und späten Mittelalter. – Trier: Trierer Historische Forschungen 1993. XI, 466 S. (Trierer Historische Forschungen, 21), kt DM 96,00 ISBN: 3-923087-20-9

Bei dieser im Rahmen des Sonderforschungsbereichs „Zwischen Maas und Rhein . . ." geförderten Einzelschrift handelt es sich um die Druckfassung der von Alfred Haverkamp betreuten Diss. der Vf.in.

Am Beispiel von St. Arnulf beabsichtigt sie, die enge Verbindung zwischen einem vorstädtischen Benediktinerkloster und seiner bürgerlichen Umgebung unter Berücksichtigung der „Perspektive des städtischen Umlandes" aufzuzeigen. Dabei wollte M. – ähnlich wie Hubert Höing bei seiner Untersuchung des Verhältnisses zwischen den Fraterherren und der Stadt Münster[1] – die Stadt und ihr kirchliches Innenleben bewußt ausklammern, um über das gesamte Mittelalter hinweg „die quellenmäßige Bearbeitung des ganzen Spektrums der Kontakte" überhaupt bearbeiten zu können (3f). Die im 15. Jh. in Metz laut gewordene Kirchenkritik etwa, die sich auch am tatsächlichen oder vermeintlichen Lebenswandel der Insassen der vorstädtischen Klöster entzündet hat, und andere vorreformatorische Strömungen und deren Wirkungen auf die Bevölkerung der Reichsstadt und auf ihre politische Führung, können bei einem solchen Ansatz allenfalls am Rande Berücksichtigung finden. Von daher verspricht der Titel mehr, als er hält.

Nach der Vorstellung des Forschungsstandes vermittelt die Vf.in einen Überblick über die Geschichte St. Arnulfs bis zum Ende des Mittelalters. Dieser ist v. a. deswegen sehr willkommen, weil sich M. nur auf wenige ältere Vorarbeiten stützen konnte. Getreu ihrem Ansatz untersucht die Vf.in zunächst die Verflechtungen von Abtei und Stadt, wobei sie ihre Schwerpunkte auf Topographie, Klostermarkt, Rechtsstatus und Bevölkerung der Vorstadt St. Arnulf, auf das Verhältnis zur Metzer Stadtgemeinde, auf die städtische Gesetzgebung, auf das Kloster im rechtlichen Schutz der Stadt, auf wirtschaftliche Abhängigkeiten und schließlich auf gesellschaftliche, religiöse und kulturelle Kontakte zur Bürgerschaft legt. Unter letzterem versteht sie die Zusammensetzung der Konvente, religiöse Stiftungen, Prozessionen und den Einfluß St. Arnulfs auf die Metzer Geschichtsschreibung, insbesondere auf die Chronisten Andre Voey de Ryneck und Philippe de Vigneulles.

In ihrem zweiten Untersuchungsfeld beschäftigt sich M. mit der Klosterherrschaft St. Arnulfs im Metzer Umland. Hierbei zeichnet sie die Entwicklung des Klosterbesitzes, die Auswirkungen des Vogteiwesens und die Folgen des Übergangs von Landgütern in stadtbürgerliche Hände nach und beschreibt den Klosterbesitz im Spannungsfeld zwischen städtischer und landesherrlicher Territorialpolitik. Es folgen nach der Zusammenfassung ein umfangreiches Quellen- und Literaturverzeichnis, ein Abkürzungsverzeichnis, ein Anhang mit Personallisten und Stammtafeln, ein Namenweiser sowie ein Tabellen- und Kartenverzeichnis.

Zu den herausragenden Ergebnissen zählt sicherlich einmal, daß der dichte, den früh- und hochmittelalterlichen Ausbau adliger Herrschaften behindernde stadtnahe Klosterbesitz den Aufbau und den Zusammenhalt der Stadt Metz und ihres umfangreichen Territoriums gefördert, und sodann, daß die klösterliche Besitzpolitik durch die Veräußerung des Priorates Kerlingen gegen Ende des Mittelalters eine bewußte Hinwendung zur Romania vollzogen hat. Letzteres ist umso bemerkenswerter, als die Metzer Niederlassung des Deutschen Ordens damals den umgekehrten Weg beschritten zu haben scheint.

Die Arbeit ruht auf einer breiten Grundlage vornehmlich ungedruckter Quellen, die M. dank gediegener sprachlicher und paläographischer Kenntnisse gut auszuwerten verstand. Nicht zuletzt dadurch hat die Vf.in Grundlagenforschung betrieben.

Berlin Dieter Heckmann

Bunners, Christian: **Paul Gerhardt.** Weg – Werk – Wirkung. – Berlin: Buchverlag Union 1993. 396 S., geb. DM 39,80 ISBN: 3-372-00315-2

„Die bisherige Paul-Gerhardt-Forschung hat den Verdienst, das Quellenmaterial in Ausgaben, durch hymnologische Beiträge und monographische Darstellungen erschlossen zu haben. Nur eine tiefer greifende frömmigkeitsgeschichtliche Betrachtung, die den geschichtlichen Ort der Frömmigkeit Paul Gerhardts ermittelt, kann zu einem angemessenen theologischen Verstehen des Kirchenliedichters führen."

Diese Worte schrieb Winfried Zeller anläßlich des 350. Geburtstags des Kirchenlieddichters Paul Gerhardt (in: Musik und Kirche 27 [1957], 161–169), und bemühte sich, den geschichtlichen Hintergrund und die Eigenständigkeit der Frömmigkeit Gerhardts herauszuarbeiten. Seiner Arbeit folgten in den letzten 40 Jahren andere Veröffentlichungen, zahlreiche kürzere Darstellungen, aber auch wertvolle Monographien, die sich eingehend mit dem Leben und Werk Gerhardts beschäftigt haben.[1] B. gibt im Vorwort einen guten Überblick über den Stand der gegenwärtigen Paul-Gerhardt-Forschung, die dank neuerer Materialfunde und neueren gesamthistorischen Einsichten zu einer vertieften Erkenntnis des Lebens und Werkes geführt hat.

Im *ersten Teil* seiner Monographie beschreibt B. ausführlich den Lebensweg Paul Gerhardts. Er ist sich bewußt, mit dem vorhandenen Material keine vollständige Biographie bieten zu können. Es gibt zu viele Lücken, die man nur mit Vermutungen ausfüllen kann. Dennoch ist es erstaunlich, welche eingehende, exakte Arbeit B. gelungen ist mit Hilfe einer eingehenden Auswertung der vorhandenen und neueren Dokumente. Man darf nicht vergessen, daß Gerhardts Werdegang – seine Schulbildung in Grimma, sein Theologiestudium in Wittenberg und der größte Teil seines Berliner Aufenthaltes, also die Zeit von 1622–1648, vom 30jährigen Krieg und dessen Nachwirkungen überschattet ist. Dies bewirkte sicher, daß Gerhardt erst 1651 zum Pfarramt ordiniert wurde, also im Alter von 44 Jahren.

Das war gewiß „kein Einzelfall", bemerkt B., um sich zu fragen, ob dies der einzige Grund war. „Warum öffnete sich seiner pastoralen Begabung nicht eher eine Stelle? Fehlte es an entsprechenden Möglichkeiten? (. . .) Oder wartete Gerhardt auf eine Amtsmöglichkeit in Berlin oder der näheren Umgebung? Öfters ist auch die These vertreten worden, Gerhardt habe eine so hohe – vielleicht sogar skrupulöse – Auffassung vom Pfarramt gehabt, daß er lange Zeit einer entsprechenden Verantwortung ausgewichen ist". Und B. kommt zu dem Schluß, „die Quellenanlage verbietet es", hier eine Entscheidung zu fällen (59).

Das angeführte Beispiel wirft Licht auf B.' Bemühen, vorhandene Daten zu überprüfen, ohne übereilte Meinungen unkritisch zu übernehmen. Das zeigt sich besonders deutlich im Kap. über den „Berliner Kirchenstreit", in dem Gerhardt eine schwierige Stellung gegenüber dem Großen Kurfürsten eingenommen hat. Gerhardts durchgehaltener Widerstand gegenüber der Einmischung des Kurfürsten in kirchliche Fragen, ist nach B. moralisch, mit Beru-

[4] Vgl. J. Schlageter: Das Heil der Armen und das Verderben der Reichen. Petrus Johannis Olivi – Die Frage nach der höchsten Armut, Werl 1989, 54, 105f, 137f.

[1] Höing, Hubert: Kloster und Stadt. Vergleichende Beiträge zum Verhältnis Kirche und Stadt im Spätmittelalter, dargestellt besonders am Beispiel der Fraterherren in Münster, Münster 1981.

[1] Vgl. Hesselbacher, Karl: Paul Gerhardt, sein Leben, seine Lieder, Neuffen ^{10}1997 ; Rödding, Gerhard: Paul Gerhard, Gütersloh ^{2}1984; Erb, Jörg: Paul Gerhard und seine Lieder, Lahr-Dillingen ^{7}1994.

fung auf das Gewissen zu verstehen. Gerhardts Einsatz für Gewissensfreiheit gründet auf dem Bibelwort als „normierende Instanz für wahrzunehmende Verantwortung". In diesem Sinne kämpfte er für „die Rettung kirchlicher Eigenständigkeit und Freiheit" (105).

Der *zweite Teil* des vorliegenden Buches ist dem poetischen Werk Paul Gerhardts gewidmet. Es existieren von ihm 137 deutsche Lieder und Gedichte, von denen jedoch nur 40 eine zentrale Bedeutung erlangt haben. Bereits Johann Crüger ordnete die Texte in die unterschiedlichen Rubriken seines Gesangbuches ein. Schon 1666/67 erfolgte durch Johann Georg Ebeling eine, von Gerhardt selbst unterstützte Ausgabe seines Werkes. Das evangelische Gesangbuch (EKG) enthält 30 Lieder von ihm, die von „hochkünstlerischer Schlichtheit" zeugen (252).

B. wendet sich Gerhardts Liedern v. a. mit dem Urteil des Fachmanns in kirchlicher (Barock)musik zu. Als Organist steht er unter dem Eindruck der verschiedenen Kompositionen von Gerhardts schönem Passionslied: „O Haupt von Blut und Wunden", von seinem bekannten Loblied: „Lobe den Herrn", von Abend- und Morgenliedern, von Weihnachts- und Osterliedern usw. Gerade durch die musikalische Unterlage wurden diese Lieder ja zum Gemeingut christlicher Frömmigkeit. Vielleicht hätte B., wenn er eingehend die biblisch-theologische Verankerung untersucht, etwas mehr die Grundabsicht Gerhardts betonen sollen, nämlich der persönlichen Frömmigkeit seines Jh.s durch tiefempfundene Andachts- und Anbetungslieder helfen zu wollen.

Gerhardts Lieder sind oft ergreifende Gebete, von künstlerisch hohem Wert, in denen sich das reiche innere Leben und Er-leben Gottes dieses schlichten Pfarrers spiegelt. Gerade dies dürfte wohl die beste Erklärung für die erstaunliche Wirkung seines Werkes sein, der sich B. in den folgenden Seiten widmet.

Der *dritte Teil* beginnt zunächst mit einer Geschichte der Werkausgaben, angefangen von den bereits erwähnten Erstausgaben, bis zu unserer Gegenwart, die der bisherigen Zählung von 134 Liedern drei neugefundene Texte hinzufügen könnte. Gerhardts Texte liegen in drei Überlieferungssträngen vor, mit leichten stilistischen Varianten und Differenzen einzelner Wörter. Da aber bisher noch keine kritische und historische Textedition vorliegt, ist die Frage nach dem Originaltext noch nicht gelöst.

Im folgenden Kap. berührt B. die ökumenische Frage. Im Unterschied zu den evangelischen, reformierten und freikirchlichen Gesangbüchern findet man im katholischen „Gotteslob" nur eine geringe Paul-Gerhardt-Rezeption. Es enthält 6 Gesänge. 1732 hatte man 3 Lieder akzeptiert, 1798 zwei weitere, und im 18. und 19. Jh. konnte man in katholischen Gesangbüchern bis 7 Gesänge finden, v. a. „O Haupt voll Blut und Wunden" und „Befiehl du deine Wege". Heute finden sich in dem „von Bernhard Zülicke bearbeiteten ‚Werkbuch zum Gotteslob, II (1982) ... Worte von höchster Wertschätzung". So heißt es u. a.: „Paul Gerhardt hat uns mit dem Lied (‚O Herz des Königs aller Welt') ein kleines Sprachkunstwerk geschenkt, das die Herz-Jesu-Verehrung in einer Form nahelegt, wie sie die Kirche später offiziell verlangte, nämlich als Preis und Nachahmung der Erlöserliebe Jesu Christi" (268).

Interessant sind die Kap. über Nachdichtungen und Übersetzungen und Zeugnissen des tiefen Einflusses von Gerhardts Liedern (Delp, Bonhoeffer). Das mit zahlreichen, historisch und kunstgeschichtlich wertvollen Illustrationen ausgestattete Buch bietet dem Leser im Anhang eine kleine Auswahl bedeutender Textdokumente, u. a. das sogenannte „Testament" Paul Gerhardts. Zuletzt sei dem Buchverlag Union ein Wort des Dankes für die Anregung zu vorliegender Monographie gesagt, deren Wert und Bedeutung für die Erforschung der deutschen Barockfrömmigkeit hervorgehoben werden muß.

Mailand Giovanna della Croce

Religionsphilosophie / Fundamentaltheologie

Schmid, Dirk: **Religion und Christentum in Fichtes Spätphilosophie 1810–1813.** – Berlin / New York: W. de Gruyter 1995. X, 230 S. (Theologische Bibliothek Töpelmann, 71), Ln DM 168,00 ISBN: 3-11-014758-0

Seit den nun schon über ein halbes Jh. zurückliegenden Arbeiten von Emanuel Hirsch wird man kaum ein Werk benennen können, daß sich so gründlich mit der Religionsphilosophie des späten Fichte (F.) auseinandersetzt wie diese Untersuchung. Vielleicht darf man noch einen Schritt weiter gehen. Mir ist aus den letzten Jahrzehnten keine Studie bekannt, die sich mit vergleichbarer Sorgfalt dem sowohl schwierigsten wie für die aktuelle Diskussion wichtigsten Kernpunkt F.scher Religionslehre überhaupt widmet: dem Verhältnis von Wissenschaftslehre (WL) und Geschichtsphilosophie (Gph).

Bei der vom Vf. näher untersuchten „Spätphilosophie" F.s handelt es sich um die bereits veröffentlichten Schriften der Jahre 1810–1813. Die hier getroffene Wahl wird methodisch plausibel begründet; zugleich wird aber betont, daß sich damit keineswegs der Anspruch verbindet, eine ihrem sachlichen Gehalt nach eigenständige Periode gegenüber den übrigen Schaffensphasen abzugrenzen (1–3).

In einem *ersten Teil* der Arbeit geht es um *„Die transzendentale Theorie der Religion"*, und hier zunächst um ihre transzendental-phänomenologische Bestimmung innerhalb der „Thatsachen des Bewusstseyns" (A II). Am Ende dieses Durchgangs stellt der Vf. zu Recht fest, daß „sich die *Begründung* des Religionsbegriffs (. . .) innerhalb des selbstgesteckten Theorierahmens einer transzendentalen Phänomenologie des Bewußtseins nicht mehr leisten (läßt). Dazu bedarf es des Übergangs von der systematischen Beobachtung der Phänomene zu deren genetischer Deduktion innerhalb der WL" (54). Diese „Begründung des Religionsbegriffs in der transzendental-idealistischen Theorie des Absoluten" (A III) ist Gegenstand des zweiten Hauptabschnitts.

Im *zweiten Teil* wird dann *„Die geschichtsphilosophische Theorie des Christentums"* untersucht. Hier versucht der Vf. zunächst die wesentlichsten Gesichtspunkte systematisch zu klären – den Ort der Christentumstheorie innerhalb des geschichtsphilosophischen Gesamtrahmens (B II/III), die Bedeutung der Gph für die WL und das prinzipielle Verhältnis von Offenbarung und Philosophie (B IV). Dabei geht es v. a. um eine angemessene Interpretation der Schriften von 1812/13, insbesondere der „Sittenlehre" von 1812 und der „Staatslehre" von 1813 (auf dem Hintergrund des von G. Meckenstock teilweise edierten „Diarium" von 1813 – die „Excurse zur Staatslehre", nach dem von I. H. Fichte gewählten Titel –, vgl. 123, Anm. 117). Erst im abschließenden Abschnitt (B V) versucht der Vf. dann, die wesentlich christologisch zentrierte späte Darstellung der Gph auf dem Hintergrund der gesamten Entwicklung dieser Thematik bei F. zu würdigen.

Selten bin ich in einer Inauguraldiss. soviel spekulativer Kraft begegnet. Der Vf. wagt sich – aus einer Perspektive, die man wohl als „fundamentaltheologisch" bezeichnen darf – an die härtesten Fragen, die die Philosophie seit Spinoza und Kant bewegt haben. Bei allem Bemühen um eine textimmanente Interpretation der Werke F.s weicht er z. B. nicht den grundlegenden Einwänden aus, die Hegel gegen die F.sche Philosophie erhoben hat.

Was das zentrale Ergebnis seiner Interpretation angeht, kann ich dem Vf. – trotz einer Reihe von wichtigen Punkten, wo er Übereinstimmung mit von mir gemachten Lösungsvorschlägen signalisiert – allerdings nicht folgen. Ein adäquater Aufweis der entscheidenden Differenzen ist im Rahmen dieser Rez. nicht möglich. Die Frage nach der „richtigen" Interpretation hängt nicht zuletzt auch davon ab, wie man die von F. selbst im Hinblick auf das problematische Verhältnis von WL und Gph gebotenen Lösungsansätze, die sich nicht auf einen gemeinsamen Nenner bringen lassen, bewertet. Ich beschränke mich hier auf einige Beobachtungen, die für die weitere Diskussion vielleicht von Nutzen sind.

Hinsichtlich der genetischen Ableitung des Religionsbegriffs in der WL kommt S. zum Ergebnis der „Nichtdenkbarkeit Gottes" (86). F.s Theorie des Absoluten „ist (. . .) im strengen Sinne docta ignorantia und steht jenseits der Alternative von Theismus und Atheismus" (87). Als Beleg zitiert er eine Stelle aus dem Zusammenhang des Atheismusstreits: Gott solle „überhaupt gar nicht gedacht werden, weil dies unmöglich ist" (ebd.). Hier wird die Entwicklung der WL nach 1800 unterbewertet. Richtig ist zwar, daß auch der späteren WL zufolge das *Wissen* (Dasein, Erscheinung des Absoluten) das Höchste ist, von dem gewußt werden kann (vgl. 76). Indem das Wissen sich als bloße Erscheinung oder als Bild Gottes begreift, geht ihm in dieser Negation seines eigenen Seins aber zugleich ein adäquater Gottesgedanke auf, der nicht mehr Projektion oder Objektivation des Absoluten ist.

Wie steht es nun mit der entscheidenden Frage nach dem Verhältnis von WL und Gph? Der Vf. hebt verschiedentlich hervor, daß die genetische Evidenz, die die WL im Hinblick auf den Religionsbegriff erbringt, „strukturell" abhängig bleibe von der faktischen Evidenz des sittlichen Bewußtseins (168, vgl. 59, 120, 176, 209). Diese Formulierung ist mißverständlich. Deutlich ist zunächst, daß es F. in *jeder* Periode seines Schaffens letztlich um das Begreifen jener Freiheit geht, die im Anruf eines unbedingten Sollens ihr Wesen und ihre Realität erfährt. Anders als Kant bleibt F. aber nicht bei der Behauptung dieses „Faktums" der reinen praktischen Vernunft (bzw. dessen nachträglicher Absicherung durch Universalisierungsargumente) stehen. Er sucht vielmehr die innere Vernunftgemäßheit dieser faktischen Evidenz durch ihre Ableitung aus dem obersten Einheitspunkt allen Wissens „genetisch" einsichtig zu machen.[1] Insofern fußt die genetische Rekonstruktion des sittlichen Bewußtseins zwar im Hinblick auf seine unmittelbare Wahrheitsevidenz stets auf jenem „Faktum" der reinen Vernunft. Die Erhellung der „Struktur" dieser Evidenz, d. h. die Bestimmung ihres

[1] Zum Frageansatz im Horizont der frühen WL vgl. H. Verweyen: Einleitung zu J. G. Fichte: Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre (1798), Hamburg 1995, XV–XVI; zu der analogen Fragestellung 1806 vgl. ders.: Fichtes Religionsphilosophie. Versuch eines Gesamtüberblicks, in: Fichte-Studien 8 (1995), 211.

systematischen Orts im Gesamtzusammenhang einer sich selbst konsistent reflektierenden Vernunft, ist aber Sache der WL.

Kann man der späten Philosophie F.s zufolge aber überhaupt noch vom sittlichen Bewußtsein als von einem Faktum der *reinen* Vernunft sprechen? Dies ist (zumindest implizit) die eigentliche Kernfrage der Arbeit von S. (und das schwierigste Problem jeder Bemühung um eine „Erste Philosophie" nach dem sogenannten „linguistic turn"). Hier scheint mir der Vf. nun mehr Terrain aufzugeben, als die Texte F.s nahelegen. Zu Recht beruft er sich zwar darauf, daß ich selbst F.s Offenbarungstheorie mit seiner intersubjektiven Begründung von Selbstbewußtsein in engen Zusammenhang bringe (und darin eine Möglichkeit sehe, die Kluft zwischen sittlicher Autonomie und geschichtlicher Wahrheit, wie sie sich noch bei Kant und bei Fichte vor 1796 findet, zumindest prinzipientheoretisch zu überwinden). Der Aufweis dieser Abhängigkeit des sittlich(-religiös)en Bewußtseins von Geschichte als seiner Möglichkeitsbedingung führt aber nur zur Erklärung des Sollens als Phänomen. Er hat nichts mit der Frage nach der Gültigkeit „sittlicher Evidenzen" (bzw. einer „strukturellen Abhängigkeit" der WL von der Gph) zu tun.[2] S. geht weit darüber hinaus, wenn er meint, daß in der Geschichts*philosophie* die WL sich ihres eigenen Begriffs *vergewissere* und sich selbst *verwirkliche* (182) – und auf diesem Wege eine Antwort auf den Einwand Hegels vom „perennierenden Sollen" sucht (184).

Über das grundsätzliche Problem der Zuordnung von WL und Gph hinaus bleiben auch im Detail manche Fragen. Einige seien hier genannt. Führt das von S. dargestellte Verständnis von Offenbarung nicht in eine christozentrische Verengung, die einen angemessenen Zugang nicht nur zur Jahwe-Offenbarung versperrt, sondern auch die Frage nach der Rolle des Sokrates aporetisch werden läßt (vgl. 140, 163, 176)? Darf die Frage nach Jesus als entscheidender Möglichkeitsbedingung ganz zu sich selbst findender Freiheit mit der Rückfrage nach dem „historischen Jesus" im Sinne von Reimarus und Nachfahren vermischt werden? Ist – wenn man diese Frage als die nach der wirkungsgeschichtlichen Vermittlung von Freiheitsbewußtsein durch eine entgegenkommende Freiheit versteht – die aufklärerische Kategorie des „Sprungbretts" (177) noch angemessen? Gibt F.s Reduktion des „Wesens des Christentums" (vgl. 133ff) – Verabschiedung des Schöpfungsgedankens, der „immanenten" Trinitätslehre, sein Verständnis von Sünde und Sühne – nicht nur zu (vom Vf. nicht gestellten) theologischen Fragen Anlaß, sondern auch zu dem Bedenken, ob hier vielleicht die tieferen Wurzeln für manche Aporie auch in der Philosophie F.s zu suchen sind?

Untersuchungen der fragmentarisch gebliebenen Spätphilosophie F.s, und insbesondere seiner Gph von 1813 mit ihren mannigfachen Spannungen zu seinem früheren Werk, werden kaum je zu einem eindeutigen Ergebnis führen. Daß S. die Komplexität dieses Sachverhalts in sorgfältiger Kleinarbeit deutlich gemacht hat und sich dennoch mit Kompetenz um eine systematische Lösung der zentralen Fragen bemüht, macht den besonderen Wert seiner beachtenswerten Monographie aus.

Freiburg Hansjürgen Verweyen

Ricoeur, Paul: **Das Selbst als ein Anderer**. – München: Wilhelm Fink 1996. 448 S. (Übergänge, 26), geb. DM 98,00 ISBN: 3-7705-2904-9

Ricoeurs bereits 1990 im Original erschienene jüngste Monographie nimmt eine Frage wieder auf, die gegen Ende seiner dreibändigen Erzähltheorie virulent geworden ist,[1] die Frage nach dem Selbst. Die in verschiedenen Varianten formulierte Ausgangsthese spricht vom „*indirekte(n) Status der Stellung des Selbst*" (27). Die Indirektheit des Status überträgt sich auf den Zugang zum Selbst; die These erfordert eine *Hermeneutik des Selbst*. Die Hermeneutik aber, für R. eine „Philosophie des Umwegs" (27), schließt den Weg einer Letztbegründung aus. Das Thema wird in drei auseinander hervorgehenden Leitthesen entfaltet: der „Primat der reflexiven Vermittlung gegenüber der unmittelbaren Position des Subjektes" (9); die Dialektik von Selbigkeit und Selbstheit; die Dialektik „des *Selbst* und des *Anderen als das Selbst*" (12). Sie werden in den Fragen „*Wer spricht?*" (I.–II. Abhandlung), „*Wer handelt?*" (III.–IV. Abhandlung), „*Wer erzählt?*" (V.–VI. Abhandlung), „*Wer ist das Subjekt der moralischen Zuschreibung?*" (VII.–IX. Abhandlung) entfaltet. Das Buch schließt mit einer sondierenden und fragmentarischen Ontologie des Selbst (X. Abhandlung).

In der *ersten Abhandlung* (39–54) untersucht R. den Beitrag der *analytischen Philosophie* zum Personbegriff.

Insbesondere wendet er sich P. F. Strawsons Theorie der grundlegenden Einzeldinge zu. Ihr zufolge sind die Personen und die physischen Körper grundlegende, d. h. unhintergehbare Einzeldinge. Sie sind als *einzig* und *rekurrierend* identifizierbar, indem sie einem raumzeitlichen Bezugsrahmen eingeordnet werden. Insofern das physische Attribut des Körpers und das mental-psychische der Person demselben „Ding" zugeschrieben werden, handelt es sich um eine „doppelte() Attribution ohne doppelte Referenz" (50). Sie verbirgt eine gewisse Unausgeglichenheit zwischen dem Körper als Eigenleib einerseits und dem distributiven Charakter der Zuschreibung des Geists an jeden („oneself" und „another") andererseits. Hier bereits bricht für R. in einer Theorie des Selben die Frage nach der Dialektik zwischen dem Selbst und dem Anderen als das Selbst auf.

Die geforderte Äquivalenz zwischen Selbst- und Fremdzuschreibung verweist auf die Notwendigkeit einer Analyse des bislang ausgeklammerten Äußerungsakts. So ist die *zweite Abhandlung* (55–72) der *Sprechakttheorie* gewidmet.

Deren Überwindung einer strikten Gegenüberstellung von Konstativa und Performativa (nur diese sind ursprünglich als Illokutionen angesprochen worden) läßt auch jedes Konstativum als Sprech*akt* erkennbar werden, schaltet man ihm als Präfix ein „Ich behaupte, daß" vor. Das Präfix kennzeichnet darüber hinaus jede Aussage als einer Gesprächssituation zugehörig, impliziert es doch ein angesprochenes Gegenüber. Die Entdeckung der Präsenz des „Ich" in jeder, auch der konstativen Aussage komplexisiert den Personbegriff. Das Selbst ist nicht nur identifizierbares Vorkommnis in der Welt; als sprechendes „Ich", als das es „seine Fremdheit gegenüber jeglicher Entität, die sich in eine Klasse einschreiben, kennzeichnen oder beschreiben läßt" (61), offenbart, ist es zugleich die Grenze dieser Welt.

Die in der *dritten Abhandlung* (73–109) untersuchte analytische *Semantik der Handlung* blendet die Frage nach der Zuschreibung der Handlung an den Handelnden aus.

Dies geschieht etwa in der Handlungstheorie D. Davidsons auf dem Weg der Einordnung der Handlung in eine Ontologie des Ereignisses. „Geschehen" und „Geschehenmachen" bezeichnen dann zwei Spielarten innerhalb des Paradigmas „Ereignis", nicht aber zwei Paradigmen selbst, die unterschiedliche Beschreibungsdiskurse erforderten. Eine Handlungstheorie aber, die die Handlung einer Ontologie des Ereignisses subsumiert, kann die Frage nach der Zuschreibung nicht in den Blick bekommen.

Dies wird erst möglich auf der Ebene der *Handlungspragmatik*, der die *vierte Abhandlung* gewidmet ist (111–139).

Die Problematik der Zuschreibung nimmt die Gestalt einer zweifachen Paradoxie hinsichtlich der Frage nach Ursprung bzw. Anfang einer Handlung einerseits und nach ihrer Reichweite bzw. ihren Wirkungen andererseits an: Die nach der Ursache fragende „Was"-Frage führt in einen infiniten Begründungsregreß, ohne den ersten Anfang der als Handlung bezeichenbaren Ereignisfolge angeben zu können. Die nach dem Handelnden fragende „Wer"-Frage kürzt diesen Regreß ab, indem sie dieselbe Ereignisfolge auf eine Person bezieht: „X hat A getan". Diese Paradoxie entspricht der dritten Kantischen Antinomie, derzufolge der kausalgesetzliche Anfang einer Ereigniskette mit dem Anfang der Welt zusammenfällt, während jedoch zugleich angenommen werden muß, daß es Anfänge *in* der Welt gibt, die in bezug auf den Anfang der Welt relativ, hinsichtlich der von ihnen ausgelösten Ereignisfolgen aber absolut sind. Solche Anfänge ordnet die dritte Antinomie einer „Kausalität in Freiheit" zu. Der relativ-absolute Anfang läßt sich verknüpfen mit einem pragmatischen Begriff der Handlung, indem der Anfang der Handlung dem Handelnden eingeschrieben wird. R. bezieht sich dabei auf Aristoteles, der in der Nikomachischen Ethik im Kontext seiner Analyse der *prohairesis* den Ursprung der Handlung (*archè*) mit dem Selbst des Handelnden (*autos*) metaphorisch, wie R. anmerkt, identifiziert. Das Handeln des Handelnden setzt ein prinzipielles Tun-Können voraus. Die Paradoxie des Anfangs der Welt und des Anfangs in der Welt wiederholt sich im „Ich", das sich als geistig/seelische und körperliche Person an der Nahtstelle zwischen „einem Handlungsvermögen, das das unsrige ist, und einem Lauf der Dinge, der der Weltordnung angehört" (137), befindet. Die zweite Paradoxie betrifft die Unmöglichkeit einer reinen Ableitung der Wirkungen einer Handlung von dieser selbst. Je weiter die Wirkungen sich von der Handlung entfernen, desto diffuser vermischen sie sich mit Wirkungen der Handlungen anderer und mit den der Weltordnung zuzuschreibenden Umständen. In dieser Vermischung ist aber nicht nur das epistemologisch und ethisch reformulierbare Problem der Zuschreibung von Wirkungen an eine Handlung anzutreffen, sondern auch das die Handlung positiv qualifizierende Charakteristikum des Eingreifens in die Welt. Mit von Wrights Theorie der quasi-kausalen Modelle kann die Handlung hinsichtlich ihrer Wirkungen als ein In-Bewegung-setzen von Faktoren, die der Welt angehören, aufgefaßt werden. Insofern die Intervention des Handelnden „eine neue Tatsache in die Ordnung der Welt einführt" (136), sind die Handlungswirkungen immer Mischphänomene; sowohl der Dynamik der Handlung als auch der Ordnung der Welt gehören sie an.

[2] Vgl. H. Verweyen: Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie, Düsseldorf 1991, Kap. 8 und 9.

[1] P. Ricoeur: Zeit und Erzählung III, München 1991, 392–400.

Mit der bislang ausgesparten Frage nach der *Zeit* eröffnet die *fünfte Abhandlung* (141–171) das Feld der *Narrativität*.

Die nun zur Frage stehende Dialektik von Identität und Veränderung *in* der Zeit faßt R. mit dem Begriff der „Beständigkeit in der Zeit" zusammen (146) und gibt ihm unter dem Siegel „gehaltenes Wort" (147) eine ethische Stoßrichtung. Das Worthalten verwirklicht die Beständigkeit des Selbst in der Zeit als „Selbst-Ständigkeit" (153). Die Relevanz der Frage nach der Identität des Selbst wird in radikaler Ausschöpfung der *puzzling cases* D. Humes, welche Beispiele der Unentscheidbarkeit hinsichtlich der Zuschreibung von Identität konstruieren, von D. Parfit entschieden bestritten: „personal identity is not what matters". Damit ist freilich die Frage nach der personalen Identität alles andere als erledigt; sie kehrt wieder als Frage nach dem „Wer", der entscheidet, daß personale Identität keine Rolle spielt.

Die *sechste Abhandlung* nun (173–206) behandelt die narrative Identität nicht mehr defensiv, sondern in offener Weise.

In der Narrativität ist, so R., das Feld, in dem die Dialektik des Selben und des Selbst sich entfalten kann, auffindbar. So erlaubt es etwa der Begriff der Fabelkomposition – sie stellt den narrationsspezifischen Modus der Ereignisverknüpfung dar –, Beständigkeit mittels der Integration (und nicht, wie in Theorien der Identität-als-Selbigkeit, durch Dissoziation) von Verschiedenheit, Veränderlichkeit, Diskontinuität und Unbeständigkeit zu formulieren. Hinsichtlich der Handlung zeigt sich diese integrative Dynamik am spezifischen Stellenwert des Ereignisses in der Erzählung: „. . . es ist Quelle der Diskordanz, insofern es in Erscheinung tritt, und Quelle der Konkordanz, insofern es zum Fortgang der Erzählung beiträgt" (175). In der successio des Erzählens entfaltet es seine Kontingenz; im Rückblick auf die erzählte Erzählung wird dasselbe Ereignis lesbar als notwendiger Bestandteil der Komposition. Narrative Identität entsteht nicht auf dem Weg einer Dissoziierungsoperation des Selben von einem Anderen, sondern durch die konfigurative Versöhnung des Identischen mit dem Verschiedenen. Dieser anhand der Erzählhandlung entwickelte Identitätsbegriff ist übertragbar auf die Figur, unterliegt sie doch derselben Dynamik der Fabelkomposition wie die Handlung. Die mit der dritten Kantischen Antinomie aufgeworfene Frage nach dem aporetischen Verhältnis zwischen einerseits der unbeendbaren Suche nach Ursache und Motiv von Ereignis und Handlung und andererseits dem endlichen Vorgang der Zuschreibung einer Handlung an eine Person wird – nicht beantwortet, aber – aufgefangen und zur Darstellung gebracht in der Dialektik von Protagonist und Fabel. Ebendiese Dialektik erlaubt es, noch einmal auf Parfits These vom Verschwinden personaler Identität hinter dem Ereignis zu antworten: Nicht unabhängig von ihren Handlungen ist die erzählte Person entdeckbar, sondern in der und durch die Erzählung ihrer Handlungen. „Es ist die Identität der Geschichte, die die Identität der Figur bewirkt" (182). Der Akt des Lesens nun ‚verwirklicht' den literarischen Text als ein auf das je eigene Leben anspielendes Laboratorium möglicher Lebensentwürfe und -verläufe. Insofern die *konfigurative Darstellung* und die *refigurative Lektüre* möglichen Lebens dieses qua Darstellung und Rezeption bewertet, eignet dem narrativen Feld von vornherein eine ethische Dimension.[2]

Die *Abhandlungen sieben bis neun* (207–358) gelten der Ausschreibung dieser von der Narration vermittelten ethischen Dimension.

R. führt vorab eine *Unterscheidung zwischen Ethik und Moral* ein, derzufolge der Ethik als der „*Ausrichtung* auf ein erfülltes Leben" der Vorrang gegenüber der Moral als der „Artikulierung dieser Ausrichtung in *Normen*" gebührt (208). Sich zunächst dem Feld der Ethik zuwendend, gewinnt R., ausgehend von Aristoteles' Analyse der Freundschaft in der Nikomachischen Ethik, die Theorie einer auf Reziprozität beruhenden Symmetrie der Beziehung zwischen Selbst und Anderem. Die Symmetrie gründet darin, daß der *philautia* (R. leitet von hier den Begriff der „Selbstschätzung" her, der mit dem der „Selbstachtung" auf der moralischen Ebene korrespondiert) das Bedürfnis nach Freunden eingeschrieben ist. In diesem Bedürfen, das Ausdruck eines Mangels ist, anerkennt das sich selbst schätzende Selbst den Anderen als anderes Selbst (*allos autos*). Diese Theorie bildet den Bezugsrahmen der Integration zweier auf einander entgegengesetzte Weise asymmetrischer Beschreibungen der Relation zwischen Selbst und Anderem: In der einen, von Levinas ausgearbeiteten steht das Selbst ganz in der *Herausforderung durch den Anderen*. Die Herausforderung muß sich aber, so R., „um gehört und angenommen zu werden, auf eine Antwort berufen (. . .), die die Asymmetrie des von-Angesicht-zu-Angesicht kompensiert" (230). Die diesem gegenläufige Asymmetrie wird durch das *Leiden des Anderen* konstituiert. Auch hier noch entdeckt R. die Chance einer Kompensation des Gefälles, insofern von dem seines Handlungsraums beraubten leidenden Anderen ein Geben ausgeht, „das eben nicht mehr aus seinem Vermögen zu handeln und zu existieren schöpft, sondern aus seiner Schwachheit selber" (232). Dieses Geben hat zum Inhalt das Wecken der *Sympathie* und des „Berührt-Seins" (233) – eine Kategorie, die auf die eigenleibliche Existenz von Selbst und Anderem verweist. Das Geben des Schwachen beinhaltet aber auch eine Belehrung über die „Fragilität des Guten" (M. Nussbaum), eine Belehrung, die „den Anspruch der *philautia* auf Stabilität und Dauerhaftigkeit . . . korrigiert, wenn nicht dementiert" (233).

[2] Vgl. für die Begriffe Konfiguration und Refiguration Ricoeurs Entfaltung eines dreifachen Mimesisbegriffs in: Paul Ricoeur: Zeit und Erzählung I, München 1988, 87–135.

Das ethische Feld wird in seiner *interpersonalen Dimension* durch die Begriffe „*Umkehrbarkeit, Unvertretbarkeit, Ähnlichkeit*" (234) strukturiert, in seiner *gesellschaftlichen Dimension* durch jene der *Institution* (236), der *distributiven Gerechtigkeit* (242ff), der *proportionalen Gleichheit* (244f). Die gesellschaftliche ist nicht aus der interpersonalen Dimension ableitbar, denn: „Der Andere, das ist auch ein Anderer als das ‚Du'" (236). Die Rede vom Anderen selbst verweist auf den – bislang außer acht gelassenen – „Dritten"; ihr inhäriert ein „Plädoyer für das im wörtlichen Sinne Anonyme" (238). Nicht also als Ableitung der interpersonalen Symmetrierelation, sondern direkt aus dem Begriff der Selbstheit ist der Andere als „Jeder" zu gewinnen.

Mit der Moralphilosophie Kants wird der Bruch der Moral zur von Aristoteles sich herschreibenden ethischen Ausrichtung des Lebens am Guten markiert. Kant entwickelt eine Verpflichtungsmoral – wobei das autonome Subjekt *selbst*verpflichtet handelt und damit frei – nicht von jener teleologischen Orientierung her, sondern auf der Basis eines von jeder Neigung befreiten und ausschließlich vernunftgebundenen, normorientierten Handelns, das, vermittelt durch die Handlungs*maxime*, einem strikten Universalisierungskriterium unterworfen ist. In einer Rückübersetzung des kategorischen Imperativs in die Goldene Regel wird freilich für R. ein Übergang zur Ethik deutlich: Denn hier wird die *Norm* mit der *Reziprozität zwischen Selbst und Anderem* verbunden (Lk 6,31 par), bzw. mit der *Verwiesenheit der Selbstschätzung auf die Achtung des Anderen* (Lev 19,18; Mt 22,39). Läßt Kant getreu seines Universalisierungsprinzips die Vermittlung zwischen Selbst und Anderem über das Abstraktum Menschheit geschehen, wahrt die Goldene Regel die Alterität des Anderen als Grund der Reziprozität. Der Primat der Ethik über die Moral wird für R. darin ersichtlich, daß alle aus der Goldenen Regel extrapolierten *Verbotsnormen*, die einer macht-, gewalt- und betrugsförmigen Deformation der Reziprozität – des „durch die Fürsorge eröffneten intersubjektiven Bereich(s)" (268) – widerstreiten, auf der grundlegenden ethischen *Affirmation* „als gegenseitiger Austausch von Selbstschätzungen" (268) aufruhen. Ähnliches gilt für eine rein deontisch entwickelte Theorie der Gerechtigkeit (J. Rawls). Mit hohem spekulativen Aufwand muß sie, da sie auf dem ethischen Gerechtigkeits*sinn* nicht aufbauen will, die Fiktion eines Ursprungszustands gleicher Bedingungen aller, nämlich den „Schleier des Nichtwissens" der Glieder einer – zu konstituierenden – Gemeinschaft hinsichtlich ihrer Anlagen, Neigungen, Interessen, Leistungen, Verdienste etc. konstruieren, um nach dem Muster des Gesellschaftsvertrags die Möglichkeitsbedingung eines freien Konsenses über eine gerechte Gesellschaft zu schaffen. Die Frage ist jedoch, ob die konstituierende Kraft einer solchen Begründungsfiktion sich nicht in der Kette der sozio-historischen Filiationen einer faktischen Gesellschaft verschleißt, und ob die *Fiktion* nicht eine ursprüngliche (verlorengegangene) *Intention* verbirgt, den „*Wunsch, gut zu leben, mit Anderen und für sie, innerhalb gerechter Institutionen*" (289).

Die Erörterungen zur Ethik und zur Moral auf die Ausgangsfragen nach dem „Wer", der Dialektik von Selbstheit und Selbigkeit und schließlich jener von Selbst und Anderem zurückblendend, formuliert R. folgenden Ertrag (352–358): Der Begriff der *Zuschreibung* läßt sich nun, nachdem die Einschätzung der Handlungsziele mit der Selbstschätzung des Handelnden parallel geführt worden ist, auf den Begriff der *Zurechenbarkeit* hin erweitern. Die Zurechenbarkeit beantwortet die Frage des „Wer handelt" auf ethischer Ebene. Die in der Dialektik von Selbstheit und Selbigkeit aufgeworfene Frage nach der – nichtempirischen – Identität des Selbst in der und durch die Zeit findet nun ihre ethische Antwort im Begriff der *Verantwortung*, den R. zeitbezogen profiliert: Verantwortung der Vergangenheit, der *Herkunft*, gegenüber und Verantwortung der Zukunft, den *Folgen des Handelns*, gegenüber qualifiziert das handelnde Subjekt in seiner Gegenwart als nicht im Besitz der Autonomie, sondern als aufgerufen, sie in der Anerkennung und Aneignung seiner Herkunft und der Folgen seines Handelns, deren Tragweite die ursprünglich intendierten Vorhaben grundsätzlich übertrifft, zu *gewinnen*. Schließlich wird, so R., in dem Weg von der *Selbstschätzung* über die *Fürsorge* zur *Gerechtigkeit*, wie ihn die ethisch-moralische Analyse durchschritten hat, die *Anerkennung* als Struktur des Selbst sichtbar. Die Anerkennung bezeichnet das Selbst als Ort der Dialektik des Selbst und des Anderen als das Selbst.

Der Versuch der Gewinnung einer Ontologie des Selbst (359–426) nun setzt wiederum bei Aristoteles ein. Für R. liegt das grundsätzliche Problem eines solchen Unterfangens in der Notwendigkeit einer *revisionären* Aneignung der ontologischen Tradition – unter Ausschluß der Metaphysik.

Die Einheit des Handelns ist aussagbar mittels der aristotelischen Qualifizierung des Seins durch Akt und Potenz. So wie diese ins Sein Bewegung und Veränderung hineintragen, wird umgekehrt das Handeln zum hervorgehobenen Ort der Lesbarkeit dieser Akt-Potenz-Struktur. Eine Ontologie des Selbst in den Kategorien von Akt und Potenz ist aber erst aufgrund der Vieldeutigkeit dieser Begriffe bei Aristoteles möglich. Sie verweist auf ihren das Handeln transzendierenden Anwendungsbereich, so daß das Selbst – als Handelndes – mit der Welt seinen gemeinsamen, nämlich ontologischen Grund im durch Akt und Potenz dynamisierten Sein hat. Die Seinsweise des Selbst wird durch einen kritischen Rückgriff auf Heidegger, dessen Fundamentalontologie von R. ihrerseits als Wiederaneignung des Aristoteles bewertet wird, näher beschrieben mit dem Begriff des *In-der-Welt-Seins*. „Nur ein Seiendes, das ein Selbst ist, ist *in* der Welt" (374). R. korrigiert freilich diesen zentralen heideggerschen Begriff, indem er ihn von der *Anwesenheit* als näherer Qualifizierung des Seins in der Welt abhebt und damit von der ihm inhärenten Tendenz zu einer bloßen Faktizität des Seins in der Welt löst. Stattdessen

sucht er ihn in Verbindung zu bringen mit Spinozas Begriff des *conatus*; das allen – beseelten – Einzeldingen eigene Vermögen des Beharrens im Leben entspricht auf ontologischer Ebene der hermeneutisch entwickelten Selbständigkeit des Selbst in der und durch die Zeit.

In drei Schritten wird die Dialektik von Selbstheit und Andersheit entfaltet: Statt von einer Ontologie des Daseins wäre, so R.'s Vorschlag, das Existenzial des In-der-Welt-Seins von einer *Ontologie des Eigenleibs* her zu formulieren. Denn es ist der Leib, der als jemeiniger und als Körper in der Welt zwischen der „Intimität des Ich und der Exteriorität der Welt" (388) vermittelt. Diese Vermittlung, und hier offenbart sich ein erster Grad von Alterität, geschieht auf dem Weg verschiedener Stufen der Passivität, die der Leib der Intention des Ich entgegensetzt und sie dadurch der Welt zuführt.

Die Dialektik von Selbst und Anderem entwickelt R. in Konfrontation mit Husserl und Levinas als eine Überkreuzung der *gnoseologischen Bewegung vom Selbst zum Anderen* mit der *Bewegung der Herausforderung*, die vom Anderen ausgeht und die das Selbst *ethisch* konstituiert. Die auf die Herausforderung antwortende *Haltung des Bezeugens und des Zeugnisses* ist es, die R. betont und in der er – gegen Levinas – das Selbst stark macht. „Das Zeugnis ist also der Wahrheitsmodus dieser Selbstexposition des Selbst, die die Umkehrung der Gewißheit des Ich ist." (409)

Der Begriff des Zeugnisses verweist schließlich auf das *Gewissen* als Ort der Dialektik zwischen Selbst und Anderem. Es gegen Heideggers Entmoralisierung verteidigend, betont R. freilich zugleich seinen transmoralischen Bedeutungsüberschuß. Die Stimme des Anderen, deren Ruf im Gewissen an das Selbst ergeht, kann im Sinn Levinas' ausgelegt werden; sie kann im Sinn Freuds auf die im Über-Ich sedimentierten Ansprüche von Eltern und Ahnen bezogen werden; sie kann theologisch entfaltet werden. Alle diese Ausschreibungen schöpfen je für sich die Zweideutigkeit des Gewissens zwischen anthropologischer und theologischer Lesart nicht aus. Im Versuch, die Metapher des Anderen zu identifizieren, kommt der philosophische Diskurs an eine Grenze; diese Grenze bringt die Metapher adäquat zum Ausdruck: „Nur eine Rede, die anders ist als sie selbst, ... wird der Meta-Kategorie der Andersheit angemessen sein. Andernfalls hebt die Andersheit sich auf, indem sie das Selbe wie sie selbst wird" (426).

Der dem Ganzen zugrundeliegende Vorlesungszyklus umfaßte zwei weitere Texte, die R. für die Buchausgabe weggelassen hat: zwei theologische Bearbeitungen des Themas.[3] Eine theologische Rezeption sollte jedoch Vorsicht walten lassen: Die Philosophie des in seinem Stand prekären, brüchigen Selbst, wie sie hier entwickelt wird, ist ein Vorschlag und nicht Anzeige eines Problems, das nur der theologischen Rückversicherung harrt. Denn dieses Selbst hat und hört in sich selbst die Stimme des nicht identifizierbaren Anderen. Die inhaltliche Auffüllung eines solchermaßen in der Schwebe gehaltenen Anderen mit dem christlichen Gottesbegriff müßte umgekehrt ebendiesen Gottesbegriff der leibhaften, ethischen und narrativen *Vermittlung*, in der das Selbst steht, aussetzen. Alle diese Orte der Vermittlung, deren Plurivozität nicht vorschnell von einem Denken des Einen absorbiert werden dürfte, wären freilich theologisch reformulierbar im Rahmen eines Denkens der *sakramental vermittelten Präsenz* des immer anderen Gottes.

Regensburg Knut Wenzel

Wagner, Harald: **Lebenswelt und Glaube.** Kritik der Lebenswelttheorie und ihre Übertragung auf den Gemeindeaufbau. – Frankfurt: Peter Lang 1996. 251 S. (Erfahrung und Theologie, 26), kt DM 79,00 ISBN: 3-631-49851-9

Die an der Kirchl. Hochschule Leipzig 1992 angenommene, in Teilen noch zu DDR-Zeiten erarbeitete Diss. verbindet eine Rekonstruktion wichtiger Lebensweltkonzepte mit dem Entwurf eines praktisch-theologisch orientierten Modells von Lebenswelt (Lw.), das dann in bezug auf die relevanten Bereiche des Gemeindelebens entfaltet und auf seine Reichweite hin eruiert wird.

Der Bd beginnt mit einer erhellenden Darstellung der soziologisch-philosophischen Lw.auffassungen bzw. -theorien von E. Husserl, A. Schütz, T. Luckmann sowie J. Habermas, die anschließend kritisch gewürdigt werden, wobei W. an Husserl, der ihm zufolge die Exposition einer Wissenschaft der Lw. geliefert hat, neben der eurozentrischen Engführung v. a. sein Verbleiben auf der philosophisch-epistemologischen Ebene kritisiert, womit ein „Verkennen der Brutalität materieller Strukturen und Interessen" (55) einhergehe. Während ihm der beabsichtigte Durchbruch zu einer umfassenden Gesellschaftstheorie nicht gelinge, sei sein Ansatz bei Schütz und Luckmann systematisch zu einer Wissenschaft von der Lw. ausgebaut. Freilich werde auch bei letzterem die Vielfalt gesellschaftlicher Einwirkungen auf die Lw. nur unzureichend wahrgenommen und ein kulturalistisch verkürzter Begriff der Lw. vorgelegt, der weder deren real existierende Pathologien, noch die Notwendigkeit gruppenbezogener Sozialisation in eine gemeinsame, geteilte Lw. in den Blick bekomme. Indes erkennt W. in Schütz' und Luckmanns Ausführungen zum Transzendieren der Lw. fruchtbare Ansatzpunkte für einen Dialog zwischen Sozialwissenschaften und Theologie. Die in den bisher diskutierten Positionen unterbelichteten Aspekte sieht der Vf. am deutlichsten in Habermas' Lw.konzept ausgearbeitet, dem er aber als Verkürzung ankreidet, daß es sich allein auf die Lw. in alltäglicher Einstellung beziehe und entsprechend die Transzendenz der Lw. ausblende, um die W. das Habermassche Modell zu ergänzen sucht. Zudem moniert er bei Habermas eine Überbewertung des Mediums Sprache.

Ein Exkurs behandelt die unter den Bedingungen der DDR gerade auch für das kirchliche Leben brisante Frage des Zusammenhangs von Lw. und Subkultur, wobei er v. a. auf R. Schwendters Theorie der Subkultur rekurriert, für die die Kategorie der Drehpunktperson als Bindeglied zwischen etablierter und Subkultur relevant ist. Zugleich erörtert W., ob und inwiefern religiöse Gemeinschaften als Subkulturen gelten können.

Der Ertrag seiner philosophisch-soziologischen Reflexionen wird theologisch zugespitzt auf ein theologisch-praktisch ausgerichtetes Lw.konzept, in dem er zunächst die lw.liche Funktion der Gemeinde als Vermittlungsinstanz zwischen Individuum und Gesellschaft expliziert und deren Aufgaben im Blick auf Wahrnehmung und Handlungsorientierung, Tradition und Neubestimmung, Identität und gemeinsame Praxis aufzeigt. Pointiert faßt W. seine diesbezüglichen Überlegungen in der These zusammen: „Der Charakter der lebensweltlichen Gemeinschaft entscheidet über das Gelingen meines Lebens und über meinen Glauben." (100)

Die Bedeutung des kommunikativen Handelns kommt ausgehend vom entsprechenden Handeln Jesu zur Sprache im Blick auf die Reproduktionsfunktion der Gemeinde, ihren Beitrag zur Moralentwicklung der Christen sowie das Zusammenspiel von gemeindlicher Lw. und Gesellschaftssystem. Orientieren sich diese Ausführungen stark an Habermas, so wird Luhmanns Systemtheorie in bezug auf die Vermittlungsfunktion der Kirche als Instanz zwischen Gemeinde und Gesellschaft aufgenommen. Dabei muß die soziologisch umstrittene Funktion von Religion laut W. kontextuell bestimmt werden und ihre tendenziell lange Zeit schon gegebene prophetisch-postkonventionelle Orientierung auf die Fülle des Lebens gegen die systemtheoretische Festschreibung restringierter Funktionen theologisch zur Geltung gebracht werden.

W. unterstreicht zum einen die Schutzfunktion der Kirchen für die Gemeinde, zum anderen ist ihm an ihrer gesellschaftlichen Innovationsfunktion gelegen. Im weiteren finden sich anregende Überlegungen zur Sozialgestalt der Gemeinde, wobei der Vf. insbesondere auf die diakonische Gemeinde abhebt und eine auf Transformation ausgerichtete Pädagogik für die Nichtarmen anspricht. Neben dem Problem von Autorität und Macht kommen Aspekte der Leibbedingtheit sowie die Leibhaftigkeit des Glaubens und schließlich die Selbstfindung in der Lw. Gemeinde zur Sprache.

Die Arbeit schließt mit einem Nachwort 1995, in dem W. von seinen seit der Zäsur von 1989 sowie dem Zusammenbruch der DDR gemachten Erfahrungen aus die eigenen Ausführungen zur Subkultur und Plausibilitätsstruktur des christlichen Glaubens noch einmal bedenkt und zu dem Schluß kommt: „Die übergreifende Hypothese der Arbeit, daß christlicher Glaube nur dann lebendig bleiben kann, wenn er bis in die alltägliche Lebenswelt durchdringt, erscheint mir nach wie vor die unaufgebbare Maxime kirchlichen Handelns." (247)

W.s Bd bietet eine übersichtliche und gelungene Darstellung und Kritik zentraler philosophisch-sozialwissenschaftlicher Lw.konzepte und -theorien. Daß diese Kritik dann im Blick auf die subkulturelle Situation der Kirchen in der DDR fruchtbar gemacht wird, stellt die streckenweise geradezu spannend zu lesende eigentliche praktisch-theologische Leistung dieses Werkes dar. Allerdings leidet der intendierte Entwurf eines Lw.konzepts in theologisch-praktischer Absicht m. E. daran, daß er nicht konsequent an den dargelegten Lw.entwürfen theologisch weiterarbeitet, sondern bisweilen eklektisch eine ganze Reihe von praktisch-theologischen Theoriesegmenten und -angeboten bundesdeutscher und US-amerikanischer Provenienz von Mette bis Schreiter und Evans bis Fowler aufnimmt und zu einem „Ökotop" zusammenträgt, das zwar lw.lich bunt und kommunikativ, theoretisch aber doch disparat bleibt. Was dabei am Ende herauskommt, ist eher ein lw.liches Patchwork als eine stringente und argumentativ überzeugende praktisch-theologische Lw.theorie.

Luzern Edmund Arens

Anmerkung der Schriftleitung: Der Vf. des vorstehend rezensierten Buches ist nicht identisch mit dem Schriftleiter dieser Zeitschrift.

Theologiegeschichte

Liberté chrétienne et libre arbitre. Textes de l'enseignement de troisième cycle des facultés romandes de théologie. Organisé par Guy Bedouelle / Olivier Fatio. – Fribourg: Universitätsverlag 1994. 210 S. (Cahiers oecuméniques, 24), kt DM 40,00 ISBN: 2-8271-0658-2

This collection is the product of a series of lectures held at the University of Lausanne in 1989–1990 at the invitation of the histori-

[3] Einer ist mittlerweile veröffentlicht: P. Ricoeur, Le sujet convoqué. A l'école des récits de vocation prophétique, in: Revue de l'Institut Catholique, Okt.–Dez. 1988, 83–99.

ans of the Faculties of Theology of „Suisse romande". The historians asked their colleagues in theology or philosophy to help them deepen their understanding of the great theme of free will and Christian liberty that runs through almost the entire history of the Church and the churches. The speakers were asked not to take up aspects of the problem that have already been addressed many times, such as the conflict between Augustine and Pelagius, Erasmus and Luther, Gnesio-Lutherans and Philippists, the Dominicans and Jesuits, Bolsec's critique of Calvinistic predestination, and the Jansenist controversy. Instead, the scholars were requested to discuss authors who have been less studied, or to address more specific aspects of the problem.

The co-organizer, Guy Bedouelle, accurately describes the papers as from every viewpoint very diverse, even if one considers only the literary genre of the authors studied. These range from Bardaisan of Edessa, Pseudo-Clementine fragments, through Augustine, Aquinas, Ockham, Bradwardine, Melanchthon, Descartes, Malebranche, Fénelon, Rabelais, Montaigne and Molina. So great were the different approaches to the theme that the editors thought a synthesis was impossible. They aimed instead at providing information and discussion. Unfortunately there are no summaries of the conversations, nor is there any general conclusion or index. As is often the case in such collections, the quality of the contributions or the relevance of the individual papers to the overall theme is also varied.

H. Drijvers, a specialist on Bardaisan of Edessa (154–222 A.D.) presents an essay entitled: *„Bardaisan's Doctrine of Free Will, the Pseudo-Clementines, and Marcionism in Syria."* He makes it clear that the Christian interest in defending free will in Syria – and the same can be shown to be the case in the contemporary West – is not motivated by philosophical interests, but by the urgent theological task of defending the unity and goodness of God and the cause of sin as an abuse of created liberty against the denial of these biblical truths by the Marcionites. Philosophy was used by Bardaisan, from whom the Pseudo-Clementines freely borrowed, when it was seen to be congenial to the truths of faith just mentioned. Drijvers does not discuss the fact that some of the notions in these ancient writings were unacceptable to the rest of the Church, among other things, their uncritical embrace of the idea that evil – and the free choices responsible for it – arises from an „accidental" mixing of the four elements (heat and cold, moist and dry), with the implication that evil and free choice are somehow outside of God's providence, a view that later theology, at least from the time of Augustine, would reject as unbiblical and therefore uncatholic.

For Augustine, as Madec shows, in *„St. Augustine – From Free Will to Liberty by the Grace of God,"* the interest in upholding the free decision of the will also arose out of a concern to maintain, against his own former Manichaean beliefs, that there is one God who is both good and just and that evil is not a created substance, but arises from a perverse exercise of created freedom. With persuasive textual arguments Madec corrects some recent misunderstandings of Augustine's teaching on freedom that have been advanced by A. Vergez, P. Brown, K. Flasch, P. F. Brune, and J.-C. Eslin. His main contention against Flasch and Brown is that the new development that occurred in Augustine's response to Simplicianus (396 A.D.) was not a rejection of his earlier neo-Platonic Christian understanding of grace and free will, but a deepening of it. Madec emphasizes that Augustine's „proof for the existence of the power of free decision is drawn entirely from Jewish-Christian doctrine, from Scripture." (37) This statement requires modification inasmuch as it overlooks the fact that Augustine also saw human free will as something verified in ordinary human experience.

Michel Corbin's long essay, *„On Free Will according to St. Thomas Aquinas,"* is a polemical „commentary" on only one article of the *Summa* theologiae: I, Q. 83, Art. 1: „Whether a human being is endowed with free will?" In his commentary, however, Corbin cites numerous texts not only from other parts and questions of the *Summa* but also a number of „choice morsels" (48) from other works of Thomas, much in the manner of the „Neo-Thomists" he criticizes. Corbin actually goes far beyond a commentary on the above-mentioned article of the *Summa*. He seeks to show that the very questions Thomas asks are foreign to the Scriptures. He claims, moreover, that Thomas's effort to reconcile the Gospel and Greek thought – particularly that of Aristotle – was only achieved superficially. One reason for this failure, says Corbin, without offering evidence, is that the „context of this (Aristotle's) philosophy was no longer known as it was in the time of the Church Fathers" (87). This is a strange statement inasmuch as the Church Fathers did not know the Aristotelian *corpus* as well as Thomas, and also because Corbin shows no appreciation of the intellectual context of Thomas's very selective use of Aristotle. For this see O. H. Pesch, *Thomas von Aquin* (1988): 132–139. Luther's genius, says Corbin, without citing any Luther texts, was to detect the mistakes of Aquinas as well as the later scholastics, and to discover that the Gospel did not speak the language of science. „Carried away by polemic, however, and not having any other language at his disposal than that of scholasticism, Luther did not recognize that he remained a prisoner of the same questioning." (87) This judgment overlooks a much more important and problematic aspect of Luther's reformation thinking: that, in contrast to Aquinas, Anselm, Augustine and the entire previous Orthodox and Catholic theological tradition, Luther, at least from 1521 through 1525, gave a *negative* answer to the traditional question: Whether a human being has free will?

It is unfortunate that the coordinators of the seminars did not provide for a response to such a one-sided presentation by a Thomas specialist – or by someone versed in both Thomas and Luther. That would have provided some balance, especially in a collection published in an ecumenical series. Because the detailed response that is required would exceed the limits of this review, I simply add a few general comments to those made above. In discussing free will theologically, it is necessary to distinguish two aspects: first, the existence of free will, and, second, the philosophical and theological explication of it. The first, as the essays by Drijvers and Madec made clear, is a requirement of the Jewish-Christian revelation of One God, who is both good and just, and who is not the author of evil. Such a position is common to the Orthodox, Catholic, and to a great part of the Evangelical traditions. None of the theologians in this collection denies that there is a free will, nor do any of them think a person can be saved by free will alone without liberating grace. The second aspect, the *modus explicandi*, varies greatly in different cultural contexts and among individual theologians and schools of theology. Philosophical and other insights are often used by theologians in this task, but it would be erroneous to say that these rational and cultural aids control the way in which Thomas or the other theologians find evidence in Scripture for a power of free decision in human beings.

It is possible to interpret Aquinas „benevolently", that is, in accord with his evangelical intentions, says Corbin (70). But one can also interpret him „critically", which, for Corbin, is an interpretation that goes against Aquinas's intentions. There is no doubt that both types of interpretation are possible. But the question is: should a non-benevolent interpretation have any place in the Church or in theology? The answer to this question must surely be: No, *if* one seeks to maintain – or restore – Christian unity in faith, hope, and love. The primacy of benevolent interpretation is not an alternative to the necessary task of criticism as a means of determining what is true and what is false, but it is essential to the Christian spirit in which the critical task should be undertaken. Corbin's effort to enlist Luther for support in this connection is inappropriate because Luther himself, in 1518 and 1519, appealed at least three times – first to John Eck, and then to the theological faculties of Köln and Louvain – for a benevolent interpretation of his writings on indulgences as an obligation of Christian theologians. It is encouraging to recall that this same principle, so important for Christian unity, and which corresponds to the ethos of the New Testament, became enshrined in the influential *Spiritual Exercises* of St. Ignatius Loyola.

Corbin's opinion that Aristotelian philosophy corrupted the Christian character of Thomas's theology is an old accusation made by many people, including Luther. Corbin refers to neither modern Lutheran interpreters of Aquinas whose ecumenical openness *and* profound knowledge of the texts have enabled them to appreciate the evangelical spirit of Thomas, nor to the outstanding work of O. H. Pesch on both Thomas and Luther, nor to the national and international Lutheran-Roman Catholic theological agreements that are relevant to this theme. In short, such a paper must be regarded as pre-ecumenical, and not up to the scholarly standard required by the new ecumenical theological state of the question.

R. Imbach in *„Notes on Human and Divine Liberty According to William of Ockham"* states that he does not try to situate Ockham's concept of freedom within the whole of Christian thought. I would add that he does not investigate the influence on late medieval scholasticism of Ockham,s understanding of the role of free will in the preparation for justification as one of the central reasons for Luther's rejection of that theology. Instead, with special attention to Ockham's logical method and linguistic theory, Imbach offers a clear outline of Ockham's basic thinking about human and divine liberty, based mainly on the *Commentary on the Sentences*, the *Quodlibeta*, and the short *Tractatus de praedestinatione et praescientia Dei*. The reader is surprised, after reading such a helpful exposition, to find the author, in his conclusions, comparing Ockham and Thomas Aquinas, without citing or even mentioning Thomas in the body of his essay. There are certainly well known differences between Thomas and William, but they are not the differences suggested by Imbach. He points to Ockham's emphasis on liberty in contrast to Thomas's concentration on order and intellect, but overlooks the fact that not only Ockham, but also Aquinas, can say that the world, creation, and salvation are expressions and manifestations of the liberty of God. Nor does Imbach consider Thomas' teaching, following Augustine, that the *ratio* for the predestination of this person and not that one is to be found *sola in voluntate dei*. It may also be asked whether Imbach's emphasis of Ockham's teaching that no

human merit guarantees the divine acceptance of it is very different from the teaching of Thomas that no human good act of itself is meritorious for salvation without the *ordinatio divina*. For Thomas, it should be recalled, the divine ordination is not simply a matter of the divine intelligence, because for him there is no real distinction between the divine intellect and will.

„*Divine Liberty and Human Liberty in Thomas Bradwardine*" by Irena Backus seeks to overcome what the author considers to be the inadequate interpretations by G. Leff, H. Oberman, J.-F. Genest, and J. Weisheipl of Bradwardine's views on divine predestination and human free will. She achieves this objective by comparing Bradwardine's early work, the *De futuris contingentibus*, with the later *De Causa Dei contra Pelagium*. The first, a *reportatum* of a dispute in the context of the fourteenth century debate at Oxford and elsewhere on the question of future contingents and predestination, was directed against Bradwardine's contemporary, William of Ockham. It contained statements that sound deterministic. In the later, much larger, and more systematic *De causa Dei*, however, Bradwardine makes use of Anselm, Robert Grosseteste, Thomas Aquinas and the famous distinction of Boethius between antecedent and consequent necessity to affirm clearly that the divine foreknowledge is not incompatible with human liberty. Moreover, against Ockham's well known formula: „It must be held undeniably that God certainly knows all future contingents (but) I say it is impossible clearly to express the manner by which God knows future contingents" (see Imbach's essay for the texts: 99) – Bradwardine is able to say that God knows future contingents the same way he knows events of the present and the past. In her conclusion, referring to the recent work of Bartholomew de la Torre, Backus mentions the criticism of Bradwardine by such contemporaries as Thomas Buckingham, who challenged the parallel between God's knowledge of future contingents and his knowledge of the present and the past. When Buckingham emphasizes the incompatibility between immutable antecedent necessity and free will, he is right to do so (114). However, the necessity of future contingents defended by Bradwardine, citing Boethius through Grosseteste, is consequent or conditional – *not* antecedent – necessity (compare 111 and 114).

The longest paper in the collection (42 pages) is Dino Bellucci's „*Christian Liberty and the Science of Man in Melanchthon.*" Readers will be grateful to the author for presenting numerous citations from Melanchthon on the theme under such sub-headings as: „The Critique of the Scholastic Doctrine of Free Will" (which is in fact a survey of Melanchthon's evolution from an early polemical rejection of scholastic views of free will in the 1521 Loci communes to his later more balanced position where he affirms free will); „The (Four) Degrees of Christian Liberty;" „Free Will and Conversion" (which stresses conversion as a *processus*); „The Liberty which the Holy Spirit Gives;" and „Vision of the Cosmos and Liberation of Man."

Bellucci presents Melanchthon as a theologian who wished to be a faithful interpreter of Luther, and a man who still remained faithful to the Reformation even when he broke with his own – and Luther's – rejection of „the scholastic" doctrine of free will. To maintain this position of unbroken fidelity to Luther and the Reformation principles despite his departure from Luther's teaching, Bellucci simply leaves out of consideration Luther's hard statements against free will from 1521 through the controversy with Erasmus. The statements of Luther that all things happen by absolute necessity, like those of the early Melanchthon, simply cannot be said to mean that we have „liberty of the external act." (119)

One technical problem is that Bellucci provides no dates for the various sources he cites, with the exception of the 1521 *Loci*. That makes it impossible for the reader to trace Melanchthon's development if she does not have in hand the *Corpus Reformatorum* and the *Studienausgabe* edited by R. Stupperich.

The author's many assertions about Luther and „the scholastics" that are not supported by textual references constitute a more serious problem. For example, Bellucci thinks Luther holds to „absolute certitude of personal salvation" and „total security of conscience," when in fact Luther affirms *certitudo* but rejects *securitas* (139), as Karl Holl pointed out long ago; he also thinks, confusing what Melanchthon says with a strange opinion of his own, that „the scholastics," unlike the saints, do not experience God's help when they are in danger, but understand God's help to be „an occult quality" (147). Moreover, Bellucci fails to ask any critical questions about Melanchthon's – or Luther's – generalizations about Augustine (e. g. 131–133, 136) or „the scholastics" (e. g. 121, 122, 128), or about Melanchthon's belief in the influence of the stars and planets – and the four elements! – on human behavior (156–157).

Bellucci recognizes that contemporary Luther scholars reject the heroic picture Melanchthon painted of Luther's discovery, but he thinks this is due to the fact that those scholars do not believe Luther's claim that no one before him had taught the doctrine that he had discovered, namely, that of the justice of God by which we are made just. Bellucci thinks Melanchthon is persuaded of the originality (117, 132) and indeed the „absolute newness" of Luther's doctrine of justification and Christian liberty (134), and he is even persuaded by that claim himself (136–137). This opinion does not take into account the insistence of Melanchthon in the *Confessio Augustana* that the central Reformation doctrine is in harmony with the teaching of the Catholic Church and of the Roman Church insofar as that is known from the ancient writings. Nor does it consider the remarkable agreements Melanchthon reached with Eck and other Lutheran and Roman Catholic participants during the first ecumenical dialogues that took place in Augsburg during July and August, 1530, as V. Pfnür has shown. My own opinion is that Bellucci would have further altered the tone and the contents of his presentation had he studied the benevolent yet critical common statement and scholarly papers of the Lutheran-Roman Catholic Dialogue (USA), *Justification by Faith* (1985), as well as the later work in Germany of the Lutheran and Roman Catholic Joint Commission on the 16th century condemnations.

The essay by G. H. M. Posthumus Meyjes, „*The Development of Irenicism in the 16th to the Beginning of the 17th Century*," is a learned discussion of the development of what one might call early forms of post-Reformation ecumenical thinking. Though highly valuable in itself, it is far removed from the general theme of this collection. One of the problems of this early irenical movement that prevented its wider acceptance was its failure to distinguish a sound irenicism from that false *irenismus* which the Second Vatican Council judges to be foreign to the true ecumenical spirit.

J. Le Brun's paper likewise deals not with human free will and Christian liberty, but with the profound question of the liberty of God in the thought of Descartes, Malebranche, and Fenelon. This study will be of particular interest to those seeking to understand some of the context of Leibniz's – and Malebranche's – doctrine that if God creates, God necessarily – not freely – creates the best of all possible worlds. Le Brun, a contributor to the new edition of Fénelon's *Oeuvres*, also presents Fénelon's refutation of Malebranche's limited view of the divine liberty, a critique that was only published in the 19th century.

Michael Screech (Oxford) is not listed among the collaborators, probably because he simply led a seminar *stricto sensu* at Lausanne, without submitting a written paper. Francis Higman, who assisted Screech at the seminar, provides a two page summary of Screech's discussion of the views of Rabelais and Montaigne on Christian liberty. This abbreviated presentation assumes incorrectly that a major difference between Erasmus and Luther is that Erasmus affirms „cooperation", while Luther does not. The real difference between them is whether such cooperation is free or not.

J.-M. Aubert was prevented by illness from coming to Lausanne and developing his valuable short paper on the „De auxiliis" controversy. Aubert offers help to those who wish to study the debate in seminars by attaching to his paper three foundational texts of Augustine, Aquinas and Molina that are often cited in the controversies.

Toronto Harry McSorley

Berndt, Rainer: **André de Saint-Victor († 1175).** Exégète et Théologien. – Turnhout: Brepols 1991. 403 S. (Bibliotheca Victorina II)

Die Welt der Viktoriner erfreut sich in jüngster Zeit vermehrter wissenschaftlicher Aufmerksamkeit. Das ist nicht zuletzt das Verdienst der Société des Etudes Victorines, des in Frankfurt am Main bestehenden Hugo-von-Sankt-Viktor-Instituts und der neu gegründeten Reihe der „Bibliotheca Victorina", die es in rascher Folge seit 1991 bereits auf fünf Bde gebracht hat. Neben den großen und bekannten Hugo und Richard von St. Viktor treten weitere Theologen sowie die Viktoriner Schule insgesamt aus dem Schatten hervor. Gestalt und Werk des Andreas von St. Viktor, von dem man bisher kaum mehr als den Namen kannte, gewinnen durch die Untersuchung von R. Berndt an klaren Konturen. Eine Rechtfertigung für diese Studie liegt in dem Umstand, daß Andreas aufgrund seiner Kontakte zu jüdischen Gelehrten und neuer Erkenntnisse einen geradezu neuen Typus von Exeget und Exegese repräsentiert.

Die in drei Teile gegliederte Arbeit beschäftigt sich zunächst mit Leben und Werk des Andreas. Die Quellen, die über die Biographie dieses Mannes Auskunft geben könnten, sind äußerst spärlich. Unter den Zeugnissen Viktorinischer Herkunft verdient das des Jean de Thoulouse (1590–1659) besondere Berücksichtigung, das drei Träger des Namens Andreas im 12. Jh. in St. Viktor erwähnt. Gestützt auf Briefe und Quellen der Abtei Wigmore kommt B. zu einer Dreiteilung der Karriere des Andreas in Wigmore: die Beförderung zum Abt von Wigmore; Unstimmigkeiten zwischen Abt und Kanonikern, die zur Rückkehr des Andreas nach Paris führten; erneute Rückkehr nach Wigmore und Tod. Die Auswertung der biobibliographischen Notizen vom 15. bis 20. Jh. ergibt keine genaueren Informationen über die Herkunft und Nationalität des Andreas als Engländer, über sein Leben vor seiner Wahl zum Abt von Wigmore (1149). Dunkel bleibt auch seine Beziehung zu Hugo von St. Viktor. Das Datum seines Todes ist der 19. Oktober 1175.

An Hand englischer und Pariser Verzeichnisse aus jener Zeit wird ausführlich über die handschriftliche Überlieferung der Werke des Andreas referiert. Eine kritische Prüfung schreibt ihm Kommentare zum Heptateuch, zu den vier Büchern der Könige, zu den Büchern der Chronik, zu den Büchern der Weisheit, zu den Propheten Jesaja, Ezechiel, Jeremia, Daniel und zu den Kleinen Propheten zu. Fehlender präziser Angaben wegen erweist sich die Erstellung einer zuverlässigen Chronologie der einzelnen Werke als unmöglich. Eine biobibliographische Synopse, die sich auf handschriftliche Angaben, interne Kriterien und zeitgenössische Hinweise beruft, weist die Kommentare zu den historischen Büchern der Bibel der Zeit vor 1149, die Kommentare zu den Propheten und Weisheitsbüchern der Periode von 1155–1161/63 zu.

Ein Urteil über die literarische Wirksamkeit des Andreas leidet unter dem Fehlen entsprechender Werkausgaben. Er wird erwähnt oder zitiert durch Richard von St. Viktor, Adam von Schottland, Helinand von Froidmont oder Roger Bacon. Spuren seiner Nachwirkung lassen sich bis ins 15. Jh. hinein ausfindig machen. Als ein Beispiel für den Einfluß des Andreas kann Petrus Comestor gelten.

Der *zweite Teil* der Untersuchung wendet sich den Fundamenten der Exegese des Andreas zu. Das exegetische Interesse des Viktoriners ist auf die atl. Schriften konzentriert. Die Grundlage für seine Interpretation bildet die Vulgata, die ihm in mehreren Exemplaren aus verschiedenen handschriftlichen Familien vorlag. Was die Quelle der Schriftzitate angeht, so bedient sich Andreas jener Hss., denen die Vulgatarezension Theodulfs oder der Familie Ω zugrunde lag, wenn er die Schrift nicht aus dem Gedächtnis anführt. Die Psalmen werden nach dem gallikanischen oder römischen Psalter wiedergegeben. Die Verweise auf den hebräischen Text legen die Frage nahe, ob sich bei Andreas Spuren einer Übersetzung aus dem Hebräischen finden lassen. Andreas selber macht kein Hehl aus seiner Vorliebe für die „Hebraica veritas". Es gibt begründete Vermutungen, die für eine alte lateinische Version der Bibel sprechen, deren Ursprung im Kreis des rabbinischen Judentums zu suchen ist und die Andreas in irgendeiner Weise zugänglich war.

Wie versteht Andreas die Erklärung der Schrift? Er zeigt sich in erster Linie an der Erhellung des wörtlichen Sinnes (sensus litteralis), an der „expositio" oder „explanatio" interessiert. Diese muß die Schrift durch sich selber erklären, ihre verschiedenen Textüberlieferungen präsentieren und die vorausgehenden Interpretationen aufzeigen. Der Seitenblick auf die rabbinische Exegese dient dazu, dem Wortsinn auf die Spur zu kommen. Nicht selten verweist Andreas dabei auch auf Hieronymus als Vergleichsgröße. Die Bedeutung, die er auf die rationale Dimension der Auslegung legt, erklärt auch die literarische Trockenheit und Härte seines Stils. Der Viktoriner betreibt Textanalyse mit den Mitteln des 12. Jh.s, er möchte den Text verstehbar machen. Nicht der Leser, sondern der Kommentator bestimmt, was wörtliche Exegese besagt. Die Theorie der „significatio" bezieht sich bei ihm allein auf die Beziehung von „vox" und „res". Die „artes liberales" liefern dem Exegeten die erforderlichen Werkzeuge, ermöglichen ihm den „accessus ad auctores" und erschließen ihm auf dem Weg der „ars grammatica" und der „ars rhetorica" den Bezeichnungsreichtum der Sprachen. Andreas besaß elementare Kenntnisse des Griechischen, daneben finden sich häufig Bemerkungen, die dem alten Französischen und Hebräischen entstammen. Seine Kenntnisse reichten wohl kaum aus, um zeitgenössische hebräische Kommentare lesen zu können. Zu seinen Quellen zählen heidnische lateinische Klassiker, das NT, aus dem die Evangelien selten erwähnt werden, Hieronymus, Flavius Josephus und nicht wenige jüdische Zeugnisse und Autoren.

Der *dritte Teil* der Studie nimmt den Zusammenhang von Exegese und Theologie in den Blick. Andreas hat leider kein systematisches Werk verfaßt, er legt nirgendwo seine hermeneutischen Prinzipien und seine theologischen Absichten dar, vielmehr zeigt er sich als ein Praktiker der Schrifterklärung, der neue exegetische Methoden sucht und anwendet. Die Originalität eines Kommentators zeigt sich in der Souveränität und Meisterschaft, mit denen er die Informationen seiner Quellen behandelt. Andreas entwickelt eine „philologie sacrée", die eine Art Textkritik praktiziert, linguistische Überlegungen über den Text anstellt und eine Lemmatisierung des Bibeltextes vornimmt. Alles exegetische Bemühen kreist um den „sensus littere". Nach der Auffassung des Viktoriners erklärt die Schrift sich durch sich selber. Sie spricht von Gott „humano more". Die Redeweise der Schrift ist so geartet, daß ihr Sinn „subauditur". Die Kunst der Exegese besteht darin, daß man der Schrift mit den vorhandenen Hilfsmitteln (z. B. Bedeutungsfeld oder interne Methoden) einen Sinn verleiht. Die „sententia" der Schrift ergibt sich aus der Lehre der Kirche und den Auffassungen der Theologen. Die Quellen, die Andreas dabei heranzieht, sind christliche und rabbinische Kommentare, je nach ihrem Beitrag zur Erhellung des wörtlichen Sinnes. In seiner Auslegung wahrt er die Tuchfühlung mit Hieronymus und der hebräischen Philologie. Die antijüdische Polemik, die sich bei aller Offenheit für das zeitgenössische Judentum bei dem Viktoriner findet, erstreckt sich auf den fabelhaften Charakter bestimmter Erklärungen und auf die jüdische Interpretation der Geschichte. Andreas siedelt das theologische Bemühen der Exegese in jenem von der Bibel selber vorgezeichneten Rahmen an: „Viele Male und auf vielerlei Weise hat Gott einst zu den Vätern gesprochen durch die Propheten" (Hebr 1,1). Im Zusammenhang der Auslegung der narrativen Partien der Schrift betont er das „ministerium angelicum".

Fragt man nach dem Weg der Theologie bei Andreas, so besteht sein originaler Beitrag darin, daß seine Schrifterklärungen wörtliche Kommentare darstellen. Es geht ihm weniger um eine biblische Historiographie im Sinne einer „narratio" der „series rerum gestarum"; für Andreas ist der biblische Text der Ort, an dem sich das Wort Gottes zeigt, wie es in der Geschichte handelt. Er will der „superficies littere" mit Hilfe der dreigliedrigen Methode littera-sensus-sententia auf den Grund gehen. Es liegt ihm an der Wahrnehmung und Sensibilität für den schriftlichen Charakter der Offenbarung Gottes, den Textcharakter des AT. Die Exegese des Andreas von St. Viktor eröffnet einen neuen Zugang zu den Schriften des Alten Bundes. Die beiden Interpretationswege der jüdischen Literalauslegung und der christlichen geistlichen Deutung, wie sie durch die Mehrheit der Zeitgenossen des Viktoriners praktiziert wurde, schienen ihm nicht mehr ausreichend genug, um auf die damals aufbrechenden Fragen zu antworten. Andreas hält sich streng an das Verständnis des Textes und seine Logik, wie das Beispiel von Jes 7,14 zeigt. Die atl. Texte weisen ihren inneren Zusammenhang auf und besitzen ihr eigenes Gefälle; bei den Propheten kommt als zusätzliches Element die Erwartung des Messias hinzu. Die Arbeit am Text führt Andreas zu zweierlei Theologien, zu einer Theologie der Treue und zu einer Theologie des Glaubens.

Zwei Anhänge beschließen die Untersuchung: einer führt alle biobibliographischen Dokumente auf, die sich auf Andreas von St. Viktor beziehen; der zweite wendet sich den Petrus Comestor und Andreas von St. Viktor gemeinsamen Quellen zu. Dazu kommen eine ausführliche Bibliographie, ein Schriftstellen- und Namensregister.

Die Arbeit von R. Berndt stellt einen wertvollen Beitrag zur Geschichte und Theologie der Schule von St. Viktor dar. Sie belegt, wie verschieden und originell die einzelnen Köpfe und Vertreter dieser Schule sind. Ihr besonderes Verdienst besteht in der erstmaligen Erhellung der Gestalt und des Werkes des Andreas von St. Viktor. Ihr Profil wird mit hohem Einfühlungsvermögen, viel Akribie, einer enormen Kombinationsgabe und außerordentlichem Fleiß überzeugend nachgezeichnet. Die Sonderstellung, die Andreas aufgrund seines Kommentarwerkes und seines „exegetischen Rationalismus" im Rahmen des uns bekannten Milieus von St. Viktor einnimmt, stellt die Frage nach der Möglichkeit, den Gründen und Hintergründen sowie den näheren Zusammenhängen seiner Ausnahmeerscheinung. In den Literaturangaben vermißt man Titel wie H. de Lubac: Exégèse médiévale, Bde 1–4, Paris 1959–1964; R. E. McNally: The Bible in the Early Middle Ages, Westminster 1959; W. Lourdaux / D. Verhelst (Hg.): The Bible and the Medieval Culture, Leuven 1979.

Regensburg Christian Schütz

Overbeck, Franz: **Werke und Nachlaß. Bd 1: Schriften bis 1873,** hg. v. Ekkehard W. Stegemann und Niklaus Peter. – Stuttgart / Weimar: J. B. Metzler 1994. X, 337 S., geb. DM 98,00 ISBN: 3-476-00962-9

Bd 2: Schriften bis 1880, hg. v. Ekkehard W. Stegemann und Rudolf Brändle. – Stuttgart / Weimar: J. B. Metzler 1994. IX, 576 S., geb. DM 128,00 ISBN: 3-476-00963-7

Bd 4: Kirchenlexicon Texte. Ausgewählte Artikel A-I, hg. v. Barbara von Reibnitz. – Stuttgart / Weimar: J. B. Metzler 1995. XLIV, 692 S., geb. DM 98,00 ISBN: 3-476-00965-3

Bd 5: Kirchenlexicon Texte. Ausgewählte Artikel J-Z, hg. v. Barbara von Reibnitz. – Stuttgart / Weimar: J. B. Metzler 1995. XX, 762 S., Ln DM 148,00 ISBN: 3-476-00966-1

Bd 6: Kirchenlexicon Materialien. 1. Christentum und Kultur. Gedanken und Anmerkungen zur modernen Theologie von Franz Overbeck. Aus dem Nachlaß hg. v. Carl Albrecht Bernoulli. Kritische Neuausgabe hg. v. Barbara von Reibnitz. – Stuttgart / Weimar: J. B. Metzler 1996. X, 345 S., Ln DM 128,00 ISBN: 3-476-00967-X

Bd 6: Kirchenlexicon Materialien. 2. Gesamtinventar, hg. v. Marianne Stauffacher-Schaub. – Stuttgart / Weimar: J. B. Metzler 1997. XX, 762 S., Ln DM 128,00 ISBN: 3-476-00968-8

Eine kritische Ausgabe der Schriften und des Nachlasses von Franz Overbeck (1837–1905) war lange Zeit ein Desiderat. Dies ist deshalb zu betonen, weil Overbeck wohl bis heute eine der interessantesten Figuren der zweiten Hälfte des letzten Jh.s darstellt und sich an ihm, dem Neutestamentler und Spezialisten der Alten Kirchengeschichte, in exzellenter Weise das Krisenbewußtsein der Theologie des ausgehenden 19. Jh.s studieren läßt, sein Werk aber bisher in nur sehr unzulänglicher Weise zugänglich war. Daß Overbeck in der Tat eine solche Bedeutung zukommt, läßt sich mehrfach begründen. Erstens, weil Overbeck, in rein theologiegeschichtlicher Perspektive, als Schüler F. Baurs, konsequent das Programm einer rein historischen Betrachtung des Christentums weitertrieb, sich damit aber eben retrospektiv als typischer Vertreter einer ganzen Epoche profilierte, die die geschichtliche Betrachtung eines Gegenstandes, auch des Christentums, zur einzig noch möglichen erklärte. Nach dem Erscheinen dieser Ausgabe wird man zu einer differenzierteren Einordnung Overbecks in diese theologische Schule gelangen können. Zweitens, weil Overbeck nicht nur ein beliebiger Vertreter dieser Epoche war, sondern einer der wichtigsten, der in regem Austausch mit anderen Größen seiner Zeit stand. Berühmt

geworden ist seine lebenslange Freundschaft mit Friedrich Nietzsche, den er kurz nach seiner Berufung zum Prof. in Basel kennenlernte und der ihn in seiner Kritik des Christentums entscheidend prägte. Aber es ist nicht nur die Freundschaft mit Nietzsche, die im Werk Overbecks ihren nachhaltigen Niederschlag gefunden hat und es schon deshalb zu einer spannenden Lektüre macht. Nicht minder sind es die anderen Kontakte mit den wichtigen geistigen Größen seiner Zeit (u. a. Adolf von Harnack, Paul de Lagardes, David Friedrich Strauß), die sich in diesem Werk ausprägen. Die Publikation des Werkes Overbecks wird hier neue Zusammenhänge erkennen lassen. Drittens schließlich wegen der systematischen Option Overbecks, mit der er sich dann theologisch von der „Tübinger Schule" Baurs abhebt: seine Hervorhebung der Weltverneinung als des Propriums christlicher Theologie, mit der er entscheidenden Einfluß auf die Ausbildung der dialektischen Theologie, v. a. auf Karl Barth (vgl. das Vorwort zur 2. Aufl. seines Römerbrief-Kommentars von 1922), ausübte. Overbecks hiermit gegebene Provokation der faktischen Gestalt des jeweiligen Christentums und der Theologie ist bleibend gültig, weckt zumindest bis heute Interesse. Nimmt man nur diese kursorischen Hinweise zur Bedeutung seiner Person, dann darf das Erscheinen der hier zu besprechenden ersten Hälfte der Overbeck-Ausgabe – von den angekündigten zehn Bden sind nunmehr fünf erschienen – zweifelsohne als ein Ereignis gelten.

In den ersten beiden Bden wurden mit einer Ausnahme („Über die Anfänge des Mönchthums" von 1867, hg. aus dem Nachlaß) in Auswahl ein Teil der Schriften publiziert, die Overbeck selbst noch zu Lebzeiten veröffentlicht hatte. Ein dritter Bd, der gleichfalls bereits von ihm selbst publizierte Schriften enthalten wird, ist angekündigt. Das entscheidende Verdienst dieser Bde besteht darin, daß bisher nur schwer zugängliches Schrifttum Overbecks nun leicht erreichbar gemacht wurde. Die gedruckten Texte wurden chronologisch, mit einer noch anzusprechenden Ausnahme, in der vom Vf. selbst besorgten letzten Fassung ediert. Dabei wird den einzelnen Schriften jeweils eine Einleitung vorangestellt, die über Entstehung, Inhalt, forschungsgeschichtliche Einordnung und Fragen der Edition informiert.

Überblickt man die beiden Schriftenbände bis 1873 bzw. bis 1880, dann bietet sich dem Leser die gesamte Spannbreite der Publikationen Overbecks dar. Einerseits erweist er sich als ein am Detail interessierter, mit einer ungeheuren Gelehrsamkeit auftretender Kirchenhistoriker, wobei aber zugleich auch deutlich bleibt, daß er sich der von Baur geprägten „Tübinger Schule" und ihrer methodischen Verpflichtung auf eine streng historische Betrachtung des Christentums unbedingt verpflichtet weiß (vgl. die Baseler Antrittsvorlesung „Über Entstehung und Recht einer rein historischen Betrachtung der Neutestamentlichen Schriften in der Theologie", Bd 1, 75–106, besonders 105f). Schriften kirchenhistorischer Art machen denn auch den größten Teil seines in diesen Bden wieder abgedruckten Werkes aus. Andererseits erweist er sich aber in seiner berühmt gewordenen Schrift „Ueber die Christlichkeit unserer heutigen Theologie" (Bd 1, 155–318), darin verwandt mit Nietzsche, als einer der schärfsten Kritiker des Christentums und der Theologie seiner Zeit, wobei die Kontinuität zu seinen historischen Arbeiten aber durchaus gewahrt bleibt: Denn während er dem frühen Christentum Weltfremdheit und damit bleibende Ursprungstreue attestiert, so zeigt er in dieser Schrift, daß sich der Kulturprotestantismus des wilhelminischen Deutschlands mit seiner Zukunftsgläubigkeit sowie die liberale Theologie als seine theologische Begleiterscheinung von diesem Proprium und dem Geist des christlichen Glaubens weit entfernt hatten; die Adaption des Christlichen an die Welt, der Anspruch des liberalen Bürgertums auf genuine Christlichkeit entpuppt sich in den Augen Overbecks als Preisgabe des eschatologischen und damit weltverneinenden Wesens des christlichen Glaubens. Weltverneinung ist für Overbeck „die innerste Seele des Christenthums" (220); eine Annäherung des Christentums an die Kultur stellt deshalb von vornherein einen Widerspruch in sich selbst dar, das „Thun jeder Theologie, sofern sie den Glauben mit dem Wissen in Berührung" bringe, sei „an sich selbst und seiner Zusammensetzung nach ein irreligiöses". Es könne keine „Theologie jemals entstehen, wo nicht neben das religiöse sich diesem fremde Interessen stellen". (172) Von dieser Prämisse her formuliert Overbeck sein Urteil gegenüber der apologetischen sowie der liberalen Theologie, wobei er beide in der Kontinuität des ersten Aufkommens von Theologie in der Alten Kirche deutet: Während er der apologetischen Theologie vorwirft, „von der Sache, die sie vertritt, nur noch die Schale ohne den Kern in Händen zu haben", so wirft er der liberalen Theologie vor, „dass sie mit dem Kern auch die Schalen des Christenthums von sich geworfen" habe, sich damit jedoch in „noch stärkeren Illusionen" befinde. (206) Künftige Theologie kann deshalb für Overbeck nur noch „*kritische*" sein: „eine Theologie, welche diese ihre kritische Beschaffenheit vor Allem an sich selbst darzustellen hat, indem sie in sich selbst keine Unklarheit bestehen lässt über den durchaus nicht rein religiösen Character ihrer Ziele, und weiss, dass sie in deren Verfolgung keineswegs ausschliesslich dem Christenthum, sondern dem Bedürfnisse dient, der Weltbildung eine Stätte neben dem Christenthume möglich zu machen". Ihre Kritik habe künftige Theologie gegenüber allen Versuchen zu zeigen, das Christentum der Welt zu „accomodieren", die es entweder „zu einer todten Orthodoxie ausdörren, welche es aus der Welt schafft, oder zur Weltlichkeit herabziehen und darin verschwinden lassen". (231f)

Im Fall von Overbecks Streitschrift „Ueber die Christlichkeit unserer heutigen Theologie" sind die Hg. in begrüßenswerter Weise von ihrem Prinzip abgewichen, die jeweils letzte vom Vf. selbst besorgte Fassung zu drucken, und zwar „um eine von der bisher vor allem durch Overbecks Selbstinterpretation im Nachwort von 1903 geprägten Rezeption unabhängige, historische Lektüre zu ermöglichen" (165). Die neuen Teile der zweiten Fassung von 1903 sind im Anschluß an die erste gedruckt. Hinzuweisen ist ferner darauf, daß die Bde 1 und 2 je eine für die künftige Beschäftigung mit Overbeck sehr hilfreiche Bibliographie aller von Overbeck selbst publizierten Texte, eine Zusammenstellung der Publikationen aus dem Nachlaß von Overbeck, eine Bibliographie der von Overbeck zitierten Literatur sowie in Bd 1 eine Auflistung der Rezensionen zu den beiden Auflagen zu „Ueber die Christlichkeit unserer heutigen Theologie" (331f) und in Bd 2 von Overbeck selbst notierte Rezensionen zu seinen Werken (566f) enthalten. Namensregister runden die beiden Bde ab.

Die weiteren bisher erschienenen Bde (4–6) enthalten Textmaterial aus dem Nachlaß Overbecks. Daß nur eine Auswahl von etwa 5 % des sogenannten „Kirchenlexicons", eine Sammlung von Aufzeichnungen und Stichwörtern, die über den Zeitraum von beinahe vierzig Jahren entstand, in diese Ausgabe aufgenommen wurde, mag zwar auf den ersten Blick bedauerlich sein, hängt aber mit dem enormen Umfang dieser Sammlung zusammen, die laut Auskunft der Hg.in mehr als 20 000 größtenteils beidseitig beschriebene Zettel in Oktavformat umfaßt (vgl. Bd 4, VII). In diesem, als Arbeitsinstrument gedachten und durch Stichworte organisierten Zettelkasten hat Overbeck v. a. „das Rohmaterial für das Unternehmen aufgespeichert, das er als Ziel seiner wissenschaftlichen Arbeit verfolgte: das Projekt einer ‚profanen Kirchengeschichte'" (IX). Darüber hinaus sind in diese Sammlung aber auch die Früchte seiner seit dem März 1897, dem Zeitpunkt seiner Emeritierung, wieder intensivierten Beschäftigung mit dem Kulturprotestantismus, mit den gesellschaftlichen und kulturellen Geltungsansprüchen der Theologie seiner Zeit eingegangen. Overbeck war in dieser Zeit bis zu seinem Lebensende zweifellos überrascht von der Konjunktur, die das seiner Ansicht nach ja längst historisch überholte Christentum im wilhelminischen Deutschland erneut erlebte. Und es dürfte dieser faktische Erfolg des Bündnisses von Thron und Altar gewesen sein, wie die Hg.in zu Recht herausstellt, der Overbeck nach seiner Schrift „Ueber die Christlichkeit unserer heutigen Theologie" doch noch einmal zu verstärkten Auseinandersetzungen mit der modernen Theologie, v. a. mit derjenigen A. Ritschls und A. von Harnacks, antrieb.

Laut Auskunft der Hg.in wurde die Konzeption der hier vorgelegten Neuedition des „Kirchenlexicons" maßgeblich durch „die problematische Ausgangslage" bestimmt, die durch die unter dem Titel „Christentum und Kultur" publizierte Kompilation von Teilen der Sammlung durch Bernouilli geprägt war und die zu der fragwürdigen Rezeption Overbecks führte (vgl. Bd 4, XVIII; zur Kritik an Bernouillis Herausgeberschaft vgl. ebd. XIV–XVIII). Das erklärte Ziel der mit dieser Edition erfolgten Herausgabe der Notate Overbecks, die von ihm selbst nicht für eine Publikation vorgesehen waren, ist, der durch die Bernouilli-Herausgabe ermöglichten Rezeptions- und Wirkungsgeschichte Overbecks (vermittelt v. a. über K. Barth, M. Heidegger und K. Löwith) ein Ende zu setzen, zunächst aber einmal den Anschein einer inneren Sachlogik der in den Zettelsammlungen zu findenden Gedanken Overbecks zu unterlaufen, den Bernoulli in diese hineingelesen hatte. Das Fragmentarische und Unabgeschlossene des „Kirchenlexicons" wird somit in dieser Edition neu erkennbar.

Die Neuedition (Bd 4 und 5) bietet nun in alphabetischer Anordnung eine Auswahl von Artikeln, und zwar unter Einschluß der Gesamtheit aller von Overbeck getätigten Notate, die bereits in der Sammlung von Bernouilli enthalten waren, nun allerdings ohne die in „Christentum und Kultur" unterstellte Sachlogik. Der Materialienband 6/1 enthält dagegen originalgetreu den Text von „Christentum und Kultur" auf der Basis des Erstdrucks von 1919. Da dieser Bd entsprechend editorisch bearbeitet ist, lassen sich fortan Abweichungen der Bernouilli-Kompilation vom ursprünglichen Textbestand problemlos identifizieren. Der Bd 6/2 schließlich enthält, unter Verwendung der von Overbeck selbst besorgten Über-

schriften, ein lexikalisches Register sämtlicher Artikel, die einen Umfang von insgesamt 36 000 (!) losen Oktavblättern ausmachen. Eine Durchsicht dieses Inventars läßt erahnen, mit was für einer Akribie Overbeck am Plan seiner profanen Kirchengeschichte gearbeitet hat. Für künftige Forschungen zu diesem Projekt Overbecks wird dieser Bd äußerst nützlich sein. Schon jetzt aber wird man sich, zumindest alle an Nietzsche und Overbecks Verhältnis zu ihm Interessierte, auf den siebten Bd dieser Ausgabe freuen dürfen, da dieser Bd sämtliche Artikel Overbecks zu Nietzsche enthalten wird. Den an systematischer Theologie Interessierten und von ihrer Notwendigkeit noch Überzeugten aber wird mit dieser vorzüglichen Edition ein Theologe zugänglich, der wie kaum ein anderer das Verdikt über alle Geltungsansprüche von Theologie überhaupt verhängte. Ob die Notwendigkeit einer rein historischen Betrachtung des Christentums aber wirklich das letzte Wort über die Theologie ist, darüber lohnt es sich, mit Overbeck und seinen Nachfahren noch zu streiten!

Münster Magnus Striet

Dogmatik

Garrett, James Leo: **Systematic Theology.** Biblical, Historical and Evangelical. Volume 1. – Grand Rapids MI: Eerdmans 1990. XII, 658 S., geb. $ 35,00 ISBN: 0–8028–2425–0 – Volume 2. – Grand Rapids MI: Eerdmans 1995. XI, 872 S., geb. $ 45,00 ISBN: 0–8028–2426–9

Der Vf. unternimmt den Versuch, ein zweibändiges Lehrbuch christlich-systematischer Theologie aus – nach eigener Betonung – evangelikal-baptistischer Perspektive vorzulegen. Irreführend ist der Titel insofern, als Garrett nicht primär eine eigene systematische Theologie entwickeln bzw. vorstellen will, sondern hauptsächlich beabsichtigt, systematisch aufzulisten, welcher bedeutende Theologe bzw. welche größere theologische Richtung in Geschichte und Gegenwart zu welchen theologischen Fragen und Problemen Stellung genommen hat, um diese Ergebnisse in eine Spannung zu entscheidenden biblischen Texten zu stellen. G. faßt damit jeweils am Ende eines Kap.s nicht nur die vorgestellten verschiedenen theologiegeschichtlichen Argumente zusammen, sondern deutet auch in Kurzexegesen der betroffenen biblischen Passagen seine eigenen theologischen Überzeugungen an. Anordnung und Auswahl der Themen bzw. der Theologen geben ebenfalls indirekt Auskunft über die theologischen Motive und Intentionen des Vf.s.

G. bezeichnet den Einführungsteil in seine Systematische Theologie mit dem aus reformatorisch-systematischer Tradition entlehnten und an Karl Barths *Kirchliche Dogmatik* erinnernden Begriff „Prolegomena". Darin stellt er sowohl zahlreiche verschiedene Ansätze zu „Wesen, Notwendigkeit und Methoden christlicher Theologie" vor als auch zu „Umfang, Quellen und Typen systematischer Theologie". Der Hauptteil des Werkes beginnt mit der Analyse des Offenbarungsbegriffes, allerdings – im Gegensatz zu Karl Barth – mit der Frage nach einer allgemeinen Offenbarung, die er in mehreren biblischen Texten unter harmatiologischer „Brechung" bestätigt sieht. Erst nach der Behandlung der „natürlichen Theologie" kommt er auf die besondere Offenbarung Gottes in Jesus Christus zu sprechen. Damit sieht sich der Vf. letztlich auf der Seite derjenigen Theologen, die in einer bestimmten Weise einen „Anknüpfungspunkt" für die Gnade Gottes im Menschen bereits *vor* der Verkündigung der neutestamentlichen Botschaft annehmen, ohne jedoch bestimmte römisch-katholische Deutungen einer „natürlichen Theologie" zu teilen.

Eng verbunden mit der Frage der Offenbarung Gottes in Christus ist für den Vf. der Themenkomplex biblischer und davon abgeleiteter christlicher Autorität. An dieser Stelle wird die evangelikal-baptistische Herkunft von G. besonders deutlich, hält er sich doch außerordentlich lange mit den Fragen nach den neueren exegetischen Erkenntnissen angemessenen Lehren über Inspiration, Unfehlbarkeit, Historizität und Einheit der Bibel auf. Dabei warnt er einerseits vor dem Versuch einer vorschnellen Aufgabe dieser evangelikalen Überzeugungen, andererseits vor einer unreflektierten Abwehr neuerer exegetischer Ergebnisse. Interessant ist im Zusammenhang mit der Autorität der Bibel, daß der Vf. das reformatorische „sola scriptura" als „suprema scriptura" versteht und so u. a. auch für sein eigenes Werk (!) andere, der Schrift jedoch untergeordnete Autoritätsgrößen (z. B. christlich-theologische Tradition und Erfahrung) anerkennt.

Im weiteren Verlauf seiner Systematischen Theologie ordnet G. im Gegensatz zu Karl Barth eine theologische Reflektion über die biblischen Eigenschaften Gottes der Behandlung der göttlichen Trinität vor. Allerdings beschäftigt sich der Vf. mit dem Thema der Trinität unmittelbar nach diesem Kap. Er beabsichtigt damit, sich auch von Friedrich Schleiermacher abzusetzen, der die Trinität in seiner Dogmatik lediglich als methodisches „Addendum" – so G. (263) – behandelt.

Im darauffolgenden Kap. thematisiert der Vf. das Gottesverhältnis zur Schöpfung und die Wirklichkeit „übernatürlicher Wesen" (Engel etc.). Dabei lehnt er eine bultmannsche „Entmythologisierung" im Sinne einer ausschließlichen existentiellen Interpretation des Handelns Gottes an der Schöpfung sowie eine entsprechende Deutung der „übernatürlichen Wesen" ab. Er richtet sich aber auch zugleich gegen eine theologische Überbewertung von Wundern, Engeln und Geistern.

In dem sich anschließenden Kap. über die Sünde wird erneut die theologische Herkunft von G. deutlich: Der „Fall" des Menschen wird in seiner Interpretation der entsprechenden Bibelstellen historisiert, ein zeitlich monogenetischer Urzustand angenommen und die Sünde als tatsächliche geschichtliche und universale Macht verstanden, auch wenn der Vf. den Zusammenhang zwischen der Tat Adams und Evas und den Sündentaten der heutigen Menschen offenläßt.

Im letzten Kap. dieses ersten Bdes stellt Garrett die mit der Person Jesu Christi zusammenhängenden theologischen Probleme vor. Dabei geht er aus geschichtstheologischen, pragmatischen und apologetischen Gründen von einer „Christologie von unten" aus, die auf neutestamentlicher Grundlage die Person Jesu und sein Wirken sowie seine Wirkungen behandelt. Danach entwickelt er auf der Grundlage des Neuen Testamentes eine „Christologie von oben", die die Gottheit Jesu zur Zentralaussage hat.

Ein Sach-, Namen- und Schriftstellenregister schließen den ersten Bd ab.

Im ersten Kap. des zweiten Bdes setzt der Vf. seine christologischen Reflektionen fort, indem er nach den zahlreichen Interpretationen der Person Jesu Christi nun vornehmlich verschiedene Deutungen seines Wirkens (primär seines Todes) vorstellt. Dabei wird erneut seine konservativ-evangelikale Herkunft deutlich, wenn er in Paulus und Johannes eine Bestätigung der theologischen Deutungstradition des Todes Jesu als hauptsächlichen „Strafersatz" und „Sühnopfer" sieht (55).

Hinsichtlich der „Reichweite" der Erlösungstat Christi sieht er im Neuen Testament ihren allgemeinen und universalen (statt exklusiv begrenzten) Charakter hervorgehoben. Er stellt sich damit auf die Seite der „Generell Baptists" und folglich in einen Gegensatz zu den „Particular Baptists".

Nach einem von seinem Bekehrungsverständnis her begründbaren methodischen „Einschub" über den Heiligen Geist, in der er neben der Darstellung der Beziehung des Heiligen Geistes zu Gott – Vater, zu Christus, dem Christen und der Kirche (in dieser Reihenfolge!) u. a. dem Anliegen der Pfingstbewegung nach Wiederentdeckung aller Geistesgaben zur Auferbauung der Kirche gerecht zu werden versucht, kommt er auf die Lehre vom Heil des Menschen zu sprechen. Auffällig ist dabei, daß G. im Anschluß an das Kap. über den Heiligen Geist dem Begriff der Reue im Unterschied zu den Reformatoren und in Übereinstimmung mit seiner eigenen evangelikal-baptistischen Tradition eine entscheidende theologische Bedeutung beim „Christwerden des Sünders" zukommen läßt. Dies gilt ebenso für die Begriffe der punktuell (!) verstandenen Bekehrung und Wiedergeburt („regeneration"), die er im Kap. über das „neue Leben" (des Christen) behandelt. Folglich gesteht er dem für Lutheraner zentralen Begriff der Rechtfertigung in seinem deklarativen Sinne nur zu, *einen* Aspekt der Heilwerdung des Menschen zu beschreiben, während der Heiligungsbegriff – entsprechend G.s konfessioneller Herkunft – eine viel größere Aufmerksamkeit in seinem Werk erfährt.

Im Erwählungsgedanken sieht der Vf. eine Verbindungskategorie zwischen den vorangegangenen Lehren über das christliche Leben des Einzelnen und der Lehre über die Kirche, insofern die Erwählung für ihn individuellen als auch korporativen Charakter hat. Allerdings führt G. dies nicht näher aus. Er läßt ebenso die Frage nach der „Reichweite" der Erwählung offen als auch die Frage, wie für ihn Erwählung und Glaube zusammenzudenken sind.

Hinsichtlich eines „biblischen Kirchenverständnisses" legt er Wert darauf, daß der historische Jesus die Kirche als sein neues Israel gewollt hat (466). Danach erwähnt er in Anlehnung an den Jesuiten Avery Dulles und den Südstaatenbaptisten Harold Stanley Songer fünf bzw. vier verschiedene Modelle von Kirche, von denen er aufgrund seiner konfessionellen Herkunft zwar das Modell „erlöster/mystischer Gemeinschaft" bevorzugt, dieses aber nicht verabsolutiert wissen möchte. Einen besonderen, erneut aus seiner konfessionellen Tradition heraus zu verstehenden methodischen und inhaltlichen Schwerpunkt legt er auf die Sendung der Kirche in die Welt.

Sakramentstheologisch versteht G. in zwinglianischer Tradition Taufe und Abendmahl primär als „ordinances", d. h. als von Jesus Christus eingesetzte Zeichen der Wahrheit des Evangeliums. In Anlehnung an Markus Barth kann er sie auch als „Gehorsamsakte" (529) bezeichnen. Auffällig bei der theologischen Charakterisierung der Taufe ist eine Zurückhaltung in der Frage der Erwachsenentaufe, die seine eigene baptistische Südstaaten-Kirche lehrt und praktiziert. G. verweist auf die zunehmende Praxis bei den Südstaatenbaptisten, auch Kinder, die jünger als fünf Jahre sind, zu taufen.

In der Amtsfrage kommt der Vf. überraschenderweise zu dem Urteil, daß alle praktizierten Kirchenverfassungen – auch die seiner eigenen Kirche – aufgrund ihrer geschichtlichen Pervertierungen und Korrumpierungen der Reform und Korrektur bedürfen (587).

Dem ökumenischen Gedanken und der Ökumenischen Bewegung gegenüber zeigt er sich aufgeschlossen, verweist aber auf das baptistische Anliegen einer Einheit der Kirche primär auf der lokalen Ebene, ohne allerdings dort bei der Suche nach der Einheit der Kirche enden zu wollen.

Im anschließenden Kap. beschäftigt sich G. mit dem Verhältnis der Kirche zu Staat und Gesellschaft. Vor dem geschichtlichen Hintergrund staatlicher Verfolgungen der Freikirchen in Europa ist es erstaunlich, daß der Vf. eine fast ausschließlich deskriptive Analyse der entscheidenden neutestamentlichen Texte und geschichtlichen Epochen unternommen hat.

Im letzten Kap. seines Werkes behandelt G. die „letzten Dinge". Besondere Aufmerksamkeit widmet er dabei den verschiedenen Lehren über das „Tausendjährige Reich", dessen theologische Bedeutung im evangelikalen Raum geschätzt wird, aber in seiner Interpretation umstritten ist.

Auch der zweite Bd schließt mit einem Sach-, Namen- und Schriftstellenverzeichnis.

Insgesamt läßt sich zum Werk von G. sagen, daß es dem Anspruch eines systematisch-theologischen Lehrbuches insofern gerecht wird, als zahlreiche unterschiedliche theologische Stimmen zu den verschiedensten Themen innerhalb des christlichen Glaubens zu Wort kommen, auch wenn nicht alle Bereiche so entfaltet werden, wie es für ein zusammenhängendes und übergreifendes Verständnis der Gesamtproblematik erforderlich wäre. Es muß allerdings auch gesagt werden, daß der Zitationsschwerpunkt bei angelsächsischen Theologen liegt, von denen die meisten ein „theologisches Schattendasein" friste(te)n. Von größeren deutschen Theologen werden lediglich Luther, Schleiermacher, Bonhoeffer, Barth, Bultmann, Pannenberg, Moltmann, Küng und Rahner genannt, die G. auch nur in englischsprachigen Übersetzungen zugänglich waren. Bei historischen Abhandlungen wird nur selten aus Originalwerken zitiert. Der theologische Anspruch der Arbeit relativiert sich allerdings dadurch ein wenig, daß der Vf. in seiner systematischen „Zusammenschau" Literatur primär aus den 50er, 60er und 70er Jahren verwendet hat. Folglich entsteht ein verzerrtes Bild u. a. der röm.-kath. Kirche und ihrer Theologie, da bedeutende neuere theologische Erkenntnisse auf katholischer Seite (u. a. zur Rechtfertigungslehre) nicht wahrgenommen werden, auch wenn sich der Vf. um eine sachgerechte Beschreibung der jeweiligen theologischen Problematik bemüht. Die beiden Bde von G. können daher nur einen begrenzten Einblick in die theologische Diskussion der 50er bis 80er Jahre im angelsächsischen, insbesondere freikirchlichen Raum gewähren, mehr nicht.

Borchen Peter Lüning

Dulles, Avery: **The Assurance of Things Hoped for.** A Theology of Christian Faith. – New York / Oxford: Oxford University Press 1994. XII, 299 S., geb. £ 27.50 ISBN: 0-19-508302-4

Der Vf. – ein Sohn des ehemaligen amerikanischen Außenministers, konvertiert, seit langem Jesuit, jetziger Laurence J. McGinley Professor an der Fordham University und seit 1992 Mitglied der Internationalen Theologenkommission in Rom – legt hier eine Studie vor, die erstaunlich umfassend die Glaubenslehre, Tugendlehre und Eschatologie behandelt. Nicht nur inhaltlich werden die Themen kompetent abgedeckt, sondern auch im Dialog mit Christen anderer Konfessionen zeigt Dulles ein großes Verständnis und kann deren Positionen angemessen rekonstruieren. Er skizziert die Lage, expliziert die verschiedenen Lehrsätze und ihren Ursprung und kommt selbst zu einer milden Beurteilung aufgrund seiner historischen Einsichten. Eine besondere Bedeutung gewinnen in dieser Hinsicht Paul Tillich, Karl Rahner und Bernard Lonergan. Der Vf. folgt den großen Denkern der Geschichte und der Gegenwart, bezieht aber bewußt eine bescheidene hermeneutische Position, indem er beschreibend verfährt.

Der historische Ansatz gewinnt in diesem Werk die Oberhand (1–169), während die systematische Erfassung den letzteren Teil (170–281) dominiert. Es ist bekannt, daß D. in seinen Veröffentlichungen gern mit „Modellen" arbeitet. Er publizierte bereits früher *Models of Revelation* (1983, ²1992), später *Models of the Church* (1974; [1987]). In diesem Rahmen zeigt sich die Stärke der didaktisch ausgerichteten – im Grunde aber auch – lexikalisch verfahrenden Analysen: D. will eine Inventarisierung bieten und seine Leser sachkundig informieren.

Dementsprechend werden im historischen Teil die Begriffe „faith", „confidence" und „trust" kenntnisreich interpretiert, logisch miteinander verbunden und auf ihre Tragfähigkeit hin untersucht (z. B. das Verhältnis zwischen „sapiential and existential aspects"; 17, 38). Auch die Systematisierungen der Scholastik werden erklärt. Die Spannung zwischen Glaube und Rechtfertigung hat bis in unser Jh. eine besondere Wirkungsgeschichte gekannt: die „reasons of the heart" bleiben dialektisch mit dem institutionellen Glauben verbunden. Wir finden hier eine neue, vielfach weiterwirkende Sicht der Beziehung Glaube-Praxis (Kant; vgl. 73). Übrigens könnte man für diese letzten Jh.e noch auf weitere Differenzierungen der Theologie des Glaubens hinweisen (Neu-Orthodoxie; Neu-Kantianismus; Personalismus).

Die historischen Richtungen werden von D. anhand verschiedener Modelle inventarisiert (170–184). Am Schluß steht eine mehr systematische Aufarbeitung (185–281).

In traditioneller Weise werden die Natur und das Objekt des Glaubens als Ausgangspunkte behandelt: Hoffnung, Liebe („charity") und gute Werke gelten als Voraussetzungen des Glaubens („faith"). Das Formalobjekt des Glaubens ist die Autorität des sich offenbarenden Gottes. Das Verhältnis zwischen Glaube und Vernunft gehört zu den Standardthemen der Fundamentaltheologie. Am Leitfaden einiger moderner Theologen (Tillich, Rahner, Lonergan, aber auch Autoren wie Thomas von Aquin, Newman und von Balthasar) werden die Voraussetzungen und die personalen Strukturen des Glaubens weiter erklärt. Ökumenische Perspektiven fehlen ebensowenig, wie die psychologische Empathie. Alles dies ist für die Relevanz dieser Arbeit kennzeichnend.

Sehr interessant ist Kap. 13 *(Faith and Salvation).* Einige aktuelle Themen werden dargelegt und beurteilt: die Heilsnotwendigkeit des Glaubens; Glaube und fehlendes Glaubenswissen, bzw. mangelnde Glaubenserkenntnis; die Bedeutung religiöser Mythen. Alle diese Themen werden im Rückgriff auf moderne Autoren (u. a. Maritain, Rahner, Boros, Knitter) sachlich angemessen dargestellt, aber auch kritisch bewertet.

Zum Schluß gibt D. thesenhaft eine Zusammenfassung der einzelnen Themen.

Man darf sagen, daß es sich um ein informatives und kritisches Werk handelt. Eine italienische Übersetzung wird vorbereitet. Die Fundamente der Glaubenstheologie werden historisch und systematisch aufgearbeitet und dem Leser didaktisch gut vermittelt – ein durchaus lesenswertes Buch.

Kerkrade Jan Ambaum

Kleffmann, Tom: **Die Erbsündenlehre in sprachtheologischem Horizont.** Eine Interpretation Augustins, Luthers und Hamanns. – Tübingen: J. C. B. Mohr 1994. VIII, 396 S. (Beiträge zur historischen Theologie, Bd 86), kt DM 168,00 ISBN: 3-16-146335-8

Bei der vorliegenden Arbeit handelt es sich um den Versuch einer sprachtheologischen Reformulierung der christlichen Erbsündenlehre. Ausgehend von der philosophischen These, „daß menschliche Identität wesentlich im Verstehen, als Identität des Verstehens konstituiert ist" (1), für die sich K. v. a. auf Ludwig Wittgenstein und Walter Benjamin beruft (6–14), bestimmt K. Erbsünde „als im Verstehen konstituierte und sprachlich vermittelte Verkehrung des menschlichen Selbst" (8). Wie die Wahrheit menschlicher Identität durch das Wort Gottes und seine Verkündigung begründet ist, so wird die Verkehrtheit menschlicher Identität durch ein Verstehen konstituiert und durch ein entsprechendes Gespräch vermittelt, bei dem das menschliche Selbst seine Identität durch sich selbst zu begründen versucht und das Selbstverhältnis an die Stelle des Gottesverhältnisses setzt (14f). Da die Identität des Menschen im Erkennen begrifflich vermittelte Identität ist, lautet K.s *These* zur Erbsünde: „Die allgemeine Identität des Sprechers in seinem Verstehen bzw. die Identität des Bedeutungsgefüges der Begriffe ist in Wahrheit inhaltsleere Sichselbstgleichheit – sie besteht in einer die Wahrheit des Anderen und so auch seiner selbst ausschließenden Selbstvermittlung, die die Vermittlung der Identität durch das Wort Gottes ersetzt" (17). Weitergegeben wird die Erbsünde im menschlichen Sprachgeschehen „durch Begriffe der Identität als Begriffe der Sprache" (17, Anm. 50). „Zwischen den Generationen", so K., überträgt sich das „Prinzip der Selbstvermittlung in der Kommunikation, in der der Spracherwerb stattfindet – der Spracherwerb, der das neue Selbst bildet, indem durch ihn die Begriffe der Identität vererbt werden" (18f). Es geht also um die Weitergabe des Unglaubens „als eine vererbte Selbstverständlichkeit des Verstehens" (23, Anm. 61), in dem das Gottesverhältnis ersetzt wird.

Nach der Einleitung und Überlegungen zur Methode (20–26) folgt im *ersten Teil* der Arbeit ein Kap. zur Geschichte der klassischen Begriffe der Erbsündenlehre (26–37), in dem K. auf der Grundlage von Archivstudien nachweisen kann, daß das deutsche Wort „Erbsünde" schon im Mittelalter, also nicht erst seit der Reformation gebräuchlich war (im Art. „Erbsünde" des neuen LThK [Bd. 3; 1995] hatte ich für den Ursprung des deutschen Wortes „Erbsünde" noch auf Geiler von Kaysersberg verwiesen).

Im *zweiten Teil* der Arbeit konzentriert K. seine Beschäftigung mit der Erbsündenlehre Augustins auf die Frage, inwieweit sie verborgene Ansätze enthält, die Erbsünde und ihre Vermittlung als Sprachgeschehen zu denken (38–106). K.s Analysen sind teilweise recht erhellend, ändern allerdings nichts daran, daß Augustinus das „peccatum originale" als eine aus der Freiheitstat Adams resultierende Naturbestimmung *(natura vitiata)* denkt, die durch biologische Zeugung weitergegeben wird und in diesem Sinne ein „peccatum hereditarium" ist. K. kann aber zeigen, daß Augustinus die Erbsünde und ihre Vermittlung ebenso als Sprachgeschehen denkt (46–57; 60–64; 94–106).

Der *dritte Teil* der Arbeit zur Erbsündenlehre Martin Luthers bildet, zumindest was seinen Umfang betrifft, das Zentrum von K.s Arbeit (107–246). Auch hier macht K. (er konzentriert sich v. a. auf Luthers Genesisvorlesung) auf Ansätze für ein sprachtheologisches Erbsündenverständnis aufmerksam, die bei Luther mit seiner konsequenten Worttheologie natürlich ausgeprägter sind als bei Augustinus. Die Erbsünde ist für Luther zwar der angeborene Unglaube; doch wird dieser durch das auf Gott nicht geöffnete zwischenmenschliche Gespräch affirmiert und vermittelt (110–115). Der Unglaube

steigt aus dem Herz des Menschen auf und führt zur menschlichen Selbstvergötterung, zur verkehrten Weisheit, zu autonomem Verstehen, Selbstsicherheit und Angst (115–168). Die Erbsünde mit ihrem Unglauben zeigt sich für K. ebenso in der verkehrten Vernunft, die Gegenstand von Luthers radikaler Vernunft- und Sprachkritik ist und der Luther die neue, sich auf das Wort Gottes gründende Vernunft des Glaubens und die *lingua Christi* gegenüberstellt (187–243). Die Worttheologie Luthers bietet die Möglichkeit, „die zwischenmenschliche Vermittlung der Erbsünde und insbesondere ihre Vermittlung von einer Generation zur nächsten als eine sprachliche zu verstehen" (243).

Im *vierten Teil* der Arbeit setzt sich K. mit Hamanns Sprach- und Geschichtsbegriff und seiner Bedeutung für das Erbsündenverständnis auseinander (247–305). Auch wenn sich eine eigentliche Erbsündenlehre bei Hamann nicht findet, so denkt dieser doch die Verkehrung der wahren und ursprünglichen Vernünftigkeit zur Selbstvergötterung der Vernunft als menschlichen Sündenfall und die biblischen Sündengeschichten als Typos der Gegenwartssituation und der Geschichte der Sprachgemeinschaften; Folgen der Selbstvergötterung der Vernunft sind Sprachverwirrung und Lüge (280–299). Wie für Luther geschieht auch für Hamann der Widerspruch zur Selbstvergötterung der Vernunft durch die Person Jesu aufgrund der mit ihm gegebenen Einheit von Gott und Mensch (299–305).

Im *fünften* und letzten *Teil* der Arbeit (306–345) entwickelt K. – auf der Grundlage seiner Beschäftigung mit Augustinus, Luther und Hamann – seine sprachtheologische Version des Erbsündenbegriffs. Für sie ist der Gedanke entscheidend, daß die Weitergabe der Erbsünde durch den von der Selbstvergötterung der Vernunft bestimmten Sprachprozeß der Generationen geschieht (310–316) und die sprachliche Selbstvermittlung menschlicher Identität in der Geschichte einen „Fortschritt" kennt, bis hin zur modernen Sprachverwirrung (316–321).

K.s sprachtheologische Version des Erbsündenbegriffs ist höchst anspruchsvoll und sie schafft einen besseren Verstehenszugang zum Gedanken eines universalen Schuldzusammenhanges als die im Bereich evangelischer wie katholischer Theologie bekannten existentialtheologischen Ansätze (Brunner, Rahner, Schoonenberg). Daß aber jeder von uns notwendig von der Sünde der Selbstvermittlung menschlicher Identität vor aller persönlichen Schuld innerlich so betroffen ist, daß er schuldig ist vor Gott, kann K.s sprachtheologische Version des Erbsündenbegriffs nicht plausibel machen, weil die sprachliche Vermittlung menschlicher Identität nicht nur und nicht notwendig nach dem Prinzip der Selbstvermittlung geschieht. K. vertritt deshalb auch am Ende seiner Arbeit die These, in der Geschichte der verschiedenen Sprachgemeinschaften habe über längere Zeit hin eine Koexistenz von prä- und postlapsarischer Identitätsvermittlung bestanden (335–345).

Luzern Helmut Hoping

Plonz, Sabine: **Die herrenlosen Gewalten.** Eine Relektüre Karl Barths in befreiungstheologischer Perspektive. – Mainz: M. Grünewald 1995. 389 S., kt DM 64,00 ISBN: 3-7867-1880-6

In dieser Abhandlung, mit der die Vf.in in Heidelberg promoviert wurde, werden ausgewählte gesellschafts- und religionskritische Texte Karl Barths in Beziehung zur Befreiungstheologie gesetzt. Der aus den Fragmenten von Bd IV/4 der *Kirchlichen Dogmatik* entnommene Titel zeigt das Thema an, mit dem dieser Brückenschlag zwischen theologischen Ansätzen aus zwei verschiedenen Kontexten vorgenommen wird: Von dem sich von Gott entfremdenden und emanzipierenden Menschen, der „*herrenlos* ... zu existieren beginnt", emanzipieren sich nun seinerseits seine eigenen Lebensmöglichkeiten und „seine Fähigkeiten werden ... zu selbständig sich auslebenden und auswirkenden Geistern, zu herrenlos hausenden Gewalten." (K. Barth: Das christliche Leben. Die Kirchliche Dogmatik IV/4. Fragmente aus dem Nachlaß, 1976, 364f)

Durch die Lektüre Barths „in befreiungstheologischer Perspektive" soll es zu einer Begegnung des in zwei verschiedenen Kontexten vorhandenen Wirklichkeitsverständnisses kommen. Die Möglichkeit solcher kontextueller Theologie bietet der Begriff der *Relektüre*, der „einen produktiven Prozeß der Auseinandersetzung" (40) mit einem wieder und neu gelesenen Text anzeigen soll. Die Relektüre Barths durch die deutsche Vf.in in der Perspektive der Befreiungstheologie Lateinamerikas bringt eine ganze Reihe hermeneutischer Fragen mit sich. Einige dieser Probleme werden in der Einführung unter der Überschrift „Kontextuelle Theologie als Forderung ökumenischen Lernens" (15–43) thematisiert. Diese Überschrift deutet bereits eine Antwort auf die schlichte Frage an, warum wir uns denn überhaupt mit theologischen Texten aus anderen Kontexten auseinandersetzen oder gar Texte aus unserem Kontext in der Perspektive eines anderen Kontextes lesen sollten, wenn doch alles theologische Arbeiten mit den jeweiligen Kontexten untrennbar verbunden ist. Für P. geht es jedoch um ein „ökumenisches Lernen", das gefordert ist durch die theologische „Wahrheit der Einheit in Christus" (23). Diese Einheit wird u. a. auch von ökonomischen Bedingungen in Frage gestellt: „Die Wirklichkeit der Kirche (reale Zerrissenheit der durch Herrschaft und Armut gespaltenen Menschheit) und ihre Wahrheit müssen ... theologisch zusammengebracht werden" (23). Dazu bedarf es der Beachtung einiger Kommunikationsregeln, die einerseits das Interesse an der Einheit der Kirche wahren, andererseits aber auch die Bedingtheit und Begrenztheit des jeweiligen Kontextes der Glaubenden berücksichtigen. Im Blick auf die Befreiungstheologien Süd- und Mittelamerikas trägt nach Überzeugung der Vf.in zur Bestimmung des Kontextes v. a. die ökonomische – genauer die marxistisch-ökonomische – Analyse bei: „Die gesellschaftliche Wirklichkeit wird vornehmlich durch die Kritik der politischen Ökonomie und die Kritik der ideologischen Verarbeitung dieser Wirklichkeit erschlossen. Die Mittel dazu werden einerseits in der befreiungstheologischen Marxismusrezeption gesucht und andererseits in einer methodischen Grundhaltung, die jeden Ansatz *in* einem gegebenen Kontext solange zu verstehen sucht, bis es gewagt werden kann, seine bereichernden Perspektiven auch woanders mit zur Sprache zu bringen." (36)

Einen Ansatz für einen „ökumenischen Lernprozeß" zwischen der deutschen Theologie und der Befreiungstheologie sieht P. in einer „kontexttheologischen Auseinandersetzung mit Karl Barth" (37).

Nach den einführenden Überlegungen wird in *Teil A* der „Bezugsrahmen der Relektüre Karl Barths in befreiungstheologischer Perspektive" (44–144) dargelegt, wobei die Befreiungstheologie in Gestalt von Franz Hinkelammert präsentiert wird. In *Teil B* folgt die eigentliche „Relektüre von Karl Barths Wirklichkeitsverständnis und Religionskritik in befreiungstheologischer Perspektive" (145–337). Im abschließenden *Teil C* wird der „Ertrag" der Relektüre unter dem Gesichtspunkt von „Religionskritik und Wirklichkeitsbezug der Theologie" nach Barth und Hinkelammert formuliert (338–358).

Wegen seiner insgesamt gesellschaftskritischen Haltung und seiner – zumindest in jungen Jahren – großen Sympathie mit dem Sozialismus weist Barth schon rein äußerlich einige Berührungspunkte mit der Befreiungstheologie auf. Die das Sozialismusthema bei Barth herausstellenden Arbeiten versucht P. weiterzuführen. Dabei will sie von der Abstraktheit der Vorstellungen z. B. von F.-W. Marquardt (Theologie und Sozialismus, 1972) wegkommen, da Barth „demgegenüber eine konkrete, geschichtlich besondere Gemeinde vorgefunden und von dort aus theologisch und wirklichkeitskritisch gearbeitet" hatte (74). Voraussetzung bei Barth ist sein eschatologisches Wirklichkeitsverständnis, in dem die Wirklichkeit der Welt und des Menschen einer fundamentalen Kritik durch die Wirklichkeit Gottes unterzogen ist. Das Sozialismusthema erscheint also als ein Resultat einer grundsätzlichen theologischen Kritik des Menschen und der Gesellschaft.

An diesem Punkt sieht P. die Befreiungstheologie in großer Nähe zu Barth. Dies wird an Arbeiten von Franz Hinkelammert gezeigt, eines deutschen Katholiken und Ökonomen, der seit vielen Jahren in San José, Costa Rica, am *Deparamento Ecuménico de Investigaciones* arbeitet. Biographie und theoretischer Ansatz von Hinkelammert werden vorgestellt und sein Beitrag für die Befreiungstheologie herausgearbeitet. Insbesondere geht es dabei um Hinkelammerts Bestimmung des „Subjekts in der Befreiungstheologie" (116–126) und um seine „Kritik der Götzen der Unterdrückung" (126–141). Das Subjekt der Befreiungstheologie sind „die Armen der lateinamerikanischen Völker" (117) als eine soziologisch bestimmte Gruppe innerhalb der Gesamtgesellschaft. Nach Auffassung Hinkelammerts haben die gesellschaftlichen Mechanismen der Unterdrückung auch eine religiöse Dimension, die er in einer „Kritik der Götzen der Unterdrückung" mit Hilfe der Fetischismustheorie von Marx analysiert. Die kapitalistischen Produktionsbedingungen (Waren, Geld, Kapital) werden als Fetischismen gedeutet und einer theologischen Kritik unterzogen. Die Fetischismuskritik „kann als sozialwissenschaftliches Rückgrat einer kontextuellen Theologie angesehen werden" (137). „Die Religiosität, die sich als Teil der modernen kapitalistischen Welt entwickelt hat" (139), erscheint so als das eigentliche Problem, mit dem sich Kirche und Theologie auseinanderzusetzen und die sie um einer entideologisierten Erkenntnis der Wirklichkeit willen zu kritisieren haben.

Der Zusammenhang von Wirklichkeitserkenntnis und Religionskritik durchzieht auch das Werk Barths. In Teil B werden deshalb eine ganze Reihe entsprechender Texte Barths einer „Relektüre" unterzogen: der Tambacher Vortrag „Der Christ in der Gesellschaft" (1919), „Das Problem der Ethik in der Gegenwart" (1922), § 17 der Kirchlichen Dogmatik „Gottes Offenbarung als Aufhebung der Religion" (1938), § 26 der KD „Die Erkennbarkeit Gottes" (1940) und § 78,2 der KD „Der Aufstand der herrenlosen Gewalten" in den posthum herausgegebenen Fragmenten „Das christliche Leben. Die Kirchliche Dogmatik IV/4" (1959–61). Die ihrer Meinung nach Kontext übergreifenden, engen Berührungen Barths mit der Befreiungstheologie versucht P. zu zeigen, indem sie Barth mit Hinkelammerts Ansatz und der von Hinkelammert gebrauchten Marxschen Begrifflichkeit interpretiert. Insbesondere die Marxsche Fetischismustheorie in der Rezeption Hinkelammerts kann ihrer Meinung nach mit der Barthschen Religionskritik parallelisiert werden.

In Teil C wird der Ertrag der kontextuellen Lektüre zusammengestellt und die Gemeinsamkeiten und Differenzen von Barths und Hinkelammerts Wirklichkeitsverständnis und Religionskritik werden herausgestellt.

In inhaltlicher Hinsicht bietet der Bezug der Barthschen Theologie zur Befreiungstheologie einige interessante Perspektiven. Doch gerade die Parallelisierung zur Marxschen Fetischismustheorie wie auch zum marxistischen Gesellschaftsverständnis hat oft etwas Gewaltsames an sich und wird der Komplexität des Barthschen Denkens nicht gerecht. Die Barthsche Religionskritik richtet sich durchaus auch gegen die falschen Götter, die insbesondere durch

die schon von Kierkegaard kritisierte Tendenz zur Selbstvergötterung der jeweils bestehenden Gesellschaften und auch Kirchen entstehen. Insofern hat die Barthsche Religionskritik immer auch eine eminent aufklärerische Funktion für eine nüchterne Wahrnehmung der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Doch im Zentrum der Barthschen Religionskritik steht mehr noch als die Vergötzung oder Fetischisierung von Weltlichem die Kritik an einer Funktionalisierung und Vergötzung Gottes. Von hier aus sind grundsätzliche Anfragen an die Relektüre Barths in befreiungstheologischer Perspektive zu stellen. Denn das Subjekt des von Barth in den Blick gefaßten Befreiungsprozesses ist kategorial von dem von Befreiungstheologen wie Hinkelammert bestimmten Subjekt der Befreiung („die Armen") verschieden. Das Subjekt des von der Theologie zu beschreibenden Befreiungsprozesses kann nach Barth nur Gott sein, da alle Selbstbefreiungsversuche des Menschen genau die Herrschaft jener herrenlosen Gewalten zur Folge haben, von denen z. B. die Armen auch gesellschaftlich befreit zu sein sich erhoffen. Wird dagegen der – unbedingt notwendige – Befreiungsprozeß als Aufgabe und Tat des Menschen verstanden, so müßte er als solcher bereits wieder einer grundsätzlichen theologischen Kritik unterzogen werden. P. konstatiert durchaus den Unterschied: „Barth geht von der Differenz aus zwischen Gott als dem Subjekt des Befreiungsprozesses und dem Subjekt des Glaubens ... Hinkelammert geht vom menschlichen Subjekt als dem der Befreiung aus" und „unterscheidet ... zwischen dem Gott der Verheißung und Erfüllung auf der einen und dem sich befreienden Subjekt in Gemeinschaft auf der anderen Seite." (352) Die von Barth her naheliegende theologische Kritik an Hinkelammert wird jedoch nicht vollzogen. Eine kritische Diskussion beider Positionen findet nur in Ansätzen statt. Dem streng theologischen und gerade deshalb kritischen Ansatz Barths wird auch darin nicht entsprochen, daß seine religions- und wirklichkeitskritischen Ausführungen zumeist nur als Ausdruck eines kontextbedingten Gesellschaftsverständnisses aufgenommen werden. Daraus resultiert eine oft zu vorschnelle Identifikation der Barthschen Begrifflichkeit mit dem in der sozialistischen bzw. marxistischen Gesellschaftsanalyse gebrauchten Vokabular.

Der Mangel an Kritik weist jedoch hin auf das Konzept und die Eigenart einer *Relektüre*, die den kontexttheologischen Dialog zwischen Barth und Hinkelammert – wie jeden kontexttheologischen Dialog – in einer solchen Weise zu führen erlaubt, daß die die jeweilige Position verstärkenden und unterstützenden Überlegungen des Dialogpartners aufgenommen werden und die den anderen grundsätzlich kritisierenden Argumente zurückgehalten werden.

Das anregend zu lesende Buch ist mit großem Engagement geschrieben. Die große Sympathie mit der Befreiungstheologie und mit der Theologie Barths ist deutlich zu spüren und dürfte auch der Grund für so manche Spannung innerhalb der Ausführungen sein, die zwar gesehen, aber nicht zu Ende verfolgt wurde. Doch es sind gerade auch die Spannungen und Widersprüche, die das Buch lesenswert machen. Denn sie dokumentieren die Schwierigkeiten, die sich bei einem Gespräch zwischen Theologien aus unterschiedlichen kulturellen und konfessionellen Kontexten einstellen können – insbesondere wenn sich die Theologie wirklichkeits-, religions- und selbstkritisch verstehen will.

Tübingen Hans-Peter Großhans

Roten, Johann G.: **Im Zeichen der Ellipse.** Hans Urs von Balthasars theologische Anthropologie. – Dayton: University of Dayton 1995. 268 S. (Marian Library Studies. New Series, 24)

Im Bd 24 der „Marian Library Studies. New Series" sind drei Titel zusammengefaßt: ein kurzer Nachruf auf Kardinal H. de Lubac aus der Feder von Théodor Koehler (265–268), Excerpta einer Doktorarbeit über Newmans Schriftgebrauch in seinen christologischen und mariologischen Texten von John F. Britt (197–264) und die Publikation von Johann G. Roten (1–196). Die Rez. bezieht sich nur auf den letztgenannten Titel.

Damit legt J. Roten, Direktor des International Marian Research Institute an der Univ. von Dayton (USA), einen Teil seiner bislang unveröffentlichten, mit 2199 Maschinenseiten außergewöhnlich umfangreichen Diss. vor. Die an der Päpstl. Theol. Fak. „Marianum" in Rom eingereichte These ist 1987 abgeschlossen, doch ist die bis Ende 1990 erschienene Literatur noch eingearbeitet worden. Von den 24 Kap.n der Doktorarbeit – eine Gesamtübersicht der Gliederung findet man auf den Seiten 177 bis 191 – ist hier der erste Hauptteil mit seinen fünf Kap.n wiedergegeben. In der Architektur des Gesamtwerkes kommt diesem Teil der Stellenwert von Prolegomena zu. Es handelt sich um die sorgfältig ausgeführte Skizze einer theologischen Biographie Balthasars unter dem Motto: „Die balthasarschen Wasserzeichen". Dieser Teil bildet ein in sich stehendes Ganzes, das ohne Schwierigkeiten als Separatdruck herausgegeben werden konnte.

Als Einstieg (*2. Kap.*) wählt der Vf. den frühen Aufsatz Balthasars „Verstehen oder Gehorchen?" in den „Stimmen der Zeit" (1938). Dort wird das Verhältnis der beiden Titelworte nach der Figur einer Ellipse bestimmt. Das Zeichen der Ellipse wird für R. zum Leitmotiv seiner Darstellung und zum Deutungsschlüssel der Doppelsendung Balthasar – Adrienne von Speyr. Das Porträtbild des Theologen (*3. Kap.*) wird in einem höchst subtilen und zugleich komplexen Verfahren erstellt, um so eine möglichst getreue Annäherung an das Original zu gewinnen, von dem der Vf. sagt, „daß nur die Erfahrung der Gnade und ihr jahrelanges Schleifen und Schmirgeln die Komplexität des balthasarschen Persönlichkeitspotentials in die abschließend scheinbar fugenlose Geschlossenheit zu verwandeln vermochte" (59). Auf drei Ebenen wird die Annäherung vollzogen. Den innersten Kreis bildet eine feinsinnige und erschöpfende Auswertung der gedruckten autobiographischen Aussagen, die gewissermaßen ein Selbstporträt entstehen lassen. Auf einer zweiten Ebene wird das so gewonnene Bild im Spiegel der Begegnungen betrachtet, aber auch der „Sprachleib" Balthasars untersucht. Agonal, antithetisch, inklusiv, kenotisch, polemisch und hymnisch lauten die Merkmale. Unter den Begegnungen werden nicht nur die Mentoren (Guardini, Przywara, Lubac, Claudel, Barth) erfaßt, sondern auch diachronisch seine bevorzugten stummen Gesprächspartner aus der geistesgeschichtlichen Vergangenheit, sei es in der Rolle von „geheimen Verführern" (81): Hegel, Kierkegaard und Nietzsche, oder als „alter Ego" (83): Origenes, Maximus Confessor, Cusanus, Goethe. Die dritte Ebene verlagert den Beobachtungspunkt und legt ihn in die Perspektive von drei Zeitzeugen hinein: H. de Lubac, K. Rahner, J. Ratzinger. Das *4. Kap.* bietet eine Werkübersicht (in acht Einheiten unterteilt), bei der auch die Werktitel Adriennes von Speyr berücksichtigt sind. Im *5. Kap.* werden die „Konturen des Denkens" reflektiert. Balthasars Denken geht auf das Konkrete, es zielt nach dem Ganzen und fordert zur Bejahung auf. Der Bogen der Bejahung spannt sich von der „Rühmung des Endlichen" (Claudel) bis hin zur ignatianischen Haltung der Indifferenz. Ein Namen und Sachen kumulierendes Register (192–196) schließt das Werk ab.

Das Ergebnis dieser theologischen Biographie kann zweifellos als gelungen bezeichnet werden. Der Vf. schöpft aus dem Vollen. Seine absolute Quellenkenntnis erlaubt ihm, aus der Diaspora entlegener Zeitschriften das treffende Zitat hervorzuholen. Das jahrelange Studium des balthasarschen Oeuvres hat ihn offensichtlich geprägt. Seine ästhetische Sensibilität und hohe Sprachkultur, die sich durch Anschaulichkeit und Bilderreichtum auszeichnet, erinnern an den Meister. Im Vorwort deutet der Vf. seine Absicht an, noch andere Teile seiner Diss. veröffentlichen zu wollen. Aus der Sicht der Balthasar-Forschung wäre dieses Vorhaben nur zu begrüßen. V. a. das Kap. über Analogie und Mysterium, aber auch der große mariologische Teil wecken das Interesse. Ein Kondensat zur Mariologie Balthasars hat R. bereits mit seinem Artikel im „Marienlexikon" (Bd VI, 822f) vorgelegt. Das Porträt des Theologen stellt sich m. E. mehr in den Dienst der Rezeption, während die kritische Balthasar-Forschung in den Jahren nach 1990 ihre Frontlinien bereits weiter vorangetrieben hat. Etliche Arbeiten, die im Literaturverzeichnis noch als Diss. masch. bibliographiert werden, liegen inzwischen gedruckt vor. Auch frage ich mich, ob es sinnvoll ist, wenn Diplom-, Lizentiatsarbeiten u. ä. aufgeführt werden. Das Genus solcher und entsprechender wissenschaftlicher Schularbeiten wird in den Bibliotheken in der Regel nicht registriert und kann auch nicht eingesehen werden. Es würde der Übersichtlichkeit dienen, wenn solche Titel (42 habe ich gezählt) separat zusammengestellt würden.

Corrigenda: 96: Balthasar hat de Lubac's „Catholicisme" bereits 1943 übersetzt (entsprechend 125 oben), dagegen ist „Surnaturel" (1946) bislang noch nicht ins Deutsche übersetzt worden, die 1971 erschienene Übersetzung galt dem Werk „Le Mystère du Surnaturel" (1965).

113: Die deutsche Erstaufführung von Claudels „Der seidene Schuh" fand am 10. Juni 1944 statt.

155: Lies: Hans Eibl, dessen Plotin-Vorlesung an der Univ. Wien den Studenten Balthasar fasziniert hatte.

Neben den bereits zur Verfügung stehenden Einführungen zu Werk und Person des Schweizer Theologen stellt J. Rotens Monographie eine beachtenswerte Bereicherung mit originellem Profil dar. Eine spürbare Empathie zeichnet die akribische und zuverlässige Arbeit aus.

Bonstetten Manfred Lochbrunner

Abschied von der Schuld? Zur Anthropologie und Theologie von Schuldbewußtsein, Opfer und Versöhnung, hg. v. Richard Riess. – Stuttgart: W. Kohlhammer 1995. 272 S. (Theologische Akzente, 1), kt DM 34,80 ISBN: 3-17-013908-8

Der vorliegende Bd eröffnet eine neue Reihe der Augustana-Hochschule Neuendettelsau, mit der sich diese aktuellen Themen widmen will – nicht ohne die Absicht, dadurch in der jeweiligen Diskussion selbst prägend wirksam zu werden. Daß sich die erste behandelte Thematik im Bannkreis von Schuld und Verantwortung, Opfer und Versöhnung bewegt, will Richard Riess, Prof. für Praktische Theologie und Hg. des Bdes, auf dem Hintergrund des fünfzigsten Jahrestages des Kriegsendes im Jahre 1995 verstanden wissen.

Der *erste Teil* steht unter dem Titel *„Schulderfahrung"*. Gerade der Mangel an Schuldbewußtsein begründet die Problematik, der sich Wilfried Joest stellt: Können wir die Schuld, die wir in der Liturgie bekennen, überhaupt noch erkennen? Der Zwiespalt bestehe zwischen dem in Gottes Wort gründenden Wissen um die eigene Sündhaftigkeit einerseits und der mangelnden Fähigkeit, diese wahrzunehmen, andererseits.

Angesichts dieser Situation stellt Joest die zeitliche Reihenfolge Gesetz – Evangelium in Frage. Gott reagiere auf Schuld durch Versöhnung mit der Menschheit – und in genau diesen Kontext sei das Kreuzesopfer Jesu einzuordnen. „Nicht Gott *wurde* versöhnt, sondern er selbst *hat* uns sich versöhnt" (24). Das Kreuz sei zum Tod für die Sünde geworden, „aber zugleich die Vollendung seines Kommens zu den Sündern" (25). So könne kein Tod mehr gleichbedeutend sein mit Gottverlassenheit.

Mit seinem Thema *„Die Katharsis des Oidipus"* verläßt Jörg Dittmer scheinbar die Theologie – aber eben nur scheinbar. Denn was im klassischen Griechenland in den Philosophenschulen wie auf den Schauspielbühnen gedacht und gesagt wurde, hatte immer auch „Transzendentes" im Blick. Auch – und gerade – die Politik läßt sich in diesem Kulturkreis nicht von der Religion trennen. Entsprechend schreibt Dittmer den Tragödienaufführungen gottesdienstlichen Charakter zu.

Nach einigen Erläuterungen zu den Tragikern Aischylos, Euripides und Sophokles faßt Vf. Sophokles' „Oidipus auf Kolonos" zusammen. Das Werk schildert das letzte Schicksal des ohne eigenes Wollen in Schuld geratenen Ödipus von seiner Ankunft im Erinnyenhain auf Kolonos bis hin zu seinem Tod sowie seiner Entrückung und Heroisierung. Vf. verweist darauf, daß Sophokles damit der verbreiteten antireligiösen Tendenz seines Zeitalters entgegenwirken wollte. Ist „Oidipus typus Christi?" (47), fragt Dittmer abschließend. Er warnt vor einer Gleichsetzung beider, empfiehlt aber sehr wohl den Vergleich.

Einen Überblick über die Geschichte des theologischen Höllenbildes gibt Wolfgang Sommer. Er weist hin auf die ursprünglich kerygmatische Funktion der Warnung vor der Hölle, die Entfaltung der Vorstellung eines Zwischenzustandes (Tertullian, Klemens von Alexandrien) und die Lehre der *Apokatastasis panton* bei Origenes. Die Zwischenzustandslehre sei im 4. und 5. Jh. unter Einfluß des Augustinus zur Purgatoriumsvorstellung ausgebaut worden. Seit Gregor dem Großen habe dann die Fegefeuer- und Höllenthematik ständig zugenommen, was auf die Kritik der Reformatoren gestoßen sei.

Auch Luther kennt nach Sommer die Bedrängnis durch Teufel und Hölle, verstehe letztere aber als innermenschliches Geschehen; der Mensch jedoch könne seine Rettung aus Gottes Hand entgegennehmen. Die altprotestantische Orthodoxie habe dies unter stärkerer Betonung der Gerechtigkeit Gottes fortgeführt, während der Pietismus die erlösende Liebe Gottes in Christus hervorhebe. Die Aufklärung habe Argumente sowohl für als auch gegen die Ewigkeit der Höllenstrafen hervorgebracht.

Die Wandlungen des Höllenbildes in der protestantischen Theologie des 17. und 18. Jh.s legt Vf. am Beispiel der Theologen Johann Matthäus Meyfart und Johann Ernst Schubert als Befürworter ewiger Höllenstrafen sowie Johann Wilhelm Petersen als Vertreter der Wiederherstellung dar. Johann August Eberhard sei es dann gewesen, der in typisch aufklärerischer Argumentation die Unendlichkeit der Hölle bestritten habe. Diese Einstellung habe die moderne Theologie geprägt, während sich in der Volksfrömmigkeit immer noch eine starke Höllengläubigkeit aufweisen lasse.

Richard Riess setzt mit dem Theaterstück „Zeit der Schuldlosen" von Lenz ein, das als Grundgedanken „Leben heißt schuldig werden" führt. Diese Aussage sieht er in einer Linie mit Dostojewski, Kafka, Camus, Dürrenmatt, Frisch und Aitmatow; letztlich wurzele sie in der Bibel. Der Menschheitstraum vom Goldenen Zeitalter der Unversehrtheit und Unschuld weise sowohl in die Urvergangenheit als auch in die utopische Zukunft. Um so bitterer erscheine auf diesem Hintergrund Schuld und Tod, die immer als Schuld und Tod des anderen erfahren werde. Heute, so Vf., werde der Mensch weithin als der schuldhafte Mensch wahrgenommen. Auch die Bibel kenne die Schuld des Menschen, differenziere sie aber stärker und nenne sie v. a. in der Hoffnung auf Wiederherstellung.

In einer besonderen Situation finde sich die Kirche vor, so fährt Riess fort, denn diese sehe in der Sündenvergebung ihre hervorragende Aufgabe, sei zugleich aber selbst für eine Ansammlung von Schuld verantwortlich. Auch der Holocaust habe sich in einem christlichen Lande vollzogen; „dieser Tod ... kam millionenfach ... von Christen über Juden, Christen und Atheisten" (84) – wobei sich der Rez. unwillkürlich fragt, ob man die für die nationalsozialistischen Verbrechen Verantwortlichen wirklich als Christen bezeichnen kann.

Riess konstatiert, daß trotz des Traditionsabbruches in der modernen Gesellschaft kein Wertvakuum entstehe. Er nähert sich dem modernen Schuldphänomen mit Hilfe des psychoanalytischen Konfliktmodells nach Freud (Es-Überich-Ich). Die neue Ethik sei bestimmt nicht durch Verdrängung und Zuweisung der eigenen Schuld an andere, sondern durch Auseinandersetzung mit ihr. Wenn aber das Schuldphänomen auch in der Moderne nicht schwinde, dann stelle die Vergebung der Sünden die Voraussetzung für Leben und Seligkeit dar. Am Anfang steht gemäß Vf. die Benennung der Schuld, die den Prozeß der Reue und Vergebung einleiten könne.

Mit *„Opfervorstellung"* ist der *zweite Teil* des Buches überschrieben. Zum Auftakt führt Helmut Utzschneider in die atl. *„Vergebung im Ritual"* ein. Er weist darauf hin, daß Rituale in der protestantischen Theologie lange verpönt waren; die Wende sei mit Werner Jetters Buch „Symbol und Ritual" gekommen. Dieser habe Rituale als symbolische Kommunikation erklärt.

Utzschneiders Kernthema ist das Vergebungsritual von Lev 4–5,13, wobei er das Spannungsfeld von objektiver Schuld und subjektivem Schuldbewußtsein sowie die Wiedergutmachung durch einen in der Tora festgelegten Schuldausgleich aufzeigt. Durch das Opfer stehe jedem die Möglichkeit offen, Vergebung zu erlangen. Der in der Literatur bisweilen sehr hervorgehobenen Blutzeremonie des Sühnerituals mißt Vf. keine zentrale Bedeutung als Heilsmittel bei, sondern sieht es als Zeichen der Versöhnungsbereitschaft Gottes.

„Der Tod Jesu als Opfer" ist das Thema für Wolfgang Stegemann. Ausgehend von der Anselmschen Satisfaktionstheorie, die er mit den meisten heutigen Theologen ablehnt, stellt er den Sühneaspekt des Todes Christi heraus. Zugleich kritisiert er allerdings unter Verweis auf den „soteriologischen Pluralismus" im Neuen Testament die Tendenz, die Sühne zum Exklusivprinzip zu machen.

Auf dem Hintergrund der in Burkarts Werk „Homo necans" geschilderten Ablauf klassischer Griechischer Opfer arbeitet Stegemann heraus, daß das NT nur selten und zudem oftmals schon in metaphorischer Weise von dem Opfertod Jesu spricht. Im folgenden entwickelt er die Theorie, daß „die Verwendung der Opfer- bzw. Sühnemetaphorik in Röm 3,25 ermöglicht, den Gedanken der Rechtfertigung der Sünder ohne Verlust des Gerechtseins Gottes zu denken" (137). Christi Sühnetod erweise die Gerechtigkeit Gottes und ermögliche ein gerechtes Leben des Gläubigen.

Mit dem *„Opfer am Ende"* – dem christlichen Opferverständnis – befaßt sich Joachim Track. Sein Ausgangspunkt ist die Divergenz von Opfertheorie und Opferpraxis in der modernen Gesellschaft. Im weiteren analysiert er den Opferbegriff nach seinem Sitz im Leben, seinen Strukturen und Funktionen. Jeder Opfervorgang stelle eine symbolisierte Dahingabe dar, eine Übertragung der sündigen Existenz auf das Opfer, durch die man die Nähe Gottes wiedergewinnen wolle. Der somit bereits metaphorische Vorgang des Opfers könne im weiteren auf andere Situationen übertragen werden, was man fälschlich als „Spiritualisierung" bezeichne.

Vf. weist darauf hin, daß im NT eine Ablösung vom Opferkult erfolge, andererseits die Metaphorik aber bleibe. Die hier vorkommenden Erlösungsmodelle seien vielfältig; dasselbe gelte für ihre kirchliche Rezeption. Vielfältig sind aber auch die Opferkritiken, die Track vorstellt. Letztlich komme das Opfer immer zu spät, als Reaktion auf Gewalt, und es wende seinerseits die Gewalt an, die es doch überwinden wolle. Im Ertrag seiner Überlegungen erkennt der Vf. dem Tod Jesu durchaus Opfercharakter zu, allerdings nicht in kultischer, sondern in der eingangs beschriebenen, übertragenen Weise. Insofern sei Jesus tatsächlich das Ende der Opfer.

Den *dritten*, mit *„Versöhnungsprozesse"* überschriebenen *Teil* eröffnet ein feministischer Beitrag aus der Feder von Bärbel Mayer-Schärtel. *„Erlösung durch Selbsterniedrigung?"*, so lautet ihr Thema, das davon ausgeht, daß Frauen traditionelle Texte und Symbole anders verständen als Männer. Frauen seien stärker von Gewalt bedroht als Männer und deuteten daher das Kreuz weniger auf Opfer und Sündenvergebung hin als auf erlösende und befreiende Elemente. Insbesondere meldet Mayer-Schärtel feministische Kritik an der augustinischen Definition der Sünde als Selbstüberhebung an: Weibliche Sünde bestehe gerade im Mangel an Selbstbehauptung.

Das Ideal der Selbstentsagung und Demut fördere die Unterdrückung der Frau. Auch die Sicht Jesu als des einsamen Helden sei abzulehnen zugunsten einer „Beziehungschristologie" (175). Letztlich ist es nach diesem Modell die „messianische Gemeinschaft", die erlöst; Rita Nakashima Brock bezeichne diese als „Christa/Gemeinschaft" (176). Überhaupt bleibe feministische Heilserwartung innerweltlich und richte sich auf gelingendes Leben und gerechte Strukturen.

Abschließend setzt sich Vf.in mit der Tatsache auseinander, daß Gott als Mann Mensch wurde. In dem Ausschluß der Frauen von der Priesterweihe sieht sie deren Benachteiligung und einen Mißbrauch der Person Christi. In diesem Zusammenhang kritisiert Mayer-Schärtel das Apostolische Schreiben „Ordinatio sacerdotalis", dessen Argumente ihr als exegetisch nicht stichhaltig erscheinen. Insgesamt werde von traditionellen Kirchenlehrern, aber auch von postchristlichen Feministinnen das Mannsein Christi überschätzt. Gemäß afrikanischen und asiatischen Modellen sei das Entscheidende an Jesus gewesen, daß er Gerechtigkeit und Menschlichkeit gelebt sowie hierarchisch-patriarchale Haltungen kritisiert habe.

Unter dem Titel der Diss. von David Becker *„Ohne Haß keine Versöhnung?"* zeigt Karl Foitzik die psychologische Problematik einer allzu leichtfertigen Rede von Versöhnung auf. Am Beispiel Südafrikas werde deutlich, daß Versöhnung nicht auf Kosten der Wahrheit gehen könne, sondern Beseitigung der Ungerechtigkeit voraussetze. Oft wachse Gras über ein nicht aufgearbeitetes Trauma, das dieses aber nur notdürftig bedecke. Vf. verweist darauf, daß

Gefühle nicht unterdrückt werden dürfen; individuelle und kollektive Trauerarbeit müssen vor der Versöhnung stehen.

Die Rolle von Versöhnungsriten in Stammesreligionen legt Dieter Becker anhand des Börö N'adu-Festes der Niasser dar, das Elemente mit Opfercharakter enthält. Im weiteren beschreibt er die „Bewegung der großen Reue", eine Welle von Massenbekehrungen, die sich Anfang des Jh.s über die ganze Insel Nias ausbreitete. Diese Bekehrungen wurden jedoch ambivalent beurteilt, weil die europäischen, evangelischen Missionare einen Mangel an individueller Glaubenstiefe vermißten; den bedeutenden sozialen Aspekt übersahen sie laut Vf. nahezu ganz. So weist Becker abschließend auf die Notwendigkeit hin, auch in rituellen Fragen kontextgemäß zu denken.

Mit der Rede von Umkehr und Erneuerung im Spannungsfeld von Musik und Religion, näherhin am Beispiel von Johann Sebastian Bach, befaßt sich Hans-Jörg Nieden. Dabei zeigt er das enge Verhältnis von Musik und Rhetorik auf. Hier erweist sich Bach als Meister der musikalischen Umsetzung religiöser Texte, wobei er sich vornehmlich auf Bibel, Katechismus, Gesangbuch sowie namentlich auf Hutters *Compendium locorum theologicorum* stützte. Bach stehe in altlutherischer Tradition, so Nieden, mit mancherlei weiteren Facetten.

Den Abschluß des Buches bilden Ausführungen von Hans-Joachim Petsch über die „Absolution als Lernprozeß". Im protestantischen Raum sei der Begriff der Absolution gewissermaßen „tiefgefroren"; in der lutherischen Tradition bezeichne er die Austeilung der Vergebung Gottes, die mit einer gnadengewirkten *passiva contritio* verbunden sei. Diese Passivität des Menschen stoße seit Kant auf neuzeitliche Kritik, welche die Vergebung mit emotionalen Prozessen zu verbinden suche. Auch Vf. plädiert für eine Verbindung von Reue und Lernprozeß, den er im *metanoia*-Begriff bereits angedeutet findet; dabei lehnt er jeden Heilsoptimismus ab, der auf innermenschliches Vermögen baut. Statt dessen ermutigt Petsch dazu, Absolution selbst als Lernprozeß zu verstehen, der verfestigte Welt- und Gottesbilder aufzulösen vermag.

Es liegt auf der Hand, daß Schuld, Umkehr und Buße keinen innerevangelischen Themenkreis darstellen, sosehr auch evangelische Theologie die Frage nach Schuld und Rechtfertigung als geradezu konstitutiv für ihre Existenz betrachten mag. Unübersehbar ist die Bedeutung des Fragenkomplexes für den Dialog mit der modernen Kultur und schließlich für das interkonfessionelle Gespräch namentlich mit der katholischen und der orthodoxen Theologie; dieser ökumenische Aspekt hätte an einigen Stellen wesentlich deutlicher herausgearbeitet werden können. Dabei erweist sich der Großteil der Artikel als erfreulich fundiert und tiefgreifend. Die Redlichkeit gebietet den Hinweis, daß der unübersehbar interessegeleitete, feministische Beitrag von Mayer-Schärtel dieses hohe Niveau nicht halten kann. Niedens Ausführungen sind für den Nichtmusiker streckenweise nur mühsam nachzuvollziehen. Insgesamt harmonieren die Beiträge inhaltlich sehr gut miteinander; noch größere „Durchschlagskraft" besäßen sie vielleicht, wenn sie sukzessive aufeinander aufbauten und inhaltlich noch stringenter miteinander verbunden wären.

Köln Raimund Lülsdorff

Köber, Berthold W.: **Sündlosigkeit und Menschsein Jesu Christi.** Ihr Verständnis und ihr Zusammenhang in der protestantischen Theologie der Gegenwart. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1995. 225 S. (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, 73), kt DM 64,00 ISBN: 3-525-56280-2

Angesichts der im 97. Jahrgang des Deutschen Pfarrerblatts (1997) geführten Auseinandersetzung um das Verständnis des Todes Jesu und der Christologie erhält die 1982 in Klausenburg-Hermannstadt (Rumänien) als Habil.schrift angenommene und nach der „Wende" veröffentlichte Untersuchung Köbers ungeahnte Aktualität. K. versucht aufgrund der im 20. Jh. zu beobachtenden Vernachlässigung der Frage nach der Sündlosigkeit Jesu und vor dem Hintergrund ihres Verständnisses bei protestantischen Theologen der Gegenwart die Sündlosigkeit Jesu unter besonderer Berücksichtigung des Menschseins Jesu umfassender als bisher zu bestimmen. Das geschieht auf der Basis einer Analyse repräsentativer protestantischer Konzeptionen der Sündlosigkeit Jesu Christi. Dabei berücksichtigt K. in jedem Arbeitsschritt den jeweiligen theologischen Ansatz der untersuchten Konzeptionen, ihren Erkenntnisgrund, ihren christologischen Seinsgrund sowie ihren Inhalt und ihre Bedeutung. In dieser Ausrichtung vermag die Untersuchung einen Beitrag zur aktuellen christologischen Auseinandersetzung zu leisten, weil sie immer wieder verschiedene Aspekte des gesamten christologischen Spektrums berührt. Besonders der im Pfarrerblatt umstrittene Gedanke des Sühnetodes Jesu, der zuweilen von einer einseitig geprägten Satisfaktionstheorie her verstanden und deshalb z. T. in Frage gestellt wird, läßt sich von einer umfassenden Erörterung der Sündlosigkeit Jesu besser verstehen.

Im *ersten Hauptteil (A)* seines Buches, das „zur neuerlichen Befassung mit der Frage der Sündlosigkeit in ihrer Bedeutung und ihren Implikationen für Theologie und Anthropologie anregen möchte" (17), analysiert K. unter den genannten systematischen Fragestellungen die Ansätze K. Barths, P. Tillichs, W. Pannenbergs, H. Berkhofs und G. Ebelings, weil diese Theologen zur behandelten Problematik „Entscheidendes gesagt haben und (. . .) gleichzeitig eine bestimmte theologische Richtung vertreten" (14). Die in allen Teilen des Buches konsequent durchgehaltene Systematik der Fragestellung bringt neben der klaren Gliederung auch Wiederholungen mit sich. Im *zweiten Hauptteil (B)* erfolgt zunächst ein kritischer Vergleich der analysierten Konzeptionen und ihre systematische Zuordnung, je nachdem, ob sie z. B. mehr von Inkarnation und Versöhnung (Barth, Ebeling), vom irdischen Jesus und der Auferweckung (Pannenberg, Berkhof) oder der Universalität der Entfremdung (Tillich) her argumentieren *(B I)*. Anschließend wird das Verständnis der Sündlosigkeit Jesu Christi in den Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche (BSLK) untersucht *(B II)*, um schließlich auf dieser Grundlage eine kritische Auseinandersetzung mit den Ergebnissen der vorhergegangenen Einzelanalysen sowie mit ihren systematisch dargestellten Unterschieden und Gemeinsamkeiten führen zu können *(B III)*.

Der neben Barth und Ebeling auch in den BSLK zu erkennende Ansatz bei der Inkarnationschristologie führt nach K. zu einem *an*hypostatischen Verständnis der Sündlosigkeit Jesu, bei dem Gott das Subjekt der gott-menschlichen Einheit Jesu bildet, weshalb Jesus als Mensch nicht sündigen könne (*impeccabilitas*) und die menschliche „Hypostase" in der Christologie nicht ernst genommen werde. Das trifft dann auch für Tillichs Ansatz zu, nach dessen Verständnis das göttliche Subjekt in einem menschlichen Leben handelt. Weil Pannenberg und Berkhof von der als Mensch gelebten Einheit Jesu mit Gott ausgehen, finden sie zu einem *en*hypostatischen Verständnis, wodurch das Menschsein Jesu und die Möglichkeit der Sünde Jesu ernster genommen werden (*impeccantia*), da Jesus in Verbindung mit Gott *als Mensch* die Sündlosigkeit gelebt hat. Das durch Jesu Gehorsam verwirklichte Gottesverhältnis verweist auf die relationale Dimension der Sündlosigkeit und ergänzt den mit der Inkarnation gegebenen ontischen Aspekt der Sündlosigkeit, der sich auf den Seinszustand der gott-menschlichen Personalität Jesu Christi bezieht.

Unter Berücksichtigung des ntl.en Zeugnisses baut K. im *Schlußteil (C)* auf die relationale Dimension auf, um die Sündlosigkeit als eine Aussage über den *Menschen* Jesus zu erweisen, dessen in messianischem Anspruch vollzogenes Handeln zunächst als Gotteslästerung empfunden wurde. Jesu Gerechtigkeit, die er im Verhältnis zu Gott, zum Mitmenschen und zur Schöpfung als Gehorsam und Liebe lebte, wird erst durch die Auferweckung als Übereinstimmung mit Gottes Willen bestätigt. Wie die Menschen durch die Sünde einen verhängnisvollen Geschehenszusammenhang auslösten, der in widergöttlicher Selbstbehauptung das Verhältnis zu Gott, zum Mitmenschen und zur Schöpfung zerstörte, wirkt auch die von Jesus vollzogene Übereinstimmung mit Gottes Heilswillen durch die Entsühnung der menschlichen Schuld auf die ganze Schöpfung, da Jesus das wahre Menschsein in dreifacher Beziehung lebt: Gott, Mitmensch, Schöpfung. Weil Jesus wie jeder Mensch Versuchungen ausgesetzt ist, unterliegt er der Möglichkeit der Sünde, so daß K. zu dem Schluß kommt: soll in Jesus nicht nur der Sohn Gottes transparent werden, als der er sich aufgrund der messianischen Verheißung des sündlosen Gerechten erweist, sondern auch der wahre Mensch, dann ist das Subjekt seiner Sündlosigkeit „weder der in ihm anwesende Gott (anhypostatisches Verständnis) noch seine personale Gott-Mensch-Einheit bzw. Gottessohnschaft (enhypostatisches Verständnis), sondern er ist es als Mensch im Vollsinn" (204). „Als der Gerechte ist Jesus der wahre Mensch, der Mensch der göttlichen Bestimmung" (214).

Es ist das Verdienst K.s, für das Verständnis der Sündlosigkeit Jesu das Menschsein Jesu in seinen verschiedenen Dimensionen wieder deutlicher hervortreten zu lassen, wozu auch die Bedrohung durch die Sünde gehört. Dabei sind die mit der Inkarnation zusammenhängenden Aspekte jedoch nicht zu vernachlässigen, da *Gottes* Menschwerdung und die damit verbundene Annahme des wahren *Menschen* seit dem Neuen Testament und der Alten Kirche in dialektischer Einheit gesehen werden, die in der Kirchengeschichte allerdings immer wieder zur einen oder zur anderen Seite überbetont wurde. Vor dem Hintergrund der Konzeptionen der Sündlosigkeit Jesu unseres Jh.s. war es sicherlich angesagt, neu auf die im *Menschsein* Jesu verwirklichte Sündlosigkeit Jesu und ihre Konsequenzen für Mitmenschen und Mitwelt hinzuweisen. Denn nur wenn Jesus die stellvertretende Sündlosigkeit *in der für uns bestehenden Situation der Bedrohung durch die Sünde* gelebt hat, war er wirklich Mensch und hat uns einen Heilsweg eröffnet, der unsere Situation betrifft. Daß der mitmenschliche und mitgeschöpfliche Zusammenhang und die Verbindung der Dimension des sündlosen wahren *Menschseins* mit der inkarnatorischen Dimension der durch *Gott* selbst vollzogenen Stellvertretung nicht *noch* konkreter durch K. herausgestellt wurden, liegt an seiner *Vernachlässigung des Heiligen Geistes*, die eine differenziertere trinitarische Begründung erschwert hat. Erst eine angemessene Berücksichtigung des Heiligen Geistes läßt deutlicher erkennen, unter welchen Voraussetzungen Gott in das wahre Menschsein eingehen und gleichzeitig wahrer Gott bleiben konnte. Wie sich im Heiligen Geist die innertrinitari-

sche Gemeinschaft verwirklicht, so ermöglicht der Heilige Geist auch die Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch. Das ntl. Zeugnis liefert viele Anhaltspunkte dafür, welche Rolle der Heilige Geist bei der Menschwerdung des Sohnes Gottes und seiner irdischen Existenz spielte. Doch auch in ihrer *christologischen* Konzentration bieten die Ergebnisse K.s einen anthropologisch und theologisch wichtigen Beitrag für die aktuelle Diskussion um das Verständnis Jesu Christi, die oft von Unwissenheit über die in K.s Buch analysierten Zusammenhänge geprägt ist.

Soest Matthias Haudel

Meuffels, Hans Otmar: **Kommunikative Sakramententheologie.** – Freiburg: Herder 1995. X, 384 S., kt DM 58,00 ISBN: 3-451-23632-X

Die Sakramentenlehre stellt zweifelsohne ein Gebiet dar, in dem sich, angeregt u. a. durch die Liturgische Bewegung, der Wandel der Theologie in diesem Jh. besonders deutlich zeigt. Das hängt sicherlich mit der gerade in diesem Traktat deutlich werdenden Verbindung von Theorie und Praxis bzw. Theologie und Frömmigkeit zusammen. Allein die Fülle neuer katholischer Gesamtdarstellungen und Denkansätze, die in der Zeit seit dem II. Vatikanischen Konzil veröffentlicht worden sind, zeigt, wie intensiv auf katholischer Seite über die Sakramente nachgedacht wird, aber auch, wie notwendig ein solches Bedenken angesichts der vielfältigen Krise des Sakraments ist. Die hier vorliegende Münchener Habil.schrift von H. O. Meuffels ordnet sich in dieses Bemühen ein und versucht, sachlich anknüpfend an entsprechende Entwürfe etwa von A. Ganoczy oder P. Hünermann, über den Begriff der Kommunikation, der „als theologisches und anthropologisches Grunddatum" (5) vorausgesetzt wird, die Sakramententheologie zu deuten und so den bleibend gültigen Kern des Sakraments in die Gegenwart zu übersetzen.

In der *„Exposition"* (5–73) werden zunächst als Ausgangspunkt die gegenwärtige Situation und ihre Problemstellung analysiert. Um die Verknüpfung des Kommunikationsbegriffs mit dem Sakrament zu begründen, wird danach ein knapper Überblick über „die Bedeutsamkeit des Kommunikationsbegriffs" (16) gegeben, der schließlich mit den Daten der Theologie konfrontiert wird. Die Berechtigung der Verbindung von Theologie und Kommunikation findet M. im trinitarisch-christologischen Zentrum des Glaubens selbst, so daß diese Verbindung sich dementsprechend auch auf die Kirche als der Gemeinschaft der Glaubenden ausziehen läßt. Hier wie auch an anderen entscheidenden Stellen macht M. zu Recht deutlich, daß der eigentliche Maßstab seiner Bewertung stets die Offenbarung bleibt, an dem sich auch die Verwendung kommunikationstheoretischer Kategorien zu messen hat (vgl. 33). Dies konkretisiert M. abschließend, indem er verschiedene lehramtliche und theologische Ansätze vorstellt, die den Sinn einer weitergehenden kommunikationstheoretischen Interpretation des Sakraments grundsätzlich rechtfertigen.

Nachdem so die Problemstellung und der Ansatz deutlich geworden sind, stellt der *zweite Teil* die *„Theologie-Elemente"* (74–175) bereit. M. beginnt mit einer kurzen Darstellung der anthropologischen Basis (75–83) und bietet dann – jeweils unter dem Vorzeichen des Kommunikationsgeschehens – einen Gang durch die Geschichte der Sakramentenlehre (83–155), beginnend mit der christologischen und frühchristlichen Grundlegung über Patristik, Mittelalter, Reformation und Trient (wobei Tertullian und Augustinus sehr breit behandelt werden, während die Scholastik und die Reformation nur knapp zur Sprache kommen), um abschließend v. a. anhand der Entwürfe von K. Rahner und J. Meyer zu Schlochtern (der allerdings entgegen der Aussage Seite 167 nicht Paderborner Dogmatiker, sondern Fundamentaltheologe ist!) die Einordnung der Sakramente in den Kontext der Kirche und ihrer Sakramentalität darzustellen (155–175).

Dieser bewußt vorangestellten Darlegung der theologischen Grundlagen folgt dann in einem *dritten Teil* eine Untersuchung der *„Theorie-Elemente"* (176–258) Wort bzw. Sprache und Symbol, die abschließend in das Gesamtverständnis des biblisch-sakramentalen Mysterions eingeordnet werden. Im ersten Abschnitt zum Thema „Sprache" (176–212) werden die vier von M. herausgearbeiteten Kriterien des Sakramentalen, nämlich „1. Transzendenzbezug 2. Handlungsebene 3. Ästhetikdimension 4. Einholung des Geschichtlichen" (177) anhand der ihnen entsprechenden Ansätze von K. O. Apel, J. Habermas, S. J. Schmidt und H. Peukert vorgestellt und als anthropologische Voraussetzungen des gottmenschlichen Kommunikationsgeschehens auf ihre Verwendung für das Sakrament bewertet. Die bei diesem Vorgehen zum Ausdruck kommende Vielfalt sprachtheoretischer Ansätze versucht M. dann metaphysisch zurückzubinden, um so die Ganzheit der Sprache in ihrer Vielfalt zu wahren. Als zweites Element wird dann das „Symbol" (213–243) dargestellt, wobei zunächst die grundsätzliche Bedeutung des Symbolbegriffs, dann sein glaubensmäßiges Verständnis untersucht wird, um schließlich im Blick auf die Symboltheorien von P. Tillich und P. Ricoeur nach deren Verwendung für die Sakramentenlehre zu fragen. Auch hier sind die vier genannten Kriterien wieder der Maßstab des Urteils. Beide Elemente, Wort und Symbol, werden dann abschließend in den theologischen Begriff des „Mysterions" eingebunden (243–258), um so „ihre letzte theologische Bedeutsamkeit zu erhalten." (244)

Der *vierte Teil* bietet dann die *„sakramententheologische Transformation"* (259–308), in der die bisher erreichten Ergebnisse angewandt werden auf die Sakramente. Dies geschieht wiederum in mehreren Schritten. M. bestimmt zunächst das Verhältnis des Sakraments zum Symbol und zum Wort (259–276), untersucht dann die „Sakramente als verbal-symbolische Kommunikationshandlungen" (276–279), um anschließend einzelne „Themenfelder der Sakramententheologie" (279–308) zu behandeln, nämlich Einsetzung, Zahl und Wirkweise, Spender und Empfänger bzw., wie M. zu Recht formuliert, „die Teilnehmer am sakramentalen Begegnungsgeschehen" (297).

Der *fünfte Teil*, überschrieben mit *„Die Sakramente der Kirche"* (309–335), wendet die bisher erreichten Erkenntnisse dann auf die Einzelsakramente an. Die Arbeit schließt mit einem Epilog (336–343), in dem M. noch einmal sein Vorgehen darstellt und den Ertrag in zehn Thesen bündelt. Ein umfangreiches Quellen- und Literaturverzeichnis wie auch ein Personenregister runden den Bd ab.

Ohne Zweifel stellt der Kommunikationsbegriff eine wesentliche Kategorie dar, innerhalb derer die christliche Offenbarung wie auch speziell die Sakramente zu verstehen sind. Dies breit aufgewiesen und anhand des allgemeinen Sakramentsbegriffs wie auch der Einzelsakramente durchgeführt zu haben, stellt das wesentliche Verdienst der Untersuchung von M. dar. Daß er dabei gerade in den beiden Schlußteilen, die explizit den Sakramentsbegriff bzw. die Einzelsakramente behandeln, eine Reihe von Interpretationen klassischer sakramententheologischer Sachverhalte bietet, die auch von anderen gegenwärtigen Ansätzen (z. B. liturgischer Art) oder im Kontext des ökumenischen Gesprächs erarbeitet worden sind, spricht dabei keineswegs gegen ihn, sondern verstärkt noch einmal diese Interpretationen, zumal M. selbst die Legitimität anderer Ansätze gar nicht bestreiten will und seine eigene Arbeit ausdrücklich als einen möglichen Diskussionsbeitrag unter anderen versteht (vgl. 342f).

Als besonders geglückt erweist sich der kommunikative Ansatz v. a. bei der gedanklichen Vermittlung des für das Sakrament wesentlichen göttlichen Handelns mit dem (eigenständigen) Handeln der Kirche in Wort und Symbol. So heißt es ausdrücklich: „Gott selbst ist es ja, der sich kommunikativ-handelnd in der Selbstmitteilung verschenkt, um im menschlichen Wort und geschöpflichen Handeln den Menschen als freie Person ernst zu nehmen und zu einer göttlich-menschlichen Dialog- und Handlungsgemeinschaft zu ermächtigen, in der Menschen auf geschöpflich-menschliche Weise (also unter Einschluß der Wesens- und Handlungsmöglichkeiten des Menschen) das göttliche Heil zukommt." (169, vgl. auch 208) Der Dialog zwischen Gott und Mensch ist also eindeutig „von Gott durch Christus im Geist ermöglicht und getragen." (60) Diesem Ansatz entspricht auch die durchgängige Betonung der „medialen Qualität" der Kirche wie auch der Sakramente: „Sie sind nicht das Heil, sie sind Heilsmittel, sie vermitteln das Heil auf kommunikative Weise." (274, vgl. etwa 159, 262, 274, 279, 287).

Da M. seinen Entwurf abschließend ausdrücklich zur Diskussion stellt (vgl. 342), seien zumindest einige Fragen bzw. kritische Einwände erlaubt. Dabei soll es nicht um exegetische oder systematisch-theologische Einzelinterpretationen gehen, sondern um einzelne grundlegende Sachverhalte.

1. Ein eher vordergründiger Kritikpunkt betrifft die Sprache des Vf.s. Der v. a. in den beiden letzten Teilen schon fast inflationäre Gebrauch der Begriffe „Kommunikation" bzw. (in unterschiedlichen Zusammensetzungen) „kommunikativ" fällt eher negativ auf, wie überhaupt die Arbeit von einer bisweilen allzu abstrakten bzw. formelhaften und dadurch eher unkommunikativen Sprache gekennzeichnet ist. Ob etwa die Redewendung von der „Agapekommunikation" wirklich ein neues Sprachgewand sein kann, das den Kern der Sakramentenlehre dem heutigen Menschen vermittelbar macht (vgl. 342), darf bezweifelt werden.

2. Ein zweiter, wichtigerer Punkt betrifft die metaphysische Grundlegung der von M. vorgestellten kommunikations- bzw. sprachtheoretischen Ansätze, an deren Notwendigkeit selbstverständlich kein Zweifel besteht. Aber gerade angesichts der Schwierigkeit, gegenwärtig verantwortlich metaphysische Aussagen zu machen, erscheinen die entsprechenden Ausführungen von M. allzu knapp und selbstverständlich (vgl. etwa 18f; 29f) und setzen sich zu wenig mit kritischen Einwänden auseinander, um wirklich überzeugend wirken zu können.

3. Ein dritter und aus theologischer Sicht besonders wichtiger Punkt, der zu Anfragen herausfordert, liegt in der allzu harmonischen Verhältnisbestimmung von Schöpfung und Erlösung, die M. seiner Arbeit zugrundelegt und die den soteriologischen Charakter der Erlösung und damit den Aspekt der Sünde fast völlig übersieht.

M. spricht zwar an einem Punkt auch von den Störungen der Kommunikation (vgl. 69f) und sagt selbst (unter Berufung auf G. Ebeling!), es läge nahe, „in diesem gestörten Verhältnis eine sündhafte Verkehrung zu sehen." (70, Anm. 335). Aber dieser Punkt wird im weiteren Verlauf der Arbeit nicht systematisch berücksichtigt. Sind aber Wort und Symbol tatsächlich rein „neutrale (Vor-) Gegebenheit[en]" (244), an die Gott offenbarend anknüpft, oder sind sie nicht doch in der konkreten Heilsordnung durch die Sünde des Menschen mitbestimmt und geprägt, erhalten damit aber eine Zweideutigkeit, die bei M. so gut wie gar nicht zur Sprache kommt? Bedeutet Sprache nicht auch die Möglichkeit der Lüge, die Sinn nicht eröffnet, sondern verschließt, und können Symbole nicht ebenso das Böse, Widergöttliche darstellen? Muß darum, grundsätzlicher gefragt, eine theologische Anknüpfung an die schöpfungstheologischen Vorgegebenheiten nicht auch deren durch die Sünde des Menschen gegebene Zweideutigkeit bzw. ihren Mißbrauch ausdrücklich mit berücksichtigen, so daß die göttliche Offenbarung eben nicht nur „vollendend" (vgl. etwa 244), sondern auch richtend und unterscheidend diese Gegebenheiten aufnimmt? Man kann den Eindruck bekommen, bei M. werden Schöpfung und Erlösung allzu harmonisch miteinander verbunden, anstatt die Geprägtheit aller menschlichen kommunikativen Vollzüge durch die Schuld und damit den richtenden und vergebenden Charakter der Erlösung angemessen zu berücksichtigen und in die Verhältnisbestimmung von menschlicher Kommunikation und letztlich von Gott ermöglichter Sakramentalität einzubringen.

4. Möglicherweise hängt dieses Defizit damit zusammen, daß M. sich nur an einigen wenigen Punkten mit den Anfragen reformatorischer Theologie an das katholische Denken und den Ergebnissen des ökumenischen Dialogs auseinandersetzt. Dies hätte die Arbeit an einigen Stellen auf jeden Fall bereichert. Daß M., um ein Beispiel zu nennen, die Studie „Lehrverurteilungen-kirchentrennend?" des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen zwar kennt und zitiert (vgl. 151ff), sie aber gerade im entscheidenden vierten Teil bei der Darstellung der Themenfelder der Sakramententheologie z. B. hinsichtlich des Gnadenverständnisses oder der Frage des *character indelebelis* nicht berücksichtigt, ist mehr als bedauerlich. Eine abwertende Äußerung wie auf Seite 289, Anm. 136 zum reformatorischen Fiduzialglauben (unter Berufung auf M. Seybold) wäre dann sicherlich nicht so stehen geblieben, zumal M. selbst an anderer Stelle die in „Lehrverurteilungen-kirchentrennend?" erfolgte Verständigung über den Glaubensbegriff zustimmend wiedergibt (vgl. 152, Anm. 439).

Diese Anfragen sollen das Verdienst der Arbeit keineswegs schmälern, sondern verstehen sich als Einstieg in die von M. selbst gewünschte kritische Diskussion. So liegt hier eine nicht immer leicht zu lesende, auf einem hohen Niveau argumentierende und eine Fülle von Erkenntnissen bietende Arbeit vor, die das theologische Bemühen um das Sakrament weiterführt und die Auseinandersetzung auf jeden Fall lohnt.

Paderborn Burkhard Neumann

Marquardt, Friedrich Wilhelm: **Was dürfen wir hoffen, wenn wir hoffen dürften?** Eine Eschatologie.
Bd 1. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus / Chr. Kaiser 1993. 482 S., geb. DM 98,00 ISBN: 3-579-001925-2
Bd 2. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus / Chr. Kaiser 1994. 415 S., geb. DM 118,00 ISBN: 3-579-01945-7
Bd 3. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus / Chr. Kaiser 1996. 564 S., geb. DM 148,00 ISBN: 3-579-01946-5

Sich durch drei Bde eines Werkes von insgesamt ca. 1500 Seiten hindurchzuarbeiten, ist nicht einfach. Das Werk ist weniger im strengen Sinn darstellend und argumentierend, sondern narrativ. Daß es dabei zwangsläufig zu Wiederholungen kommen muß, erstaunt nicht. Diese Mißlichkeit wird z. T. durch ein ausführliches Inhaltsverzeichnis und vorzügliches Sachregister kompensiert. Was aber zunächst das Äußerliche meint, die Art der Darstellung, hat eine Tiefenschicht. Ein Rez. bekennt, er wisse die Antwort auf eine sehr zentrale Fragestellung des Werkes nach der Lektüre nicht besser als zuvor. Das hängt damit zusammen, daß sich in der breiten Gedankenführung Aussagen finden und Korrekturen zu diesen Aussagen; Thesen und Ergänzungen, die die Thesen ins Gegenteil zu kehren scheinen; breite Passagen, angesichts derer man ratlos ist, ob es sich um Referat handelt oder Herzensanliegen des Vf.s.

Dennoch lassen sich die Grundlinien und -optionen deutlich erkennen, zumal wenn man dessen theologischen Standort kennt. Es geht ihm immer und hauptsächlich darum, zur Erneuerung *des christlich-jüdischen Verhältnisses beizutragen* (vgl. u. a. II, 156). Die Grundthese hat er in seiner *Christologie* vorgetragen (*Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden*; 1. Bd ²1993, 2. Bd 1991): Das Kommen Jesu hat für Israel nichts gebracht, für uns, die „Gojem" aber, alles – die Teilnahme an der Erwählung Israels. Die Bedeutung Jesu – im eschatologischen Kontext – besteht darin, daß er durch Erfüllung der Tora den Weg in die Zukunft vorausgegangen ist und sich so als „der erste Zukunftsmensch" unter allen anderen Menschen erwiesen hat (I, 336). Als solcher verweist er uns an die *noachidischen Gebote*, die „Elemente angewandter Hoffnung" sind (I, 328) – also das Gebot der Rechtspflege, das Verbot von Götzendienst und Gotteslästerung usw. Eigentlich haben die Christen nichts zu hoffen, zumal unter dem Eindruck von Auschwitz (letzterer sozusagen ein Leitmotiv der gesamten Eschatologie M.s). „Dennoch stehen wir unter dem Gebot, belastet mit unserer Vergangenheit, doch dem Gott Israels und dem Vater Jesu entgegenzusehen und entgegenzugehen, betend, daß wenigstens er noch eine Zukunft habe und – so er will und lebt – uns an sie binden möge" (III, 15).

Werden die Fragen nach der Legitimation des Hoffens bzw. deren Fraglichkeit v. a. im ersten Bd entfaltet, etwa („formale Entscheidung"), so möchte der zweite sich den klassischen Inhalten zuwenden („materiale Eschatologie"), wohl wissend, daß „schon in der Dogmenbildung der Alten Kirche (. . .) dem christlichen Hoffen nur karger Ausdruck gegeben" wurde (II, 19). Was M. ankündigt, nämlich die klassischen *loci* der Eschatologie (Tod, Gericht, Auferweckung, Leben) auf seine Weise zu interpretieren (II, 28), führt er dann auf seine Weise durch: Interessantes und Nachdenkliches wechselt mit Provokativem und Nichtakzeptablem. Und immer wieder als roter Faden: die *Schoah*, die „ein Abschütteln des liebenden Erkanntwerdens aller Menschen durch Gott, der die Menschen durch Israel hindurch ansieht und damit: den Tod jener Liebe" bedeutet (II, 47). „Gott ist undenkbar geworden angesichts der Schoah" (II, 69). Die Tat Jesu war es nun angesichts der Todesverfallenheit uns die Nähe Gottes zurückzubringen. Damit ist der Tod für Jesus Vergangenheit geworden, „jetzt lebt er" (II, 138). Jedenfalls bleibt als Grundthese: Wenn die Menschen mit Gott zu tun bekommen, bekommen sie mit Israel zu tun.

In diesem Kontext verteidigt M. auch das konkrete Land Israel als eine *theologische* Größe und weist kaum verhohlen heutige palästinensische Ansprüche in Grenzen (besonders II, 198ff). Es sollen auch die palästinensischen Christen „eine sensible Grenze – die der mit Israel gesetzten Identität Gottes – einhalten und der Versuchung widerstehen, sich in ihren Leiden als die ‚wahren Juden', die ‚Juden von heute' zu identifizieren" (II, 281).

Die „materiale" Eschatologie wird im dritten Bd weitergeführt (im zweiten ging es ja v. a. um Tod und Sterben). Im Vorwort zum dritten Bd kündigt Vf. zugleich an, noch einen weiteren Bd, eine „theologische Utopie", folgen zu lassen. Es gibt auch in diesem Bd wunderschöne Exegesen und Überlegungen, z. B. die Deutung des Gerichts als Gespräch (III, 186ff) oder des Ewigen Lebens als „Dort-Sein" (III, 372ff).

Über die eigenwilligen Thesen und Auslegungen kann man *en detail* streiten. Die Hauptfrage ist *christologischer* Art: Ist die theologische Vorentscheidung, die das ganze Werk durchwaltet, akzeptabel, in Jesus den Juden, und nur den gläubigen Juden, zu sehen? Ist er noch nach konstantem christlichem Bekenntnis der „Sohn des lebendigen Gottes" (Mt 16,16), „Gott über alles" (Röm 9,5)? Bei aller im wahrsten Sinn des Wortes „ein-schneidenden" Bedeutung von Auschwitz – kann Geschichtliches gewissermaßen zu einem „Paradigmenwechsel" in der Theologie führen, der normativ sein will? In der Tat kann Vf. selbst diesen Weg nur gehen, wenn er – um nur zwei Aspekte zu nennen – die christliche Dogmenbildung (bzgl. Christologie und Trinität) ins Reich des „Poetischen" verweist und die Bedeutung der Auferstehung Jesu minimalisiert.

Dennoch ist es gut, daß es das Werk von M. gibt. Er nimmt in konsequenter Deutlichkeit eine Position ein, der sich derzeit nicht wenige Theologen – offen oder unterschwellig – nähern und um die in Zukunft gestritten werden muß.

Münster Harald Wagner

Liturgiewissenschaft

Itinerarium = Reisebericht / Egeria. Übers. u. eingel. von Georg Röwekamp unter Mitarbeit von Dietmar Thönnes. – Freiburg: Herder 1995. 406 S. (Fontes Christiani, 20), Ln DM 70,00 ISBN: 3-451-22143-8

Die aus liturgiewissenschaftlicher Sicht außerordentlich ertragreiche Reihe Fontes Christiani bietet mit dem Reisebericht der Egeria zweifelsohne einen besonderen Höhepunkt. Handelt es sich doch bei dieser Schrift aus dem ausgehenden vierten Jh. um eine der bedeutendsten liturgiegeschichtlichen Quellen für die Entstehung des Kirchenjahres. Die vorliegende Ausgabe füllt eine schmerzlich empfundene Lücke. Es handelt sich gemäß dem Konzept der FC um eine zweisprachige kommentierte Ausgabe mit ausführlicher Einleitung. Als Textgrundlage dient die Ausgabe CCL 175 (Franceschini / Weber), die geringfügigen Änderungen sind jeweils

vermerkt. Übersetzung und kommentierende Anmerkungen dienen nicht vornehmlich philologischen, sondern historischen und archäologischen Interessen mit durchaus praktischer Zielsetzung. Wie die Hg. vermerken, ist die Ausgabe nicht zuletzt für den „Pilger" heutiger Tage gedacht (115). Der Rez. hatte Gelegenheit, diese Zielsetzung während eines längeren Israelaufenthaltes zu erproben. Tatsächlich erweist sich das Buch mit seiner verläßlichen Textgrundlage und flüssigen Übersetzung, mit den detaillierten archäologischen, historischen und nicht zuletzt liturgiewissenschaftlichen Kommentaren sowie der profunden Einführung als ein wertvoller Reisebegleiter. Sehr nützlich sind auch der beigefügte Reisebericht des Petrus Diaconus und die Karten und Pläne. Der Bd darf als ein gelungenes Beispiel dafür angesehen werden, daß solide philologische und historische Grundlagenarbeit einen Dienst leisten kann für heutige Glaubenserkenntnis und -praxis.

Bonn Albert Gerhards

Chavasse, Antoine: **Les lectionnaires romains de la messe.** Au VIIe et au VIIIe siècle. Sources et dérivés.
Tome I: Procédés de confection. Tome II: Synoptique général. Tableaux complémentaires. – Fribourg: Ed. Universitaires 1993. 68 / 81 S. (Spicilegii Friburgensis Subsidia, 22), kt sFr. 98,00 ISBN: 2-8271-0623-X

Autour du VIIIe siècle, lorsque au Nord des Alpes, chaque église, dans les villes et les monastères, s'était procuré un épistolier, un évangéliaire, un sacramentaire, un antiphonaire, voire plusieurs livres de chaque sorte, quelle masse importante de volumes cela devait représenter! *Ces codices* pouvaient être aussi nombreux que les étoiles du ciel (*Genèse* 22,17)! Mais que reste-t-il de cette constellation, et que représentent les quelques rescapés conservés dans nos bibliothèques, échoués parfois loin de leur destinataire primitif? Que nous révèlent-ils sur l'organisation liturgique et les principes qui ont présidé à la sélection des éléments des célébrations?

Depuis près de trois siècles, des chercheurs s'intéressent à ces documents et se sont appliqués à découvrir les relations pouvant exister entre les livres encore disponibles, souvent pour reconstituer la liturgie en ses origines. Tant qu'ils attribuaient à quelques papes célèbres, comme Léon, Grégoire ou Gélase, l'initiative et la paternité de ces recueils, les filiations semblaient faciles à établir. Mais une telle approche avait le tort de projeter à cette époque lointaine des fonctionnements qui ne se sont imposés que grâce à l'imprimerie et à la suite des décisions du concile de Trente sur les éditions typiques. Par contre, parmi les livres du VIIIe siècle, qui sont des manuscrits, chacun a sa personnalité propre, reflet des traits de son destinataire. En recopiant des modèles, chaque église adaptait le nouveau livre à sa liturgie, pour une cathédrale ou un monastère, avec des usages particuliers et un sanctoral propre, tout en accueillant les évolutions liturgiques, comme l'adoption du chant de *l'Agnus Dei*, par le pape Serge (687–701), ou l'extension de la célébration eucharistique aux jeudis de carême par Grégoire II (715–731).

Vu la complexité des relations entre ces livres, comment parvenir à déceler les filiations et les influences ? Pour une telle recherche, les tables de concordances ne suffisent pas, et M. Antoine C., professeur émérite de la Faculté de théologie catholique de Strasbourg, a créé des outils plus adaptés, en réalisant des tableaux synoptiques à entrées multiples. Il en a publié une première série sur les gélasiens du VIIIe siècle: *Le Sacramentaire dans le groupe dit „gélasiens du VIIIe siècle". Une compilation raisonnnée. Etude des procédés de confection et Synoptiques nouveau modèle*, 2 vol., 184 et 159, Steenbrugge 1984. (On pourra aussi consulter le guide complémentaire établi par M. Klöckener et publié dans *Archiv für Liturgiewissenschaft*, 32 (1990), 207–230.)

C. a eu recours au même procédé pour les lectionnaires de la messe. Il a établi des tableaux synoptiques, qu'il a publiés dans les deux volumes de la collection *Spicilegi Friburgensis Subsidia*, soit un volume pour les tableaux, et l'autre pour l'introduction et le commentaire. L'étude porte sur six recueils, dont les filiations s'établissent ainsi: deux documents sont les sources des autres, un *Capitulare lectionum*, indiquant les *lectiones* précédant l'évangile, à savoir le *Comes de Wurzbourg* (vers 700), et un *Capitulare evangeliorum*, connu lui-même par quatre témoins, H (vers 645), Λ, Σ, Δ (édition de Th. Klauser). Ensuite des dérivés de ces deux sources, d'une part deux répertoires simples, qui indiquent les *lectiones*, il s'agit du *Lectionnaire de Corbie* et du *Lectionnaire d'Alcuin*, et d'autre part deux répertoires doubles, qui procurent à la fois les *lectiones* et les *evangelia*, à savoir le *Comes de Murbach* et le *Liber comitis du Paris. 9451*. Tous ces recueils sont des ancêtres des lectionnaires intégrés dans le *Missale Romanum*.

Comme les synopses des évangiles, les tableaux établis par C. rendent compte à la fois des concordances, des différences et des déplacements, mis en valeur par l'usage de différentes couleurs. C'est seulement par de tels moyens, qu'on peut étudier utilement les plus anciennes sources du Lectionnaire, déceler les opérations intervenues au cours des transcriptions, et apercevoir comment ont été choisies les péricopes entrées ensuite dans le Missel Romain. Tel est l'objet des deux „Synoptiques généraux", l'un pour les *lectiones* et l'autre pour les *evangelia*, qui proposent en synopse chaque fois le contenu de la source et des dérivés. Ils rendent immédiatement perceptibles les évolutions intervenues étape par étape et font apparaître, en particulier, l'évolution qui a conduit à augmenter les lectionnaires de la liturgie stationnale, pour les adapter aux besoins d'autres églises, en les étendant à l'ensemble des dimanches et du calendrier.

Les tableaux complémentaires offrent, pour différents moments du Temporal et du Sanctoral, des vues d'ensemble, à la fois sur les *lectiones* et sur les *evangelia*. Ils permettent de découvrir comment les compilateurs des lectionnaires dérivés ont réuni et harmonisé le contenu de leurs sources dans „le souci d'obtenir, pour les célébrations d'un cycle plus complètement meublé, un lot égal de *lectiones et d'evangelia*" (t. I, 45).

C. a lui-même déjà tiré profit de ces tableaux dans plusieurs de ses publications. D'abord dans son introduction aux livres romains de la messe et dans son étude sur les aménagements liturgiques à Rome (*La liturgie de la Ville de Rome du Ve au VIIIe siècle*, Rome 1993, 112, n. 5 ; 153–164 ; 224–229). Ensuite dans l'article „Les lectionnaires romains de la messe du VIIe siècle, au *Missale Romanum (1570)* . . .", dans *Ecclesia Orans 11* (1994), 279–284. Les tableaux synoptiques mettent en évidence l'intégration, mal ajustée, dans les répertoires-sources, de lots récupérés de péricopes. En examinant un tel lot de dix péricopes évangéliques, entrées ensuite dans le *Missale Romanum*, C. a découvert le principe de leur sélection: un panorama géographique des lieux du ministère de Jésus. Par de telles recherches, on peut espérer expliquer, au moins partiellement, le choix des péricopes dominicales restées en place jusqu'au Missel de 1970.

Les tableaux synoptiques sont maintenant à la disposition de tous les historiens de la liturgie, et les introductions de Chavasse. fournissent plusieurs autres outils pour la recherche: grille pour la datation des livres, par la présence ou l'absence des innovations liturgiques, répertoire des étapes de la formation du calendrier de la liturgie romaine et de l'accroissement du sanctoral, table des péricopes (à la *fin* du vol. I), etc.

Strasbourg Marcel Metzger

Binder, Tuija: **Maria in Finnland – vom Missale Aboense zu den Schriften Mikael Agricolas.** – Helsinki: Luther-Agricola-Gesellschaft 1996. 264 S. (Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft, 34) ISBN: 951-9047-38-7

Die zweisprachig aufgewachsene Tuija Binder legt mit der Veröffentlichung dieser Diss. eine Untersuchung vor, die am Schnittpunkt zwischen finnischer Kirchengeschichte und Liturgiewissenschaft anzusiedeln ist. Bereits in der Einleitung weist sie darauf hin, daß Vieles an Erwartungen durch die defizitäre Quellenlage in dieser Arbeit nicht erfüllt wird (*1. Einleitung*, 11–15); dennoch werden grundlegende Erkenntnisse zusammengetragen und interpretiert.

Der *erste Teil* der Arbeit (*2. Maria im Missale Aboense [1488] und Manuale Aboense*) beschäftigt sich mit dem vom Dominikanerorden in Finnland eingeführten Missale Aboense – einem Paralleldruck zum Missale Dominicanum –, das lediglich mit den landesspezifischen Abweichungen versehen wurde. Dabei werden sowohl die liturgische Funktion als auch das Kalendarium in den Blick genommen. Ein kurzer Forschungsüberblick faßt die Untersuchungen zu den vorhandenen mittelalterlichen Hss. dieses Missaldruckes zusammen. Aus liturgiewissenschaftlicher Sicht werden hier allerdings auch Grundlagen erörtert, die in der neueren Missalienforschung bereits gut aufgearbeitet sind und nicht eigens Erwähnung zu finden brauchten.

Ein *zweiter Hauptteil* (*3. Maria im Werk Mikael Agricolas*) befaßt sich mit den Schriften des in der Überschrift Genannten und ihrem Umfeld.

Die Ergebnisse dieser beiden Kap., in denen Vf.in die Quellen untersucht, bleiben weitgehend deskriptiv. In den Fußnoten werden jeweils nur einzelne, ausgewählte Beispiele beschrieben. Eine Gesamterhebung, wie sie Haunerland unter einer ähnlich systematischen Fragestellung für das Missale Romanum vorgenommen hat (W. Haunerland: Die Eucharistie und ihre Wirkungen

im Spiegel der Euchologie des Missale Romanum, Münster 1989), wird nicht geleistet.

Eine Mariologie bzw. relevante Themen der Geschichte der Verehrung Marias werden auf sechs Seiten (16–22) mehr als knapp dargestellt. Obwohl Vf.in darauf hinweist, daß auf die Marienlehre nur „ganz kurz" eingegangen werden soll, fragt Rez. sich, ob nicht in den entsprechenden Kap.n in den Fußnoten diese Aspekte sinnvoller Berücksichtigung gefunden hätten. Auch die Stellung innerhalb der Gliederung – zwischen Quellenlage und Einleitung zum Missale Aboense – scheint auf diesem Hintergrund nicht ganz glücklich, wie insgesamt das Inhaltsverzeichnis nicht immer nach einsichtigen Kriterien thematisch geordnet ist.

Die interessante Frage nach Parallelen oder Differenzen beispielsweise zur katholischen Mariologie und ihrem Ausdruck in der *lex orandi* werden ebensowenig berührt wie breitere und sicherlich erhellende mentalitätsgeschichtliche Hintergründe und Motivationen.

Trotz der zahlreichen Literatur, die die wesentlichsten Werke bis zum Beginn der 90er Jahre berücksichtigt, fehlt z. B. ein wichtiges Quellenwerk, das einen fundierten theologiegeschichtlichen Hintergrund im Bereich der Mariendichtung liefert (G. G. Meersseman: Der Hymnos Akathistos im Abendland [I und II]).

Rez. wünschte sich eine Zusammenfassung der Ergebnisse oder eine Annäherung an das im Titel angekündigte Gesamtbild („Maria in Finnland"), das trotz des Wertes, den diese Arbeit mit ihrer Darstellung und ihrem Inhalt insgesamt bietet, letztlich teilweise unvollständig bleibt. B. selbst erkannte dies offensichtlich als sie schrieb: „Manche Leser haben sicher etwas ‚mehr' von diesem Kapitel erwartet ... Solche Erwartungen hätte ich auch gerne erfüllt. Allein dies läßt sich aus dem vorhandenen Quellenmaterial nicht entnehmen" (245). Möglicherweise hätte der Titel der Arbeit daraufhin einschränkend formuliert werden können.

Bei allen kleineren Mängeln ist der Verdienst einer solchen Arbeit trotzdem auch darin zu sehen, daß das Augenmerk der Forschung einmal auf ein solches etwas entlegenes Stück auf dem Gebiet der Euchologie gelenkt wird.

Münster Dietmar Thönnes

Raum und Ritual. Kirchbau und Gottesdienst in theologischer und ästhetischer Sicht, hg. v. Rainer Bürgel. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1995. 160 S., kt DM 28,00 ISBN: 3-525-60390-8

Der vorliegende Bd dokumentiert u. a. die acht Referate, die auf dem 21. Evangelischen Kirchbautag im April 1993 unter dem Titel „Raum und Ritual" in der Kölner Trinitatiskirche gehalten wurden.

Wolfgang Lipp, Soziologe in Würzburg, beschreibt in seinem Beitrag *„Der öffentliche Stadtraum und das religiöse Fest"* (11–23) am Beispiel des antiken Athen, der mittelalterlichen Festkultur, der Kölner Dombaufeste ab 1842 und heutiger säkularer Stadtfeste den Weg zum „Dauerfestival von Kulturtheater, Konsumrausch und Freizeitvergnügen" in unserer Erlebnisgesellschaft (21). Er plädiert für Präsenz der Kirchen im öffentlichen Raum unter Wahrung ihrer Identität: „Die Kirche kann im ‚aggiornamento' nicht bis zur Selbstverleugnung gehen. Herr des Festes, in einem verbindlichen religiösen Sinn zu bleiben, ist etwas anderes, als sich als maitre de plaisir anzubieten, der zu gesteigertem weltlichen Vergnügen animiert." (22)

Der Philosoph Wolfgang Marx (Bonn) benennt in seiner Darlegung *„Der sakrale Raum als öffentlicher"* die „Elemente einer Ästhetik religiöser Raumgestaltung" (25–38). Ein Aspekt seiner Erwägungen ist die Definition des sakralen Raumes als Stimmungs- gegenüber alltäglichen Aktionsräumen. Er schreibt: „In einem Büro, Restaurant, Spielkasino, Warenhaus, Museum oder einem Dom bewegt man sich anders, und zwar dementsprechend, was der Raum als Ausdruck seiner Bestimmung suggestiv vorgibt oder nicht" (36). Hier stellen sich dem Rez. natürlich sofort zwei Fragen: Durch welche architektonischen und künstlerischen Elemente meint Vf. eine solche Stimmung festmachen zu können? Für welche der zahlreichen und unterschiedlichen in einem Kirchenraum stattfindenden „Aktionen" ist die (eine) „Stimmung" des Raumes dann passend? Für das feierliche lateinische Hochamt oder den dynamisch-kreativen Kindergottesdienst, um nur eine Polarität zu nennen?

In einem knappen, aber sehr anregenden Beitrag denkt Präses Peter Beier *„Über die Schwierigkeiten der Protestanten, mit Räumen umzugehen"* (39–45) nach. Er formuliert pointiert die Grundfrage, die sich aus der Tatsache ergibt, daß Christen – theologisch gesehen – keine sakralen Räume für Gebet und Gottesdienst brauchen: „Ist die Gestalt ihrer Versammlungsorte gleichgültig und insofern dem Geschmack des Durchschnitts zu überlassen?" Vf. formuliert dann zwar im „ironischen Abstand" zu eigenen früheren, sehr auf die Funktionalität des Raumes zugespitzten Forderungen neue, auch an den psychologischen Bedürfnissen der Hörer- und Feier-Gemeinde orientierte. Er mag sich aber zu einer positiven Sicht des Raumes als in sich wirkmächtigem Symbol nicht recht durchringen: „Entweder der Raum entspricht der Wirklichkeit, die uns umgibt, oder er täuscht Wirklichkeit vor." (42) Täuscht ein Kirchenraum, wenn er durch eine gültige künstlerische Gesamtgestalt ein „schöner" Raum geworden ist und so ein Zeichen unserer Hoffnung auf Vollendung sein kann, nur eine irreale und gefährliche Utopie vor? Verfielen diesem Verdikt dann nicht auch alle rituellen, sakramentlichen Handlungen der Kirche, wenn sie – im vollen Bewußtsein des „Noch-nicht" und der Gebrochenheit unserer diesseitigen Existenz – auch verweisende und wirkmächtige Zeichen der Fülle des Heils sein wollen?

In seinem kleinen Beitrag *„Raum und liturgische Handlungen aus evangelischer Sicht"* (47–55) plädiert Walter J. Hollenweger für wahrhaftige und erlebbare liturgische Formen auf den verschiedenen Ebenen, insgesamt für eine neue Feierkultur in der evangelischen Kirche.

Viel Platz wird in dem Bd dem katholischen Münsteraner Liturgiewissenschaftler Klemens Richter eingeräumt mit seinem Beitrag *„Liturgisches Handeln und gottesdienstlicher Raum. Eine Verhältnisbestimmung aus katholischer Sicht heute"* (57–76). Vf. stellt sich der schwierigen Aufgabe, die breite Diskussion darzustellen, die bzgl. der Liturgie und ihres Raumes in der katholischen Kirche durch die Erneuerung des Liturgie- und Kirchenverständnisses im letzten Konzil angestoßen wurde. So werden zunächst wichtige Grundlagen erschlossen: Richter betont den Stellenwert der versammelten Gemeinde als Trägerin der Liturgie gegen ein überkommenes klerikalistisches Verständnis und die Bedeutung von liturgischen Bewegungsabläufen gegen ein statisches, materialistisches Mißverständnis. Wie stark liturgische Feiern und ihr Raum sich gegenseitig bedingen und beeinflussen, legt Vf. danach an historischen Beispielen – v. a. der Eucharistie und Taufe – dar, bevor er zum Schluß anhand der neuesten Dokumente der katholischen Kirche zum liturgischen Raum und seinen Kunstwerken die zentrale Maxime expliziert: „Liturgischer Raum ist von den liturgischen Handlungen her zu bestimmen." (72)

Der Missionswissenschaftler Theo Sundermeier diskutiert vor dem Hintergrund der (s. E. mangelhaften) Inkulturation des Christentums in Afrika das Thema: *„Christliche Riten in nichtchristlichem Kontext"* (77–92). In einem ersten Teil skizziert Vf. an historischen Beispielen das Thema „Inkulturation und Ritus", wobei man hier manche Urteile relativieren möchte, die vom heutigen Stand der Forschung kaum mehr gedeckt sind: Das Christentum übernahm gerade nicht „die Tempel anderer Religionen" (78), sondern nutzte zunächst Wohngebäude und adaptierte dann die profane Basilikaform für den Gottesdienst. Wer die ungeheure Vielfalt christlicher Liturgien vor der Reformation ansieht, wird sich ohne weitere Begründung kaum der Ansicht des Vf.s anschließen, der nur bedingt einen „großen Reichtum liturgisch-ritueller Gestaltung" (78) entdecken kann. Ebensowenig wird man angesichts der Beschlüsse des Tridentinums unterschreiben wollen, daß danach „endgültig die römische Form der Liturgie zur allein gültigen gemacht" (79) worden sei, was bekanntlich erstmals der CIC von 1917 zumindest intendierte. Im zweiten Teil schildert Vf. dann interessante Beispiele neuer ritueller Praxis in Kirchen der Dritten Welt, wobei sich die Frage anschließt, wie im „nichtchristlichen Kontext" unseres Landes solche Inkulturation aussehen könnte.

Im einzigen Beitrag eines Architekten wählt Hans-Busso von Busse mit *„Raum und Ritus – Das Kunstwerk Liturgie erwartet Baukunst. Gedanken zur Schönheit und Spiritualität des Kirchenraumes"* (93–114) einen ausgesprochen geistlichen Einstieg in das Thema. Anhand der großen Texte von Vitruv, Augustinus, Thomas von Aquin, F. Schleiermacher, A. Schopenhauer, R. Guardini u. a. hält Vf. ein engagiertes Plädoyer, bei jedem – nicht nur Kirchen- – Gebäude über die Funktion hinaus auch geistigen Gehalt zu gestalten und wahrzunehmen. An eigenen und fremden Beispielen erläutert Vf., was es heißen und wie es gelingen kann, den Satz des Vitruv einzulösen: „Ich möchte, daß mein Tempel die Menschen bewege." (114)

Der Leiter der Kunsthalle Bremen, Wulf Herzogenrath, diskutiert im letzten Aufsatz *„Die Räume der Religion und der Künste"* (115–135) die Frage: „Kann der Künstler ein Bild, einen Raum schaffen, der zugleich gestaltet ist und den Betrachter auf sich selbst zurückbezieht, damit er sich im Mittelpunkt sieht?" (115). Im Zeitalter der Reizüberflutung und medialen Dauerberieselung durch Wort, Bild, Ton etc. spüren nicht nur die Seelsorger in den Citykirchen der großen Städte die Sehnsucht vieler Menschen nach Zentrierung und Stille, – den Bedingungen für eine Begegnung mit dem Transzendenten, mit Gott. In Bild- und Raumbeispielen von Caspar David Friedrich bis Marina Abramovic demonstriert Vf., daß es keinen Grund zur Resignation gibt, daß es in Vergangenheit und Gegenwart gelungene Beispiele solcher Kunstwerke gibt, sowohl in Museen als auch in Kirchen.

Der Anhang des Bdes gibt einen Abschnitt aus dem Buch „Die Ordnung der Rituale" von H.-G. Soeffner wieder „zu den Stichwörtern ‚Kollektivsymbol' und ‚Ritual'" (139–149), und gewährt in einigen Bildern (151–157) einen kleinen Einblick in die interessante Raumsituation der Kölner Trinitatiskirche während des Kirchbautags.

Es ist bemerkenswert, daß die evangelische „Kirche des Wortes" eine Veranstaltung zum Thema „Ritual" durchführt und so explizit über die äußeren, räumlichen Umstände der Feiern auch des Wortes Gottes nachdenkt. Vielleicht darf man in den zumeist sehr qualifizierten Beiträgen dieses Bdes, die viele konfessionsverbindende Fragen aufwerfen, einen Schritt sehen, daß die Christen immer mehr ihre gemeinsamen Talente entdecken und der Verpflichtung nachspüren, die sich aus dem Missionsauftrag des Evangeliums auch in die heutige säkulare Gesellschaft hinein ergibt.

Münster Stefan Rau

Künzel, Anja: **Kirche bauen – Gemeinde bilden.** Zur Beziehung von Architektur, Kunst und Liturgie im Leben katholischer Pfarrgemeinden. – Darmstadt: Das Beispiel 1996. 264 S., kt DM 34,00 ISBN: 3-923974-08-6

Seit Anfang der achtziger Jahre v. a. durch den Berliner Katholikentag das Gespräch zwischen Kunst und Kirche in Deutschland wieder verstärkt wurde, sind eine große Anzahl von Publikationen zu diesem Themenkreis erschienen. Hier ist nun eine Arbeit vorzustellen, die in vorbildlicher Weise eine Art Zwischenbilanz in diesem fortdauernden Prozeß darstellt und eine deutliche Wegweisung für die Gemeinden bietet, die heute als Kirche auch mit zeitgenössischer Kunst leben wollen.

Das Werk von A. Künzel stellt die Dokumentation eines Forschungsprojektes im Aachener Generalvikariat dar, das seit 1992 von einer Arbeitsgruppe mit der Vf.in unter folgender Zielsetzung durchgeführt wurde: „Sie zielten hierin eine kritische Reflexion auf die nachkonziliaren ortsgemeindlichen Bemühungen um eine liturgie-, musik- und kunstgerechte Gestaltung der Kirchenräume in der Diözese Aachen an ... Hiermit entstand der Auftrag einer Dokumentation, die vor allem den Zeitraum der 70er und schwerpunktmäßig der 80er Jahre behandeln sollte, also der in Pfarrgemeinden oftmals schon zweiten und dritten Rezeptionsphase liturgischer Reformen hinsichtlich der (Um-)gestaltung gottesdienstlicher Versammlungsräume" (9). Aus einem ersten Kontakt mit zunächst 70 Gemeinden wurden schließlich 15 ausgewählt, mit denen Vf.in jeweils etwa 4 Wochen in Gesprächen zusammenarbeitete. Dabei bediente sie sich eines Fragerasters, „dessen interesseleitender Mittelpunkt jeweils pastoralsoziologische, regionalbaugeschichtliche, künstlerisch-architektonische sowie liturgietheologische bzw. praktisch-liturgische Implikationen des in Frage stehenden gemeindlichen (Um-)Gestaltungsprozesses bildeten." (9)

Das Ergebnis dieses aufwendigen Arbeitsprozesses bildet im *zweiten Teil* als *„Erfahrungen"* (40–237) den Schwerpunkt des vorliegenden Werkes. Hier schildert Vf.in die Geschichte der jeweiligen Pfarrei und ihres Kirchenbaus, die verschiedenen Beteiligten und Vorgänge bei Neu- und Umgestaltungen und ihren Eindruck des heutigen liturgischen Lebens in und mit diesem Raum. Vorgestellt werden Um-, An- und Neubauten, Renovierungen und Neugestaltungen von Pfarr- und Wallfahrtskirchen, sehr behutsame neben massiven Eingriffen (überraschend sind gleich drei um 90° „gewendete" Kirchen). Zu den ausgewählten Beispielen gehören „Klassiker" wie die von Rudolf Schwarz 1954 entworfene Annakirche in Düren, die Basilika in Steinfeld oder die inzwischen für ihre exzellenten zeitgenössischen Kunstwerke berühmte Pax-Christi-Kirche in Krefeld-Oppum, aber auch der hochbrisante Neubau der Kirche in „Neu"-Garzweiler, der unter dem (emotional sehr verständlichen, ästhetisch deshalb aber nicht weniger problematischen) ausdrücklichen Ziel der Translozierung möglichst vieler Einrichtungsgegenstände aus der alten Kirche stattfand, die wie das ganze Dorf dem Braunkohlentagebau weichen mußte.

Diese 15 durchweg sehr sachkundigen und einfühlsamen Darstellungen seien nur durch wenige kritische Anfragen ergänzt: Vf.in kündigt zwar selber (40f) an, daß ihre Ausführungen eine recht persönliche Note bekommen hätten, aber diese irritiert den Leser im konkreten Fall dann doch, – v. a. bei der Schilderung erlebter liturgischer Feiern vermißt man manchmal das im Theorieteil gesetzte hohe Niveau (z. B. 102, 116). Solche beckmesserischen Vorhaltungen wären wohl besser an anderer Stelle zur Sprache gekommen. Dagegen überrascht die u. E. allzugroße Ehrfurcht, mit der Vf.in etwa der Dürener St. Annakirche begegnet: Auch wenn dies fraglos ein klassisch schöner Raum ist, – müssen wir nicht angesichts der gegenüber seiner Entstehungszeit völlig geänderten Gemeinde- und Nutzungssituation auch solch ein architektonisches Kleinod von Rudolf Schwarz danach befragen dürfen, ob und wie dieser riesige und durch Bänke starr definierte Raum heute liturgisch zu nutzen, zu gestalten ist (was immer das für Konsequenzen hätte)? Schließlich fragt man sich, ob das mehrmals konstatierte „Nichtverstehen" liturgietheologischer Grundsätze wirklich als Grund für mangelhafte Gestaltungen hinreichend ist, – geht es wirklich primär um rationales Verstehen? Sind nicht oft emotionale Barrieren viel virulenter?

Unter dieses quasi empirische Hauptgebäude der Arbeit legt Vf.in im *ersten Teil* das Theorie-Fundament mit dem Abschnitt *„Grundlagen"* (12–39). Es gelingt ihr, die zur Gestaltung liturgischer Räume relevanten ekklesiologischen und liturgietheologischen Grundfragen auf knappem Raum überzeugend zu diskutieren. Lediglich der dritte, auch kunsttheoretisch ambitionierte Abschnitt fällt hier etwas ab, da Vf.in sich angesichts des schmalen Raumes auf wenige Autoren beschränken mußte und so gerade bei dieser Debatte die so vielfältigen Gegenpositionen unbeachtet bleiben.

Insgesamt ebenso gelungen ist der zusammenfassende *„Teil III Spannungspole"* (238–248), der im Rückblick auf die dargestellten Beispiele die fundamentale Dialektik zwischen Bestand und Wandel expliziert. „Gemeinde, Liturgie und Kunst ruhen auf Grundlagen (Identität, Initiation, Tradition), die gleichzeitig eine beständige schöpferische Gestaltwerdung (Kompetenz, Mystagogie, Zeitgenossenschaft) fordern." (238)

Vf.in sieht alle vorgestellten Gemeinden mehr oder weniger auf dem Weg zur Gestaltung dieser Grundspannung, wobei sie der Frage, wer eigentlich „die Gemeinden" sind, wer in ihnen wann was sagt und bestimmt, zurecht breiten Raum einräumt. Der Prozeß der Umgestaltung ihres Kirchenraumes kann zu einer Chance für den Aufbau einer Gemeinde werden, wie es in einer der sechs abschließenden Thesen heißt: „Kirchenbau ist insofern als eine fortschreitende, miteinander parallel verlaufende Gestaltwerdung von Raum und Gemeinde zu begreifen ..." (248)

Am Schluß finden sich drei sehr hilfreiche Anhänge: ein Begriffslexikon, ein umfassendes Literaturverzeichnis und ein Fragebogen für Gemeinden, die sich auf eine Umgestaltung ihres Kirchenraumes vorbereiten.

„Wir müssen hinnehmen, daß das Verhältnis zwischen Kirche und Kunst gebrochen ist und daß in unseren Kirchenräumen trotz aller Bemühungen allenfalls mehr oder weniger solides Kunsthandwerk Einzug hält. Manches ist das Ergebnis künstlerischen Unvermögens oder muß leider als Kitsch bezeichnet werden ... Die Chance, die Situation zu ändern, schätzen wir – ohne zu resignieren – aus unserer Position als sehr gering ein"(5). Diesem fast defätistischen Urteil im Vorwort der beiden für Kirchenbauten Verantwortlichen im Aachener Ordinariat braucht man sich gottlob auch nach der Lektüre dieses engagierten Buches nicht anzuschließen. Vf.in hat hier ein Werk vorgelegt, daß man ohne Einschränkung allen empfehlen kann, die sich theoretisch oder praktisch mit dem Thema des katholischen Kirchenbaus beschäftigen. Es verbindet exzellente theologische Darlegungen zu allen für dieses Thema relevanten Aspekten auf aktuellstem Stand mit interessanten empirischen Untersuchungen. Es gibt u. W. z. Zt. kein anderes Werk, daß solche Dichte in den Theorieteilen mit so großer Praxisnähe vereint. Dieses Buch kann sicher helfen, im wissenschaftlichen Diskurs den Graben zwischen Kunst und Kirche weiter zu schließen, es sind ihm darüberhinaus aber auch aufmerksame Leser in den Gemeinden zu wünschen, die ohne Resignation an dem Ziel arbeiten, Kirche zu bauen und Gemeinde zu bilden.

Münster Stefan Rau

Sauer, Ralph: **Die Kunst, Gott zu feiern.** Liturgie wiederentdecken und einüben. – München: Kösel 1996. 320 S., kt DM 36,00 ISBN: 3-466-36458-2

Vor kurzem hat der Pastoraltheologe Leo Karrer wieder einmal gefragt, ob „man zu Gott Du sagen" könne. Für die Berechtigung seiner Frage verwies er v. a. auf Adolf Exeler: daß die „einseitige Kennzeichnung von Gebet als Sprechen mit Gott Ursache für viele Gebetsschwierigkeiten" sei; es handele sich „ja keineswegs um einen echten Dialog"; das Beten sei „doch ein erheblich anderes Sprechen, als wir es sonst gewohnt" sind (KatBl 1981, 839). Die Anfrage Exelers und Karrers gilt auch für die *kirchlich* arrangierten Formen gottmenschlichen Dialogisierens – d. h. für den Gottesdienst. Praktisch-theologisch lassen sich hierbei verschiedene Lösungsansätze *denken* und (*in* Gemeinden bzw. *mit* Gemeinden) auch *„probieren"*. Für einen „unbequem"-radikalen Ansatz, der „die Lebensformen und -situationen der Menschen heute *vorbehaltlos* ... studieren" und zum Ausgangspunkt einer in Haltung und Form vielfach erneuerten und neuen Praxis machen möchte, hat jüngst Harald Schützeichel plädiert („Die Feier des Gottesdienstes", 1996).

Radikales Infragestellen der (nach)vatikanischen Gottesdienstpraxis liegt S. fern. Aber auch er hält fest: Wichtigen liturgischen „Fragen haben sich die Konzilsväter nicht zugewendet", z. B. „wieweit sich ... die zum Gottesdienst versammelte Gemeinde, das Mahl usw. revitalisieren, d. h. mit dem Lebensgefühl des heute lebenden Menschen in Verbindung bringen" lassen; sie seien, so S., „bis heute weitgehend unbeantwortet geblieben" und hätten „daher zu der tiefen Krise des Gottesdienstlebens geführt" (54). Im Untertitel seines neuen Buchs macht S. darauf aufmerksam, daß es ihm um *Liturgie wiederentdecken und einüben* geht! Anders als Schützeichel, der vielfach situativ argumentiert, beschäftigt S. die alte Guardini-Frage – von diesem eher *psychologisch* begriffen –, d. h. „die Frage nach der Liturgiefähigkeit des heutigen Menschen" (15). Mit ihr sich auseinandersetzend, sieht S. sich als jemand, der „im Jahre 1996 ein Konzept liturgischer Bildung entwirft" (12). Zu diesem Zweck hat S. eine Fülle an Gedanken und Überlegungen zusammengetragen, die beeindruckt. Allerdings ist S. als Kenner der Materie bestens ausgewiesen. V. a. in Fragen des Gottesdienstes mit Kindern hat er in Kommissionen und Arbeitsgruppen mitgearbeitet und wohl auch großen Einfluß auf die liturgische Reformarbeit in die-

sem Bereich gehabt. Die reiche publizistische Tätigkeit S.s wird allerdings – eigentlich erstaunlich – in der jetzt vorliegenden neuen Veröffentlichung kaum sichtbar gemacht (vgl. u. a. 115, 192). Die Rückfrage nach S.s bisherigen Veröffentlichungen zu liturgischer Reform- und Bildungsarbeit wird u. a. dadurch geweckt, weil einzelne Kap. des Buchs eher den Eindruck *selbständiger Essays* („Exkurse") machen, und auch isoliert bzw. ohne Bezugnahme zum Gesamt der Gedankengänge formuliert zu sein scheinen.

Im *1. Kap.* thematisiert S. Fragen nach den Gottesbeziehungen von heute, nach dem Verhältnis des modernen Menschen zu Jesus, nach den ihm noch möglichen Gemeinschaftsvollzügen und konstatiert ein weitreichendes Unverständnis gottesdienstlicher Symbolik, sowie eine Kluft zwischen Leben und Gottesdienst, die die Fremdheit zur Bibel genau so beinhaltet wie das Defizit an humanen Grundlagen. Das *2. Kap.* setzt sich mit der anthropologischen Wende in der Theologie auseinander, die sich auch in der Liturgie bemerkbar gemacht habe. Nach solchen Basiskapiteln wendet S. sich ziemlich abrupt in einem *3. Kap.* Fragen von Bildung und Erziehung zu. Der Wiederentdeckung des Bildungsbegriffs korrespondieren sodann im *4. Kap.* S.s Forderungen nach liturgischer Bildung, wie sie in den konziliaren und nachkonziliaren Dokumenten belegt sind. Das umfangreiche *5. Kap.* wendet sich der Notwendigkeit einer liturgischen Propädeutik zu; ein *6. Kap.* gilt der direkten liturgischen Bildung und Unterweisung; in *Kap. 7* wird die Liturgie selbst als Ort des Feiernlernens vorgestellt. Eher Anhangcharakter haben die *Kap. 8 bis 12* über liturgische Bildungsarbeit mit Ministranten, in Kinder- und Familien- und Jugendgottesdiensten, mit Fernstehenden, sowie im Rahmen theologischer Aus- und Fortbildung.

Als *besonderes Anliegen* dieses Buchs schält sich die Suche nach den Inhalten und Möglichkeiten einer liturgischen Propädeutik heraus (vgl. 293). Auffällig ist hierbei S.s Zurückhaltung gegenüber dem Bildungsprogramm im *Direktorium für Kindermessen* (1973), dessen Artikel 10ff fast dieselben Forderungen artikulieren wie S.s Kap. 5 (vgl. u. a. seinen Einstieg in dieses Kap. [86ff]; ferner 82: der Verweis dort auf das „3. Kap." hat kein Fundament, da Kap. 3 ausschließlich der „Wiederentdeckung des Bildungsbegriffs in der Gegenwart" gewidmet ist; vgl. 65–76). Das bekannte *Dilemma* – ohne ein wenigstens latent vorhandenes Interesse lassen sich kaum Zugänge zum Leben aus dem Glauben eröffnen – vermag auch S. nur zu benennen (vgl. 86 u. ö.). Für praktische Lösungsansätze kommt selbst er nicht über die bekannten Hilfszeitverben *„könnte"*, *„muß"*, *„soll"* u. ä. hinaus. Der Abschnitt über die „Lernorte der liturgischen Propädeutik" (vgl. 176–179) macht das Dilemma überdeutlich: das Elternhaus „könnte", wenn . . .; der Kindergarten „kann", aber . . .; im „Rahmen" der Gemeinde „können die nötigen Voraussetzungen" geschaffen werden (177); die religiösen Kinderwochen in der ehemaligen DDR „sollten auch" . . ., usw. Und „was kann der ‚schulische' Religionsunterricht leisten?", fragt S. schließlich zu Recht, da allein dieser – *noch!* – einen staatlich-gesellschaftlich organisierten Lernort abgibt. Inhaltlich erwähnt S., neben Stille u. a. Übungen im Religionsunterricht, das Begehen von Feiern, die Frage nach Gott, nach dem Verständnis und der Bedeutung der Heiligen Schriften. Doch steht für ihn an erster Stelle die Symbolerziehung (vgl. 178; vgl. ferner 182 u. ö.)! Eine Durchsicht des Buchs macht deutlich, daß S. hierfür zum einen reiches und interessantes Unterrichtsmaterial anbietet, zum anderen aber – m. E. im Unterschied zum Liturgieverständnis der konziliaren Liturgiekonstitution – Symbole und (sinnfällige) Zeichen häufig gleichsetzt bzw. weitgehend ineinanderschiebt. Das führt dazu, daß hier m. E. zu wenig kritisch von *„heiligen Zeichen Gottes"* (sic!) geredet wird (178). Wenn ich es richtig sehe, werden von S. manche „Dinge" und Handlungen unter einen „symbolischen" Zeichenbegriff subsumiert (vgl. 114; vgl. vorher schon 30 u. ö.), der die Phänomene des menschlichen Lebens und Zusammenlebens und unserer Welt ständig „auf ein ‚Mehr an Sinn' hin" befragt (115; vgl. 266f). Doch werden die (von S. so genannten) „primären Zeichen" der Liturgie, etwa das Zusammenkommen (Gemeinde), die Verkündigung (Wort Gottes) u. a. von ihm zu Recht nicht ausschließlich als symbolisierende Akte gesehen, sondern auch (wie im Konzil und in der theologischen Tradition) als Äußerungen, als Formen und Ausdruck von Leben und Glauben der Kirche (vgl. etwa 30; 54; 106; 184ff !; 231 u. ö.).

Die *„Fach"-Sprache* S.s ist nicht immer frei von Unschärfen. Soll man 1996 noch von einem „Gottesdienstbesuch" reden (17), vom „Zelebranten" eines Requiems und „beiwohnenden" Menschen (vgl. 15 u. ö.) - lauter Vokabeln, die die Gemeinde eher als Publikum erscheinen lassen denn als (Mit-)Trägerin des Gottesdienstes? – S. zählt zu den „kirchlichen Hochfesten" auch „Erntedankfest" und „Allerseelen" (vgl. 36)! – Oder: „Im Anschluß" an ein Betrachten und Essen von Brot „könnte auch ein Gottesdienst zum Thema Brot gefeiert werden" (110; vgl. allerdings auch 201)! – Oder: Für Gott soll „in den neuen überarbeiteten Schweizer Hochgebeten zum ersten Mal offiziell die Rede vom ‚guten Vater und einer liebenden Mutter'" sein (141)! – Kaum sachdienlich dürften die hin und wieder karikierenden Assertionen S.s sein: In „vielen Generationen von Priesteramtskandidaten . . . wurde ein Heer von klerikalen Banausen herangezogen" (120); vgl. auch S.s weitgehend ungeschützte Rede vom sogenannten „Engelwerk" als „einer fundamentalistischen Sekte innerhalb der Kirche" (41)! – Die bibliographischen Angaben lassen – wie schon angedeutet wurde – einige Wünsche offen. Wann ist Guardinis „Liturgische Bildung" erschienen – 1918 (35)? 1923 (12; 314)? Wo finden interessierte Leser/innen das „Direktorium für Kindermessen" (297)? Einschlägige Arbeiten zu Fragen der liturgischen Bildung werden nicht herangezogen (A. Jilek; P. Cornehl; R. Volp – der lediglich erwähnt wird [vgl. 48; der zweite Verweis im Register scheint nicht zu stimmen!], dessen Buchtitel S. ohne jeden Kommentar ebenfalls gebraucht und somit auch zu den liturgiebildnerischen Implikationen von Volps *„Die Kunst, Gott zu feiern"* keine Stellung bezieht)! – Fragen bleiben zur Art und Weise, Umfrageergebnisse zu sichten, zu nutzen und (auszu)werten.

Alles in allem wird in dem vorliegenden Werk, fast enzyklopädisch, Vieles zusammengetragen; auch werden die Felder und Bereiche einer liturgischen Bildung komplett vor- und dargestellt. Es fragt sich allerdings, ob solche „Wiederentdeckungen" und „Einübungen" ein oder gar das *Konzept* liturgischer Bildung 1996 ergeben.

Bergisch Gladbach Hans J. Limburg

Wannenwetsch, Bernd: **Gottesdienst als Lebensform – Ethik für Christenbürger.** – Stuttgart: W. Kohlhammer 1997. 366 S., pb. DM 79,00 ISBN: 3-17-014841-9

Erstmals wird hier für das deutsche Sprachgebiet eine Monographie zur ethischen Dimension der Liturgie vorgelegt, die als Habil.schrift von der Theol. Fak. Erlangen angenommen wurde. Angesichts der engen Verbindung der kirchlichen Grundfunktionen von *Martyria, Liturgia* und *Diakonia* ist es eher verwunderlich, daß dies nicht früher schon und bis heute auch nicht in der katholischen Theologie geschehen ist. In der englischsprachigen Literatur, v. a. in den USA, finden sich dazu schon seit geraumer Zeit Veröffentlichungen, die Vf. berücksichtigt.

Er unterscheidet drei Ebenen der ethischen Bedeutung des Gottesdienstes. Sie ist einmal schon damit gegeben, daß Menschen durch den Gottesdienst den Lauf der Welt unterbrechen und sich darin auf die Lebensform der Nachfolge Jesu besinnen. Dabei geschieht zweitens „schon im Gottesdienst selbst die ethische In-Formierung des menschlichen Handelns und Urteilens. Indem Menschen mit dem Urteil Gottes übereinstimmen und in das Handeln Gottes einstimmen, feiern sie Gottesdienst." Daraus ergibt sich weiter, daß die ethische Dimension der Liturgie erst dann voll erfaßt ist, „wenn das Einstimmen in Gottes Handeln nicht nur als ethische Formierung der einzelnen Gläubigen erkannt wird, sondern auch und primär als Formierung der gottesdienstlichen Gemeinde. Es ist das gemeinsame Einstimmen in das Lob Gottes, das Übereinstimmen im Bekenntnis des Glaubens und das Einstimmen in das Handeln Gottes ‚für andere' . . ." (14).

Vf. gliedert sein Werk in drei Teile. 1. stellt er den *„Gottesdienst als Beginn christlicher Ethik"* dar, wobei auch Beiträge aus der Ökumene angeführt werden. 2. wird der *„Gottesdienst als kritische Kraft christlicher Ethik"* dargestellt, ausgehend von der politischen Dimension der Kirche. 3. geht es um den *„Gottesdienst als formative Kraft und christliche Ethik"*, woraus sich die „Ermächtigung zum politischen Leben" ergibt. Tatsächlich kann in der Liturgie „beides zugleich erfahren werden: die Grenze menschlicher Verantwortung – das, was Gott für den Menschen tut, und der darin aufscheinende Innenraum ihrer Verantwortung: das, wozu sie von Gott ermächtigt sind zu tun" (24).

Obwohl es hier nicht möglich ist, die Fülle der Überlegungen und Anregungen auch nur anzudeuten, darf gesagt werden, daß mit dieser Untersuchung ein Werk vorliegt, das weniger von der Liturgiewissenschaft als vielmehr von der Moraltheologie und Christlichen Sozialethik, aber auch von der Pastoraltheologie zur Kenntnis genommen werden sollte. Der notwendige, ja unverzichtbare Zusammenhang von Diakonie und Liturgie wird zumindest in deutschsprachigen Publikationen dieser Disziplinen kaum thematisiert (Vf. verweist allein auf Bernhard Häring).

Es überrascht ein wenig, daß die – zugegebenermaßen wenigen – liturgiewissenschaftlichen Veröffentlichungen zu dieser Thematik mit Ausnahme von T. Berger (Lex orandi – lex credendi – lex agendi, in: ALW 27 [1985], 425–432) keine Beachtung finden (v. a.

H.-C. Schmidt-Lauber / K. Heinrich: Gottesdienst und Diakonie, in: Handbuch der Liturgik, hg. v. H.-C. Schmidt-Lauber / K.-H. Bieritz, Leipzig / Göttingen 1995, 654–665).

Münster Klemens Richter

Jilek, August: **Eintauchen – Handauflegen – Brotbrechen.** Eine Einführung in die Feiern von Taufe, Firmung und Erstkommunion. – Regensburg: F. Pustet 1996. XL, 372 S. (Kleine Liturgische Bibliothek, 3), kt DM 49,80 ISBN: 3-7917-1507-0

Mit diesem Bd will August Jilek den hauptamtlich im pastoralen Dienst Arbeitenden ein Arbeitsbuch über die Feier der Taufe und Firmung, sowie über Eucharistie, insoweit sie die Problematik der Erstkommunion als Teilfeier der Aufnahme in die Kirche betrifft, in die Hand geben. Ganz auf den patristischen, kirchenrechtlichen und liturgischen Quellen aufbauend, analysiert J. die Geschichte und Gegenwart der liturgischen Praxis der Sakramente der Eingliederung gemäß folgendem Aufbau:

1. Die Anfänge; 2. Spätantike und Mittelalter; 3. Reformimpulse zu Beginn der Neuzeit; 4. Gegenwart und hier näherhin a) Vorbemerkungen zur Reform im Gefolge des Zweiten Vatikanischen Konzils; b) Die Feier der Kindertaufe; c) Die Feier der Firmung; d) Sonstige (Teil-)Feiern der Aufnahme und Wieder-Aufnahme in die Kirche; e) Fragen und Überlegungen zur kirchlichen Sozialisation insgesamt; f) Evangelische Taufordnungen der Gegenwart.

Zu den *Hauptanliegen* des Autors gehört es, a) die Grundgestalt der Feiern in den Blick zu rücken, b) aufzeigen, welchen Veränderungen diese Grundgestalt im Laufe der Geschichte unterworfen war, und c) die Folgen dieser Veränderungen darzulegen (XXXVI). Es geht um das Auffinden der *Grundgestalt* aufgrund der ältesten Quellen (2./3. Jh.) über Taufe und Firmung und Eucharistie.

Nach einer liturgie-geschichtlichen Nachzeichnung der Entwicklung des Tauf- und Firmrituals (1.–3. Teil) unterzieht der Vf. die Form der Kindertaufe 1972 einer gründlichen Kritik. Er macht mit Recht u. a. auf folgende Diskrepanzen zwischen Tauf/Firm-Theologie und Tauf/Firm-Praxis aufmerksam:

Das Hochgebet über dem Wasser muß auf den Täufling bezogen und darum persönlich formuliert sein, denn „erbeten wird das Handeln Gottes an den Taufkindern" (172). Glaubensbekenntnis und Wasserritus sollten wieder wie in der frühchristlichen Zeit miteinander verknüpft werden (176). Der Bekleidungsritus sollte echt und nicht nur andeutungsweise vollzogen werden (181). Auch bezieht sich die volle Symbolgestalt der Chrisamsalbung auf den ganzen Körper des Kindes, was aber wiederum die Entkleidung für den Wasser-Ritus voraussetzt (183). Mit vollem Recht moniert J., daß das Kreuzzeichen mit Chrisam bei der Firmspendung nicht genüge; es ist kein aussagekräftiges Symbol für die Salbung mit Heiligem Geist. Auch vom Duft des Chrisams ist nichts zu spüren! (218f). In bezug auf den Firmspender weist er darauf hin, daß nach wie vor der Bischof der ursprüngliche Diener bei der Firmung ist, denn er ist der erste Liturge in der Gemeinde. Sinnvoll wäre es darum, im Fall der Vertretung, den Ortspfarrer an Stelle des Bischofs firmen zu lassen (220) als jener, der im Auftrag des Bischofs ohnehin die Gemeinde leitet und der Eucharistie vorsteht. Ganz allgemein legt der Vf. die Diskrepanzen zwischen Ideal und Wirklichkeit deutlich dar, so wie sie heute offen zu Tage treten (236). Wenn das Ziel der Taufe die „Bekehrung zu christlicher Welt- und Lebenssicht" (238) ist, wäre mir das noch zu wenig. Es müßte ergänzt werden: Gemeinschaft mit Jesus Christus und mit dem dreifaltigen Gott.

Im Kontext der Diskussion um das Firmalter sieht Vf. die Lösung darin, daß die Firmung wieder als Teilfeier der Aufnahme in die Kirche, unabhängig vom Alter, und nicht als Entscheidungssakrament verstanden werden sollte (246). „Es geht nicht um die große Entscheidung, sondern um die je neue ‚Fortschreibung'" (248f). Wenn er aber die Firmung im Grundschulalter (mit 7 Jahren) vorschlägt, so ist das nicht die Konsequenz aus seinem Ansatz der vom Alter unabhängigen Firmspendung. Kann denn von „Fortschreibung" der Glaubensunterweisung im Alter von 7 Jahren gesprochen werden?

J. sieht die Teilfeiern der Eingliederung als Etappen der kirchlichen Sozialisation: „Die Taufe setzt den Anfang, und mit Firmung und Erstkommunion (als dritte Teilfeier) können weitere Etappen der kirchlichen Sozialisation gefeiert werden" (254). Doch muß man sich fragen, ob die Sozialisation vom Jahre 1 – ca. 9/10 schon genügend gewährleistet ist. Ist sie für die Grundschüler nicht eine glatte Überforderung? Wäre nicht das Firmalter von 15/16 (am Schulende) bei aller entwicklungspsychologischen Problematik nicht doch eine Chance für die Jugendlichen, durch eine vertiefte und kritische Auseinandersetzung mit dem Glauben kirchlich sozialisiert zu werden? Zudem besteht offenbar in diesem Alter ein Bedürfnis zur Sozialisation (vgl. Jugendweihe in der ehemaligen DDR!).

Mit Recht moniert J. die fehlende Kontinuität der pastoralen Bemühungen zwischen Taufe und Erstkommunion einerseits und zwischen Erstkommunion und Firmung andererseits, die zu punktuell seien und wo keine Entscheidungen wachsen können (255). Vielmehr müßte an Stelle der punktuellen Pastoral eine begleitende Pastoral treten (256ff). Die Erstkommunion und Firmung in der Osternacht zu feiern (268) wäre sicher sehr sinnvoll, aber wohl eine Überforderung unserer Gemeinden und Seelsorger und vielleicht nur in einer ganznächtlichen Vigilfeier mit je verschiedenen Zeitpunkten der einzelnen Feiern möglich.

Neben vielen positiven Vorschlägen und berechtigten Kritiken finden sich allerdings auch fragwürdige Ansätze und Formulierungen: So versteht Vf. die Absage an den Satan sozusagen als „die negative Formulierung des Glaubensbekenntnisses" (169). Gott und Satan stehen doch nicht auf derselben Ebene! Wir *glauben nicht an* den Satan! J. wertet das Eintauchen der Osterkerze ins Taufwasser als „magisch" (174). Für mich hat es einen tiefen Symbolgehalt: Christus (symbolisiert durch die Osterkerze) heiligt das Wasser durch seinen Tod und seine Auferstehung. Oder was stört es, wenn zum Abschluß die neugetauften Kinder vor ein Marienbild gebracht werden? (201) Ist es nur private Frömmigkeit, wenn wir Maria als Mutter der Kirche verstehen, in die das Kind nun eingegliedert wurde? Der Vf. stößt sich auch an dem Ausdruck „Siegel" bei der Firmung und schlägt „Geschenk" vor. Wenn „Siegel", „besiegelt" in der Katechese richtig erklärt wird, hat das Wort einen einzigartigen Symbolgehalt.

J. spricht hier (217) und öfters von der „Anbetung Gottes" über dem Chrisam, dem Wasser usw. Gemäß liturgiewissenschaftlichem Vokabular nennt sich dieser Ritus nicht Anbetung, sondern *Epiklese*. Die Formulierung „bischofsloser" oder „priesterloser" Gottesdienst ist falsch, denn jeder Gottesdienst ist letztlich auf den Bischof bzw. den Priester verwiesen. Es gibt nur Gottesdienste ohne Bischof oder ohne Priester.

Die Behauptung, daß bis ins 20. Jh. alle unter dem sozialen Zwang zur Taufe gestanden wären (234), ist sicher maßlos übertrieben. Es gab zu allen Zeiten auch viele Christen aus Überzeugung (z. B. die Heiligen). So führt er die vollen Gotteshäuser von einst einzig auf gesellschaftlich-soziale Ursachen zurück (237). Es wäre aber auch zu bedenken, daß der Gottesglaube und die Religiosität unangefochtener waren. Vf. gibt allerdings selber zu, daß manches besonders im Rückblick „vergröbert dargestellt wurde, daß manches sorgfältiger, umsichtiger und behutsamer abgewogen werden müßte" (236), eine Selbstkritik, die gewiß zurecht angebracht wurde.

Nach seinen „Fragen und Überlegungen zur kirchlichen Sozialisation insgesamt" kommt J. zum fragwürdigen Schluß: „Die Lage unserer Kirche ähnelt in der Gegenwart zunehmend derjenigen der Frühkirche. Indessen: Gerade hieraus läßt sich kein Argument gegen die Taufe, Firmung oder Erstkommunion von Unmündigen gewinnen . . . Also gilt nicht einfachhin: Je ähnlicher die Situation jener der Frühkirche wird, umso eher sollten (Teil)-feiern nicht mit Unmündigen gefeiert werden" (246). Kommt diese Ansicht einer *Förderung* der Unmündigen-, ja der Säuglingstaufe gleich? Sollen wir wirklich die Unmündigentaufe fördern und nicht mehr auf die Taufe im Schulalter oder noch später tendieren?

Müßte denn nicht der *Glaube der Täuflinge* wieder der Normalfall werden? J. betont sehr die kontinuierliche Sozialisation des Kindes in die Kirche und zum Glauben. Frage: Ist so die Kindertaufe nur erste Sozialisationsstufe? Die Taufe ist aber m. E. weit mehr!

Dieses Buch ist v. a. für die Pfarreien und ihre neben- und vollamtlichen MitarbeiterInnen gedacht und ist darum sehr praktisch ausgerichtet und mit wertvollen Schaubildern und tabellarischen Übersichten versehen. Wenn es auch ein Handbuch für die Praxis ist, so wird dennoch der kursbuchähnliche Telegrammstil nicht überall Anklang finden.

Insgesamt ist diese leicht verständliche Einführung in die Feiern von Taufe, Firmung und Erstkommunion eine gut gelungene Umsetzung der liturgiewissenschaftlichen Erkenntnisse in die pastorale Praxis und zeigt zugleich überdeutlich die Diskrepanz zwischen liturgischem Ideal und praktischer Wirklichkeit auf.

Fulda Anton Thaler

Trauernde trösten – Tote beerdigen. Biblische, pastorale und liturgische Hilfen im Umkreis von Sterben und Tod, hg. v. Jürgen Bärsch / Beate Kowalski. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1997. 109 S. (Feiern mit der Bibel, 4), kt DM 29,80 ISBN: 3-460-08004-3

Zweifellos gehört es für Seelsorgerinnen und Seelsorger zu den schwierigsten und oftmals auch bedrückendsten Aufgaben, Trauernde zu trösten und Tote zu beerdigen. Die vorliegende Praxishilfe gibt vielgestaltige Hilfen und bietet eine Fülle an Vorschlägen, die nicht ein möglichst problemloses Begräbnis oder einen gut gestalteten Ritus ermöglichen wollen, sondern sie vermittelt Hintergründe und regt die Verantwortlichen zu eigenen Überlegungen an. Hierin besteht der Wert einer solchen Publikation, die man zunächst in relativer Nähe zum Werkbuch „Zeichen der Hoffnung in Tod und Trauer. Ein Werkbuch zur Sterbe- und Totenliturgie" (M. Probst /

K. Richter, Freiburg u. a. 1996) oder ähnlichen Büchern ansiedeln könnte.

Dieser 4. Bd der „Feiern mit der Bibel" ist nicht in erster Linie für Hinterbliebene und Trauernde, sondern für die Haupt- und Ehrenamtlichen, zu deren Pflichten der sorgende Umgang mit den Toten und Trauernden gehört. Dementsprechend konzentrieren sich die ausgewählten Aspekte auf die dafür relevanten Themen. Im wesentlichen werden biblische, pastorale und liturgische Schwerpunkte behandelt.

Nach einer knappen *Einleitung* (1.) in die Thematik (7–9) bietet das erste Kap. eine reiche Palette von Möglichkeiten, biblische Texte in der Trauerbegleitung als „therapeutisch-spirituelle Hilfe" (8) einzusetzen (B. Kowalski: *2. Biblische Aspekte – Klage und Fluchpsalmen* [11–33]). Neben einer zielgerichteten bibeltheologischen Grundlegung werden sowohl Chancen und Grenzen für die pastorale Arbeit aufgezeigt als auch Ansätze für die konkrete Umsetzung innerhalb der Bibelarbeit und der Verwendung von Psalmen in einem Vespergottesdienst geboten.

Ein zweiter Teil beschäftigt sich mit wichtigen pastoralen Aspekten (H. Hupe / W. Möser: *3. Pastorale Aspekte – Kann man Trauerbegleitung lernen? Fortbildung für haupt- und ehrenamtliche Mitarbeiter/-innen* [35–48]). Dieses Kap. berichtet von Erfahrungen, die die Vf. im Bistum Paderborn mit Seminaren zum Thema „Trauerbegleitung" veranstaltet haben. Dabei steht weniger die Wissensvermittlung im Vordergrund als vielmehr der Gedanke, die Motivation zu stärken, in den eigenen Gemeinden solche Kurse zu veranstalten. Hierzu werden mögliche Inhalte und Strukturen vorgestellt, so daß damit in einer Gemeinde entsprechende Materialien erarbeitet werden können. Die Inhalte, die vorgestellt werden, müssen von den Interessierten allerdings noch durch entsprechende Fachliteratur und Erfahrungen angereichert werden.

Der größte, dritte Abschnitt (J. Bärsch: *4. Liturgische Aspekte – Hilfen zur Feiergestalt der Begräbnisliturgie* [48–108]) ist den liturgischen Aspekten gewidmet. Er beginnt mit einer Situationsanalyse und einem kurzen historischen Überblick, der die Entwicklung zur nachkonziliaren Totenliturgie vorstellt. Dabei wird der zweite, eher liturgiepraktische bzw. pastoralliturgische Teil insofern vorbereitet, als er mit einer knappen Beschreibung und Problematisierung der heutigen, offiziellen Totenliturgie schließt.

Oftmals können hinterbliebene Trauernde angesichts des Todes nur verstummen. Vor diesem Hintergrund bietet gerade das Kap., das sich mit dem Zeichencharakter der liturgischen Handlungen beschäftigt, zahlreiche Ansatzpunkte, die christliche Auferstehungshoffnung einfühlsam zu verkünden (4.3 In Zeichen den Tod und die Auferstehung verkünden – Zur Bedeutung der Gestalt der Zeichensprache in der Totenliturgie [87–98]). Über die kirchlicherseits im Rituale angebotenen Formen hinausgehend, wird allgemein zu verstärkt situativem Handeln angeregt.

Der letzte Abschnitt innerhalb dieses Kap.s (4.4) der Publikation dokumentiert den Realitätssinn der Hg., wenn M. Lätzel dort über das *„Begräbnis für Fernstehende"* (99–108) schreibt, daß „immer mehr Menschen ... in der heutigen Zeit von der Kirche und ihren liturgischen Vollzügen entfremdet" (99) sind, trotzdem bei vielen das Bedürfnis nach einem kirchlichen Begräbnis existiert. Diese Ansätze werden sicher in der Zukunft systematischer reflektiert und auch konkreter bedacht werden müssen.

Insgesamt, von kleineren formalen Uneinheitlichkeiten und Druckfehlern abgesehen, bleibt am Ende die Frage, ob nicht die Fülle der zu diesem Themenkreis in den letzten Jahren erschienenen Literatur – mit allen Doppelungen und Wiederholungen, die sich kaum vermeiden lassen – aufzuarbeiten versucht, was in den Jahren zuvor aus welchen Gründen auch immer nicht bearbeitet oder in den Blick genommen wurde. Möglicherweise wird hier dann ein sinnvoller Kontrapunkt zur weitgehenden Verdrängung dieses Themas innerhalb unserer Gesellschaft geleistet.

Ein für die Praxis hilfreiches Buch.

Münster Dietmar Thönnes

Ökumenische Segensfeiern. Eine Handreichung, hg. v. Hanns Kerner / Elmar Nübold. – Paderborn / Stuttgart: Bonifatius / Calwer 1997. 187 S., geb. DM 49,80 ISBN: Bonifatius: 3-87088-985-3 / Calwer: 3-7668-3501-7

Hier ist zwar kein wissenschaftliches Werk anzuzeigen, aber doch ein ökumenisches liturgisches Buch, das aufgrund der in den letzten Jahren die konfessionellen Grenzen übersteigenden Liturgiewissenschaft erarbeitet werden konnte (vgl. zu den Benediktionen u. a. das ev.-theol. „Handbuch der Liturgik", Leipzig / Göttingen 1995, 432–452, sowie das katholisch-theologische „Handbuch der Liturgiewissenschaft" Bd 8, Regensburg 1984, 233–274). Ausgangspunkt für diese Vorschläge gemeinsamer Segensfeiern ist das biblische Verständnis der *Berakah*, der Eulogie, was an sich nicht mit Segen (von *signare*), sondern mit Gutes sagen, lobpreisen (*benedicere* = benedeien) zu übersetzen ist. In einer Einführung werden die gemeinsamen Grundlagen und der durch konfessionelle wie regionale Prägungen unterschiedliche Sprachgebrauch erläutert. Da Benediktionen für unterschiedlichste Situationen gewünscht werden, gibt es ein Formular „Allgemeine Segensfeier", das entsprechend spezifiziert werden muß. Konkrete liturgische Formulare (insgesamt 24) finden sich u. a. zur Einführung von Mitarbeitern in ökumenischen Einrichtungen, für ökumenisch genutzte Gottesdiensträume, Kranke, Ehesituationen, verschiedene öffentliche Einrichtungen bis hin zum Friedhof. Der von Vertretern des katholischen Liturgischen Instituts in Trier wie verschiedener evangelischer Landeskirchen erstellte Bd geht nicht über das hinaus, was heute von beiden Kirchen als ökumenisch möglich angesehen wird, auch dann, wenn es sich um die Sichtweise nur einer Konfession handelt. Dabei werden Sachbenediktionen noch deutlicher vermieden als schon im katholischen „Benediktionale" von 1979, das bei der Segnung von Gegenständen immer erkennen läßt, daß es letztlich um die Menschen geht, die diese Dinge gebrauchen.

Münster Klemens Richter

Lies, Lothar: **Gottes Herz für die Menschen.** Elemente der Herz-Jesu-Frömmigkeit morgen. – Innsbruck: Tyrolia 1996. 128 S., brosch. DM 22,80 ISBN: 3-7022-2041-0

Als erstes Anliegen nennt Vf. im Vorwort, daß er die Herz-Jesu-Frömmigkeit von Übermalung und Verkitschung befreien möchte. Diese Studie soll – von einem „heutigen" Menschenbild ausgehend – verhindern, daß die „Selbst-Verkitschung (. . .) den Menschen an seiner eigenen und an der Würde Gottes" (5) vorbeigehen läßt. Positiv ausgedrückt, möchte der Innsbrucker Theologe Lies versuchen, neben den politischen Irrungen auch „heutige Zugänge zur Mitte des christlichen Glaubens" (5) aufzuzeigen und der Herz-Jesu-Frömmigkeit eine Zukunft geben. Schon bei der Formulierung des Titels kann man die Frage stellen, warum denn die Herz-Jesu-Frömmigkeit über eine Zeit und in eine Zukunft gerettet werden soll, die auf der Suche nach ihren eigenen Ausdrucksmöglichkeiten ist. Können nicht vielmehr das Anliegen und der Inhalt, die mit dieser Frömmigkeitsform übermittelt wurden und werden sollen, eine andere Ausprägung erhalten? Noch in der Einführung fragt Vf. selbst, was die systematische Theologie dazu beiträgt, um die Zusammenhänge der Herz-Jesu-Frömmigkeit mit der Eucharistieverehrung und der Eucharistiefeier mit dem „Herz-Jesu-Kult" deutlich zu machen (11). Vielleicht könnte hier ein erster Problempunkt benannt werden, wenn man erkennt, daß nachvatikanischer Glaubensvollzug nicht vom Kult, sondern vielmehr von einer dialogisch orientierten Liturgie spricht. Der Vorwurf, den er der Liturgiewissenschaft macht, daß Unterschiede und Zusammenhänge der Ideenfeste Herz-Jesu, Fronleichnam und Christkönig nicht hinreichend geklärt sind, „obwohl doch die liturgischen Texte des einen Festes auf das Festgeheimnis der anderen verweisen" (11), und weiter, daß „in die Sicht des 2. Vatikanischen Konzils von Christus als dem hohenpriesterlichen Liturgen (vgl. SC 7)" (11) der Herz-Jesu-Kult nicht miteinbezogen ist, lassen sich möglicherweise dadurch erklären, daß diese nicht unproblematischen Ideenfeste zugunsten einer stärkeren Konzentration auf die Herrenfeste in den Hintergrund getreten sind. Auch die Möglichkeit, daß bestimmte Frömmigkeitsformen zeitabhängig sind, könnte eine mentalitätsgeschichtliche Erklärung für das Zurücktreten solcher Feste sein, zumal L. selbst bemerkt und fragt, ob nicht vielleicht die Zeit der Herz-Jesu-Frömmigkeit vorbei ist (11). Das Grundanliegen, „die guten Elemente der Herz-Jesu-Frömmigkeit so darzustellen, daß sie dem heutigen Zugang zu Christus und in ihm zum dreifaltigen Gott dienen" (11), kann – wenn auch nicht als „erdrückende Problematik" – als eine weitere Möglichkeit der Suche nach neuen oder neu zu belebenden Formen verstanden werden.

Vf. wählt einen Weg, in neun Kap.n

(I. Herz-Jesu: Gott hat ein Herz für die Menschen, II. Teures, nicht leichtes Erbe, III. Herz-Jesu und die Bibel, IV. Verkitschung des Herz-Jesu-Bildes, V. Herz-Jesu-Weihen, VI. Ideologisierung der Herz-Jesu-Verehrung, VII. Herz-Jesu und die Sünde, VIII. Herz-Jesu und Eucharistie, IX. Herz-Jesu-Frömmigkeit heute)

diese Ausprägung von Glauben in alle wesentlichen dogmatischen und historischen Dimensionen und Vollzüge der Kirche einzuordnen; zunächst erläutert er das Symbol „Herz" und kann damit schon viele Vorbehalte aufklären, indem er Verständnis für die religiös-kulturellen Hintergründe weckt. Auch die vielfältigen historischen Zusammenhänge, die Verankerung in der mittelalterlichen Mystik oder die Ausprägungen und der theologische Sinn der Herz-Jesu-Frömmigkeit, den er aufdeckt und verständlich darstellt, tra-

gen dazu bei, das Phänomen zu verstehen. Die Bemühungen allerdings, für viele Lebensvollzüge die Herz-Jesu-Frömmigkeit fruchtbar zu machen und als motivierend darzustellen, scheinen an manchen Stellen etwas einseitig.

Immer jedoch steht die Frage im Hintergrund, ob nicht dieser mystische oder symbolische Weg für heutige, oder sogar *morgige* Frömmigkeit einen Wert hat. Besonders im Kap. über die konkreten liturgischen Ausformungen, die Herz-Jesu-Weihen etc., kommt man nicht umhin, sich der Frage auszusetzen, ob trotz der dialogischen Struktur einer Weihe (verstanden als Antwort der Menschen auf die Heilszusage und das Heilshandeln Gottes in Jesus Christus) nicht letztlich in allen christlichen Initiationsfeiern genau dieses geschieht. Möglicherweise wäre es demnach sinnvoller, der Firmung oder einer adäquaten Feier, welche den in der Taufe begonnenen Weg ratifizierte, einen höheren Stellenwert zukommen zu lassen. Anstöße dazu benennt Vf., wenn er anregt, die Mystagogie im Umfeld der Sakramentenfeiern wieder stärker in den Blick zu nehmen (100f). Ziel kann es dabei nur sein, „die für die Phasen unseres Lebens wichtige Christusgemeinschaft" (101) nicht zu verlieren.

Zweifelsohne ist dieses Buch als ein Beitrag und eine Anregung zum interdisziplinären Gespräch zwischen Liturgiewissenschaft und Dogmatik zu verstehen, zumal es die Möglichkeit zum weiteren wissenschaftlichen Arbeiten bietet. Die angefügte Literatur und der Anmerkungsapparat sind hierbei hilfreich.

Rez. denkt, daß trotz der insgesamt sehr guten historischen Aufarbeitung und der systematisch-theologischen Bemühungen, die die liturgischen Ausformungen allerdings nur am Rande wahrnehmen, die Herz-Jesu-Frömmigkeit wohl kaum aus der Nische der intimen und sehr privaten Frömmigkeitsformen herausgeholt wird, um sie – wenn auch nur in einzelnen Elementen – für eine Liturgie von morgen fruchtbar zu machen.

Münster Dietmar Thönnes

Schilson, Arno: **Medienreligion.** Zur religiösen Signatur der Gegenwart. – Tübingen: A. Francke 1997. VIII, 229 S., kt DM 39,80 ISBN: 3-7720-2524-2

Aus seiner Kenntnis der Liturgischen Bewegung sieht Vf. Ähnlichkeiten zwischen der Wiederentdeckung von Religion und Mystik, von Irrationalem und Metaphysischem in den ersten Jahrzehnten dieses Jh.s und dem Aufbrechen des Religiösen mitten im Säkularen und außerhalb der Kirchen heute. Dieser neuen Religiosität eignet eine frappierende Vielfalt und ein beachtlicher Formenreichtum. Das Säkularreligiöse findet sich ebenso in den Medien wie in der Werbung, in der Musik- wie in der Kunstszene, im Unterhaltungs-, Freizeit- und Urlaubsbereich. Kein anderer hat sich in jüngster Zeit in einer derartigen Fülle von Aufsätzen mit den Auswirkungen der Medienreligiosität auf den christlichen Gottesdienst beschäftigt wie Vf. Ein Teil davon wird in diesem Bd erneut publiziert. Hinzu kommt in einem ersten Teil der Versuch einer Erhellung der neuen Religiosität und der Blick zurück auf die zu Beginn des 20. Jh.s aufbrechende Mystik, die für ähnliche Erscheinungen heute sensibilisieren kann. In den Beiträgen *„Liturgie – die bessere Show? Das Medienreligiöse als Herausforderung an die Kirchen"* (89–117), *„Den Gottesdienst fernsehgerecht inszenieren?"* (118–143), *„Leben aus der Mitte der Zeit. Über die Feier der Liturgie im Zeitalter der Beschleunigung"* (144–170) versucht Vf. zu zeigen, daß eine Wahrnehmung der Gestalten und Formen von Religion im Medium Fernsehen zu neuen Einsichten hinsichtlich der Liturgie verhelfen kann.

Nun ist sicherlich die ritualisierte Inszenierung etwa von Shows wie „Traumhochzeit" oder „Verzeih mir bitte" eine Anfrage an die Liturgie, denn hier wie in vielen anderen Sendungen kommen der Wunsch nach ganzem und heilem Leben (Serien), die Suche nach Glück und Lebensfreude (Shows), der Traum von einer neuen Welt, das Bestehen der Herausforderungen des Lebens zum Ausdruck. Vf. verlangt von daher die Rückbesinnung auf die symbolische Gestalt christlicher Heilsvermittlung. Er mahnt an, daß die Liturgie Ort unverkürzten Lebens sein müsse, da sie tatsächlich eine Überbietung des Medienreligiösen sei. Daraus formuliert er praktische Anregungen und Konsequenzen sowie Hinweise zur Gestalt der Gottesdienste.

Wenn heutiges Liturgieverständnis eine *liturgia semper reformanda* einfordert, weil dies von der *ecclesia semper reformanda* her geboten ist, dann muß Liturgie die Wirklichkeit heutigen Lebens wahr- und ernstnehmen. Sie kann nicht davon absehen, daß die sich zum Gottesdienst Versammelnden nahezu ausschließlich auch Fernsehkonsumenten sind. Wenn die dort aufgebaute Scheinwelt, die für viele Fernseher allerdings die tatsächlich reale ist, religiöse Sehnsüchte aufgreift, dann ist dies zumindest eine Anfrage an die Liturgie, inwieweit sie diese Ausdrucksformen ernstnimmt. Zumindest könnte dieser Blick die Liturgie davor bewahren, die Realität heutigen Lebens auszublenden. Es geht nicht um eine Veränderung der Glaubensinhalte, sondern darum, diese in den heutigen Lebenszusammenhängen (Sprache, Zeichen) aufscheinen zu lassen. Um dies zu bedenken und darauf aufmerksam zu machen, leistet dieser Bd einen gewichtigen Beitrag.

Münster Klemens Richter

Kirchenrecht

Krämer, Peter: **Kirchenrecht II.** Ortskirche – Gesamtkirche. – Stuttgart u. a.: W. Kohlhammer 1993. 154 S. (Kohlhammer Studienbücher Theologie, Bd 24,2), kt DM 28,00 ISBN: 3-17-010307-5

Mit Teilband 2 des Bdes 24 der „Studienbücher Theologie" setzt Peter Krämer sein informatives, zuverlässiges, wenn auch nicht auf Vollständigkeit bedachtes Kirchenrechtslehrbuch fort.[1] Mit dem Untertitel „Ortskirche – Gesamtkirche" umschreibt er das, was man, einen Vergleich aus der Computersprache wählend, als „Hardware" und „Betriebssystem" bezeichnen könnte, während Teilband 1 die „Software" behandelte.

Den Erfahrungshorizont des Lesers ernst nehmend, beginnt der Vf. die Darstellung des Verfassungsrechts mit der Ortskirche, die nur deswegen in Teil II behandelt wird, weil in einem Teil I Grundinformationen vorausgeschickt werden wie etwa über die Zugehörigkeit zur Kirche, die verschiedenen Glieder der Kirche und ihre Rechte, den kirchlichen Dienst, das kirchliche Amt und die geistliche Vollmacht, über Gesetz, Gewohnheit und Einzelfallgerechtigkeit. Teil II stellt die Orts- oder Teilkirche durch die Normen über den Bischof, seine Mitarbeiter und Stellvertreter dar, die Pfarrgemeinde jedoch nicht durch die Normen über den Pfarrer. Bei der Behandlung der Gesamtkirche in Teil III stehen die Ämter im Vordergrund: Papst, Bischöfe und Bischofskollegium, Bischofssynode, Kardinalskollegium, Kurie, Nuntien. Die in Teil IV behandelten „Ortskirchenfamilien" (Kirchenprovinzen und Kirchenregionen) zeigen kaum einen personbezogenen Aspekt wie die Teilkirche.

Auch im 2. Teilband schreibt der Vf. wieder mit festem Blick auf den kanonistisch nicht vorbelasteten Leser: Er legt das Nötige in allgemeinverständlicher Form dar und weiß v. a. Materien, die dem Theologen eher fremd sind, durch kirchenrechtskritische, die Erkenntnisse der Theologie ernstnehmende Reflexionen verdaulich zu machen.

Ein paar Anregungen für Vf. und Verlag zum Bedenken: Sollte die zweite Aufl. nicht in nur einem Bd erscheinen, in dem – v. a. um der Grundfragen willen – der jetzige 2. Teilband hinter die rechtstheologischen Überlegungen des 1. Teilbandes eingefügt würde? Sollte der Gesamtband nicht mit einem Stichwortregister versehen werden – das wäre auch bei den Teilbänden möglich, aber weniger effektvoll –, weil das Inhaltsverzeichnis nicht ausreicht, um einem in der Materie weniger orientierten Leser den Weg zu weisen zu Themen wie etwa Zölibat und Laisierung oder Verwaltungsrechtsschutz? Unerläßlich scheint mir schließlich ein Abkürzungsverzeichnis – ich wiederhole meinen leider nicht berücksichtigten Wunsch zu Teilband 1 –, denn es hilft wenig, wenn bei der Literatur angegeben wird, wie sie abgekürzt wird, aber der Weg von der Abkürzung zur Literatur nicht gezeigt ist (Beispiele: NKD oder HdbStKirchR).

Die inhaltliche Seite des Buches läßt sich dadurch charakterisieren, daß es sich um verläßliche Informationen in weiterdenkender Absicht handelt. So gibt es nahezu keinen Punkt, in dem auf einer abweichenden Meinung zu beharren und hier entsprechende Einwände zu erheben unumgänglich wäre. Vielmehr ist Vf. und Verlag anerkennend zu sagen, daß hier wirklich ein Studienbuch Theologie entstanden ist, dessen Rezeption dem Kirchenrecht einen sachgemäßen Platz im Bewußtsein und Wissen der Studierenden schaffen könnte.

Münster Klaus Lüdicke

[1] Rez. zum Teilband 1 in dieser Zeitschrift: 90 (1994), 66–67.

Moraltheologie / Sozialethik

Jahrbuch für Wissenschaft und Ethik. Bd 1, hg. v. Carl F. Gethmann / Ludger Honnefelder. – Berlin / New York: W. de Gruyter 1996. VIII, 308 S., kt DM 98,00 ISBN: 3-11-014700-9

Natürliche Lebensprozesse, die bislang dem menschlichen Zugriff entzogen waren, werden zunehmend durch Forschung und Technik der Verfügung des Menschen anvertraut. Der daraus resultierende ethische Orientierungsbedarf ist ein wichtiger Impuls für die erstmalige Publikation des „Jahrbuches für Wissenschaft und Ethik", das fortan in jährlicher Abfolge zentrale Themen des interdisziplinären Gesprächs zwischen Naturwissenschaften und Ethik behandeln wird.

In einem *ersten Teil* (5–86) finden sich verschiedene Beiträge, die ausdrücklich die ethische Relevanz des wissenschaftlichen Fortschritts unterstreichen. Wolfgang Frühwalds Vortrag zur Eröffnung des Instituts für Wissenschaft und Ethik in Bonn benennt, ausgehend vom Grundsatz der unantastbaren Menschenwürde, als zentrales Anliegen für die Einrichtung der genannten Institution die Notwendigkeit, ein „Gesprächsforum und Forschungszentrum" (11) für kontroverse Grundsatzfragen in der ethischen Debatte einzurichten.

Jürgen Mittelstrass verweist in seinen Ausführungen zum Verhältnis von Wissenschaft und Ethik (15–28) auf die enge Verflechtung von Grundlagenforschung und angewandter Forschung, so daß ein verantwortungsethisch konturiertes und vernunftgeleitetes Ethikgebot für die Humanisierung von Wissenschaft und Technik unerläßlich sei.

„*Zur Verantwortung des Forschers. Verantwortungsdimensionen und externe Verantwortlichkeit in den Wissenschaften*" (29–71) äußert sich ausführlich Hans Lenk. Er plädiert für eine analytisch saubere Differenzierung des inflationär gebrauchten Verantwortungsbegriffs (besonders 30–45). Für die modernen Naturwissenschaften anerkennt er eine „Mitverantwortung" (61), die zwischen moralischer Entschuldigung und fragwürdiger Alleinverantwortung des einzelnen Forschers die Balance halte.

Mit der umstrittenen Bioethik beschäftigt sich der Beitrag von Ludger Honnefelder, der das „*Problem der Konsensfindung in der biomedizinischen Ethik*" (73–86) darstellt. Ohne unnötigen Dramatisierungen Vorschub zu leisten, skizziert Honnefelder die Neuartigkeit der ethischen Problemstellungen. Auch hier fungiert der Verantwortungsbegriff als leitendes Paradigma ethischer Urteilsbildung, wobei Honnefelder deutlich macht: „Angewandte Ethik bedeutet, daß die medizinische Ethik keine anderen Leitprinzipien anwenden kann als die allgemein akzeptierten Prinzipien der Sittlichkeit überhaupt" (80).

Die Beiträge im *zweiten Teil* des vorliegenden Bdes (87–274) bilden den Hauptteil des Jahrbuches. Sie dokumentieren Veranstaltungen des Instituts für Wissenschaft und Ethik zu grundlegenden Fragen der aktuellen bioethischen Debatte.

Nach dem Eröffnungssymposium (89–100), das Grundlagen und Ausrichtung des neugegründeten Instituts thematisierte, wird die zweite Veranstaltung zum Thema „*Humangenetik in der Pränataldiagnostik. Die normative Funktion des Krankheits- und Behinderungsbegriffs*" (101–134) vorgestellt.

Aus der Sicht des Humangenetikers bezweifelt Peter Propping (105–110) die Existenz genetischer Normalität. Er verweist auf die medizinethisch bedeutsame Diskrepanz zwischen Diagnose und Therapie in der Pränataldiagnostik. Daher solle die genetische Beratung der Diagnostik vorausgehen, um diese nicht zur Routineuntersuchung werden zu lassen.

Die rechtlichen Aspekte des Themas beleuchtet Günther Jakobs (111–120) in Anlehnung an unterschiedliche Interpretationen zum § 218. Er beklagt die „Ohnmacht der Ungeborenen" (118) angesichts des gesellschaftlichen Klimas und problematisiert den „Widerspruch zwischen dem Recht der Geborenen und dem Recht der Ungeborenen" (119).

Kritisch zum gegenwärtigen Krankheitsverständnis äußert sich Ludger Honnefelder (121–127). Anhand des genetischen Screening verdeutlicht er Chancen und Risiken der Gentechnologie und fordert eine Bindung dieses Verfahrens an die Indikation schwer therapierbarer Krankheiten.

Ein Exkurs zu „*Organtransplantation und ‚Hirntod'*" (129–134) des Chirurgen Friedrich Wilhelm Eigler verteidigt das Kriterium des Hirntodes als medizinische Voraussetzung für die Möglichkeit zur Organentnahme.

Die Beiträge zum 3. Symposium „*Biomedizinische Ethik in Europa*" zeigen die Vielschichtigkeit und unterschiedlichen Diskussionsstände innerhalb der Länder der Europäischen Union.

Der Aufsatz von Dirk Lanzerath (135–148) zeigt, warum es sinnvoll ist, die politische und ökonomische Annäherung der europäischen Staaten auch in den ethischen Grundsatzfragen voranzutreiben. Die geplante Bioethik-Konvention des Europarates ist für ihn dabei ein wichtiger Meilenstein.

Eine für die interessierte Öffentlichkeit nachvollziehbare Diskussion bioethischer Themen ist für Bernd Neumann (149–153) ein wichtiges Desiderat, um unnötigen Ängsten und Sorgen der Bevölkerung begegnen zu können.

Die Kodifizierung der „Würde, der Identität und der Integrität des Menschen" (157), wie sie im Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland grundgelegt ist, fordert Rudolf Gropp, der die ethischen und rechtlichen Grenzen des medizinischen Fortschritts am Beispiel der Humangenetik (155–160) untersucht, von der Bioethik-Konvention.

Die europäischen Forschungsprogramme werden von Laurence Cordier (161–165) vorgestellt.

Einblick in das bioethische Panorama dreier Länder der Europäischen Union bieten David Shapiro (167–177), der aus Großbritannien berichtet, sowie aus deutscher Sicht der Beitrag von Eduard Seidler (179–188), wie auch Svend Anderson (201–208) für Dänemark.

Eine Skizze zur „Konvention zum Schutze der Menschenwürde und der Menschenrechte im Hinblick auf die Anwendung von Biologie und Medizin", wie die Bioethik-Konvention im Originalzitat lautet, liefert Carlos de Sola Llera (189–196).

Die Rolle des Europarates in der Bioethik wird von Octavi Quintana-Trias (197–200) kurz beleuchtet.

Die letzte der in diesem Bd dokumentierten Tagungen ging dem Thema „*‚Hirntod'-Kriterium und Organentnahme*" (209–273) ausführlich nach.

Aus philosophischer Optik untersucht Georg Scherer die Frage von „Ganzheit und Sterbeprozeß" (211–220). Die „Verdinglichung des Menschen im Tode" (215) bewirke eine „Verhältnislosigkeit" (215) zu sich selbst und zu anderen Menschen. Der Tod sei folglich der „Weltzerfall" (216) des Menschen. Max Schelers Unterscheidung von Leib und Körper (218) aufgreifend, kann der Tod als „vollständige und endgültige Verkörperlichung der Leibesmaterie" (219) verstanden werden. Das Hirntod-Kriterium manifestiere, daß das biologische Sterben dem personalen Leben die Basis entziehe.

Der Neurologe Walter F. Haupt geht in seinem Beitrag „Sterben, ‚Hirntod' und die Einheit des Organismus" (223–231) dieser Frage aus medizinischer Sicht nach, indem er die Sorgfalts- und Feststellungskriterien für die Diagnose des Hirntodes darstellt und kommentiert.

Mit der Diskussion um den Hirntod ist die ethische Frage nach der Organtransplantation eng verbunden, die Ludwig Siep, Leiter des Forschungsprojektes „*Der Status des menschlichen Körpers zwischen Person und Sache*" (235–242), beschäftigt. Der therapeutische Nutzen und die ethischen Möglichkeiten der modernen Transplantationsmedizin würden im gesellschaftlichen Diskurs von „‚Natürlichkeits-Intuitionen'" (238) begleitet, die ein mechanistisches anthropologisches Selbstverständnis kritisierten. Für Siep liegt die zentrale Problematik in der Frage nach der Einwilligung/Zustimmung der Betroffenen. Die Achtung vor dem Willen des Verstorbenen sowie der Respekt vor seinem Körper seien als ethische Orientierungspunkte ebenso zu berücksichtigen wie die legitimen Interessen potentieller Empfänger, wohingegen ökonomische Überlegungen bei der Entscheidung zur Organtransplantation keine Rolle spielen dürften. Michael Quante setzt sich in seinem Beitrag „*‚Hirntod' und Transplantationsmedizin*" (243–262) sehr ausführlich mit der Kritik auseinander, die Hans Jonas seinerzeit am Konzept des Hirntodes geübt hatte. In der gegenwärtigen Debatte unterscheidet er zwei Kritikformen: Erstens eine „begrifflich-definitorische Kritik" (248), die das Hirntod-Kriterium generell als inadäquat betrachte. Davon abzuheben sei die „ethisch-pragmatische Kritik" (249), welche den medizinischen Ansatz grundsätzlich anerkenne, jedoch vor seiner gesellschaftlichen Umsetzung im Kontext der Organtransplantation warne. Quante kann jedoch keinen „direkten Zusammenhang zwischen der begrifflichen Plausibilität des ‚Hirntod'-Kriteriums und der moralischen Zulässigkeit von Organtransplantationen" (253) erkennen. Umgekehrt jedoch ist er der Auffassung, eine Zustimmung zur begrifflich-definitorischen oder ethisch-pragmatischen Kritik am Hirntod-Kriterium führe notwendigerweise zu einer Ablehnung der Transplantationsmedizin.

Ein Diskussionsbericht (263–273) schließt diesen Themenkreis ab.

Die Dokumentation *(Teil III)* dieses umfangreichen Bdes stellt den „Entwurf einer ‚Bioethik-Konvention' des Europarates" (277–289) in deutscher und englischer Sprache vor sowie die „Stellungnahme der Parlamentarischen Versammlung des Europarates" (291–295) und einen Kommentar aus der Feder Ludger Honnefelders (297–306) zu diesem Text.

Das Autorenverzeichnis (307–308) präsentiert abschließend die Mitarbeiter dieses Buches.

Wenn die Suche und Diskussion von anthropologischen Basiskriterien eine fundamentale Voraussetzung für die Konsensfindung in der teilweise hitzig geführten bioethischen Debatte ist, dann liefert das vorliegende Jahrbuch dazu einen wichtigen, um nicht zu sagen wegweisenden Beitrag. Die vorliegende thematische Auseinandersetzung ist schon allein deshalb vorbildlich, weil v. a. die vier Symposien, aber auch die anderen Beiträge, die zentralen Grundfragen medizinischer Ethik erfreulich unpolemisch diskutieren. Vielleicht wird dieser Eindruck aber auch dadurch ermöglicht, daß extreme Gegenpositionen, wie sie aus der angelsächsischen Bioethik bekannt sind, personell nicht vertreten sind und inhaltlich eher am Rande zur Sprache kommen; also allenfalls referiert werden. Hier könnte in Zukunft eine noch größere Offenheit praktiziert werden, indem der interdisziplinäre Charakter des Jahrbuches sich auch dadurch verwirklicht, daß Fachvertreter zu Wort kommen, die in Moralphilosophie und Ethik grundlegend andere anthropologische Optionen vertreten. Das „Jahrbuch für Wissenschaft und Ethik" könnte dann, ganz im Sinne der Initiatoren, auf Dauer ein wichtiges und interessantes Gesprächsforum werden. Zuletzt sei der Wunsch vorgetragen, die moraltheologische Perspektive dabei nicht auszugrenzen, gerade weil dem „Moraltheologischen Jahrbuch" das Erscheinen eines zweiten Bdes versagt blieb. Doch nicht nur deshalb gibt es für die Vertreter der theologischen Ethik genügend Gründe, auf den nächsten Bd dieses Jahrbuches gespannt zu sein.

Münster Klaus Arntz

Kaiser, Thomas Otto Hermann: **Versöhnung in Gerechtigkeit.** Das Konzept der Versöhnung und seine Kritik im Kontext Südafrika. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1996. XIII, 278 S. (Neukirchener theologische Dissertationen und Habilitationen, 3), kt DM 98,00 ISBN: 3-7887-1541-3

Die von W. Huber betreute Heidelberger Diss. behandelt mit dem Konzept der Versöhnung ein zentrales Thema theologischer Ethik, das zum einen zugleich von dogmatischer Relevanz und Brisanz ist, zum anderen elementare Fragen nach der Struktur und Grundorientierung christlicher Praxis aufwirft. Der Frage der Versöhnung geht K. im Kontext der südafrikanischen Auseinandersetzung um die Abschaffung der Apartheid nach. Er konzentriert sich dabei auf die Positionen kirchlicher Dokumente, Organisationen sowie ausgewählter herausragender Kirchenvertreter, um im Anschluß daran systematisch-ethische Folgerungen aus der südafrikanischen Diskussion um Versöhnung in Gerechtigkeit zu ziehen.

K. erhellt zunächst den historischen Kontext des Konfliktfelds Südafrika und beleuchtet ebenso knapp wie präzise die politischen, ökonomischen sowie kirchlich-theologischen Dimensionen des Konflikts, wobei er den Zeitraum zwischen 1976 und 1986 in den Mittelpunkt seiner Analysen stellt. Was das kirchlich-theologische Konfliktfeld angeht, legt er das Schwergewicht auf die „englischsprachigen Kirchen", in denen sich eine auf Kompromiß und Ausgleich abzielende „Theologie der Versöhnung" sowie eine auf radikale gesellschaftliche Veränderung ausgerichtete „Theologie der Befreiung" eher unversöhnlich gegenüberstehen.

Der Hauptteil ist der Entwicklung und Verwendung des Konzepts der Versöhnung in wichtigen, z. T. weltweit rezipierten kirchlichen Dokumenten und bei einigen exponierten Theologen wie Desmond Tutu, Beyers Naudé und Wolfram Kistner gewidmet. Pointiert werden das Versöhnungsverständnis des Südafrikanischen Kirchenrats (SACC), das des aus der „farbigen" reformierten Missionskirche stammenden Bekenntnisses von Belhar, das Gründungsdokument der aus „Verantwortungsträgern" gebildeten National Initiative of Reconciliation, das Konzept des befreiungstheologisch-kontextuell konzipierten KAIROS-Dokuments sowie das auf den Primat persönlicher Begegnung und Umkehr sowie einer Rassenschranken überwindenden individuellen Versöhnungspraxis der Einzelnen abhebende „Evangelical Witness in South Africa" vorgestellt. All diese Dokumente untersucht K. mit Blick auf deren Entstehungssituation, Autoren, Adressaten, zentrale Inhalte und Wirkungsgeschichte. Gegenüber dem auch in Europa wohlbekannten und vieldiskutierten KAIROS-Dokument mit seiner ebenso provokativen wie erhellenden Entgegenstellung von rassistischer „Staatstheologie", versöhnlerischer „Kirchentheologie" und auf Versöhnung durch radikale Demokratisierung setzenden „prophetischen Theologie" stellt K. den theologisch weiterreichenden Beitrag des Bekenntnisses von Belhar heraus, dessen christologisch qualifizierte Rede von Versöhnung „Signalcharakter für alle ChristInnen in Südafrika hatte" (107). Denn „mit BELHAR setzten ChristInnen in Südafrika einer pervertierten calvinistischen Legitimationstheologie eine an Barmen orientierte Bekenntnistheologie entgegen" (108). Laut K. besitzt dieser Bekenntnistext über seine konkrete Entstehungssituation hinaus als verpflichtender Akt situativen Bekennens Gültigkeit.

In seiner Auswertung macht der Vf. auf die Divergenzen und Konvergenzen der unterschiedlichen Versöhnungskonzepte aufmerksam, zeigt deren begrenzte Kompatibilität und Komplementarität auf und reflektiert theologisch auf die Grundlegung von Versöhnung in Gerechtigkeit. Hierbei arbeitet er heraus, daß beide bereits biblisch untrennbar zusammengehören. Im Anschluß an Karl Barth, der, wie K. hervorhebt, im Unterschied zu Dietrich Bonhoeffer in Südafrika noch kaum rezipiert ist, macht er sich für eine im Kern christologische Begründung von Versöhnung in Gerechtigkeit stark. Eine solche vermag ihm zufolge die schöpfungstheologische Begründung aus der Ebenbildlichkeit Gottes, wie sie v. a. Tutu vertritt, die bundestheologisch angelegte Konzeption Naudés sowie die kreuzestheologische Begründung von Versöhnung, die insbesondere Kistner vertritt, zu integrieren. K. vermerkt zugleich, daß „mit Karl Barths Begründung des Versöhnungsverständnisses von der Christologie ausgehend ein Motiv vorliegt, das in die südafrikanische Diskussion um das Versöhnungsverständnis kritisch einzubringen ist, um so die dortigen theologischen Überlegungen zu bestärken, da nur eine christologisch gefaßte Versöhnung im südafrikanischen Konflikt Klarheit schaffen kann" (193). Denn ein solches Versöhnungsverständnis ziele auf die mit der Gerechtigkeit einhergehende Profilierung und begründe damit die entscheidenden Bestimmungen kirchlicher Praxis, die die Grundbedingungen der Gerechtigkeit – auch in der Perspektive „anamnetischer Solidarität" (H. Peukert) – einklagen müsse, an der Initiierung eines Dialogs interessiert sein müsse, zudem auf Gewaltfreiheit aus sein und gerade in der Parteinahme für die Schwachen und Machtlosen schließlich auf die Herstellung von Frieden zielen müsse.

K. beleuchtet anschaulich die Vor- und Nachteile unterschiedlicher Versöhnungsauffassungen und der diesen korrespondierenden individuellen, politischen und kirchlichen Praxis. Er macht die Notwendigkeit einer zureichenden theologischen Begründung von Versöhnung deutlich und weist die christologische Grundlegung als die weitreichendste und integrationskräftigste aus. Zugleich legt er ein eindrucksvolles Plädoyer für die Zusammengehörigkeit von Gerechtigkeit und Versöhnung vor und ruft in Erinnerung, daß der politische Kampf gegen Rassismus und für Demokratie und Menschenrechte elementar mit handlungsleitenden, sei es legitimatorischen, sei es veränderungsorientierten theologischen Optionen und kirchlichen Positionen und Perspektiven verknüpft ist. Er arbeitet überzeugend heraus, daß Südafrika in den letzten Jahrzehnten nicht nur ein politisch-ökonomisches Konfliktfeld war, sondern zugleich einen kirchlich-theologischen Kampfplatz ersten Ranges dargestellt hat, auf dem es um grundlegende Inhalte des christlichen Bekenntnisses, der damit eo ipso gegebenen theologischen wie anthropologischen Aussagen und der von diesen aus festzustellenden Unvereinbarkeiten geht.

Kritisch ist zu K.s Arbeit anzumerken, daß die wichtigen Beiträge der katholischen Kirche sowie katholischer TheologInnen in Südafrika bei ihm zwar v. a. im Zusammenhang mit den aus dem interkonfessionellen Institute of Contextual Theology (ICT) hervorgegangenen KAIROS-Dokument erwähnt, aber nicht systematisch einbezogen und ausgewertet werden. Nicht zuletzt der umfangreiche, bisweilen allerdings überbordernde Anmerkungsapparat sowie das umfassende Literaturverzeichnis (211–276) machen K.s Untersuchung nicht allein zu einer brisanten Lektüre, sondern zusätzlich auch zu einem zuverlässigen Nachschlagewerk. Wer südafrikanische sowie sich mit Südafrika beschäftigende theologische Literatur aus den letzten zwanzig Jahren sucht, wird beinahe zwangsläufig darauf zurückgreifen.

Luzern Edmund Arens

Rottenwöhrer, Gerhard: **Zeichen der Satansherrschaft:** Die Katharer zu Verfolgung, Mord und Strafgewalt. – Stuttgart: W. Kohlhammer 1995. 40 S. (Beiträge zur Friedensethik, 22), kt DM 14,00 ISBN: 3-17-013932-0

Im Rahmen seines langfristig angelegten Forschungsprojekts zur Geschichte christlicher Friedensethik hat das Hamburger „Institut für Theologie und Frieden" 1988 begonnen, einzelne in einem sich jährlich treffenden Expertenkreis durchgesprochene Studien in einer Reihe mit dem Titel „Beiträge zur Friedensethik" zu veröffentlichen, die sich – hoffentlich – einmal zu einer Synthese bündeln lassen sollten. Inzwischen aber sind so immerhin auch als einzelne schon hilfreiche und sonst nicht leicht greifbare Informationen zugänglich gemacht. Dies trifft für das vorliegende 22. Bändchen sogar in besonderer Weise zu, ist es doch die Bewegung der Katharer mit ihrem radikal dualistischen Weltverständnis gewesen, die alle Gewalt im Staat wie in der Kirche radikal zurückwies, dann aber zur Aufrechterhaltung der Kirchenzucht auf Gewalt selber doch nicht ganz verzichten konnte. Diese Tatsache ist wenig bekannt. Im christlichen Dilemma des eschatologischen Vorbehalts ist für die Kirche und ihre Theologie in dieser Weltzeit des „Noch-Nicht" diese Erfahrung aber besonders instruktiv, weil die Katharer trotz dieses Kompromisses dennoch oft bereit waren, in ihrer eigenen Verfolgung ein Zeichen der Echtheit für ihre Kirche zu ziehen und eben dadurch, wenn nicht beispielhaft für eine umfassende Theorie der Friedensethik, so doch für eine gelebte Machtkritik und Gewaltskepsis gerade zu stehen. Ganz allgemein verdient aber auch die im Anhang beigefügte Liste der bisherigen Bändchen der Reihe die Beachtung der interessierten Leser.

Münster Franz Furger (†)

Kleinhappl, Johannes: **Soziales Christentum.** Bd IV: Analysen, Essays und Fragmente aus dem Nachlaß, hg. u. eingel. v. Ernst van Loen. – Innsbruck: Tyrolia 1994. 424 S., brosch. DM 70,00 ISBN: 3-7022-1930-7

Der vorliegende Bd ist der vierte, welchen Ernst van Loen aus dem Nachlaß des österreichischen Jesuiten und Moraltheologen Kleinhappl (1893–1979) herausgibt. Der erste Bd erschien bei Herder, Wien, die folgenden ebenfalls bei Tyrolia. Kleinhappl war Prof. in Innsbruck, seine Ethik unkonventionell und von einem thomasischen Ansatz her – freilich ohne die zeitgeschichtlichen wirtschaftlichen Umbrüche gebührend zu berücksichtigen – kapitalismuskritisch. Beurlaubung aus dem Orden und zeitweiliger Ruhestand waren die Folge. Entsprechend gering sind die zu Lebzeiten erfolgten Veröffentlichungen. Insofern ist es verdienstvoll, daß mit staatlich österreichischer Unterstützung der Nachlaß als wichtiger und

bei aller notwendigen Kritik bereichernder Beitrag zu einer entgegen erstem Eindruck alles andere als einförmigen christlichen Sozialethik zugänglich gemacht wird.

Allerdings betreibt van Loen diese „Wiedergutmachung" an dem „von einer kapitalismusfreundlichen Kirche ins Abseits gedrängten Theologen" in einer Weise, die dem Anliegen wenig dienlich ist. Die einzelnen Beiträge, Notizen und Fragmente werden, ohne daß die Einteilungskriterien geklärt oder die Umstände der Entstehung der einzelnen Äußerungen erläutert werden, nach einer vom Hg. gewählten, aber wenig transparenten Ordnung zusammengestellt. Auch kann man sich fragen, ob es hilfreich ist, selbst undatierte, kaum irgendwo zuzuordnende Fragmente noch zu veröffentlichen. V. a. aber könnte man auf die „notwendige Vorrechte" des Hg.s, die nicht etwa der Klärung des Archivstandes und der editorischen Kriterien, sondern der Darlegung der sozialethischen Meinung des Hg.s dient und fast ein Fünftel des Bdes ausmacht, gut verzichten. Die an der editorischen Qualität schon zu den früheren Bden geäußerte Kritik muß daher auch für diesen letzten Bd leider wiederholt werden.

Münster Franz Furger (†)

Das christliche Freiheitsverständnis in seiner Bedeutung für die staatliche Rechtsordnung, hg. v. Heiner Marré / Dieter Schümmelfeder / Burkhard Kämper. – Münster: Aschendorff 1996. VIII, 166 S. (Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche, 30), pb. DM 58,00 ISBN: 3-402-04361-0

Das in diesem Bd dokumentierte 30. vom Essener Bischof getragene „Gespräch" unter (vorwiegend katholischen) Staatskirchenrechtlern im Jahr 1995 war dem Grundsatz-Thema „Das christliche Freiheitsverständnis in seiner Bedeutung für die staatliche Rechtsordnung" gewidmet. Als Referenten kamen der Philosoph Robert Spaemann (München), der Fundamentaltheologe Hermann J. Pottmeyer (Bochum) und der Jurist Martin Heckel (Tübingen) zu Wort. Während der emeritierte Münchner Philosoph in seiner phänomenologisch gehaltenen Apercut zu „Sittliche Normen und Rechtsordnung" in einer Art christlich pragmatischer Wertethik das Thema vorskizzierte (das Leitstichwort der „Normalität" schwankt undefiniert zwischen einem erwünschten faktischen Standard und einer ethisch begründeten Norm), nähern sich die beiden andern Referate vom jeweiligen Fachhorizont her historisch der Thematik.

Dabei arbeitet Pottmeyer v. a. heraus, wie das notwendigerweise „inkarnierte" theologische Freiheitsverständnis sich im Mittelalter zurecht am feudalen Selbstverständnis orientierte, dann aber die geschichtliche Weiterentwicklung zu einem emanzipierten Verständnis zum Schaden der stimulativ-kritischen Funktion der christlichen Botschaft für die Gesellschaftsgestaltung zu lange verpaßte. Der Jurist schließlich geht seinerseits dem Einfluß des christlichen Freiheitsverständnisses (vorab in seiner reformatorischen Ausprägung) auf das staatliche (vorab das deutsche) Recht nach. – Der Bd dokumentiert wie immer die gerade diesmal besonders interessante Diskussion und erschließt mit einem Fachregister zudem die Thematik. Zu bedauern bleibt, daß die Gesichtspunkte der Sozialethik nicht eigens thematisiert wurden.

Münster Franz Furger (†)

Nach der Wende: Kirche und Gesellschaft in Polen und Ostdeutschland. Sozialethische Probleme der Transformationsprozesse, hg. v. Manfred Spieker. – Paderborn: F. Schöningh 1995. 430 S. (Politik- und Kommunikationswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft, Bd 15), kt DM 60,00 ISBN: 3-506-76824-7

Der als „politik- und kommunikationswissenschaftlicher Veröffentlichung der Görres-Gesellschaft" (Bd 15) erschienene Bd dokumentiert ein von der VW-Stiftung gefördertes Projekt zur Erhebung von Ergebnissen und Schwierigkeiten des postkommunistischen Transformationsprozesses fünf Jahre nach der Wende bzw. spezifischer: der Rolle der katholischen Kirche und ihrer Soziallehre in diesem Prozeß. Die wohl zunächst eher durch die persönlichen Kontakte als Ermöglichungsbedingung für das Projekt diktierte Begrenzung auf Polen und Ostdeutschland erweist sich damit auch sachlich als fruchtbar. Insofern nämlich in Polen der gesellschaftlich prägende Einfluß der katholischen Kirche gerade auch über die in ihr verwurzelte Solidarnosc in der Wende führend war, während die in der DDR extreme Diaspora eine eher marginale Position der katholischen Kirche bedingte, kommen hier zwei Extreme zur Sprache, die Gemeinsamkeiten wie Gegensätze besonders deutlich werden lassen. So hat etwa die seit 1990 deutlich gewordene Ernüchterung, die in Polen die post-Solidarnosc-Parteien 1993 die parlamentarische Mehrheit und – allerdings erst nach Fertigstellung des Bdes – die Präsidentschaft (1995) verlieren ließ, dort offenbar deutlich tiefere Spuren hinterlassen als in Ostdeutschland, wo der Dresdner Bischof aus pastoraler Erfahrung mit einer Erhebung im Magdeburger Raum bei Katholiken eine optimistischere Sicht auf die Realität wie auf die Stellung der Kirche ausmachen zu können glaubt.

Gemeinsam ist in beiden Fällen die dem totalitären Druck des Regimes entsprechende, eher geschlossene katholische Identität mit ihrer starken Klerikal-Zentrierung, in welcher die spezifische Rolle des Laien in der demokratischen und wirtschaftlich liberalen Zivilgesellschaft noch nach weiterer Klärung ruft, in Ansätzen aber – wie polnische Erfahrungen zur Entstehung von katholischen Verbänden bzw. zur Rolle von Laien und Pfarrgemeinden im Transformationsprozeß zeigen – doch schon greifbar ist.

Entsprechend stellt sich hier die „Katholische Soziallehre", über deren Rezeption in Gemeinden und Klerus aber auch in Parteien wie bei Politikern im übrigen differenziert und kritisch berichtet wird, als die durch die päpstliche Lehrverkündigung bestimmte kirchliche Lehre dar, über deren innere Differenzierungen, die m. E. sogar schon bei Solidarnosc als einer spezifisch polnischen Ausprägung von „Befreiungstheologie" in nuce auszumachen wäre, man sich aber hier noch nicht ausdrücklich Gedanken zu machen beginnt. So scheint man vor den realpolitischen Rückschlägen einigermaßen ratlos zu bleiben und neigt dazu, die Schuld zu einseitig den Politikern anzulasten. Hier erweist sich dann die Analyse des Wertewandels aus der Sicht des Erfurter Pastoraltheologen in ihrer wissenschaftlich nüchternen Distanz als klärendes Gegenlicht zur engagierten polnischen Optik. – Daß dies alles auch Folgen für die Soziallehre als Sozialethik (im Sinn des Untertitels des Bdes) zeitigen müßte, wird freilich noch kaum thematisiert.

Münster Franz Furger (†)

Von der Wertgemeinschaft zum Dienstleistungsunternehmen. Jugend- und Wohlfahrtsverbände im Umbruch, hg. v. Thomas Rauschenbach / Christoph Sachße / Thomas Olk. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp-Verlag 1995. 476 S. (Suhrkamp-Taschenbuch, Wissenschaft, Bd 1208), kt DM 29,80 ISBN: 3-518-28808-3

Bucher, Anton A.: **Einführung in die empirische Sozialwissenschaft.** Ein Arbeitsbuch für TheologInnen. – Stuttgart / Berlin / Köln: W. Kohlhammer 1994. 144 S., kt DM 34,00 ISBN: 3-17013174-5

Die besondere Betonung des Subsidiaritätsprinzips (bzw. dessen Forderung, das was eine kleinere soziale Einheit befriedigend zu regeln vermag, nicht bei einer höheren Instanz zu zentralisieren) in der katholischen sozialethischen Tradition favorisiert sogenannte „intermediäre" Organisationen in der Zivilgesellschaft, also gerade auch das besonders in Deutschland in eigener Tradition gewachsene, starke und differenzierte Verbandswesen. Seit der Gründung der Bundesrepublik wird denn auch politisch ausdrücklich gewollt diesen Verbänden als „privaten Trägern" ein erheblicher Teil allgemein gesellschaftlicher Aufgaben überantwortet. Gleich in mehrfacher Hinsicht gerät aber dieses Organisationsmuster in den letzten Jahren in einen erheblichen Strukturwandel: Tendenzen der Pluralisierung und Individualisierung in der Gesellschaft, aber auch der Ökonomisierung des zunehmend bedeutsameren Dienstleistungssektors schwächen die vom freien Engagement aus Gemeinsinn getragene Verbandsidee, während deren Förderung durch die öffentliche Hand bzw. das damit verbundene gesetzliche, also einheitliche Regelwerk die freie Spontanität einschränkt. Gleichzeitig bedingt die Wiedervereinigung Deutschlands seit Beginn der 1990er Jahre die Zusammenarbeit mit Partnern, denen in fast 60 Jahren zentralistischem Totalitarismus diese Verbandserfahrung weitgehend abhanden kam, während gleichzeitig die europäische Einigung ihrerseits nach neuen Harmonisierungen ruft.

Das hier anzuzeigende Buch dokumentiert eine breit angelegte sozialwissenschaftliche Fachtagung zu diesem Spannungsfeld im Bereich der beiden bedeutendsten und trotz ihren unterschiedlichen Zielgruppen ähnlichen sozialen Verbänden, die 1993 – in doppelter Weise bezeichnend – in einem östlichen Bundesland (in Halle) und auch da von der öffentlichen Hand wesentlich gestützt zu folgenden Themen Stellung bezog: Die Modernisierung intermediärer Organisation allgemein, deren Entstehungsgeschichte aus traditionellen (oft weltanschaulich gebundenen) Wertgemeinschaften

sowie deren innere Organisationsstrukturen (d. h. Management, Personal, Finanzen). Je ein besonderer Teil ist zudem der speziellen Situation in den neuen Bundesländern sowie dem Ausblick auf die europäischen Wohlfahrtsmodelle gewidmet.

Für den theologischen Ethiker ist diese Artikelsammlung von 21 Hochschullehrern gesellschaftswissenschaftlicher Disziplinen nicht so sehr wegen des im Buchtitel anklingenden, eher nostalgischen Werturteils, das im allgemeinen, aber in der Geschichte stets akuten Wandel den schon von den Philosophen der griechischen Antike beklagten Abbau von Idealen einmal mehr, aber eben doch stets zu Unrecht nahelegt, interessant. Bedeutsam ist vielmehr die Fülle von solid recherchiertem Fachwissen, ohne das jedes ethische Urteil realitätsfern und damit wirkungslos werden müßte. Daß unter diesen vielen Referenten allerdings kein Sozialethiker beigezogen wurde, signalisiert zugleich einen bedauerlichen Kommunikationsmangel, der sich freilich auch anderswo bemerkbar macht (so etwa wenn der deutsche Caritasverband für die Ausarbeitung seines Leitbildes nicht eines der immerhin zahlreichen sozialethischen Institute in der Bundesrepublik, sondern eine ausländische Consulting- und Werbefirma beizieht).

Ein solcher Kommunikationsmangel bedürfte dann eigentlich einer eigenen Thematisierung. Eine Ursache dafür könnte darin liegen, daß im allgemeinen der Theologe, und zwar auch der theologische Sozialethiker in den Methoden der empirischen Sozialforschung wenig bewandert ist und man daher offenbar betriebswissenschaftlich geprägten Agenturen einen größeren Realitätssinn beimißt. Wenn auch v. a. von pastoraltheologischen Fragestellungen her motiviert will der in Salzburg lehrende Schweizer Religionspädagoge Anton A. Bucher mit seiner Einführung in die empirische Sozialwissenschaft den TheologInnen (Vf. legt Wert auf dieses Sprachgebilde) einen Zugang erschließen, der sie befähigen soll, sozialwissenschaftliche Publikationen angemessen zu rezipieren und die dabei üblichen Begriffe und Symbole (inklusive der mathematischen Formeln) nicht nur zu verstehen, sondern auch zu interpretieren.

Dabei geht es ihm keineswegs um eine Art „soziologischen Theologieersatz mit höherer Wissenschaftlichkeit". Vielmehr ist es ihm ein Anliegen, gerade auch die Grenzen der sozialwissenschaftlich empirischen Methoden aufzuzeigen. Insofern aber christlicher Glaubensvollzug, dessen Wurzel in der Inkarnation, der Menschwerdung Gottes in Jesus dem Christus, liegt, nur in Welt und Geschichte und damit auch in Gesellschaft zu verwirklichen ist, kommt deren bestmöglicher Erfassung gerade auch theologisch wesentliche Bedeutung zu. Dies gilt, wie schon die hochscholastischen Theologen des Mittelalters in Anlehnung an Aristoteles immer wieder hervorhoben, zunächst für die direkte Erfahrung. Es gilt aber nicht weniger für die den komplexen Wirklichkeiten moderner gesellschaftlicher Vernetzungen unerläßlichen sozialwissenschaftlichen Erkenntnisse. Die aus der katholischen Arbeiterbewegung gewachsene Kurzformel für sozialethisches Vorgehen: „Sehen – urteilen – handeln" wäre entsprechend ohne den sozialwissenschaftlichen Zugang in ihrem ersten Element, dem Sehen, defizient und entsprechend wirkungslos. Grundsätzlich ist diese Einsicht aber seit dem II. Vatikanischen Konzil und dessen Pastoralkonstitution, aber auch mit den parallel dazu erschienenen päpstlichen Sozialenzykliken von Johannes XXIII. und Paul VI. für die katholisch geprägte Sozialethik zwar immer selbstverständlicher geworden. Dennoch beschränkt man sich oft genug mangels der entsprechenden methodologischen Kenntnisse auf die Übernahme der Endergebnisse von Untersuchungen. Wo die interdisziplinäre Zusammenarbeit klappt und entsprechende Schlußfolgerungen mit dem Sozialwissenschaftler gegengeprüft werden können, mag dies auch weitgehend in der Praxis genügen. Dennoch ist es gerade auch für dieses Gespräch ungemein nützlich, wenn der Theologe einige Grundkenntnisse über Methode und Vorgehen solcher Disziplinen hat, und wäre es auch nur, um die richtigen Rückfragen zu stellen.

In ungemein nützlicher Weise bietet Buchers Einführung hier einen Zugang, dessen konkrete Beispiele – sie stammen alle aus dem dem Vf. nahen pastoraltheologischen Umfeld – leicht auf die gesellschaftlichen Probleme umgedacht werden können. B.s Arbeitsbuch wird so zu einem eigentlichen „Muß" für all jene, die sich theologisch mit sozialethischen Problemen grundsätzlich auseinandersetzen wollen.

Münster Franz Furger (†)

Falterbaum, Johannes: **Entwicklungshilfe im nationalen und internationalen Recht.** Eine Darstellung ausgehend von christlichen Einrichtungen der Entwicklungsförderung. – Würzburg: Echter 1995. XII, 221 S. (Studien zur Theologie und Praxis der Caritas und Sozialen Pastoral, 3), brosch. DM 39,00 ISBN: 3-429-01678-9

Die beim Freiburger Staatskirchenrechtler A. Hollerbach abgeschlossene juristische Diss. befaßt sich trotz des generellen Titels ausschließlich mit bundesdeutschen Hilfs-Institutionen der katholischen und evangelischen Kirche. Freikirchliche Institutionen werden trotz ihres erheblichen Potentials nur „beispielhaft und ansatzweise" (30f) berücksichtigt. Außer bei unerläßlichen dokumentarischen Werken wird entsprechend auch nur deutsche Literatur einbezogen. Das „international" im Titel bezieht sich also nur auf Beziehungen aus Deutschland in den internationalen Raum. D. h.: Wer etwa aus praktischem Bedürfnis (im CFA-Raum wären solche Fragen nach meiner Erfahrung von erheblicher praktischer Relevanz) nach Parallelen zur ganz anders verfaßten, und alles andere als unproblematischen französischen Praxis suchen würde, wird enttäuscht. Diese Beschränkung mag für eine Doktorarbeit unvermeidlich sein. Sie müßte aber in einer wissenschaftlichen Arbeit klarer ausgewiesen sein, als das hier in der Einleitung geschieht, wenn nicht der Eindruck erweckt werden soll, daß abgehoben von kulturellen und geschichtlichen Bedingtheiten ein Modellfall vorgelegt werden soll. Die eher zufällig wirkenden konkreten Beispiele aus Kenia, Indien und Brasilien verstärken zudem diesen Eindruck des unterschwellig exemplarischen Verständnisses. Daß dies nicht der Absicht des Vf.s entspricht, kann ihm gerne zugestanden werden. Daß man aber so wenig von einem entsprechenden Problembewußtsein spürt, ist gerade bei der hier angesprochenen Problematik dennoch ein erheblicher Mangel.

Wer aber diese Einschränkungen voraussetzt, erhält in diesem Buch v. a. hinsichtlich der rechtlichen und organisatorischen Strukturen der Entwicklungshilfe eine Fülle nützlicher Informationen. So gibt das erste Kap. einen knappen, aber instruktiven Überblick zu den „Einrichtungen der Entwicklungshilfe in Deutschland", vorab natürlich jener der beiden großen christlichen Kirchen. In diesem Kap. werden zudem auch deren institutionalisierte Wege der Zusammenarbeit mit Bundes- und Landesregierungen aufgezeigt, wobei am Beispiel der evangelischen Landeskirche Württemberg bzw. der Diözese Rottenburg-Stuttgart deren Koordination mit der entsprechenden Landesregierung als konkretes Beispiel näher ausgeführt ist. Auch durch die Kap. III und IV zur Grundlegung der Entwicklungshilfe im deutschen Recht bzw. im Völkerrecht mit dem diesen zugeordneten internationalen Institutionen (UN, GATT/WTO, Weltbank u. ä.) bieten gerade auch dem theologischen Ethiker wichtige, sonst nur mit Mühe beizubringende Fakteninformation.

Unbefriedigend bleibt dagegen das Kap. II zu: „Entwicklungshilfe in Theologie und Kirche" bzw. die „Rechtstheologischen Überlegungen" in Kap. III. In diesen Abschnitten wird zwar eine Fülle von Literatur eingearbeitet, aber der Vf. kommt in den zusammen gut 50 zur Verfügung stehenden Seiten häufig nicht über Klischee-Aussagen hinaus. Man vergleiche dazu etwa in den Notizen zur „Orientierungskrise (im) Verhältnis Entwicklungshilfe und Mission" die Behauptung: G. Gutierrez würde „soziale Sicherheit fast mit dem Heil des Menschen gleichsetzen" und dazu kritisch „wohl ähnlich: Bischof J. Dyba" (57 bzw. 58, Anm. 121), wobei der Vf. seine Gegenüberstellung sogar anhand vermuteter Zitate erläutert. Der Lesbarkeit mag dieser Stil dienen, ihrer wissenschaftlichen Qualität ist er kaum zuträglich. Aber auch die Aussage, daß die Befreiungstheologie den „naturrechtlichen Ansatz der katholischen Soziallehre weitgehend über Bord geworfen und eine radikale Orientierung am Evangelium" versucht habe, bedürfte dringend einer genaueren Präzisierung, weil es da ja nur um die in der Tat oft logisch zu wenig differenzierte und daher metaethisch-methodologisch ungenügende neuscholastisch-rationalistische Ausprägung dieser Naturrechtslehre geht und keinesfalls um deren originäre differenzierte Entwicklung bei Thomas von Aquin und anderen Vertretern der mittelalterlichen Hochscholastik. – Natürlich kann man von einer juristischen Arbeit nicht alle solche Differenzierungen verlangen. Zu wünschen aber wäre, daß der „Schuster bei seinen Leisten" bleibt bzw. den Gegenstand der Studie klar begrenzt und als solchen ausweist, um dann strikt bei dessen Behandlung zu bleiben.

Münster Franz Furger (†)

Ökologisches Weltethos im Dialog der Kulturen und Religionen, hg. v. Hans Kessler. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1996. IX, 287 S., brosch. DM 58,00 ISBN: 3-534-12969-5

Der Bd dokumentiert zwei Symposien, die im Rahmen des vom Kath.-Theol. Fachbereich der Univ. Frankfurt initiierten Forschungsschwerpunkt „Theologie interkulturell" aus den Jahren 1993/94 mit einem breiten, sehr international besetzten Referentenkreis durchgeführt wurden. Dabei wird von der Voraussetzung ausgegangen, daß ein Einheitsethos und schon gar eine entsprechende Rechtsordnung keineswegs wünschenswert sei. Kulturelle wie religiöse Vielfalt stelle vielmehr prinzipiell Bereicherung auch im Sinn gegenseitig korrigierender Ergänzung dar.

Allerdings zeigen die einzelnen Stellungnahmen gerade auch aus Ostasien, daß es entgegen gewissen Erwartungen keine ökologische Idealkultur oder -religion gibt, obwohl sich in Mythen und Vorstellungen bei sehr naturverbundenen Völkern ausgesprochen ausgewogene Modelle nachhaltiger Nutzung abzeichnen. Nur stellt sich dann das Problem von deren Anwendbarkeit auf technisch fortgeschrittene Zivilisationen, auf deren Früchte zu verzichten man ja ebenfalls nicht bereit wäre.

Der Hg. stellt in seinem abschließenden Beitrag solche Ergebnisse zusammen, ohne deshalb im Sinn der entsprechenden neuerlichen UNO-Bemühungen das Desiderat nach einigen präzisen und globalgültigen konkreten Parametern außer Acht zu lassen. V. a. aber ist die Fülle von ebenso kompetenten wie differenzierten Informationen zur öko-ethischen Theorie wie zu einer entsprechenden phänomenologischen Ethoserhebung in diesem Sbd bestechend. Er liefert damit Bausteine zu einem argumentativ sauberen und eben deshalb konstruktiven Weltethos.

Münster Franz Furger (†)

Pastoraltheologie

Martin, Gerhard Marcel: **Sachbuch Bibliodrama.** Praxis und Theorie. – Stuttgart: W. Kohlhammer 1995. 117 S., kt DM 34,00 ISBN: 3-17-013912-6

Das „Sachbuch Bibliodrama. Praxis und Theorie" von Gerhard Marcel Martin kann als ein Versuch betrachtet werden, die aus der Praxis erwachsene Bibliodramabewegung theoretisch zu fundieren und zu reflektieren. Bibliodrama, aus der Praxis heraus entwickelt und für die Praxis weitergedacht und rezipiert, hat in den letzten 10 Jahren als offenes Programm zwischen biblischer Überlieferung und einer Gruppe, unter der Leitung eines oder mehrerer BibliodramaleiterInnen, als ein sich gegenseitig erschließender erfahrungs- und textorientierter Prozeß, für praktisch-theologische Fragestellungen an Relevanz gewonnen. Mit zunehmenden wissenschaftstheoretischen Anfragen an die bibliodramatische Arbeit wuchs das Interesse an fundierter Theoriebildung.[1] Erfahrungen mit dem Bibliodrama sind zwar zum Gegenstand wissenschaftlicher Diskussionen gemacht worden;[2] aber bis dato ist das „Sachbuch Bibliodrama" von M. das einzige seiner Art, das reflektierte, bewußte Subjektivität in einen metatheoretischen Gesamtzusammenhang stellt. Auch wenn es nicht den Anspruch einer kritischen Gesamtdarstellung erhebt, vermittelt es punktuell einen metatheoretisch reflektierten Überblick im Hinblick auf klassische Problemstellungen der Theologie in Richtung einer praktisch-theologischen Text- und Lebenshermeneutik.

Die Argumentation des Buches resultiert aus dem Anliegen, mit dem vorliegenden Werk eine Präsentation und Reflexion subjektiver und bewußter Erfahrungen zu liefern, die auf dem „intersubjektiven Interaktionsprozeß zwischen biblischen Texten, TeamerInnen und TeilnehmerInnen" basieren. Theorie betrachtet M. im Verhältnis zur Praxis als sekundär – wenngleich notwendig – insofern sie kritisch und konstruktiv die fortlaufende Praxis begleitet und verändert.

Entgegen der in der *Einleitung* postulierten Priorität der Praxis im Verhältnis zur Theorie beginnt das Buch im *ersten Kap.* mit einem kurzen, systematisch-historischen Überblick über die Anfänge der Bibliodrama-Bewegung. Als Folie fungiert der Einfluß, den zeitgenössische Theaterentwicklungen auf das Bibliodrama genommen haben. M. nimmt Bezug auf Peter Brook[3], der mit seiner Unterscheidung von „tödlichem", „heiligem" und „derben" Theater versucht, den Alltag mit seiner Routine zu sprengen. Das Alltägliche soll durchdrungen und transzendiert werden. In Anlehnung an Jerzy Grotowski nimmt M. Abstand von einem Theaterbegriff, der Theater als Selbstzweck begreift. Theater erhält vielmehr die Funktion des Selbststudiums und der Selbsterforschung – Theater wird betrachtet als „Möglichkeit der Erlösung."

M. stellt gesellschafts- und kirchenpolitische Ereignisse der 60er und 70er Jahre in den Kontext neuer Fragen nach Phänomen und Relevanz von Religion überhaupt und deutet das verstärkte Interesse an Kreativität und Kommunikation als emanzipatorische Gegenbewegung im Hinblick auf eine autoritäts- und leistungsorientierte Überanpassung an jeweils gültige Normen der Erfahrung und des Handelns. Seine Überlegungen konzentrieren sich auf die Frage, wie es gelingen kann, einerseits die Ausbildung Ich-starker-Subjekte und andererseits Veränderungen im Hinblick auf die gegenwärtig stark rational ausgerichtete Gottesdienst-Kultur als Ziel lebendig praktizierter Religion zu realisieren.

Ausgehend von eigenen Erfahrungen reflektiert M. in diesem Zusammenhang *im zweiten Kap.* den „Körper als Aufführungsort des Bibliodramas". Die Fokussierung des Körpers impliziert das Ziel, das eigene Körper-Erleben und die eigene Vorstellungskraft auf der Folie biblischer Körperbilder gleichermaßen zu mobilisieren und miteinander zu verbinden.

M.s Postulat, den Körper als Aufführungsort biblischer Überlieferung zu betrachten, impliziert jene Frage, die im *dritten Kap.* beantwortet wird: Was kommt denn im bibliodramatischen Prozeß zur Aufführung?

Die Antwort ist für M. genauso selbstverständlich wie problematisch – jeweils ein Text der jüdischen und/oder christlich biblischen Überlieferung. Auf die damit verbundenen historischen und hermeneutischen Anfragen an die dem Bibliodrama zugrundeliegende Texttheorie reagiert M., indem er wesentliche Theoriedebatten und Praxisansätze, die für die Bibliodramabewegung der letzten 20 Jahre eine wichtige Rolle gespielt haben, darstellt, kritisch diskutiert und selektiv nach Antworten sucht.

Auf der Suche nach einem offenen Theorieansatz, der Erklärungskraft und zugleich Praxisrelevanz hat, der nicht wie die Exegese rekonstruktiv fragt, sondern dem es um eine praktische Texterschließung mit kreativem Schwergewicht geht, ist M. auf die dem Strukturalismus nahestehende Texttheorie Roland Barthes gestoßen, deren Fragestellung textimmanent und rezeptionsästhetisch zentriert ist und die „die pluralen Botschaften in den Mittelpunkt stellt, die der Text bei den verschiedenen LeserInnen zu verschiedenen Zeiten de facto aus sich entläßt". Auf diesem Hintergrund arbeitet M. die Relevanz historisch-kritischer Exegese im Hinblick auf ihre „Dienstleistungsfunktionen" und die Relevanz materialistischer Bibellektüre im Hinblick auf die Beantwortung ökonomischer Fragen bzw. Fragen nach Macht und Herrschaftsinteressen heraus. M. kommt zu dem Schluß, daß das „Evangelium" verschieden lesbar ist, daß es nicht nur eine, sondern mehrere Plausibilitäten und unausweichliche Erfahrungs- und Erwartungshorizonte gibt, die sich als solche nicht nur gegenseitig relativieren, sondern damit zugleich in Beziehung setzen. Für M. bedeutet das keineswegs den Verlust von Deutlichkeit und Verbindlichkeit. Mehrdeutigkeit impliziert seiner Meinung nach gerade nicht Beliebigkeit, sondern ergibt sich als Konstitutivum eines erfahrungsorientierten Ansatzes.

In *Kap. 4 und 5* spricht M. kurz zentrale Fragestellungen konkreter bibliodramatischer Arbeit an (die Textauswahl, vorbereitendes Textstudium im Team, Formalkriterien für die Durchführung eines Bibliodramaprozesses, die Unterscheidung von Psychodrama und Bibliodrama, die Rolle der BibliodramaleiterInnen, Krisen im Prozeß und Aspekte zur Dokumentation von Bibliodramaprozessen), um mit einem Mindestmaß an Reflexion praktikable Hilfestellungen für die Praxis zu liefern. Zur Veranschaulichung greift M. immer wieder auf eigene Erfahrungen mit unterschiedlichen Texten zurück.

Im *6. Kap.* gelingt es M., den theologischen Ort des Bibliodramas mittels einer „dreifachen Gattungsprobe" zu determinieren. Die dreifache Gattungsprobe ist ein Verfahren, sich von den „Rändern" eines Textes her seiner theologischen Mitte – der Botschaft vom radikalen Freispruch Gottes und seiner unermeßlichen Liebe – zu nähern, indem biblische Texte als Komödie, als Tragödie oder als absurdes Theater den Lektüre- und Spielprozeß bestimmen.

M. schließt, indem er resümierend im *siebten Kap.* die bisherige Leistung des Bibliodramas herausarbeitet, weiterreichende Chancen im Hinblick auf die Zukunft anspricht und auf Gefahren in der konkreten Praxis verweist.

In *Kap. 8* schlägt er abschließend wieder den Bogen zur Liturgiefrage: Liturgie wie Bibliodrama sind Teil des Lebens, keine Gegenwelt und kein Ersatz. Darum schließt M. mit der Erkenntnis, daß Gottesdienstreformen und Bibliodramaexperimente sinnlos und leer bleiben ohne die damit einhergehende Veränderung und Verlebendigung in allen Lebensbereichen.

[1] 1994 gelang Hartmut Heidenreich der Versuch einer schematischen Ein- und Zuordnung verschiedener Bibliodrama-Ansätze; vgl. dazu Heidenreich, Hartmut: Bibliodrama ein Boom. Ein Überblick, in: KatBl 7–8 / 1994. Im gleichen Jahr überzeugten Heinrich Fallner und Else Nathalie Warns mit der Veröffentlichung ihrer Bibliodramakonzeption. Mit den Mitteln systemischer Supervision wird hier ein detailliertes praxisnahes Raster präsentiert und diskutiert, durch das „Bibliodrama als prozessuales Konzept" verstanden und mit hohem Niveau durchgeführt werden kann: Warns, E. N. / Fallner, H.: Bibliodrama als Prozeß, Bielefeld 1994.
In Kürze erscheinen Hildrun Keßlers Diss. „Bibliodrama und Leiblichkeit" und meine Diss. über den Einsatz bibliodramatischer Elemente in einem handlungsorientierten Religionsunterricht. Weitere Diss.en sind in Vorbereitung.

[2] Vgl. Bobrowski, Jürgen: Bibliodramapraxis. Biblische Symbole im Spiel erfahren, Hamburg 1991. (= 1. Diss. zum Thema Bibliodrama)

[3] Brook, Peter: Der leere Raum, Berlin 1994.

M. bleibt in seinem Buch seinem Anspruch treu: Perspektive ist und bleibt kritisch reflektierte bibliodramatische Praxis. Der damit verbundene Verzicht auf Vollständigkeit impliziert zugleich, daß bei bibliodramatisch arbeitenden LeserInnen eine Reihe von Fragen offen bleiben. Hinzu kommt, daß der Aufbau des Buches – M. selbst weist darauf hin – sich in seiner Systematik an vorausgegangene Artikel des Vf.s anlehnt.

Darüberhinaus wird bezogen auf das konkrete Handlungsfeld bibliodramatischer Arbeit in die ihr zugrundeliegende Materie, Systematik und Problematik eingeführt. Bisherige Veröffentlichungen sind mit dem Ziel, sie in einen größeren Zusammenhang zu stellen, zusammengetragen worden.

Die entscheidende Leistung des Buches liegt darin, daß es M. mit der „dreifachen Gattungsprobe" gelingt, das Bibliodrama als einen offenen und radikalen, d. h. an die Wurzeln gehenden Spiel- und Lektüreprozeß zwischen biblischen Zeugnissen und eigener (ausstehender und bereits selbst mit- und nachvollziehbarer) Erfahrung zu beschreiben.

Schwerte Gudrun Lohkemper-Sobiech

Missionswissenschaften

Einleitung in die Missionsgeschichte. Tradition, Situation und Dynamik des Christentums, hg. v. Karl Müller / Werner Ustorf. – Stuttgart: W. Kohlhammer 1995. 291 S. (Theologische Wissenschaft, Bd 18), kt DM 49,80 ISBN: 3–17–0110802–2

Im hier vorzustellenden Sbd werden nicht, wie vom Titel her zu erwarten wäre, Entstehung und Ausbreitung des Christentums von seinen Anfängen dargestellt. Vielmehr ist die Missionsgeschichte in der Neuzeit sein schwerpunktmäßiger Gegenstand, wobei allerdings einige Beiträge weiter in die Vergangenheit zurückgreifen. Denn besonders im missionarischen Neuaufbruch, der gleichzeitig und mitunter gleichursprünglich mit expansiven Herrschaftsansprüchen des Abendlands geschehen sei, was die Mission oftmals beeinflußt und belastet habe, werde nach Überzeugung der Hg. deutlich, „daß der Begriff der Mission keineswegs eine gesicherte historische Kategorie sei, die das Christentum und seine jeweilige Konkretion angemessen zu beschreiben vermöchte" (8).

Die Beiträge sind in drei Teile gegliedert. Das Vorwort, in dem über die Geschichtlichkeit der Mission als eines in Raum und Zeit sich ereignenden, damit begrenzten und letztlich einmaligen Geschehens reflektiert wird (8–10), sowie die beiden einführenden Aufsätze (11–49) stammen von den Hg.n. Der zweite Themenblock mit der Überschrift „Die Dynamik des Christentums in den Kontinenten" bildet den Hauptteil der Studie (50–257). Es werden behandelt die Anfänge, Ausbreitung, Akzeptanz bzw. Ablehnung der christlichen Glaubensbotschaft im außereuropäischen Kontext in den einzelnen Erdteilen, die damit gegebenen Probleme und Schwierigkeiten sowie die gegenwärtige Situation der jeweiligen Ortskirchen. In folgender Sequenz finden im einzelnen Berücksichtigung: der Nahe Osten, Nordafrika, Schwarzafrika – in katholischer und protestantischer Perspektive – , der indische Subkontinent, Zentralasien mit den Ländern Japan, China und Korea, Südostasien, Ozeanien, Lateinamerika, die USA und schließlich die christliche Erfahrung Europas der beiden letzten Jh.e seit der Französischen Revolution (1789). In den Schlußerwägungen wird die Frage nach dem Wandel der Motive bei der Evangelisierung, ihre geänderten Begründungen und Perspektiven im Verlauf der Missionsgeschichte untersucht (258–285).

Über die Konzeption, eine Darstellung der Missionsgeschichte erst mit der Neuzeit beginnen zu lassen, kann man geteilter Ansicht sein, zumal diese Vorgehensweise nicht näher expliziert wird. Es könnte der Eindruck aufkommen, als wären die christlichen Glaubensboten erst seitdem mit Problemfeldern, Schwierigkeiten und Herausforderungen beim Missionieren konfrontiert worden, die ihresgleichen in der Vergangenheit suchen. Dabei läßt sich unschwer nachweisen, daß von Beginn an die christliche Glaubensbotschaft zu fremden Völkern und Ethnien gebracht worden und die Missionsarbeit dabei unter gänzlich verschiedenen gesellschaftlichen, wirtschaftlichen, kulturellen, ethischen und religiösen Rahmenbedingungen erfolgt ist. Auch die unselige Allianz von weltlicher Macht und Kirche hat es früh gegeben. Exemplarisch sei lediglich an die Bekehrung der Franken und Sachsen oder an die Kreuzzugsära erinnert. Ein komparatistisches Vorgehen mit den früheren missionsgeschichtlichen Perioden wäre äußerst aufschlußreich, um etwa der Strukturelemente, Tatbestände und Mentalitäten inne zu werden, die der Inkulturation der christlichen Botschaft beförderndnd oder hindernd im Weg gestanden hatten.

Inhaltlich überschneiden sich einzelne Beiträge. Eine behutsame Endredaktion hätte diese Doppelungen und Redundanzen eliminieren können. Manche statistischen Daten und Fakten sind überholt. Die Literatur ist teilweise ergänzungsbedürftig und weist nicht den neuesten Stand auf. M. E. hätte das Buch gewonnen, wenn indigene Autoren als Repräsentanten ihrer Länder und Regionen zu Wort gekommen wären. Im Personenregister fehlen die in den Anmerkungen und Literaturangaben erwähnten Namen. Zudem wird ein Sachregister vermißt, das gerade für ein Handbuch, das die „Einleitung" doch wohl sein soll, zur raschen Orientierung genauso hilfreich wäre wie eine Zusammenstellung der für vorliegende Thematik wichtigsten Literatur am Ende des Buchs. – Trotz der angemerkten Desiderate enthält dieser Bd informative, einschlägige und lesenswerte Überblicke.

Sankt Augustin Karl Josef Rivinius

Christlicher Glaube in multireligiöser Gesellschaft. Erfahrungen – Theologische Reflexionen – Missionarische Perspektiven, hg. v. Anton Peter. – Immensee: Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft 1996. 422 S. (SUPPLEMENTA, 44), kt sFr 46,00 ISBN: 3–85824–078–8

„Geht hin in die ganze Welt, und verkündet das Evangelium allen Geschöpfen!" (Mk 16,15) Aus diesem Missionsbefehl des Auferstandenen ist deutlich Sturm und Drang der jungen Christenheit herauszuhören. Nach fast 2000 Jahren Kirchengeschichte ist Nachdenklichkeit über den rechten Sinn dieses Auftrags eingekehrt.

Ausdruck dieser Nachdenklichkeit ist der vorliegende Sbd, dessen Beiträge mehrheitlich 1994 während eines Kolloquiums im Romero-Haus, Luzern, diskutiert wurden. Die sämtliche Beiträge durchziehende Frage lautet, ob und wie der universale Heils- und Wahrheitsanspruch des Christentums angesichts des faktischen religiösen Pluralismus zwischen den Kulturen und in den Gesellschaften aufrechterhalten werden und wie sich dem entsprechend christliche Mission verstehen kann. Dabei geht es den Autoren gerade nicht darum, eine gemeinsame Theorie als Lösung ins Feld zu führen. Vielmehr werden gerade unterschiedliche Positionen miteinander ins Gespräch gebracht.

Dabei folgt der Aufbau des Buches grob gesprochen dem ‚Sehen – Urteilen – Handeln'-Schema. In den beiden ersten Hauptkapiteln geht es um die Wahrnehmung dessen, wie pluralistisch sich die religiöse Welt heute zeigt und wo dieser Pluralismus positiv gelebt wird. Für diesen Ausgang spricht die Erfahrung mit der innerchristlichen Ökumene, in der die gelebte Ökumene den praktischen Entdeckungszusammenhang theologischer Reflexion vorgegeben hat.

Im Zentrum des *ersten Hauptteils* ‚Christliche Begegnung mit anderen Religionen' geht es um das Zusammenleben und -wirken mit Menschen anderer Religionen. Während Christopher Shelke aus Indien, Aloysius Pieris aus Sri Lanka, Josef Meili aus Taiwan und Hubert Shunichi Takyanagi aus Japan von positiven Entdeckungen großer Gemeinsamkeit in Spiritualität, persönlicher Lebensführung und politischem Engagement berichten, ist von Charles Amjad-Ali aus Pakistan eher Nachdenkliches zu hören.

In Pakistan waren „die Beziehungen zwischen Christen und Muslimen seit der Gründung Pakistans noch nie so gespannt . . . wie heute". Diese Entwicklung darf allerdings keinesfalls als Verschärfung eines ‚*islamischen Fundamentalismus*' bezeichnet werden. Denn dieser Begriff setzt eine „bestimmte kritische und postrationale . . . Epistemologie in Theologie und Religiosität voraus" (39). Wenn diese als maßgeblich vorausgesetzt wird, „wird im Grund genommen ein ideologisches und epistemologisches Bekenntnis zum Pluralismus verneint" (40). Ein authentisches Christentum in Pakistan müsse sich von dieser Engführung befreien.

Das erste Kap. abschließend berichtet Norbert Klaes von seinen langjährigen Erfahrungen in der ‚Weltkonferenz der Religionen für den Frieden' (WCRP). Direkt intendiertes Ziel der Konferenz ist nicht „Momente der Einheit und der Verschiedenheit der Religionen zu entdecken, sich gegenseitig tiefer zu verstehen und direkte Gespräche über Glaubenswahrheiten und die letzte Wahrheit der jeweiligen Religion zu führen" (93). Dennoch ergeben sich immer wieder tiefe Glaubensgespräche. Unmittelbar angestrebt ist hingegen der gemeinsame Einsatz für den Weltfrieden. Dabei ist es leicht, gemeinsame Visionen zu entwickeln. Schwierig wird es, wenn es um Lösungen für konkrete Konflikte geht, die an den Grenzlinien der Religionen und Konfessionen siedeln.

Im *zweiten Hauptteil*, der nur aus einem Beitrag von Karl Gabriel besteht, geht es um die Pluralisierungstendenzen in der westlichen Gesellschaft. Der Anspruch des Christentums, wie er sich besonders in der mittelalterlichen Scholastik manifestiert, aus theologischer Perspektive eine wissenschaftliche Gesamtsicht der Wirklichkeit zu entwickeln, ist unter den Bedingungen der Moderne nicht mehr zu halten. „Der verschärfte Pluralismus von Teilsystemen, Wirklichkeitsebenen und symbolischen Gemeinschaftsbildungen erzeugt heute ein Ausmaß an Komplexität, das sich einer zentralistischen Kontrolle entzieht und absolutistische Wahrheitsansprüche obsolet werden läßt." (119) Diese Situation bietet zugleich eine Chance. „Das Modell der Zivilgesellschaft bietet den christlichen Kirchen einen Ort innerhalb des Kontextes radikalisierter Modernität, an dem sie nicht in Kapitulation von der eige-

nen Tradition Abschied nehmen müssen, sondern an dem sie herausgefordert sind, ihre eigene Tradition in Interpretation und Verhandlung in das Konzert sinngebender und gemeinschaftsbildender Mächte einzubringen." (125)

Im *dritten*, mit 13 Beiträgen bei weitem umfangreichsten *Hauptteil* geht es um eine „religionstheologische Beurteilung, um eine theologische Reflexion auf das christliche Selbstverständnis angesichts seines Herausgefordertseins durch die Präsenz anderer Religionen" (127). In einem ersten Schritt entwickelt Peter Antes ein Raster historisch wirksamer Verhaltensmuster von Religionen, ihren Wahrheitsanspruch mit der Wahrnehmung abweichender Vorstellungen zu verbinden. Der Bogen spannt sich von der Ignorierung bis hin zu gewaltsamer Unterdrückung Andersgläubiger.

In einem zweiten Schritt wird nach dem Selbstverständnis der anderen Weltreligionen angesichts des globalen Pluralismus gefragt. Mit Ausnahme von Simon Lauer, der sich als Jude zu Wort meldet, handelt es sich mit den Artikeln von Otto Bischofsberger über den *„Heils- und Wahrheitsanspruch im Islam, Hinduismus und Buddhismus"*, von Thomas Immoos, *„Shinto: Religion ohne das Absolute"*, sowie den Exkurs von Fritz Frei, *„Religiöse Tradition als Rettung der Nation und der Welt. Universaler Wahrheitsanspruch der hinduistischen Bewegung RSS"* um eine Außendarstellung.

Ein dritter Schritt entfaltet das Heils- und Wahrheitsverständnis des christlichen Glaubens. Dazu legt Anton Peter in einer systematischen Reflexion den Anspruch des Christentums als letztgültige Selbstoffenbarung Gottes dar. „Da ... nach christlicher Glaubensüberzeugung das Reich Gottes ... in Jesus Christus bereits vorweg verwirklicht ist, bekennt und verkündet sie ihn als das entscheidende Kriterium, an dem sich die Wahrheit jedweder Aussage oder Ausdrucksform in bezug auf Gott und den Sinn des Ganzen der Wirklichkeit messen läßt." (209)

Karl Neufeld warnt in einer historischen Analyse davor, in unreflektierter Weise vom christlichen Absolutheitsanspruch zu sprechen. Insofern das Evangelium darauf zielt, geglaubt zu werden, „ist der christliche Anspruch real relativiert ..., ohne daß deswegen seine Umfassendheit aufgegeben oder eingeschränkt worden wäre" (214). Wenn heute vom ‚Absolutheitsanspruch des Christentums' die Rede ist, dürfen die geistesgeschichtlichen Wurzeln dieser Redeweise im Absolutismus und seinem Anspruch auf völlige Unterordnung von allem nicht vergessen werden. Der dem Christentum innewohnende Wahrheitsanspruch „hängt in seiner je wirksamen Ausprägung viel stärker von den Umständen der Geschichte ab, als es die etwas vordergründige und simple alternative Auseinandersetzung heute nahelegt" (218).

Damit stellt sich in einem vierten Schritt die Frage, wie aus christlicher Sicht die Ansprüche anderer Religionen zu bewerten sind. In einem systematischen Einstieg macht Perry Schmidt-Leukel deutlich, daß das gängige Raster „Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus ... in logischer Hinsicht *umfassend* und *unausweichlich* und in theologischer Hinsicht *adäquat* ist" (227). Entweder wird anderen Religionen jedweder Offenbarungsgehalt abgesprochen, oder in eingeschränkter oder in gleicher Weise zuerkannt.

An diesen Aufriß schließt sich Armin Kreiner mit einer Kritik religionstheologischer Pluralismen an. Diese basieren entweder auf einer Marginalisierung der Wahrheitsfrage, auf einer Relativierung von Wahrheitsansprüchen, einer Personalisierung oder einer Mythologisierung religiöser Wahrheit. Dabei stellt die letzte, von J. Hick vorgetragene Position, wie schon aus dem Umfang der Auseinandersetzung deutlich wird, die intellektuell anspruchsvollste Herausforderung dar. Das Problem sich widersprechender Aussagen über die absolute Wirklichkeit führt Hick darauf zurück, daß sich das Absolute an sich der Erfahrbarkeit entzieht und sich Widersprüche nur auf der Ebene der phänomenalen Wahrnehmung des Absoluten einstellen. Demgegenüber wendet Kreiner ein, daß hier der „phänomenale Erfahrungsmodus vom noumenalen Erfahrungsgegenstand so stark" getrennt wird, „daß kaum mehr nachvollziehbar ist, inwiefern hier noch von einer Erfahrung im üblichen Sinn des Wortes – im Gegensatz etwa zu einer bloßen Projektion – die Rede sein soll" (266).

Einblicke in die Dynamik der Religionsgeschichte Israels vermittelt Silvia Schroer. Das Gottesbild Israels hat sein Profil keineswegs nur durch Abgrenzung und Entgegensetzung, sondern auch durch Assimilation göttlicher Präogativa aus den religiösen Vorstellungen seiner Umwelt herausgebildet. Obwohl Jahwe „von seiner Herkunft her überhaupt nichts mit dem Totenreich zu tun hatte, konnte in diesem Bereich ein Paradigmenwechsel stattfinden, sodaß der christliche Gott in der Weiterentwicklung dieses Umdenkens sogar extrem einseitig zu einem Gott der Toten und des Jenseits wurde. Paradigmenwechsel sind nachweislich möglich." (281) Das Gebot der Stunde ist es, sich Offenheit und Integrationskraft als Glaubenserbe neu anzueignen und religiöse Identität nicht nur durch Abgrenzung zu definieren.

Spuren interkulturellen und interreligiösen Lernens geht Georg Schelbert im NT nach. Da sich Glaubensgemeinsamkeiten mit anderen Religionen nachweisen lassen, gibt das NT ein Zeugnis für Wahrheit in diesen. Darüber hinaus kann das NT selbst als ein Zeugnis für Wahrheitserkenntnis in anderen religiösen Überzeugungen bezeichnet werden, wo es diese übernimmt. Hier ist in besonderer Weise die Areopag-Rede des Paulus mit ihrer – modifizierten – Übernahme der einzigartigen Immanenz-Aussage zu nennen, wie sie sich in griechischer Philosophie findet. „Neu ist nicht die übernommene ‚Sache', wohl aber ihre Formulierung, die zu neuer höchst gewichtiger Aussage befruchtet." (310)

Feministische Kritik an universalen Wahrheitsansprüchen artikuliert Elisabeth Gössmann. Es ist ein in Feministischer Theologie weitverbreiteter und exegetisch gut begründeter Interpretationsschlüssel, daß „(u)nterdrückenden patriarchalen Texten in der Bibel ... der Offenbarungscharakter und solchen in der Tradition der Verbindlichkeitscharakter abgesprochen" (327) wird. Aus dieser Perspektive nehmen Frauen auch den primär von Männern geführten interreligiösen Dialog wahr. Trotz aller Kritik wird anerkannt, daß inspiriert durch Befreiungstheologien „auch Männer über die ‚Option für die Armen' ..., zu einer Perspektive" gelangen, „die das weibliche Geschlecht wirklich und nicht nur vermeintlich einschließt" (350).

Zum Abschluß des dritten Hauptteils zieht Perry Schmidt-Leukel ein teilweise auch kritisches Resümee, in dem er sehr engagiert für den von J. Hick vertretenen religionstheologischen Pluralismus mit dessen Bestreitung der singulären Superiorität des Christentums eintritt. Dazu führt er zunächst einen sehr gewichtigen Einwand gegen diese Theorie an: „Wenn für das Heil die Ausrichtung des Menschen auf Gott konstitutiv ist und wenn diese Ausrichtung eine gewisse Erkenntnis Gottes verlangt, müßte dann aus der Wahrheit der pluralistischen These, die eine Gleichrangigkeit dieser Erkenntnis in den großen religiösen Traditionen postuliert, nicht eine höhere Gleichförmigkeit der Beschreibungen und Vorstellungen über diese transzendente Wirklichkeit resultieren als es faktisch der Fall ist?" (372)

Dieser Einwand soll mit einer Argumentation entkräftet werden, die aus zwei ineinandergreifenden Gliedern besteht. Das erste Glied besteht in dem Verweis „auf die gleich starke soteriologische Effektivität" (374) der Weltreligionen. In jeder von ihnen geht es um ein Aufbrechen der Selbstbezogenheit des Menschen hin zu einer Gotteszentriertheit. Das zweite Glied der Argumentation stützt sich zum einen auf die Perspektivität jeder menschlichen und damit auch der Gotteserkenntnis. Die verschiedenen religiösen Kontexte „liefern die Begriffe, die kognitiven Systeme, narrativen Mythen und praktischen Vollzüge, mittels derer Menschen der transzendenten Realität als des eigentlichen Zielpunktes ihres Lebens innewerden" (375).

Zum anderen argumentiert Schmidt-Leukel – Hick referierend – mit der Unbegreiflichkeit Gottes. „(U)nsere menschliche Erfahrungs- und Denk- und Vorstellungsweise ist geprägt von der Orientierung am Endlichen. Auf eine unendliche Wirklichkeit können wir nur mittels der dem Endlichen entlehnten Bilder und Begriffe verweisen, indem wir diese Bilder und Begriffe verwenden und zugleich transzendieren" (376).

Die Widersprüche in den Aussagen der Weltreligionen über die göttliche Wirklichkeit liegen daher auf der Ebene der göttlichen Wirklichkeit in ihrer Erfahrbarkeit für uns. Ein Urteil über die Vereinbarkeit dieser Aussagen im Hinblick auf die göttliche Wirklichkeit an sich ist uns nicht möglich. Nimmt man nun die „soteriologische Gleichrangigkeit" (376) hinzu, spricht alles für die *praesumptio* einer komplementären Einheit der Prädikationen Gottes der großen Weltreligionen.

M. E. bleiben hier Fragen offen. Einerseits wird mit der je spezifischen Perspektive der verschiedenen religiösen Traditionen, andererseits mit der allgemein-menschlichen Endlichkeit argumentiert. Es ist klar, daß die Endlichkeit eine unüberwindbare Schranke für menschliche Aussagen über Gott darstellt. Gilt dies aber auch für die partikularen Perspektiven der Kulturen und Religionen? Schmidt-Leukels bzw. Hicks Argumentation wäre erst dann rund, wenn sie zeigen könnten, daß sich die göttlichen Prädikationen der großen Weltreligionen nicht transkulturell bzw. transtraditional an alle Menschen vermitteln ließen. Eine solche These würde zumindest dem Selbstverständnis derjenigen Religionen diametral widersprechen, die sich an alle Menschen wenden.

Im *vierten Hauptteil*, der wiederum nur aus einem Artikel besteht, geht es um missionologische Konsequenzen aus der religionstheologischen Deutung der Welt von heute. Peter Anton entwirft hier ein „soteriozentrisches Missionsverständnis" (383) auf der Basis dessen, was inklusivistischen und pluralistischen religionstheologischen Ansätzen gemeinsam ist: „In Jesus Christus begegnet uns die Berufung des Menschen zur Gemeinschaft mit Gott *modellhaft, nicht monopolhaft; repräsentativ, nicht exklusiv*." (392) Das Verhältnis des Christentums zu anderen Religionen kann daher nicht als Konkurrenz, sondern muß als das der Partnerschaft konzipiert werden. Diese steht im Dienst der Ausbreitung des Reiches Gottes auf Erden. Insofern erwächst der Dialog mit anderen Religionen selbst aus dem Missionsauftrag Christi. „Denn der Dialog ist eine Weise, die Einheit und die Versöhnung der Menschheit im Reich Gottes zeichenhaft zu antizipieren." (398)

Impliziert ein soteriozentrisches Missionsverständnis den Verzicht auf eine Christusverkündigung? Keineswegs! „(A)ber es bringt das Evangelium vom Reich Gottes im Bewußtsein zur Sprache, daß es auch in anderen Religionen angezielt wird und sich im religiösen Austausch in neuen, reicheren und tieferen Dimensionen erschließt. So tritt an die Stelle einer ‚Eroberung der Ungläubigen für Christus' das ‚Sprechen mit Andersgläubigen von Christus' (Hans Küng)" (400).

Der besondere Charme dieses Buches besteht nicht nur in dem Meinungsspektrum, das es zuläßt. Darüber hinaus ist es m. E. im guten Sinn interdisziplinär. Die Vertreter der verschiedenen Fächer des theologischen Kanons, die sich hier äußern, stoßen unter der integrativen Leitlinie einer systematischen Fragestellung durch die aspektwissenschaftlichen Details ihrer Disziplin zu wirklich theologischen Aussagen durch. So wird der Leser mit einer Fülle von Für und Wider entlassen nachzudenken, wie er es mit dem Heils- und Wahrheitsanspruch des Christentums und dessen Missionsauftrag halte.

Barsbüttel Gerhard Beestermöller

The Christian Churches and the Democratisation of Africa, ed. by Paul Gifford. – Leiden: E. J. Brill 1995. 301 S. (Studies of religion in Africa, 12), kt $ 77,25 ISBN: 90-04-10324-4

Kirche im nachkolonialen Afrika bedeutete in den meisten Fällen eine Konfliktsituation. Denn der großen Welle der Unabhängigkeitsbewegungen in den Ländern Schwarzafrikas seit der Wende zu den sechziger Jahren folgte eine auffällige antimissionarische bzw. antikirchliche Bewegung in den neuen Nationalstaaten. Sie war z. T. eine Folge der Enttäuschungen über die „Kollaboration" der Mission mit dem Kolonialismus, zum größeren Teil wohl aber eher das Ergebnis eines neuen, ideologisch-säkularen afrikanischen Nationalismus, der den integralen, stark religiös-naturrechtlich bestimmten Nationalismus des Unabhängigkeitskampfes ablöste. Die christlichen Kirchen wurden verfolgt, an den Rand der Gesellschaft gedrängt oder aber sie ließen sich als akklamativer Partner des autoritär-diktatorischen Einparteienstaates mißbrauchen.

In den späten achtziger und beginnenden neunziger Jahren, also mit dem Ende des Kalten Krieges, änderte sich die Situation jedoch insofern, als nicht zuletzt Kirchenführer und kirchliche Gruppen offen und selbstbewußt aus ihrer zwangsläufigen oder freiwilligen „Nischenrolle" traten und vehement die Führung bei der „zweiten Befreiung" Afrikas übernahmen. In vielen Staaten Schwarzafrikas entwickelten sich die Kirchen zu einer Art „demokratischer" Opposition gegenüber den autoritär-totalen Ansprüchen des Staates bzw. dominierender Staatsparteien. Afrikanische Kirchenführer präsidierten über eiligst einberufene Konferenzen oder leiteten gar Übergangsregime bis zu den festgesetzten Terminen demokratischer Wahlen. Namentlich katholische Kardinäle, Erzbischöfe und Bischöfe übernahmen die Führung – so in Kenia, Malawi, Zimbabwe, Mosambik, Kamerun und der Republik Kongo. Ein streitbares Verbandschristentum kämpfte in einer großen Anzahl von Staaten Afrikas für individuelle Selbstverwirklichung und gegen Staatsomnipotenz. Ökumenische Bestrebungen lebten ebenso auf wie das Laienelement, das an der nationalen, von städtischen Bildungseliten getragenen ersten Revolution nicht beteiligt war, nunmehr an Gewicht gewann.

Der Bedeutung, dem Umfang und der Art der „politischen Opposition" der etablierten großen Kirchen, aber auch der Haltung der unabhängigen Kirchen und der Rolle des pentekostalen Fundamentalismus im Übergang zu den neunziger Jahren widmet sich der von Paul Gifford, einem der bedeutendsten Afrikanisten der Gegenwart, edierte Bd. Insgesamt 18 Beiträge decken die Entwicklung in den größeren Staaten des subsaharischen Afrika ab, wobei namhafte Historiker und Kirchengeschichtler wie Terence Ranger neben Kirchenmännern wie Desmond Tutu stehen. Dabei übersehen die Autoren keineswegs die langjährige Zusammenarbeit christlicher Kirchenführer mit autoritären Diktaturen – wie z. B. dem Moi-Regime in Kenia – oder die konservativ-stabilisierende Rolle etwa der Pfingstler in Nigeria („God is Not a Democrat"). Generell – so eines der Ergebnisse der insgesamt höchst aufschlußreichen Studien – haben evangelikale und pentekostale Kirchen afrikanische Diktatoren gestützt, die großen Kirchen sie herausgefordert. Wenn auch der Prozeß der „Demokratisierung" nicht überall und mit gleicher Vehemenz verlaufen ist, so hat sich doch namentlich die katholische Kirche – dies ein weiteres Ergebnis des profunden Sbdes – zu einem Anwalt von „Demokratie und Entwicklung" gemacht und die „Einübung" praktischer Demokratie insbesondere im ländlichen Raum auf ihre gesellschaftspolitische Fahne geschrieben. Schließlich: Die weitere Entwicklung nach 1993, mit welchem Jahr der Bd endet, stimmt indes nicht nur hoffnungsvoll.

Münster Horst Gründer

Religionswissenschaft

Nagel, Tilman: **Medinensische Einschübe in mekkanischen Suren**. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1995. 211 S. (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften Göttingen, Philologisch-Historische Klasse, Folge 3, Bd 211), kt DM 88,00 ISBN: 3-525-82599-4

Wer den Titel des Werks liest, ahnt kaum, daß sich dahinter nicht etwa eine trockene philologische Abhandlung über Detailfragen der Koran-Exegese verbirgt, sondern vielmehr eine Neubetrachtung der islamischen Frühgeschichte, die ein neues Licht auf die Person des islamischen Propheten Mohammed und seine im Koran fixierte Verkündigung zu werfen vermag.

Gerade christliche Religionstheologie tut sich – bei aller „Hochschätzung" für die Muslime (so das Zweite Vatikanische Konzil in seiner Erklärung über das Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen) – nach wie vor schwer mit einer angemessenen Wahrnehmung und Beurteilung Mohammeds als nachchristlichem Propheten und des Korans als nachchristlicher Offenbarungsschrift. Um hier fundiert urteilen zu können, müssen zunächst einmal die Fakten zur Kenntnis genommen werden. Dafür leistet vorliegendes Werk gute Dienste. Tilman Nagel, Göttinger Prof. für Arabistik und ausgewiesener Kenner des Korans und islamischer Theologie (zuletzt hervorgetreten durch seine „Geschichte der islamischen Theologie", 1994), legt hier eine Studie vor, die den Koran auch als Geschichtsquelle ernst nimmt, dadurch manche Irrwege bisheriger „westlicher" Mohammed-Forschung verläßt und so neue Erkenntnisse erschließt, die das herkömmliche Geschichtsbild korrigieren.

Diese „Irrwege" orientalistischer Forschung waren in der Vergangenheit oft gekennzeichnet durch eine radikale Infragestellung des historischen Werts sämtlicher islamischer Quellen, auch des Korans, mit dem Ergebnis, daß das, was wir heute als „Islam" bezeichnen, als Produkt der späten Omajjadenzeit – also einer Periode über 100 Jahre nach Mohammeds Tod – betrachtet wurde. Eine persönliche Leistung Mohammeds wäre dann nicht mehr erkennbar, und auch der Koran gälte in diesem Falle als Werk späterer Generationen. Diesen meist ausweglosen Spekulationen tritt N. entgegen und bezieht den Koran auf neue Weise in seine Forschungen ein.

Bekanntlich sind die einzelnen Suren des Korans nicht chronologisch angeordnet, sondern der Länge nach. Der Islam kennt traditionellerweise zur historischen Einordnung nur die Unterscheidung der Suren in solche, die in Mekka, und solche, die in Medina entstanden sind, d. h. vor bzw. nach der „Auswanderung" (Hidschra). Nähere Spezifizierungsversuche europäischer Orientalisten (v. a. Nöldeke, Blachère) haben sich in dieser Form in der islamischen Welt nicht durchgesetzt. N. bringt nun eine lange unbeachtete Überlieferung wieder ans Licht: die der aus der Medina-Zeit stammenden Einschübe in mekkanischen Suren. Er stützt sich dabei auf eine Koranausgabe, die 1962 von der Azhar-Univ. in Kairo, wohl der bedeutendsten „Gralshüterin" islamischer Gelehrsamkeit, herausgegeben wurde. Darin werden die Verse benannt, die erst in Medina „offenbart" und in mekkanische Suren an passender Stelle eingefügt wurden.

Dadurch wird einmal mehr deutlich, daß der Koran in einem längeren Ringen innerhalb der Geschichte entstand und von seiner historischen Umwelt mitgeprägt wurde. Auch er hat eine Redaktionsgeschichte – und diese wird nicht erst von westlichen Orientalisten hineingelesen, sondern von islamischen Autoritäten selbst so gesehen. Dieses Faktum muß jedoch in keiner Weise die Bedeutung des Korans als „Wort Gottes" für die Muslime in Frage stellen; vielmehr tritt in dieser Sichtweise das, worum es dem Koran geht, klarer zutage.

N.s Absicht ist es, zunächst einmal die mekkanischen Einschübe zu dokumentieren, und zwar unbeeinflußt von Angaben der Prophetenbiographie oder der (noch später entstandenen) sog. „Vorgeschichte der Offenbarungen", die zu jedem Koranvers die geschichtliche Situation nennt, in der er offenbart wurde und auf die er antwortet. Der Koran soll also – gemäß einem Grundsatz Rudi Parets – nur mit sich selbst erläutert werden. Das Werk bietet nach einer Einführung (7–19), die das Anliegen des Vf.s benennt und bisherige Wege der Mohammed-Forschung Revue passieren läßt, die Sichtung der Belege (20–99): Nach Suren geordnet wird der Text der Einschübe dargeboten, samt den Angaben der Azhar-Koranausgabe sowie (davon z. T. abweichender) anderer Autoren aus der islamischen Tradition über die zeitliche Zuordnung (Mekka / Medina) der betreffenden Verse, gefolgt jeweils von einem Kurzkommentar. Das folgende Kap. bringt die Auswertung des Materials (100–168); anschließend werden Schlußfolgerungen gezogen (169–185), die die Ergebnisse für die Entstehung des Islams bedeuten. Anmerkungen sowie Indizes der Einschübe, der Koranzitate, der Sachen und Personen schließen das Buch ab.

Die Auswertung erläutert zunächst, warum die Überlieferung über die medinensischen Einschübe mit der Zeit in Vergessenheit geriet: Mit der Entstehung der sunnitischen Orthodoxie um 900 erschien (im Gegensatz zur eher rationalistischen Strömung der Mu'tazila) Mohammed immer weniger als „normaler" Mensch; vielmehr betrachtete man alles, was er tat oder unterließ, als von Gott eingegeben und damit als verpflichtendes Vorbild. Diese geschichtsübergreifende Vorbildfunktion wurde zudem abgesichert durch das Hadîth, die Berichte von Taten und Aussprüchen Mohammeds, die eine eindeutige Norm auch für das boten, was im Koran nicht geregelt ist. Den Sunniten galt und gilt der Koran als das ewige, unge-

schaffene Wort Gottes. Wenngleich eine solche Aussage verschiedene Interpretationen zuläßt (vgl. im christlichen Bereich Jesus Christus als das ewige, nicht geschaffene Wort Gottes, das sich dennoch zeit- und raumgebunden inkarniert), so wurde sie doch in dem Sinne verstanden, daß Gott im Koran nicht auf vergängliche Gegebenheiten eingeht, sondern die Aussagen des Korans übergeschichtliche Bedeutung besitzen. Eine Betrachtung des Lebens Mohammeds, die – mit Hilfe der Herausarbeitung medinensischer Einschübe in den früheren (mekkanischen) Suren – auch dessen Nöte und Selbstzweifel herausstellt, ihn allzu menschlich erscheinen läßt, geriet in den „Verdacht der Pietätlosigkeit" (102).

Einen weiteren Teil der Auswertung widmet N. der Buchwerdung des Korans: In Mohammeds Verständnis war Offenbarung kein einmaliger Vorgang, sondern ein fortwährender Prozeß; Eingriffe und Einschübe in frühere (z. T. schon in Mekka schriftlich festgehaltene) Offenbarungen sind damit vollends gerechtfertigt. Das, was schriftlich vorliegt, ist in dieser Auffassung immer nur ein *Teil* der göttlichen Offenbarung, eine „erstarrte Momentaufnahme" (127) des ununterbrochenen göttlichen Wirkens. (Als solche betrachten Muslime ja auch die heiligen Schriften der Juden und Christen.) Deutlich wird dies u. a. am medinensischen Einschub Sure 31,27: „Wenn das, was es auf der Erde an Bäumen gibt, Schreibrohre wären, und das Meer als Tinte bereits einmal leer gemacht wäre, (. . .) würden die Worte Gottes nicht zu Ende gehen." Wenn Offenbarung also unabschließbar ist, stellt sich nach Mohammeds Tod das Problem, wie sie weiterhin zu vernehmen sein soll. Den Ausweg stellte die Herausbildung des Hadîth dar, das Mohammed als bleibend Gegenwärtigen und als rechtgeleitetes Vorbild erfahrbar machte.

Das Entscheidende an N.s Neubetrachtung ist jedoch die Darstellung der Hidschra, der „Auswanderung" Mohammeds und seiner Gemeinde von Mekka nach Medina. Stellt die islamische Geschichtsschreibung diese Hidschra als lange vorbereiteten, wohlüberlegten Schritt dar und als Übergang Mohammeds vom geduldigen Mahner (in Mekka) zum Triumphator, so räumt N. mit dieser Legende auf: Die Hidschra war eine Vertreibung! Mohammed selbst scheute den Schritt nach Medina, da dort die zentrale Kultstätte (die Kaaba) fehlen würde – wenngleich die Lösung von solcher lokaler Fessel im nachhinein erst die Universalisierung des neuen Glaubens ermöglichte. In der neuen Heimat Medina war auch noch lange nicht die Zeit des Triumphs angebrochen: Zahlreiche der medinensischen Einschübe mahnen zur Geduld; die Schwierigkeiten dort waren also wesentlich größer, als es die Prophetenbiographien glauben machen wollen. Die Muslime blieben zunächst abhängig von der Mildtätigkeit ihrer Verwandten, Medina war lange Zeit ein „unsicherer Unterschlupf" (154), bis sich das Schicksal nach dem ersten militärischen Sieg wendete. Schließlich wandelte sich das Bild Mohammeds vom Heerführer hin zum Gesetzgeber, der Verhaltensnormen und Ritualpflichten präzise auslegte – die zentralen Momente des Islams in späterer Zeit, als „Auswanderung" und Kampfeinsatz überflüssig geworden waren.

Daß die traditionelle islamische Geschichtsschreibung die Hidschra nicht als Flucht, gravierenden Bruch und Katastrophe beschreibt, liegt daran, daß Muslime aus der Rückschau diesen Bruch als fruchtbar erfuhren. Die Geschehnisse werden vom *Ergebnis* her betrachtet, so daß sich beide Lebensabschnitte (Mekka und Medina) zu einem schlüssigen Ganzen verbinden und die Ereignisse in Mekka als notwendiger Anfang gesehen werden. Islamische Geschichtsschreibung stellt damit eine „relecture" der Geschehnisse dar, die (ähnlich wie Lk 24) fragt und feststellt: *Mußte* nicht all das geschehen? Solch eine Relecture ist sicherlich legitim; wer jedoch das tatsächliche Leben Mohammeds in den Blick bekommen möchte – ein Leben, das von Zweifeln und Existenzängsten nicht frei war –, der kommt an der Überlieferung von den medinensischen Einschüben nicht vorbei. Sie zeigen Mohammeds (historisch) wahres Gesicht, von dem aus erst verständlich wird, was die – durchaus berechtigte – Neudeutung hervorheben soll. Sie zeigen auch den Charakter der Gemeinde in Medina, die Deutung der Geschichte und den Prozeß der Verschriftlichung der Offenbarung. Wer sich für das Leben Mohammeds, die Probleme der Koran-Entstehung (auch als Grundlage späterer innerislamischer Streitigkeiten über dessen Bewertung) sowie die frühe Geschichte des Islams frei von Klischees und Legenden in kompakter Darstellung interessiert und sich dabei von manchen Fachtermini nicht abschrecken läßt, dem sei dieses Buch empfohlen.

Mannheim Oliver Lellek

Religion und prosoziales Verhalten, hg. v. Walter Kerber. – München: Kindt Verlag 1995. 224 S. (Fragen einer neuen Weltkultur, 13), kt DM 36,00 ISBN: 3-925412-18-2

Die vorliegende Veröffentlichung reiht sich ein in ein umfassendes Forschungs- und Studienprojekt der *Rottendorf-Stiftung* an der Hochschule für Philosophie in München zum Thema: die Bedeutung der Religionen für das menschliche Zusammenleben. Sie entstand aus einem im Juni 1994 durchgeführten interdisziplinären Symposion.

Das Buch gliedert sich in vier Referate, an die jeweils eine umfangreiche Diskussion anschließt. Aus religionswissenschaftlicher, caritaswissenschaftlicher, pastoraltheologischer und schließlich religionspsychologischer Perspektive sollen die Werteinstellungen und Leitbilder des Handelns der Gläubigen untersucht werden.

Der emeritierte Religionswissenschaftler Adel Theodor Khoury beginnt mit dem Thema: *„Religiöse Ideale als Motive prosozialen Verhaltens gezeigt am Beispiel des Islams"*. Er versucht zu zeigen, „welche Ideale im Islam angelegt sind, die eine humane Neuorientierung in die Zukunft hinein ermöglichen" (48).

Eine wesentliche Intention Khourys ist es, Wege für prosoziales Verhalten aufzuzeigen, und zwar im Hinblick auf die Gesamtgesellschaft in ihrer pluralen Gestalt. Das Grundproblem der islamischen Welt von heute, nämlich seine Identität zu wahren und die Errungenschaften der Moderne zu integrieren, ist möglich, so der positive Ausblick, durch Neuinterpretationen aufgrund veränderter gesellschaftlicher Bedingungen. Beispiel Zinsverbot (vgl. 72ff).

Kann die Christentumsgeschichte als Modell eines gelungenen Lerngeschehens angeboten werden? Auch wenn man wohl davon ausgehen muß, daß Reformen kaum von außen an den Islam mit Erfolg herangetragen werden können (vgl. 48)?

„Christlicher Glaube und helfende Solidarität in der Diakoniegeschichte der Kirche", so lautet das Referat des Caritaswissenschaftlers Heinrich Pompey. Er zeichnet die historischen Spuren kirchlichen Hilfeverhaltens (Almosen, medizinische und psychisch-seelsorgerliche Hilfe) umfassend und materialreich nach, angefangen vom AT bis heute. Der wohl wichtigste Entwicklungsschritt bestand in der Entlastung des Solidaritäts- und Hilfeverhaltens an der Basis, den kirchlichen Gemeinden: Bis zum ausgehenden Mittelalter hatte sich eine „Anstaltswohlfahrt" herausgebildet; „die direkte Hilfe wird zunehmend durch indirekte Hilfe und die spontane durch organisierte abgelöst" (101).

Dieser „Entpersonalisierung" (ebd.) muß, auch aus theologisch-ekklesiologischen Gründen, gewehrt werden: Solidarität und Hilfeverhalten müssen „eine sozial-diakonische Grundfunktion der Pfarreien bleiben" (113), so fordert Pompey. Hier zeigt sich die sich bis heute eher verstärkende Seite der Defizite der Caritas: der einzelne, die Basis fühlt sich faktisch entlastet. Die andere Seite, die eng damit zusammenhängt, betrifft die Kompensationsfunktion: die Caritasarbeit verleitet dazu, die sozial-strukturellen, gesellschaftlichen Ursachen dafür, warum es Opfer gibt, zu übersehen (vgl. 122ff). Pompeys Vorschlag: „Vielleicht sollte man bestimmte Aufgabenfelder des Helfens an die Gesellschaft (. . .) zurückgeben und nicht versuchen, alles selbst zu kompensieren" (128).

Der emeritierte Pastoraltheologe Jan Kerkhofs macht sich Gedanken über die *„Einstellung der Gläubigen zu prosozialem Verhalten"*. Diese empirisch-soziologische Analyse handelt nicht über das Verhalten, sondern über die Einstellungen und Meinungen. Grundlage sind die Resultate der Europäischen Wertestudien von 1981 und 1990/91 (vgl. 136). Dabei geht es 1. um „den Einsatz der Gläubigen (. . .) in der Sozialarbeit und ähnlichen ehrenamtlichen Aufgaben", 2. um „die Weltoffenheit" und 3. „Die Fremdenfeindlichkeit der Gläubigen" (136).

Kerkhofs sammelt viele sehr interessante Einsichten in den komplexen Zusammenhang von Religiosität und Gesellschaft, Ethik, Nationalität, technologische Entwicklung und den damit verbundenen Einstellungen. Viele Vorurteile, auch von Theologen, lassen sich so entlarven. So ist etwa keine signifikante Korrelation festzustellen zwischen Religion und Bildung oder zwischen Religion und Wohlstand (vgl. 156ff). Auf der anderen Seite spielt die Nationalität eine erstaunliche Rolle in Europa. Bemerkenswert ist folgende Feststellung: Hilfe erwarten die Europäer von der Kirche immer weniger hinsichtlich der „sozialen Frage" und immer mehr hinsichtlich der „spirituellen Fragen" (vgl. 155f und 163ff), unbeschadet des allgemeinen Rückgangs religiöser Einstellungen. Kann man deshalb vom Ende des sozialen Ethos der Religion sprechen? Und was bedeutet es in diesem Zusammenhang, daß die religiös Engagierten auch sozial engagierter sind? Zusammenfassend stellt Kerkhofs fest, daß nicht von einem relevanten Einfluß des christlichen Glaubens auf die Meinungen im sozialen Bereich auszugehen ist, und daß „der Einfluß der nationalen Geschichte meistens ausschlaggebend sowohl für das Engagement als auch für das Niveau der Vorurteile" (151) ist, unbeschadet der Wechselwirkungen von christlichem Glauben und Kultur.

Abschließend wendet sich aus religionspsychologischer Perspektive Bernhard Grom der Beziehung zwischen sozialem und religiösem Erleben, Denken und Verhalten zu: *„Aktivierung und Neutralisierung des sozialen Ethos der Religion. Eine psychologische Perspektive"*. Er konzentriert sich auf Erkenntnisse aus der sozialpsychologischen Altruismusforschung. Aus dieser Forschungstradition wählt er eine Theorie zum Entscheidungsprozeß aus (von Shalom H. Schwartz), um zu erklären, wie die Absicht zu helfen überhaupt entsteht (vgl. 189f).

Grom macht sehr deutlich, wie voraussetzungsvoll die Aktivierung des sozialen Ethos der Religion heute ist: – So ist etwa die notwendige Empathiefähigkeit ohne entsprechende Primärsozialisation in der Familie nicht denkbar; die kirchliche Sozialverkündigung hinge gleichsam in der Luft (vgl. 193f und 199f). – Andererseits kann erst eine starke Verwurzelung in einer Glaubensgemeinschaft der möglichen „Neutralisierung" des christlichen Ethos entgegentreten (vgl. 194ff). Alle diese Einsichten verstärken den Verdacht, daß genau deshalb das soziale Ethos der Religion kaum noch eine Chance hat. Denn daran wird kein Zweifel gelassen: Die Erwartungen an Religion und Kirche nehmen weiter ab in Europa. Aber bleibt dann nicht doch der vehemente Hinweis unumgänglich, daß Ethik eigentlich „transzendenzfrei" ist und mit dem Humanum, nicht notwendig mit der Religion verbunden ist (vgl. 208ff)? Grom antwortet (mit Josef Fuchs): „Das Spezifische der christlichen Moral ist die Motivation" (211).

Insgesamt handelt es sich um ein sehr materialreiches Werk, nicht zuletzt aufgrund der umfangreichen Diskussionsbeiträge. In systematischer Hinsicht überzeugt es v. a. durch seine Interdisziplinarität. Die empirischen und historischen Fakten nehmen dadurch einen großen Raum ein. Daß dabei das Thema, nämlich prosoziales Verhalten und Religion, nicht immer fest im Blick bleibt, ist deshalb hinnehmbar. Man liest dieses Buch auf jeden Fall mit Gewinn.

Eichstätt Günter Wilhelms

Vierling, Hermann: **Die Profane Alltagsreligion.** Ein Beitrag zum integralen Religionsverständnis. – Frankfurt: Peter Lang 1994. 159 S., brosch. DM 54,00 ISBN: 3-631-48048-2

In der gegenwärtigen Religionssoziologie mehren sich die Studien zur kulturellen Antreffbarkeit von Religion in modernen Gesellschaften, die eine folgenreiche Veränderung im „Aggregatzustand" des Religiösen konstatieren. Sie machen diese Diagnose v. a. daran fest, daß große Teile kirchlich gebundener Religiosität „liquidiert" werden, d. h. sich verflüssigen und verdunsten. Allerdings kondensiert fast ein ebenso großer Teil auch wieder in der Gesellschaft – oft jedoch in den nicht-religiösen Segmenten der Kultur und auch dort nur in erheblicher Streuungsbreite. Das Spektrum reicht von synkretistischen Mythologien über esoterische Lebensstilszenarios bis hin zu fundamentalistischen Gegenwelten oder den diffusen Beständen einer „Zivilreligion". Religion ist in unterschiedlichen Konstellationen an verschiedenen Orten antreffbar mit jeweils unterschiedlicher sozialer Signifikanz und Relevanz.

Vor diesem Hintergrund versucht V. eine weitere Konfiguration des Religiösen auszumachen, die er als „Profane Alltagsreligion" charakterisiert (14ff, 101ff). Mit diesem widerspruchsvollen Begriffskonstrukt ist die Absicht verbunden, anhand des Begriffs- und Methodeninstrumentars der Religionsphänomenologie abseits der etablierten religiösen Institutionen, Kulte und Konfessionen im alltäglichen Lebenszusammenhang des modernen Menschen Spuren, Chiffren, Verweise eines „Anderen" aufzuspüren. Im Alltäglichen wird nach Vorkommnissen gesucht, in denen das Religiöse vorkommt, behauptet oder erschlossen werden kann. V. läßt seine Untersuchung mit definitorischen Klärungen seiner Leitkategorien (das Profane – der Alltag – die Religion) beginnen (9–35), ehe er dann vier Zugänge zu den neuen Mythen und Riten eines profanen Welterlebens erprobt (37–99). Sie dienen der Identifikation lebensweltlich-profaner Korrelate religionsphänomenologischer Kategorien (z. B. das Transzendente/Absolute; das Unbedingte/Heilige). In einer Zwischenreflexion werden diese Zugänge auf ein „integrales" Religionsverständnis bezogen, in dem die einschlägig bekannten Grundfunktionen von Religion aufscheinen: Daseinsbegründung, Transzendenzerschließung, Sakralisierung, Sinnstiftung (100–113). Der Schlußteil der Studie bietet dann eine Zusammenstellung von Beobachtungen, welche V.s Leitthese vom Aufkommen profaner Neo-Mythen validieren (115–152). Dabei geht es u. a. um die Präsenz „heiliger Worte" in der (Umgangs-)Sprache, um die Ritualisierung alltäglicher Handlungsabläufe und um jene Transzendenzen, die bei der Bewältigung von „Lebenshürden" realisiert werden.

Bei einer kritischen Würdigung von V.s Studie ist zunächst positiv hervorzuheben, daß seine Hypothese dazu führt, die lange Zeit übersehenen „religionsproduktiven" Tendenzen der Moderne in den Blick zu nehmen und sensibel zu machen für jene Orte und Zeiten, in denen sich das religiöse Bewußtsein quasi „inkognito" neue Ausdrucksformen sucht. Im Einzelfall ließe sich gleichwohl streiten, ob alle von V. hierzu angeführten Beispiele und Belege zureichend aussagefähig sind (vgl. die Bezugnahmen auf Sport, Werbung, Verkehr 138 ff). Diskussionsbedürftig ist m. E. auch das Theoriedesign der Arbeit, das religionswissenschaftliche Interpretamente unterschiedlichster Provenienz übernimmt, ohne daß dabei über die Berechtigung solcher Anleihen und „Legierungen" eigens methodisch reflektiert wird. Vermißt wird auch eine Auseinandersetzung mit den rhetorisch brillanten und inhaltlich überzeugenden Studien von H. Timm (z. B. Zwischenfälle. Die religiöse Grundierung des All-Tags, Gütersloh 1983). Trotz dieser Einschränkungen bietet V.s Studie eine Reihe von Anregungen für eine Schulung der religiösen Wahrnehmungsfähigkeit bzw. der Fähigkeit, das Religiöse wahrzunehmen. V. a. aber rührt er an ein aktuelles Problem von Theologie und Kirche, indem er nach den Konsequenzen fragen läßt, die aus dem Auseinandertreten von institutionalisierter und individualisierter Religiosität für eine realistische Einschätzung der Vermittlungschancen und der Plausibilitätsbedingungen einer genuin christlichen Lebenskultur gezogen werden müssen. Es zeichnet sich ab, daß ohne die Entwicklung einer „Pluralitätsfähigkeit" und „Resonanzfähigkeit" von Theologie und Kirche angesichts jener existentiellen Sinnerwartungen, die vorgängig zur Begegnung mit dem Evangelium in lebensweltlichen Zusammenhängen immer schon gedeutet und gelebt werden, dieses „Schisma" nur vergrößert wird. Es besteht Bedarf an neuen Umgangsformen mit frei flottierenden religiösen Interpretamenten des Daseins, die von einer festen Matrix längst abgelöst sind und von den religiösen Subjekten je nach individueller Befindlichkeit jenseits der institutionellen Zuständigkeiten und Hierarchien selektiv aufbereitet und „de-konstruiert" werden. Nach den Bedingungen für eine Überbrückung dieser mehrfachen Diastase zu suchen, definiert Aufgabe und Ziel einer zeitdiagnostisch ambitionierten und religionsphänomenologisch kompetenten Theologie. Die Deutungs- und Gestaltungskompetenz von Theologie und Kirche für den weiten Bereich der Sinnfragen läßt sich nicht mehr unter Absehung von jenen Deutungsleistungen thematisieren, die von den Menschen heute selbsttätig erbracht werden oder bei den Agenturen des Kulturbetriebes im Angebot sind. Hier wird man sich nicht in voreiligen Negationen der Synkretismen solcher Alltags- und Gebrauchsreligiosität ergehen dürfen, sondern nur im Stile eines widerständigen Sicheinlassens die christliche Symbolisierung und Dramatisierung von Sinn und Glück, Gnade und Heil subjektbezogen, kontextsensibel und situationsadäquat zur Geltung bringen können.

Köln Hans-Joachim Höhn

Patrologie

Gregor der Große: Von der Sehnsucht der Kirche. Ausgew. u. übertragen v. Michael Fiedrowicz. – Freiburg: Johannes Verlag 1995. 252 S. (Christliche Meister, Bd 48), kt DM 28,00 ISBN: 3-89411-326-X

Parallel zur Veröffentlichung der Diss. („Das Kirchenverständnis Gregors des Großen") legt der Vf. hier eine Auswahl von 437 übersetzten Textauszügen aus dem Gesamtwerk Gregors des Großen vor. Dabei handelt es sich um die Ausbreitung zentralen Quellenmaterials der genannten Untersuchung, welche allerdings weniger das historische Kirchenbild, welches Gregor in seiner Zeit selbst zu verwirklichen suchte, zum Gegenstand hat als vielmehr jene innere Dimension von Kirche, durch welche „im Sichtbaren, Zeitlichen, Irdischen und Menschlichen das Unsichtbare, Ewige, Himmlische und Göttliche aufleuchte(t)" (18). Letztlich geht es um das Mysterium der Kirche, das Gregor in den Kategorien von *Pilgerschaft* und *Sehnsucht* – auf dem Weg zwischen dem Ursprungsort (Paradies) und der wahren Heimat (Himmel) – denkt. Folglich stehen bei der Auswahl der Texte weniger die historischen und normativen Werke des großen Papstes (*Briefregister / Dialogi / Regula pastoralis*) als vielmehr seine exegetischen und homiletischen Pate (*Hom. II in Cant. / moral. / Hom. in Ezech. / Hom. XL in evang.*). Dabei gelingt es dem Vf. trotz des offensichtlichen Mangels an Systematik, der die Werke Gregors kennzeichnet, eine Materialsammlung zu präsentieren, welche „die innere Kohärenz" gregorianischen Denkens über Kirche sichtbar werden läßt. Für die Predigtpraxis, den Lehrbetrieb wie das interessierte, aber nicht spezialisierte Publikum dürfte sich dieses Florilegium durchaus als willkommen und nützlich erweisen und somit zugleich dem Verdacht entgehen, lediglich das begleitende Quellenlesebuch zu einer Diss. zu sein und die Kategorie des modischen „Buch(es) zu . . ." um ein weiteres, überflüssiges Beispiel vermehrt zu haben.

Köln Georg Jenal

Kertsch, Manfred: **Exempla Chrysostomica.** Zu Exegese, Stil und Bildersprache bei Johannes Chrysostomos. – Graz: Institut für Ökumenische Theologie und Patrologie an der Universität Graz 1995. XXIII, 221 S. (Grazer Theologische Studien, 18), kt öS 240,00 ISBN: 3-900797-18-8

Manfred Kertsch, Philologe am Grazer Institut für ökumenische Theologie und Patrologie, der 1979 seine Habil.-Schrift „Bilderspra-

che bei Gregor von Nazianz. Ein Beitrag zur spätantiken Rhetorik und Popularphilosophie" veröffentlicht hat, legt diesmal eine ähnlich gelagerte Studie vor, indem er sein Arbeitsfeld auf den „Goldmund" unter den griechischen Kirchenvätern ausweitet. Genauer gesagt handelt es sich um eine Sammlung von vier Abhandlungen, die in einem Bd vereinigt worden sind und von der Klammer des Titels „Exempla Chrysostomica" zusammengehalten werden. Damit ist auch das literarische Genus des Werkes charakterisiert: eine reich dokumentierte Sammlung von Beispielen und Parallelstellen aus dem Werk des Chrysostomus mit Berücksichtigung auch anderer Kirchenväter und klassischer Autoren. Die vornehmlich im Anmerkungsapparat präsentierten Stellenangaben lassen an große Zettelkästen (bzw. einen Computer) denken.

Die erste Abhandlung (1–37) analysiert einen Abschnitt aus dem (nur die ersten Kap. Jes 1,1–8,10 behandelnden) Jesajakommentar des Chrysostomus und zwar seine Kommentierung des Spottlieds auf die hochmütigen Frauen von Jerusalem (Jes 3,16–26). Der an der Frauenmode interessierte Leser erfährt hier manche Details über den καλλωπισμός, d. h. die raffinierten Mittel und Mittelchen, die Schönheit zu unterstreichen, bzw. den Defiziten der Natur nachzuhelfen.

Die zweite Studie (38–113) unternimmt einen Vergleich zwischen Chrysostomus und Gregor von Nyssa hinsichtlich der „Nichtigkeit irdischer Wertvorstellungen". Die Beispiele weisen auf die unterschiedlichen Optionen der beiden Väter hin, von denen der erste sich ganz dem pastoralen Auftrag verschrieben hat, während der zweite als spekulativer Kopf theoretische Interessen verfolgte.

Zentriert um die beiden Stellen Phil 3,14 und Mt 11,12 kreist die dritte Studie (114–133) um das sittlich-geistige Vollkommenheitsstreben, das anhand des Bildes vom zielstrebigen Läufer untersucht wird.

Die letzte Abhandlung „Zum Gebrauch der Bildersprache bei Johannes Chrysostomus am Beispiel des Baumes bzw. – allgemeiner – der Pflanze" (134–173) zeigt den Kirchenlehrer als sensiblen Betrachter der Natur und seine Vorliebe, die Schilderung von Naturphänomenen in den Dienst pastoraler Zielsetzungen zu stellen.

Es folgen sechs „Additamenta" (173–179), mit denen ein paar Anmerkungen zusätzlich ergänzt werden. Der abschließende, an Migne gemahnende „Index verborum graecorum locupletissimus" breitet auf den Doppelkolumnen von 40 Seiten (181–221) das in dem Bd vereinigte Wortmaterial in lexikalischer Form nochmals aus und ermöglicht so dem Gräzisten und Byzantinisten ein schnelles Nachschlagen. Gerade dieser für den Fachmann bestimmte Index wird den wissenschaftlichen Ertrag des Buches sichern helfen.

Der Rez., der das Werk mit den Augen des Theologen gelesen hat, würde seine Kompetenz überschreiten, wenn er sich in das Metier des Philologen einmischen wollte. Da aber der Vf. die Philologie als „eine Art ‚Propädeutik' ... also als Material sammelnde und sichtende, kurzum: vorbereitende ‚Hilfswissenschaft'" (X) dem Theologen anbietet, kann von dieser Stelle ein Desiderat nicht verschwiegen werden. Es wäre höchst wünschenswert und hilfreich gewesen, wenn der Vf. wenigstens mit ein paar Punkten seine Untersuchungen zusammengefaßt hätte. So imponierend die Fülle des Materials, die Analyse der Details und die philologische Akribie insgesamt sind, so schwer wiegt auf der anderen Seite das Fehlen eines synthetischen Blickes. Die Sequenzen der Beispiele brechen ab, ohne daß für den Leser ein Ergebnis festgehalten wird. Warum wird die Beispielsammlung nicht mit ein paar – notwendig generalisierenden! – Bemerkungen zum Stil des Chrysostomus abgerundet?

Genau an der Stelle, wo der Vf. meint, sich entschuldigen zu müssen, daß seine Untersuchung „weiter, als beabsichtigt, ins Theologische abgetrieben" (123) ist, unterläuft ihm ein theologischer Lapsus. Denn das bei Chrysostomus oft angemahnte Zusammenwirken der menschlichen Freiheit mit der göttlichen Gnade hat nichts mit „Synkretismus" zu tun, wie Seite 122 unten zu lesen ist, sondern bezieht sich auf den sog. Synergismus, der freilich nicht in einem pelagianischen oder semipelagianischen Sinn mißverstanden werden darf.

In formaler Hinsicht könnte die Kritik monieren, daß die im Inhaltsverzeichnis vorgelegte Feingliederung im Corpus des Textes nicht zum Ausdruck kommt. (Die im Inhaltsverzeichnis gewählte Kennzeichnung der vier Abhandlungen mit A, B, C, D fehlt bei den Überschriften im Text.) Warum nicht einheitlich: Chrysostomus? Im Text begegnet die übliche latinisierte Namensform, im Titel und Vorwort dagegen die griechische. Die bibliographischen Angaben auf Seite XIf lassen kein Anordnungsprinzip erkennen.

Uneingeschränkte Anerkennung verdient indes die sorgfältige und getreue Übersetzung der griechischen Texte, die zweifellos Maßstäbe setzt. Gerade in einer Zeit, da immer weniger Theologen, abgesehen von den Spezialisten der Exegese und Patrologie, die Fähigkeit besitzen, ihren „wissenschaftlichen Höhenflug" (vgl. X) vom griechischen Original aus zu starten, sondern auf die Krücken einer modernen Übersetzung angewiesen sind, ist es in der Tat verdienstvoll, wenn theologisch interessierte Philologen zuverlässige Übersetzungen liefern. Selbst im Blick auf den früher häufig übersetzten griechischen „Goldmund" könnte noch so manche auf dem weiten Acker bei Migne PG 47 – PG 64 verborgene Perle entdeckt und dem deutschen Leser zugänglich gemacht werden. Um nur ein Beispiel zu nennen: Es fehlt m. W. immer noch eine deutsche Übersetzung seiner Erklärungen zu ausgewählten Psalmen.

Augsburg Manfred Lochbrunner

Kurzrezensionen

Bons, Eberhard: **Psalm 31** – Rettung als Paradigma. Eine synchron-leseorientierte Analyse. – Frankfurt a. M.: Verlag Josef Knecht 1994. XII, 307 S. (Frankfurter Theologische Studien. 48), kt DM 68,00 ISBN: 3-7820-0708-5

Diss.en der exegetischen Disziplinen sind nicht selten dem Vorurteil ausgesetzt, sich durch eine unverständliche Fach- und Sondersprache auszuzeichnen. Daß dem keineswegs immer so sein muß, zeigt die hier von Eberhard Bons vorgelegte, von N. Lohfink betreute Arbeit, mit der er 1993 zum Dr. theol. promoviert wurde. Diese Fähigkeit zu einer verständlichen, den Gang der Argumentation transparent haltenden Sprache mag daher rühren, daß B. aufgrund seiner 1988 erworbenen philosophischen Doktorwürde als „promotionserfahren" qualifiziert werden kann. Die 25 Verse des Psalms 31 geht B. aus einer synchron-leserorientierten Perspektive an, d. h. er begründet in einem ersten Teil (33–137) „das Verständnis von Wort und Satz" (13), auf dem seine Interpretation aufbaut. In einem zweiten Teil (139–274) versucht er sodann, den thematischen Aufbau sowie das Verständnis des Textes insgesamt, mithin seinen „kultischen ‚Sitz im Leben'" (16) zu bestimmen. Beide Teile verbinden sich durch das nicht hoch genug zu würdigende Anliegen, „die heillose Sprachverwirrung der entsprechenden Forschungsrichtungen nicht zu übernehmen" (17). Da die vorgelegte Studie darüber hinaus sehr solide argumentiert, darf man weiteren Arbeiten des Vf.s mit Vorfreude entgegensehen. T. M.

Borchert, Bruno: **Mystik.** Das Phänomen – Die Geschichte – Neue Wege. Aus dem Niederländischen übers. u. hg. v. Hugo Zulauf. – Freiburg / Basel / Wien: Herder 1997. 416 S. (Herder / Spektrum, 4530), kt DM 29,80 ISBN: 3-451-04530-0

Dieses Werk des niederländischen Theologen und Karmeliten Borchert bietet einen kenntnisreichen Gesamtüberblick über Phänomen, Geschichte und Inhalt der Mystik und des mystischen Weges. Das Buch (mit hilfreichem Bildmaterial und einem Überblick über alle bekannten bzw. anerkannten Mystiker) könnte ein Standardwerk zum Komplex „Mystik" werden. H. E. W.

Bühlmann, Walter: **Das Hohelied.** – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1997. 120 S. (Neuer Stuttgarter Kommentar. Altes Testament, 15), kt DM 29,00 ISBN: 3-460-07151-6

Nach den beiden weithin bekannten Hohelied-Kommentaren von Othmar Keel (2. Aufl. 1992) und Hans-Peter Müller (4. Aufl. 1992) dürfte es schwer sein, eine bahnbrechend neue Kommentierung des *schir haschirim* vorzulegen. Aber dies ist auch gar nicht das Anliegen dieses vom Regens des Priesterseminars St. Beat in Luzern vorgelegten Kommentarbändchens in der Reihe der Neuen Stuttgarter Kommentare zum Alten Testament. Dieser Kommentarband, der sich „wegen seiner Ausrichtung auf die Praxis auf Wesentliches konzentriert" (10), versteht sich eher als Ermunterung (v. a. der Multiplikatoren), die Berührungsängste vor einem Einsatz des Hohelieds in Unterricht und Erwachsenenbildung aufzugeben. Zu diesem Zweck breitet B. eine Vielzahl von Kurzinformationen und Bildmaterialien aus, die allerdings – bis auf zwei Ausnahmen – ebenso schon bei Keel zugänglich waren. Von hohem Gewinn dürfte allerdings der Anhang zur Wirkungsgeschichte (93–104) sein, der die Spur des Hohelieds über die Frauenmystik des Mittelalters bis hin zu Marc Chagall verfolgt. Da sich der Vf. im Vorwort v. a. Reli-

gionslehrer(innen) als mögliche Rezipient(inn)en seines Kommentars denkt, hätte man sich unter dem Stichwort „Das Hohelied im Religionsunterricht" freilich mehr erwartet. T. M.

Deuteronomy and Deuteronomic Literature. FS C. H. W. Brekelmans, hg. v. M. Vervenne / J. Lust. – Leuven: University Press / Uitgeverij Peeters 1997. XI, 637 S. (Bibliotheca Ephemeridum Theologicanum Lovaniensium, 133), kt bfr 3000,00 ISBN: University Press: 90-6186-818-1 / Uitgeverij Peeters: 90-6831-936-1 / Peeters France: 2-87723-338-3

Mit dieser Festgabe zum 75. Geburtstag des bekannten Alttestamentlers Chris Brekelmans, der von 1969 bis 1987 an der Katholieke Universiteit Leuven lehrte, liegt ein ebenso umfänglicher wie informativer Sbd unterschiedlichster Festschriftbeiträge zum Deuteronomium und zur Deuteronomistischen Geschichtsdarstellung vor. In den 28 Beiträgen werden zentrale Fragestellungen zum Umfeld des Dtn und DtrG behandelt. Unter den Beiträgen deutschsprachiger Alttestamentler finden sich u. a. Artikel von W. H. Schmidt, N. Lohfink, E. Otto, H.-C. Schmitt, P. Weimar, R. Rendtorff und R. Smend. Alle Beiträge würdigen die von Chris Brekelmans vorangetriebene Pentateuchforschung und setzen bei den von ihm gegebenen Impulsen an. Insofern wird diese FS in keiner Bibliothek eines an deuteronomisch/deuteronomistischen Fragestellungen arbeitenden Bibelwissenschaftlers fehlen dürfen. T. M.

Im Ringen um die Wahrheit. FS der Gustav-Siewerth-Akademie zum 70. Geburtstag ihrer Gründerin und Leiterin Prof. Dr. Alma von Stockhausen, hg. v. Remigius Bäumer / J. Hans Benirschke / Tadeusz Guz. – Weilheim: Gustav-Siewerth-Akademie 1997. 1013 S., geb. DM 95,00 ISBN: 3-928273-92-2

Die Gustav-Siewerth-Akademie legt hier eine FS zum 70. Geburtstag ihrer Gründerin und Leiterin Alma von Stockhausen vor. Daß dieser Bd, entsprechend der Grundausrichtung der Geehrten wie ihres Umfeldes, konservativ-traditionell geprägt ist, überrascht nicht. Es lohnt sich aber, auf Entdeckung durch die über 50 Beiträge aus den Bereichen von Philosophie, Pädagogik, Theologie, Soziologie und Kommunikationswissenschaften sowie Naturphilosophie zu gehen – alle irgendwo unter dem Anspruch der Wahrheitsfindung –, es ist manches „Fündlein" dabei. Dem Rez. fielen u. a. die Beiträge von W. J. Hoye, Th. Beer, H. Tröndte und A. Laun auf. H. E. W.

Janzen, Bernhard-Maria: **Samaññaphala.** Die Frucht des Entsagers. Armut und Nicht-Anhaften als Weg zum Heil beim Buddha und bei Franziskus von Assisi. – Würzburg / Altenberge: Echter / Oros 1997. 320 S. (Religionswissenschaftliche Studien 43), kt DM 64,00 ISBN: 3-429-01969-9 (Echter) / 3-89375-154-8 (Oros)

In seiner 1997 vorgelegten, von A. Th. Khoury betreuten Diss. behandelt der Kapuziner Bernhard M. Janzen das Leben in den von Buddha und von Franziskus gegründeten Orden. Beide werden als alternative und dennoch unterschiedliche Wege zum Heil vorgestellt. Dabei geht J. in drei Schritten vor: In einem ersten Schritt werden die Orden Buddhas und Franziskus' als Institutionen miteinander verglichen, die je für sich unterschiedliche Hilfestellungen zur Erlangung des Heils bieten wollen. Im nächsten Schritt wird das Verhältnis der theoretischen Verfaßtheit der Institution ihrer praktischen Umsetzung kritisch gegenübergestellt. Der dritte Schritt wendet sich der Frage zu, welcher individuelle Lohn demjenigen zuteil wird, der sein Streben nach Heil unter der Maßgabe der jeweiligen Ordensrichtung zu verwirklichen sucht. Abschließend folgt eine Zusammenschau der drei Abschnitte, in der noch einmal beide Wege der Heilsfindung gegenübergestellt werden, um deren Gemeinsamkeiten und Unterschiede deutlicher zu konturieren. Die insgesamt sehr instruktive Arbeit, die den Vf. als ebenso ausgewogen argumentierenden wie informierten Religionswissenschaftler ausweist, schließt mit einem Ausblick auf die Theologie und Spiritualität der beiden religiösen Richtungen, von dem man sich allerdings wünscht, daß er breiter angelegt wäre. T. M.

McGrath, Alister E.: **Der Weg der christlichen Theologie.** Eine Einführung. – München: C. H. Beck 1997. 617 S., Ln DM 78,00 ISBN: 3-406-42810-X

Dieses Buch ist eine für Anfänger gedachte Einführung in die christliche Theologie, für alle also, die (noch) keine theologischen Kenntnisse besitzen. Dem Kirchengeschichtler und Systematiker in Oxford und Vancouver ist damit ein hervorragender (Ent-)Wurf gelungen, dem man eine zahlreiche und breite Leserschaft wünscht. Man nimmt dabei gewisse Ungenauigkeiten bzw. Unschärfen in Kauf. Schwer akzeptabel ist, daß nicht selten auch die Unterschiede zwischen konfessioneller Grundoption oder Grundakzenten eingeebnet werden. H. E. W.

Patrimonium fidei. FS für Magnus Löhrer und Pius-Ramon Tragan, hg. v. M. Peroni u. a. – Rom: Herder Editrice 1997 (Studia Anselmiana, 124). 788 S., kt Lit 120.000 ISBN: 88-8139-083-3

Die beiden Gelehrten aus dem Benediktinerorden, Magnus Löhrer und Pius-Ramon Tragan, erhalten hier zum 70. Geburtstag eine gemeinsame FS von internationalem Zuschnitt, nicht zuletzt auch wegen der persönlichen Verbundenheit der beiden. Mit dem Titel („Patrimonium fidei") ist eine Überschrift gefunden, die dem Werk beider gerecht wird. Entsprechend ist auch die Durchführung. Der *erste Teil* reflektiert auf das Problem der Überlieferung („Überliefern"), im *zweiten Teil* („Erklären") geht es um das Verstehen biblischer und altkirchlicher Texte, der *dritte* („Nachdenken") greift unterschiedliche Themen aus der theologischen Tradition auf. Unter den deutschsprachigen Autoren finden sich die Namen von Heinrich Ott, Hans Jörg Urban, Dietrich Wiederkehr, Elmar Salman, Basil Studer und Christian Schütz. Ein gut organisiertes Werk von hohem theologischen Niveau. H. E. W.

Petuchowski, Jakob J. / **Thoma,** Clemens: **Lexikon der jüdisch-christlichen Begegnung.** Hintergründe – Klärungen – Perspektiven. Neu bearbeitet von Clemens Thoma. – Freiburg: Herder 1997. XIV, 242 S. (Herder / Spektrum, 4581), kt DM 24,80 ISBN: 3-451-04581-8

Das 1989 erstmals erschienene Lexikon der jüdisch-christlichen Begegnung bedarf keiner Vorstellung mehr. Längst ist dieses mit der Buber-Rosenzweig-Medaille ausgezeichnete Nachschlagewerk zu einem unentbehrlichen Hilfsmittel für alle geworden, die aus unterschiedlichen Gründen an der Begegnung mit den älteren bzw. jüngeren Brüdern und Schwestern arbeiten. Aufgabe dieser Kurzrezension kann es vor diesem Hintergrund deshalb nur sein, darauf hinzuweisen, daß der Verlag Herder eine von Clemens Thoma besorgte überarbeitete und erweiterte Neuausgabe vorgelegt hat, in der die „durch Zeitereignisse oder wichtige neuere Literatur" (VII) überholten Artikel einer entsprechenden Bearbeitung unterzogen worden sind. Dies gilt auch für die Artikel des 1991 verstorbenen Mitherausgebers J. J. Petuchowski, die Thoma in einzelnen Zügen „sanft verändert" (VII) hat. Zu bedauern ist, daß im Hinblick auf den Akzent „jüdisch-christliche Begegnung" in dieser Neubearbeitung neuere und ältere Bemühungen innerhalb der katholischen Theologie (etwa beim Art. „Bibel" die Impulse E. Zengers, beim Art. „Holocaust" das theologische Paradigma J. B. Metz') gar nicht oder nur sehr verhalten angedeutet werden. T. M.

Preul, Reiner: **Kirchentheorie.** Wesen, Gestalt und Funktionen der Evangelischen Kirche. – Berlin / New York: W. de Gruyter 1997. XI, 422 S. (De-Gruyter-Studienbuch), geb. DM 78,00 ISBN: 3-11-015495-1

Dieses Werk mit dem eher ungebräuchlichen Titel „Kirchentheorie" möchte die reformatorischen Grundlagen des reformatorischen Kirchenverständnisses aufzeigen, dessen institutionelle und organisatorische Verwirklichung nachzeichnen und schließlich die Leistungen der Kirche in der modernen Welt ansprechen. Dieses „Studien- und Lehrbuch" des Kieler Praktischen Theologen widmet sich ganz überwiegend sozialwissenschaftlichen und praktischen Perspektiven. Insofern ist das Buch auch ein Impuls für die katholische Ekklesiologie. Schade freilich (auch wenn P. Begründungen dafür angibt), daß die ausdrückliche Thematisierung der ökumenischen Perspektive ganz ausfällt und die der dogmatischen sehr reduziert ist. H. E. W.

Zager, Werner: **Gottesherrschaft und Endgericht in der Verkündigung Jesu.** Eine Untersuchung zur markinischen Jesusüberlieferung einschließlich der Q-Parallelen. – Berlin / New York: W. de Gruyter 1996. XIII, 420 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft, 82), Ln DM 188,00 ISBN: 3-11-015263-0

Die vorliegende Habil.schrift setzt sich anhand der entsprechenden Textbefunde aus dem Mk-Evangelium einschließlich der Q-Parallelen mit der Frage auseinander, ob sich die Erwartung bzw. die Ansage eines künftig bevorstehenden Endgerichts in den Kontext des Handelns und Redens des historischen Jesus einordnen läßt. Für die Klärung dieses Problems zieht der Vf. nach einem Blick in die Forschungsgeschichte zunächst die Endgerichts- bzw. Zukunfts-

erwartungen im antiken Judentum heran, um eine möglichst breite Basis zur Beantwortung der Ausgangsfrage anbieten zu können. Interpretiert werden dabei zum einen entsprechende Auszüge aus ersttestamentlichen Zusammenhängen und aus anderen frühjüdischen Schriften sowie in einem zweiten Gang die Texte, die sich mit der Gerichtsbotschaft Johannes des Täufers auseinandersetzen. Die sich daran anschließende Auslegung der Markustexte inklusive Q-Parallelen wird in drei großen Blöcken („Gleichnisse", „Logien", „Prophetische und apokalyptische Worte") vollzogen. Die exegetischen Ausführungen fallen aufgrund der zu bewältigenden Textmasse relativ knapp aus, verfolgen dabei jedoch konsequent die Frage nach der Rückbindung der Aussagen an den historischen Jesus, die im Fazit schließlich positiv beantwortet werden kann. Daß dabei die Gottesherrschaft und das Endgericht untrennbar zusammengehören, bleibt ebenso festzuhalten, wie die enge Anbindung der Verkündigung des historischen Jesus an die frühjüdische Eschatologie. A. L.

Zeitenwende – Zeitenende. Beiträge zur Apokalyptik und Eschatologie, hg. v. Wolfgang Sommer. – Stuttgart / Berlin / Köln: W. Kohlhammer 1997. 304 S., kt DM 34,80 ISBN: 3-17-014781-1

Daß der Untergang der Titanic zur Zeit eine museale und filmische Wiederkehr feiert, kann eigentlich nicht verwundern. Denn die Erinnerung an diese inzwischen zum Mythos verklärte Katastrophe einer vom technologischen Fortschrittsoptimismus beherrschten Zivilisation läßt sich bestens einem Zeitbewußtsein verkaufen, das, kurz vor dem Jahrtausendwechsel, sensibilisiert ist für das Phänomen vergänglicher Zeit und (möglicher) Weltuntergangsszenarien – fiktive Szenarien, die mit überlieferten apokalyptischen religiösen Vorstellungswelten spielen. Vor diesem Hintergrund bildet dieser Sbd, der der Erfahrung befristeter Zeit und dem großen Themenfeld von apokalyptischen und eschatologischen Vorstellungen nachspürt, eine reizvolle Lektüre. Das Spektrum der (insgesamt 13) Beiträge reicht von Erinnerungen an das paulinische Zeitverständnis bis zu Überlegungen zur Geschichtsphilosophie Fichtes, von theologischen Reflexionen bis zu Darstellungen von Zeiterfahrung im gegenwärtigen Film und bis zu zeittheoretischen Erwägungen zur Ahnenverehrung in Afrika. Dies enorm breite Themenspektrum prägt den Gesamteindruck dieses Bdes, macht aber auch seinen Reiz aus: Sich der Vielfältigkeit der Reflexion des Zeitphänomens in historischer, systematischer und kulturphänomenologisch weitschweifiger Weise annähern zu können. M. S.

Notizen

Zu dem derzeit heftig diskutierten Thema „Rechtfertigung" fand am 24./25. April eine gemeinsame Tagung der Katholischen Akademie in Bayern und der Evangelischen Akademie Tutzing statt. Bei dieser Tagung – mit dem genauen Thema: „Ein gnadenloser Streit? Rechtfertigungslehre. Zur Zukunft der Ökumene" – war hohe Kompetenz versammelt. Unter historischen, systematischen und aktuell-ökumenischen Gesichtspunkten referierten und diskutierten die Theologen Reinhard Frieling (Bensheim), Otto Hermann Pesch (Hamburg), Harald Wagner (Münster), Wolfhart Pannenberg (München), Bernd Jochen Hilberath (Tübingen), Christoph Schwöbel (Kiel), Bischof Paul-Werner Scheele (Würzburg) und Bischof Christian Knuth (Schleswig). Einer der Höhepunkte der Tagung, deren Referate zur Publikation anstehen, war sicher die Auseinandersetzung zwischen Pannenberg („Pro") und Schwöbel („Contra"). Die Veranstaltung, deren Gesamtfazit ein prinzipielles Ja zur Verständigung der Kirchen in dieser Frage war, wurde von ca. 200 fest angemeldeten Teilnehmern besucht und stellte ohne Zweifel einen Höhepunkt in der gegenwärtigen Debatte dar.

Münster Hubertus Lutterbach

Theologische Literatur

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

Allgemeines

An-Denken. Festgabe für Eugen Biser, hg. v. Erwin Möde / Felix Unger / Karl Matthäus Woschitz. – Graz / Wien / Köln: Styria 1998. 605 S., geb. DM 93,00 ISBN: 3-222-12536-5: 19–21: Glück, Alois: Ermutiger und Brükkenbauer; 23–26: Heubl, Franz: Zur Koinzidenz von Cato Maior und therapeutischer Theologie; 27–47: Kaiser, Karl K.: Neuanfang im Alter: Das Seniorenstudium – Ein Bericht; 49–57: Kohl, Helmut: Christliche Verantwortung für die Zukunft; 59–63: Maier, Hans: Eugen Biser – ein Gruß zum 80. Geburtstag; 65–73: Möde, Erwin: Prophetische Stimme in visionsloser Zeit: Ein Kurzporträt Eugen Bisers; 75–89: Schaber, Johannes: Spiritus est, qui vivificat – Eugen Biser und die Ottobeurer Studienwoche; 91–100: Schmölz, Franz-Martin: Eugen Biser und die christliche Philosophie; 101–108: Spital, Hermann Josef: Die Offenbarung Gottes und die Angst der Menschen; 109–111: Teufel, Erwin: Gott ist für uns – Was ich von Eugen Biser verstanden habe; 113–120: Unger, Felix: Toleranz als Basis zur Friedenssicherung; 121–126: Wagner, Alois: Weltgesellschaft ohne Gottesglaube: Orientierungslos; 127–132: Waigel, Theo: Die christlichen Kirchen in der modernen Industriegesellschaft; 133–144: Wetter, Friedrich: Diener des Wortes – Überlegungen zum Verständnis des priesterlichen Amtes; 147–155: Figl, Johann: Bemerkungen zur Moral- und Gotteskritik Nietzsches – Aspekte einer religionsphilosophischen Antwort; 157–167: Grau, Gerd-Günther: Sören Kierkegaard: „Glaubensheld" oder „Ritter der unendlichen Resignation"?; 169–177: Heinzmann, Richard: Das Christentum als Religion der Freiheit; 179–192: Lobkowicz, Nikolaus: Was bedeutet, „seine Gedanken zu klären"?; 193–205: Röd, Wolfgang: Die Idee der Kirche in der kantischen Religionsphilosophie; 207–229: Schoschitz, Karl Matthäus: Homo Patiens – Der leidende Mensch; 231–237: Xinping, Zhuo: Dialog als Weisheit der Koexistenz; 241–251: Baudler, Georg: Vom El zum Abba – Ein Vermittlungsvorschlag zur Auseinandersetzung um den ambivalenten Gott; 253–268: Hahn, Ferdinand: Der Tod Jesu nach dem Zeugnis des Neuen Testaments; 269–281: Hoppe, Rudolf: Metaphorik im ersten Thessalonicherbrief – zur Rede von „Amme" und „Vater" in Thess 2,7.11; 283–294: Landesmann, Peter: Das Wort „Gott" aus jüdischer Sicht; 295–305: von Lips, Hermann: Jesus von Nazareth und die Weisheit; 309–319: Bürkle, Horst: Die Bedeutung der Mariologie für die Begegnung mit Menschen aus anderen Religionen; 321–328: Demmer, Klaus: Ethische Wahrheit in der Demokratie – Eine Herausforderung an Moraltheologie und kirchliches Lehramt; 329–330: Füllenbach, Hermann: Professor Dr. E. Biser und das Seniorenstudium an der LMU München; 331–341: Kuschel, Karl-Josef: Weltethos – Grundlage einer Theologie des Friedens; 343–354: Mordstein, Friedrich: Minima Fidei Christianae Praemissa; 355–364: Nachama, Andreas: „Räumt die Steine hinweg": Der Pfad aus dem Tal des Todes; 365–370: Neuhardt, Johannes: Die Kraft der Bilder; 371–377: Powalla, Siegfried: Wie können wir angesichts von Auschwitz von Gott reden?; 379–387: Riesinger, Ferdinand: Dem Atheismus hinterher . . .? Zum Theologietreiben angesichts bekenntnismüder Zeitgenossen; 389–401: Schlemmer, Karl: Jesus der Christus ist die Mitte – Zum Verständnis der Mysterientheologie von Odo Casel OSB; 403–413: Schreiner, Josef: Gott „mein Helfer": ein alttestamentliches Leitmotiv; 415–428: Schwalbach, Bruno: Erzbischof Conrad Gröber und das Dritte Reich; 429–440: Seckler, Max: Dienst am Glauben als Dienst am Wort; 441–452: Wittstadt, Klaus: Der Bildungsauftrag der Kirche in der modernen Gesellschaft; 453–457: Wolffsohn, Michael: Israel, die Orthodoxie oder das Nichts – Zur tragischen Absurdität diasporajüdischer Existenz; 461–474: Bergsdorf, Wolfgang: Christliche Verantwortung in der Informationsgesellschaft; 475–482: Bleickert, Günter: Die Autorität der Liebe – Differenzierung des Begriffs der Autorität (Macht – Wissen – Liebe); 483–487: Biser, Eugen: Sprechende Bilder – Zu den Transfusionsbildern von Monika Fioreschy; 489–499: Gabel, Herbert: Gertrud von le Fort: Die Magdeburgische Hochzeit – Aktualisierte Geschichte; 501–504: Gorschenek, Günter: Vom Glück dialogischer Begegnung – Meine Annäherung an Eugen Biser; 505–511: Höslinger, Norbert W.: Selbstfindung als Chance der Kirche heute; 513–523: Kaiser, Philipp: Christsein und Mystik: Impulse aus der Tradition; 525–530: Lechner, Odilo: Scienter Necsius – Sapienter Indoctus. Benediktinische Anmerkungen zum Spannungsfeld von Wissenschaft und Spiritualität; 531–544: Neuner, Peter: Die Wiederentdeckung der Mystik und der Modernismus; 545–553: Roscher, Wolfgang: Europa als religiöse und künstlerische Herausforderung – Angst und Anfang in Aisthesis und Poiesis zur Jahrtausendwende; 555–568: von Rosenstiel, Lutz: Die Universität im Wandel; 569–579: Schmidinger, Heinrich: „katholisch" bei Thomas Bernhard – Versuch einer Lektüre; 581–591: Schöne, Hubert: Religion im Fernsehen – geht das überhaupt; 593–600: Spengler, Franz Xaver: Religiöse Bildung als spirituelle Kraft;

Homo naturaliter religiosus. Gehört Religion notwendig zum Mensch-Sein?, hg. v. Fritz Stolz. – Bern / Frankfurt: Peter Lang 1997. 334 S. (Studia Religiosa Helvetica Jahrbuch, 3), brosch. DM 81,00 ISBN: 3-906759-23-7: 13–38: Burkert, Walter: Fitness oder Opium? Die Fragestellung der Soziobiologie im Bereich alter Religionen; 39–64: Stolz, Fritz: Von der Begattung zur Heiligen Hochzeit, vom Beurteilen zum Abendmahl – kulturelle Gestaltungen natürlicher Prozesse; 65–90: Baudy, Gerhard: Religion als ‚szenische Ergänzung'. Paläoanthropologische Grundlagen religiöser Erfahrung; 91–136: Michaels, Axel: Religionen und der neurobiologische Primat der Angst; 137–166: Wolters, Gereon: Evolution als Religion?; 167–191: Schindler, Alfred: Von Tertullian bis Drewermann. Ist die Seele von Natur aus christlich? Ein ungewohntes Stück Theologiegeschichte; 193–218: Dalferth, Ingolf U.: Notwendig religiös? Von der Vermeidbarkeit der Religion und der Unvermeidlichkeit Gottes; 219–240: Rust, Alois: Der natürliche Kontext der religiösen Sprache; 241–286: Holenstein, Elmar: Gott und die Würde der Kreatur in der Schweizerischen Bundesverfassung; 287–304: Uslar, Detlev von: Anthropologische Quellen der Religion; 305–327: Scharfetter, Christian: Religion, Spriritualität, Mystik in der Perspektive der Psychiatrie;

„Ihr Völker alle, klatscht in die Hände!" FS für Erhard S. Gerstenberger zum 65. Geburtstag, hg. v. Rainer Kessler u. a. – Münster: Lit 1997. VII, 428 S. (Exegese in unserer Zeit. Kontextuelle Bibelinterpretation aus lateinamerikanischer und feministischer Sicht, 3), kt DM 68,80 ISBN: 3-8258-2937-5: 1–5: Childs, Brevard S.: Erhard Gerstenberger: The Yale Years; 6–19: Deifelt, Wanda: The Death of the Goddess and the Rise of Humanity: A Comparison of Two Stories; 20–27: Reimer, Haroldo: (Über)Leben im gemeinsamen Haus. Eine Bibelarbeit zu Genesis 6–9; 28–48: Jarschel, Haidi: Sexualisierte Geschichte und Theologie des Volkes in Genesis 25–36; 49–68: Boecker, Hans Jochen: Überlegungen zur „Geschichte Tamars" (Gen 38); 69–94: Schäfer-Bossert, Stefanie: Sex and Crime in Genesis 38. Eine Exegetische Auseinandersetzung mit der „Schuld der Tamar"; 95–109: Schwantes, Milton: „Laß mein Volk aus Ägypten ausziehen." Bemerkungen über Exodus 3; 110–125: Jost, Renate: Achas Quellen. Feministisch-sozialgeschichtliche Überlegungen zu Jos 15,15–20 / Ri 1,12–15; 126–133: Ulrich, Kerstin: 1. Könige 3,16–28 „Anders" gelesen; 134–147: Kessler, Rainer: „Söhne habe ich großgezogen und emporgebracht . . ." Gott als Mutter in Jes 1,2; 148–165: Croatto, J. Severino: Wie ist die Befreiung anzukündigen? Hermeneutischer Kommentar zu Jes 61,1–3; 166–180: Jeremias, Jörg: Die Erde „wankt"; 181–194: Zenger, Erich: Die Provokation des 149. Psalms. Von der Unverzichtbarkeit der kanonischen Psalmenauslegung; 195–213: Fischer, Irmtraud: Der Männerstammbaum im Frauenbuch: Überlegungen zum Schluß des Rutbuches (4,18–22); 214–225: Bail, Ulrike: Mit schielendem Blick. Bemerkungen zu 1 Chronik 7,21b–24; 226–237: Melugin, Roy F.: Scripture and the Sitz im Leben of the Interpreter; 238–255: Knierim, Rolf P.: On two Cases of the Biblical Hermeneutic of Justice; 256–268: Meyers, Carol: Gender and God in the Hebrew Bible – Some Reflections; 269–290: Stansell, Gary: Mothers and Sons in Ancient Israel; 291–295: Seifert, Elke: Frauen und Brunnen. Gedanken zu einem literarischen Motiv; 296–316: Schroer, Silvia: „Im Schatten deiner Flügel." Religionsgeschichtliche und feministische Blicke auf die Metaphorik der Flügel Gottes in den Psalmen, in Ex 19,4; Dtn 32,11 und Mal 3,20; 317–332: Long, Burke O.: Scenery of Eternity: William Foxwell Albright and Notions of „Holy Land"; 333–349: Conrad, Diethelm: Zur Rekonstruktion phönikischer Figurinen vom Tel Akko; 350–376: Dietrich, Walter: Wem das Land gehört. Ein Beitrag zur Sozialgeschichte Israels im 6. Jahrhundert v. Chr.; 377–400: Kaiser, Otto: Die Stellung der Frauen in Platons Nomoi; 401–404: Konings, Johan: Welches sind die Werke, die nicht erlösen?; 405–416: Kriechbaum, Friedel: Behinderte Theologie; 417–426: Redhardt, Jürgen: Niemöller als Prediger über alttestamentliche Texte;

Katechese im Umbruch. Positionen und Perspektiven. Für Dieter Emeis, hg. v. Franz-Peter Tebartz-van Elst. – Freiburg: Herder 1998. 576 S. , Ln. DM 88,00 ISBN: 3-451-26160-X: 18–31: Schmitt, Karl Heinz: Katechese im Schwung des Zweiten Vatikanums und der Würzburger Synode. Theologische Erinnerungen und praktische Konsequenzen – wider die Resignation; 32–44: Schmälzle, Udo Friedrich: Von der Vermittlung zur Aneignung. Überlegungen zum Paradigmenwechsel in der Katechese; 45–68: Schladoth, Paul: Katechese und Religionsunterricht. Ansätze und Wege unterschiedlicher Verhältnisbestimmungen heute; 70–82: Zenger, Erich: Was christliche Katechese von der jüdischen Schriftauslegung lernen kann; 83–93: Weimar, Peter: Glauben lernen an Jona. Ein Prophet im Widerstreit mit seinem Gott; 94–99: Kertelge, Karl: „Ohne Gleichnisse sprach er nicht zu ihnen. . ." Zur christologischen Relevanz der Gleichnisse Jesu nach Mk 4; 100–116: Dormeyer, Detlef: Die Parabel vom barmherzigen Samariter Lk 10,25–37 oder die Kunst, dem anderen zum Nächsten zu werden. Erzählen und interaktionales Lesen als katechetische Arbeitsweisen der Bibel; 117–130: Cramer, Winfried: „Zahllose Stufen von Fortschreitenden". Gedanken des Origines zur Frage gestufter Kirchenzugehörigkeit und Gemeinschaft am Heiligen; 131–142: Pfnür, Vinzenz: Katechese des Spätmittelalters – ihre Bedeutung für die Gegenwart; 143–151: Angenendt, Arnold: Katechese und historische Akkulturation; 152–164: Werbick, Jürgen: „. . . damit sie das Leben haben und es in Fülle haben" (Joh 10,10). Fundamentaltheologische Anfragen an das katechetische Handeln der Kirche; 165–172: Vorgrimler, Herbert: Katechismus der Inhalte – „Katechismus der Herzen" (K. Rahner). Zur Frage der Vollständigkeit eines Katechismus; 173–187: Hoye, William J.: Neugier, Zweifel und Staunen als pädagogisch-katechetische Prinzipien in der dogmatischen Theologie des Mittelalter; 188–193: Khoury, Adel Theodor: In unseren Schulen sitzen viele Muslime – In unseren Gemeinden begegnen wir dem Islam; 194–208: Richter, Klemens: Katechese und Liturgie; 209–221: Lüdicke, Klaus: Zur Rolle des Kirchenrechts in der Sakramentenpastoral; 222–230: Müller, Klaus: Die konstitutive Erste-Person-Struktur von Glauben und Denken. Zur protreptischen Dimension der Katechese; 231–240: Hoeps, Reinhard: Anschauung. Notizen zu einer katechetischen und religionspädagogischen Kategorie; 241–251: Steinkamp, Hermann: „Kirchliche" Katechese und „diakonische" Jugendarbeit. Konturen und Funktionen eines „Fremdbildes" während der Würzburger Synode; 252–270: Baus, Karl: Das Verschwinden Jesu aus der Jugendkultur als Herausforderung an den schulischen Religionsunterricht; 271–279: Kamphaus, Franz: Globale Not – weltweite Solidarität?; 282–295: Sauer, Ralph: Katechese in Deutschland als Spezifikum im Kontext anderer europäischer Kirchen; 296–306: Werner, Ernst: Katechese in der Spannung zwischen Offenheit und Identität; 307–315: Jaschke, Hans-Jochen: Katechese in kirchlicher Communio – Sich wandelnde Diasporaerfahrungen und der missionarische Dienst für die Welt; 316–320: Jacob, Heinrich: Katechese als diözesanes Netzwerk. Eine praktisch-theologische Skizze; 327–337: Wieh, Hermann: Anregungen der Katechese für die diözesane Priesterfortbildung; 338–346: Hagemann, Wilfried: Katechese und Gemeinde-Spiritualität. „Weggemeinschaft" als katechetisch-spirituelles Paradigma; 347–357: Thissen, Werner: Katechese und Kunst. Erfahrungsberichte aus den Bereichen Glasmalerei, Dichtung und Musik; 360–370: Dickerhoff, Heinrich: Wähle das Leben. Lernziele und Lernschritte in der Glaubens-Bildung – dem Sch'ma Jissrael und dem „Programm Jesu" Mk 1,15 abgelesen; 371–384: Kollig, Manfred: „Stotternde Weggemeinschaft". Communiofähig werden als Grundanliegen von Katechese; 385–392: Sauermost, Burkard: Den Glauben lernen. Vorbemerkungen zur Mathetik des christlichen Glaubens; 393–407: Mönnich, Annette: Schulung und Beratung in mündlicher, rhetorischer Kommunikation für das Handlungsfeld Pastoral – auch für die Katechese; 408–421: Greulich, Werner: Von Gott und der Welt sprechen lernen; 422–438: Tebartz-van Elst, Franz-Peter: Von der Katechese zur Predigt. Plädoyer für eine mystagogische Verkündigung; 439–457: Kochanek, Franz-Hermann: Die Erlebnisgesellschaft als Herausforderung an die Katechese; 458–466: Annen, Josef: Pluralität und Individualisierung als Chance für die Glaubensvermittlung. Praktisch-theologische Reflexionen zu Religionsunterricht und Katechese in der Schweiz; 467–478: Scheidler, Monika: In der Kirche ist niemand Ausländer – oder doch? Zu den Chancen und Grenzen interkulturellen Lernens in der Gemeinde; 479–490: Spölgen, Johannes: Gemeinden befähigen, ihre Dienste zu entfalten. Von der versorgten zur katechetisch selbst verantwortlichen Gemeinde; 491–504: Belok, Manfred: Pastorale Fort- bzw. Weiterbildung im Wandel. Wahrnehmungen, Anfragen, Aufgabenstellungen; 505–512: Lüken, Christian: Auf dem Weg zu einer christlichen Ehe; 513–522: Spölgen, Johannes: Gemeinsam das Leben bejahen. Die katechetische Dimension der Familie; 523–532: Schendel, Gertrud-Marianne: Luthers Kleiner Katechismus im Kindergottesdienst. Ein Impulsbeitrag aus evangelischer Sicht; 533–541: Rusche, Bernward: Naturerleben in der Katechese. Ein Beitrag zu einer neuen Empfindsamkeit;

Dem Ursprung Zukunft geben. Glaubenserkenntnis in ökumenischer Verantwortung. Für Wolfgang Beinert, hg. v. Bertram Stubenrauch. – Freiburg / Basel / Wien: Herder 1998. 381 S., geb. DM 88,00 ISBN: 3-451-26549-4: 9–24: Müller, Gerhard Ludwig: „Erfahrung" Gottes als ursprüngliche Eröffnung christlichen Glaubens; 25–48: Schwarzweller-Madl, Gabriele: Vom Finden der Wahrheit in der Heiligen Schrift. Die Antwort der Kindheitsevangelien auf die Frage nach der Bedeutung des Jesus von Nazareth; 49–60: Langemeyer, Georg: Die dogmengeschichtliche Bedeutung der frühchristlichen Verfolgungssituation; 61–80: Petri, Heinrich: Universales Sakrament des Heils. Überlegungen zur Universalität und Katholizität der Kirche; 81–95: Koch, Günter: Wahrheitsfindung im Kompromiss? Anmerkungen zu einem weiter bedenkenswerten theologischen Thema; 96–114: Wiederkehr, Dietrich: Die fremden Sprachen des Geistes und die Sprachenfremdheit der Kirche. Wahrnehmung und Unterscheidung der Geister; 115–142: Döring, Heinrich: Dialogische Hermeneutik. Zum Dialog der Religionen als Wahrheitsfindung; 143–165: Kraus, Georg: Glaube mit Vernunft. Ökumenischer Weg verifikativer Theologie; 166–184: Scheele, Paul-Werner: Die Übermittlung der Offenbarung als ökumenisches Fundamentalproblem; 185–224: Ullrich, Lothar: Praxis und Prinzipien einer ökumenischen Hermeneutik. Dargestellt an der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre"; 225–252: Seigfried, Adam: Übereinstimmung im Rechtfertigungsverständnis. „Gemeinsame (lutherisch – römisch-katholische) Erklärung zur Rechtfertigungslehre"; 253–265: Stubenrauch, Bertram: Die „doppelte Exegese" der Alten Kirche als Ausgangspunkt für ein ökumenisches Sakramentenverständnis; 266–295: Wenz, Gunther: Luther und die politischen Folgen. Eine historische Perspektive aus aktuellem Anlaß; 296–307: Neuner, Peter: Die anglikanischen Weihen – 100 Jahre nach „Apostolicae curae" (1896); 308–322: Ganoczy, Alexandre: Chaostheorie und Theologie. Schöpfungstheologische Rechenschaft; 323–336: Courth, Franz: Frauenbild und Marienglaube bei Augustinus; 337–352: Radlbeck-Ossmann, Regina: Überlegungen zum Diakonat der Frau; 353–371: Riedel-Spangenberger, Ilona: Glauben

und Recht der Kirche. Rechtstheologische und kanonistische Überlegungen zur Rezeption;

Von der Suche nach Gott. Helmut Riedlinger zum 75. Geburtstag, hg. v. Margot Schmidt und Fernando Domínguez Reboiras. – Stuttgart-Bad Cannstadt: Frommann und Holzboog, 1998. XIII, 809 S. (Mystik in Geschichte und Gegenwart I, 15), geb. DM 58,00 ISBN: 3-7728-1922-2: 3-38: Schmid, Margot: Unverwüstliches Erbe – Die Wirkweite von Moses Gottesschau in der christlichen Mystik; 39-50: Deissler, Alfons: Vorstufen zur Mystik in den Psalmen; 51-64: Zollitsch, Robert: „Mit dem Bischof verbunden wie die Saiten einer Zither." Zur Amtsmystik des Ignatios von Antiocheia; 65-82: Frank, Karl Suso: Antonius von Ägypten und seine Briefe; 83-108: Mehlmann, Axel: Confessio trinitatis. Zur trinitätstheologischen Hermeneutik Joachims von Fiore; 109-129: Reinhardt, Klaus: Erfahrung und Theologie der Liebe Gottes. Die Auslegung des Hohenliedes bei Theresia von Avila und Jerónimo Gracián; 131-145: Gayà, Jordi: La construcción de la demostración teológica en el Llibre de contemplació de Ramon Llull; 173-185: Böhme, Wolfgang: Sieben Grunderfahrungen der Mystik – Sind sie auch heute noch möglich?; 187-205: Sudbrack, Josef: Mystikforschung und pluralistische Religionstheologie; 207-222: Ruppert, Lothar: Psalm 131 – Selbstüberwindung und Selbstbescheidung vor Gott; 223-231: Biemer, Günter: Geheiligt werde dein Name – Eine Katechese der ersten Vaterunserbitte; 233-248: Eckermann, Willigis: Das lebendige Evangelium. Zur Problematik von Geist und Buchstabe bei Wolfgang Ostermair OESA (ca. 1469-1531); 249-282: Stöhr, Johannes: Neuzeitliche Diskussionen über die Einwohnung des dreifaltigen Gottes; 283-298: Müller, Josef: Perspektiven einer prophetischen Pastoral auf dem Weg der Kirche ins dritte Jahrtausend; 299-313: Kleiber, Hansruedi: Romano Guardini – Reform aus dem Ursprung; 315-335: Trennert-Helwig, Mathias: Teilhard de Chardin und Lucile Swan – Eine Freundschaft im Licht ihres Briefwechsels 1932-1955; 339-349: McHugh, John F.: Vom Sinn des μονογενής in Joh 1,14.18; 351-366: Figura, Michael: Der Philipperhymnus in der Auslegung des Hilarius von Poitiers; 367-387: Bertelloni, Francisco: Überlegungen zur Geschichte der dreigliedrigen „philosophia practica" vor der mittelalterlichen Rezeption der aristotelischen „libri morales"; 389-398: Lohr, Charles: Die Stufen der menschlichen Erkenntnis nach dem „Karlsruher Breviculum" Ramon Lulls; 399-428: Bauçà, Manuel: El ejemplarismo como clave de la teología de la „Ars Dei" de Ramón Llull; 429-445: Weier, Reinhold: Zum Freiheitsverständnis bei Thomas von Aquin und Luther; 447-462: Walter, Peter: Erasmus von Rotterdam und der mehrfache Schriftsinn; 463-487: Domínguez Reboiras, Fernando: Die Schule von Salamanca. Eine kritische Ortsbestimmung; 489-507: Schockenhoff, Eberhard: List und Lüge in der theologischen Tradition; 509-520: Casper, Bernhard: Der Sinn der Rede von Schöpfung. Überlegungen im Anschluß an Emmanuel Lévinas; 521-545: Sartory, Gertrude: Das Netz des Bibelkritikers. Von den Grenzen der historischen Methode und der Geschehens-Wahrheit der biblischen Ereignisse; 547-558: Scheffczyk, Leo: Der Mensch und die sakramentalen Symbole; 559-582: Schumacher, Joseph: Das Lehramt der Kirche und die Theologie; 585-598: Ziegenaus, Anton: Die marianisch-mariologische Relevanz der gestaffelten Schau Mariens angesichts der historisch-kritischen Exegese; 599-608: Welker, Klaus: Maria als Schutzpatronin. Gedanken zu einer regionalen, marianischen Wallfahrtsphänomenologie – Baden / Hohenzollern / „Regio" am Oberrhein; 611-625: Bekker, Thomas: Der interdisziplinäre Dialog zwischen Naturwissenschaft und Theologie an der Universität Freiburg; 627-646: Bresch, Carsten: Evolution aus Zufalls-Türmen und Systemzwängen; 647-662: Römer, Hartmann: Physik der Unsterblichkeit? Zum Gottesverständnis der Naturwissenschaft; 663-670: Hausmann, Rudolf: Natürliche Theologie: Gedanken eines Agnostikers; 671-690: Daecke, Sigurd Martin: Auf dem Weg zu einer Theologie der Natur? Das Verhältnis von Naturwissenschaft, „natürlicher Theologie" und Theologie der Natur in der Sicht eines evangelischen Theologen; 691-706: Isak, Rainer: Die Rolle der „Natürlichen Theologie" im interdisziplinären Dialog; 707-717: Bosshard, Stefan N.: Zur biologischen und theologischen Begründung der Menschenwürde; 179-730: Suchan, Berthold: Die Bedeutung Teilhards de Chardin für das Gespräch zwischen Theologie und Naturwissenschaften; 731-753: Schiwy, Günther: „Pan-en-Theismus" – eine Spurensuche;

Theologie der Gegenwart 41, 1/1998, hg. v. der Philosophisch-Theologischen Hochschule der Redemptoristen, Hennef/Sieg. – Kevelaer: Butzon & Berker 1998. 80 S. ISSN: 0342-1457: 2-13: Hausmanninger, Thomas: Solidarität und Kommunitarismus; 48-55: Freyer, Thomas: Menschliche Subjektivität im Referenzrahmen „erstphilosophischer Reflexion"? Versuch einer Antwort auf Klaus Müllers Beitrag „Subjekt-Profile"; 56-64: Römelt, Josef: Neue Ansätze der medizinischen Ethik. Von der Patientenautonomie, der neurophysiologischen Kompetenz und alternativen Medizin zur Kultur der Endlichkeit des Menschen;

Theologische Zeitschrift 1, 1998, hg. v. d. Theologischen Fakultät der Universität Basel. – Basel: Friedrich Reinhardt 1998. 386 S. ISSN: 0040-5701: 1-13: Koenen, Klaus: Von der todesmutigen Susanna zum begabten Daniel. Zur Überlieferungsgeschichte der Susanna-Erzählung. ; 14-35: von Dobbeler, Axel: Metapernkonflikt und Missionsstrategie. Beobachtungen zur personifizierenden Rede vom Glauben in Gal 3,23-25; 36-54: Freudenberg, Matthias: Karls Barths Wahrnehmungen der reformierten Theologie vor 1921; 55-82: Dietrich, Wolfgang: Russisches religiöses Denken im Prisma Berdjajews. Exemplarische Profile;

Zeitenwende – Zeitenende. Beiträge zur Apokalyptik und Eschatologie. Hg. v. Wolfgang Sommer. – Stuttgart/Berlin/Köln: W. Kohlhammer 1997. 304 S. (Theologische Akzente, 2), kt DM 34,80 ISBN: 3-17-014781-1: 11-42: Utzschneider, Helmut: Michas Reise in die Zeit. Ein Werkstattbericht; 45-63: Strecker, Christian: Die Zeitenwende bei Paulus. Einige Anmerkungen zum Zeitverständnis des Apostels aus kulturanthropologischer Sicht; 67-76: Stegemann, Wolfgang: Sehnsucht nach Reinheit. Zum apokalyptischen Daseinsverständnis; 79-106: Petsch, Hans-Joachim: Das Ewige im Jetzt. Meister Eckharts Lehre vom „ewigen Nun". Theologische Konsequenzen einer aktuellen Provokation; 109-128: Sommer, Wolfgang: Luther – Prophet der Deutschen und der Endzeit. Zur Aufnahme der Prophezeiungen Luthers in der Theologie des älteren deutschen Luthertums; 131-145: Oesterreich, Peter L.: „Das Zeitalter der vollendeten Sündhaftigkeit". Die Krise der Gegenwart in der Geschichtsphilosophie Fichtes; 149-174: Riess, Richard: Der Untergang der Titanic. Pastoraltheologische Aspekte des apokalyptischen Lebensgefühls in der heutigen Welt; 177-188: Busch, Roger J.: Technik-Kritik als Phänomen der Krise. Zum Zusammenhang von apokalyptischem Lebensgefühl und Widerstand gegen die Technisierung unserer Gesellschaft; 191-209: Grimmer, Karl F.: (Post)modern Times. Theologische Anmerkungen zur Zeiterfahrung im Film; 213-224: Becker, Dieter: Dein ist das Reich in Ewigkeit? Religiöse Zeitalterlehren als Anfragen an die Theologie; 227-240: Triebel, Johannes: Zwischen Angst und Hoffnung. Ahnenverehrung in Afrika als Herausforderung für Missionswissenschaft und Ökumenik; 243-271: Köpping, Klaus-Peter: Charisma, Nativismus und Millennium in Japan's Neuen Religionen. Das Beispiel der „lebenden Göttin" bei der „Tanzenden Religion" Odoru Shukyo; 275-302: Nieden, Hans-Jörg: Immerwährendes Gotteslob. Zur theologischen Bestimmung der Musik;

Bibelwissenschaft

Die Schriftrollen von Qumran. Zur aufregenden Geschichte ihrer Erforschung und Deutung, hg. v. Shemaryahu Talmon. – Regensburg: Friedrich Pustet 1998. 158 S., kt DM 34,00 ISBN 3-7917-1592-5: 11-26: Stegemann, Hartmut: Die Schriftrollen von Qumran. Geschichte ihrer Entdeckung, Erforschung und Auslegung; 27-50: Broshi, Magen: Qumran – Die archäologische Erforschung. Ein Überblick; 51-69: Maier, Johann: Die Qumrangemeinde im Rahmen des frühen Judentums; 71-105: Fabry, Heinz-Josef: Qumran und das frühe Christentum; 107-135: Koch, Klaus: Heilandserwartungen im Judäa der Zeitenwende; 137-158: Talmon, Shemaryahu: Bilanz und Ausblick nach 50 Jahren Qumranforschung;

Revue Biblique N° 1 Janvier 1998. Publiée par L'École Biblique et Archéologique Française. – Paris: Librairie Lecoffre 1998 ISSN: 0035-0907: 5-41: Kalimi, Isaac: History of Interpretation. The Book of Chronicles in Jewish Tradition from Daniel to Spinoza; 42-69: Magne, Jean: Jésus devant Pilate; 70-75: Winandy, Jacques: Le disciple que Jésus aimait: pour une vision élargie du problème; 76-80: Boismard, Marie-Émile: Le disciple que Jésus aimait d'après Jn 21,1 ss et 1,35 ss. ; 81-104: Verhelst, Stéphane: L'Apocalypse de Zacharie, Siméon et Jacques;

Kirchengeschichte

Humanismus und Wittenberger Reformation. Festgabe anläßlich des 500. Geburtstages des Praeceptor Germaniae Philipp Melanchthon am 16. Februar 1997. Hg. v. Michael Beyer und Günter Wartenberg. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 1997. 444 S. ISBN: 3-374-01623-5: 15-31: Lohse, Bernhard: Luthers Selbstverständnis in seinem frühen Romkonfklikt und die Vorgeschichte des Begriffs der „Theologia Crucis". Untersucht anhand seines Briefwechsels zwischen 1517 und 1519/20; 33-52: Edwards, Mark U.: Die Heilige Schrift als gedruckter Text; 53-72: Hendrix, Scott: Die Bedeutung des Urbanus Rhegius für die Ausbreitung der Wittenbrger Reformation; 73-87: Smolinsky, Heribert: Humanistische römisch-katholische Gegner Luthers. Das Beispiel des Jodocus Clichtoveus: Überlegungen und Perspektiven; 88-120: Hasse, Hans-Peter: Wittenberger Theologie im „Stammbuch". Eintragungen Wittenberger Professoren im Album des Wolfgang Ruprecht aus Eger; 123-144: Scheible, Heinz: Aristoteles und die Wittenberger Universitätsreform. Zum Quellenwert von Lutherbriefen; 145-154: Beyer, Michael: Luther übersetzt Melanchthon; 155-184: Wriedt, Markus: Die theologische Begründung der Schul- und Universitätsreform bei Luther und Melanchthon; 185-252: Bräuer, Siegfried: Die Überlieferung von Melanchthons Leichenrede auf Luther. Mit einem Quellenanhang; 253-265: Wolgast, Eike: Melanchthons Fürstenwindungen in der Wittenberger Lutherausgabe; 267-293: Kolb, Robert: Passionsmeditation. Luthers und Melanchthons Schüler predigen und beten die Passion; 297-312: Brecht, Martin: Die reformatorsiche Kirche in Philipp Melanchthons ekklesiologischen Reden; 313-326: Frank, Günter: Philipp Melanchthons „Liber de anima" und die Etablierung der frühneuzeitlichen Anthropologie; 327-336: zur Mühlen, Karl-Heinz: Melanchthons Auffassung vom Affekt in den Loci communes von 1521; 337-352: Schilling, Johannes: Melanchthons Loci communes deutsch; 353-366: Treu, Martin: Hutten, Melanchthon und der internationale Humanismus; 367-388: Rhein, Stefan: „Italia Magistra orbis terrarum". Melanchthon und der italienische Humanismus; 389-407: Schäfer, Bärbel: Mit den Waffen der Dichtkunst für die Reformation. Melanchthons Schü-

ler Johann Stigel; 409–415: WARTENBERG, Günther: Melanchthon und die reformatorisch-humanistische Reform der Leipziger Universität;

Religionsphilosophie und Fundamentaltheologie

Christlicher Wahrheitsanspruch zwischen Fundamentalismus und Pluralismus. Texte der Theologischen Tage 1996, hg. v. Ulrich Kühn / Michael Markert / Matthias Petzoldt. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 1998. 168 S., kt DM 24,80 ISBN: 3-374-01667-7: 8–15: PETZOLDT, Matthias: Wahrheit – Sache des Glaubens?; 16–40: NOWAK, Kurt: Zeitalter des Vielspältigen; 41–58: SCHWEITZER, Friedrich: Fundamentalismus – Chance oder Risiko der religiösen Entwicklung?; 59–69: BERGER, Eduard: Kirchenleitendes Handeln im Spannungsfeld von kirchlichem Bekenntnis und gesellschaftlicher Pluralität; 70–86: SUNDERMEIER, Theo: Christliche Identität angesichts der Vielfalt der Konfessionen und Religionen; 87–118: SCHWÖBEL, Christoph: Die Wahrheit des Glaubens im religiös-weltanschaulichen Pluralismus; 119–132: WILKINSON, John: „Regenbogen-Kirche" in einer „Regenbogen-Gesellschaft"; 133–140: KÄSSMANN, Margot: Kirchentagsbewegung in der Spannung zwischen Vielfalt und Eindeutigkeit; 141–148: BITTNER, Wolfgang J.: Zwischen Fundamentalismus und historisch-kritischer Methode. Zur Frage nach einem „dritten Weg" in der Schriftauslegung; 149–158: KÄHLER, Christoph: Die Bibel im Widerstreit. Historisch-kritische und fundamentalistische Auslegungsansätze: Gibt es einen dritten Weg?; 159–166: HORN, Andreas: Pluralität und Fundamentalismus in der Jugendarbeit;

Erkenntniswege in der Theologie. Hg. v. Hugo Bogensberger u. a. – Graz/Wien/Köln: Styria 1998. 266 S., kt DM 40,80 ISBN: 3-222-12561-9: 11–28: GRUBER, Franz: Glaubenswahrheit und Kommunikation – Eine kommunikationstheoretische Grundlage; 29–38: FERSCHL, Franz: Kriterien für den Dialog auf der „kognitiven" Ebene; 39–56: VENETZ, Hermann-J.: Vom dialogischen Umgang mit der Schrift; 57–76: KÖGERLER, Reinhart: Methodische Vorgangsweisen in den Naturwissenschaften – Anfragen an die Theologie; 77–88: EDER, Gernot: Revitalisierung biblischer Problemfelder; 89–106: NIEWIADOMSKI, Józef: Aufklärung durch Theologie; 107–150: MUCK, Otto: Rationale Strukturen des Dialogs über Glaubensfragen; 151–200: SCHMID, Peter F.: „Gegenwärtigkeit". Anthropologische und psychologische Voraussetzungen des Dialogs über Glaubensfragen; 201–208: RIEDL, Alfons: Sittliches Handeln – Weg zur religiösen Erkenntnis; 209–220: LESCH, Walter: Grundlagen einer theologischen Handlungstheorie: Ethische Ausgangspunkte und Perspektiven; 221–232: ARENS, Edmund: Grundlagen einer theologischen Handlungstheorie: Die biblische Basis kommunikativer Glaubenspraxis; 233–250: LESCH, Walter: Grenzfragen kommunikativen Handelns: Erfahrungen von Schuld und radikalem Bösen; 251–264: ARENS, Edmund: Handlungstheoretische Aporien: Umgang mit Scheitern und Tod;

Mit Gott streiten. Neue Zugänge zum Theodizee-Problem. Hg. v. Harald Wagner. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1998. 155 S. (Quaestiones Disputatae, 169), kt DM 38,00 ISBN: 3-451-02169-2: 11–47: NEUHAUS, Gerd: Theodizee und Glaubensgeschichte. Zur Kontingenz einer Fragestellung; 48–89: STRIET, Magnus: Versuch über die Auflehnung. Philosophisch-theologische Überlegungen zur Theodizeefrage; 90–130: MENKE, Karl-Heinz: Der Gott, der jetzt schon Zukunft schenkt. Plädoyer für eine christologische Theodizee; 131–150: WAGNER, Harald: „Crux probat omnia". Anstöße zur Bewältigung des Theodizeeproblems aus reformatorischer Theologie;

Zeit und Schöpfung, hg. v. Konrad Stock. – Gütersloh: Kaiser / Gütersloher Verlagshaus 1997. 170 S. (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie, 12), kt DM 58,00 ISBN: 3-579-02080-3: 11–40: WÖLFEL, Eberhard: Endet die Zeit? Bemerkungen zum Zeitproblem im Aspekt naturwissenschaftlicher Erschließung; 41–66: LINK, Christian: Gott und die Zeit. Theologische Zugänge zum Zeitproblem; 67–90: HERMS, Eilert: „Meine Zeit in Gottes Händen"; 91–113: ROSENAU, Hartmut: Die Ordnungen der Schöpfung – zwischen Ideologie und Weisheit; 114–142: KÖRTNER, Ulrich H. J.: Schöpfung und Autopoiesis. Zur Auseinandersetzung der Theologie mit dem Programm der Kritischen Evolutionstheorie; 143–170: SCHOBERTH, Wolfgang: „Es ist alles durch ihn und zu ihm geschaffen" (Kol 1,16). Zum Sinn der Lehre von der Schöpfungsmittlerschaft Christi;

Dogmatik

Relativierung der Wahrheit? Kontextuelle Christologie auf dem Prüfstand, hg. v. Raymund Schwager. – Freiburg / Basel / Wien: Herder 1998. 248 S. (Quaestiones Disputatae, 170), kt DM 48,00 ISBN: 3-451-02170-6: 9–29: KUSCHEL, Karl Josef: Jesus im Kontext der Dichter. Große Jesus-Romane des 20. Jahrhunderts im interkulturellen Vergleich; 30–51: OHLIG, Karl-Heinz: Warum diese und keine anderen Christologien? Zu den „Kausalitäten" für die Ausbildung des christlichen Dogmas in altkirchlicher Zeit; 52–76: HALLENSLEBEN, Barbara: „Die Weisheit hat ihr Haus gebaut" (Spr 9,1). Die christologische Frage der frühen ökumenischen Konzilien; 77–105: WILFRED, Felix: Zum Verständnis Jesu Christi im heutigen Indien. Christologische Herausforderungen und Zukunftsperspektiven; 106–152: KESSLER, Hans: Partikularität und Universalität Jesu Christi. Zur Hermeneutik und Kriteriologie kontextueller Christologie; 156–185: MÜLLER, Gerhard L.: Die Einzigkeit der Heilsmittlerschaft Christi im Kontext des religiösen Pluralismus; 186–214: WOHLMUTH, Josef: Christologie im Kontext liturgischer Ästhetik; 215–244: SATTLER, Dorothea: Gottes Weisheit lebt mit uns. Christologie im Kontext von Frauenerfahrungen;

Ökumenische Theologie

Wege der Kirchen im Umbruch der Gesellschaft. Eine ökumenische Bilanz. Im Auftrag des Ökumenisch-theologischen Arbeitskreises herausgegeben von Gerhard Feige und Ulrich Kühn. – Leipzig: Benno / Evangelische Verlagsanstalt 1998. 180 S., kt DM 24,80 ISBN: 3-7462-1236-7 / 3-374-01666-9: 11–13: ULRICH, Michael: Evangelische und katholische Prägungen nach der Wende; 14–20: FRIEMEL, Franz-Georg: Evangelisch und katholisch – Gibt es neue Probleme nach der Wende?; 21–22: HOLTZ, Traugott: Vorläufige Wahrnehmungen zur Stellung der Kirche in der Neugestaltung des öffentlichen Lebens; 23–25: KÜHN, Ulrich: Erfahrungen der neuen gesellschaftlichen Wirklichkeit; 27–38: SEILS, Martin: Zweireichelehre: Grundanliegen, Grundaussagen und Grundgedanken; 39–55: ULLRICH, Lothar: „Im Licht des Evangeliums und der menschlichen Erfahrung" (GS 46). Lehramtliche Aussagen zum Verhältnis von Kirche und Gesellschaft / Staat / Politik; 57–74: KERBER, Walter: Christ und Wirtschaft aus katholischer Sicht; 75–86: KERBER, Walter: Wirtschaftlichkeit und Ethik im Konflikt?; 87–103: HONECKER, Martin: Fragestellungen und Aufgaben wirtschaftlicher und politischer Ethik; 105–107: POLLACK, Detlef: Konfessionelle Differenzen in der politischen Einstellung und im gesellschaftlichen Verhalten der Christen in der DDR und in den neuen Bundesländern (Zusammenfassung des Referats); 109–120: KÜHN, Ulrich: Theologische Aspekte von Entscheidungen der evangelischen Kirche in der DDR im Zeitraum zwischen 1950 und 1989; 121–132: DITTRICH, Bernhard: Gibt es theologische Einflüsse auf das Leben der katholischen Kirche in der DDR?; 133–160: FRANKE, Heiko: Ortskirche, nicht Landeskirche; 161–180: GERTLER, Thomas: Glauben in Zeiten der Gottlosigkeit. Wie sich die Deutung der Säkularisierung verändert;

Zugänge zu Martin Luther. Ringvorlesung an der Pädagogischen Hochschule Freiburg zum Lutherjahr 1996 gesammelt als FS für Dietrich von Heymann, hg. v. Reinhard Wunderlich und Bernd Feininger. – Frankfurt: Peter Lang 1997. XII, 352 S. (Übergänge. Studien zur Ev. und Kath. Theologie / Religionspädagogik, 1), brosch. DM 69,00 ISBN: 3-631-31464-7: 1–19: VON HEYMANN, Dietrich: „Ich stehe hier und kann nicht anders". Von Wittenberg nach Worms; 21–40: SCHMOLL, Gerd: Szenen aus Luthers Leben; 43–59: SCHNEIDER, Martin Gotthard: „Nun freut euch lieben Christen g'mein". Luther und die Musik; 61–99: BRÜGEL, Eberhard: Flugschriften, Flugblätter und Drucke der Reformationszeit; 101–111: NÜBEL, Hans Ulrich: Neuer Sprachgewinn mit Luther; 113–128: KERN, Peter Christoph: Die scheyden, darinnen dis messer des geysts stickt. Martin Luther und die deutsche Sprache; 129–144: DENK, Rudolf: Die Reformation im Spiegel des Theaters; 145–162: SCHRAMM, Gottfried: „Selig werden allein aus dem Glauben". Die evangelische Botschaft aus der Sicht eines Historikers; 163–181: HUG, Wolfgang: Melanchton in Freiburg? Konfessionsgrenzen in der Stadt zwischen Reformation und Aufklärung; 183–203: SCHUMBRING, Klaus: Reformation von unten oder Reformation von oben? Das Beispiel des Markgräflerlandes; 205–233: FEININGER, Bernd: „Gläubt ihr nicht, so bleibt ihr nicht". Luther und das Alte Testament; 235–249: FIEDLER, Peter: „Maria recht ehren – Gottes Werke singen". Luthers Auslegung des Magnifikats; 251–285: MAURER, Bernhard: Luther und die Mystik; 287–305: WINKELER, Rolf: „Beide unsere Stände, geistliche und weltliche, zu erhalten ...". Marin Luther und die Schule; 307–332: SCHWENDEMANN, Wilhelm: Glaube und Bildung – Melanchton und Calvin; 333–349: WUNDERLICH, Reinhard: Reformation – Schule – Unterricht;

Liturgiewissenschaft

Wie weit trägt das gemeinsame Priestertum? Liturgischer Leitungsdienst zwischen Ordination und Beauftragung. Hg. v. Martin Klöckener und Klemens Richter. – Freiburg/Basel/Wien: Herder 1998. 284 S. (Quaestines Disputatae, 171), kt. DM 48,00 ISBN: 3-451-02171-4: 11–19: MEYER, Hans Bernhard: Laien als liturgische Vorsteher: Stellen wir die richtigen Fragen? Eine Einführung; 20–45: KIRCHSCHLÄGER, Walter: Begründung und Formen des liturgischen Leitungsdienstes in den Schriften des Neuen Testaments; 46–64: METZGER, Marcel: Modelle des liturgischen Leitungsdienstes in der Alten Kirche und ihre Relevanz für die Gegenwart; 65–85: KOCH, Kurt: Der Zusammenhang von Gemeindeleitung und liturgischem Leitungsdienst. Ein ekklesiologischer Beitrag; 86–106: VORGRIMLER, Herbert: Liturgische „Laien"-Dienste zwischen Weihe und Beauftragung. Systematisch-pastorale Aspekte; 107–114: MEYER, Hans Bernd: Liturgischer Leitungsdienst durch Laien. Eine liturgiewissenschaftliche Grundlegung; 145–166: KACZYNSKI, Reiner: Die Leitung von Gottesdiensten durch beauftragte Laien; 167–195: KOHLSCHEIN, Franz: Zur Situation des liturgischen Dienstes heute. Übrlegungen zur Profilierung des ordinierten Vorsteherdienstes und der Dienste von Laien; 196–213: BERTSCH, Ludwig: Die gottesdienstliche Einsetzung und die liturgischen Dienste der Laien als Gemeindeleiter in der Ortskirche von Kinshasa/Zaire; 214–227: RATZMANN, Wolfgang: Der liturgische Leitungsdienst zwischen Ordination und Beauftragung in den lutherischen Kirchen; 228–248: LORETAN, Adrian: Pastoralassistentinnen und -assistenten als liturgische Vorsteherinnen und Vorsteher. Zur pastoralen und kirchenrechtlichen Situation in der Schweiz; 249–263: PUZA, Richard: Der liturgische Leitungsdienst aus kirchenrechtlicher Per-

spektive; 264–281: KARRER, Leo: Der liturgische Leitungsdienst im Kontext der Gemeindepastoral;

Kirchenrecht

Der Beitrag der Kirchen zur Erfüllung des staatlichen Erziehungsauftrags, hg. v. Heiner Marré u. a. – Münster: Aschendorff 1998. VIII, 173 S. (Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche, 32), kt DM 64,00 ISBN: 3–402–04363–7: 7–58: OPPERMANN, Thomas: Öffentlicher Erziehungsauftrag – Eine Wiederbesichtigung nach der deutschen Einheit; 61–120: KÄSTNER, Karl-Hermann: Religiöse Bildung und Erziehung in der öffentlichen Schule – Grundlagen und Tragweite der Verfassungsgarantie staatlichen Religionsunterrichts; 123–158: SILLER, Hermann Pius: Das konfessionelle Element in der öffentlichen Schule;

Das Recht der Kirche. Bd III: Zur Praxis des Kirchenrechts, hg. v. Gerhard Rau / Hans-Richard Reuter / Klaus Schlaich. – Gütersloh: Chr. Kaiser / Gütersloher Verlagshaus 1994. 743 S. (Forschungen und Berichte der Evangelischen Studiengemeinschaft, 51), Ln DM 175,00 ISBN: 3–579–02020–X: 21–48: WENDT, Günther: Die Rechtsstellung des Gemeindeglieds; 49–70: RAU, Gerhard: Die Kasualhandlungen als Gottesdienste; 73–117: STEIN, Albert: Ordination; 118–137: HUBER, Wolfgang: Lehrbeanstandung in der Kirche der Lehrfreiheit; 138–152: ROBBERS, Gerhard: Lehrfreiheit und Lehrbeanstandung; 153–169: KOLLER, Paul: Lebensführung und Pfarrerdienstrecht aus der Sicht eines Theologen; 169–199: TOMPERT, Roland: Lebensführung und Pfarrerdienstrecht aus der Sicht eines Juristen; 203–237: STROHM, Theodor: Diakonie zwischen Gemeindepraxis und sozialstaatlicher Wirklichkeit. Theologische Überlegungen und zeitgeschichtliche Herleitungen; 238–258: WINTER, Jörg: Die Kirche und ihr Diakonisches Werk; 259–287: STÖHR, Martin: Gruppen in der Kirche. Theologische Beobachtungen; 288–316: NEUBERT, Ehrhart: Sozialethische und charismatisch-evangelikale Gruppen in der Kirche aus soziologischer Sicht; 319–348: HUBER, Wolfgang: Synode und Konziliarität. Überlegungen zur Theologie der Synode; 349–369: BIELITZ, Klaus: Probleme heutiger Synodalpraxis; 370–404: LINNENBRINK, Günter: Zur Frage der Verbindlichkeit kirchlicher Beschlüsse und Verlautbarungen; 405–449: ZEDDIES, Helmut: Kirche nach der Wende. Folgen der deutschen Vereinigung für die Landeskirchen in den neuen Bundesländern; 450–492: MÜLLER, Peter: Kirche nach der Wende. Die Vereinigung der deutschen Staaten und ihre kirchenrechtlichen Konsequenzen; 495–530: LIENEMANN, Wolfgang: Kirchlicher Dienst zwischen kirchlichem und staatlichem Recht; 531–573: BOCK, Wolfgang: Der kirchliche Dienst und das staatliche Recht; 574–600: REUTER, Hans-Richard: Kirchenasyl und staatliches Recht. Ein rechtsethischer Beitrag; 601–632: EHNES, Herbert: Asyl und kirchliches Handeln; 633–654: DEHNEN, Dietrich: Kirche und Kommunikationsmedien. Bemerkungen zur Praxis des Kirchenrechts; 657–683: PLANER-FRIEDRICH, Götz: Kirchenföderation und konziliarer Prozeß; 684–703: KÜHN, Ulrich: Bedingungen der Rezeption ökumenischer Dokumente. Theologische Überlegungen; 704–736: BÖTTCHER, Hartmut: Bedingungen der Rezeption ökumenischer Dokumente. Rechtliche Aspekte;

Moraltheologie und Christliche Sozialethik

Anthropologie und Ethik. Biologische, sozialwissenschaftliche und philosophische Überlegungen. Hg. v. Jean-Pierre Wils. – Tübingen/Basel: Francke 1997. 211 S. (Ethik in den Wissenschaften, 9), kt DM 58,00 ISBN: 3–7720–2619–2: 9–40: WILS, Jaen-Pierre: Anmerkungen zur Wiederkehr der Anthropologie; 41–63: WERNER, Micha H.: Kann Phantasie moralisch werden? Erkundungen bezüglich eines fragwürdigen Topos; 64–109: REHBOCK, Theda: Warum und wozu Anthropologie in der Ethik? ; 110–147: KEMPER, Anne: Ästhetische Naturerfahrung – Anthropologische Überlegungen im Rahmen einer Naturschutzethik; 148–175: HERTEL, Rainer: Was kann die Evolutionsbiologie zur Diskussion in der Ethik beitragen?; 176–211: DUX, Günter: Normen und ihre Geltung im Verständnis der prozessualen Logik der Neuzeit;

Die Freiheit des Menschen. Zur Frage von Verantwortung und Schuld, hg. v. Josef Eisenburg. – Regensburg: Pustet 1998. 158 S. , brosch. DM 34,00 ISBN: 3–7917–1593–3: 7–12: EISENBURG, Josef: Einführung: Wie frei ist der Mensch?; 13–26: EISENBURG, Josef: Auswirkunen somatischer Krankheiten auf die psycho-mentale Persönlichkeit; 27–42: VOLAND, Eckart: Moralische Autonomie angesichts ‚egoistischer Gene'?; 43–59: NEDOPIL, Norbert: Determinismus oder Autonomie – Sichtweisen der Psychiatrie; 60–81: BAIER, Horst: Freiheit oder Sachzwang? Von der Vernunftethik zu Systemrationalität und Wertewandel; 82–101: SCHÖCH, Heinz: Willensfreiheit und Schuld aus strafrechtlicher und kriminologischer Sicht; 102–126: SIEVERNICH, Michael: Freiheit und Verantwortung. Ethische und theologische Perspektiven; 127–158: KELLER, Albert: Freiheit zwischen Selbstbestimmung und Bindung;

Solidarität am Standort Deutschland. Hg. v. Andreas Lob-Hüdepohl. – Berlin: Morus 1997. 240 S. (Schriften der Diözesanakademie Berlin, 13) ISBN: 3–87554–320–3: 9–31: LOB-HÜDEPOHL, Andreas: Solidarität am Standort Deutschland. Einführende Bemerkungen; 33–59: FRANKENBERG, Günter: Republik und Sozialstaat. Stichworte zum Zusammenhang von öffentlicher Freiheit und ziviler Solidarität; 61–74: RIEDMÜLLER, Barbara: Sozialstaatsillusionen; 75–108: SCHMID, Günther: Es gibt viel zu tun – nur keine Arbeit. Strukturprobleme der Massenarbeitslosigkeit und ihre Auswege; 109–141: SCHULTE, Bernd: Chancen und Gefährdungen der europäischen Integration am Beispiel der europäischen Sozialpolitik; 143–162: ESTOR, Marita: Gerechtigkeit durch Quotierung? Auf der Suche nach wirksamen Instrumenten der Frauenförderung; 163–184: RAMESOHL, Stephan: Durchbruch oder Rückschritt – mehr Klimaschutz durch freiwillige Selbstverpflichtungen der Industrie? Kritische Anmerkungen zur Erklärung der deutschen Industrie zur Klimavorsorge vom 27.3.1996; 185–207: STERZINSKY, Georg Kardinal: Solidarität am Standort Deutschland. Ursachen von Migration und Politikansätze in Deutschland aus der Sicht der römisch-katholischen Kirche; 209–239: ROTTLÄNDER, Peter: Bilanz und Perspektiven internationaler Solidaritätsarbeit;

Pastoraltheologie und Religionspädagogik

Heller, Andreas / *Stenger*, Hermann: *Den Kranken verpflichtet*. Seelsorge – ein Gesundheitsberuf im Krankenhaus. Mit einer Einführung von Erich Richtarz und einem Beitrag von Michael Klessmann. – Innsbruck / Wien: Tyrolia 1997. 80 S. , brosch. DM 19,80 ISBN: 3–7022–2015–1: 9–10: RICHARTZ, Erich: Seelsorge im Krankenhaus an der Wende ins 3. Jahrtausend; 11–29: STENGER, Herrmann M.: Zuständig wofür? – Fähig wozu? ; 30–48: KLESSMANN, Michael: Die Stellung der Krankenhausseelsorge in der Institution Krankenhaus; 49–64: HELLER, Andreas: Seelsorge, ein Gesundheitsberuf im Krankenhaus; 65–79: HELLER, Andreas / NEUMANN, Christian: Literaturauswahl zum Themenfeld Seelsorge im System Krankenhaus.

Missionswissenschaft

Neuere Zeitschrift für Missionswissenschaft 54–1998/1. Hg. v. Verein zur Förderung der Missionswissenschaft. – Immensee: 1997. 80 S., kt sFr 43,00 ISSN: 0028–3495: 1–2: KOLLBRUNNER, Fritz: Otto Bischofberger in memoriam; 3–22: SANDER, Hans-Joachim: Die Differenz der Religionen – Glauben im Pluralismus des Heiligen; 23–34: GRASSO, Emilio: La coscienza missionaria della Chiesa in Italia dal Conlilio ad oggi; 35–49: COLLET, Giancarlo: Vom Gott der Eroberer zum Gott der Armen; 51–56: WIEDERKEHR, Dietrich: Inkulturation mit Unterscheidung; 57–60: FREI, Fritz: Theologie aus asiatischen Quellen; 61–62: FREI, Fritz: Neue Wege der Mision 1950–1980;

Religionswissenschaft

Jahrbuch für Religionswissenschaft und Theologie der Religionen 5 (1997). – Altenberge: Oros-Verlag 1997. 192 S. ISBN: 3–89375–153–X: 7–34: HARTMANN, Angelika: „Fundamentalismus" und Säkularismus in den muslimischen Kulturen; 35–56: VETTER, Dieter: Religiöser Fundamentalismus im Judentum und sein politischer Einfluß in Israel; 57–77: JOHA, Z.: Naturwissenschaft und Theologie – Überlegungen zum Intersdisziplinären Gespräch; 78–106: ADLOFF, Kristlieb: Die Sprache der Freiheit wird biblisch sein – Heinrich Heine, die Bibel und die Ökumene; 107–128: PULSFORT, Ernst: Vom Säkularstaat zur „Hindu-Rashtra"? – Die religiösen Wurzeln des Hind-Nationalismus; 129–136: NIEWÖHNER, Friedrich: „Lessings Nathan der Weise und die Toleranz der Muslime"; 137–141: KOSZINOWSKI, Th.: Europa und die islamische Welt – Herausforderungen und Perspektiven für gute Nachbarschaft;

Klassiker der Religionswissenschaft. Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade. Hg. v. Axel Michaels. – München: C. H. Beck 1997. 427 S., brosch. DM 48,00 ISBN: 3–406–42813–4: 17–27: GLADIGOW, Burkhard: Friedrich Schleiermacher (1768–1834); 29–40: KLIMKIET, Hans-Joachim: Friedrich Max Müller (1823–1900); 41–59: KOHL, Karl-Heinz: Edward Burnett Tylor (1832–1917); 61–76: KIPPENBERG, Hans G.: William Robertson Smith (1846–1894); 77–89: WIßMANN, Hans: James George Frazer (1854–1941); 90–102: ZINSER, Hartmut: Sigmund Freud (1856–1939); 103–119: KIPPENBERG, Hans G.: Emile Durkheim (1858–1917); 121–132: KEHRER, Günter: Max Weber (1864–1920); 133–156: BÖHME, Hartmut: Aby M. Warburg (1866–1929); 157–169: SHARPE, Eric J.: Nathan Söderblom (1866–1931); 171–184: RIESEBRODT, Martin: Robert Ranulph Marett (1866–1943); 185–197: WALDENFELS, Hans: Wilhelm Schmidt (1868–1954); 198–210: ALLES, Gregory D.: Rudolf Otto (1869–1937); 211–221: MÜRMEL, Heinz: Marcel Mauss (1872–1950); 222–233: SCHOMBURG-SCHERFF, Sylvia M.: Arnold van Gennep (1873–1957); 234–245: MORGENTHALER, Christoph: Carl Gustav Jung (1875–1961); 247–263: STOLZ, Fritz: Borislaw Kaspar Malinowski (1884–1942); 264–276: WAARDENBURG, Jacques: Gerardus van der Leeuw (1890–1950); 277–289: PYE, Michael: Friedrich Heiler (1892–1967); 290–302: FLASCHE, Rainer: Joachim Wach (1898–1955); 303–323: SCHNEPEL, Burkhard: Edward Evan Evans-Pritchard (1902–1973); 324–241: BRÄUNLEIN, Peter J.: Victor Witter Turner (1920–1983); 343–353: BERNER, Ulrich: Mircea Eliade (1907–1986);

Philosophie

Ethos des Interkulturellen. Was ist das, woran wir uns jetzt und in Zukunft halten können?, hg. v. Arno Baruzzi / Akihiro Takeichi. – Würzburg: Ergon Verlag 1998. 264 S. (Spektrum Philosophie, 4), kt DM 58,00 ISBN: 3–932004–54–X: 3–14: TAKEICHI, Akihiro: „Die Heimat des Taus" als das, woran wir uns jetzt und in Zukunft halten können; 15–29: PAUL, Gregor: Die Einheit der Logik und Einheit des Menschenbildes. Reflexionen über das Tertium non datur; 30–39: TOMIDA, Yasuhiko: Anti-Relativismus und menschliche Kreativität bei Donald Davidson; 40–60: WERNECKE, Jörg: Pragmatismus, Mensch und Natur; 61–75: YASHIKI, Koichi: Die Endlichkeit

der Menschheit; 79–89: Orth, Ernst Wolfgang: Natur als Problem der Kultur; 90–105: Rodi, Frithjof: Kultur und Zivilisation. Versuch einer Neubesinnung auf ein abgewertetes Begriffspaar; 106–124: Slanitz, Fred: Technik und Sprache. Annäherung an F. G. Jünger; 125–146: Sturm, Hans P.: Ethische Evokationen der Sophistik. Sokrates und die Aufklärung der Protagoreischen Widerspruchsunmöglichkeit; 149–159: Kitamura, Minoru: Der Mensch als Partner der Natur; 160–176: Lee, Jin-Woo: Schweigen als Sprache der Erde. Zur Grundlegung einer ontologischen Ökologie bei M. Heidegger; 177–186: Otto, M. A. C.: Schwester Sonne, Bruder Wind. Sind wir Fremde im Universum?; 187–203: Arifuku, Kogaku: Das Prinzip des denkenden Ich und die Idee des nicht-denkenden Selbst. Kant und der Zenbuddhismus; 207–221: Held, Klaus: Das Ethos der Demokratie und seine Zukunft. Eine phänomenologische Besinnung; 222–237: Häberle, Peter: Die europäische Verfassungsstaatlichkeit; 238–249: Ogawa, Tadishi: Autorität und Zwang in der politischen Dimension. Ein japanisches Beispiel der Mito-Schule in der Meiji-Restauration; 250–263: Baruzzi, Arno: Äthos der Freiheit. An was müssen wir uns jetzt und in Zukunft halten?;

Theologie und Naturwissenschaften

Der Kosmos als Schöpfung. Zum Stand des Gesprächs zwischen Naturwissenschaft und Theologie, hg. v. Johann Dorschner. Regensburg: Friedrich Pustet 1998. 224 S., kt DM 39,80 ISBN: 3-7917-1591-7: 15–41: Wild, Wolfgang: Die Entstehung des Kosmos. Zum Erkenntnisstand der modernen Physik; 42–74: Eder, Gernot: Evolution des Kosmos. Neue Aspekte der Schöpfungsidee; 75–104: Dorschner, Johann: Kosmologie und Schöpfungsglaube zwischen Konfrontation und Konsonanz; 105–131: Neuner, Peter: Wissenschaftliches Weltbild und christlicher Glaube. Etappen auf dem Weg ihrer Begegnung; 132–158: Görg, Manfred: Vorwelt – Raum- Zeit. Schöpfungsvorstellungen im ersten Kapitel der Bibel; 159–173: Casper, Bernhard: Was kann die Rede von der Schöpfung bedeuten?; 174–214: Seckler, Max: Was heißt eigentlich Schöpfung? Zugleich ein Beitrag zum Dialog zwischen Theologie und Naturwissenschaft;

Literatur und Kunst

Dionysius DADA Areopagita. Hugo Ball und die Kritik der Moderne. Hg. v. Bernd Wacker. – Paderborn/München/Wien: F. Schöningh 1996. 273 S., kt DM 58,00 ISBN: 3-506-79505-8: 13–40: Echte, Bernhard: Hugo Ball – Ein sonderbarer Heiliger? Einleitende Überlegungen zu seinem Leben und Werk; 41–68: Schlichting, Hans Burkhard: Anarchie und Ritual. Hugo Balls Dadaismus; 69–91: Kambas, Chryssoula: Ball, Bloch und Benjamin. Die Jahre bei der „Freien Zeitung"; 93–112: Zimmermann, Hans Dieter: Die in die Irre führen. Hugo Balls Kritik der deutschen Intelligenz; 113–130: Flasch, Kurt: Von der „Kritik der deutschen Intelligenz" zu Dionysius Areopagita; 131–181: Wacker, Bernd: Ein rabiater Antisemit? Hugo Balls Sicht des Alten Testaments und des (deutschen) Judentums; 183–206: Ruster, Thomas: Hugo Balls „Byzantinisches Christentum" und der Weimarer Katholizismus; 207–239: Wacker, Bernd: „Vor einigen Jahren kam einmal ein Professor aus Bonn ..." Der Briefwechsel Hugo Ball / Carl Schmitt; 241–263: Hillach, Ansgar: „Das Wort als ein Gottwesen von unentrinnbarer Wirkung". Hugo Balls Normsetzung gegen die Zeitkrankheit oder: Die Wiedergewinnung des Symbols durch den Logos; 265–273: Schütt, Julian: Balls „Zweites Tagebuch". Ein Hinweis;

Streit um Bilder. Von Byzanz bis Duchamp, hg. v. Karl Möseneder. – Berlin: Reimer 1997. XXXVII, 235 S., 8 Farbtafeln, geb. DM 68,00 ISBN: 3-496-01169-6: IX–XXXVII: Möseneder, Karl: Beiträge zu einer Geschichte des Streits um Bilder. Einführung; 1–25: Hecht, Christian: Das Christusbild am Bronzetor; 27–47: Nilgen, Ursula: Bilder im Widerstreit zwischen Regnum und Sacerdotium; 49–72: Schüssler, Gosbert: Ein provozierendes Bildwerk der Passion: Donatellos Kruzifix von S. Croce; 73–93: Greiselmayer, Volkmar: Albrecht Altdorfers „Schöne Maria" in der Kritik Martin Luthers und Albrecht Dürers; 95–117: Möseneder, Karl: Michelangelos „Jüngstes Gericht". Über die Schwierigkeit des Disegno und die Freiheit der Kunst; 119–140: Goez, Werner: Caravaggio: vier umstrittene Bilder eines umstrittenen Malers; 141–159: Frank, Hilmar: Der Ramdohrstreit. Caspar David Friedrichs „Kreuz im Gebirge"; 161–179: Schoch, Rainer: Die „belgischen Bilder". Zu einem Prinzipienstreit der Historienmalerei des 19. Jahrunderts; 181–199: Körner, Hans: Anstößige Nacktheit: „Das Frühstück im Freien" und die „Olympia" von Edouard Manet; 201–220: Warnecke, Carsten-Peter: Picassos „Les Demoiselles d'Avignon" – Konstruktion einer Legende; 221–235: Türr, Karina: Marcel Duchamps „Fountain";

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Prof. Dr. Jan Ambaum, Heyendahllaan 82, NL-6464 EP Kerkrade;
Prof. Dr. Edmund Arens, Kellerstraße 10, CH-6005 Luzern;
Dr. Klaus Arntz, Domplatz 8, D-48143 Münster;
DDr. Gerhard Beestermöller, Bergredder 64a, D-22885 Barsbüttel;
Prof. Dr. Remigius Bäumer, Mattenweg 2, D-79199 Kirchzarten;
Dr. Giovanna della Croce, Via Marcantonio Colonna 30, I-20149 Milano;
Prof. Dr. Ernst Dassmann, Herzogsfreudenweg 25, D-53125 Bonn-Röttgen;
Dr. Georg Essen, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Franz Furger (†)
Prof. Dr. Albert Gerhards, Spreestr. 7, D-53127 Bonn;
Prof. Dr. Johannes Grabmayer, Universitätsstr. 65, A-9020 Klagenfurt;
Dr. Hans-Peter Großhans, Liebermeisterstr. 12, D-72076 Tübingen;
Prof. Dr. Horst Gründer, Domplatz 20–22, D-48143 Münster;
Dr. Matthias Haudel, Landsknechtweg 1, D-59494 Soest;
Dr. Dieter Heckmann, Archivstr. 12–14, D-14195 Berlin;
Prof. Dr. Hans-Joachim Höhn, Breitbacher Graben, D-53604 Bad Honnef;
Prof. Dr. Helmut Hoping, Liebermeisterstr. 12, D-72076 Tübingen;
Prof. Dr. Ulrich Hübner, Leibnizstr. 4, D-24098 Kiel;
PDDr. Georg Jenal, Schellingstr. 5/II, D-80799 München;
Oliver Lellek, Univ. Mannheim, Sem. für Kath. Theol., D-68131 Mannheim;
Hans J. Limburg, Haus Blegge, Postfach 200608, D-51436 Bergisch Gladbach;
DDr. Manfred Lochbrunner, Kirchstr. 2, D-86486 Bonstetten;
Gudrun Lohkemper-Sobiech, Freiherr-vom-Stein-Str. 5, D-58239 Schwerte;
PDDr. Hubertus Lutterbach, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Klaus Lüdicke, Johannisstr. 8–10, D-48163 Münster;
Dr. Raimund Lülsdorff, Marzellenstr. 32, D-50606 Köln;
Peter Lüning, Eschenkamp 14, D-33178 Borchen-Alfen;
Prof. Dr. Harry J. McSorley, c/o W. Dwyer, 823 Ashburton Ave., Fl-33963 Naples, Florida USA;
Prof. Dr. Marcel Metzger, Rue de l'Eglise 5, F-67310 Bergbieten;
Prof. Dr. Franz Mußner, Domplatz 8, D-94032 Passau;
Burkhard Neumann, Krumme Grube 12, D-33098 Paderborn;
Prof. Dr. Jaroslav Polc, Thákurova 3, CZ-6000 Praha 6;
Dr. Stefan Rau, Überwasserkirchplatz 3, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Klemens Richter, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Karl Josef Rivinius, Arnold-Janssen-Str. 30, D-53754 Sankt Augustin;
Prof. Dr. M. Sæbø, Gydas Vei 4, N-0363 Oslo;
Prof. Dr. Adrian Schenker, Rue du Botzet 8, CH-1700 Fribourg;
Dr. Johannes Schlageter, Martin-Luther-Ring 30, D-98574 Schmalkalden;
Prof. Dr. Christian Schütz, Abtei Schweiklberg, D-94474 Vilshofen;
Prof. Dr. Günter Stemberger, Ferstlgasse 6/12, A-1090 Wien;
Dr. Magnus Striet, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Thomas Söding, Gaußstr. 20, D-42097 Wuppertal;
Prof. Dr. Anton Thaler, Domplatz 2, D-36030 Fulda;
Dr. Dietmar Thönnes, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Hansjürgen Verweyen, Hexentalstr. 39, D-79249 Merzhausen;
Prof. Dr. Harald Wagner, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Dr. Knut Wenzel, Martin-Luther-Str. 7a, D-93047 Regensburg;
PDDr. Günter Wilhelms, Pflanzgarten 2, D-85072 Eichstätt;
Prof. Dr. Josef Wohlmuth, Am Hof 1, D-53113 Bonn.

Impressum

Theologische Revue (ThRv)
Johannisstraße 8–10, D-48143 Münster
Tel. (0251) 8322656, Fax (0251) 8328357, E-Mail: thrv@uni-muenster.de

Herausgeber: Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Münster
Schriftleitung: Prof. Dr. Harald Wagner
Mitarbeiter: Thilo Brandl, Gregor Coerdt, 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 38,–/öS 277,–/sFr 35,–,
Jahresabonnement: DM 198,–/öS 1445,–/sFr 176,–,
Studentenabonnement: DM 158,40/öS 1156,–/sFr 140,50.
Die Preise verstehen sich zzgl. Porto und inkl. 7 % MwSt. im Inland.
Gesamtherstellung: Druckhaus Aschendorff, Münster 1998

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

© 1998 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

Der Beitrag der Kirchen zur Erfüllung des staatlichen Erziehungsauftrags

Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche 32

Prof. Dr. iur. Dr. hc. c. Thomas Oppermann
Öffentlicher Erziehungsauftrag – eine Wiederbesichtigung nach der Einheit.

Prof. Dr. iur. Karl-Herm. Kästner
Religiöse Bildung und Erziehung in der öffentlichen Schule. Grundlagen und Tragweite der Verfassungsgarantie staatlichen Religionsunterrichts.

Prof. Dr. theol. Hermann Pius Siller
Das konfessionelle Element in der öffentlichen Schule.

Die Schule soll Werte vermitteln, was ihr ohne Hilfe Dritter nicht möglich ist. Hier wird – selbst in Zeiten zunehmender Säkularisierung – gerade von den Kirchen ein entscheidender Beitrag erwartet. Daß Religion in der Schule gleichwohl nicht unumstritten ist, liegt daran, daß in unserer Gesellschaft die Bereitschaft schwindet, christliche Werte anzuerkennen.

Im Mittelpunkt der Aussprache stand zunächst die Frage nach Alternativen zum verfassungsrechtlich garantierten Religionsunterricht. Hier richtete sich der Blick vor allem auf das brandenburgische Unterrichtsfach „Lebensgestaltung – Ethik – Religionskunde". Weitere Schwerpunkte waren die Einführung eines islamischen Unterrichts und der Stellenwert der Konfessionalität des Unterrichts.

1998, VIII und 173 Seiten, Paperback 64,– DM, ISBN 3-402-04363-7

Die Staat-Kirche-Ordnung im Blick auf die Europäische Union

Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche 31

Hrsg. von
Heiner Marré, Dieter Schümmelfeder und Burkhard Kämper

Prof. Dr. iur. Christian Starck
Das Christentum und die Kirchen in ihrer Bedeutung für die Identität der EU und ihrer Mitgliedstaaten.

Prof. Dr. iur. Rudolf Streinz
Auswirkungen des Europarechts auf das deutsche Staatskirchenrecht

Prof. Dr. phil. Hermann Lübbe
Christentum, Kirchen, europäische Einigung

1997, VIII und 179 Seiten, Paperback 64,– DM, ISBN 3-402-04362-9

ASCHENDORFF
VERLAG

Kirchlicher Verbund-Katalog

auf CD-ROM

KiVK

Stand: Herbst 1997

(2., stark erweiterte Ausgabe 1998)

erarbeitet von der Gemeinsamen EDV-Kommission
der Arbeitsgemeinschaft katholisch-theologischer Bibliotheken (AKThB)
und des Verbandes kirchlich-wissenschaftlicher Bibliotheken (VkwB)

- **Zugriff auf das kirchlich-theologisch relevante Schrifttum direkt von Ihrem Arbeitsplatz aus!**
- **Ca. 700.000 Monographien- und 150.000 Aufsatz-Nachweise**
- **aus Theologie, Philosophie, Sozialwissenschaften, Recht, Geschichte, Kunst u.v.m.**

Ohne Installationsroutine lauffähig unter MS-DOS, WINDOWS und WINDOWS 95

(Netzwerkfähig)

Zu beziehen bei:

Verband kirchlich-wissenschaftlicher
Bibliotheken
c/o Augustana-Hochschule / Bibliothek
Postfach 20
91561 Neuendettelsau
Fax: 09874/509-95
E-Mail: A.Stephan@t-online.de

Preis:

150,-- DM bzw.
90,-- DM für kirchl. MitarbeiterInnen,
kirchl. Institutionen und für Studierende

Weitere Infos unter: **http://www.fh-hannover.de/efh/bibliothek/kivk.html**

Neuerscheinungen

Josef Wohlmuth (Hrsg.)
Dekrete der ökumenischen Konzilien
Band 1: Konzilien des ersten Jahrtausends
Vom Konzil von Nizäa (325) bis zum vierten Konzil von Konstantinopel (869-70)
1998. XII+354 Seiten, Leinen mit Schutzumschlag,
DM 112,-/öS 816,-/sFr 99,80 ISBN 3-506-79803-0

Alfred Etheber
Offenbarung und Psyche
Das tiefenpsychologische Verständnis der Offenbarung bei C.G. Jung
1998. 342 Seiten, kart., DM 78,-/öS 569,-/sFr 69,50 ISBN 3-506-72255-7

Alexander Lohner
Der Tod im Existenzialismus
Eine Analyse der fundamentaltheologischen, philosophischen und ethischen Implikationen
1998. 308 Seiten, kart., DM 68,-/öS 496,-/sFr 60,80 ISBN 3-506-75245-6

Klemens-August Recker
»Wem wollt ihr glauben?«
Bischof Berning im Dritten Reich
1998. 544 Seiten, Leinen mit Schutzumschlag,
DM 68,-/öS 496,-/sFr 60,80 ISBN 3-506-77055-1

Antonius Liedhegener
Christentum und Urbanisierung
Katholiken und Protestanten in Münster und Bochum 1830-1933
1997. 659 Seiten, zahlr. Graph. u. Tab., Leinen mit Schutzumschlag,
DM 98,-/öS 715,-/sFr 87,30 ISBN 3-506-79982-7
= Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte,
Reihe B: Forschungen, Band 77

Bernhard Höpfl
Katholische Laien im nationalsozialistischen Bayern
Verweigerung und Widerstand zwischen 1933 und 1945
1997. 368 Seiten, Leinen mit Schutzumschlag,
DM 48,-/öS 350,-/sFr 42,80 ISBN 3-506-79983-5
= Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte,
Reihe B: Forschungen, Band 78

Wilhelm Damberg
Abschied vom Milieu?
Katholizismus im Bistum Münster und in den Niederlanden 1945-1980
1997. 560 Seiten, Leinen mit Schutzumschlag,
DM 108,-/öS 788,-/sFr 96,30 ISBN 3-506-79984-3
= Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte,
Reihe B: Forschungen, Band 79

Heinz-Theo Homann
Das funktionale Argument
Konzepte und Kritik funktionslogischer Religionsbegründung
1997. 580 Seiten, kart., DM 78,-/öS 569,-/sFr 69,50 ISBN 3-506-73955-7

Wolfgang Braungart/Gotthard Fuchs/Manfred Koch (Hrsg.)
Ästhetische und religiöse Erfahrungen der Jahrhundertwenden **Band I: um 1800**
1997. 232 Seiten, kart., DM 78,-/öS 569,-/sFr 69,50 ISBN 3-506-72200-X

Schöningh
Postfach 2540 · D-33055 Paderborn

Neuerscheinungen

Winfried Aymans/Klaus Mörsdorf
Kanonisches Recht
13., völlig neu bearbeitete Auflage des von Eduard Eichmann begründeten und von Klaus Mörsdorf fortgeführten Werkes »Lehrbuch des Kirchenrechts«
Band 2: Volk Gottes
1997. 792 Seiten, Leinen mit Schutzumschlag,
DM 148,-/öS 1.080,-/sFr 131,80 ISBN 3-506-70482-6

Walter Brandmüller
Das Konzil von Konstanz 1414-1418
Band 2: Bis zum Konzilsende
1997. XXIV+458 Seiten, Leinen mit Schutzumschlag,
DM 156,-/öS 1.139,-/sFr 139,- ISBN 3-506-74691-X
= Konziliengeschichte, Reihe A. Darstellungen

Karl-Georg Michel
Konsumethik in der Wohlstandsgesellschaft
1997. 256 Seiten, kart., DM 38,-/öS 277,-/sFr 34,- ISBN 3-506-70241-6
= Abhanlungen zur Sozialethik, Band 41

Hermann-Josef Grosse Kracht
Kirche in ziviler Gesellschaft
Studien zur Konfliktgeschichte von katholischer Kirche und demokratischer Öffentlichkeit
1997. 496 Seiten, kart., DM 88,-/öS 642,-/sFr 78,50 ISBN 3-506-73436-9

Konrad Hilpert
Caritas und Sozialethik
Elemente einer theologischen Ethik des Helfens
1997. 252 Seiten, kart., DM 48,-/öS 350,-/sFr 42,80 ISBN 3-506-73919-0

Hans-Joachim Höhn (Hrsg.)
Christliche Sozialethik interdisziplinär
1997. 338 Seiten, kart., DM 58,-/öS 423,-/sFr 51,80 ISBN 3-506-73933-6

Johannes Holdt
Hugo Rahner
Sein geschichts- und symboltheologisches Denken
1997. 368 Seiten, kart., DM 68,-/öS 469,-/sFr 60,80 ISBN 3-506-73956-5

Georg Wieland (Hrsg.)
Religion als Gegenstand der Philosophie
Beiträge der Tagung der Arbeitsgem. deutschsprachiger Philosophiedozenten im Studium der Kath. Theologie vom 2. bis 5. Januar 1996, Stuttgart-Hohenheim
1997. 232 Seiten, kart., DM 58,-/öS 423,-/sFr 51,80 ISBN 3-506-79756-5

Thomas Fandel
Konfession und Nationalsozialismus
Evangelische und katholische Pfarrer in der Pfalz 1930-1939
1997. 669 Seiten, Leinen mit Schutzumschlag,
DM 98,-/öS 715,-/sFr 87,50 ISBN 3-506-79981-0
= Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte,
Reihe B. Forschungen, Band 76

Der Katholizismus in der Bundesrepublik Deutschland 1980-1993
Eine Bibliographie
Herausgegeben von *Karlies Abmeier* und *Karl-Joseph Hummel*
1997. 1271 Seiten, Leinen mit Schutzumschlag,
DM 198,-/öS 1.445,-/sFr 176,30 ISBN 3-506-79985-1
= Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte,
Reihe B: Forschungen, Band 80

Schöningh
Postfach 2540 · D-33055 Paderborn

Andreas Hoffmann

Augustins Schrift „De utilitate credendi“

Eine Analyse

„Über den Nutzen des Glaubens“ ist Augustins erste Schrift nach seiner Ordination zum Presbyter. Er richtet sie an einen früheren Studienfreund, den er – selbst Anhänger des Manichäismus – für die Manichäer gewonnen hatte. Jetzt versucht er ihn ein zweites Mal zu bekehren – nun aber gegen die Manichäer für die katholische Kirche, die sie damals gemeinsam abgelehnt hatten. So setzt sich Augustinus mit der Kritik der Manichäer an der Heiligen Schrift und mit ihrer Ablehnung der katholischen Forderung nach Glauben auseinander. Damit bietet die Schrift wichtige Informationen zur intellektuellen Biographie Augustins, zur Entwicklung der augustinischen (und patristischen) Exegese, zu grundlegenden erkenntnistheoretischen Konzepten Augustins und nicht zuletzt zum nordafrikanischen Manichäismus.

Augustins Schrift wird hier erstmals in einer Monographie behandelt. Die Arbeit analysiert die Argumentation im Kontext des augustinischen Denkens und der Auseinandersetzung Augustins mit dem Manichäismus. Dabei werden die Argumente und Methoden deutlich, mit denen Augustinus die manichäische Lehre wirkungsvoll bekämpft. Es zeigt sich aber auch der nachhaltige Einfluß, den der Manichäismus vor allem durch die Abwehr, die er provozierte, auf das augustinische und damit auf das kirchliche Denken ausgeübt hat.

1977, X und 497 Seiten, kartoniert,
DM 118,– / öS 861,– / sFr 105,–
ISBN 3-402-03963-X

Band 58 der Reihe
Münstersche Beiträge zur Theologie

Verlag Aschendorff – 48135 Münster
Bezug durch jede Buchhandlung

Christoph Bauer

Melchior Zobel von Giebelstadt Fürstbischof von Würzburg (1544–1558)

Diözese und Hochstift Würzburg in der Krise

Das Pontifikat des Würzburger Fürstbischofs Melchior Zobel von Giebelstadt (1544–1558) fiel in eine Zeit tiefgreifender Umwälzungen und folgenreicher Ereignisse in Kirche und Reich, in Franken und Würzburg: Das Ringen um Reformation und katholische Reform, Reichsreform und Territorialstaatsbildung kulminierte in Trienter Konzil, Schmalkaldischem Krieg, Fürstenerhebung, zweitem Markgräflerkrieg und Augsburger Religionsfrieden. Das von Zobel regierte Hochstift gehörte aufgrund seiner zentralen Lage und seiner Größe zu den bedeutendsten geistlichen Fürstentümern des Alten Reiches; am Markgräflerkrieg, der 1553 den Brennpunkt der Reichsgeschichte bildete, hatte es entscheidenden Anteil.

Im Mittelpunkt der ungedruckte und gedruckte Quellen umfassend auswertenden Studie steht die existentielle Krise von Diözese und Hochstift Würzburg, die zum einen aus den Fortschritten der Reformation und den dadurch verstärkten Auflösungserscheinungen der alten Kirche, zum anderen aus den kriegsbedingten Wirren am Ende der Regierung Kaiser Karls V. resultierte. Das Würzburger Geschehen wird dabei konsequent in die allgemeine Kirchen- und Reichsgeschichte eingebunden. Kapitel über die Herkunft und das Leben Zobels bis zur Bischofswahl und über seinen tödlichen Konflikt mit dem Reichsritter Wilhelm von Grumbach runden die Darstellung ab.

1998, X und 635 Seiten, kartoniert
DM 168,– / öS 1226,– / sFr 149,50,–
ISBN 3-402-03803-X

Band 139 der Reihe
Reformationsgeschichtliche Studien und Texte

ASCHENDORFF
VERLAG

THEOLOGISCHE REVUE

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

Jährlich 6 Hefte **VERLAG ASCHENDORFF MÜNSTER** **Jährlich DM 198,– / öS 1445,– / sFr 176,–**

Nummer 4 **1998** **94. Jahrgang**

25. 09. 98

Ludger Schwienhorst-Schönberger:
Neues unter der Sonne. Zehn Jahre Kohelet-Forschung (1987–1997) . . . . . Sp. 363

Allgemeines / Festschriften . . . Sp. 375

Salzburger Miszellen. Gewidmet Hans Paarhammer, hg. v. Stephan Haering / Josef Kandler (Dominicus M. Meier)

Auf dem Weg zum Dialog. Festschrift für Muhammad Salim Abdullah zum 65. Geburtstag, hg. v. Ludwig Hagemann / Adel Theodor Khoury / Werner Wanzura (Hans Zirker)

Christentum und Toleranz, hg. v. Ingo Broer / Richard Schlüter (Gerhard Beestermöller)

Christliche Dritte-Welt-Gruppen. Praxis und Selbstverständnis, hg. v. Franz Nuscheler u. a. (Bernhard Eder)

Exegese des AT . . . . . Sp. 381

Stoebe, Hans Joachim: Kommentar zum Alten Testament. Bd VIII/2: Das zweite Buch Samuelis (Christa Schäfer-Lichtenberger)

Exegese des NT . . . . . Sp. 384

Lindars, Barnabas: Essays on John (Franz Georg Untergaßmair)

Léon-Dufour, Xavier: Lecture de l'Évangile selon Jean. Tome III: Les adieux du Seigneur (chapitres 13–17) (Franz Georg Untergaßmair)

Breytenbach, Cilliers: Paulus und Barnabas in der Provinz Galatien. Studien zur Apostelgeschichte 13f.; 16,6; 18,23 und den Adressaten des Galaterbriefes (Udo Borse)

Wolff, Christian: Der erste Brief des Paulus an die Korinther (Jost Eckert)

Patrologie . . . . . Sp. 388

The Didache in Context. Essays on Its Text, History and Transmission, hg. v. Clayton N. Jefford (Willy Rordorf)

Noormann, Rolf: Irenäus als Paulusinterpret. Studien zur Paulus-Rezeption im Werk des Irenäus von Lyon (Albert Viciano)

Kirchengeschichte . . . . . Sp. 391

Brown, Peter: Die Entstehung des christlichen Europa (Peter Thaddäus Lang)

Shylock? Zinsverbot und Geldverleih in jüdischer und christlicher Tradition, hg. v. Johannes Heil / Bernd Wacker (Gerd Mentgen)

Mittlere Kirchengeschichte . . . . Sp. 393

Schubert, Ernst: Fahrendes Volk im Mittelalter (Gerhard B. Winkler)

Horst, Ulrich: Evangelische Armut und Kirche. Thomas von Aquin und Armutskontroversen des 13. und beginnenden 14. Jahrhunderts (Arnold Angenendt)

Black-Veltrup, Mechthild: Kaiserin Agnes (1043–1077). Quellenkritische Studien (Pius Engelbert)

Bredero, Adriaan H.: Bernhard von Clairvaux (1091–1153). Zwischen Kult und Historie. Über seine Vita und ihre historische Auswertung (Stephan Ernst)

Bernhard von Clairvaux und der Beginn der Moderne, hg. v. Dieter R. Bauer / Gotthard Fuchs (Stephan Ernst)

Lang, Justin: Herzensanliegen. Die Mystik mittelalterlicher Christus-Johannes-Gruppen (Ferdinand Holböck)

Howlett, David R.: The Book of Letters of Saint Patrick the Bishop (Johanna Schmid)

Kirchliche Zeitgeschichte . . . . Sp. 400

Polacy – Niemcy. Przeszkość – Teraźniejszosc – Przyszkość. Polen – Deutsche. Vergangenheit – Gegenwart – Zukunft, hg. v. Zygmunt Zieliński? (Joachim Piegsa)

Deutsches Neuland. Beiträge aus Religion und Gesellschaft, hg. v. Thomas Brose (Theo Mechtenberg)

Straube, Peter-Paul: Katholische Studentengemeinde in der DDR als Ort eines außeruniversitären Studium generale (Klemens Richter)

Die Kirchenpolitik von SED und Staatssicherheit. Eine Zwischenbilanz, hg. v. Clemens Vollnhals (Klemens Richter)

Menges, Evelyne Dominica: Die kirchliche Stiftung in der Bundesrepublik Deutschland. Eine Untersuchung zur rechtlichen Identität der kirchlichen Stiftung staatlichen Rechts mit der kanonischen Stiftung (Karl Eugen Schlief)

Religionsphilosophie / Fundamentaltheologie . . . . . Sp. 406

Deuser, Hermann: Gott: Geist und Natur. Theologische Konsequenzen aus Charles S. Peirce' Religionsphilosophie (Helmut Fritzsche)

Metz, Johann Baptist u. a.: Die Gottesrede von Juden und Christen unter den Herausforderungen der säkularen Welt. Symposion des Gesprächskreises „Juden und Christen" beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken am 22./23. November 1995 in der Katholischen Akademie Berlin (Klaus Müller)

Rusecki, Marian: Wiarygodność chrześcijaństwa. Z teorii teologii fundamentalnej (Die Glaubwürdigkeit des Christentums. Zur Theorie der Fundamentaltheologie). Bd 1 (Ryszard Tomczak)

Theologiegeschichte . . . . . Sp. 413

Caparello, Adriana: Senso e interiorità in Alberto Magno (Henryk Anzulewicz)

Gerwing, Manfred: Vom Ende der Zeit. Der Traktat des Arnald von Villanova über die Ankunft des Antichrist in der akademischen Auseinandersetzung zu Beginn des 14. Jahrhunderts (Klaus Hedwig)

Stephens, Peter: Zwingli. Einführung in sein Denken (Gunther Wenz)

Napiórkowski, Andrezej: Schrift – Tradition – Kirche. Glaubensquelle in M. J. Scheebens theologischer Erkenntnislehre (Wolfgang W. Müller)

Lubac, Henri de: Autres paradoxes (Herbert Vorgrimler)

Hecker, Herbert: Phänomenologie des Christlichen bei Edith Stein (Beate Beckmann)

Pellitero, Ramiro: La Teologia del Laicado en la obra de Yves Congar (José R. Villar)

Schüssler, Werner: Paul Tillich (Stephan Ernst)

Tillich, Paul: Main Works / Hauptwerke. Bd VI: Theological Writings / Theologische Schriften, hg. v. Gert Hummel (Erdmann Sturm)

Horstmann-Schneider, Anjuta: Sein und menschliche Existenz. Zu Tillichs philosophischer Anthropologie im Horizont von Theologie und Humanwissenschaften (Norbert Ernst)

Guardini, Romano: Freiheit – Gnade – Schicksal. Drei Kapitel zur Deutung des Daseins. Sachbereich Anthropologie und Kulturkritik (Josef Kreiml)

Dogmatik / Ökumenische Theologie Sp. 431

Arnold, Johannes: „Perfecta Communicatio". Die Trinitätstheologie Wilhelms von Auxerre (Michael Schulz)

Thönissen, Wolfgang: Gemeinschaft durch Teilhabe an Jesus Christus. Ein katholisches Modell für die Einheit der Kirchen (Karl-Heinz Menke)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 434

Bellomo, Manlio: The Common Legal Past of Europe, 1000–1800. Translated from the second edition by Lydia G. Cochrane (Rudolf Weigand)

Scheulen, Roland: Das Amt des „Vicarius episcopalis". Ein kirchenrechtlicher Beitrag zur Ämterstruktur in der Partikularkirche (Reinhild Ahlers)

Schmitz, Rudolf Michael: Die Bekenntnisfreiheit im Gemeinstatut der Gläubigen (cc. 208–223). Ihre Möglichkeiten und Grenzen innerhalb der kanonischen Rechtsordnung (Klaus Lüdicke)

Böhnke, Michael: Pastoral in Gemeinden ohne Pfarrer – Interpretation von c. 517 Paragraph 2 CIC (Heribert Heinemann)

Moraltheologie / Christliche Sozialwissenschaften . Sp. 440

Ethik in der Wirtschaft – Chancen verantwortlichen Handelns, hg. v. Jörg Becker u. a. / Langner, Thomas: Sozialprinzipien im Betrieb – zur gestaltungstheoretischen Rezeption der Personalität, Solidarität und Subsidiarität in der neueren Betriebswirtschaftslehre (Franz Furger)

Gruber, Hans Günter: Christliche Ehe in moderner Gesellschaft. Entwicklung – Chancen – Perspektiven / Gruber, Hans Günter: Familie und christliche Ethik (Franz Furger)

Büchele, Herwig: Eine Welt oder keine. Sozialethische Grundfragen angesichts einer ausbleibenden Weltordnungspolitik (Franz Furger)

Langhorst, Peter: Kirche und Entwicklungsproblematik. Von der Hilfe zur Zusammenarbeit / Rappel, Simone: „Macht euch die Erde untertan" – Die ökologische Krise als Folge des Christentums? (Franz Furger)

Ökumenische Sozialethik als gemeinsame Suche nach christlichen Antworten, hg. v. Gerhard Beestermöller (Franz Furger)

Penner, Peter: Die Außenperspektive des Anderen. Eine formalpragmatische Interpretation zu Enrique Dussels Befreiungsethik (Axel Heinrich)

Homiletik . . . . . Sp. 447

Müller, Klaus: Homiletik. Ein Handbuch für kritische Zeiten (Hermann Wieh)

EINGEGANGEN
25. SEP. 1998
Univ.-Bibl.
BS: Hist A 425

Naturwissenschaften / Sozialwissenschaften . . . . . Sp. 449

Esterbauer, Reinhold: Verlorene Zeit – wider eine Einheitswissenschaft von Natur und Gott (Ulrich Lüke)

Ganoczy, Alexandre: Chaos – Zufall – Schöpfungsglaube. Die Chaostheorie als Herausforderung der Theologie (Aloysius Winter)

Mit Fremden Leben. Eine Kulturgeschichte von der Antike bis zur Gegenwart, hg. v. Alexander Demandt (Gerhard Beestermöller)

Spiritualität / Hagiographie . . . Sp. 454

McGinn: Die Mystik im Abendland. Bd 2: Entfaltung (Josef Sudbrack)

Ruh, Kurt: Geschichte der abendländischen Mystik. Bd III: Die Mystik des deutschen Predigerordens und ihre Grundlegung durch die Hochscholastik (Josef Sudbrack)

Tiefe des Gotteswissens – Schönheit der Sprachgestalt bei Hildegard von Bingen, hg. v. Margot Schmid (Heinrich Schipperges)

Kieffer, René: Jésus raconté. Théologie et spiritualité des évangiles (Klaus Scholtissek)

Modern Esoteric Spirituality, hg. v. Antoine Faivre / Jacob Needleman (Helmut Zander)

Spiritualität des Pilgerns. Kontinuität und Wandel, hg. v. Klaus Herbers / Robert Plötz (Gerhard B. Winkler)

Haas, Alois M.: Mystik als Aussage. Erfahrungs-, Denk- und Redeformen christlicher Mystik (Andreas Wollbold)

Johannes vom Kreuz: Lebendige Flamme der Liebe, hg. u. übers. v. Erika Lorenz (Leo Groothuis)

Loose, Helmuth Nils / Descouvemont, Pierre / Leprince, Daniel: Theresia und Lisieux, hg. v. Theresienwerk e. V. Augsburg (Andreas Wollbold)

Lohrum, Meinolf / Dörtelmann, Maria Magdalena: Katharina von Siena. Lehrerin der Kirche (Louise Gnädinger)

Thérèse de l'Enfant-Jésus Docteur de l'Amour. Recontre théologique et spirituelle 1990, hg. v. Centre Notre-Dame de Vie (Andreas Wollbold)

Vogler, Gereon / Sudbrack, Josef / Kohlhaas, Emmanuela: Tanz und Spiritualität (Jutta Lechtenberg-Diehl)

Synek, Eva Maria: Heilige Frauen der frühen Christenheit. Zu den Frauenbildern in hagiographischen Texten des christlichen Ostens (Anne Jensen)

Cormack, Magaret: The saints in Iceland. Their veneration from the conversion to 1400 (Michael Richter)

Kurzrezensionen . . . . . Sp. 471

Theologische Literatur – Eingegangene Sammelbände, Festschriften und Zeitschriften . . Sp. 475

Neues unter der Sonne? Zehn Jahre Kohelet-Forschung (1987–1997)

von Ludger Schwienhorst-Schönberger, Passau

Auf ihrer Jahrestagung 1996 in Graz beschäftigte sich die Arbeitsgemeinschaft der deutschsprachigen katholischen Alttestamentlerinnen und Alttestamentler mit dem Buch Kohelet.[1] Das XLVI. Colloquium Biblicum Lovaniense 1997 stand unter dem Thema „Kohelet im Kontext der Weisheit".[2] In den vergangenen zehn Jahren sind eine Reihe von Arbeiten zu Kohelet erschienen, von denen einige alte Fragen der Forschung aufgreifen und weiterführen, andere aber auch neue Wege gehen.

Das Interesse an Kohelet mag mit einer veränderten Bewußtseinslage zusammenhängen. Die Worte, mit denen N. Lohfink in seinem Kommentar von 1980 die „Ethik" des jüdischen Weisheitslehrers im Anschluß an Koh 11,1–8 skizzierte („Die eigentliche Aussage steckt im paradoxen Nebeneinander der beiden Ratschläge. Dieses besagt, daß eigentlich keine Ratschläge gegeben werden können. . . . Vor konkreten Ratschlägen, wie zu handeln sei, scheut Kohelet zurück, nicht aber vor der Ermahnung, daß gehandelt werden müsse"[3]) kann man heute in nur leicht abgewandelter Form bei dem Soziologen Ulrich Beck wiederfinden („Guter Rat ist in Zeiten wie diesen, wo sich überall die Grundlagen wandeln, schwer zu haben. . . . In der Gesellschaft der Zukunft wird der Umgang mit Unsicherheit biographisch und politisch zu einer Schlüsselqualifikation . . ."[4]. Solche zeitgeschichtlichen Affinitäten mögen das Verständnis des Buches erleichtern, traditionelle Vorbehalte zum Schmelzen bringen und auch konfessionsübergreifenden Konsens herstellen. All dies läßt sich in den jüngeren Veröffentlichungen zu Kohelet beobachten. Gleichwohl kommt der historisch-kritischen Forschung die Aufgabe zu, die für den klaren Blick notwendige Distanz aufrechtzuerhalten und jedem vorschnellen Einverständnis zu wehren. Die unterschiedlichen Stimmen, die sich in den letzten Jahren zu Kohelet zu Wort gemeldet haben, bieten hinreichend Gewähr, daß Einverständnis über das Buch nicht ohne den Preis intensiver Auseinandersetzung zu haben ist.

Der folgende Forschungsüberblick stellt in einem *ersten Teil* schwerpunktmäßig einige *deutschsprachige Kohelet-Monographien* der letzten Jahre vor. Dabei sollen Konturen der jüngsten Forschung herausgearbeitet werden. In einem *zweiten Teil* nenne ich kurz einige Arbeiten, die sich mit der *Frage nach der sozialen, kulturellen und zeitgeschichtlichen Verortung des Buches* beschäftigen, ohne mich mit den Thesen auseinanderzusetzen. *Kommentare und einige weitere Monographien* werden in einem *dritten und vierten Teil* lediglich genannt und mit einer – zweifelsohne subjektiv gehaltenen – Kurzcharakterisierung versehen, um dem interessierten Leser einen Überblick über die in den letzten Jahren erschienene Literatur zu geben.[5] Im *fünften Teil* findet sich der Versuch einer *Zusammenfassung* gegenwärtiger Forschungstendenzen.

I. Einige deutschsprachige Monographien der letzten Jahre

1. Diethelm Michel (1988; 1989)

Wer eine gute Einführung in das Buch Kohelet und die Geschichte seiner Erforschung sucht, sei auf D. Michel, „Qohelet"[6], verwiesen.

Dem Buch ist eine Übersetzung (127–168) mit einem Kurzkommentar beigegeben. Der Kurzkommentar ist v. a. deshalb hilfreich, weil er das von M. vertretene sog. „Zitatenmodell" (dazu weiter unten) einmal konsequent am Text durchspielt. M. benennt regelmäßig alternative Übersetzungen und Interpretationen, so daß die hier vorliegende Übersetzung samt Kurzkommentar einen guten Ausgangspunkt für eine weitere Beschäftigung mit dem Text bietet. Jede Forschungsgeschichte muß eine Auswahl treffen und Schwerpunkte setzen. Dies ist dem Vf. m. E. gut gelungen. M. hält die Balance zwischen Information und Wertung, läßt v. a. die Autoren selbst ausführlich zu Wort kommen, benennt auch seine eigenen Positionen und vermittelt so dem Leser einen umfassenden Überblick über die Forschungsgeschichte des Buches. Dem Buch ist eine zweite Aufl. zu wünschen, in der die seit 1988 erschienen Arbeiten berücksichtigt werden.

Zwei kleine kritische Anmerkungen seien erlaubt:

(1) M. tendiert im Anschluß an C. F. Whitley dazu, die Bedeutung des Wortes „Kohelet" im Sinne von „Skeptiker" zu verstehen. Diese Interpretation kommt M.s Kohelet-Verständnis entgegen und ist von daher verständlich, entspricht aber meines Wissens nicht der Forschungstendenz. Eher findet man hier neben dem Verständnis von „Kohelet" als Versammlungsleiter noch als weitere Möglichkeit die Interpretation von „Kohelet" als „Sammler von (Sprich-)Wörtern" (vgl. J. Crenshaw, 1987, 23; dagegen allerdings R. N. Whybray, 1989, 2).

(2) Im Kap. 6 über die literarischen Formen (Gattungen) bei Qohelet (76–81) sollte der in diesem Jh. bereits mehrfach vertretene Vor-

[1] Die Beiträge sind erschienen in: Ludger Schwienhorst-Schönberger (Hg.), Das Buch Kohelet. Studien zur Struktur, Geschichte, Rezeption und Theologie, Berlin / New York (vgl. Teil III des Aufsatzes).

[2] Die Beiträge werden 1998 in der Reihe Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium (BETL) erscheinen.

[3] Norbert Lohfink, Kohelet, Würzburg [4]1993, 79f (vgl. Teil IV des Aufsatzes).

[4] Beilage der Süddeutschen Zeitung Nr. 246, 25./26. 10. 1997.

[5] Einen an den Hauptproblemen des Buches (Aufbau, Einheitlichkeit, Gattung[en], Entstehungszeit und Entstehungsort, Kultureller Kontext, Thema) orientierten Forschungsüberblick habe ich gegeben in: Schwienhorst-Schönberger, Anm. 1, 5–38. Ferner verweise ich auf den Forschungsüberblick von Otto Kaiser, Beiträge zur Kohelet-Forschung. Eine Nachlese, in: ThR 60 (1995), 1–31.233–253.

[6] **Michel,** Diethelm: **Qohelet.** – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1988. VII, 181 S. (Erträge der Forschung, 258), kt DM 39,80 ISBN: 3–534–08317–2.

schlag (L. Levy, 1912; A. Allgeier, 1925; S. de Ausejo, 1948; R. Braun, 1973; N. Lohfink, 1980; R. Michaud, 1987, nach Erscheinen des Buches auch Th. Krüger, 1990; V. d'Alario, 1992; L. Schwienhorst-Schönberger, 1994; A. Fischer, 1997), das Buch als Diatribe zu verstehen, erwähnt werden.

Ausführlich Rechenschaft über sein Kohelet-Verständnis legt M. in seinem Buch „Untersuchungen zur Eigenart des Buches Qohelet"[7] ab. Die Untersuchungen bieten das Fazit einer mehr als zwanzigjährigen Beschäftigung mit dem Buch.

In den *Kap. I–VI* legt M. die Texte Koh 1,3–3,15; 3,19–22; 6,1–12; 7,1–10.11–14; 8,2–9; 9,1–10 aus. In den *Kap. VII–IX* werden sprachliche Eigenheiten des Buches behandelt (die Verwendung von יֵשׁ, יֵשׁ und אֲשֶׁר bei Kohelet), in *Kap. X* und in der in *Kap. XI* abgedruckten Berliner Rektoratsrede von 1973/74 legt M. sein Gesamtverständnis des Buches dar. Hier entwickelt M. zwei zentrale Einsichten seiner Koheletexegese: 1. Die These, daß in 1,3–3,15 ein zusammenhängender Traktat vorliegt und 2. die sog. Zitatentheorie. Beide Thesen hängen zusammen und bilden ein Fundament der neueren Koheletexegese:

(1) Nach M. liegt in 1,3–3,15 „eine von Qohelet als Einheit beabsichtigte Abhandlung" (2) vor. Mit dieser These, die – wie Vf. selbst sagt – nicht ganz neu ist, die er aber ausführlich und mit neuen Beobachtungen begründet, ist ein Eckstein der neueren Koheletexegese gesetzt. Im Hintergrund stand bisher immer noch die ungeklärte Frage, ob das Buch eine mehr oder weniger lokkere Zusammenstellung von Einzelsentenzen sei oder ein durchstrukturierter Traktat. M.s Untersuchungen weisen in Richtung Traktat, wenngleich er selbst diesen Weg nicht mehr konsequent gegangen ist, denn ab 3,16ff kann er keine zusammenhängende Darlegung mehr erkennen. Hier führt die Arbeit von F. J. Backhaus weiter (siehe weiter unten).

(2) Die von M. zwar nicht erfundene, aber meines Wissens doch am stärksten ausgebaute Zitatentheorie sucht eine Antwort auf die vieldiskutierte Frage, wie die sog. Widersprüche im Buch Kohelet zu erklären seien. Die unterschiedlichen Antworten sollen an dieser Stelle nicht referiert werden.[8] Die Zitatentheorie jedenfalls beantwortet die Frage mit der These, daß Kohelet an vielen Stellen gegnerische Meinungen zitiert, um sie anschließend zu widerlegen. Die Übergänge von Zitation gegnerischer Ansichten zu kritischem Kommentar sind nicht immer leicht zu erkennen. Vf. hat versucht, durch subtile Textbeobachtungen hier weitere Klarheit und Sicherheit zu schaffen.

M.s Bemühungen um Kohelet wären unvollständig referiert, wenn nicht auch sein engagiert vorgetragenes Urteil über dieses Buch zur Sprache käme. „Ich bewundere die denkerische Leistung Qohelets. Ich bin fasziniert von seiner Lebenshaltung. Ich meine, daß gerade sein Hinweis, man müsse das Glück in der Gegenwart und nicht in einer Zukunft suchen, uns heute sehr zu denken geben kann. Aber ich weiß auch: Nach dem Zeugnis des Alten wie des Neuen Testaments muß man von Gott anders reden. Man kann als Erkenntnisgrund für Gott nur Gott selber ansehen. Und d. h. für christliche Theologie: Was man über Gott sagen kann, erfahren wir nur aus Jesus Christus. Das kann Qohelet klarmachen. Sein „Gott, der im Himmel ist", ist eben nicht der Gott Abrahams, nicht der Gott Isaaks, nicht der Gott Jakobs, nicht der Gott in Jesus Christus. Das darf man bei aller Faszination, die von diesem Denker ausgeht, nicht übersehen" (288f).

Damit reiht sich M. in die Reihe derjenigen Exegeten ein, die grundsätzliche theologische Vorbehalte gegenüber dem Buch zur Sprache bringen. In der deutschsprachigen Literatur hat dieses „negative Verständnis" v. a. im Kommentar von A. Lauha[9] seinen Niederschlag gefunden. Es findet sich bei protestantischen Exegeten häufiger als bei katholischen. Im Hintergrund scheinen nicht zuletzt konfessionsspezifische Implikationen zu stehen. Nach M. spielt Kohelet das durch, „was in der systematischen Theologie ‚Natürliche Theologie' genannt wird: Von der Natur, von der Welt aus einen Weg zu Gott finden" (288). Das geht natürlich nicht. Hier stellen sich nicht nur exegetische, sondern auch theologische Fragen. Die weiter unten vorzustellenden Arbeiten werden einige dieser Fragen aufgreifen. Aber auch die biblische Hermeneutik ist berührt. Im AT kommen sehr unterschiedliche Stimmen zu Wort. Sie werden einander zugeordnet. Aber widerspricht es nicht dem sich im Kanon artikulierenden Selbstverständnis der Schrift, eine dieser Stimmen als falsch zu bezeichnen?

Obwohl ich bzgl. des Gesamtverständnisses des Buches anderer Ansicht bin, rechne ich die beiden hier genannten Arbeiten von M. zu den Standardwerken der neueren Koheletexegese. Ihre Stärke liegt nicht zuletzt in ihrer verständlichen und leserfreundlichen Diktion, so daß man sie gerade auch als Einführungen in Seminaren und Vorlesungen zugrundelegen kann.

[7] **Michel,** Diethelm: **Untersuchungen zur Eigenart des Buches Qohelet.** – Berlin / New York: W. de Gruyter 1989. VII 329 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 183), geb. DM 131,00 ISBN: 3-11-012161-1.

[8] Dazu Schwienhorst-Schönberger, Anm. 1, 14–20.

[9] Vgl. A. Lauha, Kohelet, Neukirchen-Vluyn 1978.

2. Thomas Krüger (1990)

Eine der interessantesten jüngeren Arbeiten zu Kohelet stellt die leider nicht veröffentlichte Habil.schrift von Thomas Krüger „Theologische Gegenwartsdeutung im Buch Kohelet"[10] dar. K. vertritt einen rezeptionsorientierten Ansatz: „Ausgangspunkt der Untersuchung ist der Text mit seinen *Mehrdeutigkeiten*. Ziel ist nicht in erster Linie, herauszufinden, „was der *Autor* damit *gemeint* hat", sondern zunächst, zu ermitteln, wie das Buch zur Zeit seiner Entstehung von seinen zeitgenössischen *Lesern verstanden* werden konnte" (2).

Die Fruchtbarkeit des leserorientierten Interpretationsansatzes sei anhand des vieldiskutierten Motto- und Rahmenverses 1,2 „Windhauch, Windhauch, sagte Kohelet, Windhauch, Windhauch, das ist alles Windhauch" (so die Einheitsübersetzung) verdeutlicht. Viele Ausleger verstehen diesen Satz als eine vorangestellte Zusammenfassung des Buches, oft im Sinne einer „Philosophie des Absurden", ein Verständnis, das sich in den häufig anzutreffenden Übersetzungen „vollkommen absurd, sprach Qohelet, vollkommen absurd – alles ist absurd" zeigt. Dagegen schreibt K.: „1,2 eröffnet dem Leser also eine Vielzahl von Verständnis-Möglichkeiten. Zweifellos wird dieser Bedeutungs-Spielraum durch die in 1,3–12,7 folgenden Ausführungen und hier insbesondere durch die weitere Verwendung des Ausdrucks *hbl* eingeschränkt. Zu beachten ist aber, daß diese Ausführungen einem Leser bei seiner ersten Lektüre des Buches nicht präsent sein können. Für ihn fungiert 1,2 deshalb kaum als „Interpretations-Hilfe" für das Folgende, sondern vielmehr als ein offenes Signal, das unterschiedliche Erwartungen an den Fortgang des Textes wecken kann, und dessen Sinn dann umgekehrt erst durch die folgenden Ausführungen präzisiert wird. Versteht er z. B. 1,2 als Behauptung der „Nichtigkeit" der „Welt" (*hkl*), kann er 1,3ff zunächst als Illustration dieser Behauptung lesen. Dieses mögliche (und vielleicht sogar naheliegende) (Miß-)Verständnis von 1,2ff muß er dann aber spätestens in 3,11 korrigieren: Wenn Gott „alles" (oder: „das All"? – *hkl!*) zu seiner Zeit „schön" gemacht hat, kann „die Welt" kaum „nichtig" sein!" (17f). „Das zunächst noch höchst uneindeutige „Motto" 1,2 erfährt also in 1,3–12,7 eine fortwährende Präzisierung. Es ruft beim Leser eine Reihe möglicher Erwartungen an das Folgende wach, die im Fortgang des Textes nach und nach revidiert und korrigiert werden. Der Leser wird damit immer wieder veranlaßt, seine erste, „oberflächliche" Lektüre des Textes durch eine zweite, „genauere" Lektüre zu überprüfen. Die Aufnahme des Buch-Anfangs in 12,8 kann so geradezu als abschließende Aufforderung interpretiert werden, den Text ab 1,2 noch einmal zu lesen" (19).

Mit Hilfe des rezeptionsorientierten Ansatzes legt K. – mit unterschiedlicher Schwerpunktsetzung – das gesamte Buch aus. Ihm gelingen sehr treffende Interpretationen, die hier im einzelnen nicht wiedergegeben werden können. Aber auch im Hinblick auf das Gesamtverständnis des Buches gelangt K. zu plausiblen Einsichten, die in folgenden vier Punkten zusammengefaßt seien:

1. K. weist nach, daß über mehrere Texteinheiten hinweg ein argumentatives Gefälle zu erkennen ist. Darüber hinaus beobachtet er Querverweise und Selbstzitate, „die auf eine kohärente Gesamt-Konzeption des Buch-Ganzen hindeuten könnten" (51), „ohne daß deshalb *jeder einzelne* Text seinen „logisch zwingenden" Platz im Buch haben müßte" (20). Damit verstärkt er den forschungsgeschichtlichen Trend der letzten Jahre, das Buch als konzeptionelle Einheit zu verstehen. Diese Einsicht wird dann von F. J. Backhaus – ohne Kenntnis der Arbeit K.s – konsequent entfaltet und begründet.

2. Innerhalb des weiten Feldes der Weisheitsliteratur bestimmt K. die Gattung des Buches als „Auseinandersetzungsliteratur" mit starker Affinität zur griechisch-hellenistischen Diatribe (54ff): Die zahlreichen, den Leser verwirrenden Widersprüche des Buches laufen „den Intentionen einer ‚Lehrschrift', deren Aussagen vom Leser (bzw. Schüler) – auswendig! – zu ‚lernen' sind, diametral entgegen. [Sie sind] deshalb ein Indiz dafür, daß es (anders als etwa das Sprüche- und das Sirach-Buch) keine primär ‚didaktisch orientierte Weisheitsschrift' ist, sondern (ebenso wie das Hiob-Buch) eine ‚mehr reflektierend-problemorientiert(e)' *‚Auseinandersetzungsliteratur'*" (15).

3. Im Anschluß an N. Lohfink und M. Fox gelingt es K., seine Gattungsbestimmung mit dem zu vermitteln, was N. Lohfink die „Stimmenstruktur" des Buches genannt und was sich forschungsgeschichtlich v. a. im Hinblick auf die Frage nach Entstehung und Intention der Epiloge (12,9–14) niedergeschlagen hat: „Die *Unterscheidung verschiedener Sprecher* bzw. *Sprecher-Rollen* im Buch („Herausgeber" – „Kohelet"; „Kohelet" – „König"; zeitliches Nacheinander) fungiert als Mittel, Aussagen (Behauptungen wie Handlungs-Anweisungen) zu relativieren und damit diskutierbar zu machen" (39).

4. Das Buch gehört in einen zeitgeschichtlichen Diskussionskontext. Dazu gehören nach K. „weniger die weisheitlichen und religiösen *Traditionen* Israels als *zeitgenössische* ‚weisheitlich-philosophische' und ‚religiös-theologische' Konzeptionen des Früh-Judentums und seines kulturellen Umfelds" (471). Zum kulturellen Umfeld rechnet er selbstverständlich auch die griechisch-hellenistische Philosophie. Nach K. „entspricht der Grund-Ansatz des Kohelet-Buchs der Problemstellung der zeitgenössischen griechisch-hellenistischen Philosophie. ... Hält das Kohelet-Buch im Rahmen der zeitgenössischen Diskussion ... pointiert an der Problemstellung griechisch-hellenistischer Philosophie fest, entwickelt es doch zugleich – mit Rückgriff auf ‚weisheitliche' und ‚religiöse' Traditionen Israels – eine höchst eigenständige Ant-

[10] **Krüger,** Thomas: **Theologische Gegenwartsdeutung im Buch Kohelet.** – München: 1990. 500 S.

wort auf die Frage nach der Möglichkeit eines ‚gelingenden Lebens' ... Unter diesen Voraussetzungen bleibt nun das ‚Gut' eines ‚gelingenden Lebens' als ‚Gabe Gottes' für den Menschen grundsätzlich unverfügbar" (472). Es sei angemerkt, daß ich mich in meiner Habil.schrift[11] völlig unabhängig von K. – mir war seine Arbeit nicht bekannt – fast wortgleich geäußert habe. Indem K. den zeitgeschichtlichen Kontext als einen in vielerlei Hinsicht noch offenen Diskussionsprozeß rekonstruiert, gelingt es ihm, das Buch Kohelet jenseits der historisch (und m. E. auch sachlich) unzutreffenden Gegenüberstellung von Orthodoxie („Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs") und Heterodoxie („der Gott, der im Himmel thront", Koh 5,1) zu verorten: „Eine sachgemäße *theologische Auseinandersetzung mit dem Kohelet-Buch* wird m. E. kaum in der Weise zu führen sein, daß sein ‚Gottes'- und sein ‚Geschichts'-Verständnis im Vergleich mit anderen atl. Traditionen und Konzepten als defizitär und ‚heterodox' aufgewiesen wird. In beiden Hinsichten steht ... die Konzeption des Kohelet-Buches durchaus in Kontinuität zu breiten ‚Strömungen' religiöser Traditionen Israels und des Judentums" (474).

Natürlich ist auch K.s Buch ein „offenes Kunstwerk". Der Leser wird auf sympathische Weise zur Mitarbeit eingeladen, und ihm kommen Fragen. Nach K. vertritt das Buch keine fest umrissene eigene Position: „Die Intention des Kohelet-Buches dürfte deshalb weniger darin bestehen, ‚Wissen' zu ‚vermitteln' oder eine ‚Position' zu ‚verteidigen' als darin, den Leser zu einer *kritischen* ‚Reflexion' seines ‚Wissens' unter einer Reihe von leitenden Gesichtspunkten anzuleiten" (39). Es stellt sich für mich die Frage, ob damit das Buch treffend charakterisiert ist. Wird die Vielfalt der im Buch diskutierten Themen nicht doch durch den abschließenden Aufruf zur Freude (11,9–12,7.8) auf ein Grundthema hin fokussiert, nämlich das Carpe diem? Der an den jungen Mann gerichtete Aufruf zur Freude wird in 11,8 durch eine vorauslaufende Interpretation eingeleitet, derzufolge sich der Mensch *alle* Tage seines Lebens freuen soll. Wenn das möglich sein soll, kann die Freude, zu der das Buch letztlich aufruft, nicht an den Besitz, den der Mensch verlieren kann (vgl. Koh 5,12–16), gebunden sein. Gehört folglich der Besitz – entgegen der Bestimmung K.s (436) – doch zu den Adiaphora? Die Frage ist nicht leicht zu beantworten. M. E. arbeitet das Buch gezielt mit zwei verschiedenen Begriffen von Freude, die in der linear-dynamischen Anordnung des Buches entwickelt und aufeinander bezogen werden. Mir scheint, daß in dieser Hinsicht die konzeptionelle Einheit des Buches größer ist, als K. annimmt.

Erste Ansätze, den rezeptionsorientierten Ansatz auf das Buch Kohelet anzuwenden, finden sich bereits bei N. Lohfink und E. Bons.[12] Doch K. ist meines Wissens der erste, der diesen Ansatz methodologisch reflektiert (48–51) und konsequent auf das ganze Buch anwendet. Und er tut dies unter sorgfältiger Berücksichtigung zeitgenössischer jüdischer und nichtjüdischer Literatur. Hier liegt die große Leistung des Buches. Dabei gelangt er an vielen Stellen zu einem ganz neuen Textverständnis, das die traditionellen Gleise der Kohelet-Exegese verläßt. Jeder, der sich heute wissenschaftlich mit Kohelet beschäftigt, muß m. E. K.s Arbeit zu Rate ziehen.

3. Franz Josef Backhaus (1993)

Die bei E. Zenger in Münster entstandene Diss. von F. J. Backhaus[13] ist keine leichte Kost. Dem Urteil N. Lohfinks zufolge hat B. die Einheit des Koheletbuches nachgewiesen,[14] und im soeben erschienenen umfangreichen Kommentar der Anchor Bible nennt C.-L. Seow die Arbeit B.s die gründlichste und überzeugendste Analyse der literarischen Struktur des Buches.[15] Wenn das der Fall wäre, könnte das Sentenzenmodell endgültig ad acta gelegt werden.

B. nennt in seinem Vorwort drei Gewährsleute für seinen „Weg durch das Alte Testament": O. Loretz für Hebräisch und Ugarit, H. Schweizer für das „Phänomen der Sprache" und H. P. Müller für „hermeneutische und sprachphilosophische Überlegungen". Nach B. gliedert sich das Buch in vier Teile: die programmatische Grundschrift (I) 1,3–3,22 und die drei Teilkompositionen (II) 4,1–6,9, (III) 6,10–8,17, (IV) 9,1–12,8. Die Teilkompositionen II, III und IV nehmen unabhängig voneinander Themen aus der Grundschrift auf. Daraus zieht der Vf. die Schlußfolgerung, daß 1,3–3,22 nicht die Einleitung einer das gesamte Buch umfassenden Komposition darstellt, „die etwa durch einen fortlaufenden Gedanken(gang) konstituiert wird" (320). In der Tat liefert B. die wohl gründlichste Strukturanalyse des Buches. Sie konvergiert – obwohl ganz eigenständig erarbeitet – mit der von N. Lohfink herausgestellten linear-dynamischen Anordnung[16] ebenso wie mit der von einem redaktionsgeschichtlichen Ansatz her entwickelten Gliederung des Buches durch A. Fischer und der von C.-L. Seow (siehe jeweils weiter unten) vertretenen, ebenfalls vierteiligen Struktur. Trotz Unterschiede im Hinblick auf die Abgrenzung der einzelnen vier Teile, auf die hier nicht eingegangen werden kann, laufen die genannten Arbeiten darauf hinaus, daß das Sentenzenmodell der Vergangenheit angehört. Auch Vittoria d'Alario kommt in ihrer Strukturanalyse zu dem Ergebnis, daß das Buch Kohelet keine Sentenzensammlung ist.[17] Allerdings hat B. die Frage nach der Zuordnung der vier Teile m. E. noch nicht befriedigend beantwortet. Seiner Ansicht nach gibt es „oberhalb der vier Teilkompositonen für Qoh. 1,2.3–12,8 keine übergreifende Gesamtkomposition, in die das aufgezeigte inhaltlich-gedankliche Verhältnis der vier Teilkompositionen eingebettet wäre" (330). Ein Blick über das Buch hinaus könnte hier weiterhelfen. Denn die klassische antike Rede besteht ebenfalls aus vier Teilen: propositio, explicatio, refutatio, applicatio. Die Teile sind einander zu- und auf ein Thema hingeordnet. Es wäre zu prüfen, ob ähnliches nicht auch beim Koheletbuch der Fall ist. Das kann aber nur gelingen, wenn das Thema des Buches, sofern *ein* solches vorliegt, adäquat in den Blick kommt.

Damit beschäftigt sich B. im *dritten Teil* seiner Arbeit (352–420). Hier legt er unter der Überschrift „Gott und Tod im Buch Qohelet" sein Gesamtverständnis des Buches inhaltlich dar. Er bewegt sich in traditionellen Bahnen, nur mit dem Unterschied, daß er versucht, diese mit Hilfe seiner sprachlichen Analysen als zwingend zu erweisen. Er stellt – wie üblich – den Gegensatz zwischen tradierter theologischer Weisheit und Kohelet scharf heraus, versteht Gottesfurcht bei Kohelet als „resignierende Haltung, Gott und sein Handeln nicht erkennen zu können" (361), verifiziert die von Hertzberg eingeführte Kategorie der „Zwar-Aber-Aussagen" (366–370), zeigt, daß im Buch „keine Theodizee vorliegt, da Gott außerhalb einer rational geführten Argumentation steht" (382) und faßt seine Ausführungen zum „Gottesbild in Qohelet" unter der Überschrift „die ambivalente Rede von Gott" zusammen, in der – so B. – sich die Krise der Weisheit widerspiegle.

In diesem Teil finden sich erhellende Einzelbeobachtungen, so der überzeugende Nachweis, daß die Gottesfurchtstellen im Koheletbuch nicht sekundär sind, daß die Gottesfurcht kein Haupt-, sondern ein Nebenthema darstellt, ferner eine kritische Auseinandersetzung mit der Spätdatierung Qohelets durch C. F. Whitley (412–420). Doch aufs Ganze gesehen überzeugt mich dieser Teil der Arbeit nicht.

Der Vf. denkt – bei aller Gründlichkeit der Untersuchung – in zu einlinigen Bahnen. Literarische Texte sind offener, als er annimmt. Er „widerlegt" viele Positionen der Forschung, so z. B. das „frame-narrator"-Konzept von M. V. Fox (82–84) und die Apokalyptik-These von D. Michel (398–411). Die Widerlegungen überzeugen mich nicht immer. Seine Argumentationen lassen erkennen, daß er im Bereich der Textinterpretation eine Stringenz verlangt, die m. E. der Art des Gegenstandes nicht gerecht wird (vgl. bereits Aristoteles, EN, 1094b). Die unter dem Einfluß „postmoderner Hermeneutik"[18] entstandene Arbeit von Th. Krüger sorgt hier für den nötigen Ausgleich. Eine Rezeption neuerer literaturwissenschaftlicher Ansätze im Umkreis der Theorie des offenen Kunstwerks käme der Arbeit B.s sehr zugute.

4. Christian Klein (1994)

Die bei H.-P. Müller erstellte Diss. von Christian Klein, „Kohelet und die Weisheit Israels"[19], versucht, das Rätsel Kohelet auf formgeschichtlichem Wege zu lösen. Dabei setzt sie voraus, „daß die gesamte altorientalische Literatur in starkem Maße durch Konventionen und Zwänge determiniert ist" (12).

So versucht der Vf., den neuen Standpunkt Kohelets an der Art und Weise, wie er vorgegebene Sprachschemata abwandelt, abzulesen (12). Damit will er „eine neue Basis" der Koheletexegese schaffen und nicht etwa „nur dem Chor der bisherigen Meinungen eine weitere hinzufügen" (12f).

Im Hintergrund steht die offensichtlich von H.-P. Müller inspirierte Einsicht, daß sich in den verschiedenen Formen der Sprache, derer sich ein Autor (Dichter) bedient, unterschiedliche Weisen des Wirklichkeitsbezuges desselben artikulieren. K. geht unter diesem Gesichtspunkt den Gebrauch der weisheitlichen Redeformen *māšāl*, Sprichwort und Kunstspruch im AT durch und arbeitet das sich darin artikulierende Selbst- und Wirklichkeitsverständnis heraus (16–62). Anschließend untersucht er den Gebrauch der entspre-

[11] Vgl. Ludger Schwienhorst-Schönberger, „Nicht im Menschen gründet das Glück" (Koh 2,24). Kohelet im Spannungsfeld jüdischer Weisheit und hellenistischer Philosophie, Freiburg u. a. 1994 / ²1996 (vgl. Teil III des Aufsatzes).

[12] Vgl. N. Lohfink, Anm. 3, sowie E. Bons, Zur Gliederung und Kohärenz von Koh 1,12–2,11, in: BN 24 (1984), 73–93.

[13] **Backhaus,** Franz Josef: **„Denn Zeit und Zufall trifft sie alle."** Zu Komposition und Gottesbild im Buch Qohelet. – Frankfurt a. M.: A. Hain 1993. 490 S. (Bonner Biblische Beiräge, 83), geb. DM 98,00 ISBN: 3–445–09146–3.

[14] Norbert Lohfink, Das Koheletbuch: Strukturen und Struktur, in: Schwienhorst-Schönberger, Anm. 1, 49.

[15] Choon-Leong Seow, Ecclesiastes. A New Translation with Introduction and Commentary, New York 1997, 46 (vgl. Teil IV dieses Aufsatztes).

[16] Lohfink, Anm. 3, 10.

[17] Vittoria D'Alario, Il libro del Qohelet. Struttura letteraria e retorica, Bologna 1992, 179 (vgl. Teil III dieses Aufsatzes).

[18] So der Untertitel des Buches von David Tracy, Theologie als Gespräch, Mainz 1993.

[19] **Klein,** Christian: **Kohelet und die Weisheit Israels.** Eine formgeschichtliche Studie. – Stuttgart: W. Kohlhammer 1994. 228 S. (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, 132), kt DM 88,00 ISBN: 3–17–012497–8.

chenden und einiger weiterer Redeformen bei Kohelet (63–167). Aufgrund der von der übrigen Weisheitsliteratur (vor allem Spr) abweichenden Häufigkeit und des von ihr abweichenden Gebrauchs der o. g. Redeformen zeigt er das spezifische Profil Kohelets auf. In einem abschließenden Kap. hebt er die Besonderheit der Weisheit Kohelets von der traditionellen Erfahrungsweisheit, der frühen und der späten Bildungsweisheit Israels ab (168–204).

Die Arbeit K.s ist eine willkommene Hilfe, das Buch Kohelet unter einer traditionell formgeschichtlichen Fragestellung durchzuarbeiten. Ferner finden sich in ihr bedenkenswerte Einsichten zur Poesie eines Spruches, zum Selbst- und Wirklichkeitsverständnis der hebräischen Weisen und zur Geschichte der Weisheit Israels. Doch gelingt es dem Vf. m. E. nicht, sich auf diesem Wege ein angemessenes Verständnis des Koheletbuches zu erarbeiten. Ein Beispiel: Unter Aufnahme einer Aussage von H.-P. Müller bestimmt er den Kunstspruch als Ausdruck einer feiernden Haltung zur Wirklichkeit und eines elitären Selbstbewußtseins. Kohelet aber – so K. – benutzt den Kunstspruch „nur noch in den seltensten Fällen" als Ausdruck seiner Erfahrung. Daraus folgert er: „Kohelet hat keine feiernde Haltung zur Wirklichkeit und kein elitäres Selbstbewußtsein mehr" (80, ebenso 157). Man steht etwas ratlos vor dieser Aussage, ruft doch kaum ein anderes Buch des AT (vielleicht mit Ausnahme des Deuteronomiums und des Hohenlieds) so sehr zur Freude und zum Feiern auf, wie das Buch Kohelet, so daß jüngst C. Uehlinger sogar den Vorschlag unterbreitet hat, Kohelet als Symposiast zu verstehen.[20] Können sich eine feiernde Haltung zur Wirklichkeit und ein elitäres Selbstbewußtsein nicht auch anderer Formen bedienen als der des Kunstspruches, ganz abgesehen davon, daß die Bestimmung des sich im weisheitlichen Kunstspruch artikulierenden elitären Selbstbewußtseins durchaus fraglich ist? Darüber hinaus dürfte die Art der Verwendung sprachlicher Formen und ihre Einbindung in einen Argumentationsgang für das Verständnis des Buches aufschlußreicher sein als ihre Abwandlung gegenüber einer älteren Form. K. vertritt die verbreitete negative Sicht des Buches: „Gott gewährt dem Menschen die Lebensfreude, versucht ihn aber gleichzeitig damit zu narkotisieren" (112). „Man wird daher Kohelets Selbstbewußtsein am besten als *resignierten Subjektivismus* bezeichnen" (204). Gott ist „für Kohelet zur unerkennbaren Schicksalsmacht und zum Gegenstand existentieller Furcht ausgedünnt ... Selbst die Lebensfreude ist kein ausschließlich positives Gut, insofern der sie gewährende Gott damit versucht, dem Menschen das Bewußtsein seiner Sterblichkeit zu nehmen" (114). Ich vermag nicht zu erkennen, daß diese Aussagen von der formgeschichtlichen Analyse her gedeckt sind. Eine argumentative Auseinandersetzung mit alternativen Positionen findet nicht statt. Es wird lediglich gesagt, daß die einen Recht (112, Anm. 24) und andere den Text „gründlich mißverstanden" haben (127). Zu der vom Vf. zurückgewiesenen Gattungsbestimmung Diatribe (163f) habe ich mich an anderer Stelle geäußert.[21]

5. Alexander Achilles Fischer (1997)

Eine Alternative zur Arbeit von F. J. Backhaus bietet die bei O. Kaiser angefertigte Diss. von A. Fischer[22] Die Arbeit ist ausgesprochen elegant geschrieben und zeugt von einer souveränen Kenntnis des Buches und der Sekundärliteratur.

F. vertritt ein redaktionsgeschichtliches Modell. Er versteht das Buch als eine sekundäre Komposition (245): In 3,16–12,7 sieht er eine Zusammenstellung von Unterrichtsskizzen und themengebundenen Schultexten. Die Zusammenstellung besorgte ein Redaktor, den F. mit dem ersten Epilogisten (12,9–11) identifiziert. Die von diesem nach dem Tode Kohelets zusammengestellten, leicht überarbeiteten und mit Überleitungen (6,11f; 7,23f; 8,16f) versehenen Texte setzen sich zusammen aus den themengebundenen Kompositionen in 5,9–6,9 „Die Unverfügbarkeit des Glücks"; 9,1–12 „Ein Geschick trifft sie alle"; 11,1–12,7 „Wenn dunkle Wolken wiederkehren" und den aus der Spruchüberlieferung zusammengestellten und glossierten Schultexten 4,17–5,6; 7,1–22; 9,13–10,13. Beide Textgruppen gehen auf Kohelet zurück; er hat sie für den Schulunterricht verfaßt. Dagegen scheinen 7,25–29; 8,1–8; 8,10–15 eine vom Redaktor nachträglich vorgenommene Zusammenstellung von Einzeltexten zu sein, die durch die redaktionelle Klammer 7,23f und 8,16f zusammengehalten werden. Die redaktionelle Tätigkeit des Redaktors, der wohl ein Schüler Kohelets war, verstärkt inhaltlich den skeptischen Zug im Denken seines Meisters. Ihm spricht F. unter anderem die Rahmenverse 1,2 und 12,8 zu. Unabhängig von den Schultexten entstand der Traktat 1,3–3,16. Er weist eine ringförmige Struktur auf, geht vollständig auf Kohelet zurück und dürfte von diesem als eine späte Zusammenfassung seiner Lehre mit der „Summe des Ganzen" in 3,10–16 konzipiert worden sein.

Mit diesem Modell versucht F. einerseits der zweifelsohne vorhandenen gedanklichen Geschlossenheit des Werkes gerecht zu werden, andererseits aber auch eine Erklärung für die ebenfalls nicht zu leugnenden Sprünge und Spannungen zu geben. Damit scheint eine Alternative zu dem von F. J. Backhaus entwickelten Kompositionsmodell vorzuliegen, und der Vf., der sich mit ersterem nicht auseinandersetzt, versteht seinen eigenen Entwurf wohl auch so. Jeden bisherigen Versuch, einen planvollen Aufbau nachzuweisen und das Buch als „Gesamtkunstwerk" zu verstehen, weist er als vergeblich zurück und nennt in einer langen Reihe von Arbeiten als letzte die von F. J. Backhaus (6, Anm. 14). Stellt man nun aber einmal die redaktionsgeschichtlichen Erklärungen F.s zurück, dann ergibt sich eine erstaunliche Konvergenz zu dem von N. Lohfink und F. J. Backhaus angenommenen Aufbau des Buches. Der Vf. rechnet nämlich auch mit einem vierteiligen Aufbau: 1,3–3,15; 3,16–6,12; 7,1–8,17; 9,1–12,7. Die Abgrenzungen sind – bis auf kleine Randunschärfen – mit denen von N. Lohfink (1,3–3,15; 3,16–6,10; 6,11–9,6; 9,7–12,8) und F. J. Backhaus (1,3–3,22; 6,10–8,17; 9,1–12,8) identisch. Berücksichtigt man nun weiterhin das Eingeständnis F.s, daß „das methodologische Problem, wie zwischen Kompositionstechnik des Verfassers und redaktioneller Tätigkeit eines Späteren sachgerecht differenziert werden kann, noch nicht grundsätzlich für die Schriften der späten Weisheitsliteratur entwickelt" ist (7), dann scheint mir – trotz F. – der Versuch, das ganze Buch als eine zusammenhängende Ausführung zu verstehen, nicht widerlegt zu sein. Denn die vermeintlichen Spannungen und Brüche lassen sich auch gattungskritisch erklären. Gleichwohl scheint mir der vom Vf. aufgewiesene Bezug zahlreicher Texte zur Schulsituation sehr plausibel zu sein. Auch könnte der 1. Epilogist tatsächlich der Autor des Buches sein, der eine fiktive Person namens Kohelet in seinem Werk auftreten läßt, oder aber – was mir wahrscheinlicher zu sein scheint und womit auch F. rechnet – die bereits schriftlich vorliegenden Worte des „historischen" Kohelet zusammengestellt hat. Ähnlich sind die Diatriben Epiktets entstanden. Epiktet selbst hat nichts geschrieben. Seine Vorlesungen wurden von seinem Schüler Arrian von Nikomedien aufgezeichnet. Allerdings ist nicht mehr zwischen den Worten Epiktets und denen seines Schülers zu unterscheiden. Wahrscheinlich hat sich Arrian Notizen gemacht und aus seinem Gedächtnis die Worte seines Lehrers niedergeschrieben. Zumindest schreibt er in einem Brief, den er den Diatriben vorangestellt hat, daß er die Worte (λόγοι) Epiktets nicht in dem Sinne verfaßt (συγγράφω) habe, wie man von einem sagt, daß er so etwas verfasse; noch habe er sie selbst den Menschen zugänglich gemacht, ja er habe sie gar nicht verfaßt. Sondern was immer er ihn habe sagen hören, habe er aufgeschrieben (γράφω), dem Wortlaut nach, so gut er konnte, indem er sich bemühte, sie als Erinnerung an sein Denken und die Offenheit seiner Rede zu bewahren, zu seiner eigenen zukünftigen Verwendung.

Die säuberliche Trennung, die F. zwischen Kohelet-Texten und Redaktor-Texten vornimmt, überzeugt mich nicht. Das gilt selbst für den Fall, daß das Buch tatsächlich so entstanden ist, wie F. annimmt. Das gleiche gilt für den Umgang Kohelets mit seiner Vorlage in 1,4–11, den der Vf. glaubt, sehr genau rekonstruieren zu können.

Mit der Arbeit F.s liegt ein argumentativ starkes Plädoyer für das redaktionsgeschichtliche Modell vor. Ob es sich in der Koheletforschung durchsetzen wird, bleibt abzuwarten. Ich bin skeptisch. Man müßte Vers für Vers die Gegenprobe machen. Ein Beispiel: Als Argument für den redaktionellen Charakter von 6,12a führt F. an, daß die hier vorliegende rhetorische Frage ein dem Menschen mögliches Wissen um das für ihn Gute kategorisch verneint. Das aber widerspräche den *Tôb*-Sprüchen in 7,1ff fundamental und darüber hinaus der Grundüberzeugung Kohelets von der Freude als dem für den Menschen einzig möglichen Gut. „Offenbar handelt es sich hier in 6,12a um eine sachliche Übertreibung der Position Kohelets, wie sie ähnlich in 8,17 zu beobachten ist. In beiden Fällen bezweckt der Redaktor eine Übersteigerung des von Kohelet in den Kap.n 7 und 8 bekundeten Zweifels an einer universalen Erkenntnis des Menschen" (8f). Man kann das auch ganz anders sehen, wenn man das Buch stärker vom Diatribenstil her versteht: 6,12 wäre eine beim ersten Lesen als echt zu verstehende Frage nach dem, was für den

[20] Vgl. Christoph Uehlinger, Kohelet im Horizont mesopotamischer, levantinischer und ägyptischer Weisheitsliteratur der persischen und hellenistischen Zeit, in: Schwienhorst-Schönberger, Anm. 1, 229–235.

[21] Vgl. Schwienhorst-Schönberger, Anm. 1, 22f.

[22] **Fischer,** Alexander Achilles: **Skepsis oder Furcht Gottes?** Studien zur Komposition und Theologie des Buches Kohelet. – Berlin / New York: W. de Gruyter 1997. X, 289 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 247), Ln DM 158,00 ISBN: 3-11-015458-7.

Menschen gut ist während seiner kurzen Lebenszeit. In 7,1–6a werden traditionelle Antworten zitiert, in 7,6b–11 werden sie von Kohelet zurückgewiesen. Eine solche Abfolge von „Frage – traditioneller Antwort (common sense) – Aufweis der Brüchigkeit der traditionellen Antwort – Fortgang der Erörterung" ist ein typisches Stilelement der Diatribe.Trotz meiner diesbezüglichen Bedenken halte ich die Arbeit F.s für einen der interessantesten und weiterführendsten Beiträge zum Verständnis des Buches aus den letzten Jahren. Ihren bleibenden Wert sehe ich in folgenden Punkten:

1. Es liegen originelle, flüssig geschriebene, argumentativ starke Textinterpretationen vor. Man muß seinen Ausführungen nicht immer und überall folgen, sollte sie aber in jedem Falle zu Rate ziehen. Fast immer hat F. eine geistreiche Idee. Mit Leichtigkeit verweist er auf zeitgenössische Literatur, vor allem aus dem griechisch-hellenistischen Raum, ohne solche Vergleiche zu strapazieren.

2. Das vom Vf. erarbeitete Gesamtverständnis des Buches erscheint mir – von Einzelheiten abgesehen – als sehr plausibel. Ich kann ihm nur zustimmen, wenn er schreibt: „Nicht minder gewichtig sind die Zweifel gegenüber der These, es handele sich bei Kohelet wegen seiner Sondermeinungen um einen nicht zum Lehrer der Jugend berufenen Außenseiter. Obwohl sich das Problem seiner geistigen Einordnung letztlich erst im Zusammenhang mit der Gesamtinterpretation seines Buches erörtern läßt, kann hier bereits soviel gesagt werden, daß man Kohelet wegen seiner Skepsis noch lange nicht als Einzelgänger abstempeln darf. Denn er steht mit seinen Vorbehalten gegenüber dem Optimismus der traditionellen Weisheit keineswegs allein, sondern in einem Zusammenhang, der sich spätestens bei den Autoren der Hiobdichtung greifen läßt. Auch die vielfach behauptete distanzierte Haltung Kohelets gegenüber dem Kult verdient ihre kritische Nachprüfung. Selbst wenn man Koh 4,17–5,6 lediglich als Beispieltext für das typische Verhalten der Toren im Kultus bewerten und damit dem hier verarbeiteten Traditionsgut seinen Skopus nehmen wollte, ist es offensichtlich, daß Kohelet hier kaum die Grenzen der herkömmlichen Weisheit und selbst deuteronomistischer Theologie überschreitet. Ein Weiser, der zustimmend die Tora zitiert, kann ihr wohl nicht allzu fern gestanden haben. Schließlich mag auch das oft als Beweis für Kohelets Distanz zum Glauben seiner Väter zitierte *Gott ist im Himmel und du bist auf der Erde* kaum diesen Zweck erfüllen. Denn es motiviert als Begründungssatz eine demütige Haltung im Gebet vor Gott, die seiner Majestät Rechnung trägt und damit ganz auf der Linie von Ps 11,4; 33,13f; 102,20 (vgl. Sir 39,20) und 115,16 liegt. Dagegen ist nicht von der Hand zu weisen, daß sich Kohelet als Kind seiner Zeit und seines Landes mit dem frühen Hellenismus auseinandersetzt und ähnlich wie Ben Sira um eine jüdische Antwort auf die besonders in den urbanen Schichten verbreitete hellenistische Lebenseinstellung bemüht hat. Mit seiner Frage nach dem für den Menschen möglichen Glück angesichts göttlicher Schicksalszuweisung hat er zweifellos ein Thema aufgegriffen, das aufgrund einer tiefen Daseinsverunsicherung des Menschen im hellenistischen Zeitalter virulent geworden war und daher auch die Fragestellung der drei großen Philosophenschulen bestimmte. Dabei zeigt sich das Festhalten am Glauben seiner Väter daran, daß er Gott trotz seines grundsätzlich unerkennbaren Handelns am Menschen nicht als Fatum begreift und nicht einmal den Grundsatz der göttlichen Gerechtigkeit, sondern nur dessen absolute Gültigkeit bestreitet" (47–49).

Mit den Arbeiten von Th. Krüger und F. tritt die protestantische Koheletexegese aus dem Schatten eines wohl durch die Dialektische Theologie bedingten inneren Vorbehaltes gegenüber dem jüdischen Weisheitslehrer endgültig heraus. Im Unterschied zu Th. Krüger, dessen nicht veröffentlichte Habil.schrift F. offensichtlich nicht kennt, betont er – m. E. zu Recht – stärker die thematische, schülerzentrierte, auf applicatio hin angelegte Kohärenz des Buches. Kohelet will seine Schüler von seinen Ansichten überzeugen (54), seine Lehren sind „Einweisungen in das konkrete Leben" (248).

3. Ebenfalls zu Recht bringt F. wieder verstärkt das Thema „Schule" in die Diskussion ein. Das Buch ist nicht Ausdruck eines vom Glauben seiner Väter abgefallenen depressiven Melancholikers, am Rande des jüdischen Gemeinwesens, sondern das „Zeugnis einer durchaus *noch offenen innerjüdischen Auseinandersetzung* mit der hellenistischen Lebensweise, die besonders in die urbanen Schichten des jüdischen Gemeinwesens ausstrahlte und sich als so progressiv erweisen und dadurch die Katastrophe der jüdischen Religionsverfolgung auslösen sollte" (51). „Da wiederum die Welt- und Lebensdeutungen der hellenistischen Philosophie die weisheitlichen Zirkel des jüdischen Gemeinwesens nicht unberührt lassen konnten, ist im Bereich der Schule mit einer intensiven Auseinandersetzung zu rechnen, die zu einer gewissen Revision weisheitlicher Bildungstradition führte. Dabei lassen die Texte erkennen, daß in sie auch Stilelemente der frühhellenistischen Diatribe eingeflossen sind. So bedient sich Kohelet tatsächlicher oder fiktiver Einwände, um die Schüler von seinen Ansichten zu überzeugen." (54).

II. Monographien zur kulturellen Kontextuierung

Die tatsächliche oder vermeintliche Singularität des Buches innerhalb der atl. Tradition hat in der Forschung schon früh dazu geführt, nach nicht-jüdischen „Einflüssen" zu suchen. Dabei schaute man v. a. in drei Richtungen: Ägypten, Griechenland und Babylonien. Artikuliert sich das Buch in einem kulturellen Kontext, der wesentlich durch Traditionen der o. g. Kulturen (mit)bestimmt war? Zu allen drei kulturellen Kontextuierungen liegen neuere Arbeiten vor. N. Lohfink (1980) verstand das Buch aus einer jüdischen Tradition, die sich durch den Kontakt mit griechisch-hellenistischer Kultur vor ganz neue Herausforderungen gestellt sah. D. Michel (1988) äußerte sich zur Annahme solcher Einflüsse zurückhaltend. Er versucht, das Buch aus einer rein innerjüdischen Problemkonstellation heraus zu verstehen. Die Arbeiten von Th. Krüger (1990) und A. Fischer (1997) greifen wieder ganz selbstverständlich auf einen durch griechisch-hellenistische Traditionen bestimmten Problemhorizont zurück, ohne hier einer einseitigen Engführung zu erliegen.

In meiner Habil.schrift habe ich versucht, das Buch vor dem Horizont einer durch die griechisch-hellenistische Philosophie angestoßenen Frage nach dem Glück (eudaimonia) des Menschen zu verstehen.[23]

In seiner bei J. L. Crenshaw angefertigten Diss. „Qoheleth in social-historical perspective"[24] versucht C. Robert Harrison, die Frage der kulturellen Kontextuierung durch Rückgriff auf archäologische Daten und unter Benutzung wissens- und kultursoziologischer Kategorien weiter zu klären, wobei er vor allem den Grad der Hellenisierung Palästinas im 3. Jh. v. Chr. untersucht.

Schon früh hatte man gesehen, daß es zwischen dem Aufruf zur Freude in Koh 9,7–10 und der Rede der Schenkin im Gilgamesch-Epos Entsprechungen gibt. Nun hat Johan Yeong-Sik Pahk in seiner Diss. „Il Canto della Gioia in Dio"[25] in minuziöser Beweisführung gezeigt, daß sich die Parallele zum Gilgamesch-Epos nicht nur auf Koh 9,7–10 erstreckt, sondern daß eine bereits in Koh 8,16 einsetzende und sich bis 9,10 erstreckende Gedankenabfolge vorliegt, die in durchgehender Parallele zu einer Textpassage im Gilgamesch-Epos steht.

In ihrer noch nicht veröffentlichten Diss. „A comparative analysis of the problem of death in Qoheleth and Late Period Egyptian Biographies"[26] geht Shannon L. Burkes der Frage analoger Strategien der Todesbewältigung in ägyptischer Literatur und Hebräischer Bibel nach unter besonderer Berücksichtigung ihrer Beziehungen zu Prozessen kulturellen und sozialen Wandels, wie er sich im Koheletbuch und spätägyptischen Biographien zeigt.

Die genannten Arbeiten signalisieren ein neues Interesse an der Frage der sozio-kulturellen Einbindung des Buches. Dabei lassen sich zwei Richtungen erkennen: die eine (amerikanische) geht stärker von außertextlichen Daten (Archäologie) und Analysen (Soziologie), die andere (europäische) stärker vom Text aus. Die ausgewogene Berücksichtigung beider Fragerichtungen dürfte der weiteren Forschung den Weg weisen.

III. Weitere Monographien (1987–1997)

D'Alario, Vittoria: **Il libro del Qohelet.** Struttura letteraria e retorica. – Bologna: Dehoniano 1992. 260 S. (Supplementi alla Revista Biblica, 27), kt Lit 36 000 ISBN: 88–10–30215–X: Breiter Überblick über Strukturmodelle; Erarbeitung einer zweiteiligen Struktur (1,3–6,9; 7,1–12,7) mit Übergang in 6,10–12; Ablehnung des Sentenzenmodells; Analyse rhetorischer Figuren.

Fredericks, Daniel C.: **Qoheleth's language: re-evaluating its nature and date.** – Lewiston / New York: Mellen 1988. 301 S. (Ancient Near Eastern Texts and Studies, 3), ISBN: 0–88946–088–4:

[23] Vgl. Anm. 11.

[24] **Harrison,** C. Robert: **Qoheleth in social-historical perspective.** – Duke University 1991. 400 S.

[25] **Pahk,** Yeong-Sik: **Il Canto della Gioia in Dio.** L'itinerario sapienziale espresso dall'unità letteraria in Qohelet 8,16–9,10 e il parallelo di GilgameÁ Me. – Napoli: Don Bosco 1996. 366 S. (Istituto Universitario Orientale Dipartimento die Studi Asiatici. Series Minor, LII).

[26] **Burkes,** Shannon L.: **A comparative analysis of the problem of death in Qoheleth and Late Period Egyptian Biographies.** – Chicago, Il.: 1997. 331 S.

Hält aufgrund der Sprache eine vorexilische Datierung (8./7. Jh.) des Buches für möglich und stellt damit den sensus communis nachexilischer Datierung in Frage.

Isaakson, Bo: **Studies in the Language of Qoheleth.** With Special Emphasis on the Verbal System. – Uppsala: Almquist & Wiksell International 1987. 232 S. (Acta Universitatis Uppsaliensis, Studia Semitica Uppsaliensia, 10), ISBN: 91–554–2109–1: Erklärt die Eigenart der Sprache v. a. durch das Genus des Buches als philosophischen Essay, wobei Einflüsse des Phönizischen und eines lokalen Dialekts nicht auszuschließen sind.

Lange, Armin: **Weisheit und Torheit bei Kohelet und in seiner Umwelt.** Eine Untersuchung ihrer theologischen Implikationen. – Frankfurt u. a.: Lang 1991. 196 S. (Europäische Hochschulschriften; Reihe 23, Theologie, 433), DM 43,80 ISBN: 3–631–43889–3: Die bei H.-P. Müller entstandene Magisterarbeit vergleicht Spr 1–9, Sir und Koh im Hinblick auf die Verhältnisbestimmung von Weisheit und Torheit; dabei konzentriert sich der Vf. auf die kleinen Einheiten, ohne allzusehr den Makrokontext zu berücksichtigen; lehnt in einem Nachwort die Zitatentheorie von D. Michel dezidiert ab; vertritt ein ähnliches Kohelet-Verständnis wie C. Klein (s. o.).

Lavoie, Jean-Jacques: **La pensée du Qohélet.** Étude exégétique et intertextuelle. – Québec: Fides 1992. 300 S. (Héritage et projet, 49), ISBN: 2–7621–1623–6: Versucht das Koheletbuch als eine Dekonstruktion von Gen 1–11 zu verstehen.

Lavoie, Jean-Jacques: **Qohélet.** Une critique moderne de la Bible. – Montréal / Nord / Paris: Médiaspaul 1995. 149 S. (Parole d'actualité, 2).

Perry, Theodore Anthony: **Dialogues with Kohelet.** The Book of Ecclesiastes. Translation and Commentary. – Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press 1993. 211 S., ISBN: 0–271–00882–2: Teilt den Text auf verschiedene Dialogpartner auf.

Schoors, Anton: **The Preacher Sought to Find Pleasing Words.** A Study of the language of Qoheleth. – Leuven: Peeters 1992. 258 S. (Orientalia Lovaniensia Analecta, 41), ISBN: 90–6831–376–2: Erster Teil einer auf zwei Bde angelegten Untersuchung zur Sprache des Koheletbuches, die die übliche Qualifikation derselben als spätes Bibelhebräisch auf breiter Grundlage bestätigt und damit die von Fredericks und Isaakson erwogene Frühdatierung als keineswegs zwingend erweist.

Schubert, Mathias: **Schöpfungstheologie bei Kohelet.** – Frankfurt u. a.: Lang 1989. 212 S. (Beiträge zur Erforschung des Alten Testaments und des Antiken Judentums, 15), DM 43,80 ISBN: 3–8204–1130–5: Das „Verständnis der Welt als Schöpfung Gottes bildet die Basis, von der aus Kohelet die Wirklichkeit . . . interpretiert" (189).

Schwienhorst-Schönberger, Ludger: **„Nicht im Menschen gründet das Glück" (Koh 2,24).** Kohelet im Spannungsfeld jüdischer Weisheit und hellenistischer Philosophie. – Freiburg u. a. 1994, ²1996. 358 S. (Herders Biblische Studien, 2), geb. DM 88,00 ISBN: 3–451–23149–2.

Das Buch Kohelet. Studien zur Struktur, Geschichte, Rezeption und Theologie, hg. v. Ludger Schwienhorst-Schönberger. – Berlin / New York: W. de Gruyter 1997. 389 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 254), Ln DM 188,00 ISBN: 3–11–015757–8.

IV. Kommentare (1987–1997)

Bonora, Antonio: **Il Libro di Qoèlet.** – Roma: Città Nuova 1992. 158 S. (Guide Spirituali all'Antico Testamento), Lit 16 000 ISBN: 88–311–3733–6: Versteht Kohelet als „Prediger der Freude" im Dialog mit jüdischem Glauben und hellenistischer Philosophie.

Crenshaw, James L.: **Ecclesiastes.** A Commentary. – Philadelphia: The Westminster Press 1987. 192 S. (Old Testament Library), ISBN: 0–664–21295–6: Interpretiert Kohelet in Richtung „absurd".

Farmer, Kathleen A.: **Who knows what is God?** A Commentary on the Books of Proverbs and Ecclesiastes. – Grand Rapids: Eerdmans; Edinburgh: Handsel 1991. XII, 220 S. (International Theological Commentary), kt US-$ 15,95 ISBN: 0–871828–082: Sieht in der Frage von 6,12 „wer weiß, was gut ist für den Menschen?" den Angelpunkt der beiden Buchhälften, von denen die erste (1–6) der Frage „was ist gut?" und die zweite Hälfte (7–12) der Frage „wer weiß?" nachgeht.

Fox, Michael V.: **Qohelet and his Contradictions.** – Sheffield: Sheffield Academic Press 1989. 383 S. (JSOTS, 71), ISBN: 1–85075–148–X: Profunder Kommentar mit großer Kenntnis jüdischer Auslegungstradition; versteht die Widersprüche des Buches als Ausdruck Koheletschen Denkens in Analogie zu A. Camus' Philosophie des Absurden.

Lohfink, Norbert: **Kohelet.** Mit einer neuen Einleitung. – Würzburg: Echter 1980, ⁴1993. 86 S. (Neue Echter-Bibel), brosch. DM 19,80 ISBN: 3–429–00655–4: Die 4. Aufl. des 1980 erschienenen Kommentars enthält eine überarbeitete Einleitung, in der neben der vom Vf. herausgearbeiteten palindromischen nun auch die lineardynamische Struktur des Buches in einem Schaubild dargestellt wird.

Michaud, Robert: **Qohélet et l'hellénisme.** La littérature de Sagesse. Histoire et theologie II. –Paris: du Cerf 1987. 221 S. (Lire la Bible, 77), kt FF 90,00 ISBN: 2–204–02692–1: Breite historische Einleitung; orientiert sich, wie der Vf. selbst sagt (116), am Kommentar von N. Lohfink.

Murphy, Roland E.: **Ecclesiastes.** – Dallas: Word Books 1992. 170 S. (Word Biblical Commentary, 23A), ISBN: 0–8499–0222–3: M. lokalisiert seine Interpretation „irgendwo zwischen Kohelet, dem Prediger des Absurden, und Kohelet, dem Prediger der Freude" (IX), geht dann aber doch stärker in die von M. Fox und D. Michel gewiesene „absurde Richtung" und lehnt die von R. Gordis, G. Ogden und R. N. Whybray vertretene „optimistische Interpretation" ab (LVIII–LXI); Gliederung des Buches in Anlehnung an A. G. Wright; Berücksichtigung der Auslegungsgeschichte.

Ogden, Graham S.: **Qoheleth.** – Sheffield: Sheffield Academic Press 1987. 236 S. (Readings –A New Biblical Commentary), ISBN: 1–85075–071–8: Theologisch orientierter Kommentar, der die Einheit und den Optimismus Koheletschen Denkens betont.

Ravasi, Gianfranco: **Qohelet.** – Milano: Edizioni Paoline 1988, ²1991. 469 S., Lit 26 000 ISBN: 88–215–1624–5: Betont gegenüber einer optimistischen Vereinnahmung die Widerständigkeit des Buches; breite Berücksichtigung antiker und moderner Literatur, von Gilgamesch bis D. Bonhoeffer (375–469).

Seow, Choon-Leong: **Ecclesiastes.** A New Translation with Introduction and Commentary. – New York u. a.: Doubleday 1997. 419 S. (AB, 18C), US-$ 39,95 ISBN: 0–385–41114–6: Datiert das Buch in die persische Zeit: 450–350 v. Chr. (Einfluß der Thesen D. C. Fredericks); berücksichtigt stark den sozioökonomischen Kontext dieser Zeit: Geldwirtschaft, privater Handel, Wettbewerb.

Vílchez Líndez, José: **Ecclesiastes o Qohelet.** – Navarra: Editorial Verbo Divino 1994. 507 S. (Nueva Biblia Española: Sapienciales, 3), ISBN: 84–7151–6691: Umfangreichster Kommentar der letzten Jahre; breite Berücksichtigung der Sekundärliteratur; umsichtige Diskussion aller relevanten Gesichtspunkte; gliedert das Buch in 14 themengebundene Perikopen.

Whybray, Roger Norman: **Ecclesiastes.** – Grand Rapids / London: Morgan & Scott 1989. 179 S. (New Century Bible Commentary), DM 25,00 ISBN: 0–551–01853–4: Versteht Kohelet im Rahmen des biblischen Glaubens als einen Prediger der Freude; gliedert das Buch in Analogie zum Sentenzenmodell in 33 (34) thematische Einheiten.

V. Zusammenfassung

Im Hinblick auf den Aufbau des Buches geht der Trend der Forschung in Richtung Traktat. Insofern das Sentenzenmodell noch vertreten wird, wird es einfach als ein aus der Forschungsgeschichte übernommenes Modell vorausgesetzt, aber nicht mehr argumentativ entfaltet. In der Abgrenzung und Zuordnung einzelner Teile läßt sich noch kein Konsens erkennen. Wo allerdings intensiv nach der Struktur des Buches gefragt wird, läßt sich Konvergenz dahingehend feststellen, daß im Bereich von 6,10–12 ein relativ starker Einschnitt angenommen wird und einige Autoren mit einer Vierteilung des Buches rechnen. Die Zahl der Autoren, die die literarische und gedankliche Einheitlichkeit des Buches betonen, nimmt zu; selbst ein neuerdings vertretenes redaktionsgeschichtliches Modell, das die Entstehung des Buches im Umkreis der Schule verortet, nimmt nur leichte inhaltliche Divergenzen zwischen den Texten des Lehrers und seines Schülers an. Die Widersprüche des Buches finden nach wie vor unterschiedliche Erklärungen. Literarkritische Lösungen werden nur noch vereinzelt und in gemäßigter Form vertreten. Die Verlagerung der Widersprüche und Spannungen in die Dialektik Koheletschen Denkens ist noch nicht ausdiskutiert. Das von vielen vertretene Zitatenmodell wird nicht von allen Autoren akzeptiert. Möglicherweise müssen die unterschiedlichen Erklärungsmodelle miteinander kombiniert werden. Bestimmung und (theologische) Bewertung eines oder mehrerer

dem Buch zugrundeliegender Themen (Freude, Tod, Gottesfurcht, Skepsis u. a.) sind nach wie vor umstritten. Allerdings scheint die plakative Gegenüberstellung der „Weltanschauung" Kohelets und der des übrigen AT an Überzeugungskraft zu verlieren. Das Buch wird in eine religiös und kulturell nach vielen Seiten hin offene Situation des Frühjudentums gestellt, das in vielfältigem Kontakt mit benachbarten Kulturen und Traditionen stand, wobei dem Hellenismus besondere, aber nicht ausschließliche Aufmerksamkeit geschenkt wird. Datiert wird das Buch in das 3. Jh. v. Chr.; allerdings plädiert neuerdings eine Gegenstimme für eine Frühdatierung (5.–4. Jh.). Höchst unterschiedlich fallen die Auslegungen einzelner Texteinheiten aus. Dies scheint in den Texten selbst angelegt zu sein; beim ersten Lesen rufen sie eine Vielfalt an Verstehensmöglichkeiten hervor. Ob es im Buch einen Ort gibt, an dem diese zusammenfließen, ist umstritten. In der Forschung gibt es diesen Ort noch nicht.

Allgemeines / Festschriften

Salzburger Miszellen. Gewidmet Hans Paarhammer, hg. v. Stephan Haering / Josef Kandler. – Salzburg: Gesellschaft für Salzburger Landeskunde 1996. 464 S. ISBN: 3-9500421-9-9

Dialog ist ein Wort, das zur Zeit in aller Munde ist. Der Dialog der Weltreligionen, der Dialog zwischen einzelnen Fachgebieten der Universitäten – nur zwei Beispiele für eine Bewegung gerade auch in der wissenschaftlichen Aufarbeitung historischer Themen.

Die Hg. der *„Salzburger Miszellen"* treten mit dem vorliegenden Sbd in eine besondere dialogische Art ein. Mitarbeiter und Schüler widmen Prälat Univ.-Prof. Dr. Hans Paarhammer aus Anlaß seines Silbernen Priesterjubiläums eine Sammlung wissenschaftlicher Aufsätze als Ausdruck ihrer Wertschätzung und Freundschaft mit dem Jubilar, treten ein in einen Dialog mit ihrem Lehrer. Als Leitmotiv wählten sie das Hauptthema „Salzburg", um die Verbundenheit des Jubilars mit seiner Heimat und seinem Wirkungskreis zu skizzieren: Generalvikar der Erzdiözese Salzburg und Ordinarius für Kirchenrecht an der Paris-Lodron-Univ. Salzburg. Die Aufsätze spiegeln die Vorliebe des Jubilars für die Aufarbeitung der lokalen Geschichte, aber auch die Verantwortung für das Wirken der Kirche und die Vermittlung christlicher Werte in der heutigen Zeit wider. Aus der Geschichte für das heute Notwendige zu lernen, ist Anliegen des Dialoges, den Paarhammer mit seinen Schülern pflegt und der in den vorliegenden Aufsätzen eine Antwort findet, von denen hier nur einzelne herausgegriffen seien (zum ausführlichen Inhaltsverzeichnis vgl. ThRv 92 [1996], Sp. 267).

Klemens J. Pillhofer untersucht in seinem Beitrag die *Beziehungen des Erzbistums Salzburg zum Augustiner Chorherrenstift Reichersberg am Inn* und legt damit ein sprechendes Beispiel der Chorherrenbewegung im Umfeld des Erzbistums Salzburg und der Pfarrorganisation dar (11–26). Josef Kandler hingegen legt den Schwerpunkt seiner Arbeit auf die Diözesanorganisation (27–45). *Die Aufgaben der Ruraldechanten in der Erzdiözese Salzburg im Spiegel kirchenrechtlicher Bestimmungen*, v. a. auch der Synodalstatuten des Bistums und seine Aufteilung in Archidiakonate im Jahre 1618 skizziert Kandler nach.

Einen guten Überblick über Formen der religiösen Gebrauchsgrafik legt Franz Kalde am Beispiel der *Osterbeichtzettel in der Erzdiözese Salzburg* vor, die sich einer wachsenden Beliebtheit als Gegenstand volks- und heimatkundlicher Forschung erfreuen (101–130). Dabei wird der Beichtzettel in vier Bereichen dargestellt, die den Phasen seiner geschichtlichen Entwicklung entsprechen: als kirchenrechtliches Kontroll- und Beweismittel, als Gegenstand weltlich-rechtlich ausgerichteter Gesetze und Statuten, ferner als politisches und soziales Instrument und schließlich in seiner seelsorglichen Funktion.

Johann Hirnsperger stellt in seinem profunden Artikel die *Erhebung der Wallfahrtskirche Maria Plain zur Basilica Minor* unter kirchenrechtlichen Erwägungen dar (159–188). Neben kanonistischen Ausführungen zur aktuellen Rechtsnorm, mit der das Kirchenrecht die Rechtsfigur Basilica Minor umschreibt, beleuchtet der Vf. die Gewährung dieses Titels für Maria Plain anhand von bisher noch nicht bearbeitetem Archivmaterial.

Die *Auswirkungen des neuen Eherechts von 1938 auf die Tätigkeit des Salzburger Diözesan- und Metropolitangerichts* untersucht Elisabeth A. Kandler-Mayr und weist damit auf die langjährige Tätigkeit des Jubilars als Offizial der Erzdiözese hin (255–272). Hierin wird die Frage aufgeworfen, ob sich die gravierenden Änderungen auf der Ebene der Gesetzgebung, und zwar des staatlichen Rechts, und die Absicht, die kirchliche Gerichtsbarkeit zu verdrängen, tatsächlich auf die Arbeit des Salzburger Diözesan- und Metropolitangerichts auswirkten. Aus der statistischen Auswertung der Prozeßzahlen läßt sich entnehmen, daß Katholiken auch in der Zeit nach der Einführung des deutschen Ehegesetzes eine kirchliche Lösung ihrer kirchlich geschlossenen Ehe anstrebten. Die beabsichtigte Zurückdrängung der Kirche aus dem öffentlichen Leben und das Bestreben, die kirchliche Ehegerichtsbarkeit damit zur Bedeutungslosigkeit zu verurteilen, konnte nicht erreicht werden.

Einen Bogen hin zu den Benediktinern des deutschsprachigen Raumes schlägt Stephan Haering in seinem Beitrag: *Die Salzburger Äbtekonferenz (1970–1995) unter Berücksichtigung ihrer Vorgeschichte – Eine Skizze zu Verfassung und Zeitgeschichte der Benediktiner deutscher Sprache* (343–376). Die Schaffung der Äbtekonferenz markiert eine nicht zu übersehende Zäsur für die Salzburger Benediktinervereinigung. Sie bedeutete einen wichtigen Einschnitt im Hinblick auf die rechtliche Verfassung, mit der der Verband nicht nur eine korrekte formelle Basis erhielt, sondern aus der alten Konföderation als Vereinigung von Klöstern nun eine Vereinigung Höherer Ordensoberen entstand, wie sie seit dem II. Vatikanischen Konzil von der kanonistischen Ordnung vorgesehen ist. Haering zeichnet in einer klaren Art die geschichtlichen Linien und die heutige Form nach, wobei ihm die Auswertung unveröffentlichter Archivarien der Äbtekonferenz ermöglicht wurde.

Ein Verzeichnis der Schriften von Hans Paarhammer aus den Jahren 1971–1995 beschließt die Aufsatzsammlung, für deren Erscheinen den Hg.n und Vf.n zu danken ist.

Meschede Dominicus M. Meier

Auf dem Weg zum Dialog. Festschrift für Muhammad Salim Abdullah zum 65. Geburtstag, hg. v. Ludwig Hagemann / Adel Theodor Khoury / Werner Wanzura. – Altenberge: Oros Verlag 1996. 278 S. (Religionswissenschaftliche Studien, 37), kt DM 54,00 ISBN: 3-89375-123-8 (Oros) / 3-429-01784-X (Echter)

Mit gutem Grund ist dieses Buch nicht dem christlich-muslimischen „Dialog", sondern bescheidener „dem Weg" dazu gewidmet. Noch treffender wäre wohl der Plural; denn es sind viele verschiedene „Wege", die hier zur Sprache kommen. Dabei werden fast immer neben den unleugbaren Schwierigkeiten und Belastungen erfreuliche und ermutigende Erfahrungen mitwahrgenommen. Ohne Zuversicht wäre auch das beharrliche und reichhaltige Schaffen des mit dieser FS geehrten Muhammad Salim Abdullah, der „Symbolfigur für das beharrliche Suchen nach diesem Dialog" (A. Th. Khoury), nicht vorstellbar.

Die zwölf muslimischen und christlichen Vf. eröffnen mit ihren Beiträgen ein weites Spektrum: Sie reflektieren die spannungsvollen *Momente persönlicher Dialogerfahrungen* (W. D. A. Aries aufgrund seines vielfältigen persönlichen Engagements als muslimischer Gesprächspartner), stellen bestimmte Institutionen, ihr Entstehen, ihr Wirken und ihre gesellschaftliche Bedeutung, vor (W. Wanzura die *„Ökumenische Kontaktstelle für Nichtchristen"* in Köln; R. Albert die *Mannheimer Moschee* und das mit ihr verbundene *„Institut für deutsch-türkische Integrationsstudien"*), befassen sich mit einzelnen sozialen und pädagogischen Problemen und Aufgaben (F. Kandil mit den *Ehen zwischen Muslimen und Christen in Deutschland*; J. Lähnemann mit der *Behandlung des Islams in Grundschule und Sekundarstufe I*), berichten über internationale Begegnungen (A. Bsteh und A. Th. Khoury über eine *wissenschaftliche Konsultation zwischen einer österreichischen Delegation von Prof.en der Theologie und Rechtswissenschaft und iranischen Gelehrten in Teheran*, im Anschluß an eine entsprechende Konferenz in Österreich), erörtern politische Ereignisse und Entwicklungen im Ausland, die für die interreligiösen Beziehungen folgenreich sind (S. Balic den *Genozid an den Bosniaken*; L. Hagemann die *islamistischen Tendenzen in der Türkei*), beleuchten biographische und literarische Verarbeitungen der heiklen Nähe von Christentum und Islam im Orient (R. G. Khoury in seiner Vorstellung des libanesischen christlichen Autors Djabrân Khalîl Djabrân) und lassen sich auf das dogmatisch Kontroverse ein (O. Lellek auf den *„Streitpunkt Dreifaltigkeit"*). Dem thematischen Rahmen „Dialog" kaum noch zuzuordnen ist demgegenüber der Beitrag von G. Girschek zur *„Bedeutung des Feuers in Bibel und Koran"* (der sich weitgehend darauf beschränkt, Schriftstellen zu sichten, zu sortieren und aufzulisten). Ein kurzes Curriculum Vitae des Geehrten und eine kleine Auswahlbibliographie seiner Veröffentlichungen schließen die FS ab.

In der Mehrzahl der Beiträge ist die Darlegung der Sachverhalte eng verbunden mit persönlichen Erfahrungen und Wertungen. Dies entspricht dem Charakter des Buchs und seinem Thema, läßt an unterschiedlichen Blickrichtungen und Engagements teilhaben und macht die Lektüre anregend. Andererseits tritt dabei der theologisch analytische oder gar argumentative Gehalt zurück. Selbstverständlich trifft dies auch für die beiden Aufsätze zu, die v. a. über die politisch-religiöse Lage bestimmter Regionen informieren.

Leider ist der einzige Beitrag, der sich mit einer begrenzten theologischen Thematik – der christlichen Trinitätslehre und dem islamischen Widerspruch dazu – befaßt, sachlich wenig befriedigend: Etwa bei dem Versuch bestimmte Aussagen des Korans mit der christlichen Erbsündelehre zusammenzubringen (187); mit der Forderung an die Muslime, „einen ernsthaften Dialog über das Gottesbild" zu führen (192; dies gerade kann von Muslimen als ein entscheidend in die Irre führender Ansatz angesehen werden); oder mit der schlichten Voraussetzung, daß – wenn auch nicht faktisch, so doch prinzipiell – durch das Konzil von Chalzedon innerchristlich „alle Unklarheiten beseitigt" worden seien (174).

Insgesamt gibt das Buch einen guten Eindruck von der Weite und Komplexität dessen, was unter dem Stichwort „christlich-islamischer Dialog" in den Blick geraten kann, von den Schwierigkeiten, sich über Differenzen zu verständigen, von mancher Ratlosigkeit bis hin zu schwerwiegenden Konflikten, aber auch von den Impulsen und Initiativen, die sich gerade aus der konkreten Zusammenarbeit ergeben können.

Kaarst Hans Zirker

Christentum und Toleranz, hg. v. Ingo Broer / Richard Schlüter. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1996. 209 S., kt DM 39,80 ISBN: 3-534-12989-X

Galt Toleranz bisher in den westlichen Ländern als conditio sine qua non eines humanen gesellschaftlichen Zusammenlebens, gerät sie heute angesichts um sich greifender, fundamentalistischer Tendenzen unter Legitimationsdruck. Bildet die Seele der Toleranz nicht letztlich doch den Verzicht auf die Idee einfordernder Wahrheit zugunsten eines postmodernen Relativismus und Indifferentismus? Hat das Christentum mit seinem mühsamen Bekenntnis zur Toleranz nicht seinen Anspruch, Gottes Wort zu verkünden, und damit sich selbst aufgegeben?

Als Antwort auf diese Herausforderung sucht der vorliegende Tagungsband zum 8. Siegener Theologischen Symposion 1994 „aus den Grundurkunden des Christentums und aus seiner Geschichte Lösungs- und Motivationspotentiale für eine Kultur der Toleranz zu gewinnen" (Einleitung, 2). In *drei exegetischen und einem historischen Beitrag* werden Ansätze von tolerantem Denken und Handeln in der Bibel und der Alten Kirche herausgearbeitet, die den scheinbar unüberwindbaren Graben zwischen Schrift und Tradition hier und aufklärerischer Toleranzidee dort überbrücken. In *zwei fundamentaltheologischen Reflexionen* geht es um den christlichen Offenbarungsanspruch zunächst in seiner Kompatibilität mit der Toleranzidee, sodann als deren Möglichkeitsgrund. Dem schließen sich *zwei Beiträge* über eine den eigenen Glauben bereichernde Toleranz in der Ökumene an, in der innerchristlichen sowie gegenüber anderen Weltreligionen.

Für den Alttestamentler Heinz-Josef Fabry hat der *Gedanke der Toleranz in Israel* eine wechselvolle Geschichte. In der Königszeit und der Zeit davor lassen sich Züge pragmatischer Toleranz finden, ohne die Israel nicht hätte groß werden können. Diese wird durch den intoleranten Jahwe-Monotheismus der Propheten konterkariert. Auf der Basis seines religiösen Ausschließlichkeitsanspruchs findet Israel in der Zeit des Exils zu einer gewissen Toleranz. Für Deuterojesaja handelt Jahwe durch den Perserkönig und will das Heil aller Völker. Den Höhepunkt atl. Toleranz bildet Tritojesaja, für den sogar „Heiden ... Priester JHWs werden (können), eine Toleranz, die an den Kern der Religion rührt!" (25) In der Spätzeit zieht sich Israel aus Sorge um seine Identität wieder auf intolerantes Denken zurück.

Der Neutestamentler Rudolf Hoppe erkennt in der Bereitschaft einer Religion zum inneren Dialog über die eigene Identität deren Toleranzfähigkeit. Der Autor des *Jud* sieht den Parusieglauben in seiner Gemeinde gefährdet, der für ihn den Kristallisationspunkt christlichen Glaubens bildet und damit unaufgebbar ist. Statt sich mit seinen Gegnern in einen Dialog zu begeben, setzt der Autor auf Ausgrenzung. Da ihm die Autorität fehlt, diese in einem administrativen Akt zu dekretieren, erhebt er gegen die Parusieleugner den Vorwurf der „Gottlosigkeit", womit er sie kirchenschädigenden Verhaltens bezichtigt und dem vernichtenden Gericht Gottes zuweist. In der abgerungenen Duldung seiner Gegner, die in Ohnmacht gründet, deutet sich „eine gewisse Eigenbegrenzung" und damit Einsicht in die „Prozeßhaftigkeit verschiedener Glaubenswege" (56) an, die in die Zukunft weist.

Auch der Umgang, den *Paulus* mit Andersdenkenden pflegte, kann kaum, so der Bibeltheologe Ingo Broer, als ausgesprochen tolerant bezeichnet werden. So geht er im Galaterbrief mit unbarmherziger Härte mit seinen Gegnern ins Gericht, die, wie er meint, den Kern des Evangeliums gefährden. Auch gegenüber dem heidnischen Unglauben, den er für ein Werk Satans hält (2 Kor 4,4), vermag er keine positive Haltung zu entwickeln. Im scharfen Kontrast zu diesen Verwerfungen preist Paulus im Hohen Lied die Langmut der Liebe, die alles glaubt (1 Kor 13,7). Darin ist „eine so positive Bewegung gegenüber allem Fremden, Abweichenden und Verletzenden ausgesagt, daß eine christliche Theologie der Toleranz hieran anknüpfen kann und muß" (72).

Nicht um Entschuldigung, wohl aber um Erklärung und damit um Verständnis für die aggressive Intoleranz der *nachkonstantinischen Kirche* geht es dem Altphilologen Wolfgang Speyer. Ursachen der altkirchlichen Intoleranz sind zum einen die kulturellen Selbstverständlichkeiten der Antike, an der auch die Christen partizipieren. So garantiert, wie man glaubte, die Verehrung der Götter den Bestand des Staates. Toleranz in dieser Frage hätte den Zorn der Gottheit gereizt, galt also als moralisch verwerflich. Zum anderen übernahm das Christentum den jüdischen Anspruch, in Gottes Offenbarung zu gründen. Der hier grundgelegte „Absolutheitsanspruch konnte sich nicht in eine Toleranz auflösen, wie dies für die Menschheitskulturen und Menschheitsreligionen grundsätzlich möglich scheint" (105).

Das *Toleranzethos der Aufklärung*, so der Fundamentaltheologe Jürgen Werbick, gründet in einer Selbstverabsolutierung der Vernunft, die das, was sie als das konfessionell Gemeinsame erkennt, zur eigentlichen Glaubenswahrheit erklärt, und die Wahl der Konfession der Beliebigkeit überläßt. In dem Maße, in dem sich die Vernunft über ihre Kontextualität aufklärt, droht die religiöse Grunderfahrung unbedingten Gemeintseins untergraben zu werden. In einer Ethik der Anerkennung geht es hingegen darum, im Wissen um die Provinzialität der eigenen Vernunft mit dem Andersglaubenden über das verbindlich Verbindende zu ringen. „Wir müssen aufgrund unserer Verstehensvoraussetzungen zu verstehen suchen, was unsere Verstehensvoraussetzungen in Frage stellt und dabei auch noch ernsthaft damit rechnen, daß sich durch solches Infragestellenlassen die Wahrheit des verbindend Verbindlichen, ..., neu erschließt." (121)

Der *demokratische Rechtsstaat* kann, so der Systematiker Heinz-Günther Stobbe, Toleranz nur so lange mit rechtlichen Mitteln erzwingen, wie sich das Gros seiner Bürger der Toleranzidee verpflichtet weiß. Die Tugend der Toleranz gründet letztlich in einer Bewegung mit dem Geheimnis Gottes, und der darauf antwortenden Ehrfurcht des Menschen. Ganz und gar zu sich kommt diese Erfahrung in der Begegnung mit Gott in Jesus Christus als der grundlosabgründigen Liebe. „Erst wenn theologisch ernst genommen wird, daß Gott selbst Ehrfurcht vor dem Menschen hat und ihn kraft dieser Ehrfurcht in seiner kreatürlichen Freiheit respektiert, kann der unauflösbare Zusammenhang von Gottesfurcht und Menschenrechtsethos zutage treten." (132f)

In expliziter Berufung auf Konrad Raisers Vorstellung von einer „ökumenischen Hausgenossenschaft" tritt der Ökumeniker Richard Schlüter für eine Anerkennung von *Pluralität in der christlichen Religion* ein, die er nicht als Mangel an, sondern als Ausdruck von Einheit interpretiert. Für dieses Ökumeneverständnis können wichtige Impulse aus dem Transversalitätskonzept von W. Welsch mit seinem Verständnis irreduzibler Pluralität und einheitsstiftender Verkreuzungspotentiale gewonnen werden. Ferner könnte an die Strukturontologie H. Rombachs angeknüpft werden, der Einheit als Identität in genetischer Entsprechung denken will, so daß das jeweilig Einzelne das Ganze repräsentiert. Wenn derartige plurale Ökumenekonzepte nicht ohne weiteres mit katholischen kirchenamtlichen Verlautbarungen vereinbar sind, können sie sich doch auf den biblischen Koinonia-Begriff berufen. Zur innerchristlichen Toleranz gehört „die tiefe Überzeugung von der Gleichrangigkeit und Gleichwertigkeit mehrerer Glaubensformen" (160).

Angesichts der multireligiösen Situation in Deutschland hält es der Pädagoge Wolfram Weisse für an der Zeit, sich über einen *interreligiösen Dialog im Religionsunterricht* Gedanken zu machen. Um diese Forderung plausibel zu machen, greift er auf den missionstheologischen Entwurf von H.-J. Margull zurück. Für diesen stelle die gesamte Menschheit den Adressat des Heilshandelns Gottes in der Geschichte dar. Erst im Hinhören auf die religiösen Traditionen anderer könne Kirche erfahren, was Gott diesen sagen wolle. „Dialog rückt damit ins Zentrum von Theologie ..., wird konstitutiv für christliches Selbstverständnis, das Wahrheit nicht als (alleinigen) Besitz betrachtet, sich auf der Suche nach Wahrheit ... auch auf ... Menschen anderer religiöser Überzeugungen angewiesen sieht." (177)

Der besondere Charme dieses lesenswerten Buches besteht in der andrängenden Bedeutungsdynamik der Toleranzidee für christlichen Glauben von einer peripheren Berührung sozusagen zu einer Art Kernverschmelzung, die sich unter der Hand in der Abfolge der Beiträge einstellt: beginnend mit der mühsamen Suche, gegen den ersten Augenschein Spuren von Toleranz in Schrift und Tradition zu entdecken, über die Darlegung des wechselseitigen Bedingungsverhältnisses von Toleranz und christlichem Glauben hin zu einem tolerant-dialogischen Verständnis des Glaubensvollzugs selbst.

Auf dieser Linie fortschreitend wäre m. E. nicht nur das Christentum auf seine Kompatibilität mit einer von außen vorgegebenen Toleranzidee zu befragen, sondern darüber hinaus nach Kriterien für den Umgang mit Andersgläubigen zu suchen, die sich aus der Mitte der Christusbotschaft selbst ergeben, wie dies in der Erklärung des II. Vatikanischen Konzils zur Religionsfreiheit geschieht. In ihr kommt der Begriff Toleranz gar nicht mehr vor. Der Ansatzpunkt ist hier nicht mehr negativ die Abweichung vom eigenen Glauben, die es auszuhalten gilt, als vielmehr positiv der Dialog, den Gott mit jedem Menschen in dessen Gewissen sucht, und der der Freiheit von äußerem Zwang bedarf.

Barsbüttel Gerhard Beestermöller

Christliche Dritte-Welt-Gruppen. Praxis und Selbstverständnis, hg. v. Franz Nuscheler u. a. – Mainz: M. Grünewald 1995. 448 S. (Forum Weltkirche: Entwicklung und Frieden, 5), kt DM 56,00 ISBN: 3–7867–1887–3

Dritte-Welt-Gruppen im katholischen Kontext stehen inmitten einer zweifachen gesellschaftlichen Umbruchsituation: einerseits im Umfeld der Abnahme des Einsatzes für universale Solidarität und der Revision seines ethischen Fundaments und andererseits im Wandel der Sozialformen und Deutungsmuster des Religiösen.

Auch wenn sicher nicht das „Ende der Dritten Welt" (Menzel) und des entwicklungspolitischen Engagements eingeläutet ist, so zeichnet sich doch seit Ende der achtziger Jahre „eine Schwächung dieser sozialen Bewegung ab, die sich nicht nur im Blick auf die Außenwirkung in stagnierenden Gruppenzahlen und -größen und zurückgehender Öffentlichkeitswirkung und Politikbeeinflussung, sondern auch bezüglich der Innenwirkung in thematischer Orientierungslosigkeit oder Diversifizierung und rückläufiger Gruppenkohäsion und -motivation abbildet."[1]

In dieser Situation ist eine empirische Analyse von Dritte-Welt-Gruppen im katholischen Kontext spannend. Sind sie trendkonform geprägt von Schwächung und Verunsicherung? Oder sollte man annehmen, daß gerade in diesem Kontext, entgegen dem allgemeinen Trend, eine global ausgerichtete Kirchenstruktur und Orientierungsmuster einer universalen Solidarität als Kernaussagen der Katholischen Soziallehre eine institutionelle und normative Basis für ein tatkräftiges und breit akzeptiertes entwicklungspolitisches Engagement bieten?

Gesellschaftliche Individualisierungsprozesse mit einhergehender nachhaltiger „Enttraditionalisierung und Entkonventionalisierung überkommener Formen und Bereiche solidarischen Handelns" (19) führten auch zu einem „Wandel des Religiösen" (23). Mit der Erosion des durch enge konfessionelle Abgrenzung geprägten sozialmoralischen Milieus des Katholizismus verlor ein bis dahin dominiertes Modell der Verbindung von Glaube und Gesellschaft als von den „Laien" zu leistende gesellschaftliche Umsetzung von kirchenamtlichen Vorgaben ihre Plausibilität. Die religiöse Individualisierung mutet den Individuen zu, selbst die Verbindung von Glaube und Gesellschaft zu leisten. Andererseits lassen sich zahlreiche „neue Differenzierungen und Polarisierungen der Glaubenspraxis" (25) feststellen mit je unterschiedlichen Vorstellungen der Verknüpfung von Ethos und Politik. Dieser Wandel hat auch die Formen und Vorstellungen von universaler Solidarität geprägt. Die Missionsbewegung hat an Relevanz eingebüßt, als neue Impulse kommen hinzu: aus der Katholischen Soziallehre das Prinzip der weltweiten sozialen Verantwortung und die durch die Theologie der Befreiung und die Basisgemeinden Lateinamerikas inspirierte Option für die Armen.

Die von der Wissenschaftlichen Arbeitsgruppe für weltkirchliche Fragen in Auftrag gegebene Untersuchung hat zwei relativ locker miteinander verbundene Teile, eine repräsentative *quantitative Untersuchung*, die mittels einer Fragebogenauswertung Ergebnisse zu soziographischen Eigenschaften der Gruppen, ihrer Arbeitsweise und ihrer Einschätzung von politischen und wirtschaftlichen Perspektiven herausarbeiten soll, und eine *qualitative Erhebung*, die durch offene, problemzentrierte Interviews die Orientierungsmuster von beispielhaft ausgewählten Gruppen elaborieren will. Dabei wird vermutet, daß die in den Dritte-Welt-Gruppen gepflegte Verbindung von Glauben und gesellschaftlichem Engagement signifikant von dem in den Großkirchen vorherrschenden Modell abweicht.

Das Spektrum der durch den Fragebogen untersuchten Gruppen reicht von Sachausschüssen „Mission, Entwicklung, Frieden" und ähnlichen innerhalb der Kirchengemeinden arbeitenden Gruppen über Gruppen mit Zugehörigkeit zu einem Katholischen Erwachsenen- oder Jugendverband (hierzu wurden auch die Gruppen der Katholischen Hochschulgemeinden gezählt) bis zu sonstigen christlichen und ökumenischen Gruppen.

Der *quantitative Teil* der Untersuchung macht deutlich, daß das Engagement in Dritte-Welt-Gruppen kein Jugendphänomen ist; es ist primär in solchen Altersgruppen präsent, die in ihrer Biographie den „68er Aufbruch" erlebt haben (können). Dieser Einsatz wird mehrheitlich von Frauen getragen, die Beteiligten weisen insgesamt einen „hohen" Bildungsstand auf. Die Gruppen sind keine „Eintagsfliegen". Das Engagement zeichnet sich durch Dauerhaftigkeit, Einsatzbereitschaft und Zukunftsfähigkeit aus. Zwei Drittel der Gruppen bestehen bereits seit mehr als fünf Jahren, knapp die Hälfte sogar mehr als 10 Jahre, ihr Fortbestehen wird von 80 % der Befragten als wahrscheinlich bis gesichert angenommen, die Fluktuation wird überwiegend als marginal bezeichnet[2]. Damit existiert im Kontext der Katholischen Kirche ein stabiles Residuum von Solidaritätsengagement, das seitens der Theologie eine intensivere Beachtung verdient. Es ist weitgehend resistent von politischen Konjunkturen (z. B. Revolution in einem Dritte-Welt-Land etc.). Fast drei Viertel der Befragten halten Bewußtseinsbildung in der Bundesrepublik Deutschland für ebenso wichtig wie Projektarbeit. Die staatliche Entwicklungspolitik wird überwiegend negativ beurteilt. Eine größere Akzeptanz können die Positionen der Katholischen Kirche verbuchen. Dabei haben Schlagworte und Slogans von Hilfswerken und Verbänden eine größere Relevanz als die Sozialenzykliken.

Als Destillat der quantitativen Untersuchung wird eine Typologie der Dritte-Welt-Gruppen entwickelt, die diese in primär karitativ orientierte („Spendensammler") und vorwiegend politisch ausgerichtete (Strukturveränderer) eingeteilt. Diese Differenzierung hat enge Berührungspunkte mit einem Schema der Praktischen Theologie, das das diakonische Handeln in politische und karitative Diakonie analytisch aufteilt. Zwar werden mit dieser Typologie Pole des entwicklungspolitischen Engagements erfaßt, die methodologische Zuordnung der Indikatoren der Fragebogenauswertung ist aber nicht ganz einsichtig. Als Indiz für eine Präferenz auf dem politischen Sektor gilt die Beratung von Asylbewerbern und Ausländern (105). Dieses Engagement kann aber durchaus von den betroffenen Helfern als karitatives verstanden werden.

Im Rahmen der *qualitativen Untersuchung* werden die „spezifischen milieugebundenen Orientierungsmuster von 10 unterschiedlichen Gruppen (Sachausschuß Mission, Entwicklung Frieden, Missionskreis, Erwachsenen- und Jugendverband, Hochschulgemeinde, ‚freies' Bildungshaus und Basisgemeinde-Gruppe) exemplarisch in ihrer Verschränkung von ethischen, religiösen und entwicklungspolitischen Dimensionen" (128) durch offene Interviews analysiert. Mit diesen Gruppen soll das Gesamtprofil von Dritte-Welt-Gruppen im katholischen Kontext umrissen werden. Durch das Kriterium „Nähe und Distanz zum pfarrgemeindlichen Binnenmilieu" wird eine Typologie von gemeindenahen/verbandlichen Gruppen, Gruppen an der Grenze des Gemeindemilieus und Gruppen jenseits des Gemeindemilieus, angesiedelt im Raum christlicher Bewegungen im Kontext der „Neuen sozialen Bewegungen" (408), entwickelt.

Die gemeindenahen Gruppen sind, so die Forschungsergebnisse, eher sozial-caritativ orientiert; die Frage der Veränderung der Strukturen in der „Ersten Welt" kommt nicht in den Blick; das solidarische Handeln für die Armen in der „Dritten Welt" wird als einseitige, nicht reziproke Hilfe verstanden. Das Engagement für andere erfährt durch die Möglichkeit, handwerklichen Fähigkeiten von Männern und handarbeiterischem Können der Frauen öffentliche Anerkennung zu bieten (z. B. durch Anfertigung und Verkauf hochwertigen Kunsthandwerkes auf Basaren), eine lebensweltliche Verankerung.

In der religiösen Deutung ihres Engagements werden Ansätze eines eigenständigen Laiencharismas entwickelt. Den Befragten ist die Eigenkontrolle über die Verwendung des erwirtschafteten und gesammelten Geldes für konkrete Projekte wichtig. Wenn über Entwicklungspolitik nachgedacht wird, wird das Modell der nachholenden Entwicklung rezipiert, das auf die Förderung des Mittelstandes und Persönlichkeits- und beruflicher Bildung zielt.

In den Gruppen an der Grenze des Gemeindemilieus werden Patenschaft und Spendensammeln negativ bewertet. Demgegenüber wird eine gesellschaftskritische Haltung in den Vordergrund gestellt. Der innere Zusammenhalt in der Gruppe kompensiert die Entfremdung von Kirchengemeinde, wobei der Prozeß weg vom Kern der Pfarrei nicht freiwillig gegangen wird, sondern eine Folge von Konflikten ist, die durch ihre spezifische gesellschaftskritische Form des entwicklungspolitischen Engagements entstanden sind. Kooperationen mit nicht-kirchlich gebundenen Aktivisten im Rahmen einer weltanschaulich neutralen Projektarbeit werden als selbstverständlich wahrgenommen. Das konkrete Feld des Engagements ist ein Ergebnis der eigenen Wahl nach einem intensiven Reflexionsprozeß und nicht durch verbandliche oder gemeindliche Traditionen oder Gepflogenheiten übernommen worden.

Die Gruppen jenseits des pfarrlichen Milieus legen ihren Schwerpunkt auf die Änderung weltweiter ungerechter Verhältnisse und praktizieren alternative Formen von Politik und Protest. Dabei erscheint der Mainstream der Pfarrgemeinden nicht mehr als Horizont des Engagements: mit ihrer spezifischen Form diakonischen Handelns leisten sie, nach eigener Einschätzung, eine avantgardistische Praxis, die die Kirche als in toto vollziehen müßte. Diese Gruppen werden explizit angespornt durch die Theologie der Befreiung und die Basisgemeinden; apokalyptische und eschatologische Vorstellungen finden kaum Resonanz. Die religiöse Dimension ist weniger auf der Gruppenebene, als vielmehr auf der individuell-biographischen Ebene wichtig.

Diese Untersuchung steht in einer zeitgeschichtlichen Debatte, in der allenthalben eine Krise der Solidarität beklagt und über die Erosion des ehrenamtlichen Engagements gejammert wird. Darüber hinaus gerät innerhalb der sozialethischen und politischen Diskussion ausdrücklich die globale Solidarität in die Schußlinie: „Internationale Solidarität als Forderung nach distributiver Gerechtigkeit ... (gilt als, B. E.) auch aus christlicher Sicht

[1] Ludger Weckel / Michael Ramminger, Dritte-Welt-Gruppen auf der Suche nach Solidarität, Münster 1997, 16.

[2] Zu einem ähnlichen Ergebnis kommt eine Untersuchung über nicht institutionell verankerte Dritte-Welt-Gruppen in Nordrhein-Westfalen (vgl. Fußnote 1, 62).

inkonsequent und kontraproduktiv."[3] Enzensberger vermutet eine Überforderung durch den Universalismus des Ethischen.

Die Bestandsaufnahme des entwicklungspolitischen Engagements in katholischen Gruppen bzw. der Katholischen Kirche nahestehenden oder auf sie bezogenen Gruppen manifestiert, daß ein Ethos, das auf die universale Verantwortung pocht, in diesen stabilen, mit hoher Verbindlichkeit arbeitenden Gruppen ein soziales Substrat besitzt. Eine Abnahme ehrenamtlicher Einsatzbereitschaft ist für den Dritte-Welt-Bereich im katholischen Spektrum nicht zu konstatieren.

Der Titel *„Christliche Dritte-Welt-Gruppen"* ist insofern irreführend, als die „rein" evangelischen Gruppen nicht analysiert wurden. Es handelt sich also nicht um eine umfassende Totalerhebung, es wurden „nur" christlich orientierte Gruppen befragt, die in irgend einer Art und Weise in Bezug zur Katholischen Kirche stehen. Auch in einem weiteren Punkt ist eine Einschränkung zu machen: Es ist nicht einsichtig, daß die Nichtberücksichtigung der Neuen Bundesländer nur in einer Fußnote abgehandelt wird, hat die Untersuchung doch den Anspruch, eine umfassende Inspektion des entwicklungspolitischen Engagements im katholischen Kontext zu erfassen.

Die Untersuchung leidet darunter, daß sie, obwohl explizit religionssoziologisch angelegt, bestimmte normative theologische Vorstellungen von christlicher Existenz (Nähe und Distanz zu institutionell-kirchlichen Strukturen und Lehraussagen) als Ausgangsbasis und Maßstab für die religionssoziologische Forschung heranzieht. Indem die Grundsätze und Leitbilder des Engagements nur sehr allgemein in Bezug zu den entwicklungspolitischen Enzykliken, Grundsätzen und Strömungen der Katholischen Kirche untersucht werden, wird den unterschiedlichen *subjektiven* religiösen Deutungsmustern zu wenig Aufmerksamkeit gewidmet. Für die weitere Forschung wäre es interessant zu erforschen, welche ethischen Begründungen die Engagierten sich für ihre Arbeit selbst geben und welche ethischen Aussagen im weiten Feld der Christlichen Sozialethik als sinnstiftend und handlungsleitend aufgegriffen werden.

Fazit: eine genuin religionssoziologische Studie, die auch für primär theologisch gebildete Leser/innen interessant ist, von ihnen aber ein Interesse an soziologischen Fragestellungen und Begriffen voraussetzt.

Weiden Bernhard Eder

Exegese des AT

Stoebe, Hans Joachim: **Kommentar zum Alten Testament, Bd VIII/2: Das zweite Buch Samuelis.** – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1994. 550 S. (Kommentar zum Alten Testament), Ln. DM 350,00 ISBN: 3-579-04279-3

Der von Hans Joachim Stoebe vorgelegte voluminöse Kommentar zum 2. Samuelbuch ist eine kongeniale Fortsetzung des von demselben Vf. vor zwei Jahrzehnten publizierten Kommentares zum 1. Samuelbuch. Ein dreiteiliger Aufbau kennzeichnet seine literarische Struktur: *A. Einleitung* (23–83), *B. Übersetzung und Erklärung* (84–533), *C. Abschließende Überlegungen zum theologischen Gehalt des Buches* (534–539). Register (hebräische Vokabeln, Namen, Realia, Bibelstellen) erschließen den Bd. Die als Anhang beigegebenen Zeittafeln von Alfred Jepsen geben einen synoptischen Überblick zu den wesentlichen Ereignissen und Personen des Alten Vorderen Orients vom Beginn des 2. Jt. v. Chr. bis zu Darius III. (331 v. Chr.).

In der *Einleitung* legt der Vf. seine Auffassung der literarischen Komposition des Buches dar und erörtert im Anschluß daran das Buch unter dem Gesichtspunkt der Geschichtsschreibung. S. zufolge besteht 2 Sam aus drei Erzählblöcken: Die Kap. 1–8 bilden einen inhaltlich geschlossenen Komplex mit dem Ziel, die Richtigkeit der Entwicklung zum Königtum klarzustellen. Dieser Abschnitt könnte einmal für sich bestanden haben. Kap. 8 sei allerdings ein aus Bruchstücken, die aus alten Überlieferungen entnommen seien, zusammengestellter Anhang. Der zweite Darstellungskomplex werde von den Kap. 9–19(20) gebildet. „Ein Erzähler (Redaktor, Theologe?)" habe Überlieferungsstücke unterschiedlichster Herkunft, die „in ihrer Grundlage teils sehr nahe an den geschilderten Zeitraum heranreichen" zusammengefaßt (29). Wahrscheinlich noch vor der letzten Redaktion sei der Komplex umfunktioniert worden. Ziel der Darstellung sei der Erweis, daß JHWH in allen Gefährdungen mit David war „und d. h. nun mit Israel" (35). Die resümierenden Abschlüsse (8,16ff; 20,23ff) wie auch die Vorwegnahme der Thematik von Kap. 9–20 zeigten, daß beide Blöcke ursprünglich selbständige Erzählstücke gewesen seien. Kap. 20 sei indes eine nachträgliche Ergänzung des zweiten Erzählstückes. Die Rostsche These von der Thronfolgegeschichte (2 Sam 9–20; 1 Kön 1–2) hält S. als Erklärungsmodell (33f.425) für nicht hinreichend plausibel.

Eine genaue zeitliche Einordnung der drei Erzählzusammenhänge scheint ihm nicht mehr möglich, doch gesteht er dem Material der Thronfolgegeschichte historische Zuverlässigkeit zu und geht davon aus, daß für die Kap. 1–8 „ein geschichtliches Zeitkolorit unbestreitbar" sei (44). Die Kap 21 und 24 könnten „trotz ihres legendenhaften Charakters geeignet sein, Beiträge zur frühen Zeit Davids in Jerusalem zu liefern" (45).

In seinen Überlegungen zur Redaktion stellt S. heraus, daß die drei Überlieferungsblöcke je eigene redaktionelle Vorgeschichten gehabt hätten. Das mittlere Stück Kap. 9–19(20) sei das älteste und in einer Zeit redigiert worden, die den Ereignissen noch nahestand. Das dritte Stück Kap. 21–24 sei das jüngste. Erst die Verbindung des ersten Teiles mit dem zweiten habe „das Bild einer fortlaufenden Geschichte ergeben" (47). Die redaktionelle Zusammenstellung aller drei Teile sei vordtr, auch wenn die Hauptredaktion beim Deuteronomisten gelegen hätte. Ausschlaggebend für diese Position sind die von S. in der Davidgeschichte gesehenen Anklänge an die jahwistische Jakobsüberlieferung. Jahwistische Überlieferung und Davidvita hätten sich gegenseitig beeinflußt. Im zweiten Samuelbuch handelt es sich nicht „um die Erfüllung eines Segens oder Großreichsverheißung . . . an David", „sondern um die Sicherung einer verheißenen Landnahme". (51) Die Erschütterungen der frühen Königszeit seien so neu gewesen, daß „man sie, ohne sie schon zu deuten, zunächst nur zu erzählen vermochte. Das ist die Situation der Sam-Bücher, vornehmlich des zweiten Buches." (52)

Die Einleitung enthält daneben noch einen Abschnitt zum „Text und Versionen" und ein ausführliches, thematisch geordnetes „Literaturverzeichnis", in dem die Literatur bis 1987 erfaßt wurde.

Die Drucklegung des Manuskriptes hatte sich erheblich verzögert, so daß leider die später erschienene Literatur nicht berücksichtigt werden konnte.

Der *Hauptteil* des Werkes bietet eine ausführliche Einzelexgese des Textes. Für die Auslegung wird der Text unter drei Überschriften subsummiert: I. Davids Weg an die Macht (2 Sam 1,1–8,18), II. Davids Weg in der Macht. Familiengeschichten. Hoheit und Niedrigkeit. Sturz und Bewahrung (2 Sam 9,1–20,26), III. Zusätze. Nachträge zur Regierung Davids (2 Sam 21,1–24,25). Eine an Textabschnitten sich anlehnende Feingliederung bietet einen ersten Einblick in die Interpretation des Vf.s.

Die Kommentierung geht nach einem einheitlichen Schema vor, das in seiner Systematik ebenso einfach wie leserfreundlich ist. Die Vorgehensweise des Vf.s soll hier auszugsweise am Beispiel von 2 Sam 7 vorgeführt werden. Verzichtet werden muß dabei auf die Wiedergabe der Literaturdiskussion, in der S. die wesentlichen Positionen zur Stelle erörtert. In einem der Übersetzung vorangestellten Abschnitt werden allgemeine Fragen zum Kontext von 2 Sam 7 und dem Aufbau des Kap.s erläutert. 2 Sam 7 bilde den Abschluß des Textzusammenhanges von 2 Sam 5–6, stehe aber mit 2 Sam 9ff nur in höchst lockerer Beziehung. Das Kap. weise einen dreigliedrigen Aufbau auf: V. 1–7 Tempelbauplan und Ablehnung, V. 8–16(17) Dynastieverheißung, V. 18–29 Dankgebet Davids. Anschließend werden wesentliche Positionen der Forschungsdiskussion zur Einheitlichkeit bzw. Schichtung von 2 Sam 7 erörtert, wobei der Vf. eine Festlegung vermeidet, aber unter Berufung auf die inneratl. Nachgeschichte eines jeden Textes und im Rückgriff auf die von Siegfried Herrmann in die Debatte eingeführte ägyptische Königsnovelle eher zur Einheitlichkeit tendiert. Die Frage nach dem geschichtlichen Hintergrund der dargestellten Ereignisse wird gestellt und – in dezidierter Ablehnung einiger anderer Versuche (Liturgie des Neujahrsfestes, Kultlegende des Zionsfestes) – offen gehalten.

Die Textkommentierung folgt abschnittweise, entsprechend der Analyse des Aufbaues (1–7; 8–17; 18–29). Sie erfolgt in drei Schritten: Übersetzung, „Textkritik", Exegese der einzelnen Verse. Die „Textkritik" ist ausgesprochen detailliert, auch werden in deren Zusammenhang, immer in Auseinandersetzung mit der Forschung, wichtige grammatische und lexikalische Beobachtungen beigetragen, auf die in der Einzelexegese dann zurückgegriffen wird. In der Diskussion der Überlieferungsvarianten tendiert der Vf. überwiegend zur Beibehaltung des MT von Sam und weist eine Emendation schwer verständlicher Stellen des Sam-Textes mittels des Chr-Textes wohl begründet zumeist ab. In Zweifelsfällen wie dem enigmatischen וזאת תורת האדם in V. 19b enthält der Vf. sich bewußt jeder vorgreifenden Deutung. Diese Abschnitte sind, was die Subtilität der am Text gemachten Beobachtungen betrifft, für den aufmerksamen Leser kleine Schatzkästlein.

Die Überlegungen zur Einzelversexegese von 7,1–7 gehen von der These aus, daß der Abschnitt, angesichts der Verbindung mit Kap. 5–6, kein selbständiges Überlieferungsstück gewesen sein kann. Der geschichtliche Hintergrund wird in einer „Ausgangssituation als auslösendes und gestaltendes Element der Darstellung" gesehen, die „in den Anfangszeiten des Königtums Davids" zu suchen ist (214). Der Text wird, von geringfügigen Anpassungen abgesehen (z. B. V. 5 האתה) als einheitlich erkannt. Die Einheit stehe in sehr engem Zusammenhang mit V. 8–17. Im Hintergrund des David-Nathan Gespräches sieht der Vf. ein, wenn auch durchbrochenes, „Pattern der Prophetenbefragung" durchschimmern. Die reservierte Haltung Nathans gegenüber dem Tempelbauplan erklärt er durch die Annahme südpalästinischer Herkunft Nathans.

Theologisch zentral in Nathans Orakel sei die Konfrontation eines statischen Gotteskonzeptes (בית, בנה, ישב) mit einer dynamischen Gottesvorstellung

[3] Karl G. Ballestrem, Wer ist unser Nächster? Mitgliedschaft und Grenzen als Probleme distributiver Gerechtigkeit, in: ders. u. a. (Hg.), Sozialethik und politische Bildung. FS für Bernhard Sutor zum 65. Geburtstag, Paderborn 1995, 427–438, 437.

(מתהלך). „Die Änderung der Verhältnisse . . . darf aber nicht bedeuten, daß sich damit auch das Wesen Gottes geändert habe. Das hier impliziert ausgesprochene Verbot hat seinen konkreten Ort im Zusammentreffen zweier Kulturstufen in der Geschichte Israels und in der Unsicherheit beim Bewältigen der neuen Situation." (217) S. zufolge hätte ein von David in Jerusalem gebauter JHWH-Tempel „den Verlust der Gleichberechtigung und Jahweunmittelbarkeit der einzelnen Stämme" bedeutet (218). Die Zurückweisung des Tempelbauplanes scheint ihm daher, angesichts des theologischen Gewichts der Begründung, endgültig. Die Tradierung des Tempelbauverbotes trotz des späteren Tempelbaues erkläre sich aus der festen Verbindung mit zentralen Glaubenssätzen sowie der Dynastieverheißung.

Die Grundschicht der Dynastieverheißung sieht S. in V. 8–11. aβb.12.14–15. Der V. 11α sei ein Einschub, aber nicht aus dtr Feder. V. 13 sei in der Zeit des salomonischen Tempelbaues entstanden. Die V. 16–17 bildeten eine redaktionsgeschichtlich nicht näher bestimmbare ergänzende Zusammenfassung, die aber keinesfalls als messianische Weissagung gelten könne. Die Dynastieverheißung stehe durch zahlreiche Rück- und Ausblicke in einem organischen Zusammenhang mit dem Vorhergehenden. V. 1–7 ließe sich als Einleitung der Dynastieverheißung lesen. Der Tempelbauplan sei ein Versuch Davids gewesen, die Stabilität seiner Herrschaft zu sichern. Die göttliche Ablehnung des Planes werfe die Frage nach dem Bestand der davidischen Herrschaft auf. Die Verheißung von V. 11b antworte auf die entsprechenden Zweifel und stelle eine Stabilitätsgarantie für die davidische Herrschaft dar. S. erblickt mit Rost in V. 11b, der aus der JHWH-Rede durch die indirekte Wiedergabe eines JHWH-Wortes herausfällt, den Kern der Dynastieverheißung. „Eine inhaltliche Einheit im literarischen Sinn" (226) hält S. für ebensowenig wahrscheinlich wie eine literarkritisch erhebbare Schichtung, da das Verbot nicht das letzte Wort sein konnte, aber für den Anfang auch nicht mit einem voll ausformulierten Prophetenwort zu rechnen sei. Für „die Promulgation einzelner Stücke" . . . seien „verschiedene Anlässe anzunehmen . . ., die zeitlich nahe beieinander liegen und inhaltlich in eins gesehen werden müssen". (226)

Literarisch und sachlich gehörten Dynastieverheißung und Dankgebet Davids (V. 18–29) zusammen, wobei S. annimmt, daß mit einer wörtlichen Wiedergabe nicht zu rechnen sei. Er geht davon aus, daß die Möglichkeiten von Überarbeitungen und Zusätzen im Bereich des Dankgebetes größer seien und postuliert, daß die Bearbeitung der einzelnen Stücke, Verheißungen und Gebete nicht auf einer Linie liegen müssen (234). Zur Grundschicht rechnet er die V. 18–19a.20.21*.25–29. Das Verhältnis dieser Grundschicht zu jener in V. 1–16 wird nicht näher bestimmt. Eine dtr Verfasserschaft der Ergänzungen hält S. für wenig plausibel und bestimmt folglich den redaktionsgeschichtlichen Ort der V. 19b.22–24 nur in Relation zum unmittelbaren Kontext. Im Gebet sieht er in V. 18 ein Demutsmotiv, das sowohl Anklänge an Davids Aufstieg (1 Sam 18,18) wie an das Gebet Jakobs (Gen 32,11) enthalte, „aber theologisch gefüllter sei . . . Nicht was der Mensch tut, ist zu gering im Urteil Gottes, sondern das, was er selber tut." (235) Die Aussagen von V. 19a.20.21* setzten diese Argumentationslinie dann fort (Verstummen des Menschenwortes vor der Gottesrede) und unterstrichen die Souveränität Gottes. In V. 21 deuten die Erwähnung des in bezug auf JHWH ungewöhnlichen כלכך neben dem דברך sowie das spannungsvolle Verhältnis von bereits Geschehenem (את כל הגדולה עשית) und Zukünftigem (להודיע) auf eine Bearbeitung hin. Der so ausgedrückte Gedanke – „Vergangenheit als Garantie für eine neuartige Zukunft" (236) – habe eine Parallele in Ex 33,13. In den ergänzenden Aussagen der V. 22–24, denen ein vordtr Kern konzediert wird, sei das Volk zum Theologumenon geworden, die inhaltliche Differenz zu den entsprechenden Aussagen über David und Volk in V. 8 und V. 10 sei evident. Die Aussagen von V. 25f nehmen mit der Bitte um Eintreffen und Gültigkeit der Verheißung das Thema des Gebetes wieder auf. V. 27 trage einen prophetischen Zug in das Bild Davids ein. V. 28–29 seien reine Zusammenfassung, setzten aber mit der dreimaligen Erwartung des Segens einen besonderen Akzent.

S.s Auslegung von 2 Sam 7 „bemühte sich zu zeigen, daß König und Volk aufeinander angewiesen sind und daß die dem König gegebenen Verheißungen auch für das Volk und um des Volkes willen gemacht sind". (239). Die Davidverheißungen knüpften an den in Gen 15 beginnenden Komplex der Landverheißungen an, die besondere Form des Bundes – einseitige göttliche Zusage – finde sich in beiden Verheißungsthemen. In seinen abschließenden Ausführungen über den Davidbund und dessen Relation zum Sinaibund kommt S. zu der Einsicht, daß „David- (Abraham-) und Sinaibund auf sehr verschiedenen Ebenen" lagen, der Sinaibund dann aber hinter der Aktualität der Landverheißung so weit zurückgetreten sei, „daß keine Konkurrenz bestand". (240)

In seinen „abschließenden Überlegungen zum theologischen Gehalt des Buches" wendet sich S. vehement gegen die in der neueren Forschung bestehende Tendenz, die Samuelbücher letztlich in der „vom Deuteronomisten erlangten Endgestalt" auszulegen, da dieses „alle anderen eventuell noch mitschwingenden Möglichkeiten ausschließt" (535). Sein theologisches Fazit gipfelt in einer Explikation des Begriffes ‚Schicksal', der s. E. der theologische Leitgedanke im 2. Samuelbuch ist. Da „es Jahwes Wille war, Israel aus diesen vorstaatlichen Organisationen in das institutionelle Königtum zu führen", entscheidet nicht die Qualifikation des menschlichen Werkzeuges, d. h. Davids, über Ausführung und Gültigkeit des Planes. Gerade was die Legitimität des Königs betrifft, muß David in seinen Schwächen gezeigt werden, da so erkennbar wird, „daß der Plan Jahwes und seine Führung allein entscheidend sind" (538). Im 2. Samuelbuch handele es sich „nicht nur um ein Stück in sich abgeschlossener Vergangenheit ohne erkennbaren Bezug auf die Gegenwart". S. sieht diesen Bezug v. a. in der Offenheit der Darstellung der Charaktere und ihrer noch in der Endredaktion gegensätzlichen Beurteilung, die verdeutliche, daß „das Ziel allen Geschehens nicht bei ihnen liegt" (539).

Dieser Bd ist ein biblischer Kommentar, der in der besten Tradition wissenschaftlicher Textauslegung europäischer Provenienz steht. Darstellung und Diskussion der Forschung wie Auslegung des Textes haben eine gelungene Verbindung gefunden. Das Buch ist in erster Linie ein Textkommentar und als solcher an den theologischen Deutelinien des Textes interessiert und orientiert. Dem gegenüber fallen die Schwächen, wie die redaktionsgeschichtlich gelegentlich opaken Positionen und die geringe Aufmerksamkeit, die der Vf. der Archäologie zukommen läßt (letzteres dürfte aber mit dem methodisch begründeten Verzicht auf historische genaue Verortung der Überlieferung im einzelnen zusammenhängen), nicht ins Gewicht. Angesichts seiner die Forschung gewiß anregenden Thesen zur Konzeption eines alten Überlieferungsblockes in 2 Sam 1–8, der wohl begründeten Kritik an der Rostschen „Thronfolgegeschichte" und der Überlegungen zur Komposition des Schlußteiles 2 Sam 21–24 hätte sich die Rez.in gewünscht, daß der Vf. das Verhältnis zwischen den zwei von ihm angenommenen Redaktionen und der dtr „Hauptredaktion" genauer ins Auge gefaßt hätte.

Seine Ausgangsposition im Hinblick auf die historische Zuverlässigkeit der David-Überlieferung wird zu diskutieren sein. Eine der vermeintlichen Schwächen des Kommentares – das Offenhalten von Positionen – ist zugleich sein großer Vorzug: die Textauslegung verliert ihren Wert nicht, selbst wenn die historischen Vorannahmen sich als nicht haltbar erweisen sollten. Die „Wahrheit der Textauslegung" ist nicht an die „historische Wahrscheinlichkeit der Textinhalte" gebunden. Das Werk ist in vielerlei Hinsicht anregend (nicht nur im Kleingedruckten) und zwingt immer wieder zur genaueren Lektüre des MT-Textes. Es bleibt zu wünschen, daß der doch recht stattliche Preis die Verbreitung des Buches nicht auf den Kreis der Fachleute beschränkt.

Heidelberg Christa Schäfer-Lichtenberger

Exegese des NT

Lindars, Barnabas: **Essays on John,** ed. by Christopher M. Tuckett. – Leuven: University Press / Uitgeverij Peeters 1992. XVII, 233 S. (Studiorum Novi Testamenti Auxilia, 17) kt BEF 1000,00 ISBN: 90-6186-520-4 / 90-6831-444-0

Der 17. Bd der in Löwen von Frans Neirynck herausgegebenen Reihe „Studiorum Novi Testamenti Auxilia" enthält eine Aufsatzsammlung des englischen Bibelwissenschaftlers Barnabas Lindars (1923–1991), dessen Forschungsschwerpunkte im AT das Buch der Richter, im NT über einen langen Zeitraum das Johannesevangelium waren. Letzterem ist dieser Bd gewidmet. Obwohl für synchrone, literarische Fragestellungen offen, blieb L.s zeitlebens der historisch-kritischen Methode, d. h. für Joh: auch quellen- und traditionskritischen Untersuchungen verpflichtet. Daß er dabei eigenständige Positionen vertreten konnte, zeigt seine Infragestellung der (im Gefolge Bultmanns) von vielen als selbstverständlich angenommenen „Semeiaquelle", oder seine frühen Hinweise auf Berührungen des Joh mit den Synoptikern.

Die gesammelten Aufsätze befassen sich (Titel ins Deutsche übersetzt) mit folgenden Themen:

I. Die Komposition von Joh 20 (1960); II. Zwei Vergleichsworte bei Johannes (1970, gemeint sind 2,10 und 3,29); III. „Dikaiosyne" in Joh 16,8 und 10 (1970); IV. Der Menschensohn in der johanneischen Christologie (1973); V. Wort und Sakrament im vierten Evangelium (1976); VI. Die Passion im vierten Evangelium (1977); VII. Traditionen hinter dem vierten Evangelium (1977); VIII. Johannes und die synoptischen Evangelien: Ein Testfall (1981, Joh 3,3.5 und Mt 18,3 parr.); IX. Rede und Tradition: Der Gebrauch von Jesusworten in den Reden des vierten Evangeliums (1981); X. Die Verfolgung von Christen in Joh 15,18–16,4a (1981); XI. Der Menschensohn in der Theologie des Johannes (1983); XII. Sklave und Sohn in Joh 8,31–36 (1984); XIII. Den Geist „rügen"/ „zurechtweisen": Eine neue Analyse der Lazarusgeschichte in Joh 11 (1992); XIV. Kapernaum wieder besucht: Joh 4,46–53 und die Synoptiker (1992).

Man wird dem Kommentar des Hg.s voll zustimmen: „Die hier neu abgedruckten Aufsätze bedecken einen Zeitraum von mehr als dreißig Jahren intensiver Forschung zum Johannesevangelium durch einen führenden Johannesexperten. Trotz einiger Wandlungen in Geist und Akzentsetzung mit den Jahren zeigen sie nach wie vor eine Konsistenz und Bedeutung, die sie für alle gegenwärtige Johannesforschung zu lesen wichtig machen. Die Artikel und Aufsätze von Barnabas Lindars haben Wichtiges zur Johannesforschung

beigetragen. Es ist zu hoffen, daß die Neuveröffentlichung dieses Materials in einem eigenen Bd zu einer breiteren Würdigung und Verwertung seines Gesamtbeitrags führen wird" (Einleitung, XVII).

Dieser die verschiedenen Forschungsinteressen Lindars widerspiegelnde Bd (Schwerpunkt: das Verhältnis Joh – Synoptiker und andere traditionskritische Fragen) ist eine wertvolle Fundgrube besonders für diachron lesende und fragende Johannesforscher.

Vechta Franz Georg Untergaßmair

Léon-Dufour, Xavier: **Lecture de l'Évangile selon Jean, Tome III:** Les adieux du Seigneur (chapitres 13–17). –Paris: Edition du Seuil 1993. 332 S., kt FF 180,00 ISBN: 2–02–020859–8

Der bekannte französische Neutestamentler aus dem Jesuitenorden legt nach den Bden I (Joh 1–4) von 1988 ([2]1990) und II (Joh 5–12) von 1990 hiermit den dritten Bd seines großangelegten Kommentars zum Johannesevangelium vor (siehe dazu meine Besprechung in ThRv 90 [1994], 105f). Inhalt sind die Abschiedsreden (Joh 13–17).

Léon-Dufour gliedert seine „Lektüre" (das Wort „Kommentar" gebraucht der Vf. nicht) in die Kap.: das „Auf Wiedersehen" Jesu (13,33–14,31); die Identität des Jüngers Jesu (15,1–16,4a); die eschatologische Existenz (16,4b–33); der letzte Austausch Jesu mit seinem Vater (17,1–26). Diese Hauptkapitel sind wiederum unterteilt in: 1. die vorangestellte Übersetzung des Textes; 2. eine allgemeine Einführung in das Kap.; 3. die detaillierte Vers-um-Vers-Auslegung des Kap.s; 4. eine „Konklusion" (wissenschaftlicher Natur) und 5. eine sog. „Ouverture" (am besten mit „Ausblick" wiederzugeben, eher geistlich-wirkungsgeschichtlicher Art).

Der Kommentar vereint in sich – nach traditioneller französischer Manier („mystische" Bibelauslegung) – einen wissenschaftlichen und einen spirituellen Zugang zu Joh. Die gut gegliederte Auslegung, immer wieder unterbrochen durch die nochmals dargebotene Übersetzung des je behandelten Verses, ist übersichtlich, gut verständlich und deshalb auch einem breiteren Leserkreis zugänglich (im Niveau vielleicht in etwa zu vergleichen mit der deutschen Neuen Echter-Bibel). Anmerkungen und Literaturverweise fehlen nicht, halten sich aber in Grenzen. Der Vf. greift gern auf die griechischen Originaltermini (in Umschrift) zurück.

Ein Charakteristikum des Kommentars sind die „Ouverture" genannten Abschnitte, die u. a. wirkungsgeschichtliche Aspekte des zuvor behandelten Kap.s behandeln (vgl. im deutschen Sprachraum den EKK). Allerdings ist dies nur einer ihrer Inhalte. Schwerpunkt der „Ausblicke" sind „Öffnungen" oder Weiterführungen der Textstellen in biblisch-theologischer (Bezüge zum „Ersten" [!] und innerhalb des Neuen Testaments) und vor allem geistlicher Hinsicht.

Fazit: Ein solider, wissenschaftlicher, allgemeinverständlicher und zugleich mystisch-spiritueller – ein „typisch französischer" Kommentar.

Vechta Franz Georg Untergaßmair

Breytenbach, Cilliers: **Paulus und Barnabas in der Provinz Galatien.** Studien zu Apostelgeschichte 13f.; 16,6; 18,23 und den Adressaten des Galaterbriefes. – Leiden / New York / Köln: E. J. Brill 1996. 215 S. (Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums, 38), Ln $ 91,75 ISBN: 90–04–10693–6

Das Buch enthält zwei Studien (*Teil B: Traditionen in der Erzählung von der Antiochenischen Mission*; und *Teil C: Die Adressaten des Galaterbriefes*), von denen der Vf. davon ausgeht, daß „jede für sich gelesen werden können" (XIII). Vorausgehend (*Teil A, Einleitung*) wird betont, daß die von Antiochia ausgehende sog. erste Missonsreise, deren Ereignisse in Apg 13f. dargestellt werden, im Gegensatz zu Hans Conzelmann u. a. stattgefunden hat (3). Die Frage nach den Adressaten des Galaterbriefes wird zunächst offengelassen, soweit es um eine Festlegung zwischen der Provinz- oder der Landschaftshypothese geht. Der Vf. will sich erst festlegen, wenn die „Traditionsgrundlage von Apg 13f. besser geklärt werden kann und bis deutlich ist, wie die in Apg 16,6 und 18,23 genannten Reisen geographisch einzuordnen sind" (3). In der Zusammenfassung zur Untersuchung von Teil B greift er das Thema erneut auf: „Eine erneute Überprüfung der Frage nach den Adressaten des Galaterbriefes" ist „angebracht, damit entschieden werden kann, ob sie mit der Mission von Antiochia aus in Verbindung standen" (97). Als Ergebnis dieser Überprüfung entscheidet er sich „für die Provinzhypothese, wohl wissend, daß es eine Hypothese bleibt, aber immerhin eine solche, mit der die meisten Fakten befriedigend erklärt werden können" (172). Die Zusammenfassung der vorgelegten Studien betont noch einmal die Bevorzugung der südgalatischen Hypothese.

Den mit Galatien zusammenhängenden Ausführungen ist in *Teil E* eine reichhaltige *Anlage* mit althistorischem Material hinzugefügt, enthaltend Inschriften, Münzen und Karten (177–198). Auch in den Fußnoten zu den Studien werden immer wieder althistorische Bezüge herausgestellt. Überhaupt wird deutlich, daß die althistorischen Kenntnisse zum Umfeld der Apg und zu den Adressaten des Gal den Vf. in besonderer Weise auszeichnen und für die Lektüre der Apostelgeschichte und des Galaterbriefes eine echte Bereicherung darstellen.

Da „viele Forscher . . . es für wahrscheinlicher" halten, „daß der Galaterbrief an Gemeinden in Nordgalatien gerichtet wurde" (97) – unter die er zu Recht auch den Rez.en zählt (100, Anm. 6; 101, Anm. 12) –, wird versucht werden müssen, den beachtlichen Argumenten des Vf.s andere Überlegungen entgegenzustellen, die die entgegenstehende Position stützen, um die vom Vf. erneut angeregte Diskussion zu einem Ergebnis zu bringen. Sowohl zur Apg als auch zum Gal erscheinen Anmerkungen notwendig:

a) Wer immer der Autor der Apostelgeschichte gewesen sein mag, er war im Gebiet von Kleinasien zuhause. Das zeigen die vielfachen Bezüge zu Orten und Personen im Bereich der Landschaft bzw. der Provinz Galatien. Unabhängig davon hat er jedoch eine bestimmte Erzählung vor Augen, die er unter Betonung der Missionstätigkeit des Apostels Paulus in Weiterführung des Lukasevangeliums berichtet. Seine Geschichte wird teilweise fortlaufend erzählt, teilweise durch Einschübe erweitert, wobei zunächst einmal dahingestellt sein mag, ob es sich um Nachträge von eigener Hand oder um Ergänzungen aus Quellenmaterial handelt. Die Erzählungsabsicht ist im gesamten Fortgang der Apostelgeschichte zu beachten, ihr sind vorliegende Kenntnisse aus seiner Umgebung unterzuordnen, sowohl was den geographischen als auch den personalen Aspekt betrifft. Hier kann die Kenntnis des Prokonsuls Sergius Paul[l]us auf Zypern beachtet werden (Apg 13,7; S. 38–45). In der von B. als „Bekehrungslegende in Apg 13,6–12" (21.38) bezeichneten Episode ging es dem Vf. der Apostelgeschichte vermutlich um den „Übergang" von Saulus zu Paulus, damit er die nachgetragenen Saulus-Einschübe zum Abschluß bringen konnte. Für diesen Zweck war es sinnvoll, die Person des Prokonsuls auf zwei Namen zu beschränken, ob es nun Lucius oder Quintus gewesen sein mag (45).

b) Zu überlegen ist weiterhin die Datierung des Apostelkonvents, „der bekanntlich um 48 n. Chr. angesetzt wird" (96). Dieses Ereignis, das nach Gal 2,1–10 im Anschluß an den Aufenthalt Pauli in Syrien und Kilizien anzusetzen ist (vgl. Gal 1,21), wird in der Apostelgeschichte nach der ersten oder vor der zweiten Missionsreise datiert. Vermutlich liegt wiederum ein Einschub vor (zwischen Apg 14,26 und 15,36), der sein Motiv bei der letzten Jerusalemreise Pauli (21,17–26, näherhin 21,25) gefunden haben mag (vgl. U. Borse, Studien zur Entstehung und Auslegung des Neuen Testaments, Stuttgart 1996, 119–139, hier: 122–127). Wenn also der Autor der Apg kein historisches Argument, sondern mit 21,25 ein sachliches Interesse bekundet, ist dem, der dies hervorhebt, weder Polemik noch mangelnde Fairness vorzuwerfen (101 und Anm. 12), wohl aber ist die Datierung des Apostelkonvents neu zu überdenken. Der Gang des Paulus mit Barnabas und Titus von Antiochia nach Jerusalem dient der Beschneidungsfreiheit für die Heidenchristen. Paulus nennt für die Reise ein Datum von vierzehn Jahren (Gal 2,1): Diese umstrittene Zeitangabe kann in Analogie zu 2 Kor 12,2 vom Briefdatum aus berechnet werden und führt auf das Jahr 43 (vgl. Borse, s. o., 251–276, hier 272; ders., Der Brief an die Galater, 71–100). Obwohl die Berechnungen unterschiedliche Datierungsweisen voraussetzen, sind die verschiedenen Ansätze (von der Gegenwart des 2 Kor, bzw. vom Damaskuserlebnis oder vom ersten Jerusalembesuch des Paulus her) zu berücksichtigen, so daß die Festlegung des Apostelkonvents auf das Jahr 48 keineswegs gesichert erscheint.

Die Apostel und Ältesten antworten in der Apostelgeschichte mit einem Brief, der an die Heidenchristen in Antiochia, Syrien und Kilikien gerichtet ist (Apg 15,23). Die Entscheidung aus Jerusalem ist demnach an die Gemeinde zu Antiochia und die Landstriche in Syrien und Kilikien gerichtet, denen sie durch Judas und Silas (15,30f) sowie Paulus und Silas mitgeteilt werden (15,41); ebenso werden die Städte Lykaoniens unterrichtet (vgl. 16,1f.4; 14,6). Allerdings wird nichts über das Apostelkonvent und seine Entscheidung in Phrygien oder im galatischen Land berichtet (anders 16,6; 18,23), so daß man eine Festlegung des Konvents vor der Gründung der galatischen Gemeinden nicht annehmen muß. Anscheinend erfahren die Galater von den Beschlüssen in Jerusalem erst durch den Galaterbrief. Über den Zeitpunkt der Reise des Paulus und seiner Begleiter können wir erst dann Näheres sagen, wenn wir die „vierzehn Jahre" (vgl. Gal 2,1) einordnen können. Wenn jedoch die „vierzehn Jahre" der beiden Briefe, des Galaterbriefes und des Briefteils 2 Kor B (2 Kor 10–13; hier 12,2), eine gewisse Analogie ausdrücken (vgl. U. Borse, Der Brief an die Galater, 71–77), ist das Datum des Konvents jedenfalls nicht im Jahr 48, sondern etwa 14 Jahre vor der Abfassung des 2 Kor B/Gal zu vermuten, also wahrscheinlich im Jahr 43. Auf jeden Fall wäre einer Datierung des Konvents mit Hilfe des Gal und des in Mazedonien abgefaßten Briefteils 2 Kor B der Vorzug vor den Ansätzen in der Apg zu geben.

c) Zu überlegen ist, ob B. mit Hilfe der Gegebenheiten aus der Apg, insbesondere der Erörterung der Reiserouten Pauli sowie der Sozialgeschichte der Provinz Galatien zum Ergebnis kommen kann, daß sie „sich besser zu einem Gesamtbild zusammenfügen" lassen können, „wenn man die Adressaten des Galaterbriefes im Süden der Provinz Galatien ansiedelt" (172). „Für die Auslegung des Galaterbriefes könnte es erhebliche Konsequenzen haben, wenn man sich für die Provinzhypothese entscheidet . . . Die Entwicklung der paulinischen Theologie wäre dann, besonders auch mit Blick auf die Themen

Gesetz und Rechtfertigung, neu zu überdenken". Hier wird zu fragen sein: Darf man eine Festlegung der Abfassungszeit des Galaterbriefes weitgehend vom Befund der Apostelgeschichte her vornehmen, muß sie nicht eher auf dem Hintergrund der Paulusbriefe geschehen? Der Rückgriff auf die Person des Titus (172f) scheint mir für eine frühe Erwähnung des Galaterbriefes nicht ausreichend. Eine relative Chronologie innerhalb des Corpus Paulinum (100, Anm. 6), würde uns m. E. der Abfassung des Galaterbriefes näherbringen. Eine Erörterung des paulinischen Wortschatzes in Verbindung mit anderen Hinweisen aus seinen Briefen würde uns über den Galaterbrief größere Sicherheit verleihen als die Anhaltsstellen, die aus den möglichen Hinweisen der Apostelgeschichte über ihn gewonnen werden können.

Die Untersuchungen von B. bieten reichen Stoff zur Diskussion, v. a. über personale und historische Gegebenheiten in kleinasiatischen Landschaften, und auch in den Gebieten, die im Lauf der Zeit als Provinz Galatien zusammengefaßt wurden. Auch die Apostelgeschichte und der Galaterbrief sind unter diesen Zusammenhängen zu beachten. Die Entstehung der Apostelgeschichte selbst muß noch andere Perspektiven beachten, v. a. die Ausbreitung des Christentums in Anknüpfung an das Lukasevangelium (vgl. Lk 24,47ff; Apg 1,8). Anderseits ist sowohl der historische als auch der theologische Ort des Galaterbriefes weit mehr aus seiner Stellung im Corpus Paulinum als aus Folgerungen aus der Apostelgeschichte zu erschließen. Es handelt sich in beiden Fällen um Schriften, die methodisch anders behandelt werden müssen, weil sie von verschiedenen Autoren stammen. Ohne die verdienstvollen althistorischen Kenntnisse von B. in Frage zu stellen, reichen sie m. E. jedoch nicht aus, um „die Tür für eine erneute Diskussion der Situation des Galaterbriefes auf der Basis der *Provinzhypothese*" zu öffnen (173).

Swisttal Udo Borse

Wolff, Christian: **Der erste Brief des Paulus an die Korinther.** – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 1996. 445 S. (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament, 7), geb. DM 49,00 ISBN: 3-374-01622-7

Der Vf. legt in diesem Bd den 1975 im ThHK erschienenen Teilband von Erich Fascher zum Ersten Korintherbrief (Kap. 1–7) neu geschrieben und seinen eigenen, 1982 publizierten zweiten Teilband zu 1 Kor 8–16 überarbeitet vor.

Aus der Fülle der mit dem Ersten Korintherbrief in der Forschung diskutierten Themen und Probleme können hier nur einige Aspekte angesprochen werden. Was die literarkritischen Fragen dieses Paulusbriefes angeht, so werden die Interpolations- und Teilungshypothesen in der Regel bei der Kommentierung der jeweiligen Stellen erörtert, jedoch nicht als überzeugende Lösungen akzeptiert. Bei der Diskussion der Gemeindeprobleme werden die 1 Kor 1,10ff angesprochenen Spaltungen bzw. Gruppen in der Gemeinde weniger mit einen bestimmten Taufverständnis in Zusammenhang gebracht, als vielmehr mit einer Orientierung an Autoritäten als Vermittlern von religiöser Weisheit; ein pneumatischer Enthusiasmus, der hellenistisch-jüdisch beeinflußt, jedoch „nicht dem religionsgeschichtlichen Phänomen der Gnosis zuzuordnen" ist, komme hier zum Ausdruck (8–10 u. ö.). Dies ist wohl grundsätzlich richtig, jedoch bleibt die aus dem Textbefund zugegebenermaßen schwer zu beantwortende Frage nach der Rolle der Taufe für die Gruppenbildung letztlich ungeklärt bestehen, wie auch die Annahme der Existenz einer eigenen Christusgruppe, die „den erhöhten Christus direkt als ihren eigentlichen Lehrer und Täufer verstanden" hat (8), zweifelhaft ist. Handelt es sich hier nicht doch um eine ironische, die anderen Parolen ad absurdum führende rhetorische Überbietung des Paulus (so E. Käsemann)?

Zu den neben den Paulusgetreuen und den für die Weisheit des Apollos Begeisterten in 1 Kor 1,12 genannten „Kephas"-anhängern – in 1 Kor 3,22; 9,5; 15,5 (vgl. Gal 1,18; 2.9.11.14, anders Gal 2,7f) verwendet Paulus den Namen „Kephas" – äußert der Vf., daß es sich vermutlich um Judenchristen handelt, die „aus dem Missionsgebiet des Petrus in die Hafenstadt Korinth zugewandert" sind; jedoch lasse sich weder „eine spezielle petrinische Ekklesiologie" noch in 1 Kor 3,11 eine Polemik gegen Mt 16,18 erkennen (27f; 71). Die Virulenz urchristlicher Autoritätsprobleme verbunden mit theologischen Differenzen ist freilich kaum zu leugnen.

Der Vf. scheut sich nicht, dezidiert christliche Standpunkte in Auseinandersetzung mit dem nicht an Jesus Christus glaubenden Judentum zur Sprache zu bringen, wenn es z. B. zu der auch sonst im Urchristentum verbreiteten Vorstellung der Gemeinde als „Tempel Gottes" (1 Kor 3,16) heißt: „In ihr äußert sich das Bewußtsein, als eschatologische Gemeinde die Gemeinde des Jerusalemer Tempels abzulösen". „Die Gemeinde ist Gottes Tempel, weil Gottes Geist in ihr wohnt (vgl. 14,25), so wie Gott früher im Jerusalemer Tempel wohnte (vgl. 1 Kor 8,13; 1 Chr 23,25; Ps 9,12)" (75, vgl. auch den Exkurs: „Das eschatologische Verständnis des Alten Testaments", 221f).

Die schwierige Bemerkung des Paulus über die Auslieferung des 1 Kor 5,1ff genannten Sünders „an den Satan zum Verderben seines Fleisches, damit sein Geist am Tage des Herrn gerettet wird" (V. 5), deutet der Vf. nicht auf eine zum Tod führende Exkommunikation im Bereich der vom Bösen beherrschten Welt, sondern als eine die fleischliche, sündige Existenzweise des Menschen vernichtende Aktion nach dem Gemeindeausschluß, der auf die Umkehr des Sünders und die Rettung seines Lebens abzielt (104f). Solche uns heute fremd gewordenen Aussagen des Apostels rufen freilich nach weiteren, die Exegese im engeren Sinn überschreitenden Erklärungen. Der Vf. bleibt, was bei einem streng wissenschaftlich ausgerichteten Kommentar durchaus vertretbar ist, weithin innerhalb der paulinischen Theologie. Gelegentlich allerdings wird mit knappen Bemerkungen die aktuelle theologische Fragestellung aufgegriffen, so wenn es im Exkurs: „Zur paulinischen Bewertung der Homosexualität" heißt, „daß Paulus bei seinem Urteil hinsichtlich der Homosexualtät nicht die möglicherweise ererbte oder aber psychisch-sozial bedingte im Blick hat, sondern allein das egoistische Ausleben der Lust an sexueller Perversion". „Homosexualität als Veranlagung, von der der Apostel noch nichts wußte, ist dann nicht unter sein negatives Urteil zu stellen" (119f).

Zuweilen enthält die Übersetzung schon eine deutliche Interpretation, wenn z. B. die Anrede „Brüder" (adelphoi) mit „Geschwister" übersetzt (1 Kor 1,10f. 26; 2,1 u. ö.) und die vom Apostel 1 Kor 7,1 wohl aufgegriffene Parole durch eine in Klammern gesetzte Kommentierung versehen wird: „Es ist (in der Tat) gut für einen Mann, eine Frau nicht anzurühren" (132). Die differenzierte Sicht des Apostels zu Ehe und Ehelosigkeit und sein Vorbehalt gegenüber eine die Schöpfungsordnung geringschätzende sexuelle Askese werden freilich im weiteren Kommentar aufgewiesen. Trotz aller Zurückhaltung kommt der Vf. nicht umhin, auch sachkritisch zum Abschnitt über die „Kopfbedeckung der Frau" (1 Kor 11,2–16) festzustellen: „Gegen die Äußerung des pneumatischen Enthusiasmus bei Korintherinnen argumentiert Paulus im Detail wenig überzeugend" (246).

Generell bleibt der Vf. bei den in der 1. Aufl. seiner Kommentierung von 1 Kor 8–16 dargelegten exegetischen Positionen, wobei jedoch manche Überschrift neu gefaßt und v. a. die Diskussion mit der neueren Literatur – in den Anmerkungen – durchgeführt wird. Im Exkurs „Das vorpaulinische Traditionsstück 1. Kor. 15,3b–5" wird die Bestreitung der Kenntnis der frühen Christen vom leeren Grab Jesu durch G. Lüdemann mit folgendem Argument zurückgewiesen: „Der Glaube an die Auferstehung Jesu machte eine Verehrung seines Grabes – im Unterschied zu den jüdischen ‚Heiligengräbern' der damaligen Zeit – überflüssig; man wußte Jesus lebendig gegenwärtig (vgl. Luk. 24,5)" (363f, Anm. 74). „Das korinthische Unverständnis gegenüber der Auferstehung", das Paulus durchschaut und in 1 Kor 15 erörtert, wird wie bisher „mit der Überbewertung des Pneumatischen" in Zusammenhang gebracht (351), wobei sich „der populäre Seelenglaube" „mit einer besonderen Pneumavorstellung verbunden" habe (vgl. insbesondere den Exkurs: „Die Auseinandersetzung des Paulus mit den korinthischen Auferstehungsleugnern", 421–426).

Auch wenn der Kommentar in manchen Ausführungen recht knapp gehalten ist, bietet er andererseits gerade in seiner disziplinierten kurzen Rede ein hohes Maß an Information über die derzeitige Exegese dieses Paulusbriefes und bezieht Positionen, die abseits gewagter Thesen verständlich und nachvollziehbar sind. Er ist – wie die Verwendung der nichttranskribierten hebräischen und griechischen Begriffe anzeigt – streng wissenschaftlich gehalten und insofern auf einen begrenzten Leserkreis ausgerichtet. Doch wird er mit seinen aufschlußreichen und soliden exegetischen Beiträgen ein Standardwerk auch für aktuelle theologische Diskussionen sein.

Trier Jost Eckert

Patrologie

The Didache in Context. Essays on Its Text, History and Transmission, hg. v. Clayton N. Jefford. – Leiden: E. J. Brill 1995. XVIII, 420 S. (NT,7), kt US-$ 120,00 ISBN: 90-04-10045-8

Die wissenschaftliche Welt ist Clayton N. Jefford, der selber ein Didache-Spezialist ist, zu Dank verpflichtet, daß er die Idee hatte, einen Sbd herauszugeben, der einen Querschnitt durch den gegenwärtigen Forschungsstand über diese wichtige frühchristliche Schrift bietet. Er konnte namhafte Forscher aus drei Erdteilen für dieses Unternehmen gewinnen. Die Beiträge sind hauptsächlich in Englisch, aber auch in Deutsch und Französisch geschrieben. Die ältere sowohl wie die jüngere Forschergeneration ist vertreten. Dadurch vernimmt man Bekanntes, „Klassisches", aber auch Neues, Gewagtes, und dadurch ist der Bd wirklich repräsentativ und international, auch ökumenisch hinsichtlich der Konfessionszugehörigkeit der Mitarbeiter geworden (vgl. Einleitung, VII–X).

Man hätte die einzelnen Beiträge vielleicht noch mehr gegenseitig aufeinander abstimmen können, damit nicht – etwa in den Einleitungsfragen – immer wieder dieselben Dinge und bibliographischen Verweise repetiert werden; auch fragt man sich, ob es nötig war, zwei Bibliographien am Schluß des Bdes zu drucken (die erste ist eine äußerst nützliche Bibliographie von Literatur über die Didache, die zweite aber eine ziemlich die gleichen Titel enthaltende Zusammenstellung der im Bd zitierten Publikationen). Aber diese kleinen „Schönheitsfehler" schmälern in keiner Weise den Wert des Buches, dessen Brauchbarkeit durch ausführliche Register (jüdische

und christliche Quellen, moderne Autoren, 401–420) noch erhöht ist.

Die insgesamt 16 Beiträge sind – etwas willkürlich – in *zwei Hauptteile* unterteilt: die ersten neun Aufsätze sind dem *„Text"* gewidmet, die sieben folgenden der *„Geschichte und Überlieferung"*. Ich werde mich für meine Rez. an diese Ordnung halten und in der gebotenen Kürze die einzelnen Arbeiten besprechen.

Dem Bd vorangestellt (3–14) ist eine *englische Übersetzung* der Didache von Aelred Cody, welche dem Text folgt, den André Tuilier und ich 1978 in den *Sources Chrétiennes* herausgegeben haben. Das ist für uns schmeichelhaft; der aufmerksame Leser wird aber bemerken, daß Kurt Niederwimmer (*„Der Didachist und seine Quellen"*, 15–36) nicht immer genau den gleichen griechischen Text bietet. Dessen kurzer, aber überaus begrüßenswerter Beitrag ist eine „Visualisierung" – durch eine entsprechende Strukturierung des Textes – der Thesen, die er in seinem großen Kommentar zu den Quellen der Didache und zur redaktionellen Arbeit des Didachisten begründet hat. In Anmerkungen geht er auf bisher erschienene Arbeiten ein. Boudewijn Dehandschutter (37–46) bespricht eingehend die *Textverbesserungsvorschläge*, die Klaus Wengst in seiner Ausgabe (1984) gemacht hatte, nämlich die drei auffälligsten: die Auslassung der *interpolatio evangelica* (Did. 1,3b–2,1), die Hinzufügung des Myron-Gebetes aus der koptischen Übersetzung nach Did. 10,8 und den hypothetischen Schluß der Schrift nach Did. 16,8. Bei unserer in Angriff genommenen zweiten Ausgabe werden André Tuilier und ich dankbar auf diesen Beitrag zurückgreifen. F. Stanley Jones und Paul A. Merecki (47–87) bieten eine *Neuausgabe des koptischen Papyrus* (British Library Oriental Manuscript 9271), der uns Did. 10,3b–12,2a erhalten hat; in Anbetracht des hohen Alters dieses Fragments ist diese verbesserte Ausgabe und Kommentierung höchst willkommen (auch die beigegebenen Fotografien von recto und verso). John S. Kloppenborg (*„The Transformation of Moral Exhoration in Didache 1–5"*, 88–109) geht einmal mehr dem gegenseitigen Verhältnis von Barnabasbrief, Doctrina apostolorum, Didache etc. nach. Er glaubt, daß diese drei Dokumente von einer gemeinsamen *schriftlichen* Quelle abhängen. Sicher hat er recht mit seinen Bemerkungen zur progressiven Christianisierung und Deeschatologisierung der jüdischen Vorlage in der christlichen Überlieferung. Daß er Did. 16 zeitlich vor Mt 24 ansetzt, führt geradlinig zum folgenden Beitrag von André Tuilier über *„La Didachè et le problème synoptique"* (110–130). Um die Übereinstimmungen mit der synoptischen Überlieferung von Mt und Lk in der Didache zu erklären, greift Tuilier zur gewagt-einfachen These, das von der Didache mehrmals erwähnte „Evangelium des Herrn" (Did. 8,1; 11,3; 15,3–4) sei mit der Redequelle Q zu identifizieren, die aus dem aramäischen Ur-Mt (Papias) herausgeflossen ist. Die daraus entwickelte weitergehende These, daß Mt das Mk-Ev. nicht gekannt hat und daß der Lk-Text dank der Didache verbessert werden kann (s. Did. 1,3; 8,1), braucht hier nicht diskutiert zu werden.

Ein Leckerbissen sind die zwei folgenden Beiträge von Aaron Milavec (131–155) und Nancy Pardee (156–176), die beide mit großer Gelehrsamkeit den einen *Vers Did. 16,5* zu erklären versuchen, dabei aber zu gegenteiligen Resultaten kommen. Während Pardee mehr traditionell den „Fluch" auf das Kreuz Christi deutet, ist für Milavec derselbe „Fluch" eine Umschreibung des Feuertests, also eine Vorstufe der Purgatoriumsvorstellung. Wer hat recht? Der letzte Beitrag im ersten Hauptteil, *„Style-switching in the Didache: Fingerprint or Arguments?"* von Ian H. Henderson (177–209) ist für mich schwer verständlich, aber das liegt wahrscheinlich an mir.

Der *zweite Hauptteil* wird eröffnet mit *„The Hebrew Epic and the Didache"* von Jonathan Reed (213–225). Der Ertrag dieser neuen „epischen" Forschungsmethode scheint mir eigentlich keinen wesentlichen Fortschritt über das hinaus zu bringen, was wir schon wußten. Nathan Mitchell, *„Baptism in the Didache"* (226–255), bringt eine lange Einleitung grundsätzlicher Art, die – mit Berufung auf Draper – in die Nähe der Position Tuiliers (s. o.) kommt. Inspiriert von James D. G. Dunn stellt er überdies die Bedeutung der Tischgemeinschaftsproblematik für die Didache-Gemeinde heraus. Gegen seine Darstellung der Taufliturgie ist nichts einzuwenden, außer daß er das koptische Myron-Gebet zu einem Weihrauch-Gebet machen will. Fußend auf einer früheren Untersuchung (in: The Second Century 4 [1984], 83–102), in der er die Anteriorität von Did. 10 gegenüber Did. 9 verteidigte, präsentiert John W. Riggs nun (*„The Sacred Food of Didache 9–10 and Second-Century Ecclesiologies"*, 256–283) einen weitgespannten Entwurf der ekklesiologischen und sakramentalen Eucharistieentwicklung von der einfachen Tischgemeinschaft Jesu bis zu der „Heiligen Speise" am Anfang des dritten Jh.s, wobei die Didache (deren Schlußredaktion er zur Zeit Justins ansetzt!) selbstredend eine Schlüsselposition innehat. Jonathan A. Draper (284–312) beschreibt mit Hilfe von Mary Douglas' Kategorie einer „hexengläubigen Gesellschaft" die Didache-Gemeinde als das, was wir heute als eine Sekte bezeichnen würden: sie setzt sich nach außen ab und ist nach innen moralisch-disziplinarischem Druck ausgesetzt. Did. 15 wird so ausgelegt, als hätten sich schon im Amt befindliche, als Patrone fungierende Bischöfe und Diakone gegen charismatische Eindringlinge (Apostel, Propheten) zur Wehr zu setzen, ja in Did. 11,1ff könnte sogar der Apostel Paulus visiert sein (vgl. Draper in: NT 33 [1991], 347–372). Die Schlußskizze über die Aufnahme flüchtiger galiläischer Propheten in Antiochien (dem Entstehungsort der Didache) nach dem Fall von Jerusalem im Jahre 70, wird wohl im angekündigten neuen Buch von Draper „The Holy Vine of David", weiter entwickelt werden. Im Anschluß an einen Art., den er mit Jefford zusammen veröffentlicht hatte (in: The Second Century 7 [1989/90], 65–75), entwickelt Stepehn J. Patterson (*„Didache 11–13: The Legacy of Radical Itinerancy in Early Christianiy"*, 313–329) jetzt ernstzunehmende Argumente dafür, daß Did. 11,1–12,2a und 12,12b–13,7 vielleicht zwei aufeinanderfolgende Phasen widerspiegeln, was der koptischen Überlieferung entsprechen würde. Clayton N. Jefford (*„Did Ignatius of Antioch Know the Didache?"*, 330–351) fragt sich zu Recht, ob es nicht verwunderlich wäre, wenn Ignatius, in der selben Zeit und vermutlich am selben Ort tätig, nicht wenigstens eine Vorform der Didache gekannt hätte, selbst wenn er persönlich dem Judentum und der judenchristlichen Tradition reserviert gegenüberstand. Nicht alle von Jefford zur Begründung einer Bekanntschaft des Ignatius mit der Didache erwähnten „Parallelen" zur Didache haben den gleichen Wert, aber diejenigen betreffend die Zwei Wege, die eucharistische Unsterblichkeit und den Herrentag sind durchaus erwähnenswert. Der letzte Beitrag geht der Wirkungsgeschichte nach: Cyprian Davis (*„The Didache and Early Monasticism in the East and West"*, 352–367) behandelt den Einfluß der Zwei Wege auf Schenute im Osten und auf die Magisterregel und die Benediktregel im Westen.

Der Gesamtertrag dieses schönen Buches besteht für mich in zwei Denkanstößen: Erstens ist das Verhältnis der Didache zur Logienquelle Q genauer zu untersuchen, zweitens verdient die alte koptische Version von Did. 10,3b–12,2a mehr Aufmerksamkeit.

Neuchâtel Willy Rordorf

Noormann, Rolf: **Irenäus als Paulusinterpret.** Studien zur Paulus-Rezeption im Werk des Irenäus von Lyon. – Tübingen: J. C. B. Mohr 1994. 585 S. (WUNT, 2. Reihe, 66), kt DM 138,00 ISBN: 3–16–146092–8

Diese Untersuchung ist in der Zeit vom Winter 1989 bis zum Frühjahr 1992 entstanden und im Wintersemester 1992/93 von der Kirchlichen Hochschule Berlin als Diss. angenommen worden. Für den Druck wurde sie stellenweise überarbeitet und durch neuere Literatur ergänzt.

Die Rezeption des Apostel Paulus in der Theologie des 2. Jh.s ist als Thema in den letzten Jahren sehr intensiv untersucht worden. Die Meinungsvielfalt der Forscher ist tatsächlich sehr groß und nicht selten stark voneinander abweichend. Deshalb erweist es sich als sehr angebracht, eine Forschungsarbeit – wie diese von Rolf Noormann – z. B. auf die Paulusrezeption bei Irenäus von Lyon zu begrenzen. Der antignostische Kontext, in dem Irenäus die fünf Bücher *Adversus haereses* verfaßte, beschäftigt sich eingehend mit der Lage des Paulinismus im 2. Jh., da sich der Bischof von Lyon gegen die von den Gnostikern vorgelegte Auslegung der paulinischen Theologie ausspricht.

N. beherrscht den *status quaestionis* des aktuellen Forschungsstandes zum Thema des Paulinismus im 2. Jh. und der Theologie des Irenäus. Auf dieser Basis nimmt er sich vor, die Exegese der von Irenäus angeführten und ausgelegten Texte der paulinischen Briefe zu analysieren (kein anderer ntl. Autor wird im Werk des Irenäus so oft zitiert wie Paulus) und die Überlegenheit der paulinischen Theologumena in seiner theologischen Beweisführung zu berücksichtigen.

Die Neuheit dieser Forschungsarbeit besteht darum in der textgemäßen *Analyse der Kommentare des Irenäus zu den von ihm zitierten paulinischen Versen*: der *erste Teil* des Buches befaßt sich damit. Der *zweite Teil* dringt in die *Rezeption und Wirkung paulinischer Texte und Theologumena in zentralen Themenbereichen der irenäischen Theologie* ein: der paulinische Einfluß auf die irenäische Konzeption der Heilsgeschichte, paulinische Aspekte der irenäischen Christologie und Anthropologie im Streit um Paulus.

Von diesem Befund her erweisen sich die durchgängig negativen Urteile Werners zur irenäischen Paulusrezeption als unhaltbar; die am Beispiel gewonnenen differenzierteren Betrachtungsweisen von Lawson, Peretto und Norri haben sich bestätigen, erweitern und vertiefen lassen. Irenäus zeigt sich als ein versierter Paulus-Exeget, der paulinische Textzusammenhänge und Konkordanzen zwischen Parallelstellen ebenso wahrnimmt wie theologische Aussageintentionen. N. zeigt auch, daß Irenäus nicht selten anderen als den heutigen Auslegungsregeln folgt und gelegentlich auch Texte nicht nach ihrem eigentlichen Sinn interpretiert.

Darüber hinaus zeigt sich das irenäische Paulus-Verständnis auch sonst bisweilen von Vorgängern beeinflußt. Irenäus gibt damit zu erkennen, daß seine Paulusrezeption als solche keine Neuerung darstellt, sondern in einem Traditionszusammenhang steht. So kann N. die These von Lindemann und Regensberger über ein Paulus-Schweigen in der Mitte des 2. Jh.s zurückweisen.

N. wendet sich auch gegen die von Lipsius angeregte und seitdem wiederholt vorgetragene These, die Paulusrezeption sei dem Irenäus von seinen Gegnern, den Valentinianern und Markioniten, aufgenötigt worden. Die Untersuchung der literarisch nachweisbaren Paulus-Bezüge im Werk des Irenäus vermag dieses Urteil nicht zu bestätigen. Die irenäische Paulusrezeption wird daher als von den Gegnern weitgehend unabhängig gelten können, auch wenn die Argumentationsgänge, in die sie eingebettet ist, gegnerische Grundanschauungen zu widerlegen trachten und bisweilen auch sachlich durch diese beeinflußt sind.

Ebenfalls nicht nachvollziehen kann N. die Meinung von Harnack und von Campenhausen, die bereits Lindemann und Dassmann widerlegt hatten, wonach die Pastoralbriefe als Knotenpunkt galten, der die Rezeption der paulinischen Briefe in der Kirche förderte oder mindestens ermöglichte. Aber daß sie bei Irenäus eine entscheidende Hilfe für die kirchliche Paulusrezeption geleistet haben sollen, ist kaum zu begründen; die theologischen Inhalte werden im *Adversus haereses* nicht mit Hilfe der Pastoralbriefe vorgetragen. Anders ist die Lage in bezug auf den Kolosser- und Epheserbrief; beide Briefe sind die Quellen für die wichtigsten theologischen Begriffe im *Adversus haereses*: die Rekapitulation (Eph 1,10), die *heis-theos*-Formel (Eph 4,6), Christus als Haupt und die Kirche als sein Leib (Eph 4,16; 5,23.30; Kol 1,18; 2,19), usw.

Die wichtigste Schlußfolgerung N.s widerspricht dem Urteil Harnacks, Irenäus habe den Versuch der Entwicklung einer kirchlichen Glaubenslehre auf dem Boden des Paulinismus gemacht. Das Fundament, auf dem die irenäische Theologie gründet, ist die *regula veritatis* oder *regula fidei*. Erst die auf diesem Grund sich erhebende theologische Reflexion ist zu einem erheblichen Teil paulinischem Einfluß zu verdanken und trägt in nicht wenigen Punkten spezifisch paulinische Züge. Aber Paulus steht auch hier nicht allein; andere ntl. Schriften beeinflussen das irenäische Paulus-Verständnis durchaus; neben den johanneischen Schriften ist hier in erster Linie das Matthäus-Evangelium, daneben aber auch das Lukas-Evangelium zu nennen. „Die verschiedenen Zeugen des ntl. Heilsgeschehens treten in eine Wechselwirkung, die freilich eine Wechselwirkung mit paulinischer Dominante ist. Paulus ist nicht das Fundament der irenäischen Theologie, aber ist doch mehr als nur ein Ferment: Er stellt tragende Säulen bereit für einen Bau, der insgesamt im Verhältnis zu Paulus ein Neubau ist" (530f).

Der wichtigste Beitrag dieses Buches ist vielleicht die vom Vf. verwendete Methodik: Analyse der Kommentare des Irenäus zu den von ihm angeführten paulinischen Texten. Dieser geeignete und nutzbringende Blickwinkel erklärt sich daher, daß die Patrologie in Deutschland sich immer mehr die Fortschritte der patristischen Exegese zu eigen macht, die seit einigen Jahren in anderen Ländern Europas, wie Italien und Frankreich, eine große Entwicklung erreicht hat. Trotzdem vermißt man in N.s Buch die Berücksichtigung der Hermeneutik, die Irenäus bei seiner Bibelauslegung verwendet. Dem üblichen Gebrauch der deutschen Patristik folgend, interessiert sich N. vorwiegend für die theologischen und dogmatischen Bestandteile des irenäischen Denkens, vielleicht weil manche deutsche Patrologen immer noch der Meinung sind, das Interesse für das formale Verfahren der patristischen Schriftauslegung reiche freilich nur bis dorthin, wo die Welt mit Brettern zugenagelt ist!

Trotz dieser kleinen Lücken sind die Schlußfolgerungen, zu denen N. gelangt ist, äußerst befriedigend, zumal er angemessen einige übertriebene Behauptungen nuanciert, die vorher über den Paulinismus im 2. Jh. und über die irenäische Interpretation der paulinischen Briefsammlung aufgestellt worden waren, als die patristische Forschung auf die Geschichte der Bibelexegese noch nicht genügend Rücksicht genommen hatte.

Pamplona Albert Viciano

Kirchengeschichte

Brown, Peter: **Die Entstehung des christlichen Europa.** – München: C. H. Beck 1996. 404 S., 4 Karten (Europa bauen), Ln DM 48,00 ISBN: 3-406-40519-3

Groß angelegte, mehrbändige Gesamtdarstellungen zur Geschichte Europas erschienen in den vergangenen Jahrzehnten mehrfach, so z. B. der „Euro-Gebhardt" oder die Propyläen-Geschichte Europa, auch die derzeit im Erscheinen begriffene und von Marc Venard herausgegebene Geschichte des Christentums mag in diesem Zusammenhang erwähnt werden. Die genannten Werke wurden entweder kapitelweise von verschiedenen Autoren geschrieben (dadurch wird zwar umfassende Sachkompetenz erreicht, gleichzeitig aber hat man Divergenzen stilistischer, thematischer und perspektivischer Art als naturgegebene Folge in Kauf zu nehmen), oder aber es stammen solche Darstellungen epochen- oder bandweise aus einer einzigen Feder, wie beispielsweise die Propyläen-Geschichte Europa oder auch die Reihe, welcher der vorliegende Bd angehört. Da niemand alles wissen kann, birgt eine solche Art des Vorgehens die Gefahr gelegentlicher Seichtigkeit in sich (was im vorliegenden Fall nicht zutrifft), bringt auf der anderen Seite jedoch den Vorteil stilistischer, thematischer und perspektivischer Einheitlichkeit (was in vorliegendem Fall voll und ganz zutrifft).

Dieses Buch wendet sich weder an den Forscher noch an den Universitätslehrer, sondern an den interessierten und gebildeten Laien, sei er nun Student, Studienrat oder auch nur wissensdurstig. In geographischer Hinsicht spannt Vf. den Bogen enorm weit und folgt dabei eher der Ausbreitung des Christentums als den Grenzen Europas: Im Westen und im Norden stimmt zwar beides überein, aber im Süden holt Vf. aus bis Nordafrika und Ägypten und im Osten gelangt er über Syrien, Persien und Armenien bis nach Indien und an die Westgrenze Chinas. Was den zeitlichen Rahmen anbelangt, behandelt Vf. die 800 Jahre von etwa 200 bis 1000. Inhaltlich fügt er der reinen Kirchengeschichte vieles aus der Kultur-, Wirtschafts- und Sozialgeschichte hinzu, wodurch sich manche kirchengeschichtliche Erscheinungen und Entwicklungen wesentlich besser verständlich machen lassen. Viele bekannte Größen aus der Zeit von Spätantike und Frühmittelalter passieren Revue, wie etwa Alkuin, Athanasius, Augustinus, Beda, Cassiodor, Chlodwig oder Columban, aber auch weniger bekannte Namen wie Caesarius von Arles, Audoenus von Rouen, Peter der Iberer oder Jakob Baradäus. Nüchtern, säkular und sachlich nähert sich Vf. diesen kleineren und größeren Geistern, wodurch manche Einzelheit aus deren Vita ans Tageslicht kommt, die den betreffenden Heiligenschein in geringerem Glanz erstrahlen läßt.

Nach dem Wegbrechen des römischen Imperiums im Westen sieht Vf. die Entstehung von „Mikro-Christenheiten" (so in Irland, Britannien und Spanien), gegenüber Rom zwar loyal, aber doch in verschiedener Hinsicht mit eigenem Gepräge. Eine These, der gewiß nicht jeder (zumal nicht jeder kirchentreue) Fachmann zustimmen wird. Ansonsten schreibt Vf. ausgesprochen flüssig, bisweilen auch geistreich. Schade nur, daß die gelegentlich holprige Übersetzung dem teilweise entgegen wirkt. Kartenanhang und Personenindex tragen zur Benutzbarkeit bei, eine Auswahlbibliographie regt zu weiterem Studium an. Die meisten der angeführten Werke sind freilich in englischer und französischer Sprache abgefaßt. Ob dies daran liegt, daß in deutscher Sprache nichts Passendes vorliegt?

Albstadt/Tübingen Peter Thaddäus Lang

Shylock? Zinsverbot und Geldverleih in jüdischer und christlicher Tradition, hg. v. Johannes Heil / Bernd Wacker. – München: Wilhelm Fink 1997. 304 S., kt DM 58,00 ISBN: 3-7705-3160-4

„Wie hast du's mit dem Zins?" So könnte die – oder zumindest eine – Gretchenfrage hinsichtlich der von den großen Weltreligionen jeweils propagierten und praktizierten Wirtschaftsethik lauten. Eine Reihe von Beiträgen des vorliegenden Sammelwerks kreist um die Antworten, die Juden und Christen in unterschiedlichen Zeiten auf diese Frage gegeben haben, wobei Theorie und Praxis oft alles andere als deckungsgleich waren. Biblisches und kanonisches Zinsverbot bedurften trotz oder gerade wegen der kompromißlos scheinenden Normsetzung schon in der Vormoderne dringend der Exegese, um der Komplexität der ökonomischen und v. a. geldwirtschaftlichen Möglichkeiten gerecht zu werden.

Klaus Werner weist in seinem Beitrag über das *israelitische Zinsverbot* u. a. darauf hin, daß die Juden in Elephantine Mitte des 5. Jh. v. Chr., selbst wenn sie untereinander Geld verliehen, 60 Prozent Zinsen in Rechnung stellten, womit sie das biblische Gebot aus Dtn 23 offen mißachteten. Werners Ausführungen über das Zinsverbot in Torah, Mischnah und Talmud referieren im wesentlichen das Standardwerk von Eberhard Klingenberg, während die Skizze von Matthias Theodor Kloft über das *christliche Zinsverbot* in seiner Entwicklung bis zum Barock eine eigenständigere Forschungsleistung darstellt, bei der jedoch nach der Vorstellung der patristischen Positionen die hochbedeutsamen Diskussionen und Beschlüsse des Lateranums IV und des Konzils von Vienne nur en passant erwähnt werden. Johannes Heil gibt einen bestens fundierten Überblick über tendenziöse Deutungen der *Geschichte vom Goldenen Kalb* von der Spätantike bis zur Frühneuzeit und die Beliebtheit dieses Motivs zur Behauptung einer angeborenen Disposition der Juden zum Wucher und Schacher. Luther jedoch kam bei seiner Polemik gegen die Juden ohne eine solche Anspielung aus.

In die Realität des *Geldhandels von Christen und Juden in Spätmittelalter und Frühneuzeit* geben sodann Friedhelm Burgard und Marion Steinbach am Beispiel *Kurtriers* resp. *Venedigs* willkommene Einblicke. Burgard weist u. a. auf frühe Klagen des Abtes von Maria Laach über das Kloster hart drückende Wucherforderungen des Schöffenmeisters von Metz im Jahre 1235 hin und auf den interessanten Umstand, daß die Dominikaner schon früh „das Zinsnehmen moraltheologisch zu rechtfertigen suchten" (60). In Venedig wurde das Kreditgeschäft nicht nur geduldet, sondern als staatlichen Interessen dienend ungeachtet des von Predigern von Zeit zu Zeit energisch in Erinnerung gerufenen Zinsverbots der Kirche konsequent gefördert, wobei freilich gerade von den Juden im Ghetto obrigkeitlich streng reglementierte „Armenbanken" unterhalten wurden, die anstatt wie die christlichen Bankiers am Rialto bis zu 50 Prozent Zinsen nur ein Zehntel davon forderten und somit ironischerweise die vom Staat ungeliebten kirchlichen Kreditinstitute *Monti di pietà* ersetzten.

Unter den übrigen Aufsätzen, die z. B. den Finanzplatz Frankfurt, den Aufstieg der Rothschilds, Shylock-Aufführungen in der Bundesrepublik sowie unausrottbare Klischees über den jüdischen Geldhandel in der deutschen Geschichtswissenschaft behandeln, sind für das Publikum dieser Zeitschrift im wesentlichen drei von Interesse. Hartmann Tyrell erinnert an die wissenschaftlich blamable „Vereinerleiung" (Ernst Troeltsch) von Judentum und Puritanismus als Wurzelgrund des Kapitalismus durch Werner Sombart in

Auseinandersetzung mit Max Weber. Der Luzerner Theologe Karel Hanke-Wehrle erörtert die *Zinsfrage aus heutiger sozialethischer Sicht* und fragt u. a. nach einer verantwortbaren Zinshöhe sowie dem rechten Verständnis des Wucherbegriffs, um abschließend vor dem Hintergrund der päpstlichen Enzyklika *Populorum progressio* zum Problem der Überschuldung von sogenannten Entwicklungsländern Stellung zu nehmen.

In dem vielleicht bemerkenswertesten Beitrag des Bdes gelingt Olaf Blaschke der Nachweis, daß der von antimodernistischen, sowie -kapitalistischen Ressentiments und Inferioritätskomplexen gespeiste *„Wirtschaftsantisemitismus" der Katholiken* im wilhelminischen Kaiserreich das katholische Milieu so durchgreifend prägte, daß „ultramontane Hochideologie", Sozialreformer und Pragmatiker (115) sowie der Papst bis hin zum „einfältigsten Gläubigen" (146) im selben Diskurs verbunden waren.

Trier Gerd Mentgen

Mittlere Kirchengeschichte

Schubert, Ernst: **Fahrendes Volk im Mittelalter.** – Bielefeld: Verlag für Regionalgeschichte 1995. XII, 497 S., geb. DM 58,00 ISBN: 3–89534–155–X

Der Vf., Prof. für niedersächsiche Landesgeschichte in Göttingen, versteht sein Buch u. a. als Beitrag zum Verständnis für das Werden Europas, wenn er schreibt: „Es mag sein, daß Karl der Große das Abendland geschaffen hat, aber die Leistung der Spielleute, der Hausierer, Wanderärzte, Scholaren und Pomeranzenhändler für die Entwicklung einer europäischen Kultur ist auch nicht zu verachten." (336)

Er meint damit, daß die fahrenden „Gesellen" als gesellschaftliches Element der Mobilität wesentlich zur Kommunikation und damit zur Bildung eines gemeinsamen europäischen Bewußtseins beigetragen hätten.

Der zu rezensierende Bd liegt als modellhafte Monographie der Kultur-, Sitten- und Gesellschaftgeschichte vor. Im literarisch anspruchsvollen Stil erinnert es an Jan Huizingas Klassiker „Der Herbst des Mittelalters". Stofflich und thematisch setzt sich der Vf. zwar von diesem großen Vorbild ab, aber bekanntlich schafft auch ein dialektischer Gegensatz Gemeinsamkeit. Während Huizinga unter Benutzung ähnlicher, v. a. literarischer und kunstgeschichtlicher Quellen ein Gemälde der Gesellschaft des alten Niederburgund im Späten Mittelalter bietet, beschränkt sich S. zeitlich nicht auf eine bestimmte Periode, präsentiert aber eine Kulturgeschichte aus der Perspektive der wichtigsten Randgruppen des Mittelalters und der Neuzeit bis ins 19. Jh. Er bemüht sich weniger als Huizinga, das Mittelalter aus der Sicht einer exklusiven Adelsgesellschaft zu sehen, sondern das alltägliche Elend der „Fahrenden" aufzuzeigen. Das soziale Mitgefühl ist unverkennbar, ob das Schicksal der Hausierer, der Jahrmarkttänzer, Quacksalber oder der Landsknechte zur Sprache kommt. Dabei ist der Leser überrascht zu erfahren, daß das moderne Elend der Dritten Welt auch in Europa nach kaum 200 Jahre zurückliegt. Der Vf. beherrscht dabei die hohe Kunst des erzählenden Stils so perfekt, daß der Leser nicht sicher sagen kann, ob dieser aktualisierende Bezug bewußt gewollt war oder sich eher unreflektiert aus subjektiven Überzeugungen ergab. Auch das Elend der geschilderten sozialen Gruppen vergißt der Leser gelegendlich angesichts der außergewöhnlichen ästhetischen Qualitäten des Werkes. Die gegen Huizinga S. 311 vorgebrachte Kritik der Romantisierung des Mittelalters trifft m. E. im zitierten Zusammenhang nicht zu. Denn der Niederländer versucht bekanntlich wie an einem Roten Faden zu zeigen, wie die Idealwelt mit der Realität im Mittelalter eben nicht übereinstimmt, daß Begriffe wie „Ehre" oder „Minne" in der brutalen Wirklichkeit ganz anders gehandhabt wurden als in den literarischen Quellen. Obendrein habe der „Herbst" des Mittelalters allmählich einen Wandel im Wahrheitsbegriff mit sich gebracht, der Don Quixote gelegentlich von seinem hohen Roß herunterholte.

Das Buch enthält in einem *Ersten Teil* eine allgemeine Phänomenologie der „Fahrenden" unter den Gesichtspunkten: Heimatlosigkeit, „Elend", Erwerbsuche, Ausgrenzung, Verachtung und Nützlichkeit. Die Rattenfänger waren verachtet, aber nützlich. Ein *Zweiter Teil* behandelt im einzelen den fahrenden Spielmann, den „Spruchsprecher", d. h. den Publizisten, die Unterhaltungskünstler, Tänzer, Bärenführer und Gaukler, religiösen Pilger, Prostituierte, Söldner und Wirtschaftstreibende. Ein *Dritter Teil* hat den weitgehenden Untergang der Fahrenden in der Neuzeit, v. a. auch ihre „Sozialdisziplinierung", z. B. in den stehenden Heeren späterer Jahrhunderte zum Gegenstand.

Das Kap. über vagierende Zauberer und Wahrsager (294–311) belegt überzeugend und diskret, daß diese gaunerhafte, halbkriminelle Unterschicht erst im Laufe des 16. Jh. vom überkonfessionellen Wahn der Hexenverfolgung getroffen wurde. Der Vf. bietet Belege, nach denen sich noch um 1500 Schausteller ungestraft als Teufelsbündler rühmen konnten. Er vertritt mit Zurückhaltung die Theorie von der „Sozialdisziplinierung" der Hexen. Danach hätte die immer effizienter werdende frühabsolutistische Obrigkeit versucht, durch Hexenprozesse die Straßen von vagierendem Gesindel zu befreien.

Nicht allgemein bekannt wird die gut begründete Theorie sein, daß die bekannten Massenwallfahrten der lezten Jahrzehnte vor der Reformation teilweise Ausdruck des verdrängten Hussitismus waren (263). Der Vf. stellt einen Zusammenhang der damals sehr beliebten Heiligblutwallfahrten mit der Forderung nach dem Laienkelch her (282). Daß die Syphilis auch auf den großen europäischen Wallfahrtswegen verbreitet wurde (342), war bekannt. Daß sich aber die fahrenden Unterschichten mit ihrem kriminellen Potential auch unter den Schutz des Pilgermantels begaben, ist ein Detail, das man sich merken sollte.

Der Vf. wendet seine Beherrschung der sprachgeschichtlichen Methoden für seine historischen Gegenstände m. E. sehr erfolgreich an, wenn er etwa zeigt, daß es das „Heimweh" als Begriff erst seit der Romantik gibt und daß etwa der „Bube" im Umfeld der Ritter- und später der Landsknechtheere eine hochkriminelle Erscheinung war und mit dem bayrisch-österreichischen „Lausbub" nur mehr den *flatus vocis* teilt. Wenn Herwig Wolfram immer wieder fordert, daß die philologischen Methoden nicht mit den klassisch historischen illegitim vermischt werden sollten, so scheint mir S. modellhaft zu zeigen, wie sich beide Methoden sehr wohl zweckführend zu ergänzen vermögen.

Der Vf. vermeidet in vornehmer Distanz jede konfessionelle Polemik, für die der Stoff wahrlich genug Anlaß geboten hätte. Ich fand nur eine Stelle, aus der ich meinte, auf protestantischen Sprechtraditionen schließen zu müssen: Der Vf. sagt „Sündenablaß" (278), wo ein Katholik zwischen Sündennachlaß *(remissio peccatorum)* und Buß-Ablaß *(indulgentia)* unterscheinden würde.

Dem Buch ist wegen seiner sprachlichen und inhaltlichen Qualitäten eine breite Leserschaft zu wünschen. Theologen werden es gern lesen, um das geschichtliche Umfeld ihrer Quellen und Texte differenzierter erfassen zu können

Salzburg Gerhard B. Winkler

Horst, Ulrich: **Evangelische Armut und Kirche.** Thomas von Aquin und Armutskontroversen des 13. und beginnenden 14. Jahrhunderts. – Berlin: Akademie 1992. 229 S. (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens; N. F., 1), kt DM 98,00 ISBN: 3–05–002248–5

Der Kern aller mittelalterlichen Ketzerei, hat Herbert Grundmann einmal gesagt, sei die Frage nach dem heiligen Priester gewesen, die Frage, wer denn nun die Sakramente auszuteilen befugt sei, der geweihte, aber unchristlich lebende Pfründeninhaber oder der ungeweihte, jedoch entschieden christlich lebende Fromme. Eine Variante dieses Streits ist die Armutsfrage. Denn der große religiöse Aufbruch des 12./13. Jh.s stützte sich ganz auf das Idealbild der Urgemeinde, wie es in Apg 4,32–36 beschrieben steht: Sie hatten keinen Besitz, verkauften alles und gaben den Erlös den Armen. Hinzu kam das Wort an den reichen Jüngling, daß zur Vollkommenheit die Besitzentäußerung gehöre (Mt 19,21). Im Blick auf die eigene Zeitsituation ergab sich daraus das Problem, daß die Bischöfe die Nachfolger der Apostel zu sein beanspruchten, aber mit reichen Pfründen lebten und persönlichen Besitz besaßen. Demgegenüber stand die wachsende Bewegung asketischer Männer und Frauen, die wirklich arm lebten, aber nur Laien waren. Gerade die neuen Bettelorden, die betont innerhalb der Kirche bleiben wollten, standen vor dieser Frage.

Die vorliegende Arbeit klärt, welche Spuren dieser Streit im Werk des Thomas von Aquin hinterlassen hat. Daß eine solche Untersuchung überhaupt erst jetzt vorgelegt wird, liegt auch daran, daß Thomas sich nie direkt und konkret geäußert hat. Gleichwohl, seine Stellungnahme ist bemerkenswert. Die Argumente wendet er dahin, daß die Bischöfe in der Ordnung der Vollkommenheit obenan stehen, direkt unter ihnen folgen die Mendikanten und weiter abgestuft, die anderen Orden, zuletzt dann der Weltklerus. Diese geradezu verwunderliche Abstufung spiegelt übrigens ein gutes Stück mittelalterlicher geistlicher Geschichte, denn der hier zuunterst plazierte Klerus hat seit der Kanoniker-Bewegung nie mehr Aufmerksamkeit erlangt, geschweige denn eine Reform erfahren. Zu den Besonderheiten der Lösung des Thomas gehört, daß die Besitzlosigkeit konsequent instrumentalisiert wird in Richtung auf den Kern der Vollkommenheit, auf die Gottes- und Nächstenliebe. Armut bedeutet Freiheit von allen Sorgen, sofern die weltlichen Güter hinderlich seien; nicht aber stellt der Bettel einen Wert an sich dar, wie es Bonaventura wollte. Den eigenen Orden, die Dominikaner, sah Thomas mit ihrer Predigt und Seelsorge einen erstrangigen Dienst an den

Christen vollziehen, und letztere seien daraufhin verpflichtet, für die erfahrenen Wohltaten ein Entgelt zu entrichten; folglich könne der Orden auf festen Besitz verzichten und in der Weise vom Bettel leben, daß er aufgrund der in der Christenheit erbrachten Leistungen ein Entgelt erwarten dürfe.

Die klare Argumentation und der flüssige Stil machen die Untersuchung zu einer Bereicherung.

Münster Arnold Angenendt

Black-Veltrup, Mechthild: **Kaiserin Agnes (1043–1077).** Quellenkritische Studien. – Köln / Weimar / Wien: Böhlau 1995. VI, 478 S. (Münstersche Historische Forschungen, 7), kt ISBN: 3–412–02695–6

Wer von diesem Buch – einer Münsteraner Diss. von 1993 unter Leitung von J. Wollasch – eine Biographie der zweiten Frau Kaiser Heinrichs III. und Mutter Heinrichs IV. erwartet, wird enttäuscht sein. Der Untertitel ist wörtlich zu nehmen. Die Vf.in glaubt nämlich an das Dogma einer einflußreichen Fraktion heutiger Mediävisten, daß eine Biographie mittelalterlicher Menschen nicht möglich sei, weil sich der mittelalterliche Mensch v. a. als Mitglied einer Gruppe begriffen habe. Wer solcher Ansicht ist, verzichtet von vornherein auf das chronologische Erzählen. Darüber soll aber hier mit der Vf.in nicht gestritten werden. Sie will in der Tat etwas anderes. An erster Stelle ist ihr Buch ein „Anti-Bulst-Thiele". Sie stört sich daran, daß seit dem Buch von Marie-Luise Bulst-Thiele, Kaiserin Agnes, Leipzig/Berlin 1933, Agnes als schwächliche Regentin geschildert wird, die trotz oder gerade wegen ihrer Frömmigkeit als Herrscherin versagt habe.

Die Vf.in versucht ihren Gegenbeweis durch mehrere, voneinander weitgehend unabhängige Überlegungen zu führen. In einem *ersten Kap.* (*„Raum und Zeit – Das Itinerar der Kaiserin Agnes"*, 7–100) zeichnet sie minutiös die Stationen im Leben der Kaiserin von ihrer Konsenserklärung in Besançon 1043 bis zu ihrem Tod in Rom 1077 anhand der Quellen nach. Selbstverständlich ist die wichtigste Epoche ihres Lebens die ihrer Regentschaft für ihren Sohn Heinrich IV. von 1056 bis zu dessen Schwertleite Ende März 1065. Kurz darauf reiste sie nach Rom. Von da an lebte sie hauptsächlich in Italien, in Rom wohl im Kreis Gleichgesinnter vielleicht im Lateranpalast. Eine tabellarische Übersicht (62–100) zieht die Bilanz der Itineraruntersuchung.

Ein *zweites Kap. „Familie und Dynastie – Goslar, Speyer und die salische Memoria"* (101–127) geht der Bedeutung nach, die bestimmte Orte, v. a. das von Heinrich III. gestiftete Pfalzstift St. Simon und Judas in Goslar und der Dom zu Speyer, für die Memoria der salischen Dynastie hatten. Sie kann zeigen, daß Goslar im engsten Sinn Familienstift war, während Speyer als Grablege der Träger der Dynastie diente.

Das *dritte Kap. („Dotation und Restitution – Sachsen unter Heinrich III. und Agnes"*, 128–268) bietet nicht nur genaue Einblicke in die Machtverhältnisse in Sachsen, sondern auch in Politik und Besitzverschiebungen in Sachsen unter dem Einfluß der Kaiserin, v. a. nach dem Tod ihres Mannes.

Das *vierte Kap. „Gedenken und Reform – Memorialüberlieferung um Agnes"* (269–345) stellt alles zusammen, was man über die liturgische Memoria der Kaiserin weiß. Eine Hochburg ihres Totengedenkens war Regensburg, wo auf dem Gelände des Stiftes Niedermünster 1905 ein Statuenfragment gefunden wurde, das durch eine Inschrift auf der Rückseite einwandfrei als Bildnis der Kaiserin identifiziert wurde. Die Vf.in gibt von dieser Statue dankenswerterweise eine Abb. sowohl der Vorder- wie der Rückseite. Die Figur wird auf das Ende des 11. Jh.s datiert, also nach dem Tode Agnes'. Als Auftraggeberin kommt die Äbtissin Eilika in Frage, die mit den Saliern verschwägert war. Trotz ihrer Beziehungen zu Cluny unterstützte Agnes in ihren späteren Jahren v. a. Kollegiatstifte und die Kanonikerreform.

Im *fünften Kap. „Rückzug oder Scheitern? Bedeutung des Schismas für Schleiernahme, Kaiserswerth und Rom"* (347–380) setzt sich die Vf.in v. a. mit den erzählerischen Quellen auseinander, in erster Linie mit den Berichten über die Kaiserswerther Entführung des jungen Heinrich durch Erzbischof Anno von Köln 1062. Nach ihrer Ansicht richtete sich der Staatsstreich nur indirekt gegen die Kaiserin. Es ging v. a. um die Entfernung des „Subregenten" Bischof Heinrich von Augsburg, dem Agnes die tägliche Regierungsarbeit überlassen hatte. Gegen den Altaicher Annalisten und gegen Lampert von Hersfelds Darstellung der Ereignisse hält sie dafür, daß die „Schleiernahme" der Kaiserin nicht durch Kaiserswerth verursacht wurde, sondern schon viereinhalb Monate vor der Entführung in Speyer stattgefunden habe, wahrscheinlich am 22. November 1061. Auslösendes Moment sei „sicher" die Wahl des Bischofs Cadalus von Parma zum Gegenpapst Honorius II. am 28. Oktober 1061 in Basel gewesen.

In der *„Zusammenfassung"* (381–385) bekräftigt die Vf.in noch einmal ihre These, daß Agnes „weder schwach noch hilflos noch unsicher" gewesen sei, sondern mit politischem Geschick begabt, willensstark und tatkräftig.

Die Vf.in hat eine bemerkenswert sorgfältige Monographie vorgelegt, deren Wert v. a. in den vielen Einzeluntersuchungen besteht. Besonders reichhaltig ist das 3. Kap. über die Sachsenpolitik Heinrichs III. und – nach 1056 – der Regentin. Die Vf.in zeigt hier und auch sonst eine bewundernswerte Kenntnis der urkundlichen Quellen, die sie durchweg mit Umsicht interpretiert, ohne deswegen von anregenden, manchmal allerdings etwas schwindelerregenden Hypothesen zu lassen, z. B. S. 154 bei der Identifizierung der Erblasserin Tuten in D. H. IV, 130 von 1064 mit Uta, der Frau des Markgrafen Ekkehard II. von Meißen, deren berühmtes Standbild im Naumburger Dom steht. Als römischer Wohnsitz der Kaiserinwitwe ist m. E. der Lateran auszuschließen. Die Formulierung im Brief des Johannes von Fécamp an Agnes *„sanctimoniales quae in tuo monasterio congregatae sunt"* (ed. A. Wilmart, RAM 18, 1937, 14) läßt doch am ehesten an ein römisches Frauenkloster denken, wo sie als Gast lebte. Manches ist der Vf.in etwas breit geraten, so die Erörterung der Geschichte des Petersstiftes in Goslar. S. 306, Anm. 235 muß es heißen: Rupert von Reichenau (nicht von Deutz).

Trotz allem Scharfsinn, den die gelehrte Vf.in aufbietet, bleiben Zweifel hinsichtlich der Tragfähigkeit ihrer Hauptthese. Daß Agnes als alleinstehende Frau die Zügel fest in der Hand gehabt habe, das zu beweisen ist der Vf.in offensichtlich ein Herzensanliegen; ein Unterfangen, das auch bestens in die heutige Forschungslandschaft paßt. Gerade deswegen sollte man aber etwas vorsichtiger sein. Die Regentschaft der Kaiserin verlief weder glücklich für das Reich noch für die Kirche; sie war gewiß nicht an allen Mißhelligkeiten schuld, aber eine *virilis ingenii femina*, wie die Vita Heinrici IV., 2 behauptet und wie es die Vf.in ihr nachredet, war sie wohl kaum. Das Bild von der schwachen Regentin Agnes ist übrigens viel älter als die Darstellung von Bulst-Thiele. Es findet sich schon bei W. Giesebrecht, Geschichte der deutschen Kaiserzeit, III,1, Braunschweig 1862, 52f.

Rom Pius Engelbert

Bredero, Adriaan H.: **Bernhard von Clairvaux (1091–1153).** Zwischen Kult und Historie. Über seine Vita und ihre historische Auswertung. Aus dem Niederländischen von Ad Pistorius. Mit einem Geleitwort von Ulrich Köpf. – Stuttgart: Franz Steiner 1996. 270 S., kt DM 78,00 ISBN: 3–515–06898–8

Das vorliegende Buch ist das Ergebnis eines langjährigen Bemühens des Vf.s um eine historisch angemessene Darstellung der Lebensgeschichte Bernhards von Clairvaux. Das Bernhard-Bild ist bis heute weitgehend durch die einflußreiche, 1895 erschienene Biographie von Elphège Vacandard geprägt, der im wesentlichen einfach die Angaben der mittelalterlichen Viten übernommen hat. In der kritischen Auseinandersetzung mit den Quellen weist Vf. dagegen auf, wie deren Darstellung kultisch geprägt und von dem Interesse an der Heiligsprechung Bernhards geleitet ist. Aufgrund der schon zu seinen Lebzeiten bestehenden Verehrung Bernhards sowie aufgrund der Überzeugung der Autoren, seine Heiligkeit sei schon von Geburt an vorausbestimmt gewesen (wodurch jede Kritik von vornherein unmöglich wurde), haben sie Bernhards Lebensgeschichte verzerrt. Sie idealisieren seine – teilweise durchaus zweifelhafte – kirchenpolitische Wirksamkeit und wollen ihn „in den Himmel schreiben". All diese Einsichten, die B. in den vorliegenden Prolegommena zu einer künftigen historisch-kritischen Bernhard-Biographie entfaltet, führen freilich zu einschneidenden Konsequenzen für die Darstellung der Lebensgeschichte des Heiligen, zu denen es auch gehört, daß seine Heiligkeit nun an seiner tatsächlichen Wirksamkeit neu geprüft und wiederentdeckt werden muß (30).

Im einleitenden *I. Kap.* skizziert Vf. zunächst die Probleme, die mit der historischen Erschließung der Person Bernhards verbunden sind. So sind zum einen die spezifische Eigenart, die Entstehungsbedingungen und die Situationsgebundenheit der zugrundeliegenden Texte zu berücksichtigen. Zum anderen sind die Aussagen vor dem Hintergrund der soziokulturellen Entwicklung im 12. Jh. und deren Einfluß auf den Zisterzienserorden zu berücksichtigen, um die Wirksamkeit Bernhards realistischer beurteilen zu können. Im ganzen geht es B. also um eine säkulare Betrachtungsweise der Lebensgeschichte, die versucht, hinter allen Verstellungen zu einem historischen Bernhard-Bild zu gelangen.

In einem *II. Kap.* betrachtet Vf. die biographischen Zeugnisse über Bernhard vor dem Hintergrund der Anfänge seiner kultischen Verehrung und des Bemühens um seine Heiligsprechung. Dabei wird das Interesse deutlich, das hinter diesen Quellen steht und ihre inhaltliche Gestaltung bestimmt. B. weist dies v. a. für die einflußreichste Quelle, die *Vita prima Bernardi* nach. Er zeigt, wie sie ausgehend von der Annahme von Bernhards vorherbestimmter Heiligkeit, etwaige Vorwürfe gegen ihn aufgreift und positiv umdeutet. Er zeigt weiter, wie es aufgrund einer Änderung der Heiligsprechungsverfahren unter Papst Alexander III. zu einer Revision der Vita kommt, in der etwa Namen von lebenden Personen, die in Wundergeschichten genannt wurden, weggelassen, im Gegenzug aber Visionen von bereits verstorbenen Mönchen eingefügt werden. Ebenso werden bestimmte Einschätzungen dem politischen Klima in Rom angepaßt. Eine weitere Fassung, die *Vita secunda*, versucht

schließlich, alle kritischen Stimmen zu streichen, kann sich aber nicht durchsetzen und wird auch für die Heiligsprechung nicht relevant.

Angesichts dieses leitenden Interesses der Quellen stellt sich die Frage nach dem zugrundeliegenden Verständnis von Heiligkeit. Dem geht Vf. im *III. Kap.* nach. Er analysiert zunächst vor dem Hintergrund der Heiligkeitsnormen des 12. Jh.s diejenigen der *Vita prima* und zeigt, daß Erzählungen oder posthume Wunder praktisch fehlen bzw. nachträglich gestrichen wurden. Gründe lassen sich im Interesse des Ordens finden. Vf. weist dann die Verschiebung des Heiligkeitsbildes vom Abt hin zum Kirchenlehrer auf, wie sie auf Betreiben des Ordens durchgesetzt wurde. Seine Bedeutung wurde damit über den Orden hinaus auf die ganze Kirche ausgedehnt. B. weist darauf hin, daß Bernhards Proklamation zum doctor ecclesiae allerdings erst im 19. Jh. erfolgte. Und er zeigt schließlich, wie dieses Bild der *Vita prima*, in das insbesondere Wilhelm von St.-Thierry eine konsequente Immunisierung gegen jedwede Kritik aufgenommen hat, auch gegenüber anderen Erinnerungen und Anekdoten der Mönche durchgesetzt wurde.

Eine ausgewogene Beurteilung dieser Eingriffe verlangt allerdings noch eine Betrachtung der Beziehungen der einzelnen Autoren, Gottfried v. Auxerre, Ernald von Bonneval und Wilhelm v. St.-Thierry, zu Bernhard selbst. Diese Untersuchung geht Vf. im *IV. Kap.* an. Er zeigt dabei, daß es W. v. St.-Thierry im Unterschied zu den beiden anderen Autoren nicht nur um Abwehr von Kritik, sondern v. a. um die systematische Herausstellung der Heiligkeit Bernhards ging, was auf Wilhelms enge Beziehung zu Bernhard zurückzuführen ist, aufgrund deren er Bernhard bewunderte, aber ebenso auch um seine Schwächen wußte.

In einem *V. Kap.* schließt B. nach diesen Untersuchungen zu zeitgenössischen Hagiographie eine Darstellung der Rezeptionsgeschichte an, in der je nach persönlicher Beziehung der Historiker zur Gestalt Bernhards und je nach Interessenlage der jeweiligen Epoche weitere anfechtbare Bernhard-Darstellungen entstanden. Vf. widmet dabei einen eigenen Abschnitt der Kritik an der von Fr. Heers propagierten Vorstellung von Bernhard als der Chimäre seines Jh.s.

Im abschließenden *VI. Kap.* versucht Vf. Bernhards Wirksamkeit ganz von seiner Berufung als Mönch her zu begründen. Dabei sind auch seine „außerklösterlichen Einflußnahmen, wie weit er dabei gelegentlich auch gegangen sein mag, stets im Zusammenhang mit seinem monastischen Lebensstand zu sehen, oder genauer gesagt, mit dem Wert und der Bedeutung, die er dem Mönchtum zisterziensischer Prägung für sich und andere zumaß" (169). B. untersucht dazu zunächst die Sonderstellung, die sich Bernhard im Orden erwarb, anschließend sein Verhältnis zu Cluny, drittens sein Engagement für die Ausbreitung seines Ordens. In einer Schlußbetrachtung versucht Vf. die gegensätzlichen Aspekte, die hierbei an der Person Bernhards deutlich werden – sein Aktivwerden für die Expansion Clairvaux' sowie die Gestaltung der Spiritualität dieses Klosters – auf einen Nenner zu bringen, ohne ihn zur Chimäre zu erklären: Sie finden ihren gemeinsamen Grund in Bernhards Berufung zum Mönchtum und seinem Bestreben, „die Welt mitzunehmen ins Kloster" (236) als dem himmlischen Jerusalem und dem Ort der Erlösung. Dies führt sowohl zu seinen politischen Ambitionen als auch zu seinen spirituellen Bestrebungen.

Mit diesem letzten Aspekt gibt B. zugleich einen schüchternen Hinweis, in welche Richtung seiner Meinung nach eine künftige, von aller kultischen Übermalung befreite Bernhard-Biographie sich auszurichten hat. Die in diesem Bd zusammengefaßten Untersuchungen, die eine immense Vertrautheit mit der Zeit sowie den hsl. Quellen und eine souveräne Beherrschung historisch-kritischer Methoden verrät, stellen einen entscheidenden Beitrag für eine Darstellung der Lebensgeschichte Bernhards dar, die der historischen Wahrheit nahekommen will. Dabei wird in der konkreten Durchführung der Untersuchungen schon viel über Bernhards historische Gestalt deutlich. Zugleich ist es spannend zu sehen, wie hier das Werden mittelalterlicher Texte rekonstruiert und die Interessen aufgedeckt werden, die zu einer bestimmten offiziellen Darstellung des Heiligen geführt haben. Daß dabei herkömmliche, manchen liebgegewordene Vorstellungen zerstört werden, ist getrost in Kauf zu nehmen. Nur durch die Aufdeckung der Wahrheit, nicht durch Verschleierung und Immunisierung kann man dauerhaft den heute immer stärker werdenden Zweifeln an Bernhards öffentlicher Wirksamkeit begegnen.

Paderborn Stephan Ernst

Bernhard von Clairvaux und der Beginn der Moderne, hg. v. Dieter R. Bauer / Gotthard Fuchs. – Innsbruck: Tyrolia 1996. 344 S., brosch. DM 52,80 ISBN: 3-7022-1878-5

Der vorliegende Bd ist die Dokumentation einer Wissenschaftlichen Studientagung, veranstaltet von der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart und der Katholischen Akademie Rhabanus Maurus (Wiesbaden-Naurod) anläßlich des 900-Jahr-Gedenkens der Geburt Bernhards von Clairvaux 1090.

Eine erste Gruppe von Beiträgen führt allgemein in die Umbrüche der Zeit Bernhards, des 12. Jh.s also, und in die Bedeutung der Zisterzienser für diese Zeit ein.

P. Dinzelbacher entfaltet aus mentalitätsgeschichtlicher Sicht die *„Bernhardinische Epoche"* als Achsenzeit der europäischen Geschichte. Vor dem Hintergrund frühmittelalterlichen Empfindens schildert er die Wandlungen des 12. Jh.s: die Veränderungen der materiellen Grundlage, die sich in dieser Zeit vollziehende Differenzierung von heiligem und profanem Bereich, den Prozeß zunehmender Rationalisierung und Anerkennung der Eigenständigkeit der Vernunft, die sich herausbildenden neuen Formen der Frömmigkeit sowie schließlich die neu entdeckte Innerlichkeit im Ich-Bewußtsein und Gefühlsleben des einzelnen.

Anschließend verortet A. Angenendt *„Die Zisterzienser im religiösen Umbruch des hohen Mittelalters"*. Die Zisterzienser werden eingeordnet in ihrer Bedeutung für den radikalen Umbruch in der Vorstellung von christlichem Ordensleben und christlicher Vollkommenheit, der als Reaktion auf die sozio-kulturellen Wandlungen des 12. Jh. erfolgte.

W. Rösener schildert, wie – entgegen bisheriger Klischees – die gewaltige Expansion des Zisterzienserordens im 12. Jh. v. a. auch durch die geschickte Ausnutzung der günstigen wirtschaftlichen Entwicklung der Zeit bedingt war und wie die Zisterzienser durch aktive Beteiligung an den Wirtschaftschancen der Zeit genügend Grundbesitz, Rohstoffe und Geld für den Aufbau ihrer zahlreichen Klöster erwerben konnten.

U. Köpf geht es in seinem Beitrag über *„Monastische und scholastische Theologie"* darum, auch dem theologischen Denken Bernhards vor dem Hintergrund der aufblühenden streng begrifflich-analytisch orientierten scholastischen Theologie gerecht zu werden. Er zeichnet die Versuche der Forschung nach, Bernhards Denken einzuordnen, und gibt eine überzeugende eigene Charakterisierung der „monastischen" in Absetzung von der „scholastischen" Theologie.

Nach dieser ersten Verortung der Zisterzienser und Bernhards in der ökonomischen, sozio-kulturellen und geistigen Situation der Zeit beschäftigt sich eine zweite Gruppe von Beiträgen mit wichtigen Aspekten der Werke Bernhards.

Zunächst untersucht O. Langer neu Bernhards Einstellung zu der zu seiner Zeit auch die Theologie erfassenden Rationalität, die nur allzuoft lediglich an seiner Auseinandersetzung mit Abaelard abgelesen wird. Er zeigt dabei, daß es Bernhard über ein bloßes durch die „ratio" erworbenes theoretisches Wissen hinaus um ein sapientiales Wissen geht, das letztlich Heilswissen ist und wesentlich durch den „affectus" vermittelt wird.

In einem weiteren Beitrag entfaltet M. A. Schenkl den Begriff der Liebe bei Bernhard, der im 12. Jh. sowohl im weltlichen wie im religiösen Bereich neu entdeckt wird und zu dessen Neuentdeckung Bernhard einen entscheidenden Beitrag geleistet hat. Nacheinander werden die Liebe Gottes, die Liebe als Gesetz des Universums und Ziel der Geschichte, die Liebe zu Gott in ihren Stufen und Arten sowie Überlegungen zur Sprache der Liebe entfaltet.

Dieses Thema wird weitergeführt im Beitrag von P. Dinzelbacher über *„Bernhards Mystik"*. Herausgestellt wird zunächst Bernhards Mystik der Liebe, die ebenso unerhört neu ist wie im weltlichen Bereich die Liebeslyrik der Trobador, weiter die Formen der Nachfolge und Askese sowie schließlich die bei Bernhard neu einsetzende Betrachtung des Lebens Jesu (als Kind, als Leidender).

Diesen letzten Aspekt vertieft U. Köpf in seinem Artikel über die *„Schriftauslegung als Ort der Kreuzestheologie Bernhards von Clairvaux"*. Köpf sieht das Neue für die Christologie darin, daß Bernhard erstmals von der objektivierenden Betrachtung des Gottmenschen wegführt zu einem – das reformatorische Anliegen vorwegnehmenden – Verständnis, das die Bedeutung Christi für den glaubenden Menschen herausstellt, wobei v. a. Leiden und Tod Jesu in ihrer ganzen Menschlichkeit in den Mittelpunkt des Interesses treten.

Paradigmatisch wird schließlich Bernhards Mystik und Christusnachfolge in B. Vosickys Beitrag über *„Bernhards Leben mit der Eucharistie"* untersucht.

Im Anschluß an diese inhaltliche Auseinandersetzung mit Bernhards Werk und Mystik beschäftigen sich die weiteren folgenden Beiträge mit seinem politischen Wirken und Einfluß.

G. B. Winkler stellt Bernhard als Reformer der Kirche seiner Zeit vor, dessen erbauende und nicht destruktive Kritik von der Liebe zur Kirche bestimmt ist, damit aber von der Kunst des Möglichen und dem Aushalten der Kirche.

J. Rauch untersucht Bernhards Verhältnis gegenüber Andersglaubenden: Juden, Heiden, Ketzer, in einer Zeit, in der die Grenzen neu bestimmt werden mußten. Bernhards Sicht ist dabei – wie Rauch zeigt – von einer polaren Systematik bestimmt, die für Toleranz kaum Platz läßt. Lediglich gegenüber den Juden findet Bernhard Worte, die zur Toleranz mahnen. Interessant ist die Bemerkung, daß Bernhards Kritik an den Fehlhaltungen der Heiden und Häretikern deshalb so hart ausfällt, weil er sie auch in den eigenen Reihen findet.

Das Stichwort „Toleranz" leitet auch zum folgenden Beitrag zu Bernhards Kreuzzugspropaganda über. H.-D. Kahl findet dabei – in einer über die bisherige Forschung hinausführenden These – die Gründe, die Bernhard gegen alle politische Vernunft dazu bewogen haben, in der Eschatologie der apokryphen sibyllinischen Bücher.

Abschließend entwirft J. Leclercq in seinem Beitrag *„Der heilige Bernhard und Deutschland"* ein Bild Bernhards als Mann der Grenzen, in dem sich eine Synthese abendländischer Kulturen – Germanentum und Latinität – verwirklichte.

Eine nach systematischen Gesichtspunkten von P. Dinzelbacher zusammengestellte Literaturliste zu Bernhard bildet eine wertvolle Ergänzung für die Vertiefung einzelner Themen und weitere Forschung.

Im ganzen läßt sich diese Sammlung von Beiträgen meist renommierter Bernhard-Kenner als augezeichnete Einführung in die Zeit und Gestalt des Abtes von Clairvaux, seine Mystik und sein politisches Wirken, lesen. Es gelingt, – ohne notwendige Kritik zu unterdrücken – den spezifischen Beitrag Bernhards für seine Zeit (der Entdeckung der Innerlichkeit und Subjektivität des einzelnen) herauszustellen, für eine Zeit, in der die Wurzeln der Moderne und unserer Gegenwart liegen.

Paderborn Stephan Ernst

Lang, Justin: **Herzensanliegen.** Die Mystik mittelalterlicher Christus-Johannes-Gruppen. – Ostfildern: Schwabenverlag 1994. 103 S., geb. DM 48,00 ISBN: 3-7966-0695-4

Die beliebte, früher gern im Bildkleinformat als Primizbildchen verwendete, als „Johannesminne von Heiligenkreuztal" bezeichnete Christus-Johannes-Gruppe wird hier in diesem einmalig schönen Buch in ihrer Herkunft und Verbreitung aufgezeigt und in ihrer mystischen Aussage fachmännisch zuverlässig gedeutet. 28 solcher „Herzensanliegen"-Gruppen hat Justin Lang entdeckt, im Buch abgebildet und beschrieben. Alle lassen sich auf zwei Urtypen zurückführen: auf die aus der Gegend von Zwiefalten stammende, um 1280–90 datierbare Gruppe einerseits und auf die mit 1300–1312 datierte Gruppe, die der Konstanzer Meister Heinrich für das Dominikanerinnenkloster Katharinental geschaffen hat, andererseits. Kein anderes Motiv der christlichen Kunst ist so stark mit einer bestimmten, eng begrenzten Landschaft verbunden wie die „Johannesminne", deren Verbreitung auf die Südwestecke Deutschlands, das Elsaß und die deutschsprachige Schweiz begrenzt ist. Beheimatet waren diese Gruppen fast immer in Dominikanerinnen- und Zisterzienserinnenklöster im beschriebenen Raum, in denen die vom seligen Heinrich Seuse beeinflußte Mystik blühte. Dieser Dominikaner-Mystiker, aus Konstanz oder Überlingen am Bodensee gebürtig, ist darum wohl auch mit entsprechenden, von ihm stammenden Texten der zuverlässigste Interpret dessen, was diese Plastiken aussagen: Die Christus-Johannes-Gruppen haben zwar ihren biblischen Hintergrund in der bekannten Abendmahlsszene (vgl. Joh 13,23) sie sind aber darüber hinaus und v. a. Verkörperung der christusliebenden Seele, deren Urbild der geliebte und liebende Apostel Johannes ist.

Der Vf. des Buches erinnert zuerst an *„ikonographische Vorformen" der Christus-Johannes-Gruppen* (18–21); dann geht er über zu einer vermutlich wirklich vollständigen *Bestandsaufnahme aller noch vorhandenen Christus-Johannes-Gruppen* und ordnet dann die einzelnen beschriebenen Exemplare den beiden Urtypen, dem Katharinentaler und dem Zwiefaltener, zu (23–52). Erkennbar wird das v. a. an der jeweiligen Hände- und Kopfhaltung Christi und der Apostel. Schließlich werden noch „die übrigen" Gruppen geschildert, die schwer einzuordnen sind. Ein letztes Kap. gilt dann in diesem schönen Bildband der *„Botschaft der Mystik"* (75ff), wie sie im *„Herzensanliegen"* zur Darstellung kommt: Hier meint der Vf. mit Recht auf Aussprüche zeitgenössischer und moderner Denker hinweisen zu dürfen, die bewußt oder unbewußt das mystische Anliegen der Christus-Johannes-Gruppen zur Sprache bringen oder wenigstens dafür Denkanstöße bieten.

Es sei ergänzend auf die dritte Antiphon in der Montags-Vesper der 4. Woche verwiesen: „Das Geheimnis seines Willens hat Gott uns kundgetan: in der Fülle der Zeiten alles in Christus zu vereinen".

Salzburg Ferdinand Holböck

Howlett, David R.: **The Book of Letters of Saint Patrick the Bishop.** – Dublin: Four Courts Press 1994. kt 27,50 ISBN: 1-85182-136-8

In immer neuen Anläufen bemüht sich die Forschung um Patrick, den ersten Bischof Irlands, dessen Verfasserschaft nur für zwei Werke eindeutig nachgewiesen ist: die *Confessio*, eine Art Autobiographie und die *Epistola ad milites Corotici*, in der sich Patrick als Bischof gegen Angriffe durch Coroticus wehrt.

Howlett verwendet für seine Edition der *Confessio* und der *Epistola* den Text Ludwig Bielers von 1950 (Libri Epistolarum Sancti Patricii Episcopi, Classica et Mediaevalia XI, Dublin 1950); er verweist zwar eigens auf die Bibel-Zitate, nicht aber auf Zitate oder Anlehnungen aus der Patristik, was bereits die Conneely-Edition (Daniel Conneely u. a., St. Patrick's Letters. A Study of their Theological Dimension, Maynooth 1993) geleistet hatte. Die neue Howlett-Edition der Briefe Patricks annotiert neben der Übersetzung ins Englische den lateinischen Text mit verschiedenen Lesehilfen, die die von Patrick laut H. verwendeten Stilelemente aufschlüsseln sollen. Der Kommentar folgt als eigenes Kap., was die Lesbarkeit des Werks beeinträchtigt. Die schematische Darstellung der Struktur der *Confessio* bietet einen gelungenen Überblick.

Der Vf. versucht sich nach einem Überblick über die wichtigsten Arbeiten zu Patrick wie gesagt an einer Stilanalyse. H. führt die zu untersuchenden Stilmittel und Strukturen ein. Er bestimmt jedoch Ziele und Methoden seiner Arbeit nicht näher, die sich besonders auf Chiasmen und Parallelismen in den Werken Patricks konzentriert und dabei auch die Anordnung zentraler Begriffe nach dem Goldenen Schnitt ermittelt. Trotzdem erfüllt die Analyse nicht die Anforderungen der Linguistik. H.s Versuch, die stilistische Qualität der *Confessio* und der *Epistola ad milites Corotici* entgegen vieler bisheriger Veröffentlichungen ins rechte Licht zu rücken, läßt leider die Arbeit von Mohrmann (Christine Mohrmann, The Latin of Saint Patrick, Dublin 1961) völlig außer acht. Seine Stilanalyse führt zu der einzigen, nicht weiter differenzierten Schlußfolgerung, daß die Bewertung Patricks bisher mißlungen sei. Neben der Rekonstruktion der Biographie Patricks versucht H. noch, die Frage nach dem Selbstbewußtsein Patricks zu klären.

Unklar bleibt, für welche Adressaten dieses Buch bestimmt ist, da es weder für das linguistische, noch für das theologische oder historische Interesse an Patrick dem jeweiligen aktuellen Forschungsstand entspricht.

Augsburg Johanna Schmid

Kirchliche Zeitgeschichte

Polacy – Niemcy. Przeszkość – Teraźniejszosc – Przyszkość. **Polen – Deutsche.** Vergangenheit – Gegenwart – Zukunft, hg. v. Zygmunt Zieliński. – Kattowitz: Unia Verlag 1995, zweite, korrigierte Aufl. 286 S. ISBN: 83-86250-02-X

Das vorliegende, zweisprachige Sammelwerk ist das Ergebnis eines deutsch-polnischen Symposions, das in Ojrzanow, bei Warschau, vom 14. bis 16. September 1992 stattgefunden hat. Die Diskussionsteilnehmer haben ihre Referate ex post für den Druck redigiert, damit die Leitidee um so klarer zutage treten konnte. Es ging um die Rolle der katholischen Kirche, polnischerseits und deutscherseits, während des Zweiten Weltkriegs und in der Nachkriegszeit. Hieraus ergaben sich *drei Themenkreise: 1. Die kirchlichen Initiativen deutscherseits im besetzten Polen. 2. Das Problem der religiösen Betreuung Deutscher im Nachkriegspolen. 3. Der Beitrag polnischer und deutscher Katholiken zur Versöhnung.* Nicht alle Referate lassen sich auf diese Linie bringen.

Zum 1. *Themenkreis* gehören folgende Beiträge: Z. Zieliński, *Die Deutschen und der polnische Katholizismus im II. Weltkrieg* (41–43; die Seitenzahlen betreffen die deutsche Übersetzung. Das polnische Original S. 16–40). Cz. Luczak, *Die Deutschen im okkupierten Polen* (98–101; Original S. 82–98). M. Sadowski, *Kardinal Adolf Bertram über die deutsche Okkupationspolitik* (277–278; Original S. 274–277).

Den 2. *Themenkreis* behandeln die Art.: H.-J. Karp, *Die Seelsorge an den katholischen Deutschen in Polen nach 1945* (44–58). A. S. Kotowski, *Das kulturelle Leben der deutschen Minderheiten in Polen zwischen den beiden Weltkriegen* (102–116).

Dem Thema Versöhnung, dem 3. *Themenkreis*, sind folgende Referate gewidmet: H. Hürten, *Die deutschen Katholiken auf dem schwierigen Weg der Versöhnung mit Polen* (60–78). B. Martin, *Deutschland, Europa, und Polen. Historische Hypotheken und zukunftsweisende Perspektiven* (204–228). Dieser Beitrag geht über die Versöhnung im kirchlichen Bereich hinaus.

Allgemein *kulturell* ausgerichtet ist der Art. von A. Lempp, *Klebstoff für Europa. Die Kultur im deutsch-polnischen Dialog* (136–144).

Das *Politische* steht im Vordergrund in den Beiträgen: D. Bingen, *Die Lage Polens und Deutschlands als Voraussetzung einer Neuorientierung der deutsch-polnischen Beziehungen* (166–181). Cz. Madajczyk, *Die polnisch-deutschen Beziehungen und ihr Einfluß auf die Lage Europas zwischen den beiden Vereinigungen Deutschlands (1870–1990)* (200–203; Original S. 184–199).

Beachtenswert ist schließlich der Art. von A. Czubinski, *Der deutsche und der polnische Nationalismus der Jahre 1918–1939. Eigenschaften und Konsequenzen* (164–165; Original S. 147–164). Hier wird der Finger auf eine Wunde gelegt, die auch der Umschlagtext des Buches nennt: Es ist der „neuaufkeimende *Nationalismus* in beiden Ländern". Die Chance, sich dieser Gefahr entgegenzustellen, bietet sich erstmalig, nachdem Deutschland die Wiedervereinigung und Polen seine Unabhängigkeit erlangt hat.

Sämtliche Beiträge sind vom Willen getragen, einen sachlichen Beitrag für die deutsch-polnische Verständigung und Partnerschaft zu leisten. Sie sind frei von Polemik, aber nicht von Spannungen. Das kann wohl nicht anders sein – wie der Hg. vermerkt – da bisher auf beiden Seiten vorgeschriebene Denkmodelle die sachliche Aus-

einandersetzung behinderten (11; Original S. 6). Zieliński fügt hinzu, daß es noch eine gewisse Zeit dauern wird, bis das „gesellschaftliche Bewußtsein", von „Subjektivismus, Legenden, und ganz persönlichen Erwartungen" genährt, sich „objektiven Argumenten" öffnet (12; Original S. 7).

Den Initiatoren und Institutionen, die dieses Symposion organisiert haben, gebührt großer Dank. Hier wurde ein wesentlicher Beitrag für die Zukunft beider Länder in einem vereinten Europa geleistet. Es ist das Institut für Kirchengeschichte des 19. und 20. Jh.s an der Kathol. Univ. Lublin und das Zentrum für Kultur und Nationale Erziehung der Vereinigung PAX. Die Übersetzungen ins Deutsche und Polnische sind an einigen Stellen verbesserungsbedürftig, aber insgesamt doch zufriedenstellend.

Augsburg Joachim Piegsa

Deutsches Neuland. Beiträge aus Religion und Gesellschaft, hg. v. Thomas Brose. – Leipzig: St. Benno 1996. 342 S., brosch. DM 29,80 ISBN: 3-7462-1182-4

Der vorliegende Bd verdankt sein Erscheinen einer verdienstvollen Initiative des als Hg. fungierenden Bildungsreferenten der Ostberliner katholischen Studentengemeinde. So versteht sich denn auch aus dieser Ortsbestimmung der Titel des Buches, betraten doch die einstigen DDR-Bürger mit der Wende und vollzogener Einheit in der Tat deutsches Neuland. Nur sie? Nicht auch die Westbürger? Der Titel wäre zu eng interpretiert und das Anliegen dieses Aufsatzbandes mißverstanden, würde man seine Problematik auf die neuen Bundesländer beschränken. Zwar überwiegen Fragen einer Neuorientierung nach den Erfahrungen im und mit dem SED-Regime, doch zielt der Bd insgesamt auf eine Gesprächssituation, die den Bemühungen der Menschen in Ost und West um eine gesellschaftliche Erneuerung Raum bietet.

Es versteht sich, daß unter diesem Aspekt vornehmlich, doch nicht nur, Menschen zu Wort kommen, die lebensgeschichtlich mit der DDR verbunden sind. Unter ihnen bekannte Namen: Henryk Bereska, der sich als Übersetzer polnischer Literatur einen Namen gemacht hat und für den – wie für viele andere DDR-Bürger – Polen der Westen war; der katholische Fundamentaltheologe Konrad Feiereis, einer der nicht gerade zahlreichen Vertreter eines offenen, den Dialog mit Marxisten nicht scheuenden Katholizismus in der DDR; der durch seine kritischen Texte und Auseinandersetzung mit der Kulturbürokratie weit über die Grenzen der DDR bekannte Schriftsteller Lutz Rahtenow; Jens Reich, Mitbegründer des Neuen Forums und nach dem Beitritt der DDR zur Bundesrepublik Kandidat für das Amt des Bundespräsidenten; Steffen Reiche, wie die Mitautoren Richard Schröder und Wolfgang Ullmann, von Haus aus evangelischer Theologe und seit der Agonie des Systems politisch aktiv; der Berliner Kardinal Georg Sterzinsky mit einem Beitrag zum Kirchenasyl; Wolfgang Thierse, aus der katholischen Studentengemeinde kommend und heute stellvertretender Vorsitzender der SPD auf Bundesebene. Dazu einige namhafte „Westler": Arnulf Baring, Ernst-Wolfgang Böckenförde, Hanna-Renate Laurien, Werner Remmers, Gesine Schwan.

Es lohnt sich allemal, zur Kenntnis zu nehmen, was die angeführten Vf. ihren Lesern an persönlicher Erfahrung, an Einsichten und Ansichten zu sagen haben. Nur, sie kommen – bis auf eine etwas magere Podiumsdiskussion – nicht miteinander ins Gespräch. Der Ost-West-Dialog bleibt auch in diesem Bd ein Desiderat. Eingefordert wird er wohl, am deutlichsten vom Dresdner Oratorianer Siegfried Foelz. In Übertragung der Buber'schen, gegen die reine Ich-Es-Relation gerichteten Ich-Du-Beziehung auf die gesellschaftliche Ebene fordert er zu Recht, daß nicht nur die ehemaligen DDR-Bürger den gesellschaftlichen Wandel zu einem neuen Deutschland vollziehen müssen. „Soll der Vereinigungsprozeß wirklich ein Wachstumsprozeß im Buber-'schen Sinne sein, dann gehört unbedingt dazu, daß die Menschen in den alten Bundesländern auch lernen müssen, was es heißt: An uns, an den Menschen der ehemaligen DDR, zu einer neuen Vereinigung, zu einem neuen Deutschland zu werden" (213). Foelz bringt in diesem Zusammenhang den Begriff „Konkreativität" ins Spiel und meint damit eine von der Hoffnung des Aufbruchs im Herbst 1989 getragene, Ost- und Westdeutschen gemeinsam auferlegte Aufgabe einer Erneuerung der Gesellschaft.

Eine Illusion? Vieles spricht dafür, daß wir in Ost und West über keine Vision eines neuen Deutschlands verfügen. Es scheint vielmehr, daß wir mehr schlecht als recht mit den Folgen der jahrzehntelangen Spaltung und den mit der Einheit verbundenen Problemen zurechtkommen.

In dieser Lage ist Ermutigung schon viel; und die läßt sich in fast allen Beiträgen finden. Selbst wo kritische Bilanz gezogen wird, fehlt die sonst verbreitete Tonlage einer Larmoyanz. Darüber hinaus steht wenigstens ein Teil der Beiträge in einem bestimmten, auf Zukunft orientierten Sinnzusammenhang. Auf ihn macht Thomas Brose in seinen *„einleitenden Ortsbestimmungen"* aufmerksam, indem er auf das dem Bd vorangestellte Foto hinweist: Es zeigt den Durchblick von der juristischen Fak. der Humboldt-Univ. auf die St.-Hedwig-Kathedrale. Ein zum Nachdenken anregendes Deutungsmuster. Ein Blick wird freigelegt, der über 40 Jahre offiziell verdeckt bleiben mußte. Die Verbindung zweier, bislang streng getrennter Bereiche ist wieder denkbar geworden.

Eine der Grundfragen dieses Sbdes gilt denn auch dem Verhältnis von Religion bzw. Kirche und Gesellschaft. Die Hälfte der insgesamt 30 Beiträge ist – wenn auch unter sehr verschiedenen Aspekten – dieser Frage gewidmet. Auch wenn nicht alle Ausführungen zu überzeugen vermögen, so zeichnet sich doch ein Grundkonsens ab. Er findet als Untertitel des besagten Fotos seinen Ausdruck. In Anlehnung an ein Zitat von Böckenförde heißt es da: „Der demokratische Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann." Um diese für die Gesellschaft lebensnotwendigen Voraussetzungen zu garantieren, ist nicht mehr, aber auch nicht weniger als der Beitrag der Kirchen und des einzelnen Christen gefordert, sollen die ethischen Ressourcen unserer Gesellschaft nicht versiegen und der stets drohenden Gefahr inhumaner Einbrüche begegnet werden.

Der Bd schließt mit einem Doppelfoto: Es zeigt im oberen Teil einen Ausspruch Erich Honeckers von 1979, als Gedenkplatte in das Pflaster des Gendarmenmarkts eingelassen: „Buchstäblich aus Ruinen auferstanden, wird das Berlin von heute immer mehr zum Symbol für den Siegeszug des Sozialismus auf deutschem Boden." Im Kontrast dazu im unteren Bildteil das nach der Demontage der Gedenkplatte reichlich ruinierte Pflaster. Auch das ist Thema dieses Bdes: die Auseinandersetzung mit der 40jährigen Vergangenheit kommunistischer Herrschaft, die mit dem Ende des Regimes ihre Deformationen offenlegt. Bleibt nur zu hoffen, daß die freigelegte Fläche nicht irgendwann durch ein anderes Symbol irgendeines ideologischen Siegeszuges auf deutschem Boden wieder gefüllt wird.

Bad Oeynhausen Theo Mechtenberg

Straube, Peter-Paul: **Katholische Studentengemeinde in der DDR als Ort eines außeruniversitären Studium generale.** – Leipzig: Benno 1995. XXXIV, 397 S. (Erfurter Theologische Studien, 70), brosch. DM 48,00 ISBN: 3-7462-1160-3

Die Studentengemeinden in der DDR waren (s. dazu v. a. 132f) für die Studierenden die einzigen öffentlichen *„loci liberitatis, veritatis et communitatis"*, an denen ohne direkten Einfluß des totalitären Regimes bei Vorträgen, in Seminaren wie in kleinen Gesprächsgruppen Kritik- und Dialogprozesse erprobt sowie eigenständiges Denken eingeübt werden konnten. Die eigenverantwortliche Organisierung dieser Bildungsarbeit war für viele eine wirkliche Grundlagenschule der Demokratie. Von daher erklärt es sich, daß nach der „Wende" im Herbst 1989 eine gemessen am Anteil der Christen an der Gesamtbevölkerung überproportional große Zahl christlicher Akademiker, die zumeist nicht aus den Geisteswissenschaften kamen, bereit und in der Lage war, sich in den gesellschaftlichen Demokratisierungsprozeß aktiv einzubringen und politische Verantwortung zu übernehmen.

Die kath. Studentengemeinden in der DDR haben überwiegend, aber nicht ausschließlich, christlichen Studierenden nicht nur die Möglichkeit zu studentischem Gemeinschaftsleben und zu religiöser Weiterbildung, sondern besonders auch zu philosophischer, historischer und kultureller Bildung weit über den ideologisch normierten Rahmen an den staatlichen Hochschulen hinaus geboten. Das führte zum permanenten Versuch der Einflußnahme vornehmlich durch das MfS auf diese Gemeinden.

Vf. untersucht daher in seiner Diss. die universitären, gesellschaftlichen und kirchlichen Rahmenbedingungen für die Arbeit dieser Gemeinden in der Zeit von SBZ und DDR, also von 1945 bis 1989. Dabei nimmt er auch deren Auswirkungen auf die inhaltliche und organisatorische Entwicklung der Bildungsarbeit in den Studentengemeinden sowie deren Kontinuität und Wandel in den Blick.

Der 159 S.n umfassenden Arbeit ist auf mehr als 200 S.n ein Anhang mit 60 Dokumenten (jeweils ungekürzt als Faksimile oder Abschrift) beigegeben, die bisher überwiegend nicht gedruckt vorlagen. Sie belegen eindrücklich, was die Studie bietet. Sie ist am Beispiel der Studentengemeinden zugleich ein exzellenter Überblick über die Geschichte des Verhältnisses von Kirche und Staat in der DDR. Diese Gemeinden standen dabei nicht nur unter staatlichem, sondern auch unter amtskirchlichem Druck. Insofern bilden sie eine Sondersituation innerhalb der DDR-Kirche. Gerade dieser innerkirchliche Druck führte dazu, daß sich der bis in die Mitte der siebziger Jahre erhaltene oppositionelle und politisierende Trend, der sich auch im Wunsch nach innerkirchlichen Reformen Ausdruck verschaffte, stark abschwächte. Diese auch kirchenkritische Rolle war wohl nicht zuletzt auch durch die über diese ganze Zeit hin recht wirksame Verbindung zu westdeutschen Studentengemeinden bedingt. Die gemeinsame Studentenpfarrerkonferenz und die Paten-

schaften westdeutscher Gemeinden zu ostdeutschen Partnergemeinden waren in einer Weise ausgeprägt, wie dies für normale Gemeinden zumindest in der Mehrzahl nicht galt. Diese kirchenkritische Entwicklung wird vom Vf. zutreffend und durchaus nobel abgehandelt (104ff). Wie dramatisch es teilweise wirklich war, mag daran deutlich werden, daß der Leipziger Studentenpfarrer Wolfgang Trilling (vgl. W. Trilling, „Trauer gemäß Gott". Leiden in und an der Kirche in der DDR, Altenberge 1994; vgl. dazu ThRv 92 [1996], Sp. 13f) in diesen Auseinandersetzungen wohl auch als Rückenstärkung von der Kath.-Theol. Fak. Münster 1971 mit der Ehrendoktorwürde ausgezeichnet wurde.

Allerdings ist vor Pauschalurteilen zu warnen, worauf Vf. zurecht S. 133 hinweist: „Die Frage nach dem Verhältnis von Widerstand und Anpassung, von bewiesener Zivilcourage und ängstlicher Loyalität und dem Ausmaß opportunistischen Verhaltens in den Jahren der SED-Diktatur ist primär individuell zu beantworten; bereits für die Erlangung des Abiturs und eines Studienplatzes war ein gewisses Maß an Anpassung zu leisten, das in der Regel ein unauffälliges Verhalten in der universitären Öffentlichkeit sowie mehr Distanz als Nähe zu den oppositionellen sozialethischen Gruppierungen vor der Wende 1989 zu Folge hatte."

Vf. gliedert in die *„Universitäre und kirchliche Bildung und Erziehung"* (8–37), *„Universitäre Erziehung und Bildung in der DDR"* (38–69) und *„Katholische Studentengemeinden in der DDR"* (70–145). Die Entwicklung der Gemeinden wird unter *„Aufbruch und Widerstand – 1945 bis 1961"* (Mauerbau) und *„Engagement und Verweigerung – 1961 bis 1989"* gegliedert, wozu noch der Bereich *„Zur Einflußnahme des MfS auf die kath. Studentengemeinden"* eigens behandelt wird. Abschließend wird die Bildungsarbeit als außeruniversitäres Studium generale behandelt. Hilfreich ist ein Namensregister. Doch trotz der kleinteiligen Gliederung wäre auch ein Sachregister sicherlich sinnvoll gewesen.

Eine begrüßenswerte und für die Aufarbeitung der Kirchengeschichte in der DDR notwendige Studie, die trotz der Auswertung vieler nunmehr erstmals zugänglicher Archive vielleicht noch um die eine oder andere Nuance ergänzt werden könnte. Unabhängig davon hat sie den Vorteil, in knapper Weise zu informieren, wobei sich der Benutzer durch die reichhaltigen Dokumente selbst ein Bild verschaffen kann.

Münster Klemens Richter

Die Kirchenpolitik von SED und Staatssicherheit. Eine Zwischenbilanz, hg. v. Clemens Vollnhals. – Berlin: Links Verlag 1996. 464 S. (Analysen und Dokumente. Wissenschaftliche Reihe des Bundesbeauftragten, 7), kt DM 48,00 ISBN: 3–86153–122–4

Neben der offiziellen Kirchenpolitik von SED und Staat gab es in der DDR stets auch eine inoffizielle, für die das Ministerium für Staatssicherheit (MfS) zuständig war. Dem Zusammenwirken der unterschiedlichen Institutionen der DDR in ihrer Politik gegenüber den Kirchen widmete sich eine Tagung beim Bundesbeauftragten für die Stasi-Unterlagen Anfang 1995, die hier weitgehend dokumentiert wird. 18 Wissenschaftler und Kirchenvertreter analysieren die einzelnen Einrichtungen und deren spezifische Aufgaben innerhalb der Machtstrukturen. Zugleich werden die Methoden in der Auseinandersetzung mit den Kirchen durch das MfS behandelt sowie Möglichkeiten und Grenzen der innerkirchlichen Aufarbeitung erörtert.

In einem *ersten Teil* (2 Beiträge) wird der *historische Kontext* untersucht, in dem sich die Kirchenpolitik der SED vollzog. In einem *zweiten Teil* folgt eine Untersuchung der *kirchenpolitischen Institutionen*, v. a. der Arbeitsgruppe Kirchenfragen und im Zentralkommitee der SED, der kirchenpolitischen Abteilung des MfS, des Staatssekretariats für Kirchenfragen, der kirchenpolitischen Abteilung der Ost-CDU. In zwei weiteren Kap. werden einmal *das MfS und die evangelische Kirche* wie auch *das MfS und die katholische Kirche* an ausgewählten Beispielen dargestellt – evangelischerseits z. B. einzelne Landeskirchen, Studentengemeinde, Theologische Fakultäten. Ein *letzter Teil* ist der Aufarbeitung und Auseinandersetzung heute mit diesen Erkenntnissen gewidmet. Wichtige Literatur zum Thema sowie ein Personen- und Decknamenregister ergänzen diese Erarbeitung.

Dieser Bd zeigt, daß sich Grundlinien wie einzelne Etappen der Kirchenpolitik des SED-Staates heute auf breiter Quellenbasis gut darstellen lassen. Auch das Verhältnis von SED und MfS ist geklärt, wobei sich die offizielle Kirchenpolitik der SED nicht von der konspirativen des MfS trennen läßt. Dennoch kann es hier nur um eine Zwischenbilanz gehen, da erst ein kleiner Teil der vom MfS hinterlassenen Akten aufgearbeitet ist. Wer aber einen fundierten Einblick in das Verhalten von SED und Stasi gegenüber den Kirchen wie auch deren Reaktionen erhalten will, ist mit dieser Erarbeitung gut bedient.

Münster Klemens Richter

Menges, Evelyne Dominica: **Die kirchliche Stiftung in der Bundesrepublik Deutschland.** Eine Untersuchung zur rechtlichen Identität der kirchlichen Stiftung staatlichen Rechts mit der kanonischen Stiftung. – St. Ottilien: Eos 1995. LXXVIII, 358 S. (Münchner Theologische Studien, III. Kanonistisches Recht, 48), geb. DM 80,00 ISBN: 3–88096–348–7

Das vorliegende Buch von Evelyne Dominica Menges ist die gedruckte Fassung ihrer Diss., die durch Winfried Aymans betreut und von der Kath.-Theol. Fak. der Ludwig-Maximilians-Univ. München angenommen wurde. Es muß der Vf.in bescheinigt werden, daß sie ein interessantes Thema aus dem Grenzbereich Staat-Kirche einer gründlichen Untersuchung unterzogen und ebenso sorgfältig dargestellt hat. Anlaß dafür war die Entscheidung des Bundesverfassungsgerichtes im Fall des Wilhelm-Anton-Hospitals im nordrhein-westfälischen Goch (Darstellung des Prozeßverlaufs und Würdigung der Entscheidung bei Karl Eugen Schlief, Der Fall Goch, in: Verantwortlichkeit und Freiheit, FS für Willi Geiger zum 80. Geburtstag, hg. v. Hans Joachim Faller / Paul Kirchhof / Ernst Träger, Tübingen 1989, 52ff). Das Gericht hatte am 11. Oktober 1977 entschieden, daß auf die Stiftung, die satzungsgemäß ein katholisches Krankenhaus betreibt, § 118 Abs. 2 des Betriebsverfassungsgesetzes anzuwenden, daß sie also von der Geltung des staatlichen Betriebsverfassungsgesetzes freigestellt ist und somit statt eines Betriebsrats eine Mitarbeitervertretung nach kirchlichem Recht eingerichtet werden konnte. In der Begründung seiner Entscheidung hat es festgestellt, daß die Stiftung sowohl eine rechtsfähige Stiftung nach staatlichem Recht und eine Stiftung nach dem katholischen Kirchenrecht, aber auch eine kirchliche Stiftung nach staatlichem Recht ist. Nach staatlichem Recht sei zu beurteilen, ob die Stiftung auch eine kirchliche Stiftung nach staatlichem Recht ist. Dabei könne allerdings der Umstand, daß die Stiftung auch eine Stiftung nach kirchlichem Recht ist, nicht unberücksichtigt bleiben. Im Zweifel sei nämlich davon auszugehen, „daß der Staat mit seiner stiftungsrechtlichen Regelung, nach der sich bestimmt, was eine kirchliche Stiftung nach staatlichem Recht sein soll, stillschweigend auf die kirchliche Rechtsordnung Bezug nimmt (‚verweist'), also als kirchliche Stiftung nach staatlichem Recht diejenigen Stiftungen qualifizieren will, die diesen Status auch nach der kirchlichen Rechtsordnung besitzen" (BVerfGE 46, 84f).

Die Vf.in kommt aufgrund des Umstands, daß den Stiftungssatzungen in der Mehrzahl ein Hinweis auf den kanonischen Charakter der Stiftung fehlt, zu der Frage, ob dies mit der Spruchpraxis des Bundesverfassungsgerichts vereinbar ist (2). Sie stellt deswegen die von ihr in der vorgelegten Arbeit untersuchte These auf: „Die kirchliche Stiftung staatlichen Rechts ist mit der kanonischen Stiftung rechtlich identisch." Ihr Resumee ist, daß sich die Rechtsauffassung des Gerichts grundsätzlich bestätige: „Im Zweifel besteht eine rechtliche Identität einer kirchlichen Stiftung staatlichen Rechts mit der kanonischen Stiftung" (329).

Der Rahmen der Untersuchung ist sehr weit gespannt. Das ist einerseits durch das Eingehen auf die vielen Verästelungen des Themas bedingt, wie schon das umfangreiche Inhaltsverzeichnisse ausweist, andererseits durch die verschiedenen Rechtsbereiche – staatliches Bundes- und Landesrecht, Staatskirchenvertragsrecht, kanonisches Gesamt- und Teilkirchenrecht – aber besonders durch die Kompetenzverteilung auf dem Gebiet des staatlichen Rechts veranlaßt. Die Bundesländer haben ihre Möglichkeiten der konkurrierenden Gesetzgebungskompetenz nach Art. 70 Abs.1 GG genutzt und seit 1954 nach und nach eigene Stiftungsgesetze erlassen. So umfangreich wie das Quellenverzeichnis ist auch das Verzeichnis der benutzten Literatur. Angesichts eines so ausführlichen Dokumentarteils scheint der Wunsch des Rez. nach einem Stichwortregister unbescheiden zu sein.

Die Untersuchung geht von der Goch-Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts aus, das, obwohl es sich im entschiedenen Fall um eine rechtsfähige Stiftung des Privatrechts nach nordrhein-westfälischem Stiftungsrecht handelt, die generelle Aussage einer im Zweifel bestehenden rechtlichen Identität von kirchlicher Stiftung nach staatlichem Recht und kanonischer Stiftung trifft. Der Vf.in geht es darum, diese Aussage auf ihre allgemeine Gültigkeit hin für alle Bundesländer zu überprüfen. Die einzelnen Prüfungsschritte vollziehen sich folgerichtig jeweils in der Behandlung der kirchlichen Stiftung nach staatlichem Recht, der dann vergleichend die kanonische Stiftung gegenüber gestellt wird.

Nachdem im *ersten Teil* der Arbeit in die *Problemstellung* eingeführt wird, werden im *zweiten Teil* der *staatliche und der kanonische Stiftungsbegriff* in ihren konstituierenden Merkmalen und auf ihre Vergleichbarkeit hin vorgestellt. Als die drei wesentlichen Elemente werden Stiftungszweck, Stiftungsmasse und nichtverbandsmäßige Organisation als charakteristisch sowohl für die Stiftung staatlichen Rechts wie auch für die kanonische Stiftung ausgemacht. Die Vf.in weist zu Recht darauf hin, daß wesentlich für eine rechtliche Identität einer kirchlichen Stiftung nach staatlichem Recht mit der kanonischen Stiftung ist, daß der Stifter einen kirchlichen Stiftungszweck vorgeschrieben hat. Voraussetzung für eine Identität ist ferner, daß die Mitglieder

der Vorstandsorgane nach kanonischem Recht Träger von Rechten und Pflichten sein können, weil ein Kirchenamt nur Katholiken übertragen werden kann. In der Praxis stellt sich jedoch häufiger die Frage, auf die die Vf.in nicht eingegangen ist, ob eine kirchliche Stiftung nach staatlichem Recht bei Vorliegen aller anderen Voraussetzungen auch dann als kanonische Stiftung angesehen werden kann, wenn laut Stiftungssatzung die Mehrheit der Mitglieder des Stiftungsvorstands Katholiken sein müssen, aber z. B. der Kommune die Benennung eines Vorstandsmitgliedes vorbehalten ist, dieses Mitglied aber ausdrücklich eben nicht katholisch sein muß.

Im *dritten Teil* der Arbeit werden die *staatlichen und kanonischen Stiftungsnormen* untersucht, wobei zunächst die Verfassungs- und staatskirchenvertragsrechtlichen Grundlagen der kirchlichen Stiftungen staatlichen Rechts, insbesondere die kirchliche Stiftung staatlichen Rechts als Gegenstand des kirchlichen Selbstbestimmungsrechts (Art. 140 GG i. V. m. Art. 137 Abs. 3 WRV) einer gründlichen Betrachtung unterzogen werden. Auch der Schrankenvorbehalt („innerhalb der Schranken des für alle geltenden Gesetzes"), der schon mancherlei Interpretationen erfahren hat, wird in Bezug auf die gewählte Fragestellung der Arbeit dargestellt. Es schließt sich ein Kap. über die bundesrechtlichen und die kodifikatorischen Grundlagen des Stiftungsrechts an.

Einen breiten Raum nimmt das Kap. über das regional geltende Stiftungsrecht ein. Die Vf.in nimmt dabei eine Einteilung der Regionen nach besonderen Gesichtspunkten vor. So faßt sie den Freistaat Bayern, die Länder Niedersachsen und Baden-Württemberg zusammen als ‚Kirchenvertraglich gesicherte Gebiete mit staatlichen und korrespondierenden teilkirchlichen Stiftungsvorschriften.' Das Land Nordrhein-Westfalen versteht sie als ‚Gebiet mit staatlichen und korrespondierenden teilkirchlichen Stiftungsvorschriften' und die Länder Hessen, Rheinland-Pfalz und das Saarland als ‚Kirchenvertraglich gesicherte Gebiete mit staatlichen Stiftungsvorschriften ohne ausdrücklich korrespondierende teilkirchliche Bestimmungen.' Zu den Gebieten ‚Mit nur staatlichen Stiftungsvorschriften zur kirchlichen Stiftung' rechnet sie Schleswig-Holstein, Bremen und die neuen Bundesländer. Hamburg und Berlin sind ‚Gebiete ohne staatliche Vorschriften zur kirchlichen Stiftung.'

Anschließend wird das Stiftungssatzungsrecht hinsichtlich der Anforderungen des staatlichen und des kanonischen Rechts mit dem Ergebnis dargestellt, daß die wesentlichen Satzungsbestimmungen von beiden Rechtsordnungen gefordert werden.

Ein weiterer Abschnitt untersucht das Verhältnis der staatlichen und kanonischen Stiftungsnormen zueinander, inwieweit staatliches Recht in den Stiftungsgesetzen der Länder an kirchliches Recht und andererseits kirchliches Recht an staatliches Recht im kanonischen Recht anknüpft.

Er kann als Vorbereitung auf den *vierten Teil* der Arbeit verstanden werden, der dem *Ineinanderwirken staatlicher und kanonischer Stiftungsvorgaben* gewidmet ist. Dort geht die Vf.in sehr eingehend auf die Definition der kirchlichen Stiftung in den einzelnen Stiftungsgesetzen der Länder ein, und zwar hinsichtlich der inneren Elemente der Definitionsmerkmale – Zwecksetzung und Organisation – und deren äußeren Elemente: Errichtung durch die Kirche, Aufsicht durch die kirchliche Autorität und sinnvolle Zweckerfüllung in Verbindung mit der Kirche.

Die Bedeutung des Stifterwillens nach staatlichem und kanonischem Recht wird im Anschluß daran hinsichtlich der rechtlichen Identität herausgearbeitet.

In dem letzten Abschnitt dieses Teils der Arbeit wird als letztes Kriterium für die Frage der rechtlichen Identität von kirchlicher Stiftung nach staatlichem Recht mit der kanonischen Stiftung nach der kirchlichen Mitwirkung im staatlichen Stiftungsverfahren gefragt, wobei die Vf.in die Selbständigkeit der beiden Rechtskreise deutlich unterscheidet und betont. Sofern Landesstiftungsgesetze die kirchliche Anerkennung für die Entstehung einer kirchlichen Stiftung staatlichen Rechts vorsehen, kommt diesem kirchlichen Rechtsakt identitätsverknüpfende Wirkung zu; dagegen nicht, wenn eine kirchliche Antragstellung vorgesehen ist. Die Kirche kann durchaus juristische Personen nur im staatlichen Rechtskreis errichten, ohne daß damit die Errichtung eines entsprechenden Gebildes nach kanonischem Recht verbunden sein muß.

Eine rechtliche Identität kann somit zwingend oder auch nur möglich sein, wie im *Schlußteil* der Arbeit deutlich gemacht wird. Es gibt – so die abschließenden Feststellungen – eine fakultative und eine obligatorische Identität. Eine Inkompatibilität ist dann gegeben, wenn der Stiftungszweck ein weltlicher ist oder wenn die Mitglieder des Stiftungsorgans nicht den kanonischen Anforderungen entsprechen.

Es handelt sich bei der vorliegenden Arbeit um eine wissenschaftlich sehr sorgfältige Untersuchung einer interessanten Fragestellung aus dem Grenzbereich staatlichen und kirchlichen Rechts. In strenger Disziplin hat es die Vf.in verstanden, die zahlreichen Untersuchungsschritte in logischer Abhandlung zu vollziehen und dabei die sich berührenden und überschneidenden Rechtskreise in ihrer jeweiligen Eigenständigkeit zu berücksichtigen. Die genaue Analyse und der Vergleich der Stiftungsgesetze der Länder verdient hervorgehoben zu werden. Die Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts im Fall Goch hat eine fundierte Bestätigung gefunden. Es ist nicht als Nachteil der Arbeit anzusehen, wenn das Buch in der täglichen Arbeit des Praktikers vermutlich eine geringe Rolle spielen wird. Es ist wohl auch nicht dafür gedacht.

Münster Karl Eugen Schlief

Religionsphilosophie / Fundamentaltheologie

Deuser, Hermann: **Gott: Geist und Natur.** Theologische Konsequenzen aus Charles S. Peirce' Religionsphilosophie. – Berlin/New York: W. de Gruyter 1993. IX, 257 S. (Theologische Bibliothek Töpelmann, 56), Ln DM 138,00 ISBN: 3-11-013742-9

Mit den hier gesammelten, zum großen Teil bereits in den letzten zehn Jahren veröffentlichten Aufsätzen und Vortragsmanuskripten über Peirce verfolgt Hermann Deuser mehrere Absichten: Zum einen stellt er Charles S. Peirce (1839–1914) als einen amerikanischen Philosophen vor, dem die Verbindung von Naturwissenschaft, Philosophie und Religion ein wesentliches, wenn nicht sogar das wichtigste Anliegen seines literarischen Lebenswerkes war. Bisher ist Peirce in Deutschland v. a. in der Diskurstheorie von Apel und Habermas rezipiert worden und zwar unter weitgehender Ausblendung religiöser Gesichtspunkte. D.s Buch setzt hier einen sehr aktuellen Kontrapunkt, da er nicht nur mit Nachdruck auf die persönliche Religiosität von Peirce aufmerksam macht, sondern die These vertritt, daß auch die Philosophie von Peirce ohne dessen Gott-Hypothese und damit ohne seine Religionsphilosophie nicht angemessen verstanden werden kann.

Noch über die Peirce-Interpretation im engeren Sinne hinausgehend rückt D. die Religionsphilosophie als solche und ihr Anliegen, nämlich Gott mit philosophischen Argumenten zur Geltung zu bringen, wieder in den Horizont aktueller philosophischer Meinungsbildung. Im Mittelpunkt steht dabei der aus der Tradition stammende, von Peirce aufgenommene, aber auch in der gegenwärtigen Religionsphilosophie diskutierte Begriff von Gott als „*ens necessarium*", was ja so viel besagt wie, daß Gott sich vernünftigerweise aus der Welt nicht wegdenken läßt, denn: „Mit GOTT ist eben dieses Ganze, Einheitliche, Ursprüngliche angesprochen, ... das notwendigerweise immer schon vorgegeben angenommen werden muß, sofern und indem überhaupt etwas erfahren wird." (156). Konsequenterweise wird dann auch Religion als unumgängliche Grundlage für eine holistische Wahrnehmung der Welt ins Spiel gebracht. D.s auf ganzheitliche Wahrnehmung der Welt ausgerichtetes religionsphilosophisches Anliegen wird in der folgenden Maxime von Peirce deutlich: „für die Realität Gottes muß für alle ernsthaft denkenden Menschen einleuchtend argumentiert werden können." (36)

Mit diesen religionsphilosophischen Gedanken eng verknüpft sind D.s theologische Anliegen: Kosmologie, Semiotik und Kategorienlehre – Kernbestände der Peirceschen Philosophie – sollen als Schlüsselerkenntnisse verstanden werden, mit denen sich die für unsere Gegenwart typische Tendenz zur „Isolation" der Theologie gegenüber dem wissenschaftlichen und kulturellen Leben aufhalten und umkehren läßt in die Richtung zu einer neuen Synthese von Christentum und Kultur. Diese theologische Kehrtwendung aber kann nach D. nur gelingen, wenn sie sich an der von Peirce praktizierten Einheit von Natur- und Geisteswissenschaften orientiert.

D.s theologische Zielvorstellungen sind weitgespannt, und dementsprechend faßt er seine Intentionen so zusammen: „Werden die klassische Ontologie ebenso wie deren Neufassungen in der Existenzphilosophie und -theologie des 19./20. Jh. durch Peirce, Kategorienlehre und Semiotik kritisch überarbeitet, so daß weder der Dualismus von Natur- und Geisteswissenschaften noch der nominalistische Riß zwischen Seiendem und seiner (ontologischen oder ethischen) Bedeutung eine Chance haben –, dann erst läßt sich in begründetem Sinn *symbolisch* von der Realität Gottes sprechen. Die neuzeitliche Isolation der Theologie wäre beendet." (17). Dabei ist von großer Bedeutung für D., daß das Christentum „... das Selbstbewußtsein, *Religion zu sein*" (223) zurückgewinnt, denn die „christlichen Kirchen in Europa und der Protestantismus in Deutschland stehen nur dann nicht mit dem Rücken zur Wand der eignen Tradition ... wenn es ihnen gelingt, sich selbst und ihrem jeweiligen gesellschaftlichen Umfeld das *religionstheoretische Selbstbewußtsein* zu vermitteln, das Religiosität und Religion generell einen realen Ort zuerkennt" (223).

Ein weiteres und keineswegs gering zu veranschlagendes Anliegen des Buches ist der Nachweis, daß die wechselseitige Befruchtung deutscher und amerikanischer Theologie und Kirchen ein noch lange nicht ausgeschöpftes Kapital für die Horizonterweiterung theologischer Meinungsbildung darstellt. Nicht nur Peirce wird von D. in die theologischen Debatten um Schöpfung, Gottesbegriff und Glauben einbezogen, sondern auch W. James, Whitehead, Hartshorne u. a. Die gottesdienstliche Praxis schwarzer Kirchen in den USA – die D. als „Gesamtkunstwerk" (204) interpretiert – kommt als Korrektiv gegenüber der kontinentalen intellektuellen Verengung zur Geltung. In diesem Zusammenhang bezieht sich D. auf einen zentralen Gedanken der Peirceschen Semiotik, nämlich daß die geistige Wirklichkeit, um deren Erfahrung es gerade im Gottesdienst geht, nicht nur durch sprachliche Zeichen, sondern auch durch nichtsprachliche Körperbewegungen wie Tanz, Spiel, Beifallsbekundungen u. ä. „repräsentiert" wird.

Die neun Kap. folgen entsprechend dem Charakter des Buches als einer Aufsatzsammlung nicht der inneren Logik der Peirceschen Philosophie, sondern konkreten theologischen und sonstigen aktuellen wissenschaftlichen Fragestellungen. Gottesbegriff, Schöpfung, Ethik, Trinität, Sakramentenlehre, aber auch die Probleme der Evolution, der Metaphysik und der religiösen Bildung sind die zentralen Stichworte, zu deren Klärung Peirce herangezogen wird.

Den Text des Buches von D. empfinde ich in weiten Passagen als schwer lesbar. Ich möchte das aber nicht als Stileigentümlichkeit des Vf.s verbuchen, sondern als Ausdruck der Schwierigkeiten, die in der Thematik als solcher liegen. Die überaus komplizierte Semiotik von Peirce sowie seine Kategorienlehre lassen sich nur schwer in der für Vortragsmanuskripte gebotenen Kürze vermitteln. Auch ist das umfangreiche literarische Lebenswerk von Peirce vielfach unübersichtlich, was auch D. an mehreren Stellen (167 u. a.) beklagt. Es ist mehrdeutig, zumal keine von ihm selbst verfaßte Gesamtübersicht vorliegt. Das erklärt die vielen und auch sehr gegensätzlichen „Rekonstruktionen" der Peirceschen Grundgedanken, und mit gutem Grund zitiert D. eine Studie von D. Orange, in der es von der Peirceschen Religionsphilosophie heißt, diese sei „frustratingly incomplete in some cases"! (101). Die Verknüpfung des noch weithin unausgeschöpften Werkes von Peirce mit aktuellen kontrovers diskutierten theologischen Themen macht den Reiz des Buches von D. aus, begründet aber eben auch seine Schwierigkeiten.

Als ausgesprochen hilfreich empfinde ich, daß D. Peirce immer wieder Kant gegenüberstellt. Das erleichtert dem Leser das Verständnis für die mögliche Tragweite von Peirce für die protestantische Theologie, die sich immer noch weitgehend am Nominalismus von Kant orientiert (20): Als „objektiver Idealist" (72) bemüht sich Peirce darum, alles das zu bewahren oder zu erneuern, was Kant als metaphysische Grenzüberschreitung ablehnt. Gegen Kant behauptet Peirce „‚die direkte Erfahrung von Dingen an sich'"(60) und protestiert sein Leben lang gegen den von Kant begründeten neuzeitlichen Nominalismus (59). Andererseits aber vollzieht Peirce – ein Kenner und Bewunderer Kants – dessen kopernikanische Wende mit und will seinen metaphysischen Realismus bewußt als nachkantische, durch das Feuer der Vernunftkritik hindurchgegangene Metaphysik verstanden wissen. Die von Peirce entwickelte Erkenntnistheorie – seine Semiotik – behauptet wie Kant, daß die reale Welt uns nicht gegenständlich oder unmittelbar gegeben ist, sondern durch „Zeichen" vermittelt wird. Aber – und das ist die von D. immer wieder zu recht herausgearbeitete Quintessenz von Peirce – im „semiotischen Prozeß" der geistigen Erkenntnis und Gestaltung der Welt tritt die geistige Grundlage der Welt, letztlich Gott selbst, „real" hervor.

Ist es nun Peirce mit seinem auf pragmatischen Grundlagen aufgebauten „metaphysischen Realismus" (65) tatsächlich gelungen, die von Kant konstatierte Kluft zwischen letzter Realität und Welt der Erscheinungen zu überbrücken? Das ist die große Frage, an deren Beantwortung sich letztlich die von D. anvisierte theologische Relevanz von Peirce entscheiden dürfte. Diese Frage ist es auch, die im Zentrum der Publikation von D. steht und im Kontext der genannten theologischen Fragestellungen auf ihre Relevanz hin untersucht wird. Dabei kommen viele Details zur Geltung, auf die hier nicht im einzelnen eingegangen werden kann. Der folgende Versuch einer kritischen Würdigung der Peirce-Interpretation von D. konzentriert sich auf das religionsphilosophische Grundproblem des metaphysischen Realismus und auf D.s These, wonach dieser neue nachkantische metaphysische Realismus als Grundlage für entscheidende Neuaufbrüche in Theologie und kirchlichem Leben gewertet werden sollte.

In seinen Ausführungen zum *metaphysischen Realismus* stützt sich D. v. a. auf die religionsphilosophische Spätschrift „A neglected Argument for the Reality of God" aus dem Jahre 1908, zieht aber auch Äußerungen aus früheren Schriften von Peirce heran, um so die Kontinuität seiner religionsphilosophischen Aussagen zu belegen. Dabei arbeitet D. den für die religionsphilosophische Konzeption von Peirce zentralen Entwicklungsgedanken heraus, der in dem folgenden Peirce-Zitat anschaulich wird: „Der Anfangspunkt des Universums, Gott der Schöpfer, ist das absolut Erste; der Endpunkt des Universums, wenn Gott sich völlig offenbart hat, ist das absolut Zweite; jeder Zustand des Universums zu einem bestimmten Zeitpunkt ist das Dritte." (63f).

Es entsteht das Bild eines *evolutionären objektiven Idealismus*, einer „Metaphysik der Evolution" (64) oder einer „evolutionären Metaphysik" (109): Der semiotische Prozeß der Verständigung mit Hilfe sprachlicher und nichtsprachlicher Zeichen wird als eine kosmische Entwicklung interpretiert, die vor dem Erscheinen der Menschen in der unbelebten und belebten Natur anhebt, dann fortgesetzt und vollendet werden soll in einer immer deutlicher werdenden Repräsentation der kosmischen – religiösen – Wahrheit, die sich als Liebe manifestiert. In diesem Sinn bezeichnet Peirce seine „Metaphysik der Evolution als *Agapismus*" (165), was bedeutet: „daß sich der ‚Fortschritt' einstellt ‚vermöge eines positiven Mitgefühls unter den Geschöpfen . . ., das aus der Kontinuität des Geistes entspringt.'" (165f).

In der *Verbindung von metaphysischem Realismus und Evolution* bei Peirce sieht D. eine vorbildliche Weichenstellung für die beispielsweise von Karl Heim (1) und anderen angestrebte Verknüpfung von Theologie beziehungsweise Religionsphilosophie einerseits und modernen naturwissenschaftlichen Theorien über den Ursprung und die Entwicklung des Kosmos, v. a. auf der Basis eines Zusammenwirkens von Zufall und Gesetzmäßigkeiten, andererseits.

Was dem Peirceschen evolutionären objektiven Idealismus aber letztlich sein entscheidendes Profil verleiht und ihn auch abhebt von ähnlichen idealistischen Systemen der Antike und Neuzeit, ist der *„Pragmatismus"*. Nach Peirce bleiben die religionsphilosophischen Ideen einer Entwicklung des Geistes beziehungsweise der Liebe „vage Hypothese", sofern sie sich nicht in erfahrbarer menschlicher Praxis „bewähren". „Wahrheit und Realität des Gottesglaubens bedürfen des Risikos, auf die Hypothese hin zu leben, das gibt der agapistischen Metaphysik ihre Lebensform. Metaphysik wird nicht bewiesen, sondern ist offen für überprüfbare Erfahrung, und die geschieht und ist gefordert in der Gemeinschaft der Menschen." (113)

Der Peircesche Pragmatismus – sein „pragmaticism" – steht und fällt mit der Verzahnung von Metaphysik und Ethik in Gestalt eines Prinzips der Liebe, der „evolutionary love" (135). In diesem Zusammenhang ist die von D. vorgenommene Gegenüberstellung von Peirce und Utilitarismus (im *Kap. 5: Utilitaristische und pragmatizistische Ethik*) recht erhellend. D. kritisiert zu Recht die „Widersprüchlichkeiten des Utilitarismus" (135). Die utilitaristische Vorstellung vom größtmöglichen Glück für die größtmögliche Zahl läßt sich nicht in eine konsistente Handlungstheorie überführen. Hinzu kommt, daß der Utilitarismus – wie bei Hobbes – letztlich von einer in sich zerrissenen Welt des Sozialen ausgeht, in der die Menschen sich moralisch zusammentun, um ihre Interessen auszugleichen. Wesentliche Defizite der modernen Welt liegen aber in dem, was Hegel den „mangelnden Gemeinsinn" nannte, der sich eben nicht durch Interessenkalkulation ersetzen läßt, sondern durch erfahrbare mitmenschliche und soziale Wärme. So gesehen erscheint der Peircesche Ansatz, „die menschliche Gemeinschaft als Ziel . . .zur praktischen Frage zu erklären" (134), in der Tat dem Nutzendenken des Utilitarismus (und dem Sozialdarwinismus) „überlegen" (131), zumal es Peirce nicht um Liebe als Gesinnung, sondern um reale Lebenspraxis geht. So kann man sagen, daß die Offenheit für die modernen Probleme, wie sie D. im Blick auf den Zusammenhang von Metaphysik und Naturwissenschaft bei Peirce feststellt, sich im Ansatz der Ethik als individuelle und gesellschaftliche Praxis der Liebe bestätigt.

Durch diesen Zusammenhang von Metaphysik, Wissenschaft und Ethik stellt das Werk von Peirce eine geschlossene und in sich großartige Konzeption dar, die in der Moderne ziemlich einzigartig ist. Dennoch erheben sich an der pragmatizistischen Ethik der Liebe, dem *Agapismus* als Brücke zwischen Metaphysik und Wissenschaft, Zweifel im Hinblick auf die Tragfähigkeit dieses Konzeptes für die von D. anvisierten Neuaufbrüche.

Nimmt man die Ausführungen von Peirce zu seinem Agapismus oder seine „agapistische Metaphysik" (113) wörtlich, dann ist der „Fortschritt" in der Liebe (und Wahrheit) ja erfahrbar. Auf dieser Erfahrbarkeit beruht letztlich die Plausibilität des ganzen Peirceschen evolutionären objektiven Idealismus, der ohne Erfahrung nichts anderes ist als eine „vage Hypothese". Dabei handelt es sich bei dieser pragmatischen Erfahrung nicht um etwas (nur) Privates, sondern um Evolution des ganzen öffentlichen geistigen Lebens.

Der persönliche Hintergrund für diese Wertung der Erfahrung ist offensichtlich die Lebenswelt von Peirce als einem experimentierenden Naturwissenschaftler (dazu D., 31). Das wissenschaftliche Ethos des allein der Wahrheit verpflichteten und alle egoistischen Eitelkeiten zurückstellenden Wissenschaftlers bildet das Anschauungsmaterial für die selbstlose Liebe, die geradezu als Konsequenz eines „logischen Verhaltens", als Logizität bezeichnet wird. Aber läßt sich diese Erfahrung des sich rückhaltlos dem Forschungsprozeß hingebenden Wissenschaftlers verallgemeinern, abgesehen davon, daß es ja ein idealisiertes Bild wissenschaftlicher Teamarbeit ist? V. a. aber bleibt die Frage: Wie soll die Praxis des „‚. . . völligen Selbstopfers . . .'"(34), „‚. . . die logische Notwendigkeit der völligen Selbstidentifikation des eigenen Interesses mit dem der Gemeinschaft . . .'" (34) in der sozialen Wirklichkeit aussehen?

In seinem Aufsatz „Charles S. Peirce über Kommunikation" beklagt Habermas (in: J. Habermas, Texte und Kontexte, Frankfurt 1991, 9–33) „mißliche Konsequenzen" (a. a. O., 14) des *Peirceschen Agapismus* beziehungsweise seiner „Theorie der Naturevolution" (a. a. O., 14) für die Semiotik. Nach Habermas macht Peirce „. . . die kosmische Entwicklung zum Träger einer unaufhaltsamen Tendenz der Verallgemeinerung, einer Tendenz zu immer mehr Organisation und immer bewußterer Kontrolle." (a. a. O., 31). Das führe letztlich zur „. . . Auslöschung der Individualität . . ." und bedeutet ihr „Aufgehen in einer Kollektivrepräsentation." (a. a. O., 32)

Nun kann man – wie D. es tut – auf andere Zitate von Peirce zurückgreifen wie dem folgenden: „Das große Prinzip der Logik ist

Selbstüberwindung, was nicht bedeutet, daß das Selbst um eines letzten Triumphes willen zurücktritt." (132). Peirce ist in diesem zentralen Punkt der evolutionären Liebe vieldeutig. Es ist schade, daß D. auf den genannten Aufsatz von Habermas nicht eingeht. Aber auch unabhängig davon bleiben D.s Ausführungen zu dem Peirceschen Gedanken der evolutionären Liebe recht vage. Eine Vermittlung zwischen dem in Aussicht genommenen „sozialen Pathos" der Liebe und dem Leben inmitten der sozialen und politischen Spannungen vermag ich nicht zu entdecken. Auch da, wo D. die Praxis unter dem Gesichtspunkt der Schöpfungsethik zusammenfaßt, bleibt er sehr allgemein, wenn es heißt: „1. Schöpfungsethisch begründet sollen wir Christen (und Menschen) alles tun, was die Gott-Rede in ihrer Welt- und Menschenliebe blühen läßt. 2. Schöpfungsethisch begründet dürfen wir Christen (und Menschen) nichts tun, was die Gott-Rede in ihrer Welt- und Menschenliebe verdorren läßt." (153)

Eine weitere kritische Anfrage an den evolutionären objektiven Idealismus von Peirce bedeutet der in ihm enthaltene weltanschauliche beziehungsweise wissenschaftliche Optimismus. Auch D. sieht hier erhebliche Probleme (51) und plädiert dafür, im Hinblick auf den Agapismus von Peirce „christologisch weiterzudenken" (106). Eine stärkere Berücksichtigung der Christologie läuft dann darauf hinaus, daß in die Vorstellung des evolutionären Prozesses der Gedanke einbezogen werden sollte, daß Gott „mitleidend" (152) seine Schöpfung begleitet. Das mildert natürlich die Spannung zwischen dem Ideal der im Kosmos fortschreitenden Liebe und der prekären Wirklichkeit. Auch unterstreicht es die menschliche Verantwortung für die Welt. Aber es fragt sich doch, ob durch eine solche christologische Erweiterung nicht dem Pragmatismus von Peirce die Spitze abgebrochen wird. Ihm kam es darauf an, daß die Ideen tatsächlich – wenn auch „in the long run" – als reale Praxis erfahren werden und nicht nur als Anspruch.

Diese kritischen Anmerkungen stellen meines Erachtens nicht das Unternehmen des Peirceschen „Pragmatizismus" als solches in Frage, sondern zeigen, daß sein Werk in der Tat unvollendet geblieben ist und eine Rezeption von Peirce zugleich als eine Rekonstruktion der auch von ihm nicht bewältigten Aporien verstanden werden sollte. Darauf aufmerksam zu machen, erscheint mir das zentrale Anliegen des Buches von D. zu sein. Jedenfalls ist es ihm hervorragend gelungen, Peirce in die Diskussion aktueller theologischer und kirchlicher Gegenwartsprobleme einzubeziehen und an ihm zu demonstrieren, daß das religionsphilosophische Denkmodell des objektiven Idealismus und die Probleme der Metaphysik keineswegs obsolet geworden sind, sondern nach wie vor geistige Potenzen zur Erneuerung darstellen. Auch ist es D.s Verdienst, den Pragmatismus, der in Deutschland weithin nur in Gestalt der durch William James vorgenommenen Beschränkung auf die Glaubensbewährung im individuellen Leben zur Kenntnis genommen wurde, an Peirce als kulturelle Praxis im weitesten und besten Sinne bekannt zu machen. D.s auf Peirce gestützte entschlossene Abkehr vom zeitgenössischen weltanschaulichen Skeptizismus und Agnostizismus gibt dem Buch eine erfrischende Note. Im Hinblick auf die theologische Relevanz erscheint es mir als höchst plausibel, daß der religionsphilosophische Pragmatismus im allgemeinen und der von Peirce im besonderen zumindest als Wegweiser dienen kann in die Richtung einer Überwindung der von D. zu Recht beklagten Isolation von Theologie, Kirche und Religion in der modernen Welt – auch wenn die im pragmatischen Sinne verstandene „Bewährung" der Religion im kulturellen Leben sich nur in Umrissen zeigt.

Rostock Helmut Fritzsche

Metz, Johann Baptist u. a.: **Die Gottesrede von Juden und Christen unter den Herausforderungen der säkularen Welt.** Symposion des Gesprächskreises „Juden und Christen" beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken. – Münster: Lit-Verlag 1997. 109 S. (Religion, Geschichte, Gesellschaft. Fundamentaltheologische Studien, 8) kt ISBN: 3-8258-3192-2

Der Dokumentationsband setzt sich aus vier Referaten sowie Berichten über den Verlauf des im Titel genannten Symposions, die Plenumsdiskussionen sowie das Podiumsgespräch der Referenten zusammen.

Die beiden christlich-theologischen Beiträge (Metz und Hilberath) bieten im wesentlichen ein Resümee dessen, was die Vf. andernorts schon mehrfach und auch ausführlicher entfaltet haben: Bei Metz („*Wie rede ich von Gott angesichts der säkularen Welt?*"; 21–33) sticht einmal mehr das eigenartige Amalgam von hellsichtiger Zeitdiagnose und eingeschränkter Wahrnehmung der philosophischen Vernunft ins Auge, auf das J. Habermas an anderer Stelle nachdrücklich aufmerksam gemacht hat.[1]

Hilberath lädt als Antwort auf seine Titelfrage „*Was würde ich einem Christen vorschlagen, wenn er in der säkularen Welt von Gott sprechen will?*" (51–71) zu einer trinitarischen Rede von Gott ein, die diesen im Angesicht der Shoah und von Auschwitz als „‚ohnmächtigen' Gott" (59) bekennt und Golgota als Indiz für das „Scheitern" des Sohnes liest, Auschwitz „für das ‚Scheitern' des Geistes, welcher die sich zurücknehmende Bewegung Gottes ‚personifiziert'" (69f), so daß das geschichtliche Grauen in Zusammenhang mit einer Selbstbeschränkung eines Gottes gebracht wird, der seinerseits leidensfähig zu denken ist (weil ihn als „Vater" das Geschick von „Sohn" und „Geist" nicht unberührt lasse (ebd.). Die Mehrheit derer, die sich bei den Diskussionen diesbezüglich zu Wort meldeten, bekundeten Zurückhaltung aus dem Eindruck, mit einem aus sozusagen innertrinitarischer Perspektive formulierten Konzept konfrontiert worden zu sein (74f).

Der kurze Beitrag von R. J. Zwi Werblowsky („*Was würde ich einem Juden vorschlagen, wenn er in der säkularen Welt von Gott sprechen will?*"; 44–50) relativiert in mehrfacher Hinsicht die beiden eben genannten christlichen Wortmeldungen: Er weigert sich zum einen, die Rede zu Gott (Gebet) gegen die Rede von Gott (Theologie) auszuspielen (eine Tendenz, die bei Metz unabweislich gegeben ist), weil auch die Rede zu Gott der Rechenschaft bedürfe und Philosophie zur Unterscheidung von Gottrede und Götzenrede nötig sei (47, 49). Zum anderen kann er das Spezifische christlicher Gottrede nicht in deren trinitarischem Idiolekt erkennen (wie Hilberath das unterstellt), sofern das Judentum nicht einen monolithischen, sondern dynamischen „Monotheos" (46) kenne, der sich etwa gemäß kabbalistischer Traditionen in zehn Sefiroth manifestiere; die Differenz liege stattdessen im Inkarnationsgedanken (vgl. 47). Von nicht minderer Bedeutung ist Werblowskys kurzer Hinweis auf die Ambivalenz der Rede von der „Theologie nach Auschwitz" (49f); er fordert, unbeschadet der Einzigartigkeit des damals Geschehenen, dieses nicht von anderen Menschheitskatastrophen völlig zu isolieren. Geschieht Letzteres, so schnappt nach Werblowsky eine Art Fundamentalismusfalle zu (ebd.). Ich verstehe das als diskrete Warnung, die Opfer von damals – in gewiß bester Absicht – nicht auch noch als Identitätsstifter für eine christliche Theologie von heute zu mißbrauchen (wovor zu warnen ausweislich etlicher Publikationen aller Anlaß besteht).

Zum kleinen Ereignis macht den Bd Dieter Henrichs einleitender Beitrag „*Eine philosophische Begründung für die Rede von Gott in der Moderne? Sechzehn Thesen*"; 10–20). Im Zentrum des in weit mehr als 200 Publikationen dokumentierten subtil verzweigten Oevres Henrichs steht das Ringen um eine konsistente philosophische Beschreibung des Phänomens selbstbewußter Subjektivität. Macht man sich die Mühe, die meist auf höchstem Niveau angesiedelten Interpretationen Henrichs zu neuzeitlichen Klassikern (namentlich Kant, Fichte, Hegel und Hölderlin) wie gleichermaßen seine spekulativen Essays durchzubuchstabieren, so wird man genau zu eben der Frage geführt, die den Titel des o. g. Beitrags bildet. Mit ihrer messerscharfen Beantwortung eröffnet Henrich seine prosaische Thesenfolge zu einer philosophischen Gottrede „nach dem Tode Gottes", den Metz in seinem Beitrag fraglos voraussetzt. Was genau aber besagt dieses Theorem, wenn ein Philosoph der Gegenwart ernsthaft sagen kann: „Die Frage, unter der das Gespräch steht, zu dem ich beitragen soll, beantworte ich mit Ja. Ich will als Philosoph von Gott sprechen, und jeder Philosoph sollte es zumindest können, dem die Philosophie von dem Ort, an dem die Fragen an der Grenze des Wissens bewegt werden, nicht zu einer Spezialität unter anderen geworden oder vielmehr heruntergekommen ist"? (10)[2] Zu Recht war in der Podiumsdiskussion der Referenten von Henrichs „intellektuelle(r) Zivilcourage" (82) die Rede. Dabei macht es sein Vorschlag zu einer möglichen philosophischen Gottrede der Theologie keineswegs leicht. Der Gottesgedanke legt sich ihm aus einer Selbstverständigung bewußten Lebens nahe, die kraft ihrer inneren Struktur auf eine spekulative, d. h. vom eingespielten Begriffsinstrumentar abweichende Metaphysik, einen Abschlußgedanken über das Wirkliche, hindrängt – aber freilich nur auf einen *Gedanken*, wenngleich zu diesem Gedanken für Henrich auch die Anschlußüberlegung gehört, ob und in welchem Sinn ihm eine Deckung durch eine entsprechende Realität zuzusprechen sei (12).

Da sich Henrichs in vier Gruppen vorgetragenen 16 Thesen einer philosophischen Rede von Gott an dieser Stelle nicht einfach zitieren, geschweige denn erläutern lassen, markiere ich nur – und zwar sozusagen quer zu formulierten Thesen – die elementaren theologischen Herausforderungen, die mit ihr einhergehen: (a) Henrichs philosophischer Gottesgedanke entfernt sich unter den für ihn obligatorischen Bedingungen neuzeitlicher Metaphysikkritik vom Gedanken eines personalen Gottes und denkt das Absolute in einem strengen Sinn, d. h. so, daß es der Welt nicht gegenüberstehen, sonder sie nur in sich einbegreifen kann; alternativ dazu gibt es nur eine naturalistische Suspendierung der Gottesrede (13f). (b) Die moderne Weltbeschreibung kann nicht einfach abgewiesen, son-

[1] Vgl. Habermas, Jürgen: Israel und Athen oder: Wem gehört die anamnetische Vernunft? Zur Einheit der multikulturellen Vielfalt, in: Diagnosen zur Zeit. Düsseldorf 1994, 51–64.

[2] Henrich stellt sich nicht als einziger die philosophische Gottesfrage. Vgl. dazu auch den Bericht von Eckholt, Margit: Eine theologische Wende? Entwicklungen in der französischen Philosophie, in: HerKorr 50 (1996), 261–266.

dern muß durch eine umfassendere Interpretation umgriffen werden, d. h. an ihr selbst muß sich der Ansatz zu einer religiösen Welt- und Selbstbeschreibung festmachen lassen (15ff). (c) Das kann nur dadurch geschehen, daß die nicht zu leugnende Marginalität bewußten Lebens im Sinn des Naturalismus als eine solche gedacht wird, die um ihrer eigenen Konsistenz willen aus einem sie ermöglichenden und bergenden Absoluten hervorgehend gedacht wird, was unter der Bedingung von (a) nur heißen kann: Bewußtes Leben muß sich von einem Innengrund her begreifen, den es wissentlich nicht im Griff hat, weil es auch über sein eigenes Auftreten und nicht einmal über seine eigene Verfaßtheit nicht verfügt. Gleichzeitig vergegenwärtigt sich dieser Innengrund damit im Vollzug bewußten Lebens auf eine Weise, die diesem absolute Bedeutung verleiht und es seinerseits zu diesem seinen Grund in ein Verhältnis treten läßt, für das sich am ehesten die Chiffren „Dank" und „Liebe" einstellen (wobei sich das nur aus Henrichs umfänglicher Auseinandersetzung mit Hölderlin wirklich begreifen läßt). Henrich selbst gibt sich überzeugt, daß das Christentum seiner antiken Konkurrenz gerade dadurch überlegen war, letzteren Zusammenhang (auf gewiß seine Weise) geltend gemacht zu haben. Zwar kann – so Henrich weiter – keine Philosophie die symbolisch sedimentierten Ressourcen einer Religion einholen, gleichwohl vermag Philosophie „. . . die Fundierung des Glaubens der Religionen in Gedanken und Erfahrungen des bewußten Lebens in größerer Klarheit und aus der Verständigung über dieses Leben selbst heraustreten lassen" (20), ohne daß das den säkularen Grundcharakter der modernen Welterfahrung dementierte. Henrichs abschließende Bemerkung, daß dieser Gottesgedanke aus seiner Logik die Idee einer freiheitlich konturierten Solidarität nach sich zieht, die sich aus endlicher Rationalität allein nicht begründen läßt (ebd.), kann die gespannte Erwartung auf eine Durchführung des mit den 16 Thesen skizzierten Programms nur noch steigern.

Münster Klaus Müller

Rusecki, Marian: **Wiarygodność chrześcijaństwa.** Z teorii teologii fundamentalnej (Die Glaubwürdigkeit des Christentums. Zur Theorie der Fundamentaltheologie). Bd 1. – Lubin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego 1994. 362 S.

Auf dem polnischen Büchermarkt erschien das Buch von M. Rusecki, *„Die Glaubwürdigkeit des Christentums"*. Der Vf. ist in Polen aus vielen Veröffentlichungen bekannt. Dem deutschen Leser aber sei die Person des Vf.s nahegebracht. Marian Rusecki ist Prof. für Fundamentaltheologie und Leiter von Sektion und Lehrstuhl für Fundamentaltheologie (Christologie) der Kath. Univ. Lublin. Er ist auch Vorsitzender der Gesamtpolnischen Sektion für Fundamentaltheologie bei der Kommission für die Lehre des Polnischen Episkopats. Er ist Vf. von über 300 Abhandlungen und Artikeln aus dem Bereich Theologie und Probleme der Fundamentaltheologie. Seine Forschungen konzentrieren sich auf drei Probleme: Die gegenwärtige Begründung der *"demonstratio christiana"*, der Motivationsfunktion des Wunders in der Theologie des 20. Jh.s und einiger religiologischer Fragen. Bei der Begründung seiner Thesen bedient sich R. personalistischer und semeiotischer Kategorien. Die wissenschaftliche Inspiration findet der Vf. u. a. bei folgenden Autoren: H. U. von Balthasar, Cz. Bartnik, H. Bouillard, W. Bulst, Y. Congar, H. Fries, R. Guardini, W. Kasper, A. Kolping, E. Kopeć, K. Lehmann, X. Leon-Dufour, J. Mouroux, K. Rahner, E. Schillebeeckx. Allgemein kann gesagt werden, R.s Werke kennzeichnen Kompetenz, Gelehrsamkeit und Neuerungsaktivität.

Das Buch *„Die Glaubwürdigkeit des Christentums"* besteht aus vier Kap. Im *1. Kap.* (27–81) stellt der Vf. den *Kontext der Fundamentaltheologie* dar und umreißt die Relationen dieser Disziplin zu den Nachbargebieten. Neu an dieser Bearbeitung ist die Darstellung der bisherigen Errungenschaften und Wandlungen in den Nachbargebieten (Naturkunde, Philosophie, Anthropologie, Bibelkunde, dogmatische Theologie, Ökumenismus, Religionswissenschaft) und die Feststellung ihrer Relationen zur Fundamentaltheologie. Eine Analyse des 1. Kap. wird es dem Leser möglich machen, nicht nur die Grenzen zwischen der Fundamentaltheologie und den Nachbargebieten zu ziehen, sondern auch den Bereich der dieser Disziplin eigenen Argumente klar zu sehen. Dann wird die Fundamentaltheologie – und davon will uns der Vf. überzeugen – „die Vorwürfe von sich weisen, diese Disziplin hätte die Stimme ergriffen und fast das gesamte Glaubensdepot verteidigt, wobei sie ihre Kompetenzen überschritten hätte" (68).

Das 2. Kap. beinhaltet die Problematik von *Zweck und Aufgaben der Fundamentaltheologie* (83–167). Der Vf. stimmt mit den meisten Theoretikern dieser Disziplin überein, daß ihr Zweck die Begründung der Glaubwürdigkeit der christlichen Offenbarung sei. Das Problem beginnt erst mit der inhaltlichen Explikation des Begriffes „Glaubwürdigkeit"; er wird in der gegenwärtigen Literatur nicht eindeutig bestimmt. R. behandelt die grundsätzlichen Arten der Glaubwürdigkeit (die semeiotische, personalistische, martyriologische, axiologische, transzendentale) und begründet auf ihrer Grundlage die Glaubwürdigkeit der Offenbarung. Der Vf. bemerkt, daß „in allen Auffassungen der Glaubwürdigkeit und deren Begründung der subjektive Aspekt deutlich aufgewertet wurde" (112); es ist dies eine positive Antwort auf die Kritik, die der Fundamentaltheologie den Vorwurf macht, sie vermindere die subjektiven Dimensionen. Zu den Aufgaben der Disziplin zählt R.: die Aufgaben gegenüber der Theologie (objektiver Aufbau der theologischen Grundlagen, Erarbeitung der Grundlagen für manche Typen der Theologie), das Aufzeigen des Lebenssinns, praktisch-politische, linguistisch-hermeneutische, apagogische, ökumenische, dialogische, verteidigende Aufgaben.

Auf die Frage: *Womit befaßt sich die Fundamentaltheologie?* – also nach ihrem Gegenstand, versucht der Vf. im *3. Kap.* (169–225) Antwort zu geben. Selbstverständlich werden Zweck und Aufgaben durch den allgemeinen Bereich des Gegenstandes der Disziplin bestimmt. Gegenstand der Fundamentaltheologie ist im Lichte des Zwecks die Offenbarung *(demonstratio christiana et catholica)*, in der Aufgabenperspektive dagegen sollte der Gegenstand vervollständigt und erweitert werden. Der erste Teil dieses Kap. ist für Fundamentaltheologie-Lehrende überaus wichtig. R. bewertet hier einige Fragen der Zugehörigkeit unterschiedlicher Abhandlungen zum Gegenstand dieser Disziplin. Seine Meinung zu dieser Frage kommt den Erwartungen vieler Fundamentaltheologen in Polen entgegen. An Universitäten, an theologischen Fakultäten und Priesterseminaren erschwert der Mangel an klarer Meinung zu diesem Thema ein einheitliches Vortragen des Gegenstandes. Nach Ansicht des Vf.s sollten Probleme wie: die Existenz Gottes, die Anthropologie und der Glaube, die Abhandlungen: *„De religione in genere"* und *„De locis theologicis"* in den Gegenstand Fundamentaltheologie einbezogen werden. Daraus ist zu schließen, daß R. einen „abgeschlossenen" Bereich des Gegenstandes eher ablehnt. Eine Disziplin, die aus den Ergebnissen anderer Wissenschaften schöpft, muß offen bleiben und in ihren Bereich die mit der Offenbarung und mit dem Glauben verbundenen Fragen aufnehmen, die mit ihrem Zweck und mit ihren Aufgaben in Einklang stehen. Im weiteren Verlauf des Kap.s behandelt er verschiedene Varianten der Auffassung der Offenbarung, die in der Fachliteratur vorkommen (intellektualistisch, personalistisch, soteriologisch, transzendental-anthropologisch, immanent, semeiotisch, symbolhaft). Aufgrund seiner Überlegungen kommt der Vf. zu der Feststellung, daß alle Kategorien – bis auf die intellektualistische – der Bearbeitung des Disziplingegenstandes dienen, sowohl dem christologischen, als auch – in den gleichen Kategorien – dem ekklesiologischen Faktum. Die intellektualistische Auffassung der Offenbarung (typisch für die klassische Apologetik) kann nur den Ausgangspunkt für weitere Erwägungen der Disziplin bilden. Des weiteren wird das Faktum der Offenbarung behandelt. Die gegenwärtigen Autoren – unter ihnen R. selbst – postulieren einen Umbau der christologischen These. Der Umbau sollte in Richtung einer modernen Interpretation des messianischen Bewußtseins Christi sowie der jeweiligen Argumente aus dem Bereich der *„demonstratio christiana"* gehen. Da die Person Jesu und sein transzendentales Bewußtsein in keinem messianischen Titel adäquat ausgedrückt werden könne, „sollte vor allem die Persönlichkeit Jesu beachtet werden. Hier handelt es sich um eine allseitige, unter mehreren Aspekten durchgeführte Analyse seiner gesamten Lebenshaltung, seiner Lehre, seiner Taten, worin das transzendentale Bewußtsein zum Ausdruck kam. Genau gesagt, es handelt sich um das Verhalten Jesu gegenüber dem Vater, den ihn umgebenden Menschen, der Welt sowie sein Selbstverständnis, die Selbsteinschätzung seiner Mission, der von ihm vollbrachten Werke, worin auch die begründende Funktion enthalten ist" (207). Es ist unbedingt notwenig, appelliert R., daß dem Problem des transzendentalen Bewußtseins Jesu im polnischen Schrifttum zu diesem Gegenstand mehr Aufmerksamkeit gewidmet wird. Darüber hinaus sollten, laut Vf., im Rahmen des Disziplinsgegenstandes mehrere christologische Titel (die klassische Apologetik beachtete hauptsächlich drei Titel der Würde Jesu: Menschensohn, Messias, Gottes Sohn) berücksichtigt werden, denn sie besitzen relativen Charakter d. h. sie offenbaren die messianische Würde Jesu und motivieren sie zugleich. R.s Vorschlag, im christologischen Traktat sollte der Tod Jesu behandelt werden, ist völlig richtig, denn er gehört integral zum *„Mysterium Paschale Christi"*. Es sei hervorgehoben, daß im polnischen Schrifttum zur Fundamentaltheologie das Problem des Todes Jesu kaum behandelt wurde.

Mit der christologischen These ist die ekklesiologische eng verbunden, daher lautet das Thema der weiteren Erwägungen *„Die Kirche als Tradent der Offenbarung"*. Der Vf. behandelt die klassische Auffassung der apologetischen Ekklesiologie, sodann weist er auf Elemente der gegenwärtigen Auffassung der Ekklesiologie hin. Er zählt dazu: die modernen Auffassungen der Kirche (die Namen und Bezeichnungen der Kirche), ihre Entststehung, Verfassung, Zugehörigkeit, die Zeichen der Glaubwürdigkeit sowie die Art und Weise der Vermittlung der Offenbarung in der Kirche. Nach Meinung des Vf. sollte der Gegenstand der Fundamentaltheologie um die Problematik des Laikats erweitert werden, auch im Bereich der Übermittlung der Offenbarung. Die Änderungen in der Verfassung erfordern auch eine Erweiterung des bisherigen Materials um das Problem der Kollegialität der Amtsgewalt in der Kirche.

Das *letzte Kap.* des Buches befaßt sich mit den in der Fundamentaltheologie angewandten *Methoden* (257–330). Die Methoden vom Subjekttyp (psychologisch-existentiell, transzendental, personalistisch) halten die Bedingungen und Bedürfnisse des Subjekts für den Ausgangspunkt, dadurch können sie den Glauben des konkreten Menschen als persönliche Entscheidung berück-

sichtigen. Die Methoden vom Objektcharakter (historisch-synthetisch, ekklesiologisch-analytisch, soteriologisch) wählen zum Ausgangspunkt Erscheinungen von außerhalb des Subjekts, die sich auf äußerliche Fakten stützen. Zum Wert der Methoden äußert der Vf. den folgenden Gedanken: In Polen wird die Priorität in der apologetischen Begründung den Methoden vom Objektcharakter eingeräumt, die Methoden vom Subjektcharakter gelten als Hilfsmethoden. Im Westen werden in den neuesten Veröffentlichungen immer häufiger die zweitgenannten hervorgehoben. Es scheint jedoch, wegen der größeren Klarheit der Methoden vom Objektcharakter und wegen ihrer jahrelangen Anwendung in der Apologetik sollte ihnen der Vorrang zuerkannt werden (330).

In Polen schreiben viele Autoren Abhandlungen über die Theorie der Fundamentaltheologie. Alle sehen die Notwendigkeit, daß ein Lehrbuch über die gesamte Theorie der Disziplin verfaßt wird. Bahnbrechend war R.; von der Diagnose ging er zur Realisierung über. Der polnische Büchermarkt hat ein Buch erhalten, das die Lücke in der Zeit epistemologischer und methodischer Wandlungen in der Fundamentaltheologie füllt. Der Inhalt des Buches systematisiert die vorhandenen Ansichten über diese Fragen, ergänzt sie mit innovatorischen Lösungen und schafft die Grundlage für die Bearbeitung des Gegenstandes der Fundamentaltheologie nach bestimmten und einheitlichen Kategorien, in Übereinstimmung mit dem gegenwärtigen Status dieser wissenschaftlichen Disziplin. So scheint es, daß bei dem heutigen Stand der Entwicklung der Wissenschaft, R.s Buch ein Kompendium des Wissens über die Epistemologie und Methodologie der Fundamentaltheologie darstellt; es ist zugleich richtungsweisend für die heutigen Lösungen im Bereich des Gegenstandes.

Das oben Gesagte fordert, so scheint es, ehrlich dazu auf, das Buch von R. nicht nur in den Bücherbestand der „beruflichen" Fundamentaltheologen aufzunehmen, sondern auch in den der Vertreter der Nachbargebiete, damit sie „einander verstehen" und den „interdisziplinären Dialog" vertiefen. Ganz bestimmt wird das Buch lange Zeit den Vortragenden in Fundamentaltheologie an theologischen Hochschulen in Polen von großem Nutzen sein, und auch denjenigen, die nach einer Beglaubigung ihres Verhältnisses zu Gott suchen.

Es wäre nicht verfehlt, das Buch ausländischen Verlagen zu empfehlen. Wegen der Sprachbarriere bleibt die polnische wissenschaftliche Literatur dem ausländischen Leser verschlossen. Und das ist schade. R. gebührt aufrichtiger Dank für die Erarbeitung dieses Lehrbuchs, das in der Literatur zur Fundamentaltheologie in Polen so notwendig war.

Lublin Ryszard Tomczak

Theologiegeschichte

Caparello, Adriana: **Senso e interiorità in Alberto Magno.** – Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana 1993. 214 S. kt

Ausgehend von dem um 1250 in Köln geschriebenen Kommentar Alberts des Großen zu der stark neuplatonisch gefärbten, unter dem Namen des Dionysius Areopagita griechisch überlieferten, im Mittelalter mehrfach ins Lateinische übersetzten Theologie der Gottesnamen, *De divinis nominibus*, und unter Berücksichtigung weiterer neun Schriften aus dem umfangreichen literarischen Nachlaß (insgesamt über 70 Werke) des *Doctor universalis*, behandelt Adriana Caparello in ihrem Buch – nimmt man den Titel wörtlich – zwei zentrale Themen der Anthropologie Alberts: Sinne und Innerlichkeit.

In einem kurzen Vorwort (*Presentazione*, 3) weist die Vf.in auf die grundlegende Bedeutung der naturphilosophischen Seelenlehre (Psychologie) des Aristoteles einerseits und der neuplatonischen philosophischen Tradition anderseits für die Entfaltung einer ganzheitlichen Anthropologie durch Albert den Großen hin. Die Rezeption und Interpretation der Lehre des Stagiriten durch Albertus Magnus führte zur Überwindung platonischer Geringschätzung des Körperhaft-Materiellen und Sinnlichen in der Anthropologie und beeinflußte entscheidend die Entwicklungslinien des Aristotelismus und der philosophischen Reflexion insgesamt.

Im *ersten Kap.* der fünfteiligen Untersuchung behandelt die Vf.in aus der Perspektive der Themen „*phantasia – imaginatio*" und „Gottesnamen" Alberts Terminologie (*I. Phantasia – imaginatio, nomini divini in Alberto Magno: preziosità di un glossario*, 5–40). Es folgt die Frage nach der Semantik, der Symbolik und der Perspektive als Wissenschaft (*II. Semantica, simbologia e perspectiva come scienza*, 41–64). Zwei nächste Themenbereiche werden anhand des Kommentars zu *De anima* analysiert – „Licht, Diaphanum, Farbe" (*III. Commento al ‚De anima': luce, diafano, colore*, 65–116), und „*phantasia – imaginatio*" (*IV. Phantasia – imaginatio nel commento al ‚De anima' di Alberto Magno*, 117–152). Im *letzten Kap.* greift C. die in Alberts Kommentarwerk *De somno et vigilia* formulierte Lehre vom Traum und vom Träumen auf (*V. Il sogno e il sognare nel ‚De somno et vigilia'*, 153–196). Ein kurzer Epilog (*Conclusione*, 197), Bibliographie (Quellen, 199f; Sekundärliteratur, 200–205), Personenindex (207f), Sachindex (*Indice delle materie*, 209–211) und Verzeichnis der Fachbegriffe (*Nomenclatura*, 212–214) schließen das Buch ab.

Die Vf.in bemüht sich zunächst, die Gründe für den Ehrennamen „allseitiger Lehrer" (*Doctor universalis*) im Hinblick auf die erste Fragestellung aufzuzeigen. Der Ausgangspunkt der Überlegungen sind ausgewählte Texte aus Alberts zehn Werken, in erster Linie aus dem Kommentar zu *De divinis nominibus*; herangezogene spezielle Sekundärliteratur soll dabei den Blick schärfen und den problemgeschichtlichen Horizont erweitern. Der Name „*Doctor universalis*" drückt die intellektuelle Größe und Allseitigkeit des philosophisch-spekulativen, theologischen und naturwissenschaftlichen Interesses aus. Die Natur, ihre Phänomene und Prozesse, insbes. Entstehen, Wachstum und Veränderung, haben Albert fasziniert, wissenschaftlich außergewöhnlich beschäftigt, seine Denk- und Ausdrucksweise geprägt. Seine Leistung auf diesem Gebiet macht ihn zum größten Naturforscher des Mittelalters („il più grande naturalista di tutto il Medio Evo", 5). Im Kontext des Kommentarwerkes *Super Dionysium De divinis nominibus* betont C., daß Albert aus neuplatonischen und aristotelischen Quellen geschöpft – und, wie Robert Grosseteste, sich der Perspektive (physikalisch-mathematischen Optik) für die Erörterung theologisch-metaphysischer Fragen bedient hat. Die Vf.in anerkennt den Einfluß des Aristoteles (und der Araber), aber sie hält den Grundriß von Alberts Theologie und Philosophie – u. a. im Hinblick auf die Rolle der Perspektive – für neuplatonisch („il neo-platonismo è la prima linea, che configura e l'Alberto teologo e l'Alberto scienziato", 6). Entsprechende Texte und Termini aus dem Dionysius-Kommentar (*speculum*, 7–9; *radius*, 39; *radius solaris*, 10–11; *reverberatio solaris radii*, 11; *reflexio*, 38f; *diaphanus, -nitas*, 40; *phantasia*, 12–14, 18–34, 39f; *phantasma*, 34–36, 39; *imaginatio*, 14–17) erlauben der Vf.in, den Bezug von Alberts theologischer Epistemologie zu geometrischer Perspektive und physikalischer Optik, einem neuen hermeneutischen Instrument, das im Bereich des Intelligiblen, Geistigen und Metaphysischen Anwendung findet, herzustellen. Alberts Perspektive (einschließlich der Farbenlehre), Optik und philosophische Lichtspekulation werden zugleich als Ausdruck mittelalterlicher Ästhetik betrachtet und in ihrem Ursprung und ihrer Gestalt als neuplatonisch, aber bereits vermengt mit aristotelischen Elementen, definiert (7–12, 35–40; vgl. auch 115f). Der Nachweis, daß Albert mathematisch-physikalische Gesetze und Gesetzmäßigkeiten psycho-physiologischer Phänomene und Prozesse im Bereich der theologischen, metaphysischen und ethischen Erkenntnis im weiten Umfang adaptiert hat (38), ist das wesentliche Ergebnis des *ersten Kap.s*.

Im *zweiten Teil* des Buches (41–64) führt die Vf.in aus, wie die zu Beginn des Kommentars zu *De divinis nominibus* konstatierten Elemente der Perspektive Alberts sich allmählich zu einer systematischen Lehre, deren Schwerpunkt die Natur des Lichtes ist, entfalten („una elaborazione riflessa di dati scientificamente coordinati: la nuova scienza è esposta nelle sue fonti, nelle sue tematiche, nelle sue soluzioni, a partire dal primo dilemma, cui si aggiungeranno gli altri: la luce è corpo o no?", 42, vgl. 63). Die Vf.in stützt sich in ihrer Untersuchung auf zwei Quaestionen des Kommentars über das Licht (*utrum sit corpus; utrum sit corporale vel spirituale*); diese Alberttexte werden abschnittweise angeführt, analysiert und interpretiert; einige Parallelen im Werk und in anderen Schriften Alberts (*Mineralia, Quaestiones super De animalibus, De anima*) werden berücksichtigt. Die Perspektive, Lichtsymbolik und Lichtphilosophie stehen primär im Dienst der theologischen Auslegung der hl. Schrift („*Scriptura enim distribuit nobis intelligibilia per sensibilia et superessentialia per ea quae sunt secundum nos, et infigurata per quasdam figuras et simplicia per multiplicia et composita symbola . . .*") und des (Ps.-) Dionysiustextes („*ad evidentiam litterae*") (41, 63). Albert nutzte sie als Werkzeug, um an die geistig-intelligible Wirklichkeit erkenntnismäßig heranzukommen, den Bogen zwischen dem Sinnlichen und dem Geistigen zu spannen. Die Zweckmäßigkeit von Alberts methodischer Vorgehensweise faßt C. in drei Punkten zusammen: (1) der Meister wollte nicht nur die Nützlichkeit des wissenschaftlichen Denkens in der Wahrheitssuche im allgemeinen herausstellen, sondern er verstand es als eine Stütze der theologischen Reflexion; (2) er lieferte den Nachweis, daß es auf dem Boden der Wissenschaft keinen Konflikt zwischen Aristoteles und dem Christentum gibt; (3) durch seine Synthese, welche die Originalität und Autonomie der philosophischen Systeme von Plato und Aristoteles wahrte, rang er um die Versöhnung der beiden Denker (54).

Im *dritten Kap.* setzt die Vf.in ihre Studie zur Perspektive bzw. mathematisch-physikalischen und physiologischen Optik Alberts anhand der chronologisch nach dem Kommentar zu *De divinis nominibus* folgenden Paraphrase der aristotelischen Schrift *De anima* (verfaßt ca. 1254–1257) fort (65–116). Im Kommentar zum zweiten Buch von *De anima* des Stagiriten, Kap. 7 (418a 28–419b 3, Abschnitt über den Gesichtssinn), erörtert Albert systematisch eine Reihe optischer Phänomene und Fragen, wie: Licht, Schatten, Lichtreflexion, Spiegel und Spiegel-Arten, Spiegelbild, Auge, einige Fragen zur Anatomie des Auges und Physiologie des Sehprozesses, optische Täuschungen, Farbe etc. Die Vf.in stellt ausführlich den optischen Gehalt dieses Teils der Paraphrase vor; gelegentlich weist sie auf Parallelen in der scholastischen Tradition hin (Robert Grosseteste, Richard von St. Viktor, Roger Bacon und insbes. Witelo). Alberts wichtigste Quellen werden im allgemeinen und – abgesehen von wenigen Ausnahmen (Alexander von Aphrodisias, Alhazen, Jesu Haly) – hauptsächlich in Anlehnung an explizite Angaben des *Doctor universalis* bzw. entsprechende (unzulängliche) Nachweise der kritischen

Textedition von Clemens Stroick (Alberti Magni Opera Omnia, Editio Coloniensis, VII, 1) benannt; eine genauere Bestimmung der Provenienz des Lehrinhaltes wird nicht angestrebt. Eine Vertiefung der Studie in dieser Richtung hätte nicht nur interessante Ergebnisse, sondern auch eine wünschenswerte Ergänzung, die man hier im Ansatz feststellen kann, und manche Korrektur der kritischen Ausgabe des Albertkommentars ergeben. Bezüglich des naturphilosophischen und -wissenschaftlichen Standortes der in der *De anima*-Paraphrase entwickelten Perspektive stellt die Vf.in fest, daß Albert die aristotelische Position vertritt und sich um einen Ausgleich zwischen der materialistischen und spiritualistischen Auffassung, zwischen der philosophischen Spekulation und den exakten Wissenschaften bemüht („La posizione di Alberto Magno è aristotelica, rispetta il criterio della medietà, in equilibrio tra materialismo e spritualismo, che assume non tanto un valore filosofico, quanto un valore scientifico", 105).

Hat die Vf.in im ersten Kap. des Buches Alberts Lehre von *phantasia* und *imaginatio* anhand des Kommentars zu *De divinis nominibus* analysiert, nimmt sie im *vierten Kap.* erneut dieselbe Problematik aus dem Blickwinkel der Paraphrase zu *De anima* auf. Der wesentliche Unterschied zwischen den beiden Kommentarwerken im Hinblick auf das gewählte Thema betrifft sowohl die Methode der Auslegung als auch den Lehrinhalt. In *De anima* werden die Phänomene im Grundsatz ausschließlich auf der naturphilosophischen und -wissenschaftlichen Ebene, *„rationibus et experimento"*, ohne Rekurs auf Theologie und Metaphysik, abseits von Symbolik und Metapher oder Analogie, erklärt (117f). Elemente der Geometrie mit entsprechenden Graphiken bilden die Grundlage für die Erörterung der Theorie des Sehens und der Lichtverbreitung; die *phantasia, imaginatio, visio, apparitio* sind deren Grundbegriffe (118f), was sich schon nach Albert (in Anlehnung an Aristoteles) etymologisch erklärt (*„visus . . . nomen a luce accipit"*, und: *„phantasia derivatum nomen habet a visu, quia phantasia dicitur visio vel apparitio Latine"*, 119). Die *phantasia* ist ein aktuelles Operativprinzip bei Tieren und unter gewissen Umständen bei Menschen (121); als organische Kraft der inneren Sensibilität wirkt sie durch Körperorgane (*cerebrum*) (122f); sie nimmt Formen (Figuren), Farben und Stimmen (auch im Traum) auf (120). C. schildert ausführlich Alberts Erläuterungen über den anatomisch-neurologischen Aspekt der *phantasia* (122ff); von den vielen sachlich und historisch relevanten Parallelen in Alberts anthropologischer Schrift *De homine* wird eine zweimal beiläufig verzeichnet (124, Anm. 16; 147, Anm. 55). Trotz der eingangs genannten Unterschiede zwischen der *De anima*-Paraphrase und dem Kommentar zu *De divinis nominibus* konstatiert die Vf.in in Alberts Lehre über *phantasia* und *imaginatio* „in gewissem Sinne" eine Kontinuität und ein Zusammengehen von Aristotelismus und Neuplatonismus – eine Tatsache, die durch die mehrdimensionalen Bezüge und die Komplexität der menschlichen Innerlichkeit begründet und gerechtfertigt wird (125ff).

Das schon im vierten Kap. angerissene Thema der prophetischen Imagination und die Problematik des Traumes wird im *fünften und letzten Kap.* des Buches unter Hinzuziehung von Alberts Paraphrase der aristotelischen Schrift *De somno et vigilia* und mit Hinweisen auf weitere Parallelen im Werk des Kirchenlehrers (*Super Isaiam, Super Ieremiam, Quaestio de prophetia*) – angereichert mit Exkursen in den problemgeschichtlichen Kontext (v. a. Johannes von Salisbury, ferner Plato, Cicero, Galen, Constantinus Africanus, Richard von St. Viktor, Thomas von Aquin, Marsilio Ficino) – nochmals aufgenommen und analysiert (153ff). Die Vf.in stellt fest und erbringt hierfür den Nachweis, daß Albert sowohl die klassische griechisch-römische Tradition als auch den entsprechenden Beitrag der Juden, Araber und Perser gesichtet und nach Maßgabe aristotelischer Naturphilosophie und -wissenschaft aufgearbeitet hat (153f, 161–164, 166, 169f, 171ff). Er hat dabei den Grundsatz aufgestellt, ihn beachtet und immer wieder betont, daß naturwissenschaftliche Forschung in allen Bereichen – auch in bezug auf den Menschen – autonom ist, d. h. sie hat in Unabhängigkeit von der Offenbarung und Theologie zu erfolgen (155ff, 163). Da der Traum ein Erleiden des schlafenden Menschen ist (*„somni quaedam passio sit somnium"*, 156), schickt Albert seiner Aristoteles verpflichteten, aber dessen Vorlage überschreitenden Lehre über den Traum eine Untersuchung des Schlaf-Phänomens voraus (156–162). Bezüglich des Traumes gilt u. a.: der Traum (effektiv oder inhaltlich) ist ein gewisses sinnliches Bild (*„sensibile simulacrum"*), das seine instrumentale Ursache und Verwurzelung in den Sinnesorganen hat (159, 161; vgl. 164f); wird er durch eine *passio* des Intellekts hervorgebracht, kann er eine intellektuelle Vision (mit wahrer oder falscher Erkenntnis) beinhalten und sogar eine prophetische Inspiration vorbereiten bzw. ihr dienen (164f, 166f). Die Prophetie ist „eine sehr intensive, in der Tonart markante, oft heftige Vision, welche eine rationale Intervention und streng wissenschaftliche Forschung ausschließt und auf einer Verzückung (*raptus*) des Intellekts beruht . . ." (165). Albert hält dabei an der jüdisch-christlichen Tradition fest, daß es zwei Arten von Prophetie gibt: eine natürliche (philosophische) Prophetie, und eine übernatürliche, d. h. durch Gnade des Heiligen Geistes bewirkte (theologische) Prophetie (166). Im Zusammenhang mit der Prophetie wird von der Vf.in die von Albert kritisch aufgearbeitete und neubewertete mantische Tradition (*divinatio* – Voraussehen, Wahrsagen und Wahrsagekunst) mitberücksichtigt (167, 170f, 174ff).

Im *Epilog* würdigt die Vf.in Alberts gelungenen Versuch, die Innerlichkeit des Menschen in ihrer unendlichen Möglichkeit, ihrem Kern und ihrer ersten Stufe – die *imaginatio* und *phantasia* – im Lichte der aristotelischen *littera* und Logik, aber auch des Neuplatonismus offenzulegen, ihre Autonomie zu festigen und die Dimension dieses Bereiches aufzuzeigen (197).

Mit dieser wichtigen, für das Verständnis von Alberts Anthropologie sehr nützlichen Studie, die im wesentlichen nicht nur ein gutes Stück vom Neuland der Albertforschung – man denke nur an die „Entdeckung" der Perspektive – erschließt, sondern auch manche unsachgemäße Äußerung über die geschichtliche Bedeutung des Doctor universalis widerlegt, hat sich die Vf.in sehr verdient gemacht. Ihre Leistung wird nicht durch nachfolgende kritische Bemerkungen – sie mögen als Eindrücke einer wohlwollend-aufmerksamen Lektüre verstanden werden – geschmälert.

Die wiederkehrende Betonung eines Bezugs von Alberts Vokabular zum Griechischen, bisweilen mit Hinweisen auf die griechische Wurzel der lateinischen Begriffe (9, 10, 12, 39f, 58, 60f, 74, 118), bereichert zwar im allgemeinen die Reflexion (87), ist in der Sache aber irrelevant und anachronistisch, da es sich weder um eine für Albert spezifische lexikalische Erscheinung handelt, noch etwas mit seinen etwaigen Kenntnissen der griechischen Sprache (Albert kannte kein Griechisch) zu tun hat.

Die Bedeutung der Lichtspekulation und der mathematisch-physikalischen Perspektive in Alberts „essenziell theologischen, ethisch-metaphysischen" (5f) Werk *Super Dionysium De divinis nominibus* wird angemessen hervorgehoben und damit der neuplatonische Grundzug des philosophisch-theologischen Profils des *Doctor universalis* begründet. Diese Erkenntnis gilt aber im wesentlichen nur für diesen Kommentar, da Albert im *De anima*-Kommentar (und in *De homine*) aristotelische Grundpositionen – auch und insbes. in bezug auf die Perspektive – vertritt. Es wurde dabei übersehen, daß der eigentliche Ort für die Perspektive und Optik Alberts die anthropologische Schrift *De homine* (q. 20–21 und Appendix, ed. Borgnet, Paris 1896, 168–228) ist. Dort finden sich wertvolle Auskünfte über die Quellen bzw. den Literarkontext der Lehre Alberts (Aristoteles, Plato, Augustinus, Costa ben Luca, Nemesius Emesenus, David von Dinant, Ps.-Nicolaus Peripateticus, al-Kindi, Euklid und Ps.-Euklid, Ps.-Gilbertus Porretanus u. a.). Wichtige Elemente dieser Lehre sind in viele andere Schriften Alberts eingestreut; es wäre wissenschaftlich lohnend, ja erforderlich, die deutlichen Parallelen aufzuzeigen. Alberts Perspektive und sein optischer Beitrag insgesamt wird nicht angemessen von der bereits vorhandenen optischen Tradition abgehoben. Die Deutung von Alberts Aussage *„sicut optime dicit Philosophus, lumen est colorum hypostasis"* (111; vgl. 91) als Entlehnung aus Aristoteles (*De sensu et sensato*) entspricht zwar dem in der kritischen Textausgabe erbrachten Nachweis, ist aber unzutreffend, da der „Philosoph" in diesen Fall nicht mit Aristoteles, sondern mit dem Autor der pseudepigraphischen Schrift *Quaestiones Nicolai Peripatetici* identisch ist (vgl. die Textedition der *Quaestiones Nicolai* von S. Wielgus, c. 7, 136,28; Albertus Magnus, *De homine* q. 21 a. 1, Ed. Paris. XXXV, 180a). Kritische Distanz gegenüber der Pariser Borgnet-Ausgabe der Alberttexte und gegebenenfalls eigene text- und quellengeschichtliche Nachforschungen verlangt die von der Vf.in zitierte Lehrmeinung eines nicht identifizierten Denkers namens „Alchamadi" (169, 170). Selbst A. Borgnet hat in seiner Textausgabe in einer Anmerkung zu dieser Stelle zurecht die Vermutung geäußert, daß es sich eher um Alkindi handelt. A. Nagy hat „Alchamadi" tatsächlich mit Alkindi identifiziert (vgl. A. Nagy, Die philosophische Abhandlung des Ja'qub ben Isahaq Al-Kindi, Münster 1897 [BGPhMA, II/5], XXIV). Avicennas *Liber VI Nat.* wird nach der unkritischen Ausgabe von Venedig 1508 zitiert (47, 48, 59), wenngleich im Quellenverzeichnis auch die kritische Edition von S. Van Riet angegeben wird; es läßt sich dadurch erkennen, daß die Vf.in jene Avicenna-Zitate nicht aus der angegebenen Textausgabe von Venedig, sondern aus dem Quellenapparat der Albert-Ausgabe übernimmt.

Nicht alle in Anmerkungen zitierten Titel werden am Schluß (*Bibliografia*, 199–205) erfaßt, so z. B.: Albertus Magnus, *De animalibus* (27, Anm. 44); id., Il bene (Trattato sulla natura del Bene) (23, Anm. 34); Anselmus, *Monologion* (!) (49, Anm. 21); M. Ficino, *Epistolae* (152, Anm. 61); D. Hume, Trattato sulla natura humana (188, Anm. 62); Plato, Fedro (189, Anm. 65); Witelo, *Perspectiva* (79, Anm. 19; 86, Anm. 23); ferner beide Albertus Magnus-Festschriften: Albertus Magnus and the Sciences (5, Anm. 1) und Albertus Magnus Doctor universalis (6, Anm. 3); E. Castelli, Il Demoniaco (23, Anm. 34); M. D. Chenu, Imaginatio (12, Anm. 12 und 14, Anm. 16); G. Costa, Genesi (23, Anm. 35); P. Courcelle, Les lettres (27, Anm. 43); U. Dähnert (!), Die Erkenntnislehre des Albertus Magnus (195, Anm. 73); Schürmejer (?) (23, Anm. 34).

Die alphabetische Reihenfolge im Literaturverzeichnis ist teilweise durcheinander geraten (s. Torrell und Thum, Vinaty und Vernant, Wolfson und Wohlmann, Yates, Zambelli); doppelt (das zweite

Mal falsch) aufgenommen: „McEvoy J." und „Evoy J. M. C."; statt „Björnbo A. A. – S. Vogl" wird „Vogl" verzeichnet (vgl. 44, Anm. 7).

Das Literatur-Verzeichnis wurde insgesamt nachlässig erstellt – manche Titel werden unpräzise und mit fehlenden Bestandteilen, fehlerhaften Jahrgang- und Seitenangaben (sowohl in den Anmerkungen als auch in der Zusammenstellung am Schluß) – angegeben (vgl. z. B. Franchi, Michaud-Quantin, Steneck). Die Zitation von *De aspectibus* des Alhazen ist mit der von den Witelo-Schriften dekkungsgleich („Alhazen, *Opticae Thesaurus*", 76, 199; vgl. 79, Anm. 19; 86, Anm. 23). Grundlegende Studien zur Perspektive des Mittelalters von D. C. Lindberg und die neuere (1980) Untersuchung zur mittelalterlichen Lichtspekulation von Klaus (!) Hedwig (BGPhThMA, N. F. 18) hätten mit Gewinn konsultiert werden können. Titel der kritisch edierten Werke Alberts (und generell) sollten einheitlich zitiert und nachträglich nicht abgeändert werden (vgl. z. B.: „*Expositio in De anima*", 67, Anm. 3, 117, Anm. 1; „*De intellectu contra Averroistas*", 39). Der Bd 35 der Pariser Ausgabe von *Alberti Magni Opera Omnia* ist entweder als *Summa de creaturis pars II* oder als *De homine* (147) anzuführen (wie 124, Anm. 16), nicht aber einfachhin als „*Summa de creaturis*" (199). Schließlich ist durchgängig „*Monasteri Westfaliorum*" durch „*Monasterii Westfalorum*" oder Münster (vgl. 153, Anm. 1) zu ersetzen.

Bonn Henryk Anzulewicz

Gerwing, Manfred: **Vom Ende der Zeit.** Der Traktat des Arnald von Villanova über die Ankunft des Antichrist in der akademischen Auseinandersetzung zu Beginn des 14. Jahrhunderts. – Münster: Aschendorff 1996. XXV, 708 S. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, NF, Bd 45), kt DM 198,00 ISBN: 3-402-03996-6

Es ist nicht zu übersehen, daß das Motiv der Apokalypse heute mehr und mehr an Interesse gewinnt und in facettenreichen Transformationen in der Literatur, der Kunst und der Philosophie geradezu allgegenwärtig ist. Die Gründe dieser Präsenz sind zu vielfältig, um sie auf einen einzigen Begriff zu bringen. In der vorliegenden Arbeit, die mit einer Skizze der aktuellen politischen und theologischen Motive der Endzeitproblematik einsetzt (Vorwort, IX–XIII), geht es primär darum, die für die Apokalyptik typische Ambivalenz der „Angst- und Hoffnungssignatur" zu hinterfragen, sie von „ihren historischen Wurzeln" her zu rekonstruieren. Hinter diesem Schritt zurück in die Geschichte steht die Überzeugung, daß das „Vergangene", wenn es „mit den Augen der Vergangenheit" gesehen wird, in seiner spröden, hermeneutisch nicht komplett einzuholenden Andersheit und Einzigartigkeit zum „kritischen Gewissen" der Gegenwart wird.

Die bei L. Hödl (Bochum) als Habil.schrift für Dogmatik/Dogmengeschichte geschriebene Monographie befaßt sich mit den 1299/1300 publizierten, schnell eskalierenden Thesen des Arnald von Villanova, mit den Entgegnungen des Johannes Quidort v. Paris und den Reaktionen der Pariser und Oxforder Theologen.

Die Arbeit, deren *Einleitung* programmatisch argumentiert (XIV–XXV, wichtig XXI, Anm. 23), gliedert sich in die folgenden Abschnitte: *I. Wende zum 14. Jh.* (2–22), *II. Arnald von Villanova: Arzt, Erzieher u. Reformer* (23–75), *III. Ankunft des Antichrist* (76–253), *IV. Lösung des Johannes Quidort v. Paris* (254–448), *V. Kontrapositonen* (449–636), während der *Schluß* (637–650) die besondere, sozusagen ärztliche Spiritualität (*cura animarum*) des „Laien-Theologen" Arnald nochmals präzisiert. Der *Anhang* (651–708) gibt ein Verzeichnis der Abkürzungen, Quellen, Literatur und ein Register, das – nicht immer leserfreundlich – Autoren und Fachbegriffe miteinander vermischt. Die Arbeit bewegt sich in der Auswertung der Quellen, ebenso wie in der Verarbeitung der Fachliteratur auf dem Stand der Forschung, der in zentralen Punkten für Arnald und Quidort weitergeführt wird. Als Textgrundlage dient Cod. Vat. lat. 3824 (vgl. 76, Anm. 2), da die von J. Mensa i Valls angekündigte Edition bisher noch nicht erschienen ist (La polèmica escatològica entre Arnau de Vilanova i els filòsofs i teòlegs profesionals [1297–1305], Universitat Autònoma de Barcelona 1993; vgl. auch Bull. phil. méd. 35 [1993], 38ff). Ein Teil der Quellentexte wurde bereits von H. Finke übertragen, die restlichen Passagen liegen in neueren Transkriptionen vor. Im Kern der Arbeit geht es – primär – um einen genauen, fast um einen Zeilenkommentar des in mehreren redaktionellen Schichten vorliegenden Traktats *De tempore adventus Antichristi* und dann – ferner – um die Analyse der theologisch vielschichtigen Kontroversen, die die Thesen Arnalds in Paris und Oxford hervorriefen. Auf die Bedeutung dieser Diskussionen hatte bereits die spanisch-katalanische Forschung hingewiesen. Hier liegt das argumentative Zentrum auch der vorliegenden Arbeit.

In einem minutiösen, über die Arbeiten von H. Finke und J. Perarnau i Espelt hinausgehenden Textvergleich gelingt es G., im Traktat eine „trimorphe Struktur" aufzuweisen: nämlich die Textschichten der „Prinzipien" (*principia probationis*) und der „Folgerungen" (*conclusiones*), die der Pariser Fakultät vorlagen, wobei nur diese Konklusionen der Kurie zur Verurteilung vorgelegt wurden, während die „Argumentationen" später (1299–1300) anzusetzen sind. Das bereits zu Anfang unüberhörbar anklingende Leitmotiv des Traktates ist die „Sorge um das Heil" der Menschen, die *cura animarum*, wahrgenommen von „Wächtern" (*speculatores*), die nicht mehr ausschließlich dem Priesterstand angehören müssen, „*quicumque scrutantur sacra eloquia, speculatores domini sunt ad populum suo modo*" (85). Für die Geschichte der Laienspiritualität ist dieser Ansatz überaus interessant. Das Wächteramt wird von Arnald, neben dem Rekurs auf die Hl. Schrift, v. a. durch die geisterfüllte *intuitio* gerechtfertigt. „Die Rede von den letzten Jahrhunderten ... ist für Arnald von Villanova nicht bloßes Ergebnis von Berechnungen, zeitgeschichtlichen Analysen und exegetischen Beweisen, sondern Frucht und Ertrag des Heiligen Geistes" (110). Die biblischen Rechtfertigungen betreffen dabei mehr das „Daß", während die geistinspirierte Zeitkritiken auf das „Wann" des Weltendes zielen. Die „Klarstellungen" gegenüber falschen Prognosen, Pseudopropheten und Irrtümern (111ff) lassen in der Interpretation zahlreicher, auch naturwissenschaftlich relevanter Details deutlich werden, daß – nach Arnald – das entscheidende Kriterium für die Bestimmung der Ankunft des Antichrist das „Wort und der Geist Gottes" (119) ist. In dieser merkwürdigen Spannung zwischen Präzision und Unschärfe berechnet Arnald – mit Bezug auf Dan 12,11 – in der Kalkulation von Zeichen erster, zweiter und dritter Stufe über Jahre, Tage und Stunden die Ankunft des Antichrist auf das Datum 1378 (133ff). Der Text der „Konklusionen" – wahrscheinlich noch vor den Konflikten in Paris geschrieben – faßt die Ausführungen sachlich, aber mahnend zusammen (182ff). Dagegen werden die „Argumentationen" (185–253) als Antwort auf die Einwände der Pariser Theologen von Arnald extrem polemisch formuliert. In diesem Zusammenhang betont G. zurecht, daß die zunehmende kirchliche, auch politische Labilität der überkommenen Ordnungen für Arnald das entscheidende Zeichen für die Ankunft des Antichrist ist. Auf diese Prognose hat dann auch Bonifaz VIII. aus der Sicht des päpstlichen Primats zustimmend reagiert und etwas später übrigens die Verurteilung Arnalds – vielleicht auch aus persönlichen Gründen (39) – korrigiert. Allerdings darf man dabei nicht übersehen, daß Arnald gegenüber der beginnenden Dissoziation von Staat und Kirche eine alte, tradierte, zeitgeschichtlich bereits überholte Position vertritt.

Die Antwort des Johannes Quidort v. Paris versteht G. als eine „tolerable" Lösung, da Quidort zwar die Sorge um das Heil in der Endzeit teilt, doch die exakten Zeitbestimmungen der Apokalypse – auch die Frage nach der *figura Antichristi* – bewußt offenläßt (254ff). Die Interpretationen beziehen sich auf komplexe, in der Forschung strittige Problemfelder – auf biographische Fragen, Chronologien, Rezeptionen von Motiven, Traditionssträngen, Kakulationsmethoden. Dabei unterstreicht G., daß für Quidort – anders als für Arnald – der Antichrist gerade die „zentripedalen Kräfte" bindet und sie destruktiv auznützt. Die „konzisen Kontrapositionen" der Theologen in Paris und Oxford (449ff) zielen gegenüber Arnald auf durchaus unterschiedliche Punkte, die dann zum Thema der Kontroversen werden: die Datierung der Endzeit (Peter v. Auvergne, 449ff), die exegetischen Engführungen (Nikolaus von Lyra, 489ff) und die Gefährdung der Glaubenspraxis durch eine fragwürdige, fast häretische Spekulation, die dazu führt, das „Schweigen Gottes" über die Endzeit zu unterlaufen (Guido Terrena, 499ff). Die sicherlich härteste, theologisch geschliffene, aber letztlich doch mißverstehende Kritik wird von Heinrich von Harclay vorgebracht, der Arnald übrigens namentlich nennt und – neben anderen Adressaten – vermutlich auch Johannes Quidort meint (*alia opinio alicuius solempnis*, 580). Harclay greift zunächst die Berechnungen an, aber er unterschlägt die apologetische Absicht der Kalkulationen, um dann das Verfahren Arnalds als *maxime irracionabilis* zu verurteilen. In polemischer, fast gehässiger Wendung unterstellt Harclay, der Arnald einen „heimlichen Juden" nennt, daß der von den Juden erwartete Messias der eigentliche Antichrist sei. Es ist keineswegs überflüssig, die anti-jüdischen Implikate der mittelalterlichen Eschatologien näher zu betrachten (vgl. auch 64f). Aber die Stoßrichtung der Kritik, wie G. zeigt, trifft letztlich Johannes Quidort, den Harclay in kritischer Gelehrsamkeit zu „übertreffen" (633) sucht, um dessen Argumente zu widerlegen.

Die *Summa* (637ff) gibt eine Zusammenschau der zentralen, das gesamte Buch durchziehenden Gegensätze, die die eschatologische Diskussion beherrschen. Für Arnald ist die „Sorge" leitend, die *cura animarum*, die das naturwissenschaftliche und theologische Werk des Katalanen als Klammer verbindet. Man wird hier – neben der Betonung der „Einheit" von Sacerdotium und Ecclesia – das Zentrum der Laien-Spiritualität Arnalds sehen dürfen. Andererseits macht aber gerade diese Akzentsetzung, die G. vertritt, deutlich, daß die Untersuchung über Arnald fast kontrapunktisch aus der Spannung zu einem anderen Autor lebt, der zwar nicht im Titel des Buches erscheint, aber konstant präsent ist – Johannes Quidort v. Paris. Die mahnenden Prognosen über die Ankunft des Antichrist werden von Qidort ernstgenommen, doch „tolerabel", nach Art einer „Mutmaßung" interpretiert, die auch „Revisionen" zuläßt. Auf dieser Linie der Toleranz werden die heterogenen zeitgeschichtlichen Entwicklungen, die zunehmenden Partikularisierungen des privaten und öffentlichen Lebens und das Nebeneinander von kirchlicher und politischer Macht von Quidort „positiv" gesehen. Hier beginnt, inmitten theologischer Konflikte, ein Weg, der in die Moderne führen wird.

Die eschatologische Kontroverse um 1300 markiert das Ende der tradierten kalkulativen Erklärungen der Apokalypse, die nunmehr aus der wissenschaftlichen Theologie verschwinden, allerdings in der Spiritualität weiterleben und schließlich in den kirchenpolitischen Konflikten der Reformationszeit eine beträchtliche publizistische Aktualität erlangen. Wie wenig die im engeren Sinn wissenschaftliche Theologie später an der berechnenden Expli-

kation, der *computatio* der Apokalypse interessiert ist, zeigt die *Querelle des futurs contingents* in Louvain (1465–1475). Nach der Ankunft des Antichrist wird nicht mehr gefragt.

Die Arbeit bewegt sich argumentativ und in methodischer Hinsicht auf mehreren Ebenen. Der von G. klar bevorzugte interdisziplinäre Ansatz führt dazu, am Anfang der Arbeit die spekulativen Themenkomplexe kompakt in „Zeit und Raum" (3ff) einzulagern. Die interdisziplinären Verfahren, die G. einsetzt, haben angesichts der Vielschichtigkeit des Themas ihre Berechtigung, aber auch gewisse Nachteile. Die Stärke der Arbeit liegt zweifellos darin, daß sie die begrifflich-theologischen und exegetischen Schichten der Kontroverse um 1300 in Paris und Oxford im Detail aufschließt und die gegenläufigen Stränge der Argumentationen minutiös nachzeichnet. Diese Rekonstruktionen führten bis zu genau dem Punkt, an dem die theologische Spekulation ihre eigene Grenze wahrnimmt, um dann schließlich das Thema in andere Kontexte freizugeben, deren Wirkungsgeschichte bis heute andauert.

Die bemerkenswerte Widmung am Anfang der Arbeit – dies sei zum Schluß gesagt – geht mit Großmut über die fragwürdigen Entscheidungen derer hinweg, die „von Amts wegen" zu andere Aufgaben „berufen" waren (XIII). Die Noblesse dieser akademischen, auch kirchlichen Umgangsform mag zum Nachdenken einladen.

Aachen Klaus Hedwig

Stephens, Peter: **Zwingli.** Einführung in sein Denken. – Zürich: Theologischer Verlag 1997. 212 S., brosch. DM 56,00 ISBN: 3-290-10998-4

Gottfried Kellers „Züricher Novellen" (1878) enthalten eine dramatisch-satirische Erzählung aus der Zeit der Reformationskämpfe, die nach dem Namen ihrer Heldin betitelt ist. „Ursula" beginnt mit dem denkwürdigen Satz: „Wenn die Religionen sich wenden, so ist es, wie wenn die Berge sich auftun ..." Das ist nicht zuletzt auf Ulrich/Huldrych Zwingli zu beziehen, den wir gegen Ende von Kellers Erzählung auf dem Kappeler Schlachtfeld hingestreckt finden, nachdem er zuvor Zürich neben Wittenberg zu einem zweiten Zentrum der deutschen Reformation gemacht hatte: „Die sinkende Sonne glänzte ihm in das noch feste und friedliche Antlitz; sie schien ihm zu bezeugen, daß er schließlich nun doch recht getan und sein Amt als ein Held verwaltet habe. Wie die große goldene Welthostie des gereinigten Abendmahles schwebte das Gestirn einen letzten Augenblick über der Erde und lockte das Auge des darniederliegenden Mannes an den Himmel hinüber."

Der Züricher Reformator starb am 11. Oktober 1531. Was sich zwischen diesem Datum und Zwinglis – zwei Monate nach derjenigen Martin Luthers erfolgten – Geburt am 1. Januar 1484 zutrug, schildert S. nach einer Skizze der *eidgenössischen Verhältnisse um 1500* (17–21) zu Beginn seiner Monographie auf knapp zwanzig Seiten (22–41). Sodann wird *Zwinglis Denken in seiner geschichtlichen Entwicklung* nachgezeichnet. Ein *erstes Kap.* beschäftigt sich mit der *Bibel* (42–54) als der „Grundlage für Zwinglis reformatorisches Wirken und seine Theologie" (14). Es folgen die zentralen Sachthemen, die in Kommentaren, Abhandlungen und sonstigen Werken mehr oder minder systematisch abgehandelt wurden, wobei das beherrschende Grundmotiv von Zwinglis gesamter Theologie nach dem Urteil von S. durch den Gedanken bzw. die wahrgenommene Wirklichkeit der *Souveränität Gottes* (55–64) bestimmt ist. Das Motiv der Souveränität Gottes prägt sowohl die *Christologie* (65–74), welche die menschliche Natur Jesu Christi im wesentlichen als Wirkinstrument des allmächtigen Selbstbestimmungswillens Gottes und seines Logos in Betracht zieht, als auch die *Pneumatologie* (75–84), sofern das Verhältnis von Geist und Wort wie das der beiden Naturen in Christus eine im Vergleich zu Luther eher lose Beziehung darstellt, die im übrigen unter dem ständigen Vorbehalt arbiträren göttlichen Beliebens steht.

Damit ist der dogmatische Rahmen abgesteckt, innerhalb dessen die Lehren von *Sünde und Heil* (85–97), *Wort und Sakrament* (98–107), von der *Taufe* (108–119) und vom *Abendmahl* (120–142) sowie von *Kirche* (143–159) und *Staat* (160–178) detailliert und kenntnisreich entwickelt werden. S.s Monographie schließt mit einer *Gesamtwürdigung* (179–190) der theozentrischen Theologie des kirchlichen und politischen Neuerers Zwingli, der Humanismus und Reformation in Personalunion zu verbinden wußte, worin die Bedeutung seines Lebens und Wirkens im wesentlichen begründet liegt. Eine Liste der biographischen Daten (191), ein Verzeichnis der im Text erwähnten Werke Zwinglis (192f), eine kleine Literaturauswahl (194–196), Kurzbiographien einiger wichtiger Gestalten der Kirchen- und Theologiegeschichte (197–202) sowie umfangreiche Register (203–212) sind beigegeben. Sie kennzeichnen das Buch von S., das 1992 zuerst auf Englisch erschien und für die deutsche Ausgabe überarbeitet und ergänzt wurde, als das, was es seinem Untertitel gemäß sein will: keine Spezialmonographie mit primärem Interesse am gelehrten Detail, sondern eine allgemeine Einführung in Zwinglis Denken. Wert und Grenzen der Untersuchung sind damit umschrieben.

Unter den Themenaspekten, die in der Studie von S. behandelt werden, ragt der Abendmahlsartikel allein schon in quantitativer Hinsicht hervor. Das kommt nicht von ungefähr: war es doch v. a. die Abendmahlsfrage, die zu dem spätestens während des Marburger Religionsgesprächs von 1529 manifest gewordenen Bruch zwischen der Wittenberger und der Züricher Reformation geführt hat. Die Gründe hierfür und die Verbindung dieser Gründe mit dem Zwinglischen Zentralmotiv der Souveränität Gottes werden plausibel aufgewiesen. Dabei zeigt sich zugleich, wie wenig Zwinglis platonisch geprägtes und zum Spiritualismus neigendes symbolisches Sakramentsverständnis zu tun hat mit jenem letzten Augenblick eucharistischer Weltseligkeit, in welchem Gottfried Keller im Geiste Ludwig Feuerbachs den Züricher Reformator enden läßt. Das ändert freilich nichts an der bedenkenswerten Tatsache, daß ein berühmter Eidgenosse unseres Jh.s – Karl Barth – sowohl an Zwinglis Sakramentsbegriff (vgl. KD IV/4) als auch an Kellers Dichtung und namentlich an jenem Gedicht (vgl. KD III/4, 666) nicht unerheblichen Gefallen finden konnte, welches der Todesszene Zwinglis in „Ursula" so eigentümlich nahekommt: „Doch noch wandl ich auf dem Abendfeld, / Nur dem sinkenden Gestirn gesellt; / Trinkt, o Augen, was die Wimper hält, / Von dem goldnen Überfluß der Welt!"

München Gunther Wenz

Napiórkowski, Andrezej: **Schrift – Tradition – Kirche.** Glaubensquelle in Matthias Joseph Scheebens theologischer Erkenntnislehre. – Frankfurt: Peter Lang 1996. 295 S. (Regensburger Studien zur Theologie, 49), kt DM 84,00 ISBN: 3-631-30330-0

Die theologische Erkenntnislehre M. J. Scheebens gilt als Klassiker ihrer Faches. Von daher ist es verständlich, wenn dem Themenbereich nach der Glaubensquelle der Erkenntnislehre innerhalb der Theologie des Kölner Dogmatikers nachgegangen wird. Die Regensburger Diss.schrift von A. Napiórkowski setzt sich in analytisch-systematischer Methode mit dem Themenbereich Schrift, Tradition und Kirche bei M. J. Scheeben auseinander.

Vf. ortet zunächst das theologische Werk in der Theologiegeschichte des 19. Jh.s, wobei allerdings die Erörterung des Liberalismus' und Kulturkampfes fehlen; beides historische Phänomene, die für das theologische Schaffen Scheebens von Bedeutung waren. Scheeben betrachtet das Verhältnis Tradition und Schrift als ein theologisches Problem. Beide Bereiche sind der Kirche, ihrer Lehrverkündigung und ihrem Lehrapostolat übergeben, der Glaubensauslegung der Kirche (‚*regula fidei proxima*') untergeordnet, letztlich dem Wort Gottes selbst verpflichtet. Deswegen ist für Scheeben Theologie immer eine „Glaubenstheologie" (34). Theologie als Lehre verstanden, die Gott zum Gegenstand und zum Prinzip hat, wird als die eine Erkennntnis Gottes aufgefaßt. Tradition und Schrift sind als Quelle des Glaubens zu betrachten. Der Glaube ist als Erkenntnisvorgang zu verstehen wie die menschliche Erkenntnis den Glauben sucht. Dieses theologische Axiom verhindert sowohl ein fidualistisches als auch ein rationalistisches Missverständnis des Glaubens und erlaubt Scheeben die geforderte Synthese von Glaube und Vernunft in ihrer Einheit zu betrachten. Damit entsprach Scheeben einem theologischen Postulat des 19. Jh.s, eine Synthese für Glauben und Vernunft neu zu erarbeiten (34ff). So werden bei ihm natürliche Begriffe ‚verklärt'. Scheeben verwendet die theologische Erkenntnismethode: „Sie besteht im Aufweisen der natürlichen Analogien der Mysterien. Die Bedingung der Möglichkeit dieser Methode findet sich in der ontologischen und noetischen Immanenz der Übernatur in der Natur." (72)

Die Überlieferung ist an die Kirche zurückgebunden, das ‚Organ' zur Bewahrung der göttlichen Tradition(en) bildet die apostolische Sukzession der katholischen Kirche. Vf. setzt das Verständnis Scheebens von der protestantischen Sicht ab (78ff). Als Träger der Tradition sieht Scheeben, hierbei manifestiert sich der Einfluß des organischen Denkens der Romantik auf sein Werk, die theologische Figur des Zeugnisses; ein Gedanke, der in der heutigen Theologie wiederum Aktualität besitzt. Apostel, Amtsträger und Laien sind Träger (und Mittler) der *traditio* (109ff).

Die Mittel der Überlieferung sind ekklesialer Natur: Tradition und Lehramt sind nicht als getrennte Größen zu betrachten. Schrift und Tradition versteht die theologische Erkenntnislehre als ein eng mit der Vermittlung der Glaubenswahrheit verknüpfter Vorgang. Demnach ist Tradition sowohl mit der Lehrverkündigung als auch mit der Kirche verbunden. Die Tradition wächst aus der Übermittlung der Offenbarung heraus. Überlieferung und Lehrverkündigung unterscheiden sich nach Scheeben als zwei Formalaspekte der einen(!) Offenbarung. Die organische Sicht erlaubt es, den Primat der Schrift vor der Tradition zu sehen. Scheeben arbeitete nicht mit der damals gängigen Zwei-Quellentheorie zur Verhältnisbestimmung von Schrift und Tradition! Es ist vom Wort Gottes als der einzigen Quelle theologischen Erkennens auszugehen (218ff). Deswegen sieht Vf. Scheeben als einen ‚Bahnbrecher' des II. Vatikanischen Konzils an, das die Schrift als Norm der Tradition auffaßt (218). „Das neue Licht, ist doch zuerst lange Zeit in der Kirche von einer ganzen Schar von Theologen vorbereitet worden und im Grunde genommen kann sie wohl auch als kleiner Beitrag der theologischen Arbeit Scheebens gesehen werden." (218)

In einem abschließenden *siebten Kap.* bewertet Vf. die *theologische Position Scheebens*, die er mit der Lehre des Tridentinums (231ff), der zeitgenössischen Tübinger Schule (Möhler, Kuhn; 237ff), der Römischen Schule (Perrone, Passaglia/Schrader; 247ff) und Franzelin (254ff) vergleicht und in ihrer Eigenständigkeit hervorhebt. Die Verhältnisbestimmung von Schrift und Tradition der beiden letzten Konzilien (257ff) schließen den Vergleich ab.

Fazit der Arbeit: Scheeben hat das Anliegen der theologischen Erkenntnislehre auf dem Hintergrund der damaligen Auseinandersetzung mit Hilfe des Begriffs des Übernatürlichen bewerkstelligt. Die geistesgeschichtlichen Bedingungen der Theologie haben sich heute wesentlich geändert. Die Grundlagen, die Scheeben erstellt hat, sind für den Vf. in den modernen theologischen Diskurs nach einer Transformation einzubringen, um ihre Fruchtbarkeit erweisen zu können. Denn nach Meinung des Vf.s kann die Theologie Scheebens „heute vieles anbieten, wenn es um die Sachlichkeit und Präzisierung der theologischen Methode geht" (270).

Eine *Zusammenfassung* (271ff), Literaturverzeichnis (276ff) und ein Personenregister (292ff) beschließen die Arbeit.

Die vorliegende Untersuchung zur Verhältnisbestimmung von Schrift und Tradition zeigt die denkerische Eigenständigkeit und theologische Fruchtbarkeit des Kölner Theologen auch in Fragen der theologischen Erkenntnistheorie. Vf. hätte in seiner Untersuchung mehr auf die griechischen Väter eingehen sollen, deren Wiederentdeckung im letzten Jh. dem biblischen Denken neue Aufmerksamkeit zukommen ließ; erste heilsgeschichtliche Arbeiten wurden in diesem Zeitraum erstellt. Leider fehlt in der Untersuchung auch eine kurze Darstellung der behandelten Thematik bei H. Schell, der gleichfalls zu den Wegbereitern der neueren Theologie zählt. Der alte Scheeben und der junge Schell standen nämlich in einem regen theologischen Austausch!

Ein Verdienst der vorliegenden Arbeit ist es, Scheeben aus der ‚neuscholastischen Ecke', in die ihn heutige Autoren immer wieder stellen wollen, auch für den Bereich der theologischen Erkenntnislehre herausgeholt zu haben. Gerade die theologiegeschichtliche Situierung zeigt, wie wenig Scheeben in Fragen der Verhältnisbestimmung von Vernunft und Glaube, Schrift und Tradition, in der Nähe zu neuscholastischen Autoren (z. B. Kleutgen) steht. Es ist vielmehr, um mit einem Kenner dieser Theologie zu sprechen, von Scheeben als einem ‚Wegbereiter' (P.-W. Scheele) heutiger Theologie auszugehen, und ihn wieder verstärkt ins theologische Gespräch einzubringen.

Luzern Wolfgang W. Müller

Lubac, Henri de: **Autres paradoxes.** – Namur: Culture et Vérité 1994. 160 S. (Sources, 6) ISBN: 2–87299–029–1

Henri de Lubac SJ (1896–1991, seit 1983 Kardinal), um die Erneuerung der Theologie in vielfacher Hinsicht hoch verdient, braucht hier nicht eigens vorgestellt zu werden. 1946 hatte er ein Bändchen *„Paradoxes"* (deutsch 1950) vorgelegt, in dem er in der Stilform der Aphorismen kürzere oder längere Gedankengänge v. a. zur Situation des Menschen vor Gott veröffentlichte. In der Reihe „Sources", in der außer L. nur J. Ratzinger und H. U. v. Balthasar Aufnahme fanden, erschienen nun *„Autres paradoxes"*, Notizen des Vf.s aus den Jahren 1965 bis 1983.

In vier Teilen befaßt er sich mit der *Situation der Kirche nach dem Konzil.* Im *ersten Kap.* trägt er seine *Vorbehalte gegen die historisch-kritische Methode* in der Exegese vor, die nicht imstande sei, den wahren Jesus zu entdecken.

Das *zweite Kap.* wendet sich Konzil und Kollegialität zu. Sein Standpunkt ist klar: „‚Oui' au Concile", „‚non' à la perversion qui a suivi" (53). Was „actuellement" in der Kirche, in Frankreich, auch bei Bischöfen vor sich gehe, sei ein Prozeß der Verblendung, das Gegenteil dessen, was das Konzil beabsichtigt habe (54). Es gibt einen „clan des intellectuels (ou pseudo-intellectuels contestataires)", der systematisch die Apostasie betreibe (54, 60). L. benennt einige von ihnen: E. Schillebeeckx (64ff, 67ff), H. Osterhuis (66f).

Ein weiterer wird im folgenden *dritten Kap.*, das den Themen *Mysterien, Lehre, Tradition und Glaube* gewidmet ist, namhaft gemacht: H. Küng. Er ist „Prof." nur in Anführungszeichen, betreibt „charlatanisme théologique" (88f), produziert „sottises" und vergiftet die Kirche (90). Die Theologen der Zeitschrift „Concilium" werden mit ihrer Erklärung von 1968 in eben diesen Zusammenhang gebracht. L. trägt eine „Rétractation" eigener Äußerungen von 1938 vor, die man als zu kirchenkritisch verstehen könnte (119f).

Unter dem Titel *„Der Fels des Glaubens"* befaßt sich das *vierte Kap.* mit der Kirche als Institution; Gegner sind diesmal G. Hasenhüttl (135, 143) und ein ungenannt bleibender Bischof (143); „on a intimidé, paralysé, fasciné nos évêques" (146). Der große Kampf geht zwischen denen, die demütig am Mysterium der Kirche festhalten, und den Vertretern einer rigiden Säkularisierung vor sich. Die „pseudo-théologiens" haben sich außerhalb der Kirche gestellt (151).

Daß der greise Gelehrte in seiner kindlichen Ergebenheit gegenüber Papst und Kirche in der nachkonziliaren Entwicklung nichts als Untergang zu sehen vermochte, war auch schon vor diesen „Paradoxen" bekannt.

Münster Herbert Vorgrimler

Hecker, Herbert: **Phänomenologie des Christlichen bei Edith Stein.** – Würzburg: Echter 1995. XII, 399 S. (Studien zur systematischen und spirituellen Theologie, 12), brosch. DM 58,00 ISBN: 3–429–01642–8

In Heckers Diss. *„Phänomenologie des Christlichen bei Edith Stein"* haben wir es mit einem komplexen Deutungsversuch mystischer Lehre zu tun. H. untersucht Edith Steins „Kreuzeswissenschaft" (KW), ihr letztes, unvollendetes Werk (dem Faktum der Unabgeschlossenheit wird von H. leider nirgends Rechnung getragen), in dem sie eine einfühlende Deutung der sanjuanistischen Mystagogie (Aufstieg zum Berg Karmel, Die Dunkle Nacht u. a.) zum 400. Geburtstag des Hl. Johannes vom Kreuz vorlegt. Johannes' Lehre wiederum ist eine deutende, poetische bzw. prosaische Verarbeitung seines eigenen mystischen Erlebens. Es liegt hier also ein Text über mystische Phänomene aus vierter Hand vor: H.s Deutung der Steinschen Deutung der sanjuanistischen Deutung des Hohen Liedes in bezug auf sein eigenes Gotteserlebnis.

Theoretische Distanz zu spiritueller Erfahrung ist für die Theologie der Mystik keinesfalls ungünstig, sondern grundlegend, wenn sie ihrem Anliegen gerecht werden will, religiöse Erlebnisse in den wissenschaftlich-rationalen Dialog zu übersetzen. Religiöse Erlebnisse werden mit Bereichen der Geist-Seele, die man traditionell mit „Gemüt" oder „Herz" bezeichnet, wahrgenommen nach deren spezifischen Gesetzlichkeiten („Logik des Herzens" – Pascal). Damit eine Übertragung aus diesen spirituellen Bereichen in die philosophisch-theologische Arbeit gelingen kann, ist jedoch eine begriffliche Klarheit, theoretische bzw. philosophische Präzision nötig, damit die Eigenart des mystischen Erlebens herausgearbeitet werden kann. Mystische Phänomene wie die „dunkle Nacht der Sinne", eine Loslösung vom Anhaften an die sinnliche Realität, oder die mystisch verstandene „Nacht des Geistes", die Loslösung des rational arbeitenden Verstandes von den Sicherheiten der logischen Gesetzlichkeiten, oder die „Nacht des Glaubens" als „liebende Vereinigung mit Gott", als Loslösung von letzter Eigenliebe und gleichzeitige „Auferstehung aus der dunklen Nacht des Kreuztragens" – diese Phänomene sind nicht nur in existentiell-religiöser Hinsicht interessant, sondern können zu einer theoretischen Erhellung der philosophischen Grundfragen nach dem menschlichen Bewußtsein, seinen erkenntnistheoretischen Bedingungen und Funktionen, nach dem Zusammenhang von Leiblichkeit und Geistigkeit in anthropologischer Hinsicht und nach dem Zusammenhang von Immanenz und Transzendenz in metaphysischer Hinsicht führen.

H., der kurz nach Abgabe seiner Diss. verstarb, verfolgte dieses Anliegen, „unter philosophischem Blickwinkel Edith Steins Deutung der mystischen Lehre" (4) zu untersuchen. Er stellt Edith Steins philosophischen Werdegang von der phänomenologischen Schule Husserls über die Thomas-Lektüre zur spanischen Mystik dar, wie es zuvor bereits die ausführlicheren und begrifflich klareren Arbeiten Imhofs, Bejas' u. a. taten. Immer wieder schimmert der Versuch durch, Edith Steins Anthropologie, ihre Theorie der Person, miterfassen zu wollen, was jedoch nicht deutlich genug gelingt. Dazu ist die 1994 erschienene Arbeit von Peter Schulz „Edith Steins Theorie der Person. Von der Bewußtseinsphilosophie zur Geistmetaphysik" leider nicht miteinbezogen. Man fragt sich bei H., was der „philosophische Blickwinkel" sein soll. Er stellt philosophische Probleme, die Edith Stein sah und zu lösen versuchte, dar, kommt aber zu keiner Bündelung in einer neuen These, die ein neues Licht auf Edith Steins Philosophie werfen würde.

H. nimmt die These R. Kühns und anderer auf, daß in der Mystik Edith Steins philosophische Intentionen zur Erfüllung kommen. Es ist m. E. fraglich, Edith Steins Wahrheitssuche, ihr Bestreben, eine philosophische Durchleuchtung der Person, ihrer Erkenntnis- und Wahrnehmungsvorgänge begrifflich für andere faßbar zu machen, einfachhin ins Schweigen münden zu lassen. Die Suche nach den richtigen, nach treffenden Worten erfüllt sich nicht in resignierendem Verstummen. Die Frage fordert eine Antwort und kommt erst in ihr zur Ruhe. Edith Stein scheint in PA („Potenz und Akt") und in EES („Endliches und ewiges Sein") ihre gefundene Antwort in ihren Worten formulieren zu können. Es blieb jedoch nicht bei der wortreichen Antwort. Ihr Erkennen führte zum Anerkennen Gottes (Taufe) und zur Annahme einer bestimmten Lebensberufung (Ordensfrau). Die Anerkenntnis führte Edith Stein weiter zur Begegnung. Und im Charakter der Begegnung liegt die Möglichkeit, daß Edith Stein „Lust auf mehr als Erkenntnis" bekam, Sehnsucht nach Vereinigung mit der personalen Wahrheit. Hier ist der Ort der Mystik, in der das Erkenntnisverlangen schweigt und in das schweigende Verlangen nach liebender Vereinigung umschlägt. Dies sind aber zwei Linien, die auseinandergehalten werden sollten: Eine Linie führt von der intellektuell gestellten Frage zur intellektuellen Antwort, die andere Linie führt von der existentiellen Frage „wie kann ich endlicher Mensch mit dem absoluten Gott,

der die ewige Liebe ist, engstens verbunden sein?" in die mystische Antwort des Weges durch die dunkle Nacht in die liebende Vereinigung im Schweigen. Es ist sicher zu kurz gegriffen, wenn man behaupten wollte, daß die existentielle Antwort kausal auf das intellektuell Zur-Ruhe-gekommen-Sein folgen müßte. Edith Stein legt hier immer Wert auf die Freiheit der personalen Zustimmung zu bereits Erkanntem. Während die philosophische Wahrheitssuche also nach innerspezifischen Gesetzmäßigkeiten vor sich geht und Strukturen der menschlichen Beziehungen zu den anderen Menschen, zur Welt, zu sich, seinem Ursprung und seinem Ziel freilegt, kann durch die freigelegte Struktur eine Antwort aufscheinen, die auch die existentielle Beunruhigung, die ewige Suche des Menschen nach Liebe, die alle Erkenntnis übersteigt, zur Ruhe kommen läßt.

H. versucht, Bejas' einführende Arbeit über Steins Weg von der „Phänomenologie zur Mystik" (1987) zu vertiefen und sich von Guileads „De la Phénoménologie à la Science de La Croix" (1974) abzusetzen, der die Auslegung der KW durch die Ontologie des Geistes vorgenommen hatte. H. möchte das Buch vielmehr lesen als Text einer „christlichen Phänomenologie". Was H. selbst, außerhalb der referierenden Kap. über Phänomenologie, unter „phänomenologisch" oder unter „christlicher Phänomenologie" versteht, bleibt bis zur letzten S. unbeantwortet. Meistens bezieht er sich auf die deskriptive Methode der Realphänomenologen, die in der „eidetischen Reduktion" auf das Wesentliche hinzielt. Wenn er also eine „Phänomenologie des Christlichen", wie der Titel verspricht, anzielt, dann scheint er durch seine Deskriptionen das „Wesen des Christentum" freizulegen: Der Weg der Kreuzesnachfolge durch die Nacht der Sinne, die Nacht des Geistes bis zur Auferstehung in der „liebenden Vereinigung mit Gott". Ich halte es für ein gewagtes Unternehmen, Edith Steins kurz vor seiner Vollendung abgebrochenes Werk über sanjuanistische Spiritualität generalisierend als „Phänomenologie des Christlichen" zu deuten. Noch problematischer ist es allerdings, die mystagogische „Dunkle Nacht" und den „Aufstieg zum Berg Karmel" als eine Parallele zu Husserls Methode der „Epoché", der Einklammerung von „Seinsgeltung", darzustellen, wie H. es im Anschluß an Przywara tut, in Absetzung zu Guilead, der gerade den Unterschied zu Husserl herausarbeitet: Während Husserl nur einklammert, um später zu diesem Problem zurückzukehren, was ihm allerdings versagt blieb, so versteht Edith Stein mit Johannes die dunkle Nacht als Durchgang. Die Welt der Sinne und des Geistes wird nicht nur eingeklammert, um sie später wieder zurückzugewinnen, sondern die Verbindung wird gekappt, sie wird willentlich verändert. H. nimmt eine Bewertung der „dunklen Nacht", aber keine Systematisierung vor, er fragt rhetorisch, warum wohl die dunkle Nacht Edith Stein besonders interessiert hätte.

Was bedeutet „christliche Phänomenologie"? Ist mit „christlich" eine bestimmte methodische Variante innerhalb der phänomenologischen Untersuchung gemeint? Wenn ja, an welcher Stelle, als ontologische Vorgabe, als Vorurteil für die Deskription, oder als Korrektur der transzendentalphänomenologischen Reduktion auf das absolute Bewußtsein?

Fälschlicherweise bleibt H. bei der bisherigen Forschungsthese, daß Edith Stein der eidetischen Phänomenologie verhaftet geblieben sei, während sowohl E. Ströker, wie auch H. R. Sepp u. a. zurecht konstatieren, daß Edith Stein weit in die transzendentalphänomenologische Reduktion Husserls mitgegangen ist, daß sie die mit Kant grundgelegte Konstitutionsproblematik des menschlichen Bewußtseins seit ihrer Diss. wachsam aufgegriffen und mitverarbeitet hat. Edith Stein schreibt nicht nur über ihren „Bruch mit dem Idealismus", sondern auch über ihre „Bekehrung zum Idealismus". Es ist wichtig, Peter Schulz' Klärung zum Idealismus-Realismus-Problem aufzugreifen (Symposium 1993): Einerseits nimmt das Ich ein „Gewühl von Sinnesempfindungen/Sinnesdaten" auf, andererseits trägt der wahrgenommene Gegenstand bereits Schemata an sich, die die Wahrnehmung mitbestimmen (vgl. ESW XIII, Einführung in die Philosophie/EPh).

H. greift Przywaras Interpretation der Steinschen Philosophie als „christlichem Essentialismus" auf, ohne auf den kritischen Punkt dieser Position hinzuweisen: Edith Stein argumentiert immer über die Leiblichkeit, die konkrete Existenz, in der sich das Seelisch-Geistige zeigt, auf deren Basis allein der Blick aufs Wesentliche frei wird.

Als Kritiker des Steinschen Ansatzes wird Lembeck referiert, dessen Vorwurf sich auf die „wissenschaftsfremden" Momente in Steins Philosophie bezieht, die in Richtung eines Fideismus gingen und die Autonomie der Philosophie verletzten. Diesen Vorwurf weiß H. nur mit dem Hinweis auf Gerl zu beantworten, daß Vernunfterkenntnis als sich-selbst-tragende Größe eben nicht bescheiden, sondern beherrschend sich verabsolutiert. Edith Steins Philosophie hat gerade darin ihren Neuheitsreiz, aber auch ihre Provokation, daß sie über die Husserlsche, wenn auch viel gründlichere, Selbstbezogenheit des absoluten Bewußtseins hinaus eine Religionsphilosophie als Korrektiv der Philosophie entwirft. Daß sowohl der Transzendentalphänomenologe als auch der Realphänomenologe metaphysische Grundsatzentscheidungen über den Blickwinkel und den Ausgangspunkt seiner Methode und seiner Inhalte trifft, ist wohl mit Edith Stein zuzugeben.

Eine weitere Ergänzung hinsichtlich der „Phänomenologie des Religiösen" bei Edith Stein läßt H. offen, auch die „Grundzüge der Religionsphilosophie Edith Steins" von A. U. Müller gehen hier nicht tief genug: der Weg vom Nichtglauben über das religiöse Erlebnis und die Gotteserkenntnis zur Gottes-Anerkenntnis im Glauben und den damit verbundenen Schritt zur Einbindung in den Leib Christi (vgl. meine Forschung zum religiösen Erlebnis bei A. Reinach und E. Stein).

Letztlich nimmt Edith Stein nicht eigentlich eine Deutung der sanjuanistischen Mystik vor, sondern beschreibt sie einfühlend. Sie arbeitet am Text entlang und legt als eine Hintergrundfolie ihre Theorie der Person zugrunde, bzw. läßt diese schärfere Konturen gewinnen durch das Licht der mystischen Erfahrungen hindurch. Daß sie dabei sowohl thomistische als auch augustinische, areopagitische Elemente und die der spanischen Mystik mitverwendet, stellt H. in seinem Hauptteil heraus. Dem Leser bleibt jedoch offen, was mit diesen vielen Versatzstücken an Neuem gewonnen wird.

Dresden Beate Beckmann

Pellitero, Ramiro: **La Teología del Laicado en la obra de Yves Congar.** – Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra 1996. 529 S. (Colección Teológica, 85) kt Pta 4.000 ISBN: 84–89561–00–1

Es conocida la importancia que tuvo la publicación en 1953 de la obra del dominico francés: „Jalons pour une théologie du laïcat" para la reflexión sobre la condición de los laicos en la Iglesia. La posterior evolución de Congar desde sus posiciones de la década de los cincuenta hasta la llamada „teología de los ministerios" de su „Mon cheminement dans la théologie du laïcat et des ministères" (1971) produjo un fuerte impacto. Sin embargo, no es posible limitarse a esos dos escritos para comprender las ideas del teólogo francés. Hay matices en su desarrollo intelectual y, sobre todo, es necesario comprender sus presupuestos básicos.

El estudio de P. ofrece una reconstrucción detallada del itinerario intelectual seguido por Congar sobre la vocación y misión de los fieles laicos. Según P., son dos los presupuestos o factores que condicionan y hacen surgir la reflexión de Congar: la experiencia de la Acción Católica y la renovación de la eclesiología en el siglo XX. Ambos factores van a estar presente a lo largo de todo el camino intelectual del teólogo dominico.

P. adopta una metodología histórico-teológica. Examina los escritos de Congar, sintetiza su contenido, hace notar los momentos de desarrollo y apunta consideraciones crítico-especulativas, con vistas a recogerlas en la reflexión final sobre el tema. A lo largo del libro el autor muestra aspectos del pensamiento de Congar que han pasado quizá inadvertidos hasta ahora, y que deben enfocarse bajo una perspectiva más amplia de la habitual. El autor procura dejar hablar a los textos mismos, guiando al lector por medio de datos que clarifican determinados problemas. Valora la bibliografía. Analiza las opiniones y los matices de otros autores que se pronuncian acerca de las cuestiones tratadas. Proporciona una guía para introducirse a través del tema de los laicos en los ricos caminos de la eclesiología del siglo XX.

Su estudio del desarrollo intelectual de Congar se divide en *tres partes*. La *Primera Parte* sitúa a Congar en el marco histórico y teológico de la reflexión sobre el laicado: biografía, formación, sus intereses ecuménicos y pastorales, las influencias que recibe. Analiza los primeros escritos (1935–1953), donde ya aparece un esbozo de sus planteamientos. Estudia los escritos que anteceden a la elaboración y publicación de los Jalons (*cap. II–V*: 79–126), que permiten asistir al inicio, ya en la década de 1930, del interés de Congar por la presencia y la acción de la Iglesia en el mundo. Pasa luego a examinar con detalle su libro más importante sobre el tema: los Jalons, obra de madurez que es objeto de un análisis detallado, desentrañando los núcleos doctrinales y glosando, paso a paso, todos sus elementos (*cap. VI–X*: 131–272). La renovación de la eclesiología y las preocupaciones directamente pastorales se dieron cita entonces en una mente teológica ya madura para vertebrar lo que fue considerado como una verdadera „Suma" sobre las cuestión de los laicos.

La *Segunda Parte* presenta *los desarrollos de la teología de Congar hasta el final del Vaticano II*. Los textos publicados por Congar desde 1953 hasta 1965, es decir, hasta la conclusión del Concilio Vaticano II, periodo que es interpretado por P. en sentido amplio, incluyendo por tanto algunos escritos que, aunque sean de época posterior, tienen como contexto el Concilio y sus documentos, particularmente la Lumen gentium, la Gaudium et spes y el Apostolicam actuositatem (*cap. XI–XIV*: 277–350). La perspectiva se enriquece entretejiéndose con los intereses del ecumenismo, de la doctrina social, de la antropología cristiana. P. examina la lectura que hace Congar de los principales documentos del Concilio que afectan al laicado. Ahí se descubren párrafos enteros que „saben" a teología congariana desde sus mismos proyectos. En una segunda sección refleja P. las posiciones del teólogo dominico durante el debate posconciliar, con sus autocríticas y perplejidades. La fase final del pensamiento de Congar se inicia con la aproximación a la teología de los ministerios, y culmina con su reacción ante el acontecimiento eclesial del Sínodo de los Obispos de 1987 y la Exhortación apostólica Christifideles laici (*cap. XV–XVI*: 355–415).

La *Tercera Parte* es una *síntesis y discusión teológica del material estudiado*. P. se centra en dos cuestiones que considera clave: *la noción de laico* (*cap. XVII*: 421–452) y *la relación Iglesia-mundo* (*cap. XVIII*: 453–490). Estas cuestiones están relacionadas: la comprensión de la figura del laico presupone

un modo de entender la relación entre Iglesia y mundo. En ambos temas expone P. los ecos, positivos o críticos, que los diversos escritos de Congar han suscitado, ofreciendo su propio juicio en diálogo con otros autores que cita.

P. afirma que la noción de laico en el pensamiento de Congar ha pasado por cuatro etapas (447–448): a) „Jalons pour une théologie du laïcat" donde Congar esboza una descripción positiva del laico acentuando la noción de laicalité, la „secularidad", la presencia en el mundo; b) en los años sesenta Congar se orienta hacia una definición antropológico-teológica del laico que subraya más el carácter cristiano de su condición; c) entre la década de los sesenta y la de los setenta, Congar se sitúa en el contexto de una teología de los ministerios, y la noción de secularidad pasa a un segundo plano, aunque no desaparece del todo; d) en los últimos años, y en referencia al Sínodo de 1987 y a la Christifideles laici, vuelve a reafirmar la importancia decisiva de la secularidad como elemento caracterizador de la vocación laical.

Esa periodización del pensamiento congariano respecto al laicado parece exacta, aunque quizá convendría ponerla más directamente en relación con la evolución en el modo de entender la relación entre Iglesia y mundo, verdadera clave del planteamiento de Congar y de toda reflexión sobre la vocación y misión de los cristianos que viven y se santifican en el mundo. P. es consciente de la importancia de este tema y de las discusiones que algunas de las formulaciones congarianas a ese respecto han suscitado, de las que se hace eco y a las que en ocasiones acoge. Desde sus primeros escritos, Congar tuvo una gran preocupación por subrayar el valor de la realidades creadas, terrenas, temporales. Lo cual es muy necesario: de esto depende la posibilidad de una caracterización teológicamente positiva del laico. Las realidades temporales, con las que la vida del laico se entreteje y de las que recibe su específica fisonomía, poseen valor cristiano.

„Congar, que buscaba sólo plantar unos jalones para una eventual teología integral del laicado, construyó de hecho una verdadera teología" (492) y una teología válida en sus líneas substanciales, más aún, amplia y plenamente recibida. Es cierto a la vez que „una utilización no crítica y demasiado estricta" del Congar de los Jalons puede ser la fuente de distinciones que, al cosificarse, „desemboquen en oposiciones" (492). Estas dos apreciaciones, incluidas en el epílogo con que P. cierra su estudio (491–495), son expresión de la actitud con que se sitúa ante la obra congariana. Del principio al final de su estudio, P. manifiesta una simpatía hacia la obra de Congar que no le impide señalar límites, pero que le lleva sobre todo a detectar coincidencias y a prolongar intuiciones.

En cualquier caso, la obra de Congar plantea la importante cuestión del lugar de la reflexión sobre el laicado en el seno de la teología sistemática. No parece que baste remitir el tema a los ámbitos del derecho canónico o de la teología espiritual. Estamos ante un capítulo de relevancia eclesiológica que plantea la visión de la Iglesia como comunión de vocaciones y ministerios, es decir, como diversidad dentro de la única vocación y misión cristianas. La Iglesia considerada como comunión de carismas y ministerios, es una unidad-totalidad de elementos interrelacionados. Comprender el sentido de uno de ellos, reclama la comprensión de todos en su unidad. Este carácter orgánico de la estructura de la Iglesia implica que no cabe una investigación de la posición eclesiológica de uno de sus elementos si no es en el seno de la comprensión teológica de la estructura.

Esto es así porque la Iglesia tiene origen cristológico y pneumatológico. Es constituida por Cristo para ser comunión de vida, caridad y verdad; y es asumida, y enviada por El al mundo entero, como instrumento de redención universal (LG 9). A esta Iglesia, Cristo „la llenó de su Espíritu y la proveyó de los medios aptos para su misión visible y social" (LG 10). Es comunidad sacerdotal, estructurada orgánicamente, y dinamizada por la acción del Espíritu de Cristo (LG 11). En consecuencia, la organicidad de este cuerpo sacerdotal viene determinada, en su momento cristológico, por los caracteres sacramentales, que constituyen en los diferentes modos de participación del sacerdocio de Cristo: sacerdocio común de los fieles y sacerdocio ministerial. Y es determinada, en su momento pneumatológico, por la acción carismática del Espíritu (LG 12). A esta estructuración originaria de la Iglesia cabe llamarla estructura fundamental de la Iglesia. En el caminar de la Iglesia, la conjunción de los caracteres sacramentales con determinados carismas, hace emerger las tres grandes posiciones personales de lo que puede llamarse estructura histórica de la Iglesia: ministerio sacerdotal, laicos y religiosos. La consideración sistemática-teológica de la relación entre carismas, estructura y misión de la Iglesia podría entrar más explícitamente en la eclesiología actual.

Nos encontramos, en efecto, ante una cuestión no sectorial, sino decisiva. Como escribe Pedro Rodríguez en el prólogo con que presenta el libro „el gran esfuerzo de los hombres que hicieron fermentar la doctrina de la Iglesia sobre los laicos –desde Congar al Canónigo Cardjin y al Beato Josemaría Escrivá, gran precursor de la doctrina conciliar sobre los laicos- no fue nunca construir una ‚teología del laicado' distinta del resto de la eclesiología, o un ‚movimiento laical' o una ‚espiritualidad laical' que se contrapone al resto de la Iglesia, sino precisamente lo contrario: estos pioneros ‚restituyen' el laicado a la plena eclesialidad" (14).

Pamplona José R. Villar

Schüßler, Werner: **Paul Tillich.** – München: C. H. Beck 1997. 130 S. (Beck'sche Reihe, Denker, 540), kt DM 17,80 ISBN: 3–406–38939–2

W. Schüßler, bekannt durch zahlreiche Publikationen zum Werk Paul Tillichs (v. a. „Paul Tillich – Sein Werk"), unternimmt in der vorliegenden gut zu lesenden kleinen „Einführung" nach einem biographischen Überblick (I) eine systematische Gesamtdarstellung der Gedanken Tillichs (II), die sich an den Grundstrukturen in dessen Werk orientiert.

Sie beginnt in einem *1. Kap.* mit den Grundgedanken: Das *Identitätsprinzip* des Deutschen Idealismus, den Tillich insbesondere durch Schelling kennengelernt hatte, wendet er gegen den Supranaturalismus zunächst Schleiermachers, später in der ganzen Tradition; dies ist der *philosophische Ausgangspunkt* seines Denkens. Das *Rechtfertigungsprinzip*, das er gegen jeden Theismus wendet, bildet seinen *theologischen Ausgangspunkt*. Beides faßt sich zusammen in dem Gedanken des „absoluten Glaubens", der sich auf den „Gott über Gott" richtet, als der unhintergehbaren Grundverfaßtheit des Menschen. Dieser Glaube, das Religiöse, umfaßt sowohl das Profane wie das Heilige.

Dieser Gedanke führt im *2. Kap.* zu Tillichs *Theologie der Kultur* und wird hier weiter für den Bereich des Säkularen vertieft.

Es folgt im *3. Kap.* seine *Theologie der Religionen*, in der die Religionsgeschichte im Verhältnis zum Christentum in analoger Weise zum Verhältnis des Profanen und Religiösen dialektisch ausgelegt wird.

Im *4. Kap.* entfaltet Vf. das notwendige Aufeinanderbezogensein, das Tillich für Theologie und Philosophie sieht. Theologie setzt für ihn notwendig Philosophie voraus, beides wird aber für ihn nie identisch.

Das *5. Kap.* behandelt schließlich die *Zweideutigkeit der menschlichen Situation*, die in der entfalteten Dialektik begründet ist, die aber faktisch nie zur realisierten Identität kommt.

Ein differenziertes Literaturverzeichnis, Angaben zu Archiven und weiteren Informationsquellen, Zeittafel und Register (III) erleichtern die weitere Beschäftigung mit Tillichs Werk, wozu Vf. mit seiner Darstellung durchaus lockt.

Durchgängig wird in dieser Darstellung das religionsphilosophische Bemühen Tillichs um die Durchdringung des Glaubens im Ausgang vom Denken des Deutschen Idealismus deutlich gemacht. Die hohe Plausibilität von Tillichs Gedanken gerade für heutige Fragen wird deutlich. Problematisch bleiben freilich auch in der Darstellung S.s die Frage nach der Notwendigkeit der *geschichtlich-realen* Vermittlung der Offenbarung (vgl. etwa S. 34 die „Pneuma-Theologie" Tillichs) sowie die Tendenz zur vereinnahmenden Integration des säkularen Bereichs.

Paderborn Stephan Ernst

Tillich, Paul: **Main Works / Hauptwerke. Bd VI:** Theological Writings / Theologische Schriften, hg. v. Gert Hummel. – Berlin / New York: W. de Gruyter 1992. XIV, 446 S. geb. DM 187,00 ISBN: 3–11–011539–5

Mit Bd 6 ist der vorletzte der auf sechs Bde angelegten *Main Works / Hauptwerke* Paul Tillichs erschienen. Zu den Editionsprinzipien der Ausgabe verweise ich auf meine Besprechung der Bde 4 und 5.[1] Der von Gert Hummel herausgegebene und eingeleitete Bd 6 enthält folgende theologische Schriften Paul Tillichs:

1. *„Die christliche Gewißheit und der christliche Glaube"* von 1911. Druckvorlage ist das Manuskript Tillichs. Tillich hat diesen für seine Entwicklung maßgebenden und durch Arthur Drews' sog. Christusmythe herausgeforderten Text (128 Thesen) *nicht* auf der Pfingstkonferenz der Wingolfiten in Kassel-Wilhelmshöhe 1911 vorgetragen und dann auch noch auf einer weiteren Diskussion in Kassel-Wilhelmshöhe, wie der Hg. in der Textgeschichte mitteilt, sondern (wie wir durch einen brieflichen Bericht des Teilnehmers Friedrich Büchsel an seine Eltern vom 28. September 1911 wissen) auf einer theologischen Konferenz vom 25.–28. September 1911 in Kassel-Wilhelmshöhe. Eine Pfingstkonferenz (4./5. Juni 1911) wird im Briefwechsel nicht erwähnt. Tillich wird die Herbsttagung später mit einer der damals üblichen theologischen Pfingstkonferenzen verwechselt haben.

Es folgt 2. *„Kirchliche Apologetik"* von 1913. Auch diesen Text hat Tillich , wie den erstgenannten, selbst nie veröffentlicht. Ein wichtiger Text ist zweifellos auch seine 72 Paragraphen umfassende *„Systematische Theologie"* von 1913/14. Druckvorlage ist eine hsl. Abschrift von Richard Wegener. Inzwischen, nach Erscheinen von Bd 6, hat Gert Hummel nicht nur Tillichs hsl. Originalversion der *„Systematischen Theologie"* entdeckt, sondern auch die ausführlichen Erläuterungen Tillichs zu den einzelnen Paragraphen der aus den drei Teilen Apologetik, Dogmatik, Ethik bestehenden *„Systematischen*

[1] In: ThRv 85 (1989), Sp. 121–124; die Bde 1 und 2 sind von mir in: ThRv 87 (1991), Sp. 294–296, besprochen worden.

Theologie" (vgl. Gert Hummel, Das früheste System Paul Tillichs. Die „Systematische Theologie" von 1913, in: NZSTh 35 [1993], 115–132). Wäre der Text eher entdeckt worden, wäre er vermutlich in Bd 6 aufgenommen worden (er wird vollständig in Bd X der „Ergänzungs- und Nachlaßbände zu den Gesammelten Werken von Paul Tillich" erscheinen). Als vierter Text wird der wichtige Aufsatz „*Rechtfertigung und Zweifel*" von 1924 abgedruckt. Zur Textgeschichte ist nachzutragen, daß es nicht nur eine (unvollständige) Vorarbeit von 1919 gibt (Typoskript), sondern auch eine noch frühere und vollständige hsl. Arbeit mit dem Titel „*Rechtfertigung und Zweifel*", die Tillich bei seiner Umhabilitierung von Halle der Berliner Theol. Fak. mit der Bitte um Gewährung eines Stipendiums vorgelegt hat. Dieser Text stellt eine Auseinandersetzung Tillichs mit Karl Heims „Glaubensgewißheit" dar. Er dokumentiert Tillichs theologisches Denken, wie es sich während des 1. Weltkrieges umbildet. Man fragt sich allerdings, warum Tillich die hier genannten vier Texte nie publiziert hat. Er hat sie wohl als Arbeiten eines theologischen Anfängers angesehen.

Alle weiteren Texte des Bdes sind zuvor schon veröffentlicht worden: seine Leipziger Antrittsvorlesung „*Die Idee der Offenbarung*" von 1927 (von ihr existiert die Hs., die noch hätte berücksichtigt werden können), der Vortrag „*Eschatologie und Geschichte*" vom gleichen Jahr, sowie der Aufsatz „*Der Protestantismus als kritisches und gestaltendes Prinzip*", der das 2. Buch des Kairos-Kreises (1929) einleitete. Es folgen aus dem Aufsatzband „*Religiöse Verwirklichung*" von 1930 die beiden Aufsätze „*Natur und Sakrament*" (nebst der späteren englischen Version „Nature and Sacrament") sowie „*Christologie und Geschichtsdeutung*". Von „*Natur und Sakrament*" existieren mehrere Vorarbeiten.

Die weiteren 15 Texte stammen aus der amerikanischen Zeit: „*Natural and Revealed Religion*" von 1935, „*History as the Problem of our Period*" von 1939, „*Our Protestant Principles*" von 1942, „*Estrangement and Reconciliation in Modern Thought*" von 1944, „*Redemption in Cosmic and Social History*" von 1946, die Einleitung zum Aufsatzband „*The Protestant Era*" von 1948, der Aufsatz „*A Reinterpretation of the Doctrine of the Incarnation*" von 1949, der Vortrag „*The Recovery of the Prophetic Tradition in the Reformation*" von 1950, der auf der Eranos-Tagung in Ascona 1954 in deutscher Sprache gehaltene Vortrag „*Das Neue Sein als Zentralbegriff einer christlichen Theologie*", die Vorlesung „*Existential Analyses and Religious Symbols*" von 1956, der Vortrag „*Dimensions, Levels, and the Unity of Life*" von 1959, der bisher unbeachtet gebliebene kleine Art. „*The God above God*" von 1961, der in Deutschland gehaltene Rundfunkvortrag „*Die christliche Hoffnung und ihre Wirkung in der Welt*" von 1963 sowie, als letzter Text, Tillichs kurz vor seinem Tode aus dem mit Mircea Eliade gemeinsam abgehaltenen Seminar stammende Vortrag „*The Significance of the History of Religions for the Systematic Theologian*", der 1966 veröffentlicht wurde.

Wir haben damit wohl die wesentlichen *theologischen* Texte Tillichs, natürlich abgesehen von seinem opus magnum, der „*Systematic Theology*", und der Marburger „*Dogmatik*" von 1925. Man kann erwägen, ob nicht folgende drei wichtige Texte hätten in Bd 6 aufgenommen werden können: die erwähnte hsl. Version von „*Rechtfertigung und Zweifel*" von 1919, der Eranos-Vortrag von 1936 „*Angst und Erlösung*" (jetzt in: ErJb 4/1936, Ergänzungsband: Gestaltung der Erlösungsidee im Judentum und im Protestantismus, hg. von Rudolf Ritsema. Ascona Eranos-Stiftung 1986, 9–32) sowie der für Tillichs Christologie sehr aufschlußreiche Dürener Vortrag von 1961 „*Der historische Jesus und der Christus des Glaubens*". Der Vortrag „*Dimensions, Levels, and the Unity of Life*" von 1959 hätte m. E. eher in Bd 1 (Philosophische Schriften) gehört als in Bd 6.

Allen Texten ist eine Textgeschichte vorangestellt, die auch über die Umstände der Entstehung und Veröffentlichung des Textes informiert. Der kritische Apparat dokumentiert die Lesarten auch für Editionen, auf die Tillich selbst keinen Einfluß hatte.

Der Hg. hat dem Bd einen einleitenden Aufsatz „*Der Weg zur ‚Systematischen Theologie'*" vorangestellt, der auch auf Englisch abgedruckt ist. Er führt ein in Tillichs systematisch-theologisches Denken unter Bezugnahme auf die edierten Texte. Tillichs Theologie, so lautet die These, besitze in der „Zu-Mutung des Neuen Seins", also in der Christologie und Soteriologie, „ihr Zentrum" (2). Dem wird man zustimmen können. Tillichs Theologie ist christozentrische Theologie. Darin steht er seinem Antipoden Karl Barth erstaunlich nahe, ungeachtet aller Unterschiede in der Durchführung seiner Christologie. Der Vortrag „*The Significance of the History of Religions for the Systematic Theologian*" zeigt allerdings den Abstand zwischen beiden Theologen, einen Abstand, der sich allerdings auch in Tillich selbst kurz vor seinem Tode andeutet, vergleicht man seinen letzten Vortrag mit seiner „*Systematic Theology*". Eine gewisse Parallele dazu ist Karl Barths späte Rehabilitierung Schleiermachers und der Lehre vom Heiligen Geist. Eine weitere These des Hg.s besagt, daß Tillichs theologische Schriften „eine durchgängige Spur" zur „*Systematic Theology*" bilden. Dies wird man gewiß von den nach 1949, zeitgleich mit der Ausarbeitung der „*Systematic Theology*" enstandenen Schriften sagen können. Der letzte Text greift allerdings weit hinaus über die „*Systematic Theology*".

Tillichs theologische Hauptschriften sind mit diesem Bd erstmalig in einer kritischen Edition zusammengefaßt. Dafür ist dem Verlag, dem Hg. der Main Works / Hauptwerke, Carl Heinz Ratschow, sowie dem Hg. des Bdes, Gert Hummel, zu danken. Die Zweisprachigkeit der Edition entspricht der Biographie Paul Tillichs. Sie wird sicherlich das Tillich-Studium auch außerhalb des englischen und deutschen Sprachraums fördern.

Münster Erdmann Sturm

Horstmann-Schneider, Anjuta: **Sein und menschliche Existenz.** Zu Tillichs philosophischer Anthropologie im Horizont von Theologie und Humanwissenschaften. – Würzburg: Königshausen & Neumann 1995. 208 S. (Epistemata. Würzburger Wissenschaftliche Schriften, Reihe Philosophie, 171), brosch. DM 48,00 ISBN: 3–8260–1064–7

Die zentrale These der vorliegenden Arbeit, die 1993 von der Philosophischen Fak. der Johann-Wolfgang-Goethe-Univ. in Frankfurt als Diss. angenommen wurde, ist die im Menschen gegebene „vieldimensionale Einheit", deren Herausarbeitung als die eigentliche Leistung der Anthropologie Paul Tillichs anzusehen sei. Gerade dieser ganzheitliche Blick auf den Menschen sei in der Lage, überkommene metaphysische Anschauungen vom Menschen mit modernen Forschungsergebnissen zu verbinden, die immer in Gefahr stünden, den Menschen nur partikular und unter dem Aspekt naturwissenschaftlicher Verifizierbarkeit zu betrachten. Demgegenüber gelinge es Tillich, die philosophische Wesensfrage nach dem Menschen aufrechtzuerhalten und zugleich mit den modernen Einsichten aus den Humanwissenschaften, v. a. der Tiefenpsychologie, zu verknüpfen. Mit Recht hebt die Vf.in wiederholt hervor, wie sehr gerade Tillich dank seiner umfangreichen Kenntnisse auf diesen Gebieten berufen sei, eine ganzheitliche Anthropologie zu entwerfen. Zum Schlüsselwort wird ihr dabei der von Tillich gewählte Begriff der „Dimension", der im Gegensatz zum Begriff „Schicht" es ermögliche, die verschiedenen Bereiche des Leiblichen, Psychischen, Geistigen als ineinandergreifende und einander bedingende Ansichten ein und derselben Wirklichkeit Mensch zu betrachten.

In *fünf Kap.n* erarbeitet sich die Vf.in Schritt für Schritt den Weg zur abschließenden Betrachtung im *VI. Kap.*, das die These der Arbeit ausspricht: „*Der Mensch als Einheit*". Entsprechend der philosophischen Grundorientierung des Themas werden folgende Fragen gestellt: Was sind die Grundvoraussetzungen menschlicher Erkenntnis (*I. Kap.: Erkenntnis und Schicksal*)? Wie sieht Tillich das Verhältnis von Mensch und Welt (*II. Kap.: Die Korrelation von Selbst und Welt*)? Was bedeutet es, daß der Mensch endlich ist (*III. Kap.: Sein und Endlichkeit*)? Wovon ist der Mensch letztgültig betroffen (*IV. Kap.: Der Grund und Abgrund des menschlichen Seins*)? Wie kommt es zur Entfremdung des Menschen (*V. Kap.: Das Verhältnis der Existenz zur Essenz des Menschen*)?

Es fällt dem Leser nicht gerade leicht, diese Schritte nachzuvollziehen, und dies aus zwei Gründen. Zum einen bleibt der anhaltende Eindruck zurück, daß die Vf.in nur mit Mühe in Tillichs Ontologie eindringt und das Verständnis wichtiger Begriffe aus Tillichs Gedankenwelt nicht gelingt. Exemplarisch sei dies belegt an ihrem unsicheren Umgang mit einem der wichtigsten Termini: dem „Sein-Selbst". (An der Interpretation des Seins-Selbst bei Tillich scheiden sich offenbar die Geister.) Es ist fraglich, ob man den Seinsbegriff, um dessen Klärung sich die Vf.in auf S. 57f bemüht, so ohne weiteres mit dem Sein-Selbst gleichsetzen kann (ebd.), wo doch Tillich (bei allen auch bei ihm anzutreffenden Ungenauigkeiten) diesen Begriff in der Regel für das Sein Gottes reserviert. Übrigens bringt sie sich selbst in einen gewissen Widerspruch, wenn sie dasselbe Wort an anderer Stelle korrekt auf Gottes Sein anwendet (63). Ein geschultes Unterscheidungsvermögen wäre hier hilfreich gewesen. Ähnliche gedankliche Schwächen findet man bei ihren Überlegungen zur analogia entis, die, wenn auch mit guten Gründen knapp gehalten, doch richtig sein sollten: Der „Ausschnitt endlicher Wirklichkeit", der zu Aussagen über Gott herangezogen werden soll, umfaßt mehr als den Menschen; und der analogia entis nachzusagen, sie wolle „Aussagen über das Unendliche in Beziehung auf das Endliche (Mensch)" machen, ist zumindest mißverständlich (96).

Die Arbeit erweckt mitunter den Eindruck, daß bestimmte philosophische Fragen zwar angedacht, aber nicht in der wünschenswerten Klarheit konsequent zu Ende gedacht sind. So hätte z. B. bei der Besprechung des Korrelationsbegriffs die ontologische Verankerung

der Korrelation schärfer betont werden können, um den Eindruck zu vermeiden, Korrelation sei nur für die Anthropologie relevant (82). Ebenso hätte die Frage stärkere Beachtung verdient, ob und wo sich Tillichs philosophische Anthropologie unversehens in eine theologische verwandelt, etwa bei der von der Vf.in sehr unvermittelten Einführung des Begriffs des „Neuen Seins" (138). Hier wie an manchen anderen Stellen wirken die Begriffe zu plakativ, zu wenig diskutiert, zu vage. Nur nebenbei wird erwähnt, was eigentlich der Kern der Argumentation sein sollte, z. B. die Einbettung von Freiheit in Schicksal, eine bei Tillich so maßgebliche Idee, die allein die Endlichkeit der menschlichen Freiheit verstehen läßt (154).

Offenbar haben sich die Verständnisschwierigkeiten auch in der Sprache der Vf.in niedergeschlagen. Sie wirkt oft überfrachtet, dunkel, ungenau. Was heißt z. B.: Gott, die „absolute Synthesis des Seienden" (68), oder: das „Geflecht des Seins-Selbst" (41), wobei hier Sein-Selbst wohl wieder als allgemeiner Seinsbegriff verstanden werden soll?

Überhaupt die sprachliche Gestalt der Arbeit! Sie ist der zweite Grund, der das Buch schwer lesbar macht. Man darf erwarten, daß Satzkonstruktionen stimmen (z. B. S. 155: „Tillichs Freiheitsbegriff ..."), daß nicht falsche Interpunktion die Lektüre unnötig erschwert, daß die Grammatik beherrscht wird. Sprachliche Korrektheit ist immer auch ein Indiz für gedankliche Klarheit. Hinzu kommen weitere Wünsche. Jedem Tillich-Kenner wäre willkommen, die aus den Gesammelten Werken angeführten Zitate nicht bloß mit Band- und Seitenzahl belegt zu finden, sondern auch den Titel der Abhandlung des Aufsatzes (unter ihnen ja sehr wichtige!) genannt zu bekommen. Man ist auch erstaunt über die Behauptung, die Abhandlung *„Biblische Religion und die Frage nach dem Sein"* fände sich nicht in den Gesammelten Werken. War die Endredaktion der Diss. von einer schädlichen Eile bestimmt?

Insgesamt bleibt nach der Lektüre ein zwiespältiger Eindruck zurück. Ein lohnender und der heutigen Diskussion nötiger Gegenstand aus Tillichs Denken wurde nur mit Anstrengung und deswegen nicht voll befriedigend bedacht.

Marburg Norbert Ernst

Guardini, Romano: **Freiheit – Gnade – Schicksal.** Drei Kapitel zur Deutung des Daseins. Sachbereich Anthropologie und Kulturkritik. – Mainz / Paderborn: M. Grünewald / Schöningh ^{7}1994. 252 S. (Romano Guardini Werke), kt DM 42,00 ISBN: Grünewald 3-7867-1743-5 / Schöningh 3-506-74542-5

Die vorliegende Schrift, die in erster Aufl. 1948 publiziert wurde, gibt einen guten Einblick in die denkerischen Grundlagen des Guardinischen Gesamtwerkes.

In einem ersten großen Schritt postuliert G. einen *Zusammenhang zwischen dem Sittlich-Guten und der wesenhaften Gutheit Gottes.* Ausgehend vom Phänomen der Freiheit kritisiert der Vf. die Kantische Dichotomie von Sein und Sollen. Mit Hinweis auf das Phänomen der Verantwortung versteht G. die menschliche Freiheit als Freiheit vor Gott. Zu der Frage, „welcher das Ich Antwort stehen muß, (ist) nur ein Ich fähig ..., das in seiner Wirklichkeit mit der Norm identisch ist, nämlich Gott. Die Verantwortung besteht wesentlich auf Gott hin" (25). G.s Auseinandersetzung mit der Kantischen Philosophie läuft auf den Vorwurf hinaus, daß in dieser der Status der „Idee" zu gering veranschlagt ist. Das Normgebende muß in personalen Kategorien gedacht werden. Die Idee „gilt, hat aber keine Initiative. Ihr fehlt das ‚Antlitz'; die Fähigkeit, sich herzuwenden, anzureden" (25). G.s Kantkritik gipfelt in dem Versuch eines „ethischen Gottesbeweises": Gott ist „das lebendige Gute". D. h. Gott ist jenes Wesen, dessen Sein das Gute vollkommen verwirklicht.

Nach diesem Gewinn des Gottesbegriffes soll in einem zweiten Schritt die *Endlichkeit des Menschen als Sein vor Gott* aufgezeigt werden. Der Mensch kann den wahren Charakter seines Seins nur verwirklichen, wenn er bereit ist, vor Gott zu existieren. In seiner Kritik der am Autonomieanspruch orientierten neuzeitlichen Philosophie wirft G. dieser vor, sie versuche, die geschöpfliche Freiheit des Menschen zur absoluten Freiheit zu steigern. „Die Freiheit des Menschen ist geschaffen; so verwirklicht sie sich grundlegenderweise vor Gott und im Gehorsam gegen Ihn – um so mehr, als Er ja nicht nur der Schöpfer des Seins, sondern auch der Grund der Wahrheit und die Wurzel des Guten ist, so daß der Gehorsam gegen Ihn nicht Unterwürfigkeit gegen die überlegene Macht, sondern Tun des einfachhin Rechten bedeutet" (82).

Im nächsten Schritt versucht G. darzulegen, worin die sinnvolle *Verwirklichung der Freiheit* bzw. die Sachgerechtigkeit des Handelns besteht. Dabei legt der Vf. auch die wesentlichen Elemente seiner Erkenntnistheorie und seiner metaphysischen Ontologie offen. Wirkliche Freiheit wurzelt im Gehorsam gegen das Wesen der Dinge.

In einem weiteren Argumentationsgang sucht G. das *Sittlich-Gute als Ausdruck der Heiligkeit Gottes* zu begreifen. Das Gute ist eine Urgegebenheit, dessen Anruf den Menschen verpflichtet. In diesem Zusammenhang bekennt sich der Vf. ausdrücklich zur platonisch-augustinischen Tradition. Augustinus hat „den Zusammenhang des Sittlich-Guten mit Gottes wesenhafter Gutheit ... mit vollkommener Klarheit erkannt" (49, Anm. 17).

Nach seinen ersten Überlegungen, die vom *Phänomen des Ethischen* ausgingen, wendet sich G. einer zweiten großen Thematik zu: dem *Phänomen des Religiösen.*

Die bisherige Erfahrung der Menschheit zeigt, daß das Religiöse ein Urphänomen ist, das zum Wesen des Daseins gehört. In unserem Jh. hat Rudolf Otto die Ursprünglichkeit des Religiösen wieder vor Augen gebracht. G. versucht in seiner Religionsphilosophie, das Heilige, das in der Erfahrung und im Denken der Menschheit sehr vage gefaßt ist, genauer zu bestimmen. Der religiöse Mensch muß eine Grundentscheidung treffen zwischen einer immanenten Transzendenz, die nur das Geheimnis der Welt selbst ist, und der absoluten Transzendenz, die für den Menschen nur von einer Offenbarung her zugänglich wird.

G. insistiert in seiner Schrift mit allem Nachdruck auf der absoluten Transzendenz Gottes und dem kreatürlichen Charakter der Welt. Die Ambivalenz der religiösen Erfahrung besteht darin, daß der Mensch sie in den Dienst seines Eigenwillens stellen kann. „Was Kundwerdung des Göttlichen scheint, ist im Letzten oft nur eine Weise, wie der Mensch sich selbst bestätigt; was Gestalt des Göttlichen zu sein beansprucht, oft nur die Übersetzung des eigenen Wesens ins Absolute" (71). Allein die „objektive Gestalt" Christi garantiert den Zugang zum transzendenten Gott. „Christus ist die leibhaftige Epiphanie Gottes; in ihm steht der verborgene Gott offen in der Geschichte" (71).

Nach G. ist der Mensch vor die radikale Entscheidung zwischen dem lebendigen Gott der Offenbarung und seiner eigenen Selbstvergottung gestellt. Von dieser Entscheidung hängen „Heil oder Unheil im umfassendsten Sinne des Wortes" (89) ab. Aufgrund der heutigen geistesgeschichtlichen Situation ist eine Entscheidung des Menschen für andere „Götter" nicht mehr möglich. Zu dieser These ist zu bemerken, daß G. vor 50 Jahren natürlich noch nicht ahnen konnte, in welches Stadium der Dialog der Religionen heute getreten ist.

Als Bedingung für diese vom Menschen geforderte radikale Entscheidung macht G. die „Selbstbeschränkung" Gottes bzw. das Moment seiner Verborgenheit aus. „Wenn Gott sein Herrentum offen ausübte, würde seine Wahrheit alles durchleuchten, seine Heiligkeit alles durchherrschen, und der endliche Geist hätte weder die Möglichkeit, zu irren, noch die, sich für das Böse zu entscheiden" (220). Erst beim letzten Gericht wird die Verhülltheit Gottes verschwinden.

In einem dritten grundlegenden Gedankengang entwickelt G. seinen *Begriff des „christlichen Denkens".* Die christliche Existenz ruht auf einer „Umwendung" des Denkens, auf einer von Christus geforderten Bekehrung. Christliches Denken erkennt Gott als jenen, „der, auch und vor allem in Seinem Sein, der absolute Herr ist, in der Souveränität dieses Herrentums sich offenbart und spricht: so bin Ich" (246).

Obwohl G. in seiner religionsphilosophisch-theologischen Gotteslehre immer wieder die Gültigkeit des Analogieprinzips affirmiert, betont er in der vorliegenden Schrift die absolute Analogielosigkeit des wirklichen Gottes der Offenbarung. Das Ereignis auf dem Horeb (vgl. Ex 3,14) zeigt, daß Gott jeden von der Welt her aussprechbaren Namen ablehnt. Die Vision auf dem Horeb bildet die Basis alles rechten Denkens über Gott. Vom Menschen ist ein grundlegender Akt des Glaubensgehorsams gefordert.

Da der Gott der Offenbarung identisch ist mit dem Schöpfer der Welt, ist in der Gotteslehre auch das Analogieprinzip legitimiert. Zwischen Offenbarung und Welt besteht „keine bloße Unterschiedenheit". Das Verhältnis von Natur und Gnade bestimmt G. so: Überall in der Welt finden sich „Erwartungsstellen, Entsprechungserscheinungen, Vorentwürfe auf die eigentliche Gnade hin ..., die freilich erst durch die positive Offenbarung selbst aufgehellt und entfaltet werden" (102).

Den Gnadenbezug des Menschen zu Gott sieht G. als die „gottgemeinte Eigentlichkeit der menschlichen Existenz" (131) an. Dabei betont er ausdrücklich die Übernatürlichkeit der Gnade. Die Rede vom sog. „natürlichen" Menschen ist eine Abstraktion. „... in Wirklichkeit gibt es nur den von Gott in den Bezug der Gnade gerufenen Menschen, der entweder gehorcht und dann über die bloße Natürlichkeit hinausgeführt wird, oder aber den Gehorsam verweigert und eben damit unter die erste Natur, in eine entwürdigende Abhängigkeit vom Bösen fällt. Die ‚bloße Natürlichkeit' ist mit Bezug auf den Menschen eine imaginäre Größe, auf die er sich nicht stellen kann" (132, Anm. 18).

Wer G. kennt, weiß, daß dessen Schriften einen betont unsystematischen Charakter tragen. Es ist bisweilen mühsam, aus seinen Abhandlungen die Schärfe des Gedankengangs herauszupräparieren. So ergeht es einem auch beim vorliegenden Buch. Wer diese Mühe nicht scheut, kann aus dem Werk G.s großen Gewinn ziehen. Dieser Religionsphilosoph und Theologe hat sich mit vielen philosophischen und theologischen Themen gründlich auseinandergesetzt und bedenkenswerte eigene Argumente und Positionen vorgelegt. Auch die vorliegende Schrift enthält Überlegungen, die für die heutige theologische Diskussion durchaus fruchtbar gemacht werden können.

München Josef Kreiml

Dogmatik / Ökumenische Theologie

Arnold, Johannes: **„Perfecta Communicatio".** Die Trinitätstheologie Wilhelms von Auxerre. – Münster: Aschendorff 1995. XIII, 375 S. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, NF, 42), kt DM 88,00 ISBN: 3-402-03937-0

Endlich, so kann man nur sagen, ist das Trinitätsmysterium zu einem beherrschenden Thema in der systematischen, aber auch innerhalb der historischen Theologie geworden. Diese ‚Welle' trinitätstheologischer Bemühungen tut not. Zu lange bereitet es nicht nur dem ‚durchschnittlichen' Christen, sondern auch Seelsorgern Schwierigkeiten, über das Zentrum des christlichen Bekenntnisses Auskunft zu geben. Zudem scheint manchem Theologen die Trinitätslehre immer noch ein zu vernachlässigendes, widersprüchliches Konglomerat aus biblischen Zitaten und hellenistischer Philosophie zu sein. Freilich, was A. mit seiner theologiegeschichtlichen Diss. zur bisher nicht ausführlich untersuchten Trinitätstheologie Wilhelms von Auxerre († 1231), Magister der Theologie an der gerade entstehenden Univ. zu Paris (*Biographie*, 1–7), vorlegt, ist kein leicht zugängliches Handbuch, das sofort fertige Rezepte für eine weitere Belebung des Trinitätsglaubens liefert. Das mag zunächst manchen enttäuschen. Aber gerade bei der Ausarbeitung von eingängigen Darstellungen der Trinitätstheologie ist ein schöpferischer Bezug zur Geschichte unerläßlich.

Der Vf. leuchtet im *1. Teil* den *biographisch-literargeschichtlichen Hintergrund* (1–38) der *Summa aurea* Wilhelms aus, die nach A. Grillmeier als „Urtyp" (17) der Summenliteratur des 13. Jh.s zu betrachten ist. A. konstatiert, daß Wilhelm keinem einheitlichen trinitätstheologischen Ansatz folgt. Das interpersonale Denken eines Richard von St-Victor prägt die Trinitätstheologie Wilhelms ebenso wie die psychologische Trinitätstheologie des Augustinus. Aristotelisches und neuplatonisches Gedankengut und methodische Ansätze des Gilbert von Poitiers kommen hinzu (IX). Wilhelms Umgang mit seinen Quellen ist nach A. „eklektisch" (38). Dieser ‚mangelnden' Systematik kann man für die gegenwärtige Diskussion den Hinweis entnehmen, daß die nicht auf einen univoken Begriff zu bringende Lebensfülle des dreieinigen Gottes nur in einer Komplementarität von konzeptionellen Anwegen und Perspektiven ihre formale Entsprechung findet.

Im *2. Teil* seiner akribischen Untersuchung (39–74) erläutert A. die *methodischen Voraussetzungen der Trinitätstheologie Wilhelms*. Die für Wilhelm maßgebliche, heute fremdartig wirkende Methode, durch grammatikalisch-sprachlogische Analysen inspirierter Schriftstellen trinitätstheologische Problemlösungen zu erreichen, weiß der Vf. zu vermitteln (120ff). Obgleich Wilhelm v. a. neuplatonischen Philosophen noch eine gewisse Erkenntnis der Zeugung des Sohnes zubilligt, setzt sich bei ihm dennoch die Einsicht durch, daß die Trinitätsthematik ganz in den Bereich der Theologie und nicht (auch und zuerst) in den der Philosophie gehört – im Unterschied zu Anselm von Canterbury oder (zumindest) bedingt noch im Unterschied zu Richard von St-Victor. Für die Hochscholastik (Thomas von Aquin) wird die immanente Trinität endgültig zum Gegenstand der Glaubenswissenschaft allein, was das I. Vatikanum nochmals unterstreicht. Aktuelle trinitäts*philosophische* Versuche, so ist aus A.s Ausführungen zu folgern, können sich auf Wilhelms Summe nicht mehr berufen. Sie haben sich dem Argument zu stellen, das Wilhelm dazu veranlaßt, die Trinität der Kompetenz der reinen Vernunft zu entziehen: die Übernatürlichkeit des Offenbarungsglaubens (73f). Auch eine nachträgliche philosophische Rekonstruktion der Trinität wird dem freien Erschließungs- und Begegnungscharakter der Selbstmitteilung Gottes in Jesus wohl kaum mehr ganz gerecht werden können.

Im *Hauptteil* seiner Studie (75–266) zeigt A., wie Wilhelm mit Hilfe des dionysischen Emanationsprinzips die Hervorgänge der Personen erschließt. Wenn Gott reine Vollkommenheit ist, dann muß es eine vollkommene Emanation geben, in der Gott seine überströmende Fülle und Glückseligkeit mitteilt. Da die Schöpfung nur eine unvollkommene Emanation darstellen würde, muß eine gottimmanente angenommen werden: die Zeugung des Sohnes. Insofern die angenehmste und erfreulichste Emanation darin besteht, „daß etwas nach Art der Güte ... oder der Freigebigkeit ... emaniert" (97), ist ebenfalls dieser Emanationstyp in Gott vorauszusetzen: der Hervorgang des Geistes. Oder im Sinn des Richard von St-Victor gedacht: Die Freigebigkeit in der Liebe zwischen zwei Personen führt diese zur Suche nach einer dritten als Teilhaberin an ihrer Liebe (108). So erschließt sich Gott als *perfecta communicatio*. A. betont in diesem Zusammenhang den von Wilhelm nicht besonders thematisierten Übergang von der essentiellen Ebene in eine personale (97). Der Rekurs auf den Personbegriff des Boethius sowie der auf das richardische interpersonale Modell garantieren die wirkliche Personalität der Emanationsresultate (156–191), die andernfalls als Verströmungsmomente eines absoluten Wesens verstanden werden könnten. Es sei hier angemerkt: Jede Trinitätsphilosophie und -theologie steht zunächst vor der Gefahr dieser modalistischen und essentialistischen Engführung, wenn aus einer Eigenschaft des göttlichen Wesens – aus der Liebe oder Güte Gottes etwa – die personale Ebene abgeleitet werden soll. Richard von St-Victor ist dieser Gefahr sicherlich entkommen. In der Hochscholastik entzieht sich Thomas von Aquin dieser Schwierigkeit dadurch, daß er das göttliche Wesen allein von der geoffenbarten Wirklichkeit seiner personalen Träger her denkt, was freilich einen Trinitätsbeweis unmöglich macht. Bezüglich Wilhelms interpretierender Rezeption des Personbegriffs von Boethius (*rationalis naturae individua substantia*) arbeitet A. heraus, daß Wilhelm in *‚individua'* die Relationalität der Person angezeigt sieht. ‚Person' bezeichnet daher primär das Relationale, erst sekundär das Wesen. Dem Vf. zufolge hat Wilhelm somit der Sache nach den späteren Terminus *‚relatio subsistens'* vorgedacht (164–172). Boethius' Personbegriff verfällt also hier nicht dem sonst eher üblichen Verdikt, trinitätstheologisch unbrauchbar zu sein, weil er das relationale Moment ausblende und daher rein substanzontologisch einzustufen sei. Die allerdings mißverständlichen Termini *‚substantia'* und *‚individua'* ersetzt Wilhelm durch *„res distincta"*. Danach ist Person eine *„res distincta rationalis"* (169). Wilhelms Einsicht in die relationale Personkonstitution schärft ihm den Blick für das Verständnis der Proprietäten bzw. Personalnotionen. Der Vf. stellt dar, daß nach Wilhelm die relational bestimmten Notionen nicht vom Wesen ausgesagt werden können (202ff). Gegenüber jedem trinitarischen Essentialisums ist damit klar, daß nicht etwa das Wesen zeugt, sondern allein der Vater kraft des göttlichen Wesens. Bis in die Gegenwart reicht die Bedeutung der Terminologie Wilhelms bezüglich der fünf Proprietäten (Innaszibilität, Vaterschaft, Sohnschaft, aktive und passive Hauchung). Wilhelm präzisiert bereits ebenso, daß allein Vaterschaft, Sohnschaft und passive Hauchung als personbildend betrachtet werden können (199, 264f). Daß die essentielle *potentia generandi* nur durch die Zeugung dargestellt wird, obgleich sie auch Sohn und Geist zukommen muß, gründet nach Wilhelm darin, daß jedes konkrete Können und Tun Gottes ein notional bestimmtes Suppositum voraussetzt (185). Darum bezieht sich die *potentia generandi* nur auf die Relation des Vaters; Sohn und Geist zeugen nicht (207–210). Originell ist Wilhelms Gedanke, daß der Ursprung der gottimmanenten Hervorgänge im Zusammenhang mit einer bestimmten Privation steht: mit einem jede Person in einer bestimmten Weise kennzeichnenden Nichthervorgebrachtwerden. Nur in der Hinsicht, in der eine Person nicht hervorgebracht wird, kann sie selber produktiv werden: Der ursprungslose, ungezeugte und ungehauchte Vater allein kann Sohn und Geist hervorbringen, der Vater mit dem ungehauchten Sohn den Geist. Der Geist ist nicht mehr Ursprung eines Hervorgangs, weil er weder ungezeugt noch ungehaucht ist (216–223, 262). Daß die Hauchung nur ein Prinzip ist, wird damit genauso verständlich wie die Unterschiedlichkeit der Hervorgänge, was Wilhelm gegenüber der Kritik der Griechen am Filioque hervorhebt (239).

Im *4. Teil* sondiert A. das Thema *‚Trinität' in den übrigen Teilen der Summa aurea* (267–340). Während sich beobachten läßt, daß Wilhelm z. B. die Schöpfungslehre trinitarisch konzipiert, fällt es hingegen schwer, in seiner Eschatologie noch trinitätstheologische Spuren zu verfolgen. A. resümiert: Wenngleich die Trinitätslehre „den grundlegenden Teil der Summe" ausmacht, kann man nicht übersehen, „daß Wilhelms Theologie insgesamt nicht ausdrücklich trinitarisch ist" (339f). Demgegenüber bemüht sich die gegenwärtige Theologie zu Recht um eine dezidiert trinitarische Strukturierung ihrer Themen. Dabei kann Wilhelm dennoch Hilfestellung leisten, hat er doch, so der Vf. in seinen *Schlußbemerkungen*, eine sehr lebendige Vorstellung von der Trinität gehabt und z. B. im Verwandtschaftsideal seiner Zeit, zu dem auch eine Gütergemeinschaft gehören kann, Spuren der Trinität erkannt (342). A. macht eigens auf die verschiedenen Bezüge der Trinitätstheologie Wilhelms zum sozial- und kulturgeschichtlichen Zeitkontext aufmerksam (11, 94, 213ff), v. a. auf ihren Bezug zur Königstheorie. Diese Zusammenhänge behandelt der Vf. ausführlich in zwei Art.n, die gesondert erschienen sind, vgl. XIII, Anm. 20.

A.s Stärke liegt darin, in einer sehr verständlichen Sprache und immer an der Sache orientiert Wilhelms Trinitätstheologie aus deren Quellen zu erschließen. Der historischen Absicht des Vf.s entspricht es, daß er es dem Leser überläßt, aus dieser Theologie auf der Schwelle zur klassischen Scholastik Konsequenzen für die gegenwärtige trinitätstheologische Diskussion zu ziehen.

München Michael Schulz

Thönissen, Wolfgang: **Gemeinschaft durch Teilhabe an Jesus Christus.** Ein katholisches Modell für die Einheit der Kirchen. – Freiburg: Herder 1996. 432 S. kt DM 68,00 ISBN: 3-451-26125-1

Die in Freiburg entstandene Habil.schrift geht aus von der Feststellung, daß nicht wenige Vorstellungen und Konzepte von einer Einheit der christlichen Kirchen in die Krise geraten sind. Unüberhörbar ist der Verdacht, die Konsensökumene der Theologen setze an die Stelle einer durch den Glauben an Christus begründeten Einheit eine auf dem Verhandlungswege von Menschen gemachte Einheit der Ordnung und Lehre. Selbst wenn man mit Harding Meyer der Ansicht ist, daß nicht jedem Konsens eine Konvergenz zugrunde liegen müsse, wird man einen Dissens im Konsensverständnis nicht übersehen dürfen: Während die Katholische Kirche davon ausgeht, daß der autoritativ festgestellte Konsens die einzige Gewißheit der Übereinstimmung der Kirche mit dem Wort Gottes ist, betonen die Kirchen der Reformation die Relativität jedes von Menschen gefundenen Konsenses in Beziehung auf das Wort Gottes als solches.

Vor diesem Hintergrund versucht Vf. zu zeigen, daß die von der römisch-katholischen Kirche mit den großen traditionellen Kirchen geführten Dialoge

sich in der Auffassung treffen, daß die kirchliche in der eucharistischen Einheit wurzelt. In dieser These kommt zum Ausdruck, daß der paulinische Gedanke der Koinonia ebenso wie der Begriff „*Communio Sanctorum*" zuerst die Gemeinschaft mit Christus und erst deshalb auch die kirchliche Gemeinschaft bezeichnet. Mit O. H. Pesch ist T. der Meinung, daß das Vatikanum II keinen konkreten Weg zur Einheit der Kirchen gewiesen hat. Aber aus der Tatsache, daß das Konzil die Einheit der Kirche als Ausdruck der Eucharistiegemeinschaft (der durch Christus versammelten Gemeinschaft) betrachtet, eröffnet sich nach Ansicht des Vf.s der Weg zu einem eigenen („katholischen") Einheitsmodell. Denn auch wenn J. Hainz in den Konzilstexten zu Recht eine explizite Begründung der Kirchengemeinschaft aus dem Abendmahl vermißt, lassen sich doch zahlreiche Texte nennen, die zumindest die Frage aufwerfen, wie sich die altkirchliche Überzeugung von der *communio eucharistica* zur Idee der *communio plena* (volles Glaubensbekenntnis; Eingliederung in die hierarchische Struktur der Kirche; Einfügung in die eucharistische Gemeinschaft) verhält. In den Dokumenten des Dialoges der römisch-katholischen Kirche mit den anderen christlichen Kirchen kristallisiert sich, wie Vf. im Detail demonstriert, immer deutlicher die Erkenntnis heraus, daß der Ursprung aller kirchlichen Gemeinschaft da zu suchen ist, wo der Herr seine Gemeinde sammelt und sich selbst verschenkt. T. plädiert für eine Überwindung des scheinbaren Widerspruchs zwischen einem am Communio-Gedanken (Abbildung der Communio des trinitarischen Gottes) orientierten und einem an äußeren Kriterien orientierten Kirchenverständnis durch eine eucharistisch-sakramentale Communio-Ekklesiologie.

Anglikaner, Orthodoxe, Lutheraner und Katholiken können sich darauf einigen, daß die Eucharistie auf untrennbare Weise zugleich Wort und Sakrament, daß in ihr das fleischgewordene Wort gegenwärtig ist, daß eine untrennbare Beziehung zwischen Glauben und Sakramenten besteht und daß jede Ortskirche ihr eigenes Wesen in der Feier der Sakramente zum Ausdruck bringt. Aber diese Übereinstimmung in der Beschreibung der Eucharistie bedeutet nicht automatisch auch eine ebenso umfassende Übereinstimmung in bezug auf den Zusammenhang zwischen Eucharistie und Einheit der Kirche. Innerhalb der reformierten Kirchen bestimmt „nicht die Verständigung über den Rang und das Verständnis von Eucharistie [. . .], sondern der Konsens über das rechte Verständnis des Evangeliums" (216) über den Grad und die Qualität der Kirchengemeinschaft. Weil das nicht immer klar gesehen wird, kommt es oft zu einer Überschätzung der sog. Konsenspapiere. Solange der Empfang der Eucharistie von seiten der reformierten Kirchen ausschließlich als Handeln des Erlösers am gläubigen Menschen und nicht auch als Mitvollzug der Selbsthingabe Christi durch den ihn empfangenden Menschen verstanden wird, kann von einer Sakramentalität der Kirche und also von einem untrennbaren Zusammenhang zwischen der Christus-Gemeinschaft und der Kirche-Werdung des einzelnen keine Rede sein.

An dieser Stelle spätestens wird deutlich, daß das von T. aus einer eucharistischen Ekklesiologie entwickelte Einheitsmodell eher auf die orthodoxen Kirchen als auf die der Reformation zielt. Denn Kern der eucharistischen Ekklesiologie ist die Überzeugung, daß Christus sich nicht ohne das Geben derer verschenkt, die ihn empfangen. So gesehen gelangt der Christ nicht zuerst zur Communio mit Christus und dann zur Gemeinschaft mit seinen Brüdern und Schwestern, sondern das Für-Sein für die anderen (die horizontale Communio) *ist* die Annahme der Selbstmitteilung Gottes in Christus durch den Hl. Geist (der vertikalen Communio). Die Kirche bezeugt also nicht nur das Christusereignis, sondern sie ist Geberin dessen, was sie empfängt.

Gegen den von den reformierten Kirche immer wieder ausgesprochenen Vorwurf, mit der Bezeichnung der Kirche als Grundsakrament werde das Voraus Christi vor seiner Gemeinde nicht hinreichend gewahrt oder sogar aufgehoben, stellen die orthodoxen und katholischen Christen ihre Unterscheidung zwischen dem besonderen und dem gemeinsamen Priestertum. Weil nicht schon die Communio der Christen untereinander die eucharistische Gemeinschaft mit Christus ermöglicht, sondern erst die Anwesenheit eines durch die Weihe als Repräsentant Christi ausgewiesenen Amtsträgers, bleibt deutlich, daß die Kirche sich nicht selber konstituieren kann.

Allerdings stellt sich von hier aus die Frage, ob überall dort, wo ein gültig ordinierter Amtsträger einer eucharistischen Versammlung vorsteht, Kirche ist. Während der russisch-orthodoxe Theologe N. Afanasiev eine Identität von örtlicher Eucharistiefeier und Kirche behauptet, verweist Kardinal Ratzinger auf die Untrennbarkeit der Communio der Bischöfe untereinander von der eucharistischen Communio jeder einzelnen Ortskirche mit Christus.

T. verweist in diesem Zusammenhang auf die doppelte Notwendigkeit, „universalkirchliche Strukturen innerhalb einer eucharistisch-sakramentalen Ekklesiologie zu entfalten und umgekehrt, ortskirchliche Strukturen im Rahmen einer universalen Ekklesiologie" (272). Konkrete Möglichkeiten wären die Wiederherstellung der Patriarchalstruktur der katholischen Kirche oder die Aufwertung der Bischofskonferenzen. Wenn in den Strukturen der Kirche deutlich würde, daß die Universalkirche keine Einheit bezeichnet, die unabhängig von den Ortskirchen existiert; wenn institutionell zum Ausdruck käme, daß die Universalkirche die wechselseitige Beziehung der Ortskirchen zueinander ist, dann könnte der Primat des Papstes nicht mehr als Universalepiskopat mißverstanden werden. Mit dem griechisch-orthodoxen Theologen A. Kallis sieht T. das Haupthindernis einer Kirchengemeinschaft zwischen orthodoxen und katholischen Christen in einem Primat, der zur Machtbefugnis über die universale Kirche geworden ist. Wenn die kirchenrechtlich geregelte *communio hierarchica* der Ortskirchen bzw. Bischöfe in der eucharistischen Communio der Ortskirche bzw. des einzelnen Bischofs mit Christus gründet, dann darf das damit beschriebene „Prae" der Orts- vor der Universalkirche nicht dahin pervertiert werden, daß die Ortskirche als nachträgliche Konsequenz oder „Ableger" der Universalkirche erscheint.

Vf. hat sich bei allem Bemühen um die Betonung des Gemeinsamen an keiner Stelle seiner Arbeit vor der Nennung des Trennenden gedrückt. Er vermutet den entscheidenden Unterschied der orthodoxen und katholischen Kirchen zu denen der Reformation „in der Bestimmung des Verhältnisses von Sakramentalität Christi und der Kirche zum Sakrament der Eucharistie" (156). Unter der Voraussetzung, daß jede eucharistische Ekklesiologie die horizontale Communio der Gläubigen untereinander als Sakrament der vertikalen Communio mit Christus betrachtet, ist die Kirche keine bloß nachträgliche Bezeugung, sondern Konstitutivum der von allen Christen ersehnten Einheit.

In instruktiven Überblicken über die Geschichte der Konsensökumene zeigt T., daß sich das „Einheits-Modell" der eucharistischen Ekklesiologie nicht nur von allen anderen Modellen unterscheidet, sondern deren Aporien auflöst und deshalb nicht nur eine, sondern die einzig mögliche Alternative ist. Dieser vordergründig überzogen anmutende Anspruch wird konsistent begründet, muß aber auf den entschiedenen Widerspruch der reformierten Kirchen stoßen.

Auf deren Reaktionen darf man gespannt sein.

Joseph Ratzinger hat die eucharistische Ekklesiologie als „das eigentliche Herzstück der Lehre des Zweiten Vatikanums über die Kirche" bezeichnet. Aber ob man die auf einer konsequent eucharistischen Ekkklesiologie basierende Vision von Einheit im konfessionellen Sinn als „katholisches Konzept von Kirchengemeinschaft" bezeichnen sollte, scheint mir fraglich. Wenn T. das Selbstverständnis des römischen Katholizismus und speziell die Dokumente des Vatikanum II auf den Prüfstand der ursprünglichen Bedeutung des Terminus „*communio sanctorum*" (Teilhabe der Gläubigen an den eucharistischen Elementen) stellt, plädiert er für das „patristische Konzept von Kirchengemeinschaft".

Nur am Rand sei vermerkt, daß wichtige Beiträge zu den ökumenischen Konsequenzen der eucharistischen Theologie vom Vf. übersehen wurden. Ich nenne nur: G. Baillargeon, Perspectives Orthodoxes sur l'Église Communion (Bréches théologiques, 6), Paris 1989; P. G. McPartlan, The Eucharist Makes the Church. Henri de Lubac and John Zizioulas in Dialogue, Edinburgh 1993.

Bonn Karl-Heinz Menke

Kirchenrecht

Bellomo, Manlio: **The Common Legal Past of Europe, 1000–1800.** Translated by Lydia G. Cochrane. – Washington, DC: Catholic University of America Press 1995. XIX, 252 S. (Studies in Medieval and Early Modern Canon Law, 4), kt US-$ 18,95 ISBN: 0–8132–0813–0 / 0–8132–0814–9

Manilo Bellomo ist ein renommierter Forscher und zugleich Wissenschaftsorganisator auf dem Feld, dem das zu besprechende Buch gewidmet ist. Seitdem er 1987 die „International School of IUS COMMUNE" gründete, hat diese jährlich ein oder zwei Kurse in Erice (Sizilien) mit jeweils hochkarätiger Besetzung durchgeführt, ferner 1990 die jährlich erscheinende „Rivista Internazionale di Diritto Comune" gegründet. 1988 ist erstmals die italienische Fassung seiner Einführung in die gemeinsame europäische Rechtsüberlieferung erschienen, die bereits 1993 die 6. Aufl. erreichte. Nach der 1991 neubearbeiteten 5. Aufl. wurde die zu besprechende englische Übersetzung angefertigt. Das ist ein Zeichen dafür, daß dieses zusammenfassende Werk einem wirklichen Bedürfnis entspricht, v. a. in der Zeit eines sich einenden Europas. Neben dem Eigenrecht einzelner Städte, Stände, Korporationen, Institutionen und Länder gab es die aus dem römischen, kanonischen und dem Feudalrecht entspringende gemeinsame Rechtstradition, die auf den Universitäten gelehrt und in den Gerichten entsprechend angewandt wurde.

B. gliedert den Stoff in *acht Kap.*, die in 6–18 Abschnitte untergegliedert sind, wobei letztere allerdings nicht im Inhaltsverzeichnis erscheinen. Dafür ist das Buch durch einen kombinierten Wort- und Sachindex (241–252) erschlossen.

B. geht im *1. Kap.* vom *Triumph und der Krise der nationalen Kodifikationen in den letzten 200 Jahren* und deren Umwälzungen aus (1–33), wobei die deutsche geisteswissenschaftliche Entwicklung über die historische Schule, Pandektistik, Naturrechtsdenken, den „Kampf ums Recht" bis zum BGB eine besondere Würdigung erfährt (14–25).

„*Per pugnam sine iustitia*" ist die Darstellung des Frühmittelalters, eines Zeitraums ohne Juristen, im *2. Kap.* überschrieben (34–54). Während im Westen schon im ausgehenden Altertum das Rechtsdenken und die Rechtsanwendung verfiel, erlebte es im Osten mit der Kodifikation unter Justinian im 6. Jh. einen Höhepunkt. Im Westen wirkte sich diese samt der älteren Rechtstradition nur sehr gebrochen für die römische Bevölkerung unter den germanischen Herrschern aus, bis im karolingischen Reich in den Kapitularien ein neues Zusammenwirken von staatlicher und kirchlicher Gewalt und eine neue Vereinheitlichungstendenz zum allgemeinen Wohl sich anbahnte. Nach manchen Krisenerscheinungen wurden gegen Ende des 11. Jh.s erste Zeichen einer theoretischen Besinnung erkennbar.

Unter dem Stichwort „*Ius Commune in Europa*" (55–77) wird im *3. Kap.* die Wiederentdeckung des römischen Rechts (*Corpus Iuris Civilis*) und sein Wirksamwerden durch die Rechtsschule von Bologna sowie die allmähliche Entstehung des später so genannten *Corpus Iuris Canonici* skizziert, was schließlich zum für fast alle Lebensbereiche bedeutsamen *ius utrumque* führte.

Für die Entstehung des grundlegenden Werkes Gratians (65–67) ergeben sich 1996 durch die Entdeckung einer ersten Rez. in vier Hss. (davon 2 nur bis C. 12 reichend) durch Dr. A. Winroth neue Perspektiven. Meiner vorläufigen Einschätzung nach ist die erste Rez., die zwar schon die allermeisten *Dicta* Gratians, aber nur gut die Hälfte seiner *Auctoritates* (davon wenige aus dem römischen Recht) enthielt, einschließlich *de poenitentia*, jedoch noch ohne *de consecratione*, etwa 1140 erschienen. Die zweite Rez. lag wenige Jahre später, etwa 1145 in der Form vor, wie sie im Druck Friedbergs benützt wird.

Das „*Ius proprium in Europa*" stellt B. sehr instruktiv im *4. Kap.* vor (78–111), beginnend mit der kommunalen Statutengesetzgebung in italienischen Städten über Gesetzgebungen des 13. Jh.s in einigen damaligen Staaten (für Italien S. 83–96), die verschiedenartigen Gewohnheitsrechte bis hin zum Sachsenspiegel und den deutschen Stadtrechten im 15. Jh.

Im kürzesten *5. Kap.* (112–125) zeigt B. die *Wechselwirkung zwischen (Entstehung der) Universitäten in Europa und dem Ius commune* auf. Denn die Anfänge der später so bedeutsamen Universitäten lagen sicher in den „Privatvorlesungen" des Irnerius und dann seiner Schüler über das römische Recht in Bologna. Erst allmählich bildeten sich die Universitäten über Zusammenschlüsse der „zahlenden" Studenten (universitates) und weitere Zwischenstufen heraus (darunter auch das Collegium der Prof.en), bis etwa um 1400 der Ende des 12. Jh.s in Paris entstandene Universitätstyp im heutigen Sinn allein übrig blieb.

Das *6. Kap.* über die *juristische Wissenschaft, ihren Lehrbetrieb und die dabei angewandten Techniken* (126–148) läßt durch einige lange Fußnoten die Forschungsleistungen B.s gerade auf diesem Feld der Glossen, Summen, Quaestionen und ihrer Überlieferung erkennen, wobei einige Besonderheiten der Kanonistik gegenüber der Legistik nur angedeutet werden. Die frühe Glossenüberlieferung und ihre Kompositionen lassen sich in der Kanonistik besser erkennen, weil hier mehr Hss. (als vom römischen Recht) mit frühen Glossen(kompositionen) unradiert, also im ursprünglichen Zustand auf uns gekommen sind. „Summa" war im 12. Jh. zunächst eine zusammenfassende Glosse zu einem Rechtstext oder Titel (ähnlich dem Traktat), bevor die zusammenfassenden Werke der Legistik und Kanonistik so genannt wurden (zu S. 134).

Das umfangreiche *7. Kap.* über *das System des Ius commune* (149–202) bildet den systematischen Schwerpunkt des Werkes und ist zugleich eine didaktische Glanzleistung. Von Problemstellungen oder auch Fallgestaltungen ausgehend zeichnet B. die vielfältigen Dimensionen des gemeinsamen Rechts und sein Zusammenwirken mit oder seine ergänzende Funktion gegenüber dem jeweiligen Eigenrecht und dem Gewohnheitsrecht auf: die Hierarchie der Quellen (nicht der Rechte!) und das Zusammenspiel der verschiedenen Elemente, die Bedeutung des Irnerius und Gratians je für ihren Bereich sowie einzelner späterer Großen (Cinus und Bartolus), wobei die Kanonisten eher nur ergänzend, nicht gleichgewichtig behandelt werden.

„*In Zeit und Raum*" ist das *letzte Kap.* überschrieben (203–235), das für die Zeit des Humanismus und die folgenden Jh.e einige Schwerpunkte setzt, besonders für Frankreich, Italien, Deutschland und Spanien mit seiner Spätscholastik, die durch ihre führenden Denker naturrechtliche Vorstellungen zugunsten der „Indianer" Nordamerikas einbrachten und zugleich die Naturrechtslehre eines Grotius vorbereiteten.

Knappe bibliographische Hinweise (237–240) beschließen das Buch, dem eine reiche Verbreitung zu wünschen ist, damit auch die nachwachsende Theologen- und Juristengeneration das reiche Erbe der Rechtsüberlieferung kennen lernt und für neue Ansätze im sich einenden Europa, ja der Welt, fruchtbar machen kann. Möge dabei auch dieses Buch dazu anleiten, den Anteil des kirchlichen Rechts nicht zu übersehen, das integraler Bestandteil des „*Common Legal Past of Europe*" ist.

Würzburg Rudolf Weigand (†)

Scheulen, Roland: **Das Amt des „Vicarius episcopalis".** Ein kirchenrechtlicher Beitrag zur Ämterstruktur in der Partikularkirche. – Würzburg: Echter 1991. LXV, 373 S. (Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft, 11), kt DM 56,00 ISBN: 3-429-01376-3

Die Untersuchung von Roland Scheulen – eine bei Hubert Müller in Bonn angefertigte Diss. – befaßt sich mit dem vom II. Vatikanischen Konzil neu entwickelten und vom CIC/1983 rezipierten Amt des Bischofsvikars, das seine besondere Bedeutung sowohl in der Lehre über den Episkopat als auch in der „Wiederentdeckung" der Teilkirche findet.

Die Arbeit gliedert sich in *drei Teile*: *Das Amt des Bischöflichen Vikars in seiner kirchenrechtlichen Ausgestaltung* (21–124), *Der Bischöfliche Vikar in den Organen der Partikularkirche* (125–243) und *Bischöflicher Vikar – Amt für Auxiliarbischöfe* (244–361).

Im *ersten, darstellenden Teil* beleuchtet S. zunächst den *Amtsbegriff des CIC*, um dann festzustellen, daß der Bischöfliche Vikar ein Amt im Rechtssinne ist. Sodann behandelt S. den Bischöflichen Vikar als Vertreter des Diözesanbischofs im Bereich der Exekutive der Partikularkirche und stellt die Vollmacht des Bischöflichen Vikars dar, der gemäß c. 134 §§ 1 und 2 Ortsordinarius ist. Schließlich geht es noch um die Bestellung des Bischöflichen Vikars.

Im *zweiten Teil* geht es um die *Rechtsstellung des Bischöflichen Vikars in den teilkirchlichen Organen*. Der größere Teil dieses Abschnittes widmet sich der Frage, welche Stellung der Bischofsvikar innerhalb der Diözesankurie hat. Diese Schwerpunktsetzung begründet der Vf. selbst damit, daß dort „der ‚Vikarius episcopalis' seine rechtssystematische Einordnung im CIC gefunden hat" (4). Nach einer kurzen Skizzierung der Funktion der Diözesankurie stellt S. die Zuständigkeitsbereiche für den Bischöflichen Vikar mit territorialer, personaler und funktionaler Zuständigkeit dar, und zwar jeweils sowohl die Genese als auch die Rezeption in den deutschen Diözesen und z. T. darüber hinaus. Interessant ist in diesem Zusammenhang ein Exkurs zu der Frage, ob der „Offizial zu Vechta" ein Bischöflicher Vikar mit territorialem Kompetenzbereich ist. S. kommt zu dem Schluß: „Der Offizial zu Vechta ist ein bischöfliches Stellvertretungsamt ‚sui generis' und kann weder als Generalvikar noch als Bischöflicher Vikar mit territorialem Kompetenzbereich bezeichnet werden, wie er nach dem CIC bestellt werden kann" (167). Schließlich grenzt S. in diesem zweiten Teil noch den Bischöflichen Vikar rechtlich vom Diözesanbischof und vom Generalvikar ab und beleuchtet seine Rolle als Mitglied des Bischofsrates sowie seine Stellung in den Konsultationsorganen Diözesansynode, Priesterrat, Konsultorenkollegium und Domkapitel sowie Diözesanpastoralrat.

Der *dritte Teil* versucht das Amt des Bischöflichen Vikars als Amt für Auxiliarbischöfe anzuwenden. Dazu stellt S. in einem ersten Schritt die Lehre des II. Vatikanischen Konzils zum Verhältnis von Weihe und Amt beim Episkopat und speziell beim Auxiliarbischof dar, um im zweiten Schritt die Konsequenzen aus dieser Lehre für die Auxiliarbischöfe in der Partikularkirche aufzuzeigen.

Zu welchem Ergebnis kommt der Vf.? S. stellt heraus, daß das Amt des Bischöflichen Vikars durch das II. Vatikanische Konzil geschaffen wurde, um den Auxiliarbischof auch im Bereich der Partikularkirche aufzuwerten und ihn entsprechend seiner vollen Teilhabe an den bischöflichen Ämtern der Lehre, Heiligung und Leitung „in adäquater Weise an der Ausübung des Munus regendi zu beteiligen" (356). Nach ersten Konkretisierungen durch das MP EcclSanct wurde das neue Amt durch den CIC/1983 in der Kirche installiert. Was jetzt noch fehlt, ist die Rezeption. S. stellt fest, daß auch der CIC „die Wertschätzung dieses Amtes kaum verstärkt hat" (359) und beklagt eine geringe bzw. z. T. fehlende Rezeption in deutschen Diözesen. Dort, wo die Rezeption fehlt, unterbleibe die Beteiligung der Auxiliarbischöfe am bischöflichen *munus regendi*, die nicht nur kirchenrechtlich vorgeschrieben (c. 406 § 2), sondern auch theologisch erforderlich sei.

Insofern ist die von S. formulierte Forderung, daß durch die Aufnahme des Amtes des Bischöflichen Vikars in den Partikularkirchen der Heilsauftrag der Kirche wirkungsvoll erfüllt und das Recht für die Praxis des kirchlichen Lebens fruchtbar gemacht wird, berechtigt. Allerdings mögen vielleicht gerade auch auf die kirchliche Praxis gerichtete, also pastorale Überlegungen, manche Bischöfe zögern lassen, dieses Amt einzuführen und eine bewährte Praxis aufzugeben.

Unabhängig von dieser Frage ist die Arbeit von S. von unschätzbarem Wert, sowohl aufgrund der Miteinbeziehung der Diskussion während des Konzils und der CIC-Reform als auch wegen der umfassenden, soliden und präzisen Darstellung der rechtlichen Aspekte des neuen Amtes. In dieser Hinsicht findet man bei S. auf jede Frage eine Antwort, so daß sein Buch eine unverzichtbare Fundgrube ist, die auch in formaler Hinsicht tadellos ist.

Münster Reinhild Ahlers

Schmitz, Rudolf Michael: **Die Bekenntnisfreiheit im Gemeinstatut der Gläubigen (cc. 208–223).** Ihre Möglichkeiten und Grenzen innerhalb der kanonischen Rechtsordnung. – St. Ottilien: Eos 1995. XXVII, 140 S. (Dissertationen. Kanonistische Reihe, 11), kt DM 26,00 ISBN: 3-88096-921-3

Das Ziel, das sich der Vf. dieser kanonistischen Lizentiatsarbeit gesteckt hat, ist durch den Titel des Buches korrekt, durch den Untertitel zu weit umschrieben: Er prüft, ob sich aus den cann.

208–223 CIC etwas für die These ergibt, daß die von *Dignitatis Humanae* geforderte Religionsfreiheit nicht nur die Freiheit meine, den Glauben innerhalb der Rechtsordnungen der Staaten frei zu leben und zu bekennen, sondern auch einen Respekt der kirchlichen Rechtsordnung vor der Freiheit umfasse, sich vom katholischen Glauben abzuwenden oder von ihm zumindest abzuweichen. Dabei beschränkt sich Vf. lediglich auf den Aspekt des äußeren Bekenntnisses von Glaubensinhalten, auf öffentliche Äußerungen. Es gehe um die Frage, ob in diesem Rahmen „eine Freiheit des einzelnen hinsichtlich der Interpretation, Vollständigkeit oder gar Ablehnung des offiziellen kirchlichen Lehrinhaltes" gegeben sei (2). Der Untertitel ist insofern zu weit, als keineswegs die ganze kanonische Rechtsordnung geprüft wird, wie Vf. selbst klarstellt.

Das *Ergebnis* der Untersuchung, daß es nämlich eine Freiheit im beschriebenen Sinne im „Gemeinstatut" – diesen Ausdruck für die Rechte und Pflichten aller Christgläubigen im Unterschied zu den Menschenrechten entnimmt Vf. dem damals noch nicht erschienenen 2. Bd des Kanonischen Rechtes von Aymans/Mörsdorf – nicht gibt, überrascht nicht. Es überrascht vielmehr, daß Vf. auf die Erarbeitung einer solchen Antwort so viel Energie und Akribie verwendet. Soweit ersichtlich, wird nämlich von niemandem substantiiert behauptet, es gebe eine normativ garantierte Freiheit dieser Art. Vielmehr gründen alle Autoren, die sich mit dieser Problematik befassen und über deren Thesen Vf. eingehend berichtet, ihre Freiheitsforderungen auf nicht normierte philosophische oder theologische Prinzipien. Im übrigen darf man darauf hinweisen, daß die Verbürgung einer Freiheit, sich vom offiziellen Glauben der Kirche zu distanzieren, in einer Kirche, die sich als die Verwalterin des *depositum fidei* versteht, eine Widersinnigkeit wäre.

Insofern halte ich die Fragestellung dieser Untersuchung für verfehlt. Was es an Freiheit geben kann, ergibt sich nicht aus deren ausdrücklicher Verbürgung, sondern aus dem Maß an Toleranz, das die Rechtsordnung gegenüber dem Gläubigen übt, der eine solche Freiheit in Anspruch nimmt. Um dieses Feld zu beschreiben, wäre nach den Sanktionen zu fragen gewesen, die das Disziplinar- und das Strafrecht der Kirche vorsehen, sowie nach dem Rechtsschutz, den der einzelne in der Kirche genießt.

Diese allgemeinen Überlegungen sollen aber nicht den Wert der vorgelegten Studie schmälern, nimmt man sie unter dem Gesichtspunkt der darin geleisteten wissenschaftlichen Klärung unabhängig von der Thema-Frage. Vf. erarbeitet in interessanter und wissenschaftlich klarer Form und in gut lesbarem Stil – auch im Verhältnis zwischen Referat und Zitation – die Entwicklungsstränge der einschlägigen Canones und geht den Quellentexten nach, auf die sich nach den Angaben der entsprechenden Codex-Ausgabe das Gesetz stützt. Diesem Hauptteil seiner Arbeit schickt er eine „Skizze des Forschungsstandes" zur innerkirchlichen Religionsfreiheit voraus. Es fehlen auch die einschlägigen Register nicht (Abkürzungen, Quellen, Literatur, Personen).

Für jeden Kanonisten, der sich intensiver mit den Rechten und Pflichten der Christgläubigen auseinandersetzt, ist dieser Beitrag zur Entstehungsgeschichte wichtig und hilfreich.

Ein paar nicht zu sehr ins einzelne gehende Bemerkungen: Die sorgfältige Korrektur des Textes beschränkt sich auf die deutschsprachigen Teile; in den fremdsprachigen finden sich eine Menge Druckfehler. Hin und wieder belegen die in den Anmerkungen zitierten Texte die Aussagen nicht, für die sie angeführt werden (6, Anm. 15 und 16; 31, Anm. 9).

Das (positiv gewendete) Ergebnis der Untersuchung ist, daß es in der Kirche eine *„libertas sacra"* gibt, die dem Gläubigen „die völlige Freiheit zum Bekenntnis innerhalb der Grenzen des Gemeinwohls der Kirche" läßt, nicht aber eine „Freiheit vom Bekenntnis, da sie nur innerhalb der Grenzen der kanonischen Rechtsordnung existiert, die das Bekenntnis und seine Annahme voraussetzt" (136). Ergänzt man den Begriff Bekenntnis um seinen Gegenstand, nämlich den vom Lehramt der Kirche vorgelegten Glauben, kommt man zu der Feststellung, daß man in der Kirche den von ihr geglaubten Glauben frei bekennen darf. In der Tat!

Münster Klaus Lüdicke

Böhnke, Michael: **Pastoral in Gemeinden ohne Pfarrer – Interpretation von c. 517 Paragraph 2 CIC.** – Essen: Ludgerus Verlag 1994. 105 S. (Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici, Beiheft 12) DM 19,80 ISBN: 3-87497-

Die *„penuria sacerdotum"* – ein Begriff, den der CIC dreimal verwendet (cc. 517 § 2, 526 § 1, 905 § 2) – macht es offensichtlich notwendig, nach neuen Seelsorgestrukturen Ausschau zu halten. Der CIC/1917 kannte im Grunde auf der unteren Ebene nur eine ordentliche Seelsorgestruktur, nämlich die Pfarrei und das vom Benefizialrecht beeinflußte Pfarramt. Jede Pfarrei sollte einen Pfarrer haben und jeder Pfarrer nur eine Pfarrei. Das neue kirchliche Gesetzbuch geht in c. 515 von dieser ordentlichen Struktur der Pfarrei aus – Pfarrei als eine bestimmte Gemeinschaft von Gläubigen, deren Seelsorge einem Pfarrer als eigenem Hirten anvertraut ist –, kennt aber auch noch andere Strukturen für den Fall, daß diese ordentliche Form nicht erreicht werden kann. Mit einer dieser Formen, nämlich mit der in c. 517 § 2 formulierten, setzt sich Michael Böhnke in seiner der Kath.-Theol. Fak. in Münster vorgelegten und von Heinrich J. F. Reinhardt betreuten kanonistischen Lizentiatsarbeit auseinander. Logisch klar aufgebaut und gegliedert stellt B. seine Untersuchung vor.

In einem *ersten Abschnitt* macht er mit *Themenstellung und Zielsetzung der Arbeit* bekannt (1–9). Anlaß der Untersuchung ist eine Diskussion im Bistum Aachen „Perspektiven für Leben und Dienste in den Gemeinden", für die ein Diskussionspapier erstellt wurde; dabei wurde auch die Frage nach einer Realisierung von c. 517 § 2 gestellt. Wichtig scheint die Ausgangslage: Alle Überlegungen gehen davon aus, daß „weder Pfarreien aufgelöst noch die Zulassungsbedingungen zum Priesteramt diskutiert werden sollen" (1). Die Diskussion will also vordringlich die Anwendungsmöglichkeit des c. 517 § 2 ausloten. Es ist gut, daß B. gleich zu Beginn der Arbeit auch kritischen Anfragen Raum gibt. So verweist er darauf, daß es offensichtlich Castillo Lara gelungen ist, die in der Reformkommission aufgekommenen kritischen Stimmen zur Formulierung des späteren c. 517 § 2 zur Ruhe zu bringen (4, Anm. 9). Warum aber gibt B. hier nicht die Belegstelle an, sondern erst einige Seiten weiter (20, Anm. 61)? Dort wird zweifelsohne die Problematik ausführlich behandelt. Der Beleg hätte aber schon hier gegeben werden können. Auch die kritische Anmerkung von P. Gilmore, die B. exemplarisch vorstellt – gibt es noch weitere solche kritische Hinweise? – soll hier angemerkt werden: „. . . the laity can significantly alter the character of the church" (4, Anm. 9).

Das Problem des „Moderators der Seelsorge", das rechtstheologische und dogmatische Fragen aufwirft, wird von B. angesprochen; die Frage der Teilnahme von Diakonen, Religiosen und Laien an der kirchlichen Vollmacht will B. in seine Überlegungen einbringen. Warum er den Begriff „Moderator der Seelsorge" hier schon kritisch anspricht und warum das Sprechen vom „Moderatorenmodell" bereits „ein klerikales Verständnis der Bestimmung" verrät (Anm. 10), macht B. hier noch nicht klar. Vielleicht hätte er die Einleitung etwas mehr straffen können. Auf jeden Fall gelingt es ihm mit der Einleitung, die Neugierde und das Interesse zu wecken.

Sehr ausführlich und übersichtlich stellt B. im *zweiten Teil* die *Entstehungs- und Redaktionsgeschichte zu c. 517 § 2* vor (10–33). Er geht aus von den grundlegenden Aussagen des II. Vatikanischen Konzils in LG Art. 35 – hier sieht er einen direkten textlichen Bezug zu c. 517 § 2; schaut man sich aber den Text etwas genauer an, dann scheint es doch in LG Art. 35 um Stellvertretung des Priesters durch Laien (*„supplent"*) zu gehen. Gilt das aber für c. 517 § 2? Dort geht es doch um *„participationem concredendam"* – und in CD Art. 30. B. verweist auf die kritische Einlassung von K. Mörsdorf zu dieser Textstelle; Mörsdorf liest nur eine „ersatzweise" Mitarbeit von Laien aus dieser Stelle heraus. Sehr viel hilfreicher scheinen die Textbelege in PO Art. 9 und AA Art. 24. Eine kleine kritische Anmerkung muß hier gemacht werden. Warum verlangt B. in den Anm. 27 und 29, daß der Leser noch einmal zurückschlagen muß, um festzustellen, wer den zitierten Kommentar geschrieben hat? Hätte er nicht einfacher zitieren können: Mörsdorf, Kommentar bzw. Klostermann, Kommentar? Mit gutem Grund sieht B. gerade in den zuletzt genannten Belegen eine Grundlage zu c. 517 § 2, v. a. im Art. 24 AA.

B. wendet sich dann der Redaktionsgeschichte von c. 517 § 2 zu: *„Vom ersten Entwurf zum kodifizierten Text"*. Sehr sorgfältig werden die einzelnen Stadien vorgestellt. Er weist dabei hin auf die kontrovers geführte Diskussion in der Kommission zur Möglichkeit der Einbringung eines solchen Rechtssatzes. Wenn B. hier noch einmal – jetzt auch an der richtigen Stelle – auf die Position von Castillo Lara eingeht, so zitiert er die Aussagen m. E. zu unkritisch. Wie konnte es geschehen, daß Castillo Lara in seinem der Kommission vorgelegten Bericht von Vikarien („chiamata Vicarie", vgl. 25) ausgeht? In c. 349 § 3 – später c. 517 § 2 – geht es um Pfarreien und nicht um Vikarien. In der Kommission scheint bei dieser Gelegenheit doch ein entscheidender Unterschied übersehen worden zu sein. Warum merkt B. dies nicht an? Hier liegt eine entscheidende Weichenstellung vor, die Castillo Lara (gewollt oder ungewollt?) vorgenommen hat. Die verschiedenen Textfassungen zu c. 517 § 2 über die von 1980 bis zur endgültigen von 1983 werden sorgfältig vorgestellt und ihre Veränderungen erläutert.

Beachtenswert ist die Einfügung des „Diakons" in die Fassung von 1982. Worin bestehen die Bedenken gegen die Einfügung, von denen B. spricht? Der Text ist so, wie er in c. 517 § 2 nunmehr steht, nur schwer verständlich, denn auch der Diakon hat keine Priesterweihe empfangen. Wenn nach der Anführung des Diakons anschließend formuliert ist *„. . . aliive personae sacerdotali charactere non insignitae"* als Hinweis auf Laien theologisch (oder nur sprachlich?), so bleibt eine solche Formulierung unverständlich. Textliche Schludereien in einem Gesetzbuch sollte man auch als solche bezeichnen dürfen. Weiter geht es B. um die Darstellung der „postkodikarischen Weiterentwicklung der Norm"; er belegt diese Überlegungen mit „lehramtlichen Aussagen" und durch „Ausgestaltung in der partikularrechtlichen Gesetzgebung". Dabei verweist er auf das Apostolische Schreiben *„Christifideles laici"* – handelt es sich um ein „Apostolisches Schreiben" (so im Text S. 28) oder um eine „Adhortatio Apostolica" (so S. 28 Anm. 89)? Warum fehlt das Datum? – und auf das „Lehrschreiben der französischen Bischöfe" (Datum?). Würde dieses Lehrschreiben der französischen Bischöfe, das B. zu Recht als partikularrechtliche Ausgestaltung bezeichnet, systematisch nicht zum *IV. Teil „Partikularrechtliche Normen und diözesane Normanwendung"* gehören? Die Analyse der

Texte, die sorgfältig mit den Aussagen in c. 517 § 2 konfrontiert werden, überzeugt. B. liest aus diesem Schreiben eine gewisse Weiterentwicklung heraus, wobei es v. a. darum geht, die Möglichkeit der Ausübung der Hirtensorge von nicht-priesterlichen Personen näher zu klären.

Der *dritte Teil* der Arbeit wendet sich der *„Interpretation des Textes"* (34–71) zu. In diesem Abschnitt geht es B. darum, den Text auf seine theologischen und rechtlichen Aussagen auszuloten. Im zweiten Teil war die Diskussion um den Text und die Textvarianten deutlich gemacht worden, so daß er sich nun mit den einzelnen Begriffen beschäftigen kann. Wie soll zunächst der Diözesanbischof den „Priestermangel" definieren? Diese Frage stellt B. zu Recht. In der Tat stellt sich hier schon das erste Problem, das er angemessen darstellt und dafür auch eine angemessene Lösung anbietet. Als sehr kritischer Leser darf man aber fragen, warum er nicht zunächst den Begriff *„episcopus dioecesanus"* interpretiert – das geschieht unter 2. –, da die Beurteilung der *„penuria sacerdotum"* ihm vorbehalten ist. Es wird deutlich, daß der Bischof nicht gezwungen ist, die Norm des c. 517 § 2 anzuwenden. Der Hinweis auf ein „Leugnen" des Priestermangels ist zu beachten. In der Tat ist diese Aussage, die B. in einer Anmerkung (Anm. 115) näher formuliert, nicht zu übersehen. Warum aber nur in einer Anmerkung und nicht im Text? Wenn B. den Begriff *„episcopus dioecesanus"* interpretiert, wird klar, daß nur er, nicht der Generalvikar und der Diözesanadministrator dazu berechtigt ist. Ist es aber richtig, daß der Diözesanadministrator, der im ersten Jahr der Vakanz keinen Pfarrer ernennen kann (c. 523), nach Ablauf dieses Jahres aber dazu berechtigt ist und dann „analog" – so B. – auch nach c. 517 § 2 handeln kann (38)? Hier sind m. E. Bedenken anzumelden, da die Pfarrerernennungen eine geordnete Seelsorgsstruktur voraussetzen, hier geht es aber um weitreichende Konsequenzen für eine andere Form von Seelsorge. Aber darüber wird man diskutieren können. Im Abschnitt, der vom *„episcopus dioecesanus"* handelt, muß B. immer wieder auf den Begriff *„penuria sacerdotum"* zurückgreifen. Damit wird deutlich, was schon vorgetragen wurde, daß eine Umstellung der Interpretation der Begriffe hilfreich gewesen wäre. Warum aber gibt B. nicht einen Hinweis auf die Ordinarien, die dem Diözesanbischof gleichgestellt sind (vgl. c. 381 § 2)? Sollten sie nicht das Recht haben, c. 517 § 2 anzuwenden?

„Exerceri" und *„moderare"* stellt er anschließend vor. Er macht dabei deutlich, wie schwierig es ist, den Begriff *„moderare"* zu interpretieren und wie wenig es möglich ist, was nahe liegen würde, das Substantiv *„moderator"* zu verwenden. Hier handelt es sich um einen Terminus, der schon anderwärts besetzt ist und in einem ganz anderen, völlig unterschiedlichen Zusammenhang (vgl. c. 517 § 1). B. bemüht sich – für den Leser einleuchtend – die Begriffe *„moderare"* und *„exerceri"* rechtlich abzugrenzen und theologisch zu sichern. Ob die Mitglieder der Reformkommission das auch so gesehen haben? Den Modus der Beauftragung zum, *„exerceri"* und *„moderare"* verbindet der Gesetzgeber mit den Begriffen *„concredere"* und *„constituere"*. Sehr sorgfältig untersucht B. hier die rechtssprachlichen Aussagen: *„concredere"* im Sinne von „anvertrauen" aber auch von *„delegare"*. In der gleichen Sorgfalt beschäftigt sich B. mit *„constituere"*. Was meint er aber mit „amtsunabhängige Aufgabenübertragung" (42)? Wenn er damit sagen will, daß dieser Priester nicht alle Pflichten und Rechte eines Pfarrers übernimmt, hätte er das hier doch sagen können. Wichtig scheint auch die Aussage in Anmerkung 144 zu sein, daß „die nichtpriesterlichen Personen ... ausübend am Hirtenauftrag des Bischofs und nicht an dem des Priesters partizipieren". Damit stellt er zu Recht etwas deutlich heraus, daß nämlich diese nichtpriesterlichen Personen ihren Auftrag vom Bischof, nicht von dem vom Bischof bestellten Moderator erhalten. Warum – so die Anfrage eines (kleinlichen?) Rez. – setzt B. diese sehr wichtige und für das Gesamtverständnis des c. 517 § 2 wichtige Aussage in eine Fußnote? Sie gehört in den Text! Offensichtlich hat B. gerne den Anmerkungen einen ungebührlichen Vorzug gegeben.

Wichtig für das Gesamtproblem ist der Begriff *„participatio"* (Nr. 5). B. deutet den Begriff *„participatio"* nicht einfach von der „Teilhabe" her, sondern interpretiert ihn theologisch mit Verweis auf LG Art. 26. Diese Teilhabe ist sakramental in Taufe und Firmung grundgelegt (43). „Nicht Teilhabe am Weihecharakter des Priesters", aber Teilhabe „an der Heilssendung der Kirche". Es ist gut, daß B. deutlich macht, aus dieser Formulierung sei nicht zu schließen, der Priester wäre auf jene Funktionen beschränkt, „welche die Priesterweihe zur unabdingbaren Voraussetzung haben". Hier ist das Problem deutlich angesprochen und m. E. auch gelöst, das oft gegen die „Teilhabe" von Nichtpriestern ins Feld geführt wird: der Priester werde zum Sakramentenspender. Sehr ausführlich interpretiert er die *„Cura pastoralis"*, stellt die Frage, wem die Hirtensorge in der Pfarrei, in der nach c. 517 § 2 verfahren wird, obliegt (Nr. 7), beschreibt den Rechtscharakter dieser *„cura pastoralis"* (Nr. 8), um dann die einzelnen Aufgaben, Rechte und Befugnisse zu erläutern (Nr. 9). Er erklärt nachvollziehbar, warum er von „Hirtensorge" und nicht von „Seelsorge" und „Seelsorgsaufgaben" – so die Übersetzung von *„cura pastoralis"*, die von der Deutschen Bischofskonferenz in Auftrag gegeben wurde – spricht. Die Überlegungen, die B. sehr abgewogen formuliert, sind nachvollziehbar. Er macht gerade in diesem Abschnitt deutlich, daß er sorgfältig abwägen, argumentieren und arbeiten kann. Diesen Abschnitt liest man mit Gewinn, obschon hier auch die Probleme des c. 517 § 2 deutlich aufgewiesen sind.

Viele Vorurteile und Bedenken gegen die Anwendung des c. 517 § 2 kann B. ausräumen. Ob er allen Bedenken begegnen kann, bleibt fraglich. Hier ist noch einmal an die grundlegende Kritik von P. Gilmore zu erinnern (Anm. 9). Was ist mit dem *„moderare"* des „Telefonpriesters" oder „Schreibtischpriester" von dem H. Schmitz spricht, ohne diese Bezeichnung allerdings zu wählen (H. Schmitz, ‚Gemeindeleitung' durch ‚Nichtpfarrer-Priester' oder ‚Nichtpriester-Pfarrer', in: AfkKR 161 [1992], 329–361, 359)? Wichtig ist die Feststellung, die B. in der „Zusammenfassung" (Nr. 10) trifft, daß die nichtpriesterlichen Personen nicht zu „Ersatzpriestern" – „Nichtpriester-Pfarrern", wie H. Schmitz formuliert – werden. Wenn B. sagt, daß der moderierende Priester das „unverzichtbare hierarchische Prinzip in der Kirche" vertritt, so wird man diese Feststellung nach der Lektüre der vorgetragenen Überlegungen akzeptieren können. Was aber ist mit dem kritischen Hinweis von H. Schmitz, daß dieser Priester das „moderare" am Schreibtisch oder am Telefon ausüben kann? Ist das noch Vertretung eines „unverzichtbaren hierarchischen Prinzips"? Wichtig ist auch die Feststellung, daß dieser Priester nicht Pfarrer ist (69). Er übernimmt zwar eine Reihe von Rechten und Pflichten eines Pfarrers, aber er wird nicht Pfarrer. Wenn er Pfarrer wäre, brauchte c. 517 § 2 nicht angewandt werden. Beachtlich ist auch die Darstellung „Offene Fragen" (70f).

Im *vierten Abschnitt* geht es B. um *„Partikularrechtliche Normen"* (72–88). B. nimmt an – wahrscheinlich zu Recht –, daß es in der Deutschen Bischofskonferenz „Vorbehalte gegen zukunftsweisende Neuerungen" gibt (72). B. macht deutlich, daß es bei der Anwendung des c. 517 § 2 aber immer um die Entscheidung eines Diözesanbischofs geht; nur er ist für eine Entscheidung zuständig. „Ein übergeordnetes Dekret der Bischofskonferenz ist für die Rechtsanwendung nicht erforderlich" (73), aber rechtlich wahrscheinlich auch gar nicht möglich.

B. trägt nun die verschiedenen Modelle der deutschen Diözesen vor: Köln (vielleicht inzwischen schon wieder verändert; vgl. „Pastoralblatt" 46 [1994], 343–346), Limburg und Aachen. Er differenziert das Problem nach „Situation, Modelle, Praxis". Daß hier noch Erfahrungen gesammelt werden müssen, ist eindeutig. Interessant sind auch die Anwendungen des c. 517 § 2 in den Diözesen Chicago (USA) und Kinshasa (Zaire).

Sehr abgewogen äußert sich B. dann zu den Problemen, „die sich aus der Rechtsanwendung" ergeben (88). Hier kann man ihm nur zustimmen, denn gerade c. 517 § 2 macht das Problem der Beteiligung aller Getauften am Heilsdienst der Kirche deutlich, aber auch die Zuordnung und Abgrenzung von gemeinsamem Priestertum und Priestertum des Dienstes. Hier liegt das eigentliche Problem des c. 517 § 2.

Knapp und übersichtlich stellt B. die *Ergebnissicherung* vor (89). Mit einem sehr detaillierten *Quellenverzeichnis* (91–97) und einem ausführlichen und umfassenden *Literaturverzeichnis* (101–105) schließt er die Arbeit ab. Warum er das Abkürzungsverzeichnis zwischen Quellen und Literatur einfügt (99), ist nicht ganz einsichtig.

B. stellt mit seiner Lizentiatsarbeit die sehr problematischen Aussagen in c. 517 § 2 vor. Er weiß, daß es sich hier um einen Rechtssatz handelt, der im CIC/1917 unmöglich gewesen wäre. Es muß allerdings auch nachdenklich machen, daß der Codex für die orientalischen Kirchen den c. 517 § 1 in c. 287 § 1 aufgenommen hat, aber eine Parallele zu c. 517 § 2 fehlt. Warum wohl? B. ist es gelungen, mit seiner Arbeit der Entwicklung des Rechtssatzes nachzugehen und eine überzeugende Analyse des Textes vorzustellen. Daß die Aussage des c. 517 § 2 und die Rechtsanwendung problematisch bleiben, kann man dem Vf. der vorgelegten Arbeit selbstverständlich nicht anlasten.

Bochum Heribert Heinemann

Moraltheologie / Christliche Sozialwissenschaften

Ethik in der Wirtschaft. Chancen verantwortlichen Handelns, hg. v. Jörg Becker u. a. – Stuttgart: W. Kohlhammer 1996. XIII, 178 S., kt DM 44,00 ISBN: 3-17-014010-8

Langner, Thomas: **Sozialprinzipien im Betrieb.** Zur gestaltungstheoretischen Rezeption der Personalität, Solidarität und Subsidiarität in der neueren Betriebswirtschaftslehre. – Paderborn: F. Schöningh 1996. 232 S. (Abhandlungen zur Sozialethik, 40), kt DM 38,00 ISBN: 3-506-70240-8

Zunächst ein bibliographischer Hinweis: Der auf dem Buchdekkel des eine in Karlsruhe im Sommersemester 1994 durchgeführte wirtschaftsethische Vortragsreihe dokumentierenden Bdes stehende Namen von H. Lenk gehört zwar einem der Vf. des ersten Beitrags, Hg. aber sind die o. g. (z. T. früheren) Mitarbeiter der Univ. Karlsruhe, die im Zusammenhang mit einem Seminar zu „Wirtschaft und Ethik" die öffentliche Vortragsreihe erfolgreich angeboten hat. Da im Gegensatz zu den USA und trotz einem zunehmend angemeldeten Bedürfnis die Curricula von Volks- und Betriebswirtschaft an den deutschen Universitäten (noch immer) keine Ethikvorlesungen anbieten, sollte diese Veranstaltung diese Lücke wenigstens in etwa ausgleichen. Die Publikation hat so auch den begrüßenswerten Zweck, auf dieses Desiderat öffentlich hinzuweisen.

Die angesprochenen Themenkreise berühren zentrale Themen der Wirtschaftsethik: grundsätzliche, insofern sie statt vermeintliche Widersprüchlichkeiten die Komplementarität von Ethik und Wirtschaftlichkeit im Zei-

chen von commutativer wie partizipativer Gerechtigkeit allgemein volkswirtschaftlich wie unternehmensspezifisch herausstellt: aber auch Ökologie und Arbeitslosigkeit, wie (systematisch allerdings wenig davon abgehoben) betriebsethische, wo Führungskompetenz und Ethikvermittlung als Teil von wirtschaftlicher Beratertätigkeit herausgestellt werden.

Diesem Bereich, der der unternehmensbezogenen *„Corporate Ethics"* direkt gewidmet ist, aber auch die betriebswirtschaftlich-ethische Diss. von Thomas Langer, der die relativ frühen Ansätze zu diesen Überlegungen bei jenen deutschen Wirtschaftswissenschaftlern erhebt, welche den Ansätzen der Soziallehre der katholischen Kirche (dort v. a. auch von O. von Nell-Breuning) nahestehen, gegenüber dem bis vor kurzem fast dogmatisch dominierenden Paradigma der wertfreien Betriebswissenschaft ihre Zweifel anmeldeten und anhand der klassischen Leitprinzipien dieser Soziallehre eine ethische Rahmenordnung für gedeihliches Wirtschaften einklagten. Diese hier „Rezeptionsautoren" genannten Wissenschaftler verstehen die Betriebswirtschaftslehre gesellschaftswissenschaftlich-integrativ und suchen nach wertgeleiteten, der Vernunft aber einsichtigen sozialen Strukturprinzipien, die als normativer Rahmen für unternehmerisches Handeln dienen könnten. Der Vf. zeigt nicht nur, wie die klassischen christlichen Prinzipien diesem Anspruch zu genügen vermögen, sondern setzt sie im letzten Kapitel der Arbeit auch und zu Recht in Bezug zu den diskursethischen Ansätzen, wobei man allerdings in Anbetracht der bedeutsamen Beachtung, die gerade diese Zugänge in der Wirtschaftswissenschaft finden, die Gemeinsamkeiten im Argument gern noch deutlicher akzentuiert gesehen hätte.

Münster Franz Furger (†)

Gruber, Hans Günter: **Christliche Ehe in moderner Gesellschaft.** Entwicklung – Chancen – Perspektiven. – Freiburg / Basel / Wien: Herder 1993. 370 S., kt DM 68,00 ISBN: 3-451-23328-2

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

Die hier nach einem Jahr schon in 2. Aufl. vorliegende Studie des Münchner Eheberaters zur christlichen Ehe führt als Habil.schrift seine Promotionsarbeit zum „christlichen Eheverständnis im 15. Jahrhundert" (Düsseldorf 1989) weiter zu einer umfassenden, aus der praktischen Arbeit gewachsenen und so an der Realität bemessenen, prospektiven theologischen Synthese und damit zu einem Eheverständnis, das Antwort gibt auf die massiven Veränderungen, mit denen die Institution Ehe in diesem Jh. konfrontiert wird.

Das *1. Kap.* befaßt sich dazu mit *„Krise und Wandel der Ehe in der modernen Gesellschaft"*, wo Verluste an Exklusivität der Institutionen mit entsprechender Zunahme der Fragilität in einer Vielfalt individualisierter Lebensstile, aber auch der Abbau an materiell-wirtschaftlicher Bedeutung zugunsten der emotionalen Werte diagnostiziert werden. Die mit diesem Wandel verbundene Idealisierung von Ehe bei gleichzeitiger technischer Perfektionierung der Empfängnisverhütung, der Verlängerung der Dauer von Ehe bzw. der Entstehung einer neuen („dritten") Ehephase und der Emanzipation der Frau auf weitere Rollen werden als Ursache für diesen Wandel genannt. Ein so tiefgreifender sozialer Wandel bedingt aber auch einen Wandel des kirchlichen Eheleitbildes „von der generativ geprägten zur personalintegrierten Sicht der Ehe", die der Vf. zunächst von 1930–1965, d. h. von der Eheenzyklika *„Casti conubii"* Pius XI. mit ersten Ansätzen zu einem personalisierten Eheverständnis bis zum Ehebild des II. Vatikanums in dessen Pastoralkonstitution *„Gaudium et spes"* festmacht und für deren theologische Entfaltung er (allerdings auf den deutschsprachigen Raum beschränkt) v. a. auf die Studien von H. Doms und B. Krempel verweist (*2. Kap.*).

Das *3. Kap.* verfolgt sodann diesen Ansatz in den „unterschiedlichen Antworten von Lehramt und Theologie" weiter, und zwar in den päpstlichen Enzykliken *„Humanae vitae"* von Paul VI. (1968) und *„Familiaris Consortio"* von Johannes Paul II. (1981) sowie bei den Theologen J. Gründel, D. Mieth und E. Drewermann. Am Schluß jedes dieser Teile folgt jeweils ein Abschnitt unter dem Titel *„Würdigung und Kritik"*, der danach fragt, wie weit das jeweilige Verständnis dem zuvor festgestellten Wandel hinreichend Rechnung zu tragen vermag. Von besonderem Interesse sind m. E. dabei die hier sich anschließenden Darstellungen der Sichten von Johannes Paul II. und J. Gründel, wobei die werteethisch geprägte Argumentation des Lubliner Ethikers (sie hätte wohl noch etwas deutlicher herausgearbeitet zu werden verdient) dem erfahrungsbezogenen Denkansatz Gründels begegnet und so letztlich der Jh.e alte methodische Unterschied zwischen einer platonisch und aristotelisch geprägten Denkform in der katholischen Theologie erneut und virulent bemerkbar wird.

Von all diesen Ansätzen her bietet dann das abschließende *4. Kap.* einen *Entwurf zu einem „modernen christlichen Eheverständnis"* als einer umfassenden Lebensgemeinschaft von Mann und Frau in „entschiedener und hingebender Liebe als Zeichen der in Jesus Christus offenbar gewordenen Liebe Gottes zu den Menschen". D. h. die sakramentale Gestalt der christlichen Ehe wird zum Ausgangspunkt für die ethische Implikation.

Auf den so erarbeiteten Grundlagen ist der Vf. aber auch, als Ethiker, Eheberater und Familienvater, bestens ausgewiesen, sich mit der Familie aus christlich-ethischer Sicht zu befassen, was trotz aller Betonung von deren Bedeutsamkeit wie der traditionellen Finalisierung von Ehe auf die Fortpflanzung allenfalls sozialethisch, bisher aber kaum je direkt theologisch thematisiert worden ist. Der Vf. widmet dieser Frage sogar eine eigene weiterführende Studie, die er in der über den kirchlichen Bereich hinaus wirkenden Darmstädter „Wissenschaftlichen Buchgesellschaft" erscheinen läßt.

Erneut geht er aus von den großen gesellschaftlichen Veränderungen in der Moderne, um dann darin verortet die Familie im christlichen Verständnis (der Vf. bedauert als katholischer Moraltheologe für die ökumenische Öffnung das weitgehende Fehlen einschlägiger Studien in der evangelischen Theologie) als „intergenerationale personale Lebensgemeinschaft" und so als Träger von sozialen, personalen und religiösen Sinngehalten zu verstehen. Obwohl Ehe mehr ist als „nur" Grundlage der Familie, ist diese doch deren natürliche Frucht, was Gruber treffend von einer „ehezentrierten Familie" reden läßt.

Für sie entfaltet er ein *christliches Ethos des Zusammenlebens* in der engen Gemeinschaft von Eltern und Kindern wie im komplexen Spannungsfeld ambivalenter gesellschaftlicher Anforderungen wie etwa: Hingabe – Selbsterfüllung, Bindung – Freiheit, Wandel – Dauer usw. Ein eigener Abschnitt ist ferner der *verantworteten Elternschaft* gewidmet, während ein letztes Kap. sich mit den sozialethischen Gesichtspunkten zur *Verantwortung von Staat und Kirche für die Familie* befaßt, das sich auch nicht scheut, das Problem von Scheitern und Neuanfang anzusprechen.

Daß bei all diesen Überlegungen nicht nur konkrete Folgerungen für das Gelingen von ehelichem und familiärem Zusammenleben, sondern auch für eine im christlichen Glauben wurzelnde Hoffnung selbst im Scheitern gezogen werden, zeigt die fruchtbare Breite dieser beiden Bücher, an denen künftig eine verantwortete Ehe- und Familienmoral, aber auch die entsprechende Pastoral nicht wird vorbeigehen können.

Münster Franz Furger (†)

Büchele, Herwig: **Eine Welt oder keine.** Sozialethische Grundfragen angesichts einer ausbleibenden Weltordnungspolitik. – Mainz: M. Grünewald 1996. 152 S., kt DM 29,00 ISBN: 3-7867-1930-6

Das Buch dokumentiert eine Vortragsreihe des Vf.s an den Salzburger Hochschulwochen. Ihr innerer Aufbau folgt dem aus thomasischer Tradition gewachsenen Schema: „Sehen – Urteilen – Handeln"; im Stil überwiegen Apercut und Appell, die in den Anmerkungen dokumentierte Literatur spiegelt die alltägliche und damit auch in etwa zufällige Lektüre eines zeitnah engagierten Autors. Daß heutige Probleme ihre Geschichte haben und so v. a. in ihrer räumlichen wie zeitlichen Globalisierung, nicht aber in der inneren Struktur neu sind, wird zwar angedeutet, ob und wie weit frühere Lösungen Anregungen für die Zukunft des Heute bieten können, wird aber nicht eigentlich thematisiert. B. will eine „Weglehre", die uns Wahrheit auf dem Wege öffnet und erschließt, aber „die Richtung, die zu gehen ist, nicht exakt anzeigt", bieten, einen „Kompaß, der angibt, in welchem Feld wir uns entscheiden müssen, wie er auch die not-wendende Parteinahme anzeigt" (13). Konkret realisierbare Strategien zu einer christlich verantworteten Weltpolitik zu skizzieren, ist also (noch) nicht beabsichtigt.

Den Einstieg (*I. Kap.*: *„Sehen"*) wählt der Vf. aus den vielen „komplexen und konfliktreichen" Dichotomien unserer Epoche: Mit ihren globalen Möglichkeiten an Information, Vernetzung und damit Gestaltung und deren zugleich an den partikularen Interessen scheiternden und damit die egoistische Zerstückelung in Nationalismen und Monopolismen fördernden, global defizitären Verwirklichung ist sie auch im Zeitempfinden das Menschen doppelgesichtig: Im biologisch-ökologischen wie im ökonomischen Bereich ebenso wie in den politisch-militärischen und technologisch-zivilisatorischen Belangen, wo ein existenzsichernder Umgang mit Natur stets begleitet ist von der (akuten) Gefahr mutwilliger Selbstzerstörung. Diese „vier Welten" sind zudem unter sich wesentlich vernetzt, betreffen aber – und darin zeigt sich das ethische Problem in besonderer Schärfe – hinsichtlich Ertrag und Kosten die Menschen ungleichgewichtig. Den wenigen Gewinnern stehen viele Verlierer gegenüber – ein Befund, der gerade Christen nicht gleichgültig lassen kann.

Damit führt das „Sehen" zum *„Urteil"*, d. h. in die *„Verantwortung für die eine Welt"* (*II. Kap.*). Typisch ist für diese Einheit von Welt, daß sie in „entfremdender" Weise das Mittel für Vergleichbarkeit und Austausch das Geld zum Bewertungscode schlechthin hat werden lassen und für die Sicherung des Menschen auf dieses Gemächte baut. B. exemplifiziert dies am biblischen Bild des Turmbaus von Babel: Die Verwirrung der Sprachen kann danach aber auch als Straße zur Wende von der versklavenden Verzweckung zur erlösenden Freiheit in der „neuen Stadt des einen Gottes" verstanden werden.

Diese Vision ergibt freilich noch keine „Sozialethik im Sinn eines Denk- und Handlungssystems" (74). Wohl aber ermöglicht sie Richtungsangaben, die der Vf. an den Begriffen „unbedingte Wahrheit" sowie Verantwortung gegenüber dem unbekannten Dritten, für das institutionelle Mitsein in einem weltweiten Gemeinwohl als eine nicht bloß technische, sondern v. a. auch kommunikative Kultur festmacht. Frühere (fruchtbare) Ansätze weiterführend nimmt B. auch dazu nicht bloß die einzelnen Christen, sondern die Kirche aus gemeinschaftschristlich-sozialethischer Verantwortung in Pflicht, und zwar als Modell wie als Akteur.

Aus diesen motivierenden Urteilen muß sich in einem dritten Schritt das *„Handeln"* ergeben, was sich hier in einer Ideenskizze für *„Institutionen einer universalen Republik"* (*III. Kap.*) ausdrückt. Diese kann offenbar weder in einem homogenen Weltstaat, der wohl totalitär wäre, noch in einem weltweiten Staatenbund, dem Verbindlichkeit abginge, bestehen. Die Vorschläge weisen daher in die Richtung einer Vielfalt transnationaler Instanzen im Sinn einer pluralen Weltautorität, an der nach allem vorher Gesagten offenbar Christen und Kirchen zu aktiven Mitgestaltung gerufen wären.

Daß es dazu durchaus konkrete Ansätze gibt, unscheinbarere zwar als die internationale „Amnesty International" oder „Pax Christi", aber deshalb nicht weniger konstruktive etwa im Internationalen Währungsfonds (IWF) oder seit Jahren in der internationalen Arbeitsorganisation (BIT/ILO) hätte wohl deutlicher betont zu werden verdient. Der Forderung nach einer „komponierenden Ethik", wo „gewandelte alte und neu eingefügte Elemente zu einem neuen Weg komponiert werden, der von utopischen Ziel inspiriert" statt bloß das kleinere Übel das relativ Bessere anstrebt (121), ist jedoch zuzustimmen, zumal sich so – wie dies die abschließenden Bemerkungen zu möglichen Einwänden zeigen – realistische Chancen erschließen. – Hochschulwochen können und sollen solche Appelle hörbar machen. Die eigentliche Kärnerarbeit, auch in der ethischen Reflexion, leisten sie aber noch nicht. Ohne sie aber verkämen auch die besten Impulse.

Münster Franz Furger (†)

Langhorst, Peter: **Kirche und Entwicklungsproblematik.** Von der Hilfe zur Zusammenarbeit. – Paderborn: F. Schöningh 1996. XIX, 397 S. (Abhandlungen zur Sozialethik, 37), kt DM 60,00 ISBN: 3-506-70237-8

Rappel, Simone: **„Macht euch die Erde untertan" – Die ökologische Krise als Folge des Christentums?** – Paderborn: F. Schöningh 1996. 436 S. (Abhandlungen zur Sozialethik, 39), kt DM 52,00 ISBN: 3-506-70239-4

Den beiden neuen Bden der sozialethischen Reihe ist nicht nur gemeinsam, daß es sich um theologisch-ethische Diss.en handelt, sondern auch, daß sie ihr Thema unter geistesgeschichtlichem Blickwinkel angehen.

So verfolgt Peter Langhorst (sozialethische Diss. bei F. J. Stegmann in Bochum) die Entwicklungsproblematik im Bereich der katholisch-kirchlichen Soziallehre seit 1931, also seit dem Erscheinen der Enzyklika *„Quadragesimo Anno"*. Da trotz zahlreicher Einzeluntersuchungen (die Literaturliste zeigt, daß der Vf. sich diesbezüglich auskennt) eine Gesamtdarstellung dieses von der allgemeinen entwicklungspolitischen Diskussion ebenso beeinflußten wie diese beeinflussenden Bemühens um eine Verbesserung weltweiter Gerechtigkeit bislang fehlt, will sich die Studie zunächst um eine umfassende informative Übersicht bemühen, ohne deshalb auf ein kritisches Urteil zu verzichten.

Der Darstellung geht eine *Definition des Entwicklungsbegriffs* voraus, die diesen zwar aktiv und funktional versteht, ihn aber doch nicht auf das linear fortschrittsoptimistische Verständnis der Spätaufklärung fixieren will. Vielmehr faßt ihn der Vf. im Sinn der aktuellen Nachhaltigkeitsdebatte dynamisch und global als Teil einer die bloß wirtschaftlich-materiellen Belange übersteigenden Welt-Innenpolitik. Entsprechend fordert er nach einem knappen Überblick zu den verschiedenen Entwicklungstheorien eine plurizentrisch integrierte Entwicklunspolitik, deren Entstehungsgeschichte sich dann auch in den kirchlichen Verlautbarungen wiederspiegelt (*Kap. 1*).

Mit diesem Rüstzeug wird nach einem summarischen Rückblick auf die *Entstehung christlicher Entwicklungskonzepte aus den Missionstheorien* und damit noch im Horizont des Kolonialismus bzw. den damit verbundenen zivilisatorischen Momenten (*Kap. 2*) die weitere Lehrentfaltung in 4 Epochen gegliedert dargestellt, nämlich für die *Zeit von 1931–1967* (*Kap. 3*), wo zuerst die *„soziale Frage"* globalisiert, theoretisiert und in weltgeschichtliche Zusammenhänge gestellt wird (so bei Pius XI. und Pius XII.), um dann gemäß dem Modell „sehen – urteilen – handeln" das so Erarbeitete zu konkretisieren und zu operationalisieren (so bei Johannes XXIII./Vatikanum II). Es folgt die *Epoche 1967–1971* (*Kap. 4*), die mit der grundlegenden Entwicklungsenzyklika *„Populorum Progressio"* die Vision einer integralen Entwicklungspolitik einführt, die unter breiter Partizipation der Betroffenen flexibel vorangebracht werden soll (so bei Paul VI.).

Wieder mehr weltdistanziert und theologisch ethisch reflektiert erfolgt die Fortsetzung unter dem Stichwort der (christlich gefaßten) *sozialen Gerechtigkeit*, die sich auch mit den Ansätzen der Befreiungstheologie auseinandersetzt (so in den Bischofsversammlungen von Medellin und Puebla), aber v. a. durch die Lehrschreiben Johannes Paul II. in den *Jahren 1971–87* bestimmend geprägt wurden (*Kap. 5*). Mit der diesbezüglich ausgleichenden Enzyklika *„Sollicitudo Rei Socialis"* setzt dann 20 Jahre nach *„Populorum Progressio"* die *letzte Phase (ab 1987: Kap. 6)* ein, die der Vf. unter das Stichwort *„universale Solidarität"* stellt.

Mit einer knappen *Zusammenfassung* und einer (klugen) Anmeldung von *„Herausforderungen für die Zukunft"* schließt die Untersuchung. Dabei werden als Anfragen an die bisherige lehramtliche Entwicklungsethik die Defizite hinsichtlich der Probleme zur Stellung der Frau, der demographischen Explosion und des damit zusammenhängenden Migrationsdrucks ebenso genannt wie die noch wenig bedachten neuen Herausforderungen durch die Strukturenethik und den weltweit feststellbaren Mentalitätswandel, aber auch die in manchen noch immer offene Aufarbeitung der berechtigten Anliegen der Befreiungstheologie. Zusätzlich werden künftig noch die Fragen nach einem integralen Weltfrieden mit einer entsprechenden sozial bzw. interkulturell-menschenrechtlich strukturierten Weltwirtschaft zur Sprache kommen müssen, für die sich dann die Christen in einer Ökumene der Weltreligionen besonders einzusetzen hätten.

Die über Inhaltsverzeichnis, Bibliographie und Register gut erschlossene Studie wird damit ihrem Ziel, eine informative Übersicht vorzulegen, in erstaunlich hohem Maß gerecht, zumal sie sich ohne Besserwisserei kritisch und in gut lesbarem Stil darbietet.

In ähnlicher Weise untersucht Simone Rappel in ihrer moraltheologischen Freiburger Diss. (bei E. Schockenhoff): *„Macht euch die Erde untertan!" – Die ökologische Krise als Folge des Christentums?* die Frage, in wieweit die ökologische Krise als Folge des Christentums bezeichnet werden könne. Sie baut auf früheren Arbeiten zum Thema auf und verweist auf deren sorgfältige Anfragen, die sie von den vulgarisierenden Vorwürfen von C. Amery wie von E. Drewermann unterscheidet. V. a. aber greift sie auf die soliden Studien von U. Krolzik wie H. Münk und H. Halter zurück, die aus technologiegeschichtlichen wie christlich-quellenkritischen Gründen die systematische Unhaltbarkeit der entsprechenden Vorwürfe nachgewiesen haben. Ihren eigenen Beitrag sieht sie dagegen in der geistesgeschichtlichen Untersuchung der schon im Mittelalter und in der Renaissance einsetzenden christlichen Auseinandersetzung mit Technik und Naturwissenschaft und dem damit verbundenen Thema des Fortschritts. Dadurch läßt sich dann das allgemeine Urteil eines stets theonom zu verstehenden *„dominium terrae"* durch den Menschen erst recht und wesentlich differenzierter bestätigen.

Die Einzeluntersuchungen der Vf.in beschlagen dann drei Problemkreise: Einmal das *Arbeitsethos im mittelalterlichen Mönchtum und im Protestantismus*, sodann die *Gestaltung der Schöpfung durch Technik und Naturwissenschaft aus der Sicht mittelalterlicher Philosophen/Theologen* (Hugo v. St. Viktor, Albert der Große, Roger Bacon) mit ihrem gläubigen Interesse an Welterkenntnis, aber auch in der nun auf den Menschen bezogenen Entdeckerfreude der Renaissance beim Cusaner wie bei Pico della Mirandola oder bei Leonardo da Vinci u. a. Ein Ausblick auf die cartesische „Geometrisierung der Natur" beschließt die Überlegungen zu diesem zweiten Schwerpunkt. Mit der *Fortschrittsidee aus dem spezifisch neuzeitlichen Leitbild* befaßt sich schließlich der dritte Problemkreis, der bei Augustinus ansetzt und bei Joachim von Fiore bis hin zum kirchlichen Lehramt einen bloß innerweltlichen linearen Fortschrittsbegriff zu relativieren sucht. Im abschließenden Kap. wird für den sooft geforderten *„Abschied vom Anthropozentrismus"* nicht nur dieser Begriff geklärt, sondern v. a. im Sinn eines Fazits dessen christlich unverzichtbare aber „relative" (d. h. transzendenzbezogene statt verabsolutierte) Unaufgebbarkeit herausgestellt.

Damit bleibt die Untersuchung weitgehend im Feld der geistesgeschichtlichen Vorarbeit, die aber für den ethischen Diskurs unerläßlich ist. Die gerade auch sozial-ethischen Konsequenzen der historischen Einsicht etwa für eine ökologisch/ökonomische Institutionenethik bzw. für die entsprechenden Gesetzgebungen usw. werden hier also nicht angesprochen. Das ist zulässig, verdiente aber in einer ausdrücklich der Sozialethik gewidmeten Reihe eigens erwähnt zu werden.

Münster Franz Furger (†)

Ökumenische Sozialethik als gemeinsame Suche nach christlichen Antworten, hg. v. Gerhard Beestermöller. – Stuttgart: W. Kohlhammer 1996. 74 S. (Beiträge zur Friedensethik, 24), kt DM 28,00 ISBN: 3-17-014141-4

Die Forderung nach ökumenischer Zusammenarbeit in sozialethischen Belangen ist alt. Gewisse Erfahrungen vorab im sog. „Konziliaren Prozeß: Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung" in den späten 1980er Jahren zeigten konkrete Möglichkeiten der Realisierung, aber auch die Probleme einer fehlenden gemeinsa-

men Grundlage und Methodik. Der im Konkreten oft relativ einfache Konsens bleibt so in etwa christlich-pragmatisch d. h. oft praxisrelevant hinreichend, aber letztlich doch irgendwie ungesichert, weil dem naturalistischen Trugschluß ausgesetzt. Hier setzten vier sozialethische Arbeitsstellen, nämlich die zwei friedensethischen Institute von Hamburg/Barssbüttel und Wien sowie die Heidelberger FEST und das Paderborner Adam-Möhler-Institut, ein. Zwei Tagungen (1990 in Köln und 1992 in Heidelberg) halfen die über 400 Jahre gewachsene Entfremdung soweit abzubauen, daß 1995 eine grundsätzlichere Auseinandersetzung aus evangelischer wie katholischer Sicht möglich wurde. Diese wird hier in ihren Hauptreferaten dokumentiert, wobei der Hg. eine *Einführung* in die Problematik und eine *Zusammenfassung* der Ergebnisse beisteuert.

Als grundlegende Gemeinsamkeit erweist sich dabei das biblisch wie in der theologischen Tradition begründete Lehrstück von der dem Menschen als Gott ebenbildlichen Geschöpf eigenen Würde, die gesellschaftsprägend in Grundrechten je neu zu vermitteln ist. Diese Vermittlung wird freilich in den beiden konfessionellen Traditionen (in der unbedingten „Prophetie", die konkret verantwortet in normative Weisheit zu übersetzen ist auf protestantischer Seite, wie in der katholischen schöpfungs- und erlösungstheologischen Anthropologie, die aber ebenfalls nach ethischer Verwirklichung ruft) gegenübergestellt. Dies geschah freilich so, daß sich schon im zweiten Treffen Ansätze zu vermitteln dem Verständnis bzw. zu berechtigter Pluralität der Optik zeigten.

Erstaunlich ist dabei freilich, daß der den beiden Traditionen m. E. wesentlich zugrundeliegende erkenntnistheoretische Unterschied des ontologischen bzw. nominalistischen Ansatzes, d. h. der sog. *„via antiqua versus via moderna"*, nicht thematisiert wird, was dann zur erstaunlichen Einsicht führt, daß das katholische Naturrecht-Verständnis mit der lutherischen Zwei-Reiche-Lehre entgegen kirchenamtlichen Aussagen näher beisammenliege, als das reformierte Sprachspiel von der Königsherrschaft Christi (67f). Insofern die prostestantischen Gesprächsteilnehmer aber einer dialogoffenen Luthertradition angehörten, während reformierte Vertreter fehlten, trifft dieser Schluß zumindest aus der Sicht meiner langjährigen Erfahrung mit Schweizer reformierten Theologen die Wirklichkeit wohl doch nur sehr bedingt.

Münster Franz Furger (†)

Penner, Peter: **Die Außenperspektive des Anderen.** Eine formalpragmatische Interpretation zu Enrique Dussels Befreiungsethik. – Hamburg: Argument-Verlag 1996. 319 S. (Edition Philosophie und Sozialwissenschaften, 36), kt DM 38,00 ISBN: 3–88619–636–4

Die ersten drei Kap. dieser eingehenden und detailreichen überarbeiteten Diss. zu Enrique Dussels Befreiungsethik sind vornehmlich der Darstellung dieser Philosophie gewidmet.

Sie setzt ein mit dem Programm einer *Transformation der Geschichtsphilosophie in eine transzendentale Ethik*, von Dussel zur Ausführung gebracht durch eine von Emmanuel Levinas' Philosophie des Anderen inspirierte Interpretation der Arbeiten von Karl Marx zum „Kapital" – das Dussel vorzugsweise als Ethik liest. Im *zweiten Kap.* wird auf die *politischen und philosophischen Auseinandersetzungen der 60er und 70er Jahre in Lateinamerika* als Kontext des Werkes von Dussel eingegangen, insbesondere auf die Dependenztheorie. Das Philosophieren aus der Peripherie der Weltgesellschaft stellt Peter Penner als eine der Wurzeln heraus, aus denen das für Dussels Denken zentrale Konzept der „Exteriorität" (94) entwickelt wird. Die reale Exteriorität alias Ausgeschlossenheit des in eine ihm fremde Totalität gefangenen Anderen veranlaßt das Subjekt, die von ihm konstituierte Totalität zu überschreiten. Es handelt sich hier um ein „transontologisches" (92) Moment, das zugleich einen transmoralischen, und das bedeutet hier: moralkritischen Charakter hat. Aus der Erkenntnis der Ausgeschlossenheit des Anderen wird die gegebene Moral auf ein dialogisches Geschehen hin geöffnet und überschritten. Der Dialog unter dem Eindruck der Exteriorität ist demnach ein moralkritisches Apriori, das die Armen und Unterdrückten als die eigentlichen Subjekte der Geschichte ausweist. Diese Transformation der Geschichtsphilosophie in der Befreiungsethik nimmt die Exteriorität als Ausgangspunkt und moraltheoretischen Universalisierungsgrundsatz in Anspruch, aus dem als grundlegendes ethisches Prinzip die Aufforderung zur Befreiung, d. h. zur Aufhebung des Ausschlusses der Armen philosophisch ausgewiesen wird.

Die sozialwissenschaftliche Dependenztheorie wird zur empirischen Stützung dieses Prinzips und als dessen Rahmen herbeigezogen. Ihre Entwicklung geht zurück in die 60er Jahre und spiegelt die weltwirtschaftlichen Unterdrückungsverhältnisse als Verhältnisse zwischen Nationen oder noch größeren politischen und wirtschaftlichen Räumen wider. Als Handlungsträger wird von Dussel das Volk, als „sozialer Block" (123) verstanden, veranschlagt. Zwar sieht P., daß die Entwicklung der sog. Tigerstaaten das Konzept der Dependenztheorie in Frage stellt, zu einer Revision sieht er sich dennoch nicht veranlaßt, was die kritische Relevanz des Ansatzes schmälern könnte. Angesichts namentlich der schwindenden Bedeutung nationaler Größen zugunsten transnationaler Konzerne im ökonomischen Geschehen wäre zu überlegen, ob nicht die Rede von Zentrum und Peripherie der Weltwirtschaft aktueller und angemessener zu fassen wäre, als es auf der Ebene der Nationen möglich ist.

V. a. die behauptete Einlösbarkeit des universalen Interesses der Befreiungsethik problematisiert P. in seiner *Zwischenbilanz* (141–148), und ebendiese Frage treibt auch den zweiten, weniger darstellenden, sondern eher das Werk Dussels kritisch interpretierenden Teil der vorliegenden Untersuchung voran. In ihm entwickelt P. durch eine formalpragmatische Lesart der Philosophie Dussels seine eigene Variante der Befreiungsethik.

Diese führt vom Praxisbegriff Dussels über eine Ontologie des Subjekts hin zu der entscheidenden Entfaltung der epistemologischen Struktur des Dialogs, die im Begriff der „Transzendentaldialogik" (293) gipfelt. Als Apriori der Konstitution des Selbstbewußtseins brachte Dussels „Kreationsparadigma" (205) gemäß seiner spezifischen Lektüre Marxens neben der Totalität der Lebenswelt den Anderen ins Spiel, insofern dieser die Forderung nach Gerechtigkeit repräsentiert. Selbstbewußtsein steht demnach konstitutiv in einem dialektischen Zusammenhang mit einem faktischen und einem dialogischen, näherhin normativen Kontext. Damit findet zugleich die Exteriorität als heuristisches Prinzip des subjektiven Selbstverhältnisses ihre Begründung. Weitgehend zustimmend geht P. auf die transzendentale Rolle des Anderen bei der Subjektkonstitution ein, doch in bezug auf die epistemologischen Folgerungen trennen sich seine Wege von denen Dussels: Während dieser in Sachen Universalisierung aus – so P. – vornehmlich politischem Interesse auf ein „certistisches Letztbegründungsprinzip" (146, 290) á la Karl-Otto Apel zurückgreift und dies theologisch verankert, steuert P. die Befreiungsethik auf eine formalpragmatische Fundierung neben den diskurstheoretischen Ansätzen von Apel und Jürgen Habermas zu. Der Einspruch des Anderen kann nach P., der an dieser bedeutenden Stelle Hugo Assmann folgt, nicht wirklich ernstgenommen werden, so lange die Antizipation der idealen Kommunikationsgemeinschaft doch wieder nur in den Bahnen der westlichen Kultur verbleibt und diese rationalisiert. Im Blick auf das Moralprinzip wird folglich die Diskursethik als „Binnenmoral" (292) demaskiert. P.s formalpragmatische Interpretation transzendentaldialogischer Art fordert dagegen, daß die Befreiungsethik ihre eigene Fallibilität in den Blick zu nehmen und damit die Möglichkeit einer Reflexion ihres eigenen Rationalitätstyps zu eröffnen habe. Diese Modifikation wird zum einen dem intersubjektiv angelegten Subjektbegriff bei Dussel gerecht, zum anderen macht P. zufolge erst sie ernst mit der zentralen Stellung der Exteriorität und dem Moralprinzip: Befreie die Armen und Unterdrückten! P. unternimmt es, die Befreiungsethik formalpragmatisch so zu rekonstruieren, daß eine hypothetische Verständigungsform als normative Metatheorie des Verstehens ausgewiesen wird, die aufgrund ihres formalen Charakters einen Weg zu universaler Verständigung aufzeigen kann.

Ob diese dem Fallibilismus verpflichtete Konstruktion gegenüber der „certistischen" Vorordnung des Glaubens vor der philosophischen Ethik nebst eines zur Geltung gebrachten theologisch verstandenen „altruistischen Vorbehaltes" (245) bei Dussel im Vorteil ist, wäre – v. a. in bezug auf ein praktisches Interesse wirklicher Befreiung – noch zu prüfen. Gerade das Abrücken von den weitreichenden Ansprüchen an Erkenntnis und Rationalität – und ineins damit: Verbindlichkeit – einer letztbegründeten Moraltheorie, auf das sich die transzendentaldialogische Position festlegt, schmälert womöglich die normative Kraft des auf dieser Basis zu führenden Diskurses. Ferner: Auch wenn man sich analytische Vorteile von einer solchen formalen Lesart der Befreiungsethik versprechen darf, so verstärkt sich andererseits die Kluft zwischen philosophischer Theorie und verändernder gesellschaftlicher Praxis.

P. selbst bezeichnet sich als „ethisch gebildeten Agnostiker" (251, Anm. 178) und hält eine materialistische Tradition aufrecht, so daß eine kritische Bezugnahme auf die theologischen Elemente in Dussels Philosophie ebenso wie die Äußerung des Ideologieverdachtes gegen sie (249) wenn schon nicht zu erwarten steht, so doch wenigstens nicht überrascht. Die Theologie aber en bloc als „überholte, weil aporetische Theorieform" (251) abzutun, ist doch zu einfach und undifferenziert. Aporetisch sei Theologie, weil sie einen theologischen Anspruch auf Autonomie aufrecht erhalte, zugleich aber ihrer grundsätzlichen Anlage nach auf Heteronomie verpflichtet sei. Daß die Sache so einfach nicht ist, zeigen nicht erst neuere theologische Arbeiten. Im Gegenzug ist darauf aufmerksam zu machen, daß die Betonung der Autonomie bei gleichzeitig forcierter Dezentrierung des Subjektes aus gesellschaftstheoretischer Perspektive, wie P. sie praktiziert, ein gewagtes Spiel ist.

Die vorliegende Untersuchung P.s folgt einer materialistisch-dialektischen Philosophie, wie sich unschwer an Thematik und Diktion erkennen läßt. Die kenntnisreiche Darstellung ist durch die Terminologie und zahlreiche wissenschaftslogische Einsprengsel mitunter etwas schwerfällig, was die Lektüre bisweilen ein wenig erschwert. Allein die Gänge der Untersuchung in grundlegende Fragestellungen, historische Zusammenhänge und feine Verästelungen der Befreiungsethik, die zu mehrfacher Wiederkehr einzelner Themenkreise unter verschiedenen Gesichtspunkten führt, läßt die Anlage eines Sachregisters angezeigt erscheinen.

Münster Axel Heinrich

Homiletik

Müller, Klaus: **Homiletik.** Ein Handbuch für kritische Zeiten. – Regensburg: F. Pustet 1994. 264 S., geb. DM 49,80 ISBN: 3-7917-1438-4

Zum Themenbereich Homiletik gibt es ganz verschiedene Veröffentlichungen: Predigtvorlagen, Lehr- und Arbeitsbücher für den Predigtdienst, wissenschaftliche Texte über die verschiedensten homiletischen Problemstellungen. Die vorliegende Arbeit von Klaus Müller läßt sich keiner dieser Kategorien zuordnen. Ihm geht es um die „Klärung derjenigen Grundfragen, mit deren Problemgehalt jede Predigerin/jeder Prediger vertraut sein und die sie bzw. er sich von Zeit zu Zeit immer wieder zumindest ein Stück weit beantworten muß, wenn der Dienst am Tisch des Wortes verantwortlich und kompetent ausgeübt werden soll" (15). Das vorgelegte *„Handbuch für kritische Zeiten"* entstand aus Vorlesungen, die der Vf. im Rahmen seiner Tätigkeit in Regensburg für Studenten gehalten hat. Wegen des durchgängig spürbaren Bezugs zur Praxis ist es aber auch für „altgediente" Predigerinnen und Prediger lesenswert und ermöglicht von einer soliden und differenzierten Theologie her eine Vertiefung und Erneuerung der homiletischen Kompetenz.

Ausgangspunkt aller Überlegungen (*1. Kap.: Worum es gehen soll*; 17–25) ist die an Thomas von Aquin angelehnte integrative Beschreibung der Verkündigungsarbeit mit folgender Formel: „Predigen heißt meditieren und Meditiertes anderen weitergeben ... In dieser Formel treten logisch, d. h. nicht immer eigens ausgesprochen, sämtliche Felder auf, denen sich eine Homiletik zu widmen hat" (22). Allerdings sind – um Predigt positiv bedenken zu können – zunächst einige *„unvermeidbare Hypotheken heutiger Verkündigung"* (*2. Kap.*: 26–67) zu bedenken. Vf. tut das mit einer Beschreibung der gesellschaftlich-philosophischen Fluchtlinien von Prometheus bis zur Postmoderne, die gleichzeitig die Vielfalt der Konflikte beschreibt, mit denen die Predigerin und der Prediger zu rechnen hat. Eine „Option für hermeneutische Weite" (62f) charakterisiert die eigene Position.

Ausgangspunkt jeder Predigt ist das *„Wort des lebendigen Gottes"* (*3. Kap.*: 68–82). V. a. am Beispiel des Umgangs der Prediger mit dem AT wird die Frage nach den Bedingungen und Möglichkeiten von „Gottes Wort in Menschen-Wörtern" so erörtert, daß sowohl die Hörerinnen und Hörer als auch die Predigerinnen und Prediger ermutigt werden, in einen „Prozeß der Selbstverständigung, der ineins damit ein Ereignis der Gottesbegegnung ist, einzutreten" (81).

Solche Begegnung des Menschen mit dem Gotteswort geschieht in Sprache. Vf. beschränkt sich auf *„homiletisch Relevantes über Sprache"* (*4. Kap.*: 83–108). Wichtige Stichworte aus der kontinuierlichen philosophischen und theologischen Reflexion über Sprache: Metaphern-Rede; die performativ-propositionale Doppelstruktur von Sprache; Sprache als Handlung (Sprechakttheorie); das Problem behauptender Rede; sakramentale Sprachformen. Besonders anregend die Überlegungen zu „Homilie und Poesie" (100–108), weil sie die Predigenden ermutigen, zugleich behutsam und sprachgenau die Seele des Hörenden zum Schwingen zu bringen.

Ganz wesentliches Anliegen der recht ausführlichen Erklärung hermeneutischer Grundbegriffe (*5. Kap.: Von der Kunst des Verstehens: Hermeneutik*; 109–137) ist eine differenzierte Anwendung philosophischer Überlegungen auf die originär theologischen Fragestellungen der Homiletik. Vf. übernimmt die Definition Gadamers von Hermeneutik als „Kunst der Auslegung" (119), unterzieht sie aber gleichzeitig einer praxisorientierten ideologiekritischen Befragung. Hier werden homiletisch brisante Themen zur Sprache gebracht: Bibel und außerbiblische Religionen, Frauen in der Schriftauslegung, Schriftauslegung und Psychologie: Das alles auf differenzierte und praxisorientierte Art, die v. a. dem gewohnheitsmäßigen Sonntagsprediger viele Sünden und Unterlassungen vor Augen stellen kann.

Wichtiges Zentrum des Buches (wenn auch nur knapp ausgeführt) sind die Überlegungen zum *„geistlichen Wurzelboden der Predigt"* (*6. Kap.*: 138–145). Eine Predigt kann man nicht machen, sondern sie muß aus der Meditation und dem eigenen „Wiederkäuen" des Wortes Gottes hervorgehen. „Autorität, die wirklich diesen Namen verdient, also weder aus Anmaßung kommt noch auf Außenlenkung anderer bedacht ist, gründet notwendig in der Authentizität ihres Trägers" (144). So ergeben sich aus den geistlichen Überlegungen die Gedanken zur menschlichen Kompetenz des Predigenden: *„Nicht ‚es' predigt, sondern ‚ich' predige – das Subjekt des Verkündigungsvorgangs"* (*7. Kap.*: 146–178). Ohne thematische, methodische und personale Kompetenz bleibt die institutionelle Kompetenz des Predigenden hohl, was notwendigerweise zu Störungen im Verhältnis zwischen Prediger und Gemeinde führen muß.

Einen wichtigen Beitrag zur Erhöhung der Kompetenz im Dienst der Predigt leistet die *Rhetorik* (*8. Kap.*: 179–204). Christlicher Gottesdienst und Rhetorik haben eine ganz intensive Affinität, wobei im Bereich der Homiletik nur eine „kritische Rhetorik" (181) davor schützt, selbst die Verkündigungsrede zu propagandistischen Zwecken zu mißbrauchen, im Gegenteil: „Rede hat didaktische und aufklärerische Absichten. Authentisches rhetorisches Bemühen kann gar nicht anders, als den Adressaten der Rede das Finden einer eigenen Überzeugung zu erleichtern" (184). Deshalb ist für die Predigerin und den Prediger das Kennenlernen der Ordnungsmuster und der elementaren Instrumente der Redekunst durchaus wichtig. Sehr anregend sind die Überlegungen des Vf.s zur narrativen Theologie und zu den christlichen Problemen mit dem Erzählen. Denn der geschlossene Offenbarungsbegriff der katholischen Kirche und das Verständnis von Lehrautorität und festgelegtem Kultverlauf erschweren die aus demokratischen Wurzeln stammende und stets kritisch-befreiende Erzählkultur. Acht wichtige Regeln zum homiletischen Umgang mit Geschichten weisen trotz dieser Schwierigkeiten positive Wege (201).

Wiederum sowohl theoretisch fundiert als auch praktisch orientiert sind die knappen Überlegungen zum Kommunikationsbegriff und seinen Dimensionen (*9. Kap.: Zwischen black box und Paradigma: „Kommunikation"*; 205–221). Vf. kritisiert den v. a. für Jürgen Habermas und Karl-Otto Apel wichtigen Zielbegriff der „idealen Kommunikationsgemeinschaft". Beide „haben keinen Platz mehr für die Instanz des selbstbewußten, individuellen Subjekts" (207). Hilfreicher als eine Verabsolutierung des Kommunikationsbegriffs ist die Anwendung von wichtigen Grundzügen der Kommunikationspsychologie auf das Predigtgeschehen. Vf. orientiert sich hier wesentlich an den vielfach rezipierten Überlegungen des Kommunikationswissenschaftlers Schulz von Thun. Wiederum sehr hilfreich für die Praxis seine kommunikationspsychologischen Überlegungen zu Paränese und Appell (218–221).

Sozusagen eingeschoben in die praktischen Überlegungen bedenkt das *10. Kap.* unter dem Stichwort *„Kerygma"*: (222–234) noch einmal die theologischen Ziele homiletischen Bemühens. Als kerygmatischer Leitfaden für die angemessene Predigt dient der Sonnengesang des heiligen Franz von Assisi. In diesem charismatischen Text, der sowohl das Verheißungsvolle als auch das Dunkle des menschlichen Lebens in christlicher Rede zur Sprache bringt, verbinden sich die beiden wichtigsten Ziele franziskanischer Predigt: Das Lob der Herrlichkeit Gottes und die behutsame Paränese, die beide ganz von der Liebe zu Gott und den Menschen durchdrungen sind. Nur auf diese Weise kann dem Hörenden, der ja ein „Konstitutivum des Predigtvorgangs" (235) ist, der notwendige, menschlich und theologisch begründete Respekt entgegengebracht werden.

Im *abschließenden Kap.* über das *„Hören"* (235–248) werden aus der Perspektive des Hörers noch einmal die Ergebnisse der umfänglichen situativen, sprachlichen, hermeneutischen, rhetorischen und kommunikativen Überlegungen zusammengefaßt. Tröstlich für den „erfolglosen" Prediger die biblisch begründeten (Mk 4,1–9, Jes 6,9–10 u. a.) Überlegungen zu „Vergeblichkeit und Verstockung" (246–248).

Am Ende steht wie am Anfang (*Kap. 12: Anfang wie Ende: „Wort des lebendigen Gottes"*; 249–251) die kenotische Grundstruktur des gesamten Heilsgeschehens und der Predigt: „Obwohl von Wesen Gottes Wort, tritt sie durchgängig armselig auf; ihre Mittel – die Medien – reichen nicht für mehr, gemessen an dem, wovon sie zu sprechen hat. Nur augenblicksweise blitzt in Gestalt geglückter Gleichnisse etwas von dem unvergleichlich Größeren auf, das hinter ihr steht" (250). Trotz dieser Verborgenheit dessen, von dem sie zu künden hat, kann die Predigt als „Heilsgeschichte in nuce" bezeichnet werden: „Heilsgeschichte aber kommt nur in Gang dort, wo Gott sie in Gang setzt. Durch Wort und Gnade. Und beides ist ihm eins. Trifft das zu, erklärt sich von selbst, warum Predigt unserer besten Anstrengungen wert ist und als unser Wort ganz dasjenige Gottes bleibt" (251).

Predigt als „Wort Gottes" und „Heilsgeschichte in nuce". Der Vf. kennt die Stärken und Schwächen dieses so umfänglich beschriebenen Grundvollzugs der Kirche. Er legt eine Fundamental-Homiletik vor, deren theologische und philosophische Überlegungen ein wirklich tragfähiges Fundament für die tägliche Predigtarbeit bilden. Sozusagen eingestreut sind viele praktische Überlegungen und Hinweise. Wahrscheinlich wäre es hilfreich, wenn diese noch einmal systematisiert und zusammengefaßt würden, um wirklich als „Handbuch" für die Alltagsarbeit dienen zu können. So haben sie oft nur den Effekt, ein schlechtes Gewissen zu bereiten, ohne nachvollziehbare Schritte der Besserung aufzuzeigen.

Betrachtet man die fundamentalen Überlegungen zur Homiletik aus der Perspektive anderer theologischer Disziplinen, so fällt zunächst v. a. das philosophische und exegetische Interesse des Vf.s ins Auge. Weniger berücksichtigt sind liturgische oder liturgiegeschichtliche Aspekte. Diese wären wahrscheinlich zu einem differenzierteren Blick auf die Frage der Laienpredigt (172–176) hilfreich gewesen. Auch fällt auf, daß Liturgie fast nur als „Kult" und „Ritual" beschrieben wird (etwa 181f, 186, 192 und 242). Es scheint, als wenn die sehr grundsätzliche Perspektive hier zu einer gewissen Einseitigkeit und Überbetonung der Wichtigkeit der homiletischen Verkündigung führt. Vf. sagt selbst: „Gott sei Dank ist Gott auch noch anders im Spiel, als nur durch unser Predigtwort" (244). Besonders gedankt sei schließlich dem Vf. für die verständliche Erklärung komplizierter wissenschaftlicher Begriffe und Zusammenhänge. Kurz gefaßt und trotzdem differenziert und anregend z. B. die Auseinandersetzung mit Eugen Drewermann und die Darstellung der theologischen Grundanliegen Karl Rahners und Hans Urs von Balthasars. Hier werden aus der Perspektive der Homiletik geistesgeschichtliche Horizonte gedeutet und so auf nachvollziehbare Weise der enge Zusammenhang zwischen Praxis und Theorie gerade in der Predigtarbeit verdeutlicht. Manchmal wünschte man sich, daß manches, was „nur angedeutet" werden kann (146; vgl. auch 90, 135

oder 140), weiter erläutert würde. Aber wahrscheinlich muß hier die Homiletik (wie auch die Predigt selbst) „unter zeitgenössischen Bedingungen als vielfache Gratwanderung" (50) beschrieben werden, deren weite Perspektiven zugleich Abgründe bedeuten können. M. gibt den Predigerinnen und Predigern für diese Wanderung einen manchmal komplizierten, aber doch immer klaren Kompaß an die Hand. Ihn zu nutzen sei sowohl theoretisch als auch praktisch Interessierten empfohlen.

Osnabrück Hermann Wieh

Naturwissenschaften / Sozialwissenschaften

Esterbauer, Reinhold: **Verlorene Zeit – wider eine Einheitswissenschaft von Natur und Gott.** – Stuttgart: W. Kohlhammer 1996. 296 S., kt DM 79,00 ISBN: 3–17–014419–7

Bei dieser Arbeit handelt es sich um eine von der Kath.-Theol. Fak. der Karl-Franzens-Univ. Graz angenommenen Diss. „Die Frage nach dem Verhältnis von Naturwissenschaft, Philosophie und Theologie hat die vorliegende Arbeit zu ihrem Thema." (10)

In fünf gedanklichen Schritten wird dieses Thema angegangen: *1. Problemstellung, 2. Zum Bezug zwischen Theologie und Naturwissenschaft aus theologischer Sicht, 3. Zum Bezug zwischen Theologie und Naturwissenschaft aus naturwissenschaftlicher Sicht, 4. Naturwissenschaftliches Denken im Verhältnis zu philosophischem und theologischem Denken, 5. Naturwissenschaftliche, philosophische und theologische Zeit.*

Esterbauer fragt immer wieder, ob Naturwissenschaftler, Philosophen und Theologen wohl dasselbe meinen, wenn sie von Geschichte, Natur, Zeit, Geist, Materie und anderem reden, was thematisch im Schnittpunkt gemeinsamen interdisziplinären Interesses liegt. Und häufig warnt er vor der Gefahr der Kategorienverwechslunq (23, 91, 198 u. a.) bzw. der Metabasis *eis allo genos* (64, 76, 247 u. a.). Die Frage, ob die Kategorien nicht doch nur ein sekundäres Produkt aus dem erkenntnisleitenden Ordnungswillen und dem ordnungsbedürftigen Erkenntniswillen sind, stellt sich ihm dabei nicht. Er warnt auch vor der Gefahr, einen naturwissenschaftlichen Begriff zum Theologumenon zu machen und wirft z. B. Pannenberg einen solchen Miß(be)griff vor (42).

Und Moltmann, so stellt er fest, „unterschiebt der evolutiven Natur zugleich Quasi-Subjektivität, die Handlungsfreiheit besitzen soll." (40) Was, so fragt man, ist mit „evolutiver Natur" gemeint, ein Maiglöckchen, ein Pantoffeltierchen oder ein Schimpanse? Letzterem Quasi-Subjektivität und Handlungsfreiheit absprechen zu wollen, wäre biologisch gesehen ignorant.

Und schließlich bewegt E. auch die Sorge, daß aus dem methodischen ein ontologischer Reduktionismus wird (203), daß Gott bzw. die Theologie im naturwissenschaftlich enggeführten Quantifizieren untergehen (207).

Man möchte einwenden: Mögen sich doch die Naturwissenschaften, wenn sie sich des Gottesgedankens annehmen, an ihm übernehmen. Wären nicht Neugier und Gelassenheit des Theologen die angemessenere Haltung als die emsig-aufgeregte Besorgtheit wegen etwaiger Grenzüberschreitungen?

Bis weit über die S. 200 hinaus findet sich immer wieder die Frontstellung hie Naturwissenschaft, da Philosophie und Theologie. Bei all der Sorge vor Vereinnahmung und Grenzüberschreitung redet E. aber keiner strikten, bis zur Beziehungslosigkeit gehenden Trennung von Naturwissenschaft einerseits und Theologie bzw. Philosophie andererseits das Wort. Er versucht seine Position sowohl zu den Differenz- wie auch zu den Identitätsmodellen einer naturwissenschaftlich-theologischen Verhältnisbestimmung auf Distanz und dabei zugleich ein interdisziplinäres Gespräch in Gang zu halten. Er will dafür aber keine Einheitswissenschaft konstituieren, die auf dem Brückenpfeiler eines gemeinsamen Zeitbegriffs aufruhend den Abgrund zwischen Naturwissenschaft und Theologie überspannt. Denn diesen Brückenpfeiler des gemeinsamen Zeitbegriffs gibt es seines Erachtens nicht und also auch keine dort aufruhende und solchermaßen überbrückende Einheitswissenschaft.

Stark ist diese Arbeit da, wo sie analytisch vorgeht und die verschiedenen theologisch-interdisziplinären Positionen (Moltmann, Pannenberg, Scheffczyk, Ganoczy, Link etc.) einer gedanklichen Innenrevision unterzieht. Deutlich schwächer ist sie da, wo sie sich selber um ein Modell der Vermittlung bemüht. Seinen Brückenschlag zwischen Theologie respektive Philosophie und Naturwissenschaft versucht E. mit dem Husserlschen Begriff der Lebenswelt (231ff) zu vollziehen, der ihm auch geeignet erscheint als Korrektiv gegenüber der seines Erachtens reduktionistisch eingeschränkten naturwissenschaftlichen Weltsicht. Für E.s Verhältnisbestimmung von Naturwissenschaft und Theologie „folgt, daß pure naturwissenschaftliche Aussagen als solche theologisch nicht relevant sind. Sehr wohl haben naturwissenschaftliche Sätze aber theologische Bedeutsamkeit, wenn sie in einen lebensweltlichen Kontext gelangen." (247). Diese Lebenswelt hat also eine Art Adapterfunktion zwischen den disparaten Denkwelten von Naturwissenschaft und Theologie.

Auch manche Naturwissenschaftler werden sich nicht sehr wohl fühlen mit dem eng abgesteckten Pferch ihrer Tätigkeit. Es wird sie vielleicht irritieren zu hören, daß sie im Gegensatz etwa zu Philosophen nicht als Naturwissenschaftler, sondern nur „als Menschen, die zur eigenen Wissenschaft in Distanz stehen" (81), über die Möglichkeitsbedingungen ihres Tun zu reflektieren imstande seien. Man fragt sich, bedürfen Philosophen und Theologen dieser fachdistanzierenden Menschwerdung nicht?

E. meint, Theologie und Philosophie seien Universalwissenschaften, die Naturwissenschaften aber nur Einzelwissenschaften, und schon deshalb sei der Übergang von der einen zur anderen Seite ein methodischer Bruch und illegitim. (89, 202 u. a.) Diese landauf landab zu hörende Einschätzung ist nicht nachzuvollziehen. Wieso ist – Wissenschaftlichkeit jeweils vorausgesetzt – die Exegese einiger Verse zum vorpriesterschriftlichen Aaron universal, die Aufklärung des ubiquitären Cytochromsystems aber nur partial? Muß nicht auch die Theologie sozusagen philosophisch neben sich treten, um einigermaßen in den Blick zu bekommen, was sie da tut, um eine Ahnung von der ansonsten nur angesonnenen Universalität zu erhalten? (Vielleicht sind die Gründe dafür bei Gödel nachzulesen.)

Der Lobpreis der Philosophie, die angeblich ohne Formalobjekt, ohne reduktives Vorgehen, mit „fundamentaler" uneingeschränkter Fragehinsicht „etwas als es selbst zur Sprache bringen" und das „Gesamtphänomen als solches" (239) in den Blick nehmen kann, greift dem Stand des Heiligsprechungsverfahrens einer wissenschaftlichen Bemühung wohl doch etwas zu weit voraus.

Und die Behauptung, der gleich dutzendfach des Reduktionismus bezichtigten Naturwissenschaft (welche von mehr als hundert Disziplinen soll das eigentlich sein?), gehe es nur um „wiederholbare Gesetzmäßigkeiten" (242), nur um Quantifizierbares und um ein „per definitionem ungeschichtliches Denken" (83) ist so lange falsch, wie man noch irgend die Evolutionstheorie, die Paläontologie und Paläoanthropologie zumal zu den Naturwissenschaften zu rechnen bereit ist.

Und während der Rez. sich ereifert und (mit guten oder gar besseren Gründen?) völlig anderer Meinung ist als der Vf., bestätigt er nachhaltig, daß es sich hier um ein lesens- und diskutierenswertes Buch handelt.

Ascheberg-Davensberg Ulrich Lüke

Ganoczy, Alexandre: **Chaos – Zufall – Schöpfungsglaube.** Die Chaostheorie als Herausforderung der Theologie. – Mainz: M. Grünewald 1995. 238 S., kt DM 42,00 ISBN: 3–7867–1861–X

Der Vf. bezeichnet seine Arbeit als „Versuch" (9, 28) oder auch als „Essay" (74, 93, 226), der „von *Assoziationen* und *Intuitionen*" lebt und „vieles versuchsweise aussprechen darf, was noch durch keine systematische Argumentation begründet wurde" (93). Es ist ihm bewußt, daß er bei der Anwendung des zwar fast allgegenwärtigen, aber immer noch umstrittenen Chaos-Begriffs auf die Theologie ein Wagnis (92) eingeht, das er aber einzugehen bereit ist, weil „es der Theologe [hierbei] mit einem ‚weißen Fleck' auf der Landkarte seiner interdisziplinären Arbeit zu tun" hat (9).

In *Kap. I* werden nach einer etymologischen Begriffserklärung die Ursprünge des Chaos-Begriffs in der griechischen, römischen, altägyptischen und babylonischen Mythologie angegeben und seine Behandlung besonders bei Anaxagoras, aber auch bei Platon und Aristoteles beschrieben. Zum Gegenwartsbezug wird gesagt: „Daß eine differenzierende Perichorese, eine Entmischungsbewegung *evolutionsähnlicher* Art heute noch Schöpfungsmomente zeitigt – und dies auf dem Weg vieler nichtlinearer Ereignisse –, wird erst in der heutigen Chaosforschung, freilich mehr im Fahrwasser des Anaxagoras als des Aristoteles, reflektiert." (31)

In *Kap. II* wird über die Genese und Entwicklung der verschiedenen naturwissenschaftlichen Chaostheorien berichtet: Über die Herkunft aus der klassischen Physik, die „schwache Kausalität" J. C. Maxwells, das Unvorhersagbare in einem „Dreikörpersystem" nach H. Poincaré, den meteorologischen „Schmetterlingseffekt" und den „Attraktor" nach E. Lorenz, die „Blätterteiggeometrie" des St. Smale, die „perfekte Mischung", „Entmischung" und „Endophysik" nach O. E. Rössler, die Chaosmathematik und -geometrie bei M. Feigenbaum und B. B. Mandelbrot, das „aktive Chaos" und die Zeitunumkehrbarkeit nach I. Prigogine, die „Autopoiese" und das „natürliche Denken" bei H. R. Maturana und F. J. Varela und die doppelte Kontingenz und gesellschaftliche Existenz nach N. Luhmann. Damit sind die wesentlichen *termini technici* vorgestellt, mit denen im weiteren Verlauf der Überlegungen operiert wird. Das Überschreiten der Grenzen zwischen Natur- und Geisteswissenschaften soll mit Hilfe der Denkfigur „Analogie" ermöglicht werden, die eine „Reflexionsfreiheit" erlaube, „die Fachgebiete, Spezialitäten und Eigengesetzlichkeiten ... voneinander nicht so hermetisch zu *trennen*, daß die Erkennt-

nisse der einen Wissenschaft nur als *fremdes* Gut für die andere erscheinen könnten." (92)

In *Kap. III* werden aus der Sicht der Chaostheorien und unter Verwendung der vorgestellten Termini einzelne Aspekte in den Schriften des Alten und Neuen Testaments erörtert. So sei etwa in der Priesterschrift das „tohuwabohu" in Gen 1,2 nicht „adäquat" „mit dem griechischen Wort ‚chaos' wiederzugeben", da dem „Gemeinten ... eher ... die ‚Urmischung' des Anaxagoras" nahekomme. Die Scheidung von Wasser und Land und der Fruchtbarkeitssegen für Pflanzen, Tiere und Menschen erinnere an das *Selbstorganisationsprinzip*, wobei Gott „die Lebewesen sich eigentätig entfalten und sich ‚entmischen' läßt" (97ff). Im sog. Jahwisten entspringe dann – „wiederum als ‚Selbstorganisation' – das böse Chaos, ... das die Bibel *Sünde* nennt", nachdem der Schöpfer „das ‚Driften' des Menschengeistes zwischen verschiedenen Alternativen" nicht verboten [?] habe" (100). Chaotische Züge werden auch in der Geschichte Israels ausgemacht: z. B. in einer doppelten „Bifurkation", die dem Abraham exemplarisch zugemutet werde im Auftrag, sein Land zu verlassen, und später, seinen Sohn zu opfern (103); in chaosträchtigen Phänomenen der verschiedenen Theophanien (104ff); in „Gottes ereignishaftem Wesen", das feststehend das Chaos bändigt, „wie ein ‚Attraktor' stochastische Phänomene zusammenhält" (107); im Verhältnis von „Chaos und Selbstorganisation in der Gottesbeziehung"; in „Umstülpungen bestehender Ordnungen" und in Gottes Spott über „sozialdarwinistische" Herrschaftsverhältnisse in Israel (110f); im Verhältnis der „chaotischen" ruach zur „spielende[n] chokma Gottes" (113) und in der durch den „dabar Jahwe" ausgelösten Prozeß der „‚Selbstorganisation' bzw. ‚Autopoiese'" (117).

Im NT lege die Verbindung des Motivs „Inkarnation" mit dem Motiv „Kenose" nahe, „daß der ewige Sohn Gottes auf die chaosanfällige Geschichte aller Sterblichen und Sünder freiwillig eingeht" (119). Chaotischen Charakter habe seine Versuchung in der Wüste, seine „Wanderexistenz, Heimatlosigkeit", sein „ständiges Hin- und Herreisen", seine „Verleumdung und Anklage": modern könne man sagen: „er sei ein ‚Chaot'", obwohl er andererseits „die Zügel fest in der Hand" gehalten habe (119f). Ein „Chaos" im positiven Sinn habe er den „etablierten Ordnungen seiner Gesellschaft und Religion angetan"; allerlei Entscheidungsforderungen hätten den „Weg der Jünger und Jüngerinnen ‚bifurkieren' lassen". Die Religion Israels habe in seinen Augen „radikal verändert, gleichsam *chaos- und evolutionsfähig* gemacht werden" müssen, und Paulus habe dann „das christianisierte Judentum zu einem neuen dynamischen System" gemacht (121f). Der Heilige Geist wird in einer „positiv begriffenen theologischen Chaos-Analogie" (als „Stör- und Ordnungsfaktor") beschrieben. Die Auferweckung Jesu könne durch dessen Wirksamkeit als „ein Übergang des passiven Chaos [= Tod] in ein aktives gedacht werden" (122ff). Nach dem Vorbild des „Kenose-Chaos des Menschgewordenen" (125) hat sich auch der Christ „mit allerlei Chaosgeplagten zu solidarisieren". Und weil Gottes Wege „vielfach durch *Ohnmacht* und scheinbare Schwäche" führen, genügt „analog zu einem nichtlinear strukturierten dynamischen System ... diese *schwache Änderung* in den Anfangsbedingungen, um, verstärkt durch Rückkopplungen, später eine große Umwälzung hervorzurufen." (127f). Die „creatio nova et continua" wird als eine „re-kreative ‚Entmischung'" beschrieben im Sinne einer „*Erneuerungsgenese* dessen, was bereits existiert". Nach dem Hebräerbrief verlasse der Glaubende „einen *chaosfreien Raum*, um sich auf einen durch chaotische Intermittenz heimgesuchten Raum einzulassen", wobei ihm das „Maß an ‚Determiniertheit'" reicht, „das die Zusage des Schöpfers beinhaltet" (128ff). Der Begriff „perichorésis" (sic!) des Anaxagoras dient schließlich zur Beschreibung des „*ewigen Lebens*": Die „Perichorese von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft", das „Ineinandergreifen von Zeit und Ewigkeit verdankt sich ... seinerseits einer anderen, *interpersonalen* Perichorese, dem ‚Bleiben' des Glaubenden in Gott und Gottes in ihm" (130f).

In *Kap. IV* werden die Begriffe von Chaos und Ordnung in der „Sicht theologischer Systematik" behandelt. Zunächst werden drei theologische Chaos-Interpretationen vorgestellt: Das „Chaos als das dämonisierte Nichtige (K. Barth)", „Chaos als kreatives Entwicklungsmoment (J. Moltmann)" und (vom Vf. bevorzugt) „‚Geschehenskontingenz' und Chaos als Faktoren der Natur- und Heilsgeschichte (W. Pannenberg)". Wo Prigogine von „Turbulenz und *Chaos*" rede, spreche Pannenberg von „*Kontingenz* und Zufall"; beiden aber gehe es um jene „Bifurkationen", die neue Möglichkeiten eröffnen (143). Pannenberg gilt jedenfalls dem Vf. als derjenige Autor, von dem aus der „Dialog mit heutiger Chaostheorie" am ehesten geführt werden könne (12).

Im Anschluß daran erörtert der Vf. „versuchsweise" drei Punkte: „Gott in der Welterschaffung bzw. der ‚creatio prima', Gott in der Schöpfung als ‚creatio continua', [und] Grundzüge dieses schöpferischen Verhaltens" (150). Die „Schöpfung durch das Wort" und die „Reue Gottes" seien Beispiele für einen „unbefangenen Anthropomorphismus" und aus der Tatsache zu verstehen, daß die Schöpfungstexte „vor der Blütezeit der griechischen Naturphilosophie entstanden" sind (152–157). Für die „creatio continua" geht der Vf. von der „Arbeitshypothese" aus: „Der Schöpfer will nach biblischem Verständnis die *Selbst-Werdung* sowohl der physikalischen wie der menschlichen Wirklichkeit." Dieses „Selbst" wird dann an den Gestalten Abraham, Jakob, Mose und Ijob verdeutlicht (158ff). Nach einer kurzen Auseinandersetzung mit den Positionen von E. Bloch und F. Nietzsche geht es um „Verhaltenszüge" des so verstandenen Schöpfers: „Urheberschaft durch sein Wort, Selbstunterscheidung und Selbstentäußerung um der Selbstwerdung der Kreatur willen, Immanenz und Transzendenz" (12).

Unter der Überschrift: „Zum christlichen Wirklichkeitsverständnis" (188) werden die bis dahin genannten Ansätze konkretisiert und versuchsweise systematisiert und sowohl kosmologisch als auch anthropologisch auf den Begriff „Durchbruch" zurückgeführt. Anschließend werden gegenübergestellt: „Wagnis-Chaos und Glaube, Leidens-Chaos und Erlösung, Todes-Chaos und Auferstehung, böses Chaos und Gnade". In einem weiteren Durchgang wird die „‚konkreative' Komplementarität zwischen dem vielfach chaosnahen Gottesgeist und der meist ordnungsbezogenen Gottesweisheit" reflektiert. Abschließend wird nach der Relevanz eines positiv verstandenen Chaos-Begriffs für das konkrete Zusammenleben der Gemeinde gefragt (13).

Das Grundproblem interdisziplinärer Gespräche besonders zwischen den Natur- und Geisteswissenschaften ist bekanntlich sprachlicher Natur: Die Termini der jeweils anderen Wissenschaft werden vielleicht umgangssprachlich, aber nicht im technischen Sinn verstanden, so daß zunächst eine terminologische Vermittlung versucht werden muß. Selbst wenn sie einigermaßen gelingt, sind damit noch nicht alle Probleme gelöst; die Denkweisen und Methoden sind zumeist so verschieden, daß sie sich der anderen Seite nur sehr schwer erschließen. Darum ist jeder Anlauf zu begrüßen, der solche Vermittlung zu leisten versucht. Das große Verdienst der vorliegenden kenntnisreichen Arbeit besteht zunächst einmal in der Vorstellung der verschiedenen naturwissenschaftlichen Chaostheorien, die auch solchen Lesern einen Zugang eröffnet, denen die Chaosforschung noch nicht bekannt war. Hilfreich ist dabei besonders die zusammenfassende Beschreibung dessen, was unter Chaos zu verstehen ist: „Wir nennen chaotisch das Verhalten eines dynamischen Systems, das *nicht* durch eine *lineare* Verkettung von Ursachen, sondern durch interaktive Vorgänge bestimmt ist, wenn seine *deterministischen* Bewegungen selbst mitunter Zufallscharakter aufweisen, so daß das zukünftige Verhalten eines solchen Systems exakt *nicht mehr voraussagbar* ist." (164)

Der Vf. unternimmt aber darüber hinaus den Versuch einer „überzeugende[n] Neuformulierung des christlichen Glaubens" unter Zuhilfenahme von Begriffen aus den Chaostheorien in der Absicht, „einen überraschenden neuen Verstehenszugang zu den zentralen Inhalten des christlichen Glaubens" (rückseitiger Umschlagtext) vorzulegen. Hier stellt sich die Frage, wem das nützen soll. Dem Theologen wohl kaum, weil sich ihm die Glaubensinhalte in solcher begrifflichen Verfremdung nicht tiefer erschließen; eher mag ihm das Unternehmen wie eine mühsame begriffliche Adaptation an eine theologiefremde Forschung erscheinen, wobei die Analogien so unscharf bleiben, daß sie ihm für die eigene Arbeit nicht weiterhelfen. Ob der Versuch dem Naturwissenschaftler nützt, muß dieser beurteilen. Es könnte ja sein, daß ihm hier Glaubensinhalte in einer ihm eher verständlichen Sprache vorgelegt werden und sie ihm so weniger fremd erscheinen. Reicht aber die Unschärfe der Analogie aus, um echtes Verstehen zu fördern? Besteht nicht bei diesem Versuch weitestgehender Harmonisierung sogar die Gefahr, daß der Naturwissenschaftler den weltanschaulichen Evolutionismus, dessen ideologische Hintergründe hier mit keinem Wort angesprochen werden, gar noch theologisch bestätigt sieht? Auch wenn der Vf. den Darwinismus mit Maturana/Varela abzulehnen scheint (80), wird zu wenig deutlich, daß den bisherigen Ergebnissen der Chaosforschung vielfach unkritisch eine Schlüsselfunktion für das Verständnis einer Evolution ohne Schöpfer zugeschrieben wird. Zwar stellt der Vf. der *creatio prima* auch eine *creatio continua* (188ff) gegenüber, die das schöpferische Getragensein aller Entwicklungsvorgänge beinhaltet. Zugleich aber folgt er Gedankengängen von I. Prigogine und M. Eigen, wenn er schreibt: „Autokatalyse ist eine der fundamentalen Kräfte der *Evolution*, die deshalb heute zunehmend mit dem Begriff „Selbstorganisation" der Materie und des Geistes assoziiert wird. ... Das vom Chaos vorangetriebene System ... lernt, mit eigenen Füßen auf eigenen Wegen zu laufen. ... Auf jeden Fall ist *Leben* höchstwahrscheinlich auf diese Weise entstanden und wohl auch das Substrat des Geistes im allgemeinen. Leben und Geistsubstrat sind also nicht ausschließlich auf den blinden Zufall, sondern auf ein Spiel zurückzuführen, das sich seine eigenen Spielregeln gibt und sie auch befolgt." (67f). Der Vertreter dieser „Spieltheorie" erklärt allerdings, wie er das versteht, wenn er schreibt: „Die Molekularbiologie hat dem Jahrhunderte aufrecht erhaltenen Schöpfungsmystizismus ein Ende gesetzt, sie hat vollendet, was Galilei begann." (M. Eigen in der Vorrede zur deutschen Ausgabe von: J. Monod, Zufall und Notwendigkeit. Philosophische Fragen der modernen Biologie, München 1971, 15). Aus der Sicht der Mathematik dürfte auch die „*Zufallsverstärkung*" wenig Gnade finden, von der sich der Vf. im Anschluß an den Begriff der „doppelte[n] Kontingenz" (T. Parson / N. Luhmann) die Privilegierung einer „neuen Stabilität" nach chaotischen Zuständen verspricht (85).

Trotz dieser Bedenken ist das vielseitige und reichhaltige Werk eine gute Grundlage zur Fortsetzung des Dialogs zwischen der Theologie und den Naturwissenschaften. Positiv zu vermerken ist der hier eingeführte Begriff des „Möglichkeitsschöpfer[s]" (175), der an Kants „einzig mögliche[n] Beweisgrund" denken läßt. Zu begrüßen ist auch die Klarstellung, daß nur das „Prozeß-Chaos" empirisch verifiziert werden kann, während das „Ur-Chaos" hypothetisch ist und „der Beobachtung und dem Experiment entzogen" bleibt (145f). Erhellend schließlich ist der Hinweis auf einen Text von Descartes, nach dem Gott die Naturgesetze so gestiftet hat, „daß sie genügen, um zu bewirken, daß sich die Teile dieses Chaos von selbst entmischen und sich in gute Ordnung verwandeln, so daß sie die Form einer vollkommenen Welt haben werden." (148). Immanuel Kant hat das 1755 auf die (gesperrt gedruckte) Formel gebracht: „. . . es ist ein Gott eben deswegen, weil die Natur auch selbst im Chaos nicht anders als regelmäßig und ordentlich verfahren kann." (Akademie-Ausgabe I,228).

Fulda Aloysius Winter

Mit Fremden leben. Eine Kulturgeschichte von der Antike bis zur Gegenwart, hg. v. Alexander Demandt. – München: C. H. Beck 1995. 313 S., geb. DM 48,00 ISBN: 3-406-39859-6

Es geht auch anders. Die Geschichte zeigt, daß es keinen wie auch immer gearteten Determinismus im Umgang mit Fremden gibt. Es ist keineswegs zwangsläufig, daß die Begegnung mit Fremden Xenophobie, Überfremdungsängste und gewalttätige Fremdenfeindlichkeit auslöst, wie dies in der Bundesrepublik nach der Wiedervereinigung geschehen ist. Dies ist in etwa die Grundbotschaft der Ringvorlesung, die das Friedrich Meinecke-Institut der Freien Univ. Berlin im Wintersemester 1993/94 durchführte und die hier dokumentiert ist.

Zur Begründung dieser These entfaltet sich vor den Augen des Lesers ein Panorama des Umgangs mit Fremden in der Geschichte des Abendlandes. Den Reigen *historischer Beiträge* leitet Bedrich Loewenstein mit einer mehr systematischen Reflexion über die *anthropologischen Wurzeln fremdenfeindlichen Verhaltens* ein. Es gibt eine ethologische Disposition des Menschen zur Freund-Feind-Perzeption der Wirklichkeit, die aber nur kulturell vermittelt handlungsleitend wird. Dies läßt sich sehr schön an den Variationen im Freund-Feind-Denken der Neuzeit exemplifizieren, der Idealisierung und Perhorreszierung überseeischer Kultur, dem Kommen und Gehen konfessioneller und sozialer Feindbilder. „Akzeptanz und Ausgrenzung sind eben ohne Rückgriff auf den Zustand der jeweiligen Gesellschaft nicht verstehbar." (9f).

Von Bernd Funk erfährt man von dem pragmatischen Umgang der *Perser* mit den von ihnen unterworfenen Völkern. Solange die Herrschaft der Perser akzeptiert war, konnte jedes Volk nach seinen Gesetzen leben und seine Angehörigen in persischen Diensten Karriere machen.

Peter Spahn erinnert daran, daß das älteste Zeugnis demokratischer Mitbestimmung in *Griechenland*, Aischylos' Tragödie „Die Schutzflehenden" (463 v. Chr. aufgeführt), die Aufnahme von Asylsuchenden behandelt. Die Einführung eines besonderen Rechtsstatus für Einwanderer in Athen war eine Folge der Demokratisierung. In dem Moment, in dem der Bürgerstatus mit politischen Partizipationsrechten verbunden war, wurde über seine Vergabe eifersüchtig gewacht.

Die Größe *Roms* ruht, so Heinrich Schlange-Schöningen, nicht zuletzt auf seiner Integrationsbereitschaft. Wenn diese auch nicht so uneingeschränkt war, wie Livius es idealisiert, hatte sich in der römischen Führungsschicht doch die Einsicht durchgesetzt, daß sich die Loyalität freigelassener Sklaven, die in Rom die Majorität bilden, nur durch die Aussicht auf das Bürgerrecht erhalten ließ. Alexander Demandt zeigt an dem gescheiterten Versuch *Kaiser Valens'*, die Goten im römischen Reich anzusiedeln, wie ambivalent die Lehren der Geschichte sind. Letztlich läßt sich nicht entscheiden, ob Rom an zu großer oder zu geringer Integrationsbereitschaft gegenüber den Germanen zugrundegegangen ist.

Dem *Islam* ist, folgt man Carsten Colpe, zwar eine prophetische Intoleranz inhärent, insofern er sich als Gottes Wort absolut versteht. Insofern er aber in seinen historischen Erscheinungsformen auch ein Menschenwerk ist und damit relativierenden Bedingungen unterliegt, zeigt er durchaus Ansätze von Toleranz. Sie manifestieren sich in der Geschichte islamischer Mystik und Politik.

Für den Umgang mit Fremden in *Byzanz* ist nach Auskunft von Ralph-Johannes Lilie eine eigenartige Ambivalenz kennzeichnend. Fremde wurden vorbehaltlos aufgenommen, wenn sie sich anpaßten. Hielten sie aber an ihrer Andersartigkeit fest, blieb ihre Position prekär.

Grundlegende gesellschaftliche Veränderungen im *frühmittelalterlichen Ost- und Mitteleuropa* sind, wie Christian Lübke herausstellt, untrennbar mit der Zuwanderung Fremder verbunden. Die ersten Formen frühstädtischen Zusammenlebens bildeten multiethnische Handelsplätze. Für die Herausbildung zentraler Herrschaft und eines allgemeinen Untertanbewußtseins waren die fremden, gefolgschaftlich dem König verbundenen Berufskrieger von zentraler Bedeutung.

In einigen *deutschen Städten am Rande slawischer Siedlungsgebiete* fanden Menschen wendischer Abstammung keinen Zugang in die Zünfte. Der älteste Beleg hierfür reicht ins 14. Jh. Winfried Schich interpretiert diese Passage vor dem Hintergrund der Krisen des 14. Jh.s und der auf sie folgenden Landflucht. Die ethnische Herkunft wurde zur Waffe im Konkurrenzkampf zwischen den deutschstämmigen Stadtbewohnern und den landflüchtigen Wenden.

Von Angelika Schaser erfährt man, daß der Aufstieg der *Städte in der Frühen Neuzeit* eng mit deren Fähigkeit zur Aufnahme von Fremden verbunden war. Unter der leitenden Perspektive einer ökonomischen Konjunkturpolitik differenzierte man in Klassen des Bürgerrechts, Schutzverwandtschaft und gestufte Aufenthaltsgenehmigungen. „Vieles spricht dafür, daß eine totale Ausgrenzung innerhalb der städtischen Gesellschaft erst durch die Egalisierungstendenzen der Neuzeit ermöglicht wurde, daß der Fremde, wie wir ihn heute verstehen, ein Produkt der Moderne ist." (157)

Nicht ganz zu Recht, so Stefi Jersch-Wenzel, gilt die Einwanderung der *Hugenotten in Preußen* als gelungenes Beispiel gesellschaftlicher Integration. Letztlich verstanden sich die Hugenotten nicht als integraler Teil der preußischen Gesellschaft, sondern sozusagen als ein auf seine privilegierte Stellung fixiertes Ersatzbürgertum. Auf diese Weise spielten sie nicht die Rolle einer gesellschaftlichen Innovativkraft, die sie aufgrund ihres technischen Könnens und kaufmännischen Wissens vielleicht hätten ausüben können.

Die Verbreitung von Krankheiten, die die Europäer ins Land schleppten, führte zu einem Rückgang der *indianischen Bevölkerung Amerikas* um 90% (186). So erst wurde, wie Reinhard Liehr darlegt, die Masseneinwanderung möglich. Die von den postkolonialen Staaten Südamerikas betriebene Politik der Ansiedlung von deutschen Bauern in weitgehend menschenleeren Gebieten gelang. In der zweiten Generation erhielten die Einwanderer in der Regel das volle Bürgerrecht und bilden heute einen integralen Teil der Gesellschaft. Die *USA* als das klassische Einwanderungsland, so Paul Adams, widerlegen die These, daß Nationalismus und Fremdenfeindlichkeit zwei Seiten der gleichen Medaille bilden. Gerade der unerschütterlich-selbstgewisse Nationalismus der weißen Anglo-Amerikaner gepaart mit dem missionarischen Bewußtsein, im Besitz der wahren Demokratie zu sein, bildet das Rückgrat der Offenheit des Kontinents für Einwanderer und der Bereitschaft, diese schnell als demokratische Vollbürger anzuerkennen.

Nach der Ermordung des Zaren Alexanders II. 1881 brach in Rußland und in der Ukraine, woran Christhard Hoffmann erinnert, eine *Judenverfolgung* aus, die eine starke Auswanderungswelle auslöste. Während *Großbritannien* die Zuwanderung kaum überwachte, unterlagen die Flüchtlinge in *Deutschland*, das aufgrund seiner geographischen Lage mit dem größten Zustrom von Fremden rechnen mußte, einem strengen Überwachungsregime. So konnte es in England anders als in Deutschland zu gesellschaftlich-sozialen Konflikten kommen, die als solche behandelt und gelöst wurden. In England wurde die jüdische Einwanderung als soziales Problem, in Deutschland als ‚Judenfrage' behandelt.

In einem abschließenden, sehr engagiert geschriebenen Beitrag wendet sich Klaus J. Bade entschieden gegen „xenophobe Legitimationsideologien" der *Fremdenfeindlichkeit*, seien sie „sozialanthropologische(r), evolutionsbiologische(r) oder gar sozialbiologistische(r)" (232) Provenienz. Vielmehr müsse Deutschland begreifen, daß es längst ein Einwanderungsland ist und die Kernprobleme, die mit Einwanderung, Eingliederung und dem Zusammenleben mit Minderheiten verbunden sind, politisch-offensiv angehen.

Zweifellos leistet dieser Bd einen wichtigen Beitrag in der heutigen Debatte, die allzu sehr dazu neigt, das Zusammenleben mit Fremden nur als Bedrohung überkommener Identitäten denn als Chance für eine größere Zukunftsfähigkeit zu begreifen. Aus einer theologisch-ethischen Perspektive liegt allerdings die Frage nach den präsumptierten anthropologischen Vorstellungen und ethischen Werthaltungen nahe. So heißt es in der Einleitung, daß „unser Ansatz . . . ‚Geschichte in weltbürgerlicher Absicht'"(7) war. Es wird also eine normative Perspektive eingenommen. Die Beiträge selbst sind weitgehend deskriptiv gehalten. Im Grunde wird das Ideal gesellschaftlicher Assimilation und Integration von Fremden vorausgesetzt . . . und nach den Faktoren gefragt, die diese begünstigen bzw. erschweren. Der Blick richtet sich aber nur am Rande auf die normativen Vorstellungen für den Umgang mit Fremden in den jeweiligen Gesellschaften. Daher wird auch nicht nach dem Einfluß des Christentums auf die Geschichte der Normvorstellungen gefragt, was für einen Beitrag, der sich als Kulturgeschichte versteht, befremdet. Letztlich wird die Chance der Auseinandersetzung mit der Geschichte als Begegnung mit Fremden und deren Kultur nicht ganz genutzt.

Barsbüttel Gerhard Beestermöller

Spiritualität / Hagiographie

McGinn, Bernard: **Die Mystik im Abendland.** Bd 2: Entfaltung. – Freiburg: Herder 1996. 686 S., geb. DM 98,00 ISBN: 3-451-23382-7

Die Fortsetzung der Geschichte der „christlichen" (so im Englischen) Mystik bleibt auf dem Niveau des 1. Bdes (vgl. ThRv 91

[1995], Sp. 354–357). Die Übersetzung ist weiterhin zufriedenstellend, aber nicht mehr so flüssig wie im 1. Bd (z. B. „äußere Sakramente"?, 378). Die Ungeschicklichkeit, fremdsprachliche Literatur halbherzig, ohne eigene Kennzeichnung durch deutsche Entsprechungen zu ersetzen, wird noch deutlicher (so existieren 5 der 7 Bde der „vollständigsten Abhandlung" „mittelalterlichen Mönchtums", die „Histoire" des Benediktinerordens von P. Schmitz, auch auf deutsch, 1947ff).

McGinn zeigt seine Meisterschaft, komplexe Phänomene gut gegliedert und verständlich vorzustellen. Auch geschichtliche Hintergründe werden eingebracht: *„Die Gestaltwerdung der Christenheit"* (vom antiken Rom zur mittelalterlichen Christenheit) mit dem Zurückweisen der Versuche, dort eine modern verstandene „Christianisierung" aufzuspüren. Die Darstellung der frühen irischen Spiritualität ist mit der Behandlung *Johannes Scottus Eriugenas* verbunden. Die Frage nach der *„monastischen Theologie"* bildet den Introitus zum 12. Jh. mit den großen Zisterziensern. Das Aufkommen des scholastischen Denkens leitet über zur *Mystik der Viktoriner*. Das umreißt den Stoff des Bdes, der mit den Viktorinern endet und mit Gregor dem Großen beginnt. Souverän stellt Vf. drei Schwerpunkte in ihrer Unterschiedenheit heraus und macht deren „Mystik" dem Leser verständlich. Nach *Gregor dem Großen* ist es die spekulative Dialektik Eriugenas: Gott als *„Essentia omnium"* und zugleich im Überschreiten von allem als *„Nihil"*; eine pantheistische Deutung ist mit Recht abgewehrt. Die Liebe ist die Mitte der Mystik *Bernhards*; bei den anderen Zisterziensern erhält sie neue Akzente: mehr spekulativ-theologisch oder auf der Basis der Freundschaft. Mit den Viktorinern beginnen die Versuche, zu systematisieren. Zwischen diesen Höhepunkten sind die anderen mystischen Phänomene dieses Zeitraums angesiedelt.

Die Frage: Was ist Mystik? durchzieht weiterhin die Darstellung. So hält McGinn (601) aus seiner Konzeption von Mystik heraus die Frage nach *Hugo von St. Viktors* persönlicher Berührung mit Gott für „kaum beantwortbar – und ich würde sagen, die Antwort für weitgehend verzichtbar." Auf dieser Basis hätte allerdings *Hildegard von Bingen* (509–514) eine intensivere Würdigung verdient. Die Hypothese, daß sie „Gotteserfahrungen" eingesetzt habe, „um die Autorität ihrer Werke zu belegen" (510), ist aber eine feministische Behauptung (E. Fissmann) und keine historische Erkenntnis. Ein Vergleich mit der eindrücklich dargestellten „Verschmelzung der apokalyptischen und mystischen Tradition" bei *Joachim von Fiori* (519: „die letzte Form vom Zugang zu Gott (liegt) in der Zukunft") wäre Hildegards „visionärer Mystik" eher gerecht geworden. Ansonsten kommt die Frauenmystik erst im nächsten Bd zur Sprache.

Vf. geht hier bei all seiner umfassenden und intensiven Darstellung zu sehr auf begrifflich-theologischen Bahnen voran und berücksichtigt zu wenig die bildhaft-ganzheitliche Konzeption, die z. B. Horst Wenzel (Hören und Sehen, Schrift und Bild, Kultur und Gedächtnis im Mittelalter, 1995) gerade für die behandelte Zeit herausgearbeitet hat.

Darauf aufmerksam zu machen ist, daß Vf. in der historisch rückblickenden Darstellung verbleibt und die Wege von den großen Vorbildern in die heutige Erfahrung hinein nicht beschreitet. Mir stellte sich z. B. immer wieder die Frage: Was bedeutet das damals – in aller Unterschiedenheit – noch selbstverständliche neuplatonische Weltbild für heutige Gottesbegegnung; daß nämlich Erkennen und Erfahrung den Menschen seinshaft mit dem Erkannten und Erfahrenen „vereinen"? Von solchen ähnlichen (z. B. die noch bei den Viktorinern maßgebliche, symbol- und bildhaft geprägte Grunderfahrung) Überlegungen her würde – im Sinne de Vf.s, aber deutlicher als bei ihm – die „Geschichte" der Mystik zugleich zur modernen Mystagogie.

Doch diese weiterführenden Überlegungen schmälern nicht den hohen und übersichtlich dargebotenen Informationswert des Buches. Eine Bitte muß wiederholt werden: Ein Sach- und Wort-Index wird den Wert der Quadrologie steigern; auch der Personen-Index (677–686) würde gewinnen, wenn dargestellte Autoren und darstellende Vf. getrennt behandelt würden.

München Josef Sudbrack

Ruh, Kurt: **Geschichte der abendländischen Mystik.** Bd III: Die Mystik des deutschen Predigerordens und ihre Grundlegung durch die Hochscholastik. – München: C. H. Beck 1996. 534 S., 10 Abb., Ln DM 118,00 ISBN: 3-406-34500-X

Auf diesen Bd sind die beiden vorhergehenden (*II. Frauenmystik und Franziskanische Mystik der Frühzeit*; besonders *I. Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchstheologie des 12. Jh.s*) hingeordnet. In ihm entfaltet der Würzburger Germanist Kurt Ruh sein Wissen, die Kraft seiner philologischen und inhaltlichen Analyse und die der Darbietung des Stoffes: Bei aller Kontinuität der Darstellung, von der reiche Querverbindungen und ein Register der (historischen) Namen zeugen, liegt die Stärke in der monographischen Behandlung einzelner Personen und Texte: R. führt zu den Originalen! Das macht die Arbeit ebenso wichtig für Theologie wie für Geschichte, Philologie und Germanistik.

In der Mitte steht *Meister Eckhart* (216–353). Da die Eckhartmonographie in 2. Aufl. (1989) vorliegt, legt R. weniger Wert auf das Gesamtbild, sondern mehr auf die Vorstellung und die philologisch-philosophische Analyse der historisch angeordneten Einzelschriften: *„rede der unterscheidunge"; Pariser Quaestiones mit Paradisus anime intelligentes; Opus tripartitum; Liber benedictus; Predigten am Ober- und Niederrhein*. Aus letzteren greift R. z. B. Einzelstücke heraus und legt an ihnen (mit vielen philologischen Hinweisen) *Grundthemen und -probleme Eckharts* dar: *Gottes(-Logos-)geburt in der menschlichen Seele; Gerechtigkeit; Armut; die Burgstädtchenpredigt (Quint 2)* mit Pahnkes Frage, ob es nicht zwei sind, und dem Ausmerzen einiger Sätze, da sie „unorthodox" seien (332f). Das eingeschaltete Kap.: *„Eckhart und die dionysische Theologie"* greift R.s Lieblingsthema der „apophatischen" Theologie auf. Aus der Kraft von Sprache und Gedanken weist er das Gedicht *„Granum Sinapis"* Eckhart zu.

Vorbereitend wurden die *„neuplatonischen Quellenschriften"* (sachlich, wenn auch nicht zeitlich hierher gehörend) analysiert; ging R. der viel zu wenig beachteten *„dionysischen" Theologie* nach (*Thomas Gallus, Robert Grosseteste, Hugo von Balma*, [inzwischen dargestellt]). Dahin gehört aus dem späteren (Kartäuser-)Kap. (mit *Marguerite d'Oingt*) *Guigues du Pont*, der stärker das Intellektuelle betont. Dann folgt *Albertus Magnus*, das Haupt der „deutschen", neuplatonischen Dominikaner-„Schule". Den Gegenpart bildet die Analyse der „mystischen" Stellen bei *Thomas von Aquin*, in der R. seine theologische Kompetenz beweist. Unmittelbar auf Meister Eckhart hin führt der Albertus-Schüler *Dietrich von Freiberg*, dessen Lehre vom *„ens conceptionale"* (der Allheit des Seins) nach Flasch eine „kopernikanische" Wende zur Subjektivität darstellt.

Nach Eckhart werden *„scholastische Nachfolger" im frühen 14. Jh.* vorgestellt, die in ihrer deutschsprachigen Gewandtheit von Eckhart abhängen; darunter auch der Traktat von *„abegescheidenheit"*, den R. Eckhart abspricht. Ein Kap. *„Dominikanische Prediger der Eckhartzeit"* (mit dem bedeutenden *Johannes von Sterngassen*) leitet über zu *Heinrich Seuse* und *Johannes Tauler*. Das *Seuse-Kap.* ist wohl das geschlossenste. R. baut endgültig dessen „liebliche" Verharmlosung ab, zeigt seine theologische Qualität (Verteidigung Eckharts), hebt aber besonders die bildhafte Sprachkunst von Seuses Mystik hervor. Im *Tauler-Kap.* (mit viel Kritik an der gängigen Forschung) betont R. in Absetzung von Eckhart dessen „moralischen Rigorismus"; doch es ist zu fragen, ob dies nicht einfach die praktische Konsequenz aus einer radikalen Mystik wie die Eckharts ist?

Der Titel des Gesamtentwurfs ist irreführend (so ist z. B. die spanische oder französische Mystik ausgeklammert). Doch auch in der Begrenzung liegt ein Schatzkästlein vor, mit unendlich vielen Kostbarkeiten, die allerdings auch kritische Fragen provozieren (R.s Kritik kann sehr scharf sein). Ich möchte zwei herausheben.

Der Vorbehalt des Eckhart-Verehrers gegen kirchliche Institutionen ist verständlich, verzerrt aber gelegentlich das Urteil. Daß Johannes XXII. mit der „Inkriminierung des frommen Glaubens, Christus und die Apostel hätten keinen persönlichen Besitz gehabt" „geradezu antichristliche Züge" (254) „erhält", bezeugt R.s Temperament, weniger sein nüchternes Abwägen. Bei Denifle, der die Erforschung der Deutschen Mystik wie kaum ein anderer weitergebracht hat, dessen neuscholastisches Denken aber den von ihm entdeckten lateinischen Schriften Eckharts nicht gewachsen war, wird R.s Kritik ungerecht. Während die für die Forschung unwichtigen Hegel und K. Rosenkranz im Personenregister stehen, verdient Denifle dies nicht. Dabei kann auch R. selbst (nicht unbedingt mit Recht) „unorthodoxe" Lehren abweisen (333, 365).

Wichtiger ist das zweite. R. nähert sich in seiner Auffassung von Mystik (z. B. 231–235, 352f u. ö.) Kurt Flasch, der Eckhart als „nur"-Philosophen (oder Theologen wie H. Fischer SJ) einschätzt und ihn aus dem „mystischen Strom retten" will. Auch R. will Mystik nicht mehr von der „Erfahrung" her (*cognitio experimentalis de Deo*) bestimmen, sondern vom (denkerischen, sprachlichen) Überstieg ins Unsagbare, was allerdings emphatisch als Mystagogie dargeboten wird. Diese Konzentration auf das „objektiv" Darstellbare erlaubt es zwar, philologisch exakt mit den Texten umzugehen. Damit wird der heute so beliebte Mißbrauch des Mystischen abgewiesen, der sich auf Erfahrung beruft und die Diskussion „hermetisch" (Willigis Jäger) verweigert. Dann aber biegt R. seine Meinung trivial um: „Ist nicht gerade das Schweigen von ihr (der mystischen Erfahrung) als ihr Kriterium anzusprechen?", was er durch den Hinweis auf die „emphatisch-charismatische Sprechweise" (352) verstärkt. Doch kann nicht z. B. das „Unsystematische" (305), „Offene" (392), bei Eckhart einen philologisch greifbaren Weg weisen von der abstrakten Systematik in die persönliche Erfahrungswelt? R. polemisiert zwar mit Recht gegen „die überanstrengte Anwendung des ‚Mehrwerts' oder ‚Eigenwerts' der Volkssprache" (235), worauf sich eine vergangene „völkische" Bewegung berief. Doch können nicht entsprechende, nun wissenschaftlich korrekt angewandte Metho-

den einen auch philologisch verantworteten Weg aus dem „abstrakt-Allgemeinen" zum „subjektiv-Mystischen", zur persönlichen „Erfahrung" weisen? Auch die poetische Sprache Eckharts, die nicht nur im *„Granum Sinapis"* zu finden ist, kann ähnliches zeigen. Susanne Köbeles entsprechender Versuch (Bilder der unbegriffenen Wahrheit. Zur Struktur mystischer Rede im Spannungsfeld von Latein und Volkssprache, 1993) wird von R. beiläufig erwähnt (349), bleibt aber sachlich unbeachtet.

Diese Trilogie ist R.s über Jahrzehnte hin entstandenes Lebenswerk. Es wird lange Zeit brauchen, um es auszuschöpfen. Der Leser hat aber einen Wunsch: Daß ein vierter Bd (flämische Mystik, Nikolaus v. Kues, Dionysius Cart., Gerson, Theologia Deutsch usw.) es vollenden möge; und daß dann die Freunde dem Altmeister helfen, so manches kleine Versehen auszumerzen (z. B. allein auf 500f: unmöglich, statt unumgänglich; [f] statt [e]).

München Josef Sudbrack

Tiefe des Gotteswissens – Schönheit der Sprachgestalt bei Hildegard von Bingen. Internationales Symposium in der Katholischen Akademie Rabanus Maurus Wiesbaden-Naurod vom 9. bis 12. September 1994, hg. von Margot Schmid. – Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1995. VI, 238 S. (Mystik in Geschichte und Gegenwart, Christliche Mystik, 10), Ln DM 39,00, ISBN: 3-7728-1702-5

Im September 1994 fand in der Katholischen Akademie Rabanus Maurus in Wiesbaden-Naurod ein Internationales Hildegard-Symposium statt, auf welchem Vertreter der europäisch-deutschen Mittelalterforschung mit der Hildegardforschung aus Übersee Kontakt aufnehmen und ihre Erfahrungen austauschen sollten. Die Beiträge dieses vielbeachteten Symposiums sind in vorliegendem Sammelband – vorzüglich kommentiert von Margot Schmid – zusammengefaßt und weisen ein erstaunlich breites Spektrum auf:

Die Verfasserfrage der medizinisch-naturwissenschaftlichen Schriften Hildegards wird ebenso kritisch zur Diskussion gestellt wie der jetzige, noch unbefriedigende Stand einer kritischen Ausgabe des *„Liber Divinorum Operum"*. Den Auslegungsmotiven der Visionsschriften wird gleicherweise fachkundig nachgegangen wie dem geistlichen Habitus der menschlichen Sinnesausstattung. Eine überzeugende Neubearbeitung der Arbeit in philologisch-theologischen Texten des 12. Jh.s, insbesondere bei Hildegard von Bingen, bringt Christel Meier, wobei aus den Handwerksbildern eine „operationale Kosmologie" herausleuchtet, in welcher eine neue Balance in der Relation von Theologie und Praxis zum Ausdruck kommt. Den vielfach noch unerschlossenen Pastoralbriefen Hildegards als einer Geschichtsquelle werden gleicherweise wie auch den berühmten Predigtschriften neue Aspekte abgewonnen. Die in Hildegards Schrifttum tiefverwurzelte „Mutterschaftssymbolik" wird mit beachtlichen Argumenten auf ihre theologische Bedeutung abgetastet, wenngleich etwas einseitig, zumal man sich auch eine Analyse der „Vaterschaftssymbolik" oder etwa des *„Vir Deus"* gewünscht hätte.

Wesentlich für das Gesamtbild Hildegards erscheinen die beiden originellen Beiträge, die von renommierten Musikwissenschaftlern vorgetragen wurden: einmal das mathematische Mittel als Symbol für das universale Denken Hildegards, zum anderen die Interpretation eines Beispiels aus ihrer „Symphonia", wo Sinn und Klangfarbe, Musik und Sprache zum Einklang kommen.

Alles in allem zeigt der gewichtige Sbd, wie sehr die erst in der zweiten Hälfte unseres Jh.s wachgewordene Hildegard-Forschung noch in den Anfängen steckt, wie sehr v. a. die modisch vermarktete „Hildegard-Medizin" unserer Tage auf tönernen Füßen steht (Irmgard Müller spricht zu Recht von einem „therapeutischen Konstrukt profitbewußter Marktstrategen"), wie viel v. a. die Theologie – angesichts eines solchen universalen Werkes im hohen Mittelalter – noch aufzuholen hat. Mit der Hg.in dürfen wir aber auch die Hoffnung teilen, daß aus diesem Symposion mit seinen unterschiedlichen Ansatzpunkten Denkanstöße vermittelt werden konnten für weitere, das Hildegard-Bild aufschließende und abrundende Studien.

Heidelberg Heinrich Schipperges

Kieffer, René: **Jésus Raconté.** Théologie et spiritualité des évangiles. – Paris: Édition du Cerf 1996. 209 S., kt FF 90,00 ISBN: 2-204-05328-7

In der kleinen französischsprachigen Reihe: *Lire la Bible*, die sich die Vermittlung bibelwissenschaftlicher Forschung in einfacher Sprache für die interessierte Öffentlichkeit zum Ziel gesetzt hat, liegt nun bereits der 108. Bd vor. René Kieffer, ausgewiesener schwedischer Exeget, stellt die vier Evangelien mit ihrem je eigenen Profil vor und berücksichtigt dabei insbesondere ihre erzählerische Gestalt.

K. führt ein mit einer Rehabilitation der mythischen, symbolischen und metaphorischen Sprache: „Les mythes, les symboles et les images sont, dans toutes les religions, un instrument important d'investigation, et donc aussi dans le judaisme et le christianisme" (9–28, hier: 11). Erste Beobachtungen zur *Gattung der Evangelien* (29–32) und zu ihrer *Komposition* (32–37) schließen sich an. Darauf folgt die Darstellung der „structure narrative et discursive" der vier Evangelien (37–55).

Die folgenden *Hauptteile* wenden sich den Charakteristika der *Wundererzählungen* (57–93), der *Reich-Gottes-Verkündigung Jesu* (95–155) sowie den *soteriologischen Konzeptionen* (157–182) jeweils im Prisma der vier Evangelien zu. K. gelingen dabei mitunter treffende und einprägsame Zusammenfassungen. So schreibt er zu den johanneischen „Zeichen": „Les miracles johanniques renvoient tous à l'œuvre créatrice de Dieu et sont en ce sens des ‚signes iconiques', des images vivantes de l'œuvre révélatrice de l'Envoyé de Dieu" (91).

Der knappe *Schlußteil: „Le Christ mythique, le Jésus historique et la vie spirituelle"* (182–194) setzt sich mit der Frage auseinander, wie die Evangelien den Glaubensvollzug bzw. die Spiritualität der Lesenden oder Hörenden prägen. Dabei greift er die historische Rückfrage nach dem Jesus der Geschichte auf, benennt die Grenzen wissenschaftlicher Methodik und spricht dann ein wenig apodiktisch vom Glauben des Christen, der abhängig ist „d'une intervention divine qui lui fait vivre, grâce à Jésus, une vie nouvelle en la présence de Dieu" (192). Hier wünschte sich der Rez. Weiterführungen – nicht nur, damit dem Stichwort „spiritualité" im Untertitel des Buches Gerechtigkeit widerfährt.

Das im Anhang befindliche Literaturverzeichnis nennt die klassische Forschungsliteratur zur Jesusüberlieferung.

Würzburg Klaus Scholtissek

Modern Esoteric Spirituality, hg. v. Antoine Faivre / Jakob Needleman. – New York NY: Crossroad 1995. XXX, 413 S. (World spirituality, 21), kt $ 96,00 ISBN: 0-8245-1145-X

Der Sbd versucht, einen Überblick über die neuzeitliche europäische Esoterik zu geben und bildet die letzte Folge einer 21bändigen Geschichte der Spiritualität in der Religionsgeschichte. Eine vergleichbare Sammlung gibt es im deutschen Sprachraum nicht.

Der Bd enthält Einführungen der beiden Hg. und 14 Beiträge. Faivre: *Antike und mittelalterliche Quellen der modernen Esoterik*; Françoise Bonardel: *Alchemie*; Dietrich von Engelhardt: *Naturphilosophie der Romantik*; G. Mallery Masters: *Kabbala in der Renaissance*; Heinrich Schipperges: Paracelsus und Nachfolger; Roland Eddighoffer: *Rosenkreuzer*; Pierre Deghaye: *Jakob Böhme und Nachfolger*; Edmond Mazet: *Freimaurerei*; Jean-Pierre Laurant: *Die ursprünglichen Kennzeichen der Esoterik des 19. Jh.s*; Robert A. McDermott: *Rudolf Steiner und die Anthroposophie*; Emily B. Sellon / Renée Weber: *Theosophie und Theosophische Gesellschaft*; Jean Borella: *René Guenon und seine Schule*; Needleman: *Gurdjieff und seine Schule*; Gerhard Wehr: *C. G. Jung*.

Die Qualität der Art. ist naturgemäß sehr unterschiedlich, wobei eine detaillierte Einzelbewertung die Kompetenzen des Rez. überschreitet. Für mehrere Themen konnten die teilweise jahre- und jahrzehntelang in diesen Bereichen arbeitenden Fachleute gewonnen werden, ich nenne nur Faivre, Bonardel, von Engelhardt, Schipperges oder Eddighoffer. Bei ihnen und anderen sind instruktive Abrisse des Forschungsstandes entstanden. Faivre verzichtet allerdings nicht nur auf Anmerkungen, was im Blick auf seine vorliegenden Veröffentlichungen gerechtfertigt erscheinen mag, sondern unverständlicherweise auch auf weiterführende Literatur. Kritischer sehe ich den Art. von Wehr, der sich in der Angabe von Sekundärliteratur weitgehend auf seine eigenen Werke beschränkt und die wissenschaftliche Debatte ausblendet. Deutlich unter dem Niveau der übrigen Beiträge bleiben die Aufsätze zur Anthroposophie und Theosophie. Hier hat man Vertreter dieser Vereinigungen zum Zuge kommen lassen und unkritische Darstellungen erhalten, denen zudem wichtige Sekundärliteratur fehlt – im Art. zur Theosophie zu Teilen, im Art. zur Anthroposophie komplett.

Eine Definition der westlichen Esoterik hat Faivre in seiner Einführung durch vier „intrinsic elements" einzukreisen versucht: Korrespondenzbeziehungen, belebte Natur, Imagination und Meditation, Erfahrung von Verwandlung (XV); dabei handelt es sich weniger um trennscharfe Abgrenzungen als vielmehr um idealtypische Bestimmungen. Eine spezifische Spiritualitätsgeschichte, die der Titel suggeriert, ist allerdings nicht entstanden, der Reihentitel bildet eine bloß technische Klammer: Alle Beiträge könnten auch unter Ideen- oder Religiongeschichte ressortieren.

Bonn Helmut Zander

Spiritualität des Pilgerns. Kontinuität und Wandel, hg. v. Klaus Herbers / Robert Plötz. – Tübingen: Gunter Narr 1993. 150 S. (Jakobs-Studien, Bd 5), kt DM 38,00 ISBN: 3-8233-4005-0

Das vorliegende Buch besteht aus sieben in Münster gehaltenen Ringvorlesungen. Das Thema der kirchlichen Frömmigkeitsgeschichte hat in den letzten Jahren wieder an Aktualität gewonnen. Die neueren religiösen Aufbruchsbewegungen, namentlich der Jugend, sind bekanntlich fast ausnahmslos von der Wallfahrerfrömmigkeit bestimmt, von Chartres bis Mariazell, von Kevelaer bis Medjagorji, von Tschenstochau bis Loretto, von Taizé bis zum Camino nach Santiago. Auch die Wirksamkeit der Päpste ist v. a. seit dem 19. Jh. durch das religiöse Potential der Wallfahrtfrömmigkeit nachhaltig geprägt. Da es sich bei dieser Frömmigkeitsform offensichtlich um einen schwer verdrängbaren Archetypus handelt, gehört das Thema nicht nur zur Geschichte des Christentums, sondern auch zu der des religiösen *humanum* überhaupt. So gesehen erweckt das Buch berechtigte Neugier. Eine historische Reflexion der aktuellen Fragestellung erscheint demnach überaus wünschenswert.

Werbetechnisch etwas weniger griffig hätte man zu anderen Zeiten das Thema des Buches mit „Die Pilgerfahrt in der Frömmigkeitsgeschichte vom Mittelalter bis zur Neuzeit" überschrieben. Dabei hätte jeder kundige Historiker gewußt, daß damit selbstverständlich alle historischen, volkskundlichen, kulturgeschichtlichen und theologischen Aspekte möglichst umfassend einzubringen sind, falls sie dem Thema dienen. Trotzdem erwies es sich als nützlich, daß sich die beiden Hg. (Klaus Herbers und Robert Plötz) einleitend grundsätzliche Gedanken über die wissenschaftliche Brauchbarkeit bzw. Unbrauchbarkeit des Begriffes „Spiritualität" machen (7–24). Sie einigen sich im wesentlichen auf die Formel von Josef Sudbrack, daß christliche Spiritualität die „je persönliche Aneignung der christlichen Heilsbotschaft" sei. Dabei fehlt mir etwas das Gemeinschaftsbildende von „Spiritualität". Angehörige einer bestimmten Ordensspiritualität z. B. unterscheiden sich eben auch durch ihr Charisma 1 Kor 12 von anderen „Spiritualitäten". Den Anhängern von Taizé oder Mejagorij wird man solch eine sozialisierende Spiritualität nicht absprechen können. Das Buch wird zu klären haben, ob der Begriff auch für die Buntheit mittelalterlicher Pilger im allgemeinen sinnvoll ist. Man könnte sich auch vorstellen, daß sich die Jakobuspilger aus ganz verschiedenen „Spiritualitäten" zusammengesetzt haben wie Chaucers Pilger zum Schrein des heiligen Thomas von Canterbury. Geklärt sollte vielleicht auch werden, warum solch ein Begriff „modisch", d. h. öffentlich durchaus akzeptiert ist wie etwa auch die Begriffe „Mystik", „Reformation" und „Esoterik", während Begriffe wie „Frömmigkeit", „Pietät", „Ehrfurcht" oder auch „religiöse Volkskunde" als eher altmodisch gelten.

Gisela Muschiol behandelt die *Wallfahrerfrömmigkeit des frühen Mittelalters* (25–38). Dabei veranschaulicht sie wieder einmal mit Deutlichkeit und neuem Material die alte Einsicht, daß Wallfahrten nicht primär durch Ideen und Dogmen beginnen, vielmehr in der „*virtus*" des angestrebten Heiligtums und in der Not der Pilger gründen. Hier hätte man auch die bekannte Erzählung aus Beda Venerabilis über die wegweisende Synode von Whitby 664 zitieren können: „Wer hält die Schlüssel zum Himmel, Columba oder Petrus?" So rückten die Gräber von Petrus und Paulus in das Wallfahrtsbewußtsein der neubekehrten Völker.

Francis Rapp behandelt die *spätmittelalterlichen Akzente der Frömmigkeit im Spiegel des Wallfahrerwesens*. Er betrachtet schon die religiösen Bewegungen des 12. Jh.s mit Recht auch als „*peregrinatio*" (39–58). In diesem Zusammenhang hätte man keine Scheu zu haben brauchen, natürlich auch die „bewaffnete Wallfahrt" der Kreuzfahrerfrömmigkeit zu nennen, nicht nur im Zusammenhang mit der Bekämpfung der südfranzösischen Katharer (43). S. 57 apostrophiert der Vf. den hl. Ignatius als Retter des Wallfahrtswesens im Zeitalter des Erasmus von Rotterdam.

Ursula Ganz-Blättler behandelt die *Santiago-Berichte des Zeitalters der Reformation mit besonderer Berücksichtigung der „Verinnerlichung" der Frömmigkeitsform* (59–82).

Gottfried Wendling leistet Vergleichbares mit einer seltenen, aus der Wiener Nationalbibliothek stammenden Quelle für die Barockzeit (83–102). Quellenberichte dieser Art weiß jeder Fachhistoriker besonders zu schätzen.

Josef Sudbrack bietet eine gutverständliche Autobiographie des Wallfahrens aus seiner moselländischen Kindheit: Danach gehörte zum Wesen christlicher Wallfahrt: das Gemeinschaftserlebnis, die Erfahrung des Weges im Wandern, die physische Anstrengung, das meditative Gebet, der Singsang, das Heiltum, das Hochamt, die Gnadenerfahrung, das leibliche Wohl und das materielle Mitbringsel – mit einem Wort das Fest (103–126). Seine Zusammenfassung einer Theologie der Wallfahrt (116–123), basierend auf den Forschungen von Bernhard Kötting, fand ich in dieser Kürze überaus brauchbar. Auch ist es wohltuend, wenn ein Theologe, so wie der Vf., heute die christologische Bedeutung des Heiligen Landes als Wallfahrtsziel nicht nur für den mittelalterlichen Menschen versteht (116). Sudbrack sprach auch den wichtigen Aspekt kirchlicher Wallfahrtskritik seit den Tagen des hl. Augustinus an. Denn bei aller grundsätzlichen „katholischen" Akzeptanz des „*homo religiosus*" muß kirchliche Verkündigung und Missionsgeschichte immer auch Kritik der Frömmigkeit, der Mystik, natürlich auch des Wallfahrtswesens, mit einem Wort auch Religionskritik sein. Albert Schröder behandelt den *landesgeschichtlichen Aspekt des Rahmenthemas für das Münsterland* (127–144). Die Zusammenstellung der Münsterer Jakobuspatrozinien ist nicht nur für den Lokalhistoriker lesenswert.

Die Hg. der Reihe Jakobus-Studien sollten sich durch diesen Bd ermutigt fühlen. Ich könnte mir vorstellen, daß eine ähnliche Reihe über kirchliche Wallfahrtskritik etwa auch wünschenswert wäre. M. E. müßte man im vorliegenden Zusammenhang auf den problematischen Spiritualitätsbegriff verzichten. Mir schienen besonders die aus den Wallfahrerquellen berichteten Details lehrreich. Manche Passagen, die Lehrbuchwissen enthalten, sind für ein breiteres Lesepublikum bestimmt und aus der Vortragssituation durchaus gerechtfertigt. Die meisten Beiträge waren auch gemeinverständlich geschrieben. Das darf als Vorzug angemerkt werden. Als Redaktor hätte ich aus theologischen Gründen den modischen Begriff „Amtskirche" durch korrektere Synonyme ersetzt.

Salzburg Gerhard B. Winkler

Haas, Alois M.: **Mystik als Aussage.** Erfahrungs-, Denk- und Redeformen christlicher Mystik. – Frankfurt/M.: Suhrkamp-Verlag ²1997. 529 S. (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, 1196), kt DM 32,80 ISBN: 3-518-28796-6

Die 17 Beiträge des Züricher Ordinarius für deutsche Literaturgeschichte sind zum größeren Teil während eines Aufenthaltes am Wissenschaftskolleg in Berlin verfaßt worden. Auch wenn sie bis auf den letzten Beitrag alle an verschiedenen Orten bereits veröffentlicht wurden, ist man für die Zusammenstellung dankbar, da dadurch neben unzähligen Detailerkenntnissen eine beeindruckende Zusammenschau des Phänomens Mystik gelungen ist. Die Beiträge sind unter zwei Rubriken gefaßt, *Systematisches* und *Geschichtliches*.

Systematisch fügen sich sieben Art. fast nahtlos zu einem Ganzen, indem H. vom Grundsätzlichen zum Besonderen voranschreitet. Zunächst wird Mystik als eine mögliche Hilfe im Sinndefizit der Moderne verstanden, um sie dann (etwas provokativ) als Theologie auf dem Hintergrund der (allerdings niemals vollständigen) Entfremdung zwischen Spiritualität und Theologie zu verstehen: Die mystische Aussage als Sprachwerdung einer „*cognitio experimentalis*" (Gerson, 55) hat einen eigenen theologischen Rang sowohl in der Anstrengung des Begriffs wie in ihrem existentiellen Vereinigungsweg. Nach dieser Grundlegung wird eine Typologie der Mystik möglich (mit einigen kennerhaften Seitenhieben auf manche modischen Mit-Redner zur Sache). Mit großer theologischer Kompetenz denkt H. die „Kontingenzbewältigungspraxis" (Lübbe) in die Tiefe: Geburt und Tod erschließen die Erfahrung, daß das Eigentliche jenseits von ihnen liegt, darin aber gerade in seiner Geheimnishaftigkeit auf den Menschen zutritt und sich ihm zur Vereinigung darbietet (71). Dabei unterscheidet der Vf. eine ekstatische Aufwärts- und eine enstatische Abwärtsbewegung als die beiden Grundtypen der Mystik. Spezieller ist die Frage nach „Intellektualität und mystischer Spiritualität Europas" mit der These, daß die traditionelle Kontrastierung von spekulativ-intellektueller und affektiver Mystik ungenügend ist, sondern daß vielmehr bei allen Unterschieden stets eine begriffliche Annäherung an das Unsagbare versucht wurde. Eben dieses mystische Paradox von „Notwendigkeit und Unmöglichkeit zu reden" (110) behandelt ein weiterer Abschnitt, nämlich sowohl aufgrund der Voraussetzungen des Mystikers selbst (Inkommunikabilität des Transzendenten) als auch aufgrund des Inhalts seines Redens (gleichzeitige Trennung und Einheit des Menschen mit Gott). „*Überlegungen zum mystischen Paradox*" doppeln diesen Gedanken nach, der für H. als Literaturwissenschaftler ohnehin immer wieder zum Schlüssel des mystischen Phänomens wird. Er wird schließlich in „*Dichtung in christlicher Mystik und Zen-Buddhismus*" anschaulich gemacht: Mystische Sprache möchte gerade nicht mimetisch ein Anderes vermitteln, sondern selber zum Medium der Erfahrung werden, wie H. anhand der Lieddichtung ‚*Granum Sinapis*' (vielleicht Meister Eckharts, 182) nachweist. Zen, das H. aufgrund des Durchbruchs-Erlebnisses im Satori als Mystik verstehen möchte, läßt die Haiku-Dichtung zum „erlesenen Gefäß blitzhaft einfahrender Erleuchtungsvorgänge" werden (186).

Die *geschichtlichen Einzeluntersuchungen* erscheinen demgegenüber in einigen Beiträgen zunächst eher für Fachleute interessant. Doch auch darin werden dank der überwältigenden Gabe H.s zur Zusammenschau und zum exemplarischen Verstehen einzelner Texte weitreichende Einsichten vermittelt. Zur Himmelfarbe Blau schlägt er den Bogen von der Lichtmetaphysik bis zur Dichtung Hans Arps. In einer genauen Exegese zeichnet er nach, in welcher Weise der Mensch für Johannes Scotus Eriugena in der Mitte der Wirklichkeit steht: nicht als antiker Mikrokosmos mit Leib und Geist, sondern als Bild Gottes, in dem die ganze Schöpfung auf ihren Schöpfer zurückbezogen wird und in dem aufgrund der Inkarnation der Weg nach oben offen steht. Mit Mechthild von Magdeburgs dichterischer ‚heimlichkeit' betritt H. wieder sein eigenstes Gebiet, die deutschsprachige Mystik. Mechthilds Sprechen ist mystisch, indem es sich selbst ins Schweigen, in die ‚heimlichkeit' hinein entläßt, auch wenn es lange in einer nuptialen, personalen Bildhaftigkeit sprachoptimistisch bleibt. Wieder doppelt ein Art. nach, „*Schreibweisen der Frauenmystik*", in dem die sozialgeschichtliche Situiertheit dieser Mystik in Kloster und Beginensamenung, ihre zunehmend volkssprachlichen Ausdrucksformen (konkreter, im Lebenslauf Ereignis werdender Gotteserfahrungen) und die

bevorzugte Abstiegsmystik (gegenüber „der neuplatonisch bestimmten Aufstiegsmystik der Männer" [280], ein vielleicht zu schematisches Urteil) zur Sprache kommen. Zum Bösen und seiner Überwindung in der Vereinigung mit Gott weist H. nach, daß es hier nur dann um ein Überspringen der Erlösungsbedürftigkeit geht, wenn die Texte als philosophisches System und nicht als existentielle Teilhabe am Erlösungsgeschehen gelesen werden. Zwei Beiträge beschäftigen sich mit Meister Eckhart: die ‚vernichtigkeit' seiner selbst als ein Loslassen alles Eigenen, um Gott durch einen Durchbruch in sich dasein zu lassen, und ein langer Beitrag, ja ein Bekenntnis zur *„Aktualität und Normativität Meister Eckharts"* mit einer differenzierten Darstellung der Forschungslage, der Aktualität des Dominikaners in der Spannung von Eckhartkonsum und -forschung, die H. dezidiert im Rahmen der Mystik-Diskussion als „Projekt der Vereinigung mit Gott" (F. Brunner, 365) sehen möchte, und einer weitgespannten Darlegung des Verhältnisses von Glauben und Wissen und seiner Überbietung in der ‚*unio*'. Zwei weitere Art. gehen der Nacht nach, einer Schlüsselmetapher bei Johannes Tauler für das „konkret den Menschen anfallende Leid" (428), aber auch für die eigene auszuleidende Nichtigkeit, und schließlich das ‚gotliden', die Empfänglichkeit für das Wirken Gottes. In diesem Sinn macht Johannes vom Kreuz die Nacht „zum eigentlichen Prinzip der mystischen Theologie" (447); diese Seiten stellen eher eine Zusammenfassung des für Johannes Bekannten dar. Eine unveröffentlichte Studie über *„Erfahrung und Sprache in Böhmes ‚Aurora'"* beschließt die Sammlung und stellt zugleich einige Grundthesen bei Böhme anhand des Unterschieds von vier Schilderungen seines Durchbruchserlebnisses noch einmal zusammen. Ein sorgfältiges Sach- und Personenregister rundet den Bd ab.

Der Vf. versteht es, in knappen, gut belegten Passagen gängige Thesen in Frage zu stellen, so Troeltschs subjektives, antiinstitutionelles Mystik-Verständnis (86f), die soziologische Devianzthese (91), die Verallgemeinerung der Frauenmystik als „praktisch orientierte Erlebnismystik" (270), die auf den kommunikativen Notstand reduzierte Deutung mystischen Schreibens (154, vgl. 465–470 zur modernen Auffassung, mystische Sprache erzeuge die entsprechende Erfahrung suggestiv) oder die rein philosophische Eckhart-Auslegung der Schule Flaschs und insbesondere die Vorstellung einer quasi-göttlichen Ausdehnung des autonomen Ichs im Sinn Fichtes samt mancher eklektischer Eckhart-Moden (338–355, vgl. schon 334f). In seinen eigenen Deutungen kehren einige Motive leitmotivisch wieder, die H. wohl bei Meister Eckhart paradigmatisch gewonnen hat: v. a. der Durchbruch als unableitbares, eine neue Wirklichkeit setzendes Da-Sein Gottes im Mystiker; das Grundproblem, diesen nicht an sich darstellen zu können, sondern ihn „ins Kategoriale der menschlichen Erlebenswelt übersetzen" zu müssen (345); das Sein-Lassen des Ichs und das Realisieren der Ferne von Gott als Voraussetzung der Vereinigung; die Eigengestalt mystischen Sprechens, bei dem das Unsagbare sich eigene Ausdrucksformen etwa in Paradox und Metapher als „Experiment am Rande der Sprache" (267) schafft – daher auch der programmatische Titel „Mystik als Aussage"; der Versuch, die Spannung von Erfahrung und Sprache nicht einseitig aufzulösen; deshalb auch das Herausstellen einer eigenen Form von Rationalität dieses Sprechens, das alles andere als beliebig war und ist und sich von einem bloßen Raunen oder einem „Gestikulieren mit der Existenz" (Kierkegaard, 86) abhebt. H. verwirklicht in dieser Zusammenstellung von Beiträgen meisterhaft, was er selbst die „Lust am Brückenschlag über Jahrhunderte" (191) nennt. Seine stets genaue Textlektüre sowie die umfassende Kenntnis und das begründete Urteil über die internationale Forschungslage, die sich jeweils keineswegs auf Quellen und Autoren seines Fachgebiets beschränken, seine interdisziplinären Argumentationsfiguren (allerdings mit einer bemerkenswerten Skepsis gegenüber psychologischen Zugängen wie dem „ozeanischen Gefühl" nach Freud, 198), seine ausführlichen Belege und Diskussionen der Sekundärliteratur, ohne daß die Fußnoten bloßer Ausweis von Erudition wären, und seine spürbare Liebe zur Verwandtschaft (nicht Identität) der mystischen Familie über die Kulturen hinweg (so in der Abneigung gegenüber dem kalten Wort von der „Kontingenzbewältigungspraxis" als Funktion der Religion, 412) lassen jede Seite zu einem Lesegewinn werden. Der bekannte Mystikforscher hat nun noch dezidierter als in früheren Arbeiten seine mystische Sprachlehre theologisch akzentuiert: eine Betonung von Inkarnation und ‚kenosis' gegenüber den neuplatonischen Aufstiegswegen; bei allen Berührungspunkten mit fernöstlicher Mystik doch ein differenziertes Auseinanderhalten des Christlichen; das Festhalten an einer im tiefsten Sinne Vernünftigkeit und Sprachfähigkeit der mystischen Erfahrung; v. a. „die Gestalt Jesu Christi, die für die Mystiker keinesfalls schlicht eine erbauliche ist, sondern ihre Denk- und Liebeskräfte aufs schärfste anstrengt" (98).

An letzterem müßte freilich theologisch noch weitergearbeitet werden. Wenn es stimmt, wie H. in verschiedenen Büchern herausgestellt hat, daß Mystik keineswegs geschichtsflüchtig ist, dann wäre auch die mystische Schau Christi als die des ein für allemal Gekommenen und des Angelpunktes der Heilsgeschichte zur Geltung zu bringen. Denn hier liegt wohl das Christliche der Mystik: allem Überspringen des Zeitlichen zu wehren und statt dessen „die Länge und Breite, die Höhe und Tiefe" (Eph 3, 18) des Menschgewordenen zu ermessen. Denn Ansätze dafür gibt es in der Geschichte der Mystik genug, etwa in der überraschenden Höherstellung Martas vor Maria bei Eckhart (404).

Erfurt Andreas Wollbold

Johannes vom Kreuz: Lebendige Flamme der Liebe, hg. u. neu übers. v. Erika Lorenz. – München: Kösel 1995. 168 S., geb. DM 32,00 ISBN: 3-466-20398-8

Seit 1991 der 400. Todestag des hl. Johannes vom Kreuz in aller Welt mit wissenschaftlichen Kongressen und Veröffentlichungen feierlich begangen wurde, besonders in den beiden großen Karmelgemeinschaften, dem Stammorden (OCarm) und dem Karmel der teresianischen Reform (OCD), ist von neuem ein großes Interesse für den großen spanischen Mystiker und Karmelit spürbar, auch im deutschen Sprachraum. Die im Januar 1992 gegründete Arbeitsgemeinschaft INTERKARM der karmelitanischen Gemeinschaften im deutschsprachigen Raum hat es sich u. a. zur Aufgabe gemacht, alle Werke von Johannes vom Kreuz neu zu übersetzen und neu herauszugeben.

Ganz unabhängig davon, aber dennoch eingebunden in das seit 1991 allenthalben festzustellende, wachsende Interesse an Person und Werk des spanischen Mystikers und Kirchenlehrers ist die Vf.in Erika Lorenz zu sehen, Prof.in i. R. für Romanistik, deren Spezialgebiet die spanische, mystische Literatur des 16. Jh.s ist. Als 1991 eine 945 Seiten große, umfassende und internationale Studie über Leben, Werk und geistliche Bedeutung Johannes' vom Kreuz erschien, an der insgesamt 38 Vf. und Vf.innen beteiligt waren, fand sich auch L.s Name darunter, deren Beitrag den Titel hatte: *Johannes vom Kreuz als geistlicher Führer*[1]. L. geht hier u. a. ausführlich auf das letzte Werk des spanischen Mystikers ein, die *„Lebendige Flamme der Liebe"*, und macht gerade auch an Hand dieses Werkes deutlich, daß und wie Johannes auf eine gute geistliche Führung großen Wert legt. In derselben Zeit schrieb sie weitere Bücher über Johannes vom Kreuz, u. a. eine fiktive Autobiographie in der Ich-Form und eine Beschreibung des mystischen Weges bei Johannes vom Kreuz.[2]

Das jetzt vorliegende Buch, das eine neue Übersetzung der *Lebendigen Flamme der Liebe*, eine Einführung zu diesem Werk sowie erklärende Anmerkungen enthält, ist ohne die anderen Veröffentlichungen der Vf.in nur schwer in seiner Eigenart zu verstehen. Insgesamt gilt nämlich von ihren Veröffentlichungen, daß sie durch ihren packenden und lebendigen Schreibstil längst Vergangenes sehr konkret und für den Leser nachvollziehbar nahebringen kann. Dies gilt v. a. für die genannte fiktive Autobiographie. Können diese Fähigkeiten auch bei der Übersetzung eines über 400 Jahre alten Textes von Nutzen sein?

L. schließt sich bei der Frage, wie übersetzt werden soll, dem spanischen Lyriker Garcilaso de la Vega an, der sich seinerseits das Übersetzungsverständnis seines Freundes Juan Boscán zu eigen gemacht hatte und von diesem sagt, daß er übersetze, „ohne neue und ungebräuchliche Wörter zu benutzen. Er war zudem ein sehr getreuer Übersetzer, weil er sich nicht an die Strenge des Buchstabens hielt, wie es einige tun, sondern an die Wahrheit der Aussagen. Auf eigenen Wegen übertrug er die Kraft und den Gestaltungswillen der einen Sprache so in die andere, daß er alles beließ, wie es gemeint war" (17, mit Hinweis auf das entsprechende spanische Zitat 168, Anm. 23). Dazu L. selbst: „Ich staunte, als ich dieses Zitat fand, wie sich ein Übersetzerwille über Jahrhunderte hinweg gleichen kann, denn die hier angeführten Prinzipien sind die meinen" (17).

[1] In: Juan de la Cruz, Espiritu de llama, Estudios con ocasión del cuarto centenario de su muerte (1591–1991). Coordinador Otger Steggink, O. CARM. Insitutum Camelitanum, Rom / Kok, Kampen (NL), 1991, 781–797.

[2] Licht der Nacht, Johannes vom Kreuz erzählt sein Leben, Freiburg 1990; Auf der Jakobsleiter, der mystische Weg des Johannes vom Kreuz, Freiburg 1991, und das schon einige Jahre davor geschriebene Buch: Ins Dunkel geschrieben. Briefe geistlicher Führung, Freiburg 1987.

Hier geht es für meine Begriffe um eine fundamentale Frage des Übersetzens. Darf man sich über die „Strenge des Buchstabens" hinwegsetzen, wenn man sich nur an die „Wahrheit der Aussagen" hält? Ich wurde erinnert an meine Gymnasialzeit, in der wir u. a. Vergils *Äneis* übersetzten. Hier wird im II. Buch beschrieben, wie die Griechen es mit List und Tücke fertigbringen, das hölzerne „Trojanische Pferd" in das Stadtgebiet Trojas zu bringen. Dieses Pferd wird dort u. a. beschrieben als *„fatalis machina ... feta armis"* (II,237–238). Wir mußten damals – anstandshalber? – übersetzen: „ein Werkzeug des Schicksals, ... gefüllt mit Bewaffneten." Wörtlich heißt es aber: „schwanger von Waffen". Die „Wahrheit der Aussage" zählte mehr als das, was „da nun eigentlich steht". Für meine Begriffe ein zu hoher Preis!

Auf jeden Fall ist der Ansatz beim Übersetzerteam U. Dobhan, E. Hense, E. Peeters, die 1995 *Die Dunkle Nacht* und 1996 Briefe und kleinere Schriften des spanischen Mystikers (Titel: *Worte von Licht und Liebe*, genannt nach dem kürzesten Werk Johannes') herausbrachten (beide in der Reihe Herder / Spektrum) ein ganz anderer. Alle wichtigen Leitworte werden hier „idiolekt", d. h. jeweils mit demselben Wortstamm übersetzt. Das Übersetzerteam möchte den Text insgesamt möglichst wörtlich übersetzen, so daß der Leser erfahren kann, was im spanischen Text „nun eigentlich steht". Sie begründen dieses Vorgehen u. a. damit, daß sie bestimmte Schlüsselbegriffe als sprachliche Konstante in der Beschreibung geistlicher Prozesse aufrechterhalten möchten, so daß Sprachverschiebungen und Sprachnuancen, die Veränderungen markieren, auch entsprechend als solche deutlich werden. Außerdem weisen sie darauf hin, daß bislang übliche Übersetzungen einiger Grundbegriffe, die Johannes vom Kreuz der scholastischen Philosophie und der Frömmigkeitssprache seiner Zeit entnahm, Anlaß zu Fehlinterpretationen geben können, die keineswegs der Absicht des spanischen Mystikers entsprechen. Dazu rechnen sie u. a. Übersetzungen, die in eine einseitig aszetisch-moralische Richtung gehen. So wird z. B. *„apetito"* nicht mit „Begierde" oder „Sehnsucht", *„mortificación"* nicht mit „Abtötung", *„negación"* nicht mit „Selbstverleugnung", *„vicio"* nicht mit „Laster" übersetzt, sondern mit „Strebekraft", bzw. „Sterbenlassen", bzw. „(Selbst)zurücknahme", bzw. „Fehlhaltung" (vgl. meine Besprechung der o. g. Neuübersetzung der *Dunklen Nacht* in ThRv 92 [1996], Sp. 436–438). Das Übersetzerteam nimmt damit in Kauf, daß eine texttreue Übersetzung spröder und schwerfälliger wirkt als eine freiere Übertragung.

Für L. scheint aber der Gesichtspunkt der freien und flüssigen Übersetzung der wichtigere zu sein. So übersetzt sie die dritte Versregel aus dem Gedicht *Lebendige Liebesflamme*: *„de mi alma en el más profundo centro"* (wörtlich. „in der tiefsten Mitte meiner Seele") auf S. 37: „in meiner tiefsten Mitte", und bemerkt dazu: „Wörtlich heißt es: ‚Die Seele sagt: in der tiefsten Mitte meiner Seele' – eine sprachliche Unlogik, die Johannes vom Kreuz sich leisten konnte, nicht aber die Übersetzerin". Dabei dürfte es gerade der Vf.in bekannt sein, daß man zur Poesie nicht nur über die Logik einen Zugang findet.

Es verwundert, daß L. offenbar von der Übersetzung des o. g. Übersetzerteams, die schon Anfang 1995 erschienen ist, bzw. von dem dort zugrunde gelegten Übersetzungsansatz, der übrigens auch schon in einer 1991 von E. Hense und E. Peeters vorgestellten Sammlung von Texten von Johannes vom Kreuz deutlich zutage tritt[3], keine Notiz genommen hat. Auch verwundert es, daß sie nicht die zur Zeit beste textkritische Ausgabe der Gesamtwerke von Johannes vom Kreuz benutzt hat, nämlich die 5. Aufl. der Textausgabe von José Vicente Rodríguez und Federico Ruiz Salvador, 1993 herausgegeben vom Editorial de Espiritualidad (EDE) von Madrid, d. h. dem Verlag der spanischen, unbeschuhten Karmeliten von Kastilien. Statt dessen erwähnt sie u. a. eine frühere Ausgabe von Rodríguez und Ruiz Salvador, nämlich aus 1980, auf die sich ihre Übersetzung in erster Linie stützt, wie sie selbst bemerkt, und mit der sie eine Ausgabe von Lucinio Ruano de la Iglesia von 1991 verglichen hat. Auch erwähnt sie noch eine weitere Ausgabe von 1978 (166).

Wenn man die Texte aus der Sammlung von Hense-Peeters, bei der auch Teile aus der *Lebendigen Liebesflamme* zu finden sind, mit der Übersetzung von L. vergleicht, fallen gleich bestimmte Unterschiede auf, die mit dem jeweiligen Übersetzungsansatz der beiden Veröffentlichungen zusammenhängen. So heißt es in L 2,33 (*„ocupado y empleado en cosas del siglo, y los apetitos y gustos de criaturas"*) bei L.: „Man muß dabei bedenken, daß das, was die Seele hier als ‚Tod' bezeichnet, der ganze alte Mensch mit dem rein natürlichen Gebrauch seiner Fähigkeiten ist: Also Verstand, Wille und Gedächtnis, *verstrickt in die Welt und das Begehren kreatürlicher Freuden*" (82; Hervorhebung in den Zitaten, L. G.). Hense-Peeters übersetzen: „Man muß wissen, daß die Seele hier alles, was zum alten Menschen gehört, ‚Tod' nennt. Zum alten Menschen gehört, daß sie ihr Können, d. h. ihre Erinnerung, ihren Verstand und ihren Willen so gebraucht, daß sie *diese mit den Dingen der Welt beschäftigt und ausfüllt, und ihren Hunger so, daß sie ihn auf den Geschmack von Geschaffenem richtet*" (74), bzw. „*und (ihr) Streben auf den Geschmack von Geschaffenem richtet*" (so in einer späteren, nicht veröffentlichten Übersetzung von E. Hense). Nicht die Spur von einem asketisch-moralischen Vokabular und außerdem wird den Grundbedeutungen der einzelnen Wörter Rechnung getragen!

Ähnlich ließen sich weitere Beispiele für den Übersetzungsstil von L. anführen. So übersetzt sie in L 1,5: „Während andere, deren Gaumen nicht frei von weltlichen Genüssen ist, Geist und Leben dieser Worte nicht würdigen können" (30). Wörtlich heißt es: „Diejenigen aber, die keinen gesunden Gaumen (*paladar sano*) haben, sondern andere Dinge schmecken (*gustan otras cosas*), können den Geist und das Leben jener Worte nicht schmecken, ... (*non pueden gustar el espíritu*)"

In L 4, 14 heißt es bei L.: „In der Seele, die von der geringsten Begehrlichkeit und Eigensucht bewohnt ist, findet er (d. h. Gott) die größte Freiheit, so daß er gern dort ist und sich zu Hause fühlt" (162). Wenn man einige Schlüsselworte in ihrer Grundbedeutung beläßt, heißt es hier: „In der Seele, in der weniger Streben und eigener Geschmack wohnen, ist er mehr allein, da ist es ihm angenehmer und er wohnt da mehr wie in seinem eigenen Haus" (*El alma donde menos apetitos y gustos propios moran, es donde él más solo y más agradado y más como en casa propia).*

Auch gehen oftmals wichtige Bilder, Wortspiele und Stilfiguren verloren. So sagt Johannes im Prolog : *„sabiendo cierto que de mi cosecha nada que haga al caso diré en nada ..."*, d. h.: „wohl wissend, daß ich *aus eigener Ernte* nichts ... sagen könnte". Bei L. heißt es: *„aus Eigenem"* (19). Den Vergleich: *lo pintado – lo vivo* übersetzt sie: „das Gemalte – der Gegenstand" (20), während es Johannes darum geht, deutlich zu machen, daß das, was er formuliert, so hinter dem zurückbleibt, was er eigentlich sagen könnte und möchte, wie „das Gemalte" hinter „dem Lebendigen".

Bei der Übersetzung der fünften und letzten Strophe (*„y toda deuda paga! Matando, muerte en vida la has trocado"*) übersetzt sie folgendermaßen: „O milde Hand, o zarte Berührung, ... *die alles Geschuldete vergilt: Du verwandelst tötend den Tod in Leben*" (25). Wörtlich heißt es: „die jede Schuld bezahlt. *Tötend hast du Tod in Leben eingetauscht*". Das Bild von „zahlen" und „eintauschen" ist nicht mehr gegeben.

In L 1,1 übersetzt sie: „da sie (d. h. die Seele) sieht, wie diese wunderbare Flamme der Liebe, die in ihr brennt, *sie bei jedem Aufflammen* mit starker und inniger Seligkeit beglückt, so daß ihr *bei jeder Berührung* das ewige Leben spürbar wird ..." (27). Wörtlich heißen diese Teile: *„jedes Mal, wenn sie sie angreift"* (*„cada vez que la está embistiendo"*), bzw. *„jedes Mal, wenn sie sie aufsaugt und angreift"* (*„cada vez que la absorbe y embiste"*). In L 1,4 heißt es bei ihr: „So scheint es denn der Seele bei jedem Auflodern der Flamme, ..." (29). So geht aber ein deutliches Wortspiel verloren: *„cada vez que llamea esta llama"* d. h. „jedes Mal, wenn entflammt diese Flamme".

In L 2,27 übersetzt sie *„desconsuelo"* und *„mortificación"* mit „Mißhelligkeiten" und „Verzichtsleistungen" (76). Hier gehen wichtige Schlüsselworte verloren: *„desconsuelo"* heißt „Trostlosigkeit", *„mortificación"* heißt „Sterbenlassen", „Zum (Ab)sterben bringen". In L 2,28 übersetzt sie „O Seelen, die ihr im Geistigen *froh* und sicher sein wollt"(77). *„Consoladas"* heißt aber „getröstet", nicht „froh". Etwas weiter heißt es bei ihr: „um zu dieser Sicherheit und *Erleichterung*" zu gelangen (77). Hier steht aber *„consuelo"* d. h. „Trost".

Was bei den Anmerkungen stört, ist die Reihenfolge der Quellenverweise und der Angabe der Quellen selbst. Wenn es in Anm. 2 heißt: „in der a. a. O. beschriebenen Form", sollte man annehmen, daß die betreffende Quelle vorher vollständig erwähnt worden ist. Dies ist aber nicht der Fall. Auch wird die „Lira", von der in Anm. 2 die Rede ist, vorher nicht erklärt. Diese Erklärung erfolgt erst in Anm. 20 (vgl. 165 und 167). In Anm. 5 wird auf die Gesamtausgabe BAC 1991, a. a. O., 907, verwiesen. Es ist weder vorher erklärt, was „BAC" heißt, noch ist vorher die vollständige Quellenangabe erfolgt. Dies geschieht erst auf der nächsten Seite in der ausführlichen Anm. 6 (vgl. 165 und 166). Gegen Ende in der Anm. 6 heißt es: „Die deutsche Übersetzung verwendet die erwähnte Numerierung des Paters Silverio an Santa Teresa OCD". Im Text steht der Hinweis auf diese Anm. hinter der 7. Zeile auf S. 9. Vorher ist aber nirgendwo im Text von P. Silverio, geschweige denn von dessen Numerierung die Rede. Erst unten auf S. 9 erfährt der Leser, daß der betreffende Karmelit ein „maßgeblicher Herausgeber" des Gesamtwerks des Johannes vom Kreuz gewesen sei, und daß auf ihn die Absatznumerierungen in allen heutigen Editionen zurückgehen (9).

In Anm. 16 ist die Rede von „LB 3,38", ohne daß vorher die Abkürzung „LB" erklärt wurde. Gemeint ist die Redaktion B der „Llama" bzw. *„Lebendigen Liebesflamme"*, von der die Vf.in in Anm. 6 spricht und auf die ihre Übersetzung zurückgeht (166).

Auf S. 98 schreibt sie: „die der Prophet *Ezechiel* ... hatte", auf S. 132 aber: „durch den Propheten *Ezequiel*". Dieser Name wird in allen mir bekannten Übersetzungen in Übereinstimmung mit der Vulgata als *Ezechiel* geschrieben.

Auf S. 138 schreibt L. in Anm. 12: „Es wird bei Juan durch die Auslegung der Zitate nicht ganz klar, von wem jeweils die Rede ist,

[3] Johannes vom Kreuz – Verschlungen bin ich in deiner Schönheit –, vorgestellt von Elisabeth Hense und Elisabeth Peeters OCD, Würzburg 1991, 7–8.

vom Teufel oder von der Seele. In der heutigen Einheitsübersetzung handelt es sich um Gott, der Hiob die ungeheure Kraft eines Nilpferdes vor Augen stellt, um ihm zu zeigen, daß er mit ihm nicht rechten kann". Diese Bemerkung befremdet sehr, weil sie den Eindruck erweckt, daß es sich in früheren Bibelübersetzungen bzw. auch in der Vulgata selbst nicht um Gott gehandelt hätte, der zu Hiob spricht. Und was den Text bei Johannes selbst betrifft, ist es für mich klar, daß es sich nur um den Teufel handelt, den „zweiten Blinden", wie Johannes sagt (vgl. L 3,63–66, S. 135–139). In der o. g. Anm. heißt es weiter: „Was Juan am Leitfaden der Vulgata als Tatsachen auffaßt, sind nach heutigem Verständnis Fragen: Kann man es etwa mit der Angel fangen? usw.". Die betreffende Stelle in der Vulgata enthält aber sehr wohl einen Fragesatz:. *„An extrahere poteris Leviathan hamo, et fune ligabis linguam ejus?"* D. h.: *„Kannst du den Leviathan mit der Angel herausziehen, und mit dem Strick seine Zunge binden?"* (Job 40, 20, nach der Vulgatazählung). Das Wörtchen „an" ist ein Fragepartikel.

Auch eine andere Bemerkung zur Vulgata ist nicht ganz richtig. Auf S. 30 heißt es in der Anm. 5: „Die Psalmen werden . . . nach der modernen Zählung numeriert. In der Vulgata ist immer eine Nummer zurückzugehen". Dies stimmt in sofern nicht, als die von dem hebräischen Text bzw. von der Einheitsübersetzung abweichende Numerierung in der Vulgata erst mit Psalm 9 anfängt, die in der Vulgata in zwei Psalmen aufgeteilt wird: Ps. 9 und Ps. 10.

In der Zeitschrift „Meditation" vom Verlag Christianopolis Weilheim, Nr. 1/1997, 32–36, schreibt L. über *Johannes vom Kreuz und die Welt der Dinge* und geht dabei auf dessen *„Dichos de luz y amor"* (Worte von Licht und Liebe) ein. Die Übersetzung dieses Werkes wird dort als Buch in Vorbereitung beim Köselverlag München angekündigt. Man darf gespannt sein, ob sie die kürzlich erschienene Neuübersetzung dieses Werkes durch das Übersetzerteam Dobhan-Hense-Peeters dafür zur Kenntnis nimmt oder nicht. Auf jeden Fall kann der Leser jetzt wählen zwischen dem Ansatz, wonach die Schlüsselbegriffe „idiolekt" übersetzt werden und dem Ansatz, wonach es nicht auf die „Strenge der Buchstaben", sondern auf die „Wahrheit der Aussagen" ankommt. Dabei möchte ich keinen Zweifel daran lassen, daß das „idiolekte" Übersetzen keineswegs die „Wahrheit der Aussagen" beeinträchtigt, sondern im Gegenteil erst richtig zur Wahrheit der Aussagen hinführt.

Diese kritischen Bemerkungen bedeuten aber keineswegs, daß man die jetzt vorliegende Übersetzung mitsamt den Anmerkungen und Erklärungen nicht mit viel Gewinn lesen könnte. Johannes vom Kreuz war alles andere als ein weltfremder Asket, sondern ein Mensch und Seelsorger, dem an einer möglichst guten geistlichen Führung der ihm anvertrauten Mitmenschen gelegen war. Das wird gerade in seinem letzten Werk und durch die Art und Weise, wie L. uns dieses Werk präsentiert, in besonderer Weise deutlich.

Mainz Leo Groothuis

Loose, Helmuth Nils / **Descouvemont,** Pierre / **Leprince,** Daniel: **Theresia und Lisieux,** hg. v. Theresienwerk e. V. Augsburg. – Karlsruhe: Verlag der Schulbrüder (Badenia Verlag) 1995. 350 S., geb. DM 120,00

Dieser aus dem Französischen übersetzte Bild- und Textband stellt Lebenslauf und Frömmigkeit der Heiligen von Lisieux im Kontext ihres Milieus dar. Um das „und" im Titel geht es, also um das bei Therese zweifellos enge, spannungsvolle Verhältnis zwischen „Theresia" und „Lisieux", d. h. zwischen Person und Umwelt. Der vorliegende Versuch seiner Veranschaulichung ist, um es vorweg zu sagen, rundum gelungen, so daß das Werk sicher zu einem wichtigen Bezugspunkt jeder weiteren Beschäftigung mit Therese werden wird. Wenn nämlich das heutige Interesse der Hagiographie sich auf das biographische Werden konzentriert und dabei auch Grenzen, Brüche und Bedingtheiten nicht verschweigen will, dann ist die Kenntnis des Milieus, der Quellen, der Lebensumstände, nahestehender Personen und die Auseinandersetzung der Heiligen damit entscheidend. „Den Menschen in seinen Zeitumständen darzustellen, inwiefern ihm das Ganze widerstrebt, inwiefern es ihn begünstigt", was sich Goethe in seinem Vorwort zu „Dichtung und Wahrheit" vornahm, ist bei Therese um so wichtiger, als sie bekanntermaßen tief in die Welt ihrer Familie und des Karmels eingelassen war, so daß ihr Verhältnis zu deren Einflüssen geradezu zur Schlüsselfrage des Theresebildes wird. Diese Frage ist durch *„Theresia und Lisieux"* auf die Grundlage von gesicherten Kenntnissen gestellt worden, die im Zusammenspiel von Bild und Text plastisch gemacht werden.

Die einzelnen Abschnitte des Bdes (ein Inhaltsverzeichnis fehlt leider) geben die Stationen des Lebens Thereses chronologisch und thematisch wieder: Frankreich und der Geist der Katholiken nach 1870, Alençon, Thereses Geburtsort, und die Familien der Eltern, die ersten Jahre bei der Amme und im Familienkreis, der Tod der Mutter und der Umzug nach Lisieux, diese Stadt als Fachwerkwunder und als krisengeschüttelter Industrieort, das Alltagsleben in den Buissonnets und Ausflüge in die Umgebung, die „fünf traurigsten Jahre meines Lebens" (42) in der Abteischule der Benediktinerinnen, Krankheit, Erstkommunion und der Kampf um den Karmeleintritt bilden wichtige Themen der ersten hundert Seiten. Das Leben im Karmel selbst, obwohl weiterhin am Ablauf der Jahre orientiert, gliedert sich stärker an wichtigen Einzelereignissen und an den Entwicklungen ihrer Persönlichkeit und Frömmigkeit (z. B. eucharistische und marianische Spiritualität, Verehrung des Heiligsten Antlitzes und der „kleine Weg"). Einige Seiten über die sich rasch ausbreitende Verehrung schließen das Buch ab. Die einzelnen Abschnitte enthalten jeweils kursive Zusammenfassungen, kurze Bildunterschriften und längere Erläuterungen zu den Bildern. Die deutschen Hg. haben dankenswerterweise die deutschen Übersetzungen französischsprachiger Abbildungen in einem Anhang beigegeben. (Die im Vergleich zum Original seitengleich reproduzierte deutsche Ausgabe ließ dies nicht jeweils auf derselben Seite zu.) Die hervorragenden Aufnahmen Helmuth Nils Looses, der schon verschiedene kleinere Bildbände über Therese gestaltet hat, sind weit mehr als bloße Illustrationen. Reproduktionen von zeitgenössischen Fotografien, darunter auch bislang unveröffentlichte Aufnahmen Célines, z. B. „Der Tag einer Novizin" (103–112), genauer der Postulantin Marie Guérin, von Zeitungsausschnitten, Manuskripten und Gebrauchsgegenständen stehen neben heutigen Aufnahmen auch aus dem Klausurbereich des Karmels, der weithin noch das Aussehen aus der Zeit Thereses bewahrt hat. Die Unterstützung des Archivs des Karmels, der von den Bombardements von 1944 verschont geblieben ist, ermöglichte die Entfaltung eines Panoramas, wie es für viele Gestalten früherer Jh.e von vornherein unmöglich ist. Die Texte Pierre Descouvemonts sind zwar für ein breiteres Publikum geschrieben, verraten aber doch einen renommierten Kenner Thereses, der sich schon früh mit den schriftlichen Quellen Thereses beschäftigt hat. Viele historische Details des Bdes waren zwar bereits aus der ‚Edition du Centenaire' (1971–1988) und aus anderen meist französischen Veröffentlichungen bekannt, sind aber hier zusammengetragen und anschaulich gemacht. Immer wieder stößt man auch auf unbekanntere Einzelheiten, z. B. Thereses Wunsch nach der Erhebung des Johannes vom Kreuz zum Kirchenlehrer (172), eine ausgeglichene Darstellung des politischen Einsatzes von Isidore Guérin (180f) oder humorvolle Erinnerungen wie die an die lebenspraktische Schwester Aimée de Jésus, die im Klosterhof lieber Kartoffeln statt Rosen setzen wollte (208), oder Thereses Spitznamen für Dr. Cornière, ihren behandelnden Arzt, als „Clodion le chevelu / der langhaarige Clodion", in Anspielung auf den wilden Frankenhäuptling, der im 5. Jh. Gallien überfallen hatte (295). An verschiedener Stelle werden auch die Mitschwestern Thereses mit einer Kurzbiographie vorgestellt oder wenigstens erwähnt, so daß man sich ein gutes Bild vom Mikrokosmos des Klosters mit seinen z. T. grundverschiedenen Charakteren machen kann. Durch dieses realistische Bild werden verschiedene Mythen des theresianischen Schrifttums zurechtgerückt, z. B. das dunkle Bild von Mutter Marie de Gonzague oder die unmenschliche Noviziatszeit Thereses. Der etwas karge Index erschließt einzelne Themen und Personen aus dem Leben Thereses.

Insgesamt fällt bei dem Bildband auf, wie stark bei Therese das Zeitbedingte mit Intuitionen verwoben war, die weit über ihre Zeit hinausragten und die Erneuerung der katholischen Kirche im 20. Jh. vorwegnahmen (z. B. Öffnung der Kirche zu Nichtglaubenden, Spiritualität der unbedingten Annahme, apostolischer Elan, Rückkehr zur Bibel, liturgische Frömmigkeit und häufige Kommunion). Eindrucksvoll ihrer Zeit verhaftet erscheinen v. a. die religiösen Bilder, deren Einfluß auf Therese immer wieder belegt wird (z. B. auf Seite 224 das Andachtsbild von Jesus und den Kindern mit dem Kinderwort Jesu aus Mt 18,3 und ihre Auslegung des kleinen Weges als geistliche Kindschaft; als bloßes Wort kommt Mt 18,3 dagegen kaum als Quelle ihrer Lehre in Betracht). So stößt man etwa auf die Vorstellung vom göttlichen Gefangenen im Tabernakel (188f) oder auf das süßliche Fresko im Oratorium, das Therese selbst gemalt hat (201). Überhaupt fällt die Verkindlichung Jesu (z. B. der Gute Hirt auf Seite 225), von Heiligen oder der Gläubigen und die oft überstarke Allegorisierung der Bilder auf (z. B. die Seefahrt des Lebens, das Herz Jesu als Leitstern, das Kreuz als Leuchtturm auf Seite 69).

So kann das Album drei Lesergruppen dienen: den Hagiographen, die sich ein detailgenaues Bild Thereses wünschen, den Verehrern der Heiligen, die ihre für heutige Begriffe etwas fremdartige religiöse Sprache aus ihrer Zeit verstehen wollen, und kirchengeschichtlich Interessierten, die eine Momentaufnahme von Kirche und Frömmigkeit vor 100 Jahren suchen. Die Übersetzung ist im allgemeinen zuverlässig, auch wenn sich bisweilen etwas ungenaue Ausdrücke einschleichen (so ist das Bild auf Seite 70 ein Andenken an die Zweit- und nicht an die Erstkommunion). So wird jede Beschäftigung mit Therese und ihrer Zeit mit Gewinn auf diesen Bd zurückgreifen.

Erfurt Andreas Wollbold

Lohrum, Meinolf / **Dörtelmann,** Maria Magdalena: **Katharina von Siena.** Lehrerin der Kirche. – Leipzig: Benno 1994. 146 S., kt DM 24,80 ISBN: 3-89543-057-9

Die hier vorliegende sorgfältige Nachzeichnung der wichtigsten Lebensstationen der (seit 1970) mit dem Titel „Kirchenlehrerin" ausgezeichneten heiligen Katharina von Siena ist allen Dominikanerinnen und dominikanischen Laien insbesondere gewidmet. Laut Vorwort haben sich alle Zweige des Dominikanerordens, die ganze dominikanische Ordensfamilie, am Entstehen der wertvollen Publikation irgendwie beteiligt. Auf sie ist das an Katharina abgelesene spirituelle Leitbild zugeschnitten: es soll intensives religiöses Leben in der geglückten Verbindung von kontemplativer Gottverbundenheit und tätigem Wirken für Welt und Menschen zeigen. Gefahrenzonen und innerkirchliche Spannungsbereiche, in die Katharina immer wieder gerät, werden nicht verschwiegen, es wird ihnen jedoch auch nicht erhöhte Aufmerksamkeit geschenkt, eher kommt eine beständige Tendenz zur Ausharmonisierung – auch innerer Konflikte Katharinas zum Tragen.

Der innere und äußere Lebensweg Katharinas (1347–1380), ihre spezifische Frömmigkeit wie auch ihr öffentliches Engagement in der eng verflochtenen staatlichen und kirchlichen Politik werden weitgehend in Anlehnung an die Vita des Dominikaners Raimund von Capua (seit 1374 Beichtvater Katharinas) nacherzählt, ohne auf die mit der literarischen Gattung der Vita gegebene Stilisierung genügend einzugehen. Die Hauptepisoden und damit wichtige Themen sind Katharinas Aufwachsen in der Großfamilie der Benincasa; die durch den Entschluß Katharinas, in die Gemeinschaft der „Mantellatinnen des hl. Dominikus" einzutreten, sich ergebende Unstimmigkeit mit den Eltern; die Entdeckung der inneren Zelle durch Katharina und erste Einheitserfahrung mit Gott im Herzenstausch und in der mystischen Vermählung (*sposalizio*); die Bildung der *famiglia*, einer Lebensgemeinschaft von Männern und Frauen, Theologen und Laien in gemeinsamem Gebet, in gemeinsamen Mahlzeiten und Reisen, um Katharina; Beginn der politischen Tätigkeit und der Beziehungen zu „grossen Sündern" (ab 1370); Reise nach Florenz zum Generalkapitel der Dominikaner (1374), worauf der Dominikaner Raimund von Capua den Auftrag erhielt, Katharina und ihre *famiglia* zu betreuen; die Fahrt 1375 nach Pisa und Lucca zur Bekehrung aller durch das Wort Katharinas und Kreuzzugsaufruf sowie Stigmatisierung Katharinas und mystischer Tod; die Reise nach Avignon, um Papst Gregor XI. zur Rückkehr nach Rom zu bewegen; Katharina im Dienst von Friedensbemühungen in Florenz und Rom; und schließlich Katharinas Tod für die im „großen abendländischen Schisma" gespaltene Kirche am 29. April 1380 in Rom.

Das Nachleben Katharinas in der durch sie eingeleiteten kirchlichen Reformbewegung, wobei die einzelnen Kirchenglieder auf allen Ebenen, nicht aber die kirchlich-institutionelle Struktur sich erneuern sollten, verdichtet sich lokal durch die feierliche Translation des Katharina-Hauptes nach Siena im Herbst 1385 und gesamtkirchlich durch den 1411 begonnenen Heiligsprechungsprozeß, der zur Heiligsprechung am 29. Juni 1461 führte.

Auf das von Katharina diktierte schriftstellerische Werk wird eher knapp, aber zuverlässig aufmerksam gemacht – auf die rund 380 zwischen 1370 und 1380 entstandenen und in Abschriften erhaltenen Briefe; auf das „Buch", ein Gespräch zwischen der Seele und Gott, auch „Buch von der göttlichen Lehre" oder „Gespräch von Gottes Vorsehung" genannt; und auf die Sammlung von fünfundzwanzig theologischen Gebeten aus den beiden letzten Lebensjahren Katharinas.

Schade, daß die in ihrem hinterlassenen Diktat von spirituellem Leben, charismatischem Geist, Bekehrungslust und Tatendrang nur so sprühende Analphabetin Katharina auf dem Umschlagbild des Buches mit seelenlosem Schablonengesicht, beschriebenem Pergamentblatt und Federkiel in der Hand gezeigt wird. Schon der im Untertitel des vorliegenden Buches genannte Rang „Lehrerin der Kirche" und weiter die stark betonte Würdigung Katharinas als „Mystikerin des Apostolates" scheinen mir die Glut und den Glanz, der von Katharinas Leben und Theologie ausgeht, etwas zu dämpfen. Doch im eigenen Studium von Katharinas Schriften vermag man sich ihrer religiösen Strahlkraft je neu auszusetzen. Dazu regt doch die besprochene Publikation mit hilfreicher Zeittafel (wichtigste persönliche Lebensereignisse Katharinas, Hauptdaten ihrer öffentlichen Wirksamkeit) und einer guten Auswahlbibliographie nachhaltig an.

Niederhelfenschwil Louise Gnädinger

Thérèse de l'Enfant-Jésus Docteur de l'Amour. Rencontre théologique et spirituelle 1990, hg. v. Centre Notre-Dame de Vie. – Venasque: Éditions du Carmel 1990. 370 S. (Centre Notre-Dame de Vie: Théologie 3), kt FF 148,00 ISBN: 2-900424-15-1

Die neuen geistlichen Gemeinschaften haben in der französischen Theologie der letzten Jahrzehnte eine Stimme ausgeprägt, die dem deutschsprachigen Bereich noch wenig vertraut ist. Ausgestattet mit dem Willen zu einer Spiritualität, deren Formen und Vorbilder die Mitglieder eng verbindet, treten viele ihrer Vertreter auch mit dem Anspruch auf, umfassende theologische Entwürfe vorzulegen, die geistliches Leben, systematische Durchdringung und missionarische Ausrichtung neu miteinander verbinden. Auf eine längere Tradition kann dabei das karmelitanische Säkularinstitut ‚Notre-Dame de Vie' zurückblicken, das auf die Gründung durch den Karmeliten P. Marie-Eugène de l'Enfant-Jésus im Jahre 1932 zurückgeht und von dessen Charisma viele Vorträge sichtlich geprägt sind (vgl. 315). Ihr jährliches Treffen 1990 im Zentrum der Gemeinschaft in Venasque (Vaucluse) war Therese von Lisieux gewidmet, die eine Schlüsselstellung beim Gründer und der Gemeinschaft einnimmt. Die Vorträge konzentrieren sich auf die Lehre Thereses und nicht nur auf ihr Leben und fügten sich damit in die Bemühungen ein, sie zur Kirchenlehrerin zu erheben. Die Vf. sind Priester der Gemeinschaft oder ihr nahestehende, französischsprachige Kenner Thereses. In Ziel und Methode bemühen sich alle um eine „geistliche Theologie, jene Wissenschaft, die im Licht Gottes und seines Christus alle Dinge an ihren Platz zurückbringt und die mit Weisheit den Weg der Menschen zu seinem letzten Ziel ordnet" (10, mit Worten des Gründers).

Nach einer *Einleitung* von Gaucher zu lehrhaften Aspekten bei Therese und zu ihrer Anerkennung bei den Päpsten sind die Beiträge unter vier Themengruppen zusammengefaßt.

In der ersten wird *Thereses Verhältnis zu Schrift und Tradition* beleuchtet: *Thereses Schriftnähe*, die sich auf die Begegnung mit Jesus konzentriert und die sich zu einer eigenen Form der Schriftauslegung entwickelt, nach der es jeweils um die Wahrnehmung der Liebe Jesu als Quelle der Wahrheit geht (Jerumanis); *Parallelen bei Paulus* in der Bekehrung beider, in einer ‚scientia crucis', in der Gotteskindschaft und im Gebet (Retoré); Vorbereitung und *thematische Nähe zum II. Vatikanischen Konzil und zu Paul VI. und Johannes Paul II.* in der Konzentration der menschlichen Berufung auf die Liebe, die irdische und transzendente Aspekte verbindet (Michelin).

Die *zweite Gruppe*, sicher das Zentrum des Bdes, versucht die Darstellung der *Theologie des ‚Weges der Kindschaft'* bei Therese mit Beiträgen zur *Liebe Jesu* (Léthel), zur *sich selbst mitteilenden Liebe des dreifaltigen Gottes*, die sich als zuvorkommendes Erbarmen erweist (Girard) und die zum *Grundgesetz des geistlichen Lebens* wird (Paissac), zum *Wachstum des Glaubens im Lauf von Thereses Leben* (Menvielle) und zur *Hoffnung*, die sich zu einem mütterlichen Hoffen-für-andere ausweitet (Niqueux).

Dabei fällt besonders Léthels eindringlicher Zugriff auf, in dem er die Linien seiner Diss. bei Christoph von Schönborn zu einer ‚Theologie der Heiligen' in geraffter Form wiedergibt. Er erkennt bei Therese die doppelte Spannung von Größe und Kleinheit – die Bewegung der Inkarnation – und von Liebe und Sünde – die Bewegung der Erlösung. Für den deutschsprachigen Leser sind Léthels Darlegungen zum „Privileg der Fraulichkeit" (121) in der liebenden Erkenntnis Jesu aufschlußreich, denn hier finden sich beispielhaft Überlegungen zur Sendung von Frauen in der Kirche, wie sie etwa auch in *‚Mulieris dignitatem'* ausgeführt sind: die größere Liebe der Heiligen in der „Hierarchie der Liebe Jesu" (121); die Nähe zu Maria als dem Urbild der Kirche; die ganzheitliche, leiblich-geistliche Hinwendung von Frauen zu Jesus (121–123).

Unter dem Titel *„Jenseits der Grenzen: eine universelle Lehre"* soll die Gestalt Thereses auf bedeutende kulturelle Strömungen bezogen werden: auf die *ökumenische Bewegung*, wobei die spirituellen Ursprünge bei den Reformatoren mit Therese verglichen werden (Frost); auf den *Konfuzianismus*, für den das Eltern-Kind-Verhältnis wesentlich ist und in dem es auf die Beziehung zu Gott übertragen wird, wobei er jedoch eher den Respekt als die Nähe wie Therese hervorhebt (Alt-Erzbischof Lokuang von Taipeh); auf die *Nicht-Glaubenden*, die in Thereses Glaubensnacht erstmals ernsthaft wahrgenommen und stellvertretend zu Gott getragen sind (Kardinal Poupard).

In der letzten Gruppe ist ein längerer Vortrag von P. Marie-Eugène de l'Enfant-Jésus neu abgedruckt, den er 1947 gehalten hat und der einen Schlüssel zum Theresebild der Gemeinschaft darstellt: betonte Einordnung in die Spiritualität des Karmel und besonders des Johannes vom Kreuz mit seiner Sehnsucht nach dem Absoluten, als deren Vollenderin sie angesehen wird; Hervorhebung ihrer neuen kontemplativen Lehre, die das Erbarmen Gottes inmitten seiner „dunklen Gegenwart" (339) erfährt und es in geistlicher Kindschaft annimmt.

Insgesamt zeigen gerade die Beiträge der Nicht-Fachtheologen, eine welch gute Vertrautheit mit dem Werk Thereses in den letzten Jahrzehnten in Frankreich gewachsen ist. Wer Thereses Schriften kennt, wird in diesem Bd weniger umstürzend Neues entdecken als anerkennen, in wie vielfältigen Perspektiven sich Theologen ihrer Lehre vergewissern und sich aneignen können. Da alle eng am Text bleiben, ist der Nachweis einer authentischen, bedeutsamen Lehre Thereses keine bloß fromme Übertreibung. Ein Gesamtentwurf zur Theologie Thereses in der Art von Hans Urs von Balthasars ‚Geschichte einer Sendung' müßte in dieser Richtung weiterarbeiten.

Der Sbd führt aber auch die Grenzen einer geistlichen Theologie dieser Art vor Augen. Zunächst kann eine geistliche Gemeinschaft wie ‚Notre-Dame de Vie' von gemeinsamen Überzeugungen wie der Hochschätzung Thereses, des karmelitanischen Weges und überhaupt einer spirituellen Erneuerung ‚im Herzen der Kirche' ausgehen, die außerhalb ihrer Reihen erst noch erschlossen werden müßten. So sind etwa historischer und biographischer Kontext, Quellenforschungen und psychologische, soziologische oder literaturwissenschaftliche Aspekte vollkommen ausgeblendet. Insbesondere das komplexe Verhältnis von Verhaftung in und Loslösung von der bürgerlichen Kultur wird zugunsten der Unvergleichbarkeit ihrer Gestalt gelöst (105). Auch ist die reiche Sekundärliteratur kaum berücksichtigt. Trotz dieser Einschränkungen ist das Buch eine große Hilfe, die Lehre der Heiligen zu erschließen.

Erfurt Andreas Wollbold

Vogler, Gereon / **Sudbrack,** Josef / **Kohlhaas,** Emmanuela: Tanz und Spiritualität. – Mainz: M. Grünewald 1995. 168 S., kt DM 32,00 ISBN: 3-7867-1819-9

Ein weiteres Buch zu einem Thema, das mittlerweile nicht mehr als so exotisch gilt wie noch bei den frühen Annäherungsversuchen z. B. durch Hugo Rahner (Der spielende Mensch, Einsiedeln 1952; Vom Sinn des Tanzens: GuL 38 [1965], 7–13). Es gibt höchst unterschiedliche Ansätze der in den letzten beiden Jahrzehnten angewachsenen Veröffentlichungen zum Bereich sakraler Tanz (vgl. G. Vogler, Bibliographie Religiöser Tanz, Willich-Anrath 1992). Sie gruppieren sich in praktische Anleitungen und Grundsatzerörterungen, wozu dieser Bd gehört. Nur am Rande sei hier die Frage gestellt, inwieweit geschriebenes Wort oder Skizzen Ausdrucksformen christlicher Spiritualität beleben und unsere Gemeinden in Bewegung bringen können. Für die Vf. bedeuten Tanz und Spiritualität, womit die christliche gemeint ist (das hätte in einem Untertitel gesagt werden sollen, denn in vielen Religionen ist der Kult mit Tanz verbunden), keinen Gegensatz. Allerdings gibt es heute auch Richtungen des meditativen Tanzes, die kaum mit der christlichen Botschaft vereinbar sind (z. B. die Schule von B. Wosien, die etwas unbestimmt Kosmisches meditiert).

Dem Spannungsfeld zwischen Tanz und Spiritualität war die 3. Mönchengladbacher Tagung zum sakralen Tanz 1993 gewidmet, der die Beiträge dieses Buches zu verdanken sind. Von Anbeginn ist die Geschichte des Tanzes in der christlichen Tradition von Auseinandersetzungen geprägt. Das zeigt auch der *historische Aufriß* von Sudbrack, der die Literatur kritisch zusammenfaßt und durch eigene Quellenarbeit bereichert (19–55). Dabei war die „Haltung der offiziellen Kirche gegenüber dem Tanz nicht einfach ‚ambivalent', sondern eindeutig und übermächtig negativ", so ein Zitat aus einem Standardwerk zu diesem Thema von T. Berger (Liturgie und Tanz. Anthropologische Aspekte, historische Daten, theologische Perspektiven, St. Ottilien 1985). Aufgrund einer Tendenz, die jegliche Gefahr, die von der Erotik des Tanzes ausgeht, zu bannen suchte, aber auch wegen der, unsere Zeit prägenden, „Vergehirnlichung" (Vf.), ist die kirchliche Tanztradition fast ganz verschwunden. Man kann durchaus der Meinung sein, daß sich das spätere Christentum durch den Leib unterbewertende Tendenzen um eine wertvolle leibliche Ausdrucksform seiner Spiritualität gebracht hat. Spiritualität und Tanz werden in diesem Bd miteinander verbunden, weil „diese beiden Sphären . . . nie . . . weit voneinander entfernt waren" (11). Eine eindeutige Begriffserklärung findet sich allerdings nicht (vgl. dazu: Praktische[s] Lexikon der Spiritualität, 1992).

Vogler unterscheidet beim „sakralen Tanz" zwischen Formen, die Ballett und Ausdruckstanz mit dem Glauben in Verbindung bringen wollen, dem meditativen Tanz und Tänzen im Rahmen liturgischer Feiern. Er hält diese Gattungen seit dem Symposium „Heiliges Tanzen" 1991 für nicht miteinander vereinbar (15). Dem ist die Auffassung entgegenzuhalten, daß der eine biblische Erzählung darstellende Ausdruckstanz als Element der Verkündigung, wie auch der meditative Reigentanz, unter der Voraussetzung, daß der in der Versammlung gegenwärtige Christus als die einigende Mitte gilt, in der Liturgie Platz finden können. Verwirrend ist Voglers Hinweis gegen Ende des Bdes, daß „Gruppen in der Gemeinde ihr kleines Repertoire haben [können], aus dem sie in ausgestalterischer Absicht [Ausdruckstanz] gelegentlich etwas vortanzen: Mal ein Tanz der Kinder, mal der Erwachsenen, mal der Senioren . . ." (151). Leider werden hier nicht die seit Jahrzehnten gemachten Erfahrungen des Münchener Kreises um Aloys Goergen im „Theologischen Forum" herangezogen, wo der Tanz als festes Element der Liturgie gepflegt wird. Ausgehend von der theologischen Arbeit mit der Bibel erscheint der Tanz in dieser Gemeinde – und nicht erst seit Gabriele Wollmann (vgl. 138f), – durchaus als geeignete Form, die Aussagen der Schrift zu besingen und zu tanzen.

Aufgrund eigener Erfahrungen thematisiert die Benediktinerin Kohlhaas das Verhältnis von Tanz und Spiritualität im Ordensleben. Sie sieht mit Recht in einer Spiritualität, die den Leib gering achtet, eine falsch verstandene Askese und spricht sich für ein Verständnis der Askese entsprechend der ursprünglichen Bedeutung des Wortes aus: die Übung. Es geht ihr um den Reifungsprozeß des Menschen, dessen Ziel die Integration aller Teilaspekte ist. So kann der Leib zu einem „Resonanzboden für die Stimme Gottes" werden (63–67).

Die Aufsätze dieses Bdes liefern einen Beitrag zur heutigen Situation des spirituellen Tanzes. Daß dies nicht mehr ein Bereich nur für Außenseiter in der Kirche ist, mag die Einrichtung einer Arbeitsgruppe zu Bewegung und Tanz beim Deutschen Liturgischen Institut zeigen. Auch wenn nur weniger als jede zehnte Angabe des insgesamt sehr ausführlichen, fast 150 Titel umfassenden Literaturverzeichnisses Hinweise auf praktische Möglichkeiten gibt, so will dieser Bd zumindest „Mut und Lust machen, sich selbst auf eine bewegte und bewegende Spiritualität einzulassen" (18). Das gelingt durchaus, denn es handelt sich um eine gute und vielseitige Einführung in das Thema, wobei „das aktuelle Bemühen um die theologische Reflexion einer leibintegrativen Spiritualität" (18) dokumentiert wird.

München Jutta Lechtenberg-Diehl

Synek, Eva Maria: **Heilige Frauen der frühen Christenheit.** Zu den Frauenbildern in hagiographischen Texten des christlichen Ostens. – Würzburg: Augustinus-Verlag 1994. 239 S. (Das östliche Christentum, NF, 43), kt DM 52,00 ISBN: 3-7613-0178-2

Die vorliegende Arbeit von Eva Maria Synek wurde von Ernst Christoph Suttner betreut und bereits 1990 von der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Wien als Diss. angenommen. Die Vf.in hat den Versuch unternommen, anhand einiger exemplarischer Gestalten die Mannigfaltigkeit christlicher Frauenrollen in der kirchlichen Hagiographie in den Blick zu bekommen. Daß dies angesichts der Fülle des vorhandenen Materials nur ein kleiner Ausschnitt sein konnte, war ihr dabei durchaus bewußt. Es handelt sich hier wohlgemerkt nur um die Hagiographie des Ostens, allerdings in gleicher Weise um byzantinische wie altorientalische Traditionen. Die sechs ausgewählten Frauengestalten repräsentieren unterschiedliche Regionen.

Die erste dieser Frauen erlangte allerdings als biblische Heilige „internationale Berühmtheit": *Maria Magdalena.* S. beginnt jeweils mit der Sicherung des Historischen – hier also mit den Ergebnissen exegetischer Forschung. An dieser Gestalt wird ein allgemeines Ergebnis der Vf.in besonders deutlich: Die Rezeption ist ungeheuer vielgestaltig und widersprüchlich, gelegentlich im selben kirchlichen Synaxar. „So wird Maria Magdalenas Leben in der nachösterlichen Jüngergemeinde im armenischen Synaxar mit dem Topos der *großen Asketin* beschrieben, während sie Xanthopoulos als *Wanderapostolin* analog zu den Zwölfen schildert, das arabische und das äthiopische Synaxar eine mit der Frauenseelsorge betraute *Diakonin* der Urgemeinde in ihr sehen und Modestos von Jerusalem die *Vorsteherin* der weiblichen Christen" (210).

Die zweite untersuchte Persönlichkeit ist die anonyme Kriegsgefangene, die als *Nino von Georgien* in die Tradition eingegangen ist. Von ihr berichtete bereits Rufinus in seiner Kirchengeschichte (etwa 403). Zunächst erregt die asketische Lebensweise dieser Frau Aufsehen, insbesondere bei den Frauen des Landes. Nachdem sie ein Kind geheilt hatte, wird sie zu der kranken Königin gerufen, die sie ebenfalls heilt und für das Christentum gewinnt. Schließlich läßt sich auch der König von ihr unterweisen. Nino läßt eine Kirche errichten, und regt schließlich an, vom Kaiser in Konstantinopel Geistliche zu erbitten.

Die georgische Tradition hat sich zunächst schwer mit dieser *Erleuchterin* getan, war sie doch nicht nur *weiblichen Geschlechts*, sondern gehörte zudem als Gefangene dem *Sklavenstand* an. Schließlich hat man sich aber mit beidem ausgesöhnt. S. hat insbesondere gezeigt, daß die wachsende Akzeptanz Ninos in Georgien zusammengeht mit einer Veränderung der sozialen Verhältnisse im Sinne einer Gleichberechtigung der Geschlechter. In der arabischen und armenischen Hagiographie wird dagegen Ninos Lehrtätigkeit heruntergespielt, und man macht „aus der Kirchengründerin eine Klostergründerin" (206).

Die dritte Frauengestalt stammt aus der armenischen Tradition: *Hripsime* mit ihren Gefährtinnen. Hier ist historisch Gesichertes kaum noch auszumachen, aber ihr *Martyrium* gilt als Fundament der Christianisierung ihres Landes. Der Legende nach wollte der König sie heiraten. Als sie sich weigert, läßt er sie mit allen Nonnen umbringen. Doch die Tat macht den König krank, was wiederum zu seiner Bekehrung führt. Die Hripsime-Tradition wurde bereits früh mit der Nino-Tradition verknüpft, was auf die Bedeutung ihrer Verehrung schließen läßt.

Mit der Kappadokierin *Makrina* betreten wir wieder gesichertes historisches Terrain. Ihr jüngerer Bruder, Gregor von Nyssa, hat ihre Vita verfaßt, und von ihm stammt auch der „Dialog über die Seele und die Auferstehung", ein Dialog, in dem er die Fragen stellt, und Makrina als *„didaskalos"* die Antworten gibt. Sie begann damit, die Familie in eine Geistliche Kommunität umzuwandeln, in der es keinen Unterschied mehr zwischen Herrin und Dienerin gab, und sie gewann nicht nur ihre Mutter, sondern auch ihre Brüder für die asketische Lebensweise. Zu ihnen gehörte Basilios der Große, der später aus dieser Erfahrung heraus das östliche Mönchtum entscheidend geprägt hat. In Notzeiten suchte Makrinas Kommunität die Bevölkerung mit Lebens-

mitteln zu versorgen. Überraschenderweise ist die Gestalt Makrinas im Westen kaum rezipiert worden. Sie steht aber auch in östlichen Synaxaren oft im Schatten ihrer Brüder. Ihre Pionierleistung für die asketische Lebensform wird kaum gewürdigt. Als Lehrerin wird sie dagegen zumindest in einigen Synaxaren gepriesen.

Auch *Olympias von Konstantinopel* ist eine historisch gut bezeugte Persönlichkeit, die dem Hochadel angehörte. Als noch sehr junge Witwe wurde sie zur *Diakonin* geweiht und sie investierte ihren immensen Reichtum in soziale und kirchliche Belange. Sie errichtete ein Gästehaus für durchreisende Priester und Bischöfe und gründete eine Frauenkommunität direkt an der Hauptkirche von Konstantinopel, Wand an Wand mit der Residenz des Bischofs. In jungen Jahren war Gregor von Nazianz ihr Lehrer, später verband sie eine enge Freundschaft mit Johannes Chrysostomos, der während seines Exils 17 Briefe an sie richtete, die erhalten sind. Auch sie starb aufgrund der kirchenpolitischen Intrigen in der Verbannung. In den Synaxaren ist besonders interessant, wie unterschiedlich das Verhältnis zwischen Olympias und Johannes Chrysostomos beschrieben wird: sei es als dienende Hingabe der Diakonin gegenüber dem Bischof, sei es als Ehrfurcht des Bischofs vor der heiligen Frau, oder sogar als „Lehrbeispiel für den rechten Umgang von Männern und Frauen in der Kirche" (190).

Sara, die letzte vorgestellte Frauengestalt, ist wieder eine *Martyrin*, über die sich historisch kaum etwas Sicheres sagen läßt. Sie soll ein Opfer der Diokletianischen Verfolgung gewesen sein, wie das arabisch-jakobitische und dann auch das äthiopische Synaxar berichten. S. hat sie deswegen gewählt, weil es sich bei dieser Tradition einmal um eine *verheiratete Frau* handelt und zudem um eine Frau, die in der Notsituation *ihre Kinder selber tauft*. Hier ist zu beachten, daß das altorientalische Kirchenrecht „nie die Möglichkeit der Spendung des Taufsakramentes durch Frauen vorgesehen" hat (197). Auf diesem Hintergrund hat eine solche gegenläufige Tradition natürlich ein besonderes Gewicht.

In einem abschließenden *7. Kap.* faßt S. ihre Ergebnisse unter dem Stichwort *„Vielfalt der Frauenrollen"* zusammen, wobei sie noch manche interessante Einzelheiten ergänzt, wie etwa das Beispiel jener Frauen, die als Mann verkleidet in Mönchsklöstern lebten.

Allerdings muß sie hinsichtlich der Vielfalt einschränkend zugeben, daß Ehefrauen meist nur berühmt wurden, wenn sie als Martyrinnen starben. Mir scheint dies nicht nur daran zu liegen, daß Ehefrauen „ein gesellschaftlich unauffälliges Leben führten" (214), sondern daß sie nicht dem kirchlich propagierten Ideal entsprachen. Die eschatologisch-asketische Grundstimmung der frühkirchlichen Periode entwickelte ein Enthaltsamkeitsideal, das sich am Martyrium ausrichtete. Die Gefahren dieser Art Hagiographie sollten vielleicht stärker betont werden. Und noch ein Detail: Für die Frauen findet sich oft der Ehrentitel *„doulè theou"*, Dienerin Gottes. Man sollte ihn nicht mit „Magd Gottes" übersetzen. Aber die selbst im Spiegel der Hagiographie noch bunte Vielfalt der Frauenrollen, die S. in sorgfältiger Detailarbeit herausgearbeitet hat, stellt ein erfreuliches Ergebnis dar. Die Hagiographie erweist sich so als wichtiges Korrektiv zu den kirchlichen Kanones, die immer wieder öffentliche Frauenaktivität einzuschränken suchten.

Tübingen Anne Jensen

Cormack, Margaret: **The Saints in Iceland.** Their Veneration from the Conversion to 1400. – Brüssel: Société des Bollandistes 1994. XVI, 296 S., kt bfr 2900,00 ISBN: 2-87365-006-0

Island, spät und immer dünn besiedelt, liegt in mehr als einer Hinsicht am Rande, wenn nicht gar jenseits des Horizonts, von Mediävisten, besonders auf Grund der Tatsache, daß seine Geschichte, auch seine Kirchengeschichte, durch Quellen zu erschließen ist, die in skandinavischen Sprachen verfaßt sind. Die Durchsicht der ausführlichen Bibliographie (262–273) zeigt, daß der Großteil der modernen Arbeiten in skandinavischen Sprachen verfaßt ist und auch daher wohl ein beschränktes Publikum findet.

Das große Verdienst dieses gründlichen Werkes ist die Aufbereitung dieses Materials in englischer Sprache. Tatsächlich stellt die alphabetische Auflistung in Island verehrter Heiliger, insgesamt 75, den *Hauptteil* des Buches dar (74–165). Das Material läßt verschiedene Deutungen zu. Zum einen ist auch die isländische Kirche Teil der Gesamtkirche, indem sie allgemein verehrte Heilige auch aufgenommen hat. Trotz der abgelegenen Lage sind Pilgerreisen nach Jerusalem, Rom und Santiago de Compostella bezeugt. Zum anderen spiegelt sich die geographische und politische Situation Islands auch darin wider, daß unverhältnismäßig stark Heilige aus den Nachbarländern vertreten sind, besonders aus Irland, England und Norwegen. Weiterhin ist bemerkenswert, daß die Verehrung einheimischer Heiliger, insgesamt drei, auf Beschluß des Althing erfolgte, ohne Kanonisationsprozeß, der seit der zweiten Hälfte des 12. Jh.s anderswo zur unverzichtbaren Voraussetzung geworden war.

Es zeigt sich also hier, daß Island auch nach der offiziellen Annahme des Christentums seine Eigentümlichkeiten beibehielt, die sich besonders darin bemerkbar machen, daß die einheimische Sprache dem Lateinischen als Schriftsprache auch für die Kirche nicht wich, daß somit die Christianisierung der isländischen Gesellschaft auch sichtbar weit weniger wirksam war als in anderen Teilen Europas. Das zeigt die Untersuchung auch darin, wie wenig nachhaltig die Heiligen Islands als Namengeber wirksam wurden (der Name Maria scheint vor 1500 sehr selten gewesen zu sein, vgl. S. 128). Anderswo mag es in der Tat ähnlich gewesen sein, wenn auch die kirchlichen Quellen weitaus zahlreicher sind. In dieser Hinsicht wäre Island ein hervorragendes Fallbeispiel für eine längst fällige Neuüberprüfung der Rolle des Christentums im mittelalterlichen Europa. Ein weiterer Bd, der die Untersuchung bis zur Reformation fortführt, ist angekündigt.

Konstanz Michael Richter

Kurzrezensionen

Religion und Nation im Krieg auf dem Balkan. Beiträge des Treffens deutscher, kroatischer und serbischer Wissenschaftler vom 5.–9. April 1995 in Freising, hg. v. Thomas Bremer. – Bonn: Zentralstelle Weltkirche 1996. 216 S. (Projekte, 2), kt DM 10,00 ISBN: 3-928214-80-2

Der Bd dokumentiert die Beiträge einer Konferenz, zu der auf Initiative des Bischofs von Hildesheim, Dr. Josef Homeyer, und des Hg.s im April 1995 Historiker und Theologen aus Serbien und Kroatien zusammenkamen, um in einen Dialog über unterschiedliche Sichtweisen der Geschichte ihrer Völker einzutreten.

Dabei wurden jeweils Koreferate gehalten, in denen das *Verhältnis von Religion bzw. Kirche zu Staat und Nation* sowohl aus der *Binnenperspektive* (z. B. kroatische Sicht der kroatischen Geschichte) wie auch aus der *Außenperspektive* (z. B. serbische Sicht der kroatischen Geschichte) dargestellt wurde.

Die Beiträge der serbischen und kroatischen Teilnehmer belegen, daß dieser Dialog auf der Konferenz selbst noch nicht gelungen ist. Allzu oft klingt in den Referaten, die von sehr unterschiedlicher Qualität und Länge sind, der Vorwurf der Verfälschung der Geschichte an, der eine Verständigung in diesem Konflikt so schwierig macht.

Die Beiträge der beteiligten deutschen Wissenschaftler sind der Rolle der kirchlichen Medien im Jugoslawien-Konflikt sowie den Vermittlungsversuchen internationaler Organisationen gewidmet, die teils kritisch reflektiert (S. Troebst über die *OSZE*), teils auch nur referiert (J. Taylor über die *KEK*) werden.

Der grundsätzlichen Frage, welche Rolle Vorurteile und Feindbilder in Konfliktsituationen spielen, ist nur ein Beitrag gewidmet, der aus der Feder des Münsteraner Friedensforschers Heinz-Günther Stobbe stammt. Es bleibt zu hoffen, daß die darin enthaltenen Gedankenanstöße die beteiligten serbischen und kroatischen Wissenschaftler zu einer selbstkritischen Reflexion ihrer Positionen angeregt haben. J. O.

Eucharisteria. Festschrift für Damaskinos Papandreou, Metropolit der Schweiz, zum 60. Geburtstag am 23. Februar 1996, hg. v. Maria Brun / Wilhelm Schneemelcher. – Athen: Ekdotike Athenon 1996. 360 S. geb. ISBN: 960-213-346-5

Die FS enthält Beiträge orthodoxer, evangelischer und katholischer Vf., die ein eindrucksvolles Zeugnis der vielfältigen ökumenischen Beziehungen des Jubilars bieten.

Der *erste Teil* (17–54) dokumentiert *Grußworte* zahlreicher Repräsentanten verschiedener christlicher Konfessionen sowie einiger Vertreter des Judentums und des Islam. Der *zweite Teil* (55–151) enthält unter der Überschrift *„Glaube und Theologie"* Beiträge zu unterschiedlichen theologischen Fragestellungen, von der Bedeutung des Segens im Christentum und der Entwicklung der altkirchlichen Christologie über das Verständnis von Taufe, Firmung und Ordo bis hin zu den Herausforderungen, die Pluralismus und Fundamentalismus an die Theologie stellen. Im *dritten Teil* (153–226) sind unter der Überschrift *„Weggemeinschaft"* Reflexionen über die ökumenische Bewegung, den ökumenischen Dialog und das panorthodoxe Konzil zusammengefaßt. Der *vierte Teil* (227–356) enthält neben biographischen Informationen über Damaskinos Papandreou

zehn Art. des Jubilars zu verschiedenen Fragestellungen aus dem Bereich des panorthodoxen, des ökumenischen und des interreligiösen Dialogs.

Die einzelnen Art. dieser FS, die überwiegend in deutscher und französischer, teilweise auch in englischer Sprache verfaßt sind, bieten dem interessierten Leser eine Fundgrube für manche bemerkenswerte Details, zeigen aber im allgemeinen keine grundlegend neuen Perspektiven auf. J. O.

Bühlmann, Walter / **Scherer,** Karl: Sprachliche Stilfiguren der Bibel. Von Assonanz bis Zahlenspruch. Ein Nachschlagewerk. – Gießen: Brunnen, 2. verbesserte Aufl., 1994. 125 S. (Monographien und Studienbücher, TVG), kt DM 24,00 ISBN: 3-7655-9385-0

Die Vf. legen zwanzig Jahre nach dem ersten Erscheinen ihres handlichen Nachschlagewerkes zu Stilfiguren der Bibel eine zweite, leicht überarbeitete Aufl. vor. Die einzelnen Figuren werden – aufgeteilt in sechs Kategorien – mit Hilfe einer prägnanten Kurzbeschreibung vorgestellt und durch Beispiele aus beiden Testamenten veranschaulicht. Die anschließenden Literaturhinweise, die durch die Neuauflage aktualisiert wurden, geben die Möglichkeit, intensiver in die jeweilige Materie einzusteigen. Das kleine Stilfigurenlexikon ist nach wie vor gerade für Studierende eine willkommene Arbeitshilfe für die exegetische Beschäftigung mit biblischen Texten. A. L.

Between Desert and City. The Coptic Orthodox Church Today, ed. by Nelly van Doorn-Harder / Kari Vogt. – Oslo: Novus Press 1997. 290 S., geb. nkr 295,00 ISBN: 82-7099-257-7

Dieser Sbd bietet 18 Studien zur Erneuerungsbewegung in der koptischen Kirche, die in den 1960er Jahren begonnen hat, von Papst Kyrill VI. ebenso unterstützt wie vom jetzigen Papst Shenouda III. Beiden ist im *vierten Teil* jeweils eine *biographische Skizze* gewidmet, zwei Studien widmen sich als abschließender *fünfter Teil* den *Kopten in Europa bzw. den USA*. Zwei historische Skizzen zum *Verlauf der Erneuerung und den Beziehungen zwischen Kopten und Muslimen in Ägypten* bilden den *ersten Teil* des Bdes, es folgen im *zweiten Teil* Beiträge zur *Rolle des Mönchtums und dessen Spiritualität*, ein *dritter Teil* befaßt sich (durchaus kritisch) mit der *Rollenzuweisung an die Laien und den Erfahrungen von Frauen und Kindern*.

Das hier versammelte Expertenwissen gewährt einen kompakten und gut lesbaren Einblick in die problematische Situation der Kopten und ihre Suche nach einer Verbindung der eigenen Kultur mit der Moderne und einer teils militant muslimischen Umwelt. J. M. W.

Etgeton, Stefan: **Der Text der Inkarnation.** Zur theologischen Genese des modernen Subjekts. – München: Wilhelm Fink 1996. 255 S., kt DM 58,00 ISBN: 3-7705-3150-7

Man nimmt die Diss., die als theologische begonnen und dann als kulturwissenschaftliche eingebracht wurde, wegen des Untertitels mit Spannung zur Hand: Umschreibt dieser doch einen Problemzusammenhang, den ein Gutteil der gegenwärtigen Philosophenzunft nicht mehr erkennt, weil er sich von den theologischen Motivquellen der eigenen Disziplin abgeschnitten hat, und den umgekehrt das Gros der – zumal katholischen – Theologenschaft gern unter den Tisch fallen läßt, weil sie seine Anerkennung um das für die theologisch-kirchliche Unbill der Gegenwart allfällig verantwortlich gemachte Feindbild „Moderne" brächte. Nicht weniger Erwartung weckt der Hauptitel, um – zunächst noch genährt von den Kapitelüberschriften (*„Die Herkunft der Inkarnation"*, *„Das Doppelgesicht der Inkarnation"*, *„Die Schrift des Fleisches"*, *„Der bewiesene Gott"*, *„Die Fleischwerdung des Subjekts"*) – einer herben Enttäuschung zu weichen: Nicht daß Vf. Bekanntes wiederholte – im Gegenteil: Abschnitt um Abschnitt trägt er nahezu bündelweise Beobachtungen theologischer, philosophischer, psychoanalytischer, literarischer Provenienz zusammen, zieht Parallelen, gibt Querverweise, setzt die Funde in wechselseitige hermeneutische Funktionen ein. Jedoch fehlt der Arbeit nahezu gänzlich jene methodologische Dimension, die unverzichtbar ist, soll sich wenigstens ein Minimum methodischer Kontrollierbarkeit einstellen. Auch dekonstuktivistische relecture zehrt performativ vom Schatten der Transparenz, die sie als Ideologie der „großen Diskurse" zu zerschlagen trachtet.

„Die Moderne ist theoretisch halbiert, wenn man sie ausschließlich als Prozeß der Säkularisierung, Rationalisierung und Entzauberung begreift, anstatt gerade darin auch den Effekt einer religiösen, christologischen Konstellation wahrzunehmen, in der das verdrängte theologische Potential stets von Neuem wiederkehrt" (231) – ein großes Thema, zu dem Vf. viel zusammengetragen hat, das aber seiner eigentlichen Durcharbeitung noch harrt. Insofern ist das Bedauern E.s darüber zu teilen, daß er sich mit dem Text seiner Arbeit aus der Theologie herausgeschrieben habe (6). K. M.

Fahnroth, Martin: **Das Verhältnis von Papst und Gesamtheit der Gläubigen.** Am Beispiel von Filippo Maria Guidi und der nachtridentinischen Tradition. – Altenberge: Oros Verlag 1994. 338 S. (MThA, 32), kt DM 64,80 ISBN: 3-89375-100-9

F. untersucht zunächst das Votum von Kardinal Guidi auf dem Ersten Vaticanum, das für Aufregung sorgte, und Pius IX. im Gespräch mit Guidi über dieses Votum zu der Äußerung veranlaßte: „Ich bin die Tradition!" („Io sono la traditione, io, io sono la Chiesa!") (46). Der Vf. erkennt in dem Votum zwei Punkte der Kritik am Schema. Giudi lehnt eine Unfehlbarkeit als persönliche Eigenschaft des Papstes (22) ab und ebenso eine Unabhängigkeit des Papstes von der Kirche (24). In einem weiteren Abschnitt beschreibt F. die *Reaktionen auf Giudis Votum* (44–64) und zieht dann ein Resümee (65–78). Nun untersucht er ausgehend von dieser Fragestellung die bedeutenderen *(scholastischen) Theologen des 16. bis 19. Jh.s.* Das Ergebnis stellt er jeweils am Ende dar (77–257). Hier fragt er meist auch nach, wie diese Theologen den *Sensus fidelium* in der Frage der *„Immaculata"* behandeln und berücksichtigen. Ein Resümee beschließt diesen Abschnitt und faßt nochmals zusammen.

In einem *Schlußabschnitt* ordnet er die „Position Guidis in den Traditionszusammenhang" ein (302–309) und gibt dann einen „Ausblick auf die moderne Ekklesiologie" (309–322).

In den Hauptthesen sieht der Vf. Guidi durchaus in der nachtridentinischen Tradition. Es werden allerdings Unterschiede im Verständnis des *Sensus ecclesiae* gesehen und beschrieben. Hier findet der Vf. kein eindeutiges Verständnis und hält sich zwei Möglichkeiten der Auslegung und so auch die Einordnung in die ekklesiologische Tradition offen. Auf den Unterschied zu Perrone, der den Sensus der Gläubigen allein als Wiederhall der vom Lehramt überlieferten Glaubensinhalte sieht, wird hingewiesen. In seinem *Ausblick*, in dem der Vf. einige neuere Theologen befragt, sieht er Guidi als einen, der diese neueren Erscheinungen bereits vorwegnimmt. Am Schluß verweist F. auf das Dokument der römischen Glaubenskongregation über einige Aspekte der Kirche als Communio und stellt fest, daß hier „der ontologischen Verbindung von Lehramt und Kirche keine Aufmerksamkeit" (320) geschenkt wird. Er meint, es stehe hier die kurze Tradition nach 1870 gegen die ganze Tradition der Kirche und leitet die Forderung ab, „eine zukünftige Ekklesiologie" müsse „sich im Verständnis der Kirche nicht auf eine relativ kurze Epoche in der katholischen ekklesiologischen Tradition zu beschränken, sondern sich der ganzen Fülle dieser Tradition" öffnen (322). P. S.

Ökumenische Kirchengeschichte. Probleme – Visionen – Methoden, hg. v. Bernd Jaspert. – Paderborn: Bonifatius / Lembeck 1998. 218 S., kt DM 58,00 ISBN: 3-87088-874-1 / 3-87476-317-X

Dieser von B. Jaspert herausgegebene Sbd enthält die Referate einer Tagung der Ev. Akademie Hofgeismar von 1994. Die vielfältigen Beiträge wollen sowohl eine Bestandsaufnahme bieten, als auch Impulse für eine zukünftige (internationale) ökumenische Kirchengeschichtsforschung geben. Der *erste Teil (Grundfragen)* beschäftigt sich mit methodischen und hermeneutischen Fragen. Der *zweite Teil (Einzelthemen)* enthält neun Untersuchungen, u. a. zur Bedeutung der Patristik und des Heiligengedenkens für eine ökumenische Kirchengeschichtsschreibung, aber auch zur Kirchengeschichte Südosteuropas, dem Josephinismus, spezifisch katholischen Anstößen zur ökumenischen Kirchengeschichtsschreibung, den liturgischen Impulsen Romano Guardinis etc. Obwohl man den inhaltlichen Zusammenhang zwischen den einzelnen Beiträgen vermißt, bietet dieser Bd reichlich Material zur genannten Thematik. T. B.

Jordan, Mark D.: **The Invention of Sodomy in Christian Theology.** – Chicago / London: University of Chicago Press 1997. 176 S.

Der Vf. sucht das mittelalterliche Verständnis der Sodomie als Erfindung lustfeindlicher Theologen zu erklären. Seine Hypothese leitet sich daher, daß er die Abwertung der Sodomie ab dem 6. Jh. in

hohem Maße kultisch mitbegründet sieht, obgleich die zugrundeliegenden Kategorien des priesterlichen Heiligkeitsgesetzes in Lev und Dtn doch längst durch Jesus außer Kraft gesetzt waren (168f). Die Revitalisierung der kultischen Kategorien um der Abwertung der Sodomie willen sei im Frühmittelalter geziehlt durch Theologen betrieben worden: „‚Sodomie' ist ein Name, der nicht eine Art menschlichen Verhaltens bezeichnet, sondern vielmehr das Versagen von Theologen" (176).

Dieser Hypothese ist kritisch entgegenzuhalten, daß die ab dem 6. Jh. in der Tat zunehmende Bedeutung der kultischen Reinheit, wie sie sich auch auf die Einschätzung der Sodomie ausgewirkt hat, nicht von wissenden Theologen verursacht wurde, welche unkundige Laien auf diese Weise in Schach zu halten suchten; vielmehr ist die seit frühmittelalterlicher Zeit erneut maßgebliche Bedeutung der kultischen Reinheit darauf zurückzuführen, daß das Christentum zu dieser Zeit in „einfachen" Völkerschaften Fuß faßte. Als Folge ihres Mangels an elementarer Bildung bezogen sich diese wenig gebildeten Völker v. a. auf die Überlieferungen der jüdisch-christlichen Tradition, die ihrem einfachen Denken am ehesten entsprachen: v. a. auf das priesterliche Heiligkeitsgesetz. Dessen seit dem 6. Jh. im Weltverstehen des Westens omnipräsenten kultischen Prämissen führten auch zu einer Geringschätzung der Sexualität, überdies zu einer Abwertung der gemäß dem NT dem Manne ebenbürtigen Frau – mit Folgen bis in die Gegenwart. H. L.

Schmidt-Leukel, Perry: **Theologie der Religionen.** Probleme, Optionen, Argumente. – Neuried: ars una 1997. XV, 637 S. (Beiträge zur Fundamentaltheologie und Religionsphilosophie, 1), kt DM 138,00 ISBN: 3-89391-451-X

Die fundamentaltheologische Studie zur gegenwärtigen Diskussion um das Verhältnis des Christentums zu nichtchristlichen Religionen bietet eine differenzierte Darstellung der theologischen Positionen und eine erkenntniskritische Überprüfung der vorgebrachten Argumente und Einwände. Den breitesten Raum nimmt dabei die hauptsächlich im angelsächsischen Raum entwickelte pluralistische Religionstheologie und hier v. a. die Position von John Hick ein. Auf der Grundlage einer Abwägung des Lösungspotentials der exklusivistischen, der inklusivistischen und der pluralistischen Position kommt die Untersuchung zu der „vorläufige[n] Einschätzung", daß „die pluralistische Position gegenüber den beiden anderen Optionen im Vorteil zu sein" scheint (582). Die pluralistische Option sei allerdings nur unter der Bedingung „der Aufgabe des Anspruchs auf die exklusive Alleingültigkeit ... der in der eigenen Tradition gegebenen Gotteserkenntnis" zu haben (581).

Diese Bedingung ist m. E. nicht zwingend. Könnte man nicht auch zu dem Ergebnis kommen: Die Schlußfolgerung aus der Alleingültigkeit, daß alle anderen Arten der Gotteserkenntnis falsch sind, ist aufzugeben? Denn wenn nach Hick verschiedene authentische Manifestationen (= Selbsterschließungen, Offenbarungen) der infiniten transzendenten Wirklichkeit denkbar und in verschiedenen Religionen tatsächlich gegeben sind, die weder in eine von ihnen inegriert, noch in eine höhere aufgehoben werden können, dann ist jede dieser Manifestationen alleingültig. Daraus muß nicht eine ‚postmoderne' Beliebigkeit (im Sinne eines unhinterfragbaren Nebeneinanders der Religionen) folgen, die Hick unter allen Umständen zu vermeiden sucht (8f). Denn insofern jede dieser unaufhebbar einzigartigen Manifestationen auf das eine Unbedingte verweist – nur dann ist sie nach Hick authentisch (379f) – ist jede auch auf die anderen verwiesen. Jede hat nicht nur für sich, sondern auch für die anderen Alleingültigkeit. Paul Knitters Rede von der „relationalen Einzigartigkeit" (574) dürfte in diesem Sinne gemeint sein. Die pluralistische Religionstheorie käme dann trotz aller Berührungsängste gegenüber der postmodernen „radikalen Pluralität" (Wolfgang Welsch, Unsere postmoderne Moderne, Weinheim ^{3}1991, 320) an dem Problem nicht vorbei, wie die Relation zwischen alleingültigen Glaubensüberzeugungen zu denken ist und im interreligiösen Dialog praktiziert werden kann (vgl. Georg Langemeyer, In keinem anderen Namen ist Heil, in: Zeugnis und Dialog. FS Klaus Wittstadt, hg. v. W. Weiß, Würzburg 1996, 440–445). G. L.

Seebass, Horst: **Genesis I.** Urgeschichte (1,1–11,26). – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1996. VIII, 292 S., kt DM 78,00 ISBN: 3-7887-1517-0

Da in einer Kurzrezension ein solch profundes, auf eine Arbeit von 24 Jahren (V) zurückgehendes Kommentarwerk wie das hier im ersten Bd vorliegende des bekannten Bonner Alttestamentlers H. Seebass weder angemessen gewürdigt noch ausreichend diskutiert werden kann, muß sich die Aufgabe des Rez. hier darin erschöpfen, auf die Bedeutsamkeit dieses neuen Genesis-Kommentars, der die unübersehbar gewordene Fülle neuester Literatur zu berücksichtigen sucht, hinzuweisen. Eine eingehendere Würdigung dieses langjährigen Forschungsertrags muß nach dem Erscheinen der Folgebände und unter kritischer Berücksichtigung zeitgleich erschienener weiterer Genesis-Kommentare (Vgl. J. A. Soggin 1997) an anderer Stelle geschehen.

Der hier zu empfehlende Bd 1 gliedert sich zunächst in einen umfänglichen *Einleitungsteil* (9–54), der auch über den Kommentierungsgegenstand hinaus von hohem Interesse ist, sodann in den eigentlichen *Kommentar* der Urgeschichte. Die klar gegliederten Kommentarteile mit umfänglichen Literaturhinweisen, Anmerkungen zur Übersetzung, zur Ausgrenzung und Form sowie die sich anschließende ausführliche Kommentierung und theologische Würdigung machen aus diesem die Forschungsdiskussion kritisch aufnehmenden und impulsgebend hinterfragenden Kommentar zugleich – v. a. auch aufgrund der adressatenorientierten Vermittlung – ein höchst gelungenes Werk für den Einsatz im akademischen Unterricht. T. M.

Vry, Volker de: **Liborius, Brückenbauer Europas.** Die mittelalterlichen Viten und Translationsberichte. Mit einem Anhang der Liboriana. – Paderborn z. B.: F. Schöningh 1997. XVII, 381 S., Ln DM 88,00 ISBN: 3-506-72012-0

1600 Jahre nach dem Tode des hl. Liborius widmet sich diese Diss. den Überlieferungen zu diesem Bischof, dessen Verehrung die Bistümer Paderborn und Le Mans seit 836 verbindet. Der *erste Teil* (1–174) rekonstruiert in der *Diskussion sämtlicher Texte und ihrer Beziehungen* die literarischen Abenteuer des hl. Liborius (5). Im *zweiten Teil* (175–224) finden sich (wegen der Konzentration auf die Translatio leider nur teilweise übersetzt) die *Texteditionen des Paderborner Anonymus* (mit kritischem Apparat) und einer in Wien aufbewahrten Kurz-Vita. Der *dritte Teil* (225–266) bietet eine komplette beschreibende *Liste der behandelten Texte*, angeschlossen sind mehrere Register und eine Bibliographie.

Naturgemäß zielt diese Untersuchung vornehmlich auf die Texte der Liborius-Überlieferung und deren bewegte Geschichte, so daß ein (klug bebildertes) Bibliotheksbuch entstanden ist. Das Kap. zur Ausbreitung der Verehrung des hl. Liborius bietet aber auch einen interessanten Einblick in die Geschichte der Kirche von Paderborn, die jedes Jahr an Libori das älteste Volkfest Europas feiert. J. M. W.

Theologische Literatur

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

Allgemeines, Festschriften, Zeitschriften

Theologie der Gegenwart 41, 2/1997, hg. v. der Philosophisch-Theologischen Hochschule der Redemptoristen, Hennef/Sieg. – Kevelaer: Butzon & Berker 1997. DM 54,00 pro Jahr ISSN: 0342-1457: 82–91: Seidl, Theodor: Neues vom Alten Testament. Ergebnisse und Konsequenzen der jüngsten Forschung; 92–104: Oberforcher, Robert: Gott als Vorkämpfer der Humanität. Biblische Befreiungserfahrung und prophetische Sozialkritik; 105–115: Lippert, Peter: Die Theologie und der alternde Mensch; 116–127: Müller, Stephan E.: Solidarität im Konflikt. Anmerkungen und Fragen zum Schreiben des Papstes zur Schwangerschaftskonfliktberatung. Versuch einer Zwischenbilanz; 128–137: Kreiml, Josef: Die Geschöpflichkeit des Menschen als Ausdruck der Wahrheit des Seins. Zur theologischen Protologie Romano Guardinis; 138–149: Lochbühler, Wilfried: „Nachhaltige Entwicklung": Eine Herausforderung für die christliche Sozialethik.

Bibelwissenschaft

Biblica Vol. 79 Fasc. 1, hg. v. Pontificio Istituto Biblico. – Roma: 1998. 600 S., Lit 80 000 pro Jahr ISSN 0006-0887: 1–26: Weren, Wim J. C.: The Use of Isaiah 5,1–7 in the Parable of the Tenants (Mark 12,1–12; Matthew 21,33–46); 27–56: Synek, Eva M.: Die Apostolischen Konstitutionen – ein „christlicher Talmud" aus dem 4. Jh.; 57–68: Oropeza, B. J.: Laying to the

Rest the Midrash: Paul's Message on Meat Sacrificed to Idols in Light of the Deuteronomistic Tradition; 69–75: KILGALLEN, John J.: The Importance of the Redactor in Luke 18,9–14; 76–85: CRAIG, Kenneth M, Jr.: Bargaining in Tov (Judges 11,4–11): The Many Directions of So-called Direct Speech; 86–90: SASSON, Victor: The Literary and Theological Function of Job's Wife in the Book of Job; 91–96: DIRKSEN, Piet B.: 1 Chronicles 9,26–33: Its Position in Chapter 9; 97–102: BEAUDRY, Marcel / NODET, Étienne: Le Tigre et l'Euphrate en Benjamin; 103–119: UEHLINGER, Christoph: Westsemitisch beschriftete Stempelsiegel: ein Corpus und neue Fragen.

Neueste Kirchengeschichte

Das II. Vatikanum – christlicher Glaube im Horizont globaler Modernisierung. Einleitungsfragen, hg. v. Peter Hünermann. – Paderborn: F. Schöningh 1998. 269 S. (Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums, 1), kt DM 78,00 ISBN: 3-506-73761-9: 15–30: KAUFMANN, Franz-Xaver: Globalisierung und Christentum; 31–34: RUGGIERI, Guiseppe: Das II. Vatikanum – Ereignis von Weltkirche; 35–47: GABRIEL, Karl: Die Interpretation des II. Vatikanums als interdisziplinäre Forschungsaufgabe; 49–65: GRAF, Friedrich Wilhelm: Die nachholende Selbstmodernisierung des Katholizismus? Kritische Anmerkungen zu Karl Gabriels Vorschlag einer interdisziplinären Hermeneutik des II. Vatikanums; 67–82: HÜNERMANN, Peter: Zu den Kategorien „Konzil" und „Konzilsentscheidung". Vorüberlegungen zur Interpretation des II. Vatikanums; 83–99: HOPING, Helmut: Die Kirche im Dialog mit der Welt und der sapientiale Charakter christlicher Lehre. Pragmatik und Programmatik des II. Vatikanums im Kontext der Globalisierung; 101–106: CALLEJAS, Juan Noemi: Das II. Vatikanum im Kontext globaler Modernisierung aus einer lateinamerikanischen Perspektive; 107–125: HÜNERMANN, Peter: Das II. Vatikanum als Ereignis und die Frage nach seiner Pragmatik; 127–134: HÖHN, Hans-Joachim: Inkulturation und Krise. Zur konziliaren Hermeneutik; 139–157: ALBERIGO, Guiseppe: Das II. Vatikanum und der kulturelle Wandel in Europa; 159–164: WOLF, Hubert: Vom Nutzen der Historie für die Interpretation des II. Vatikanums; 165–203: BEOZZO, José Oscar: Das II. Vatikanum und der kulturelle Wandel in Lateinamerika. Medellín, Puebla, Santo Domingo und die 500-Jahr-Feier; 205–209: DELGADO, Mariano: Kritische Anmerkungen zur selektiven Rezeption des II. Vatikanums in Lateinamerika; 211–225: KOMONCHAK, Joseph A.: Das II. Vatikanum und die nordamerikanische Kultur am Beispiel von John Courtney Murray; 227–235: ZÖLLER, Michael: Führen alle Wege Roms nach Washington?; 237–247: MUTOMBO-MWANA, Achille: Auf dem Weg zu einer afrikanischen Identität. Die nachkonziliare Kirche zwischen heterogenen Erbschaften und dem Zwang zur Modernisierung; 249–254: HEBGA, Meinrad: Die partielle Blindheit des Konzils im Blick auf Afrika; 255–263: MÜLLER, Johannes: Globalisierung und das II. Vatikanum in den Kontrasten Asiens.

Kirche und Katholizismus seit 1945. Bd 1. Mittel-, West- und Nordeuropa, hg. v. Erwin Gatz. – Paderborn: F. Schöningh 1998. 368 S., Ln DM 78,00 ISBN: 3-506-74460-7: 19–46: ICKX, Johan: Belgien; 47–51: BOHN, Olaf: Dänemark; 53–131: GATZ, Erwin: Deutschland. Alte Bundesrepublik; 132–150: PILVOUSEK, Josef: Die katholische Kirche in der DDR; 150–159: GATZ, Erwin: Kirche im Vereinigten Deutschland: 159–161: SAMERSKI, Stefan / VERSCHUREN, Paul: Finnland; 163–222: ALBERT, Marcel: Frankreich; 223–224: GIJSEN, Jóhannes / GUDMUNDSSON, Gunnar: Island; 225–228: RIES, Markus: Liechtenstein; 229–238: HELLINGHAUSEN, Georges: Luxemburg; 239–241: ALBERT, Marcel: Monaco; 243–274: JACOBS, Jan: Die Niederlande; 275–281: WERNER, Yvonne Maria: Norwegen; 283–315: LIEBMANN, Maximilian: Österreich; 317–332: WERNER, Yvonne Maria: Schweden; 333–356: RIES, Markus: Die Schweiz.

Siegerin in Trümmern. Die Rolle der katholischen Kirche in der deutschen Nachkriegsgesellschaft, hg. v. Joachim Köhler / Damian van Melis. – Stuttgart: W. Kohlhammer 1998. 252 S. (Konfession und Gesellschaft, 15), kt DM 59,80 ISBN: 3-17-015274-2: 18–41: RIECHERT, Karen: Der Umgang der katholischen Kirche mit historischer und juristischer Schuld anläßlich der Nürnberger Hauptkriegsverbrecherprozesse; 42–69: VAN MELIS, Damian: Der katholische Episkopat und die Entnazifizierung; 70–84: BRÖCKLING, Ulrich: Der „Dritte Weg" und die „Dritte Kraft". Zur Konzeption eines sozialistischen Europas in der Nachkriegspublizistik von Walter Dirks; 85–102: LIENKAMP, Andreas: Ein „vergessener Brückenschlag". Theodor Steinbüchels Auseinandersetzung mit dem Sozialismus; 103–124: KÖSTER, Markus: „Betet um einen Guten Ausgang der Wahl!" Kirche und Parteien im Bistum Münster nach 1945; 125–141: MEISSNER, Stefan: Katholische Bekenntnisschule – Freiheit oder Zwang? Das Bistum Rottenburg im Kampf um das „Elternrecht" im deutschen Südwesten; 142–160: DAMBERG, Wilhelm: „Radikal katholische Laien an die Front!" Beobachtungen zur Idee und Wirkungsgeschichte der Katholischen Aktion; 161–174: FRIE, Ewald: Zwischen Amtskirche und Verbandswesen. Der Deutsche Caritasverband 1945–1949; 175–198: ALTHERR, Ulrike: Kirchliche Verbandsarbeit und die Interessen von Frauen. Katholische Frauenorganisationen in der Diözese Rottenburg-Stuttgart nach 1945; 199–228: KÖHLER, Joachim / BENDEL, Rainer: Bewährte Rezepte oder unkonventionelle Experimente? Zur Seelsorge an Flüchtlingen und Heimatvertriebenen; 229–245: SCHÄFER, Bernd: „Er wollte in Fulda Zeuge sein." Eine deutsch-deutsche Geschichte aus den fünfziger Jahren.

Religionsphilosophie / Fundamentaltheologie

Fundamentaltheologie. Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen, hg. v. Klaus Müller. – Regensburg: Friedrich Pustet 1998. 459 S., geb. DM 88,00 ISBN 3-7917-1589-5: 23–44: ESSEN, Georg: „Und diese Zeit ist unsere Zeit, immer noch." Neuzeit als Thema katholischer Fundamentaltheologie; 45–58: TÜRK, Hans Günther: Positionen und Perspektiven in der Wissenschaftstheorie der Theologie; 59–76: ARENS, Edmund: Feuerprobe auf das Tun des Glaubens. Zum Ansatz einer theologischen Handlungstheorie; 77–100: MÜLLER, Klaus: Wieviel Vernunft braucht der Glaube? Erwägungen zur Begründungsproblematik; 101–118: NEUHAUS, Gerd: Zwischen Protestantismus und Erlösungsgewißheit. Auf dem Weg zu einer christologischen Theodizee; 121–149: STOBBE, Heinz-Günther: Schädliche Einheit. Ein Beitrag zur Wiederbelebung der hermeneutischen Debatte; 151–175: WENZEL, Knut: Die Gegenwart des Verstehens. Hermeneutik im Schatten theologischer Rezeptionsdefizite; 177–191: VERWEYEN, Hansjürgen: Theologische Hermeneutik heute; 193–214: WENDEL, Saskia: Postmoderne Theologie? Zum Verhältnis von christlicher Theologie und postmoderner Philosophie; 217–241: MANEMANN, Jürgen: Kritik als zentrales Moment des Glaubens. Zur gesellschaftskritischen Dimension der Fundamentaltheologie; 243–260: BONGARDT, Michael: Glaubenseinheit statt Einheitsglaube. Zu Anliegen und Problematik kontextueller Theologien; 261–279: ESTERBAUER, Reinhold: (Fundamental-)Theologie und Naturwissenschaften; 281–298: WESSELY, Christian: Fundamentaltheologie und neue Medien; 299–321: LARCHER, Gerhard: Subjekt – Kunst – Geschichte. Chancen einer Annäherung von Fundamentaltheologie und Ästhetik; 323–345: ZWICK, Reinhold: Das Kino als christologisches Laboratorium; 349–367: STUBENRAUCH, Bertram: Die Theologie und die Religionen; 369–387: KOELLE, Lydia: „. . . die Wurzel trägt dich." Systematische Theologie in Israels Gegenwart; 389–409: WERBICK, Jürgen: Fundamentaltheologische Ekklesiologie: der Streit um die „unmögliche Institution" Kirche; 411–426: MEYER ZU SCHLOCHTERN, Josef: Kirchenbegriffe – Kirchenverständnisse – Kirchenmetaphern. Zur Diskussion um den sprachlogischen Status ekklesiologischer Prädikationen; 427–440: WAGNER, Harald: Fundamentaltheologie und Ökumene.

Ökumenische Theologie

Grundkurs Ökumene. Ökumenische Entwicklung – Brennpunkte – Praxis. Bd 1: Theologische Grundlagen, hg. v. Michael Kappes / Michael Faßnacht. – Kevelaer: Butzon & Bercker 1998. 239 S., pb. DM 38,00 ISBN: 3-7666-0146-6: 16–42: KAPPES, Michael: Ökumene im Aufbruch – Die Entwicklung der ökumenischen Bewegung im 20. Jahrhundert; 43–64: ALLKEMPER-HAKENES, Petra: Wege zur Spaltung – Kirchengeschichtliche Entwicklungslinien; 65–87: OELDEMANN, Johannes: Von der Vielfalt des Christentums – Eine kleine Konfessionskunde; 88–102: ALLKEMPER-HAKENES, Petra: Typisch Katholisch – Typisch Evangelisch. Einheit und Vielfalt christlicher Frömmigkeit; 103–127: KAPPES, Michael: Sakramente – Quellen christlichen Lebens. Das Sakramentenverständnis der evangelischen und katholischen Kirche; 128–154: KAPPES, Michael: Eucharistie. Sakrament der Einheit – Streitpunkt der Konfessionen; 155–177: OELDEMANN, Johannes: Das kirchliche Amt – einheitsstiftend oder kirchentrennend?; 178–209: FASSNACHT, Michael: Konfessionsverbindend? Leben in einer konfessionsverschiedenen Ehe und Familie; 210–229: LINK, Hans-Georg: Ökumenisch handeln – aber wie? Ökumene in der Praxix der Gemeinden – Sieben Vorschläge.

Grundkurs Ökumene. Ökumenische Entwicklung – Brennpunkte – Praxis. Bd 2: Materialien für eine Seminarreihe, hg. v. Michael Kappes / Michael Faßnacht. – Kevelaer: Butzon & Bercker 1998. 196 S., DM 58,00 ISBN: 3-7666-0147-4: 15–30: Faßnacht, Michael: Einführungsveranstaltung; 31–52: KAPPES, Michael: Ökumene im Aufbruch – Die Entwicklung der ökumenischen Bewegung im 20. Jahrhundert; 53–70: ALLKEMPER-HAKENES, Petra: Wege zur Spaltung – Kirchengeschichtliche Entwicklungslinien; 71–82: OELDEMANN, Johannes: Von der Vielfalt des Christentums – Eine kleine Konfessionskunde; 83–96: ALLKEMPER-HAKENES, Petra: Typisch Katholisch – Typisch Evangelisch. Einheit und Vielfalt christlicher Frömmigkeit; 97–116: KAPPES, Michael: Sakramente – Quellen christlichen Lebens. Das Sakramentenverständnis der evangelischen und katholischen Kirche; 117–149: KAPPES, Michael: Eucharistie. Sakrament der Einheit – Streitpunkt der Konfessionen; 150–162: OELDEMANN, Johannes: Das kirchliche Amt – einheitsstiftend oder kirchentrennend?; 163–168: FASSNACHT, Michael: Konfessionsverbindend? Leben in einer konfessionsverschiedenen Ehe und Familie; 169–193: FASSNACHT, Michael: Ökumenisch handeln – aber wie? Ökumene in der Praxis der Gemeinden.

Liturgiewissenschaft

Die heilige Liturgie. Referate der „Internationalen Theologischen Sommerakademie 1997" des Linzer Priesterkreises in Aigen/M., hg. v. Franz Breid. – Steyr: Ennsthaler Verlag 1997. 369 S., kt DM 36,80 ISBN: 3-85068-533-0: 16–35: SCHEFFCZYK, Leo: Theologische Grundlagen der Liturgie; 36–71: SPAEMANN, Robert: Liturgie als Ausdruck des Glaubens; 72–89: KAPELLARI, Egon: Die Liturgiekonstitution „Sacrosanctum Concilium" und die Praxis heutiger Liturgie; 90–122: WALDSTEIN, Wolfgang: „Missale 2000": Stärken und Schwächen eines Entwurfs; 123–159: KELLER, Erwin: Mystagogie und liturgische Bildung; 160–195: STICKLER, Alfons Maria: Erinnerungen und Erfahrungen eines Konzilsperitus der Liturgiekommission; 196–215: HARRISON, Brian W.: Grundzüge einer „Reform der Liturgiereform"; 216–251: PRANTNER, Robert: Der Einfluß der liturgischen Praxis auf das religiöse Bewußtsein; 252–286: ZIEGENAUS, Anton: Die eucharistische Vollgestalt als Maßstab zur Beurteilung priesterloser Wortgottesdienste; 287–323: WAGNER, Gerhard: Anbetung als Grundvollzug der Gottesbeziehung; 324–328:

Stickler, Alfons Maria: Predigt; 329–368: Harrison, Brian W.: Die Reform der liturgischen Reform.

In Ritualen das Leben feiern, z. B. Schwangerschaft, Geburtstag, Führerschein, Umzug, Trennung, hg. v. Christiane Bundschuh-Schramm. – Mainz: M. Grünewald 1998. 183 S., kt DM 32,00 ISBN: 3-7867-2097-5: 9–15: Biographie und Religion: Übergänge feiern; 19–27: Breuer, Christine: Liturgie in der Schwangerschaft; 27–32: Vallendor, Beate: Ritual vor der Geburt; 33–41: Bundschuh-Schramm, Christiane / Ries, Annette: Feier der Taufe; 42–48: Herberhold, Mechthild / Bundschuh-Schramm, Christiane: Ritual zur ersten Menstruation; 48–54: Schnitzler-Forster, Jutta: Feier zum Auszug aus dem Elternhaus; 54–59: Nowack, Bianca: Ritual zum Führerscheinerhalt; 60–64: Hummel, Elisabeth: Ritual zum 30. Geburtstag; 64–67: Bauer-Hegele, Johanna: Ritual zum Übergang in eine offene Zukunft; 68–72: Schäfer-Krebs, Margret: Ritual zu einem Hochzeitstag; 72–77: Herberhold, Mechthild: Einzugsritual; 78–83: Ries, Annette / Bundschuh-Schramm, Christiane: Feier zum Einzug in ein neugebautes Haus; 83–92: Schnitzler-Forster, Jutta / Bundschuh-Schramm, Christiane: Feier zum 10jährigen Berufsjubiläum; 92–96: Bundschuh-Schramm, Christiane: Ritual zum Kinderwunsch; 96–99: Kleine, Christel: Feier zum 40. Geburtstag; 99–103: Schmid, Iris: Abschiedsritual; 103–111: Börgershausen, Uwe: Ritual zum Stellenwechsel; 111–119: Jerabek, Christine: Ritual zum Stellenwechsel; 119–125: Herberhold, Mechthild: Trennungsritual; 125–131: Horch-Börgershausen, Regina: Ritual zum Übergang in das neue Jahr; 131–142: Bayer, Hermann Josef: Ritual in der Lebensmitte; 143–147: Heilig, Petra / Wasner-Gölz, Christine: Ritual zum 60. Geburtstag; 148–158: Bokmeier, Resi / Hirsch, Elfride: Ritual zum Übergang von der Erwerbsarbeit in eine neue Lebensphase; 159–168: Michel, Erika: Trauerliturgie; 168–174: Bundschuh-Schramm, Christiane: Feier der Beerdigung.

Missionswissenschaft

Neuere Zeitschrift für Missionswissenschaft 54–1998/2, hg. v. Verein zur Förderung der Missionswissenschaft. – Immensee 1998, kt sFr 43,00 ISSN 0028-3495: 81–97: Arens, Edmund: Zwischen biblischem Tun und postmodernem Text; 99–112: Hettich, Michael: Damit der Glaube Wurzeln schlägt; 113–123: Hale, Frederick: The Apology of Literary Anticlericalism; 125–131: Grasso, Emilio: La terminologia missiologica nei messaggi di Paolo VI per la Giornata missionaria mondiale (1963–1978); 132–136: Clerici, Luigi: Die antiportugiesische Rebellion in Mombasa im Jahre 1631.

Bildende Kunst, Literatur, Film, Musik

Kunst-Positionen. Kunst als Thema gegenwärtiger evangelischer und katholischer Theologie, hg. v. Wolfgang Erich Müller / Jürgen Heumann. – Stuttgart: W. Kohlhammer 1998. 192 S., kt DM 49,80 ISBN: 3-17-015153-3: 11–17: Stock, Alex: Die Bilder, die Kunst und die Theologie; 18–34: Mädler, Inken: Direktiven – Perspektiven. Die Kunst der Moderne im Horizont theologischer Bestimmungen; 35–43: Grözinger, Albrecht: Gibt es eine theologische Ästhetik?; 44–55: Schwebel, Horst: Bedrohte Freiheit – Kunst zwischen Programm und schöpferischem Prozeß; 56–68: Lüthi, Kurt: Tendenzen zeitgenössischer Kunst – eine Kunst des Bilderverbotes?; 69–80: Wils, Jean-Pierre: Ethik und Ästhetik – Kulturdiagnostische Prolegomena; 81–95: Lesch, Walter: Das Spiel mit dem „Unmenschlichen" – Ethische und theologischen Aspekte einer Ästhetik des Bösen; 96–120: Bergmann, Sigurd: Das Fremde wahrnehmen – Die öko- und ethnologische Herausforderung der Bildkunst und Theologie; 121–130: Volp, Rainer: Kunst als individuelles Bezeichnungssystem. Ende oder Anfang einer Individualkultur? 131–148: Müller, Wolfgang Erich: Kunst als Welterschließung. Zur Möglichkeit einer theologischen Interpretation autonomer Kunst; 149–156: Lange, Günter: Aus Bildern klug werden; 157–174: Heumann, Jürgen: Die Flut der Bilder – Leben in der Unübersichtlichkeit? Religionspädagogische Anmerkungen zu Kunst und Religion dieser Zeit.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Dr. Reinhild Ahlers, Merschkamp 1a, D-48155 Münster;
Prof. Dr. Arnold Angenendt, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Dr. Henryk Anzulewicz, Adenauerallee 19, D-53111 Bonn;
Beate Beckmann, Momsenstraße 13, D-01069 Dresden;
DDr. Gerhard Beestermöller, Bergredder 64a, D-22885 Barsbüttel;
Prof. Dr. Udo Borse, Antoniusstr. 18, D-53913 Swisttal-Straßfeld;
Prof. Dr. Jost Eckert, Albert-Schweitzer-Str. 30, D-54329 Konz;
Bernhard Eder, Hans-Sachs-Str. 13, D-92637 Weiden;
Prof. Dr. Pius Engelbert, Collegio S. Anselmo, Piazza Cavalieri di Malta 5, I-00153 Roma;
Dr. Norbert Ernst, Johannes-Müller-Str. 19, D-35037 Marburg;
Dr. Stephan Ernst, Karl-Severing-Str. 19a, D-33106 Paderborn;
Prof. DDr. Helmut Fritzsche, Fichtenweg 4, D-18059 Rostock;
Prof. Dr. Franz Furger (†);
Dr. Louise Gnädinger, Dägetschwil, CH-9527 Niederhelfenschwil;
Dr. Leo Groothuis, Karmeliterstraße 7, D-55116 Mainz;
Prof. Dr. Klaus Hedwig, Marienstraße 37, D-52134 Herzogenrath;
Prof. Dr. Heribert Heinemann, Kollegstraße 10, D-44801 Bochum;
Axel Heinrich, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Ferdinand Holböck, Ignaz-Rieder-Kai 17a, A-5020 Salzburg;
Prof. Dr. Anne Jensen, Univeristätsplatz 3, A-8010 Graz;
Dr. Josef Kreiml, Professor-Huber-Platz 1, D-80539 München;
Dr. Peter Thaddäus Lang, Stadtarchiv, Johannesstr. 5, D-72458 Albstadt;
Jutta Lechtenberg-Diehl, Grottenweg 10, D-85253 Erdweg;
Prof. Dr. Klaus Lüdicke, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Dr. Ulrich Lüke, Kapuzinerbuck 4, D-79299 Wittnau;
Dr. Theo Mechtenberg, Tempelhofer Weg 2, D-32547 Bad Oeynhausen;
Dr. Dominicus M. Meier, Klosterberg 11, D-59872 Meschede;
Prof. Dr. Karl-Heinz Menke, Adenauerallee 19, D-53111 Bonn;
Dr. Gerd Mentgen, Universität Trier, Fb III-Mittelalterliche Geschichte DM 1 A-225, D-54286 Trier;
Prof. DDr. Klaus Müller, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
PDDr. Wolfgang Müller, Pfistergasse 20, CH-6000 Luzern 7;
Prof. Dr. Joachim Piegsa, Universitätsstr. 10, D-86135 Augsburg;
Prof. Dr. Klemens Richter, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Michael Richter, Universitätsstr. 10, D-78464 Konstanz;
Prof. Dr. Willy Rordorf, Chemin Gabriel 8, CH-2034 Peseux;
Prof. DDr. Heinrich Schipperges, Schriesheimer Str. 59, D-69221 Dossenheim;
Dr. Karl Eugen Schlief, Finkenstraße 75, D-48147 Münster;
Johanna Schmid, Mühlangerweg 9, D-86167 Augsburg;
Dr. Klaus Scholtissek, Mittlerer Dallenbergweg 6a, D-97082 Würzburg;
Dr. Michael Schulz, Geschwister-Scholl-Platz 1, D-80539 München;
Prof. Dr. Ludger Schwienhorst-Schönberger, Michaeligasse 13, D-94032 Passau;
Prof. Dr. Christa Schäfer-Lichtenberger, Hauptstr. 84, D-69117 Heidelberg;
Prof. Dr. Erdmann Sturm, Universitätsstr. 13–17, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Josef Sudbrack, Zuccalistr. 16, D-80639 München;
Dr. Ryszard Tomczak, ul. Radziszewskieg 07, PL-20039 Lublin;
Prof. Dr. Franz Georg Untergaßmair, Univ. Vechta, Fb. Kath. Theologie, Postfach 1553, D-49364 Vechta;
Prof. Dr. Albert Viciano, Instituto de Historia de la Iglesia Universidad de Navarra, E-31080 Pamplona;
Prof. Dr. José Villar, Universidad de Navarra, Facultad de Teología Apartado 170, E-31080 Pamplona;
Prof. Dr. Herbert Vorgrimler, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Rudolf Weigand (†);
Prof. Dr. Gunther Wenz, Schellingstr. 3/III-Vgb., D-80799 München;
Dr. Hermann Wieh, Große Domsfreiheit 5, D-49074 Osnabrück;
Prof. DDr. Gerhard B. Winkler, Universitätsplatz 1, A-5020 Salzburg;
Prof. Dr. Aloysius Winter, Domplatz 2, D-36037 Fulda;
Prof. Dr. Andreas Wollbold, Marktstr. 20, D-99084 Erfurt;
Dr. Helmut Zander, Am Wichelshof 46, D-53111 Bonn;
Prof. Dr. Hans Zirker, Blumenstr. 29, D-41564 Kaarst.

Impressum

Theologische Revue (ThRv)
Johannisstraße 8–10, D-48143 Münster
Tel. (0251) 8322656, Fax (0251) 8328357, E-Mail: thrv@uni-muenster.de

Herausgeber: Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Münster
Schriftleitung: Prof. Dr. Harald Wagner
Mitarbeiter: Thilo Brandl, Gregor Coerdt, 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 38,–/öS 277,–/sFr 35,–,
Jahresabonnement: DM 198,–/öS 1445,–/sFr 176,–,
Studentenabonnement: DM 158,40/öS 1156,–/sFr 140,50.
Die Preise verstehen sich zzgl. Porto und inkl. 7 % MwSt. im Inland.
Gesamtherstellung: Druckhaus Aschendorff, Münster 1998

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

© 1998 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

TRE - Theologische Realenzyklopädie

Studienausgabe Teil II

Bände 18 (Katechumenat/Katechumenen) - 27 (Publizistik/Presse) und Registerband

1999. 20,5 x 13,5 cm. 10 Bände, 1 Index-Band.
Ca. 8.540 Seiten. Brosch.
Ca. DM 800,-/öS 5840,-/sFr 712,-/approx. US$ 471.00
• ISBN 3-11-016295-4
(de Gruyter Studienbuch)

Die TRE-Studienausgabe, deren erster Teil mit den Bänden 1-17 im Jahre 1993 erschienen ist, hat sich bereits jetzt als unentbehrliches Arbeitsmittel für Theologinnen und Theologen erwiesen. Sie ist darüber hinaus auch ein wichtiges Nachschlagewerk für alle Geisteswissenschaftler und interessierten Laien. Im kommenden Jahr wird nun Teil II mit den Bänden 18-27 folgen. Damit reicht die TRE-Studienausgabe vom Stichwort „Aaron" bis zum Stichwort „Publizistik/ Presse".

Auch Teil II der Studienausgabe wird durch einen ausführlichen Registerband komplettiert, der die Bände 1-27 erschließt und damit den früheren Zwischenregisterband ersetzt.

Die Bände der Studienausgabe entsprechen im wesentlichen denen der Originalausgabe. Das Druckbild ist geringfügig verkleinert, auf Kunstdrucktafeln und Faltkarten wird verzichtet.

Nach Fertigstellung des Gesamtwerks, die etwa im Jahr 2003 zu erwarten ist, wird der Verlag ein entsprechendes Angebot für den abschließenden Teil III der TRE-Studienausgabe machen.

Studienausgabe Teil I

Bände 1 (Aaron) - 17 (Katechismuspredigt) und Registerband

1993. 20,5 x 13,5 cm. 17 Bände, 1 Index-Band.
13.610 Seiten . Brosch.
DM 1.200,–/öS 8760,–/sFr 1068,–/approx. US$ 750.00
• ISBN 3-11-013898-0

GÜNTER MECKENSTOCK

Wirtschaftsethik

1997. 20,5 x 13,5 cm. XII, 415 Seiten.
Gebunden. DM 78,–/öS 569,–/sFr 71,–/approx. US$ 49.00
• ISBN 3-11-015559-1
Brosch. DM 48,–/öS 350,–/sFr 45,–/approx. US$ 30.00
• ISBN 3-11-015558-3
(de Gruyter Studienbuch)

Lehrbuch für Studierende

Aus dem Inhalt:
Einleitung zur Geschichte und Methodik – Grundlegung der Wirtschaftsethik – Begriff der Wirtschaft – Faktoren der wirtschaftlichen Nutzenstiftung – Funktionen der Wirtschaft – Strukturen der Wirtschaft – Register

CHRISTIAN WALTHER

Ethik und Technik

1992. 20,5 x 13,5 cm. VIII, 258 Seiten. Brosch.
DM 38,–/öS 277,–/sFr 35,–/approx. US$ 22.00
• ISBN 3-11-013475-6
(de Gruyter Studienbuch)

Anknüpfend an die unter Ingenieuren und Technikphilosophen stattfindende Diskussion über die Notwendigkeit einer Technikethik werden in fünf Kapiteln Gründe und Kriterien der Technikproblematik und ihre kultur- und gesellschaftspolitischen Zusammenhänge erörtert.

Aus dem Inhalt:
Zum Dialog zwischen Technik und Ethik: Die Ausgangslage – Warum Technikethik? Gründe – Woran soll sich der Umgang mit Technik orientieren? – Technik als Kulturfaktor – Die Herausforderung zu einer vorausschauenden Technologiepolitik.

Preisänderungen vorbehalten

WALTER DE GRUYTER GMBH & CO
Genthiner Straße 13 · D–10785 Berlin
Tel. +49 (0)30 2 60 05–0
Fax +49 (0)30 2 60 05–251
Internet: www.deGruyter.de

W DE G de Gruyter
Berlin · New York

Neuerscheinungen

Kirche und Katholizismus seit 1945
Herausgegeben von *Erwin Gatz*
Band 1: Mittel-, West- und Nordeuropa
1998. 368 Seiten, Leinen mit Schutzumschlag,
DM 78,-/öS 569,-/sFr 69,50 ISBN 3-506-74460-7

Das II. Vatikanum - Christlicher Glaube im Horizont globaler Modernisierung
Herausgegeben von *Peter Hünermann*
1998. 262 Seiten, kart., DM 78,-/öS 569,-/sFr 69,50 ISBN 3-506-73761-9
= Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums, Band 1

Antimodernismus und Modernismus in der katholischen Kirche
Beiträge zum theologiegeschichtlichen Vorfeld des II. Vatikanums
Herausgegeben von *Hubert Wolf*
1998. 397 Seiten, kart., DM 108,-/öS 788,-/sFr 96,30 ISBN 3-506-73762-7
= Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums, Band 2

Heinz Hürten
Spiegel der Kirche - Spiegel der Gesellschaft? Katholikentage im Wandel der Welt
Vier Essays aus Anlaß des 150. Jahrestages der »Ersten Versammlung des katholischen Vereines Deutschlands« vom 3.-6. Oktober 1848 zu Mainz
1998. 148 Seiten, kart, DM 19,80/öS 145,-/sFr 17,80 ISBN 3-506-74007-5

Joseph Görres:
Gesammelte Schriften
Fortgeführt im Auftrag der Görres-Gesellschaft von der Görres-Forschungsstelle an der Katholischen Universität Eichstätt
Bd. XVII: Schriften zum Kölner Ereignis 1: Athanasius
bearbeitet von *Heinz Hürten*
1998. XX+187 Seiten, geb.,
DM 68,-/öS 496,-/sFr 60,80 ISBN 3-506-73517-9

Dirk Schlochtermeyer
Bistumschroniken des Hochmittelalters
Die politische Instrumentalisierung von Geschichtsschreibung
1998. 222 Seiten, geb., DM 68,-/öS 496,-/sFr 60,80 ISBN 3-506-77898-6

Basil Studer
Schola christiana
Die Theologie zwischen Nizäa und Chalcedon
1998. XIV+335 Seiten, geb.,
DM 88,-/öS 642,-/sFr 78,50 ISBN 3-506-78758-6

Uwe Scharfenecker
Die Katholisch-Theologische Fakultät Gießen (1830-1859)
Ereignisse, Strukturen, Personen
1998. 756 Seiten, Leinen mit Schutzumschlag,
DM 162,-/öS 1.183,-/sFr 144,30 ISBN 3-506-79986-X

Thomas Schieder
Weltabenteuer Gottes
Die Gottesfrage bei Hans Jonas
1998. 291 Seiten, geb, DM 78,-/öS 569,-/sFr 69,50 ISBN 3-506-70198-3

Schöningh
Postfach 2540 · D-33055 Paderborn

Alois Schröer (Hg.)

Die Pastoralbriefe des Münsterer Fürstbischofs Christoph Bernhard v. Galen (1650–1678)

in Verbindung mit den bischöflichen Lageberichten an den Papst und dem Testament des Bischofs

Die Pastoralbriefe Christoph Bernhards v. Galen gehören zu den hochrangigen Geschichtsquellen der Katholischen Reform und Gegenreformation im Bistum Münster. In einer umfangreichen Einführung zeichnet der Herausgeber ein Lebensbild des Bischofs sowie die zeitgeschichtliche Bedeutung der 42 Briefe.

Wie hundert Jahre zuvor der Mailänder Erzbischof Karl Borromäus (1560–1584) wandte sich auch Galen mit diesen Hirtenbriefen unmittelbar an den Klerus und das Volk. Sie erstrebten nach den Wirren der Reformationszeit eine grundlegende tridentinische Erneuerung von Klerus und Volk. Diese großartigen seelsorglichen Dokumente, die durch ausgezeichnete Bilder trefflich illustriert werden, vermitteln ein differenziertes Bild der kirchlich-religiösen Landschaft. Jedes lateinische Dokument ist mit einem Kopfregest versehen, das den wesentlichen Inhalt wiedergibt.

Sinnvoll ergänzt werden die Pastoral- oder Hirtenbriefe durch drei sogen. Statusrelationen, in denen Galen observanzmäßig dem Papst über die pastoralen Verhältnisse des Bistums Bericht erstattet.

Den Abschluß der Publikation bildet das Testament Christoph Bernhard v. Galens, das die kirchlich-pastorale Reformtätigkeit als tiefstes Anliegen dieser hervorragenden Bischofsgestalt erscheinen läßt. Das Testament wird hier erstmals veröffentlicht. Wegen seiner besonderen geschichtlichen Bedeutung wurde dem lateinischen Text eine deutsche Übersetzung beigefügt.

1998, 492 Seiten, 10 Abbildungen, Leinen,
DM 120,– / öS 876,– / sFr 106,50
ISBN 3-402-03988-5

ASCHENDORFF VERLAG

ZEITSCHRIFT FÜR ANTIKES CHRISTENTUM

JOURNAL OF ANCIENT CHRISTIANITY

herausgegeben von
Hanns Christof Brennecke und
Christoph Markschies

in Verbindung mit
Susanna Elm · Karla Pollmann
Christoph Riedweg · Georg Schöllgen
Rowan Williams · Wolfgang Wischmeyer

Die *Zeitschrift für Antikes Christentum / Journal of Ancient Christianity (ZAC)* ist eine internationale und fächerübergreifende akademische Zeitschrift, die den Dialog zwischen der Kirchengeschichte bzw. der historischen Religionswissenschaft und der klassischen Altertumswissenschaft in allen ihren Teildisziplinen fördern will.

Die Beiträge sind in der Regel auf deutsch, englisch, französisch oder italienisch verfaßt und werden jeweils durch eine englische oder deutsche Zusammenfassung (Abstract) abgeschlossen.

Band 2, 1998

Zwei Hefte pro Jahr mit einem Gesamtumfang von ca. 320 Seiten
Bandpreis DM 148,- / öS 1080,- / sFr 132,-
Einzelheftpreis DM 80,- / öS 584,- / sFr 73,-
• ISSN 0949 9571

INTERNATIONAL JOURNAL OF PRACTICAL THEOLOGY

Edited by
Don S. Browning · Rebecca Chopp
Duncan Forrester · Wilhelm Gräb
Christian Grethlein · Ronald L. Grimes
Maureen Junker-Kenny · Norbert Mette
Richard R. Osmer · Hendrik J. C. Pieterse
Robert Schreiter · Friedrich Schweitzer
Joon Kwan Un · Johannes A. van der Ven

Das *International Journal of Practical Theology (IJPT)* ist eine akademische Fachzeitschrift. Sie wendet sich an praktische Theologen und Religionspädagogen, an Religionswissenschaftler und Vertreter anderer kulturwissenschaftlicher Disziplinen. Sie dient dem internationalen und interdisziplinären Dialog.

Die Beiträge sind in deutscher oder englischer Sprache verfaßt. Eine Zusammenfassung (Abstract) in der jeweils anderen Sprache ermöglicht einen raschen Überblick.

Volume 2, 1998

Zwei Hefte pro Jahr mit einem Gesamtumfang von ca. 320 Seiten
Bandpreis DM 168,- / öS 1226,- / sFr 150,-
Einzelheftpreis DM 91,- / öS 664,- / sFr 83,-
• ISSN 1430 6921

Weitere Informationen über unsere Zeitschriften und ihren Inhalt finden Sie auf unserer website:
www.deGruyter.com\journals.

Preisänderungen vorbehalten

WALTER DE GRUYTER GMBH & CO
Genthiner Straße 13 · D–10785 Berlin
Tel. +49 (0)30 2 60 05–0
Fax +49 (0)30 2 60 05–251
Internet: www.deGruyter.de

W DE G de Gruyter
Berlin · New York

Edith Boewe-Koob

Das Antiphonar der Essener Handschrift D3

Verglichen mit den Handschriften der Gesänge in der Meßfeier sind Handschriften mit den Gesangselementen der Stundenliturgie eher am Rande behandelt worden. Hier liegt nun erstmals eine umfassende Untersuchung und Teiledition eines in der Düsseldorfer Sakramentarhandschrift D 3 aus dem 10. Jahrhundert überlieferten Antiphonars aus dem alten Damenstift Essen vor. Die Autorin arbeitet durch umfangreiche Vergleiche die individuelle Stellung des Essener Antiphonars im Umkreis der zeitgenössischen Offiziumsüberlieferung heraus. Dabei bezieht sie auch musikwissenschaftliche Aspekte ein, die sich mit Fragen der „Essener Notation" befassen. Neben der Initien-Edition sind alle Gesänge, die Essener Eigengut darstellen, vollständig ediert.

Diese Arbeit bereichert spürbar die Kenntnis der Stundenliturgie aus der Zeit um das Jahr 1000 und führt an einem vielschichtigen Zeugnis das geistige Leben im deutschen Nordwesten des Frühmittelalters exemplarisch vor Augen. Ihr interdisziplinärer Ansatz vermittelt auch Mediävisten unterschiedlicher Spezialisierung neue Einsichten.

1997, VIII und 384 Seiten,
DM 98,– / öS 715,– / sFr 89,–
ISBN 3-402-06246-1

Band 7 der Reihe
Quellen und Studien.
Veröffentlichungen des Instituts für Kirchengeschichtliche Forschungen des Bistums Essen

Ute Küppers-Braun

Frauen des hohen Adels im kaiserlich-freiweltlichen Damenstift Essen (1605-1803)

Eine verfassungs- und sozialgeschichtliche Studie

Zugleich ein Beitrag zur Geschichte der Stifte Thorn, Elten, Vreden und St. Ursula in Köln

Adlige Damenstifte der Frühen Neuzeit sind in der Forschung bisher stark vernachlässigt worden. Meist wurden sie nur als Versorgungsanstalten für abgeschobene Töchter beschrieben, häufig auch kaum von Klöstern unterschieden. Mit dieser Studie, die mit verbreiteten Vorurteilen aufräumt, liegt eine umfassende Untersuchung zur Sozialgeschichte des wohl bedeutendsten katholischen Damenstiftes in der Frühen Neuzeit, des Stifts Essen, vor. Die Verfasserin kann zeigen, daß das Stift für ungefähr die Hälfte der Töchter aus hochadligen Familien eine Durchangsstation war, die auf die Heirat vorbereitete. Da die Aufnahme in dieses Stift die hochadlige Abstammung verbürgte, hatten solche Einrichtungen außerdem die Funktion, ebenbürtige Heiraten zu garantieren. Die im Stift verbleibenden Frauen erfüllten andere wichtige Aufgaben für ihre Familien. Die Untersuchung des Alltags zeigt, daß diese Damen keineswegs klösterlich lebten, sondern viel auf Reisen waren und insgesamt ihre adlige Lebensweise pflegten. Die Vergleiche mit den Damenstiften in Thorn (Niederlande), in Elten und Vreden am Niederrhein sowie St. Ursula in Köln erlauben eine Verallgemeinerung der Aussagen. Damit liefert die Arbeit einen wichtigen Beitrag zur Sozialgeschichte des deutschen Hochadels.

1997, XII und 483 Seiten,
DM 75,– / öS 548,– / sFr 68,–
ISBN 3-402-06247-X

Band 8 der Reihe
Quellen und Studien.
Veröffentlichungen des Instituts für Kirchengeschichtliche Forschungen des Bistums Essen

Verlag Aschendorff – 48135 Münster
Bezug durch jede Buchhandlung

ASCHENDORFF
VERLAG

THEOLOGISCHE REVUE

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

Jährlich 6 Hefte | VERLAG ASCHENDORFF MÜNSTER | Jährlich DM 198,– / öS 1445,– / sFr 176,–

Nummer 5 | 1998 | 94. Jahrgang

03. 11. 98

Hartmut Stegemann: Qumran, Qumran – und längst kein Ende . . . . . Sp. 483

Edmund Arens: Kirchlicher Kommunitarismus . . . . . Sp. 487

Allgemeines . . . . . Sp. 499

LEHMANN, Hartmut: Religion und Religiosität in der Neuzeit. Historische Beiträge, hg. v. Manfred JAKUBOWSKI-TIESSEN / Otto ULBRICHT (Carsten Koch)

BISER, Eugen: Einweisung ins Christentum (Erwin Möde)

Bibelwissenschaft / Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 502

LÖNING, Karl / ZENGER, Erich: Als Anfang schuf Gott. Biblische Schöpfungstheologien (Claudia Meier)

DU TOIT, David S.: Theios anthropos. Zur Verwendung von θεῖος ἄνθρωπος und sinnverwandten Ausdrücken in der Literatur der Kaiserzeit (Martin Ebner)

Kurzgefaßte Liste der griechischen Handschriften des Neuen Testaments, hg. v. Kurt ALAND (J. K. Elliott)

THEISSEN, Gert / WINTER, Dagmar: Die Kriterienfrage in der Jesusforschung. Vom Differenzkriterium zum Plausibilitätskriterium (Gerhard Dautzenberg)

ULONSKA, Herbert: Streiten mit Jesus. Konfliktgeschichten in den Evangelien (Knut Backhaus)

KLAUCK, Hans-Josef: Vorspiel im Himmel? Erzähltechnik und Theologie im Markusprolog (Detlev Dormeyer)

Der Evangelist als Theologe. Studien zum Markusevangelium, hg. v. Thomas SÖDING (Michael Theobald)

DIETZFELBINGER, Christian: Der Abschied des Kommenden. Eine Auslegung der johanneischen Abschiedsreden (Claus-Peter März)

FREY, Jörg: Die johanneische Eschatologie. Bd I: Ihre Probleme im Spiegel der Forschung seit Reimarus (Klaus Scholtissek)

HVALVIK, Reidar: The struggle for Scripture and Covenant. The purpose of the Epistle of Barnabas and Jewish-Christian competition in the second century (Knut Backhaus)

MÜLLER, Markus: Vom Schluß zum Ganzen. Zur Bedeutung des paulinischen Briefkorpusabschlusses (Klaus Scholtissek)

MATAND BULEMBAT, Jean-Bosco: Noyau et enjeux de l'eschatologie paulinienne: de l'apocalyptique juive et de l'eschatologie hellénistique dans quelques argumentations de l'apôtre Paul (Gerhard Dautzenberg)

Patrologie . . . . . Sp. 522

JONES, F. Stanley: An Ancient Jewish Christian Source on the History of Christianity. Pseudo-Clementine Recognitions 1.27–71 (Gabriele Winkler)

BUTTERWECK, Christel: Athanasius von Alexandrien. Bibliographie (Hubertus R. Drobner)

Kirchliche Zeitgeschichte . . . . Sp. 525

FREITAG, Werner: Heiliger Bischof und Moderne Zeiten. Die Verehrung des heiligen Ludger im Bistum Münster (Wilhelm Damberg)

STEINER, Rudolf: Vorträge und Kurse über christlich-religiöses Wirken. II/1: Spirituelles Erkennen. Religiöses Empfinden. Kultisches Handeln. II/2: Dokumentarische Ergänzungen. III: Vorträge bei der Begründung der Christengemeinschaft / HAPATSCH, Hischam A.: Die Kultushandlungen der Christengemeinschaft und die Kultushandlungen in der Freien Waldorfschule (Helmut Zander)

HÄRING, Bernhard: Geborgen und frei. Mein Leben (Klaus Arntz)

Religionsphilosophie / Fundamentaltheologie . . . . . Sp. 528

KLATT, Norbert: Theosophie und Anthroposophie. Neue Aspekte zu ihrer Geschichte aus dem Nachlaß von Wilhelm Hübe-Schleiden (1846–1916) mit einer Auswahl von 81 Briefen / RUPPERT, Hans-Jürgen: Theosophie – unterwegs zum okkulten Übermenschen (Helmut Zander)

KNITTER, Paul F.: Horizonte der Befreiung. Auf dem Weg zu einer pluralistischen Theologie der Religionen, hg. v. Bernd JASPERT (Heinrich Döring)

Kommunikatives Handeln und christlicher Glaube. Ein theologischer Diskurs mit Jürgen Habermas, hg. v. Edmund ARENS (Saskia Wendel)

WUNDER, Bernhard: Konstruktion und Rezeption der Theologie Walter Benjamins. These I und das „Theologisch-politische Fragment" (Karl-Heinz Menke)

Theologiegeschichte . . . . . Sp. 537

Irenäus von Lyon: Adversus Haereses IV. Gegen die Häresien IV, hg., übers. u. eingel. v. Norbert BROX (Hans-Jochen Jaschke)

Melanchthon deutsch. Bd 1. Schule und Universität. Philosophie, Geschichte und Politik. Bd 2. Theologie und Kirchenpolitik, hg. v. Michael BEYER / Stefan RHEIN / Günter WARTENBERG / Humanismus und Wittenberger Reformation, hg. v. Michael BEYER / Günter WARTENBERG (Gunther Wenz)

SCOLA, Angelo: Hans Urs von Balthasar – ein theologischer Stil. Eine Einführung in sein Werk (Manfred Lochbrunner)

FORD, David F.: The modern theologians. An introduction to Christian theology in the twentieth century (Teresa Berger)

Dogmatik . . . . . Sp. 543

STAATS, Reinhart: Das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel. Historische und theologische Grundlagen (Dorothea Sattler)

RATZINGER, Joseph: Vom Wiederauffinden der Mitte. Grundorientierungen. Texte aus vier Jahrzehnten, hg. v. Schülerkreis, Redaktion: Stephan O. HORN u. a. (Gerhard L. Müller)

RUHE, Bernd: Dialektik der Erbsünde. Das Problem von Freiheit und Natur in der neueren Diskussion um die katholische Erbsündenlehre (Helmut Hoping)

JÜNGST, Britta: Auf der Seite des Todes das Leben. Auf dem Weg zu einer christlich-feministischen Theologie nach der Shoah (Anne Jensen)

Ökumenische Theologie . . . . . Sp. 548

NEUNER, Peter: Ökumenische Theologie. Die Suche nach der Einheit der christlichen Kirchen (Harding Meyer)

PÖHLER, Rolf: Change in Seventh-Day Adventist Theology. A Study of the Problem of Doctrinal Development (Peter Lüning)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 551

Zwischen römischer Einheitsliturgie und diözesaner Eigenverantwortung. Gottesdienst im Bistum Münster, hg. von Benedikt KRANEMANN / Klemens RICHTER (Manfred Probst)

HEINZ, Andreas: Die gedruckten liturgischen Bücher der Trierischen Kirche. Ein beschreibendes Verzeichnis mit einer Einführung in die Geschichte der Liturgie im Trierer Land (Manfred Probst)

Dokumente zur Erneuerung der Liturgie. Bd 2. Dokumente des Apostolischen Stuhls 4. 12. 1973–3. 12. 1983, übers., bearb. u. hg. v. Martin KLÖCKENER / Heinrich RENNINGS (Klemens Richter)

BONACCORSO, G. u. a.: Liturgia e incarnazione, a cura di Aldo Natale TERRIN (Reiner Kaczynski)

DELL'ORO, Ferdinando: Beatificazione e Canonizzazione. „Excursus" storico-liturgico (Reiner Kaczynski)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 556

Das Recht der Kirche. Bd II. Zur Geschichte des Kirchenrechts, hg. v. Gerhard RAU / Hans-Richard REUTER / Klaus SCHLAICH (Christoph H. F. Meyer)

LÜDECKE, Norbert: Die Grundnormen des katholischen Lehrrechts in den päpstlichen Gesetzbüchern und neueren Äußerungen in päpstlicher Autorität (Klaus Lüdicke)

Moraltheologie / Sozialethik . . . Sp. 558

BRUCH, Richard: Ethik und Naturrecht im deutschen Katholizismus des 18. Jahrhunderts. Von der Tugendethik zur Pflichtethik (Werner Wolbert)

Sozialethische Kristallisationen. Studien zur verantwortlichen Gesellschaft, hg. v. Karl-Wilhelm DAHM (Michael Schramm)

Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit. Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland, eingel. u. komment. v. Marianne HEIMBACH-STEINS / Andreas LIENKAMP (Friedhelm Hengsbach)

Pastoraltheologie . . . . . Sp. 562

RAUSCH, Ulrich: Kreative Gemeinde. Bd I. Der Pfarrermangel – und das Ende? Analysen – Modelle – Visionen / Kreative Gemeinde. Bd II. Bausteine für eine zukunftsfähige Gemeinde –

BS: theol A 425

ZD

Ein Praxisbuch, hg. v. Ulrich Rausch (Martina Blasberg-Kuhnke)

Homiletik . . . . . Sp. 564

Entrich, Manfred: Ins Wort genommen. Ein Leitfaden für den Prediger (Klaus Müller)

Religionspädagogik . . . . . Sp. 565

Gott – mehr als Ethik. Der Streit um LER und Religionsunterricht, hg. v. Albert Biesinger / Joachim Hänle (Winfried Engel)

Philosophie . . . . . Sp. 569

Szaif, Jan: Platons Begriff der Wahrheit (Armin Kreiner)

Hoping, Helmut: Weisheit als Wissen des Ursprungs. Philosophie und Theologie in der „Summa contra gentiles" des Thomas von Aquin (Norbert Fischer)

Schmidt, Josef: „Geist", „Religion" und „absolutes Wissen". Ein Kommentar zu den drei gleichnamigen Kapiteln aus Hegels „Phänomenologie des Geistes" (Michael Schulz)

Roedig, Andrea: Foucault und Sartre. Die Kritik des modernen Denkens (Albrecht Birkelbach)

Natur- / Sozialwissenschaften . . Sp. 576

Heinze, Jürgen: „Gott im Herzen der Materie". Die Struktur der Zeit als Grundlage christlicher Rede von Gott im Kontext der modernen Physik (Karl-Heinz Menke)

Schmitz-Moormann, Karl: Materie – Leben – Geist. Evolution als Schöpfung Gottes (Ulrich Lüke)

Koltermann, Rainer: Universum – Mensch – Gott. Der Mensch vor den Fragen der Zeit (Ulrich Lüke)

Literatur . . . . . Sp. 581

Kaiser, Gerhard: Christus im Spiegel der Dichtung. Exemplarische Interpretationen vom Barock bis zur Gegenwart (Georg Langenhorst)

Gellner, Christoph: Weisheit, Kunst und Lebenskunst. Fernöstliche Religion und Philosophie bei Hermann Hesse und Bertolt Brecht (Georg Langenhorst)

Das besondere Buch . . . . . Sp. 584

Lang, Bernhard: Heiliges Spiel. Eine Geschichte des christlichen Gottesdienstes (Klemens Richter)

Kurzrezensionen . . . . . Sp. 585

Theologische Literatur – Eingegangene Sammelbände, Festschriften und Zeitschriften . . Sp. 591

Qumran, Qumran – und längst kein Ende

von Hartmut Stegemann, Göttingen

Als in den Jahren 1950 bis 1957 die ersten, nach wie vor wichtigsten Texte aus letztlich 11 Fundhöhlen am Nordwestufer des Toten Meers nahe der antiken Ruinenstätte Qumran veröffentlicht worden waren, boomte das Interesse daran in Fachwissenschaften wie breiter Öffentlichkeit in bis dahin unbekanntem Maße. Christoph Burchard konnte bis März 1963 in den beiden Bden seiner „Bibliographie zu den Handschriften vom Toten Meer" (BZAW 76/89, Berlin 1957/65) bereits 4459 Publikationen dazu – von Texteditionen bis hin zu Pressebeiträgen – auflisten (bis heute sind es etwa 15.000!). Vergleichsweise eher weniger interessiert waren – und sind es bis heute – *Alttestamentler*, weil den meisten von ihnen alle diese Textfunde – die oft nur recht bruchstückhaften Überbleibsel von fast 900 Schriftrollen und Dokumenten in hebräischer, aramäischer und griechischer Sprache – als „nachkanonisch" gelten; fast nur die Kopien biblischer Bücher fanden hier Beachtung wegen ihrer textgeschichtlichen Bedeutung. Die meisten *jüdischen* Forscher hielten diese Hss. für Produkte einer kleinen, obskuren, ansonsten unbekannten jüdischen Sekte, die in der Spätzeit des Zweiten Tempels fern aller Einflußmöglichkeiten auf das „offizielle Judentum" ein abgeschiedenes Wüstendasein gehabt habe. Aufgeregt waren im wesentlichen die *Neutestamentler*, v. a. weil die neuen Texte – nach gegenwärtigem Stand etwa 120 verschiedene Werke, die vor den Qumranfunden völlig unbekannt waren – Jesus und den Anfängen des Christentums zeitgenössisch zu sein und vielfältige Aufschlüsse für deren besseres Verständnis zu liefern schienen. Herbert Braun hat alles bis etwa Mitte 1959 dazu Erschienene in seinem Werk „Qumran und das Neue Testament" (2 Bde, Tübingen 1966) gesammelt und kritisch diskutiert: Es sind recht weitgehend die gleichen Befunde, Probleme und Fragen, um die auch heute wieder alles kreist, so daß man den Eindruck gewinnt, die Qumranforschung stehe nach einem halben Jh. immer noch – oder wieder – an ihren Anfängen.

Tatsächlich ist dieser Eindruck leider weitgehend zutreffend. Seit Beginn der 60er Jahre schrumpfte das Interesse an den Qumranfunden bei den Fachwissenschaftlern auf weltweit wenige Spezialisten, in der breiteren Öffentlichkeit so gut wie gänzlich. Das änderte sich erst, nachdem Yigael Yadin das letzte umfangreich erhaltene Werk aus den Qumranhöhlen nach zehnjähriger Arbeit an der Edition veröffentlicht hatte, die seither berühmte „Tempelrolle" (hebräische Ausgabe Jerusalem 1977, englischsprachig ebd. 1983). Zum dritten Mal überhaupt – nach Leipzig 1961 und Louvain 1976 – fand 1985 ein spezieller „Qumrankongreß" statt, diesmal in New York mit 14 Teilnehmern. Inzwischen gibt es jährlich mehrere Veranstaltungen solcher Art, z. B. im August 1997 in Jerusalem mit mehr als 120 Referenten und etwa 300 weiteren Teilnehmern.

Die große Masse der im Jerusalemer Rockefeller-Museum befindlichen Qumranfragmente wird in der Reihe „Discoveries in the Judaean Desert" (Oxford, At the Clarendon Press) ediert: 1955 bis 1982 kamen nur 8 Bde dieser Reihe zustande. Seit 1990 sind unter der Ägide von Emanuel Tov bislang weitere 16 Bde hinzugekommen; etwa 60 Forscherinnen und Forscher sind daran beteiligt, bis etwa zum Jahre 2002 auch das allerletzte Fragment zu veröffentlichen.

Auf die Hintergründe dieser erfreulichen Entwicklung im Bereich der Fachwissenschaften kann ich mich hier nicht näher einlassen.[1] Sie wäre allerdings kaum zu ihrer heutigen Wirkung gekommen, wenn nicht erneut ein breites Öffentlichkeitsinteresse vorhanden wäre, diesmal ausgelöst durch den 1991 erschienenen Bestseller „The Dead Sea Scrolls Deception" von M. Baigent und R. Leigh, deutschsprachig mit dem Titel „Verschlußsache Jesus" im Sommer 1991 erschienen und inzwischen mit mehr als 800.000 Exemplaren verkauft. Seither will jedermann nicht nur wissen, ob die Angriffe gegen den Vatikan in diesem Buch berechtigt sind, sondern auch ganz schlicht, was es mit „Qumran" tatsächlich auf sich habe. Die Flut der Publikationen zum Thema steigt unaufhörlich. Ich kann hier nur auf einen repräsentativen Querschnitt eingehen.

Drei der vorliegenden Monographien, die einem breiten Leserpublikum zugedacht sind, reagieren auf die „Verschlußsache Jesus". Klaus Berger[2] skizziert knapp den fragwürdigen Charakter dieses Machwerks und der darin verarbeiteten Theorien von Robert Eisenman – der Herrenbruder Jakobus der Gerechte als der „Lehrer der Gerechtigkeit" der Qumrantexte, Paulus als Kollaborateur der Römer und „Doppelagent", Qumran als Hochburg des Widerstandes gegen die Römer, Jesus und die Urgemeinde als Verbündete der Zeloten, etc. –, fragt dann „Wer waren die Leute von Qumran?" – ihrer Identifizierung mit „den Essenern" gegenüber bleibt er skeptisch – und vergleicht schließlich Befunde der Qumrantexte mit solchen des NT. Insgesamt eine knappe, gut lesbare Darstellung, die zu den Quellenbefunden und historischen Realitäten hinführt, diese selbst aber zu wenig erschließt.

Dies leistet wesentlich instruktiver Hans Maass[3], der den Leser zunächst in Qumranarchäologie und die Handschriftenfunde einführt, dann die Essener schildert, Zusammenhänge zwischen Jesus und Qumran diskutiert, weitere ntl. Befunde – bis hin zu Kalenderfragen – mit den Inhalten von Qumrantexten vergleicht und sich schließlich auch noch auf die Bibelhandschriften einläßt und fragt, wo tatsächlich Gemeinsames vorliegt oder Unterschiede zu konstatieren sind. Dabei wird im erforderlichen Maß auch auf Forschungsgeschichtliches eingegangen und so viel Judentumskunde beigetragen, daß ein deutliches Bild damaliger Verhältnisse entsteht.

Ein von Otto Betz und Rainer Riesner gemeinsam erarbeitetes Werk[4] setzt mit einer Kritik der „Verschlußsache Jesus" ein, infor-

[1] Vgl. dazu H. Stegemann, Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus. Ein Sachbuch, Freiburg [7]1998, 17–19 und 36–45.

[2] **Berger,** Klaus: **Qumran und Jesus.** Wahrheit unter Verschluß? – Stuttgart: Quell [6]1993. 144 S., kt DM 16,80 ISBN: 3-7918-1929-1.

[3] **Maaß,** Hans: **Qumran.** Texte kontra Phantasien. – Stuttgart / Karlsruhe: Calwer / Evangelischer Presseverband für Baden e. V. 1994. 240 S., kt DM 24,80 ISBN: 3-7668-3317-0 / 3-87210-349-0.

[4] **Betz,** Otto / **Riesner,** Reiner: **Jesus, Qumran und der Vatikan.** Klarstellungen. – Gießen / Basel, Freiburg / Basel / Wien: Brunnen / Herder 1993. 221 S., geb. DM 29,80 ISBN: 3-7655-9800-3 / 3-451-23058-5.

miert dann aber recht eigenständig über die Qumranfunde, die Inhalte einzelner Hss. oder mögliche Zusammenhänge mit Johannes dem Täufer und Jesus. Unter anderem werden auch die Fragen diskutiert, ob sich unter den griechischen Hss. aus Höhle 7Q ein Exemplar des Markusevangeliums befunden hat, angesichts des Essenerviertels in Jerusalem ein Konnex mit der Urgemeinde bestanden haben mag oder in den Qumrantexten ein „gekreuzigter Messias" vorkommt. Im Rahmen dieser Darstellung werden „nebenbei" auch noch die Betrachtungsweisen bzw. Theorien von Autoren wie Robert Eisenman, Barbara Thiering, Norman Golb oder Gerald Messadié kritisch abgehandelt, alles mit viel Gelehrsamkeit befrachtet und erhellend, theologisch aber auch „konstruktiv", freilich stark einer ganz bestimmten Forschungsposition verhaftet.

Beide Vf. haben gemeinsam verdienstvollerweise auch eine Auswahl jener Hymnen aus den Qumranfunden wieder zugänglich gemacht, die Georg Molin 1957 im Rahmen seines Werkes „Lob Gottes aus der Wüste" vorgelegt hatte, und diese Auswahl um „Messiaslieder aus der Wüste" bereichert.[5] Während die Übersetzungen von Qumrantexten oft in penetranter Philologensprache mit Klammern vielfältiger Art, Wortfragmenten und Lücken dargeboten werden, die sie für heutige Leser fast ungenießbar machen, ist hier der Versuch gelungen, auch die Poesie der wiedergegebenen Stoffe adäquat zu vermitteln: Qumran wird hier endlich einmal „lesbar"! Beiden Teilen des Buches sind „Erläuterungen" beigegeben, die das Verständnis der Texte weitergehend erschließen, wenngleich beim zweiten Teil Skepsis angebracht ist, ob sich die verschiedenen „Messiasse" wirklich überall dort finden lassen, wo sie hier suggeriert worden sind.

Einen neuen Zugang zu der großen Hymnenrolle aus den Qumranfunden (1QHodajot) hat Norbert Lohfink erschlossen.[6] Nach einführenden Untersuchungen zum „Magnifikat als Zeugnis von ‚Armenfrömmigkeit'", zur Gütergemeinschaft der „Qumran-Leute" und ihrer „Armenfrömmigkeit" sowie zum Gesamtbefund der Hodajot analysiert er sieben Hymnen bzw. Passagen daraus (1QHodajot 7,26–33; 2,20–30; 2,31–36; 5,5–19; 5,20–39; 1,35–36; 3,19–36) formal und inhaltlich mit dem Ziel, „die Armentheologie der Hodajot" zu erfassen, und vergleicht sie abschließend mit der Armenfrömmigkeit im biblischen Psalter (Psalmen 140, 146, 147 und 149). Dabei ist er in hohem Maße der – durchaus unterschiedlichen! – „Armenspiritualität" in den behandelten Quellenbereichen gerechtgeworden. Eine von Ulrich Dahmen erstellte „Hodajot-Bibliographie 1948–1989" und ein „Autorenverzeichnis" runden die hochinteressante Studie ab.

Ein doppelter Durchbruch in der Frage nach dem Verständnis des biblischen Jesaja-Buches schon bald nach seiner Fertigstellung – der Vf. rechnet mit einem Zeitraum von nur 100–150 Jahren – ist dem Zürcher Alttestamentler Odil Hannes Steck mit einer gründlichen Untersuchung der gegen Ende des 2. Jh.s v. Chr. angefertigten Hs. des gesamten Jesaja-Textes (1QIs^a) gelungen, der einzigen so gut wie vollständig erhaltenen Schriftrolle aus den Qumranfunden.[7] Die Analyse der graphischen Einteilung des Textes in Haupt- und Unterabschnitte erschließt ein Verständnis des Buches, das den Darstellungsinteressen der Endredaktion noch sehr nahesteht. Deutlich sekundär ist demgegenüber ein hier erstmalig überzeugend verständlich gemachtes, durch Randmarkierungen in der Hs. erkennbar werdendes Textverständnis, das der Vf. ebenfalls noch für „vorqumranisch" hält, bei dem aber m. E. ernsthaft gefragt werden kann, ob es nicht dem „Lehrer der Gerechtigkeit" höchstpersönlich zuzuschreiben ist. Das separat beigegebene Textheft bietet den gesamten Jesajatext gemäß der Einheitsübersetzung mit *beiden* graphischen Systemen, so daß auch des Hebräischen nicht kundige deutschsprachige Leser die Argumentation des Vf.s leicht verfolgen und sich ein Bild der geschilderten Sachverhalte machen können.

Schon seit den Anfängen der Qumranforschung steht die Frage nach iranischen Hintergründen des Dualismus einiger Qumrantexte – v. a. 1QMilchama (die „Kriegsregel") und 1QS III,13–IV,26 (die „Zwei-Geister-Lehre") – im Raum und wird kontrovers diskutiert. Beiträge von Geo Widengren zur forschungsgeschichtlichen Orientierung und zu den „vier Weltaltern", von Anders Hultgard zu einigen Themen des „Bahman Yascht" und von Marc Philonenko zur „Zwei-Geister-Lehre" samt ihren Auswirkungen in weiteren Qumrantexten und im frühen Christentum bringen die Debatte auf den neuesten Stand.[8]

Vier der vorliegenden Publikationen bieten die Beiträge von *Qumrankongressen*, die hier nur in Auswahl genannt werden können, wobei der Gesichtspunkt einer allgemeiner interessierten Leserschaft leitend ist.

Julio Trebolle Barrera und Luis Vegas Montaner haben in zwei Bden die Druckfassungen der Beiträge eines Kongresses vorgelegt, der 1991 in Madrid (El Escorial) stattfand.[9]

Eugene Ulrich befaßt sich mit *Pluriformity in the Biblical Text, Text Groups, and Questions of Canon*, wobei er sich mit den wichtigsten bisherigen Forschungspositionen kritisch auseinandersetzt und feststellt, daß wir von einer zufriedenstellenden Lösung der durch die Vielgestalt nebeneinander existierender Textfassungen – sogar des Pentateuch! – aufgegebenen Probleme noch weit entfernt sind; ebenso ist für viele biblische Bücher noch offen, ob sie für die Tradenten der Qumranliteratur bereits eine dem „Kanonischen" vergleichbare Autorität hatten (Bd I, 23–41). Mehrere Beiträge untersuchen die Textgestalt einzelner Hss. im Verhältnis v. a. zum Masoretischen Text, zum Samaritanus und zur Septuaginta. Der Frage nach den Tradenten und Trägern der Qumranhandschriften widmet sich v. a. Hartmut Stegemann mit dem Ziel, die Engführung der weithin noch auf die Qumransiedlung konzentrierten Diskussion aufzubrechen und den Essenern einen ihrer einstigen Bedeutung angemessenen Raum zu geben (*The Qumran Essenes – Local Members of the Main Jewish Union in Late Second Temple Times*, Bd I, 83–166). Elisha Qimron plädiert dafür, ein elitärer innerer Führungskreis der Trägergruppe habe tatsächlich zölibatär gelebt (*Celibacy in the Dead Sea Scrolls and the Two Kinds of Sectarians*, Bd I, 87–294). Viele Beiträge sind linguistischen und literarischen Fragen gewidmet. Acht Vf. publizieren hier erstmalig Fragmente verschiedener Qumranhandschriften biblischer und nicht-biblischer Werke, in der Regel mit vortrefflichen Abbildungen am Schluß beider Bde, wobei sich Joseph Baumgarten, *The Disqualification of Priests in 4Q Fragments of the „Damascus Document", a Specimen of the Recovery of pre-Rabbinic Halakha* (Bd II, 503–513), dafür einsetzt, durch die Qumranfunde erstmalig zugänglich gewordene Halakhot der *allgemeinjüdischen* Überlieferung einzuordnen statt sie – wie üblich – als „sektiererisch" abzutun. Annette Steudel, *4QMidrEschat: „A Midrash on Eschatology" (4Q174 + 4Q177)*, argumentiert dafür, 4Q Florilegium und 4Q Catena A als zwei verschiedene Kopien eines Werkes zu betrachten, das sich in der Zeit der Königin Alexandra Salome (76–67 v. Chr.) v. a. mit dem Problem der Verzögerung des Endgerichts befaßt habe (Bd II, 531–541). Johann Maier verankert zu Recht die erstmalig durch 10 Hss. der Qumran- und Masada-Funde zugänglich gewordenen „Sabbatopferlieder" im Tempelkult schon vor-qumranischer Zeit (Bd II, 543–560).

Ein Kongreß in Eichstätt vom 18. bis 20. Oktober 1991, dessen Beiträge Bernhard Mayer herausgegeben hat,[10] befaßte sich v. a. mit dem – m. E. völlig fruchtlosen – Versuch, das Fragment 7Q5 als Überbleibsel einer Kopie des Markusevangeliums – mit Text aus Mk 6,52–53 – zu bestimmen, daneben insbesondere mit dem Essener-Quartier in Jerusalem und etwaigen Verbindungen zur christlichen Urgemeinde.

Von den Beiträgen eines Symposions in Graz am 17. und 18. Oktober 1992[11] sind insbesondere Ferdinand Dexinger, *45 Jahre Qumran – ein kritischer Forschungsbericht* (29–62), Shemaryahu Talmon, *Die Bedeutung der Qumranfunde für die jüdische Religionsgeschichte* (117–171) und Klaus Koch, *Israelitische Heilserwartungen aus der Zeit zwischen den Testamenten: Die Apokalyptik* (205–216), weitergehend interessant.

[5] **Molin,** Georg: **Das Geheimnis von Qumran.** Wiederentdeckte Lieder und Gebete. Neu hg. u. erw. v. Otto Betz / Rainer Riesner. – Freiburg / Basel / Wien: Herder 1994. 128 S., geb. DM 19,80 ISBN: 3-451-23324-X.

[6] **Lohfink,** Norbert: **Lobgesänge der Armen.** Studien zum Magnifikat, den Hodajot von Qumran und einigen späten Psalmen. Mit einem Anhang: Hodajot-Bibliographie 1948–1989 von Ulrich Dahmen. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1990. 138 S. (Stuttgarter Bibelstudien, 143), kt DM 29,80 ISBN: 3-460-04431-4.

[7] **Steck,** Odil Hannes: **Die erste Jesajarolle von Qumran (1QIsa).** Bd I: Schreibweise als Leseanleitung für ein Prophetenbuch. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1998. 190 S. (Stuttgarter Bibelstudien, 173/1). Bd II: Textheft. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1998. 83 S. (Stuttgarter Bibelstudien, 173/2), kt DM 68,00 ISBN: 3-460-04731-3.

[8] **Widengren,** Geo / **Hultgard,** Anders / **Philonenko,** Marc: **Apocalyptique Iranienne et Dualisme Qoumrânien.** – Paris: Maisonneuve 1995. II, 224 S. (Recherches Intertestamentaires, 2) kt FF 240,00 ISBN: 2-7200-1098-7.

[9] **The Madrid Qumran Congress.** Proceedings of the International Congress on the Dead Sea Scrolls – Madrid, 18–21 March 1991. Vol. 1/2, ed. by Julio Trebolle Barrera / Luis Vegas Montaner. – Leiden: E. J. Brill 1992. XXV, 683 S. (Studies on the Text of the Desert of Judah XI, 1/2), geb. hfl 300,00 / US-$ 171,50 ISBN: 90-04-09771-6.

[10] **Christen und Christliches in Qumran?**, hg. v. Bernhard Mayer. – Regensburg: F. Pustet 1992. 268 S. (Eichstätter Studien, XXXII) ISBN: 3-7917-1346-9.

[11] **Qumran.** Ein Symposion, hg. v. Johannes B. Bauer / Josef Fink / Hannes D. Galter. – Graz: Institut für Ökumenische Theologie und Patrologie 1993. 216 S. (Grazer Theologische Studien, 15), kt öS 220,00 ISBN: 3-900797-15-3.

Im Rahmen eines „Qumranseminars" im Juli 1993[12] erörterten Armin Lange und Marion Sieker *„Gattung und Quellenwert des Gebets des Nabonid"* (3–34). Carol A. Newsom bot eine kommentierte und übersetzte Textwiedergabe der Fragmente zweier Hss. des sog. Josua-Apokryphon (4Q 378 und 4Q 379, 35–85, mit Abbildungen 245–252), aus dem ein Passus zum endzeitlichen Widersacher in 4Q 175 („Testimonia"), Zeilen 21–30, wiedergegeben worden ist. Eileen Schuller informierte über die sechs fragmentarischen, bis heute noch immer nicht offiziell edierten Hodajot-Hss. aus Fundhöhle 4Q (87–100). Uwe Glessmer bot den ersten Versuch einer textlichen Rekonstruktion des stark zerstörten kalendarischen Textes 4Q Otot (4Q 319), einst Bestandteil einer Vorgängerfassung von 1Q S V–XI, und erörterte das Problem einer Interkalation des 364-Tage-Kalenders (125–164).

Ein großes Problem für alle Nicht-Spezialisten ist die Tatsache, daß die Texte aus den Qumranfunden recht diffus publiziert worden sind und werden, etwa nach Fundstätten sortiert oder den Eigentumsverhältnissen entsprechend. Wer z. B. alles beisammen haben möchte, was von den einst 18 Textkolumnen der Hs. 1QS/Sa/Sb samt den Paralleltexten dazu aus 4Q und 5Q noch existiert, muß vier verschiedene Editionsbände zu Rate ziehen, ganz zu schweigen von den kaum auffindbaren Vorschlägen zur Verbesserung von Lesungen der oft schon vor Jahrzehnten erschienenen *editio princeps* oder den bislang nur in vorläufigen Fassungen verstreut publizierten Paralleltexten.

Hier verschafft eine von James H. Charlesworth herausgegebene, auf 10 Bde veranschlagte Editionsreihe endlich Abhilfe, die zudem danach trachtet, Texte einer bestimmten Gattung jeweils in einem dieser Bde gemeinsam zu präsentieren. Die beiden ersten Bde liegen mir vor.[13] Geboten wird eine kritische Wiedergabe der – im Falle des Hebräischen unvokalisierten – Originaltexte mit textkritischen Notizen, die insbesondere auch abweichende Befunde in Parallelhandschriften notieren, dazu auf der gegenüberliegenden Seite eine englische Übersetzung mit teils wiederum textkritischen, teils inhaltsbezogenen Anmerkungen, wobei jedem Text eine knappe Einführung samt Bibliographie vorangestellt ist. Tatsächlich findet sich die mit der „Rule of the Community" (1QS in Bd 1) verwandte „Damaskusschrift" erst in Bd 2, während das davon aus Höhle 4Q Erhaltene dem Bd 3 vorbehalten ist, weil bei Abschluß von Bd 2 (1995) dessen offizielle Edition noch nicht vorlag, so daß man leider wiederum mehrere Bde zu Rate ziehen muß; aber es gibt sie nun wenigstens in der gleichen Editionsreihe. Die hebräischen Texte der vorliegenden Bde sind weitgehend verläßlich, während die Übersetzungen leider in mehrfacher Hinsicht Mängel zeigen: mitunter wird eine andere Textfassung vorausgesetzt als die links davon wiedergegebene; die sprachlichen Äquivalente im Englischen sind oft unzutreffend; syntaktisch gibt es vielerlei Mißgriffe. Aber man kann damit leben und hoffen, daß die weiteren Bde besser werden.

Last not least ist nun endlich damit begonnen worden, den offiziellen Bericht zu den Ausgrabungen von Qumran und En Feschkha vorzulegen, die unter Leitung von Père Roland de Vaux in den Jahren 1951 bis 1958 durchgeführt worden sind. Ein erster, von Père Jean-Baptiste Humbert und Alain Chambon herausgegebener Bd mit hervorragenden Photos, Skizzen und Grabungsnotizen zum archäologischen Befund der beiden Siedlungen liegt jetzt vor,[14] dazu eine deutschsprachige Wiedergabe der wichtigsten Teile unter Verzicht auf die Photos, stattdessen mit weiteren Skizzen und Befundauswertungen – etwa zu den Keramik- und Münzfunden – ausgestattet.[15] Hier erfährt man endlich präzise, welche Gräber auf den Qumranfriedhöfen damals geöffnet wurden, wie sich Männer-, Frauen- und Kinderbestattungen dort verteilen oder welches Lebensalter die Verstorbenen erreichten. Die Verteilung der Münzen ist für Datierungsfragen maßgebend. Die Kleinfunde geben Hinweise auf die einstige Nutzung der verschiedenen Räumlichkeiten. Kurz: Wer jenseits aller Sensationsliteratur ein verläßliches Bild der einstigen Qumransiedlung und ihrer Geschichte von etwa 100 v. Chr. bis 135 n. Chr. gewinnen möchte, bekommt hier erstmals soliden Boden unter die Füße. Leider ist noch gar nicht abzusehen, wann dieser auf insgesamt 5 Bde angelegte Ausgrabungsbericht einmal vollständig vorliegen wird.

[12] **Qumranstudien.** Vorträge und Beiträge der Teilnehmer des Qumranseminars auf dem internationalen Treffen der Society of Biblical Literature, Münster 25.–26. Juli 1993. Hans-Peter Müller zum 60. Geburtstag, hg. v. Heinz-Josef Fabry / Armin Lange / Hermann Lichtenberger. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1996. X, 252 S., 10 Abb. (Schriften des Institutum Judaicum Delitzschianum, 4), geb. DM 98,00 ISBN: 3–525–54202–X.

[13] **The Dead Sea Scrolls.** Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translations. **Vol 1: Rule of the Community and Related Documents,** ed. by James H. Charlesworth. – Tübingen: J. C. B. Mohr 1994. XXIII, 185 S. (The Princeton Theological Seminary Dead Sea Scrolls Project), Ln DM 168,00 ISBN: 3–16–146199–1.
Vol 2: Damascus Document War Scroll, and Related Documents, ed. by James H. Charlesworth. – Tübingen: J. C. B. Mohr 1995. XIX, 229 S., geb. DM 168,00 ISBN: 3–16–146305–6.

[14] **Fouilles de Khirbet Qumrân et de Aïn Feshkha,** hg. v. Jean-Baptiste Humbert / Alain Chambon. Bd I: Album de photographies. Répertoire du fonds photographique. Synthèse des notes de chantier du Père Roland de Vaux OP. – Fribourg / Göttingen: Universitätsverlag / Vandenhoeck & Ruprecht 1994. XV, 417 S. (Novum Testamentum et Orbis Antiquus; Series Archaeologica, 1), Ln DM 265,00 ISBN: 3–7278–0940–X / 3–525–53970–3.

[15] **Vaux,** Roland de: **Die Ausgrabungen von Qumran und En Feschcha.** Bd IA: Die Grabungstagebücher. – Fribourg / Göttingen: Universitätsverlag / Vandenhoeck und Ruprecht 1996. XII, 230 S. (Novum Testamentum et Orbis Antiquus; Series Archaeologica, 1A), Ln DM 120,00 ISBN: 3–7278–1073–4 / 3–525–53980–0.

Kirchlicher Kommunitarismus

von Edmund Arens, Luzern

Während in der deutschsprachigen Philosophie die Diskussion um den Kommunitarismus längst eingesetzt hat und sich mehr und mehr als eine der zentralen Debatten um die politisch-ethischen Grundlagen und Grundfragen gegenwärtiger Gesellschaften erweist[1], bleibt die Theologie des deutschen Sprachraums bisher, von wenigen Ausnahmen abgesehen, auch diesem zunächst einmal anglo-amerikanischen Diskurs gegenüber weitgehend abstinent.

Mit Kommunitarismus ist eine Denkrichtung angesprochen, der ein Gemeinschaftsdenken eigen ist, welches die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gemeinschaft, die Verwurzelung in dieser mitsamt deren Geschichte als konstitutiv für menschliches Leben und Handeln begreift. Mit „kirchlicher Kommunitarismus" bezeichne ich theologische Auffassungen, die die Gemeinschaft der Kirche als konstitutiv und prägend für christliche Existenz betrachten. Allen kommunitaristischen Positionen ist eine Wertschätzung des Narrativen, ein von Aristoteles her kommendes teleologisches Handlungsverständnis, eine Ethik des guten Lebens sowie eine Kritik des liberalen neuzeitlichen Individualismus und Atomismus gemeinsam.[2] Zu den markantesten und meistdiskutierten Vertretern des kirchlichen Kommunitarismus zählen der amerikanische Lutheraner George Lindbeck, sein methodistischer Landsmann Stanley Hauerwas sowie der britische Anglikaner John Milbank.

Im Folgenden sollen zunächst 1. einige der zahlreichen Werke des theologischen Ethikers S. Hauerwas vorgestellt werden. Sodann erfolgt 2. ein Blick auf die Rezeption dieser Arbeiten sowie die Auseinandersetzung damit. Anschließend kommen 3. verschiedene Positionen im Umfeld des kirchlichen Kommunitarismus zu Wort, die sich damit teils diesen weiterführend, teils in deutlicher Absetzung davon beschäftigen. Am Ende stehen 4. einige zusammenfassende Bemerkungen und kritische Anmerkungen zu den vorgestell-

[1] Vgl. die ausführliche Darstellung in: W. Reese-Schäfer: Grenzgötter der Moral. Der neuere europäisch-amerikanische Diskurs zur politischen Ethik, Frankfurt a. M. 1997; vgl. auch: A. Honneth (Hg.): Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften, Frankfurt a. M. / New York 1993; dazu meine Rez. in: ThRv 90 (1994), Sp. 250–251.

[2] Vgl. E. Arens: Der Sinn für Zugehörigkeit. Religion und Gesellschaft in kommunitaristischer Sicht, in: Orientierung 59 (1995), 154–159; ders. / J. Manemann: Wie sollen wir zusammen leben? Zur Diskussion über den Kommunitarismus, in: J. Manemann (Hg.): Demokratiefähigkeit (Jahrbuch Politische Theologie, Bd 1), Münster / Hamburg 1995, 155–187.

ten Positionen sowie zum christlich-kirchlichen Kommunitarismus generell.

1. Der an der Duke University in Durham, North Carolina, lehrende Stanley Hauerwas hat sich in den letzten Jahren zu einem der produktivsten amerikanischen Systematiker entwickelt, dessen zahlreiche Werke im anglo-amerikanischen Sprachraum ausgiebig rezipiert und heftig diskutiert werden. Auf deutsch liegt bislang erst eine seiner Monographien vor. Dieser „Entwurf christlicher Ethik"[3] enthält wesentliche Anliegen H.s und eignet sich auch von daher als Einstieg in sein Denken.

Im Vorwort des Vf.s zur deutschen Ausgabe vermerkt H., die „‚Politik' des Buches" sei zu sehen im Kontext „der Hegemonie der politischen Theorie des Liberalismus" (24). Unter den Bedingungen der Moderne könne er sich keine ernsthafte Theologie vorstellen, „die nicht polemisch wäre" (25). Eine solche polemisch gegen die prinzipienorientierte Moderne und eine dieser entsprechenden Theologie und insbesondere theologischen Ethik gerichtete Konzeption entwickelt H. im Ausgang von der These, Theologie könne nicht durch ein allumfassendes Prinzip konstruiert werden. Ihr genuin praktischer Charakter widersetze sich zugleich einer strengen Systematisierung. Sie wurzele in einer und bleibe bezogen auf eine erzählte Geschichte, die sie v. a. im Blick auf deren Charakter, die dabei gefragten Tugenden sowie die darin anvisierte Vision beleuchte und reflektiere.

H. verortet die christliche Ethik in einer „fragmentierten und gewalttätigen Welt" (41). Seine dezidiert theologisch geprägte Konzeption stellt er der gegenwärtigen Ethik entgegen, die sich auf Dilemmata konzentriere, wesentlich mit der Freiheit der Entscheidung operiere und zudem versuche, eine allgemeine Grundlage des moralischen Lebens auszumachen, wobei die Suche nach Allgemeinheit mit der Abwertung des Besonderen einschließlich religiöser Überzeugungen einhergehe. Gegenüber der Abstraktheit einer auf Regeln und Pflichten abhebenden allgemeinen Ethik profiliert H. eine biblisch begründete Ethik, die den in einer besonderen Geschichte wurzelnden narrativen Charakter christlicher Überzeugungen herausstellt und ihre primäre Aufgabe darin erkennt, daß wir als Teilhaber der erzählten Geschichte sehen lernen, uns eine neue, richtige Vorstellung von der Welt machen, uns also eine Vision aneignen, die uns uns selbst als Sünder sehen lehrt.

Als sozialen geschichtlichen Wesen kommt Menschen laut H. eine Handlungsträgerschaft zu, die sich in ihrem Charakter manifestiert und dadurch geformt wird. Drückt Handlungsträgerschaft zum einen aus, daß wir verantwortlich sind für das, was wir tun, so zeigt sich darin zugleich, „daß ich fähig bin, meine Handlung in einer fortlaufenden Geschichte einer bestimmten Sprachgemeinschaft zu verorten" (91).

Gegen die liberale Position autonomer Moral, welche die christliche Ethik weitgehend mit der menschlichen identifiziert[4], besteht H. auf der Differenz von „Christsein" und „Menschsein" und entsprechend von Kirche und Welt, und zwar aufgrund der Geschichte, die die christliche Gemeinschaft formt und die als weitergehende, zu erinnernde und zu bezeugende Geschichte Gottes gelebt wird. H. macht auf die ethische Bedeutung Jesu aufmerksam, und er unterstreicht die Notwendigkeit, sein Leben zu erzählen, um auf diese Weise in die Gottesherrschaft eingeführt zu werden und die Nachfolge zu lernen. Letztere vollzieht sich wesentlich im Rahmen eines verwandelten, friedfertigen Volkes, das, befreit vom Zwang, Kontrolle und damit immer auch Gewalt auszuüben, Vergebung und Gastfreundschaft lebt.

Laut H. ist jede Ethik eo ipso Sozialethik, und christliche Ethik ist als Sozialethik zuallererst auf die Kirche ausgerichtet, die als Dienstgemeinschaft als erste sozialethische Aufgabe die hat, Kirche zu sein. Ein in zahlreichen Veröffentlichungen H.s immer wieder auftauchender Spitzensatz lautet dementsprechend: „Als solche hat die Kirche keine Sozialethik; die Kirche ‚ist' eine Sozialethik." (159) Sie ist eben dort, wo die Geschichten von Israel und Jesus erzählt, verkörpert und gehört werden. Sie kann sich mit keinem weltlichen Gebilde identifizieren und ist in keiner Nation zu Hause. Sie stellt eine Gemeinschaft der Tugenden dar, verkörpert damit aber keineswegs ein abstraktes Gemeinschaftsideal, sondern ist vielmehr ein besonderes Volk, das sich durch eine in den Sakramenten, im Wort Gottes sowie in einem Leben in Friedfertigkeit und Geduld sich vollziehende Praxis auszeichnet. Diese dienende Gemeinschaft muß laut H. zugleich eine Gemeinschaft des freilich narrativ bestimmten „moralischen Diskurses" (196) sein, die ihre Praktiken auf deren Konsistenz und Kompatibilität mit ihrem durch die Geschichte Gottes vorgezeichneten Weg prüft, wofür eine „Kasuistik als eine narrative Kunst" (179) vonnöten ist.

H. hat in diesem erstmals 1983 veröffentlichten Leitfaden bzw. Entwurf[5] zentrale Anliegen seiner früheren Arbeiten aufgenommen und weitergeführt, so die bereits in der Diss. mit Blick auf Aristoteles und Thomas von Aquin sowie in Auseinandersetzung mit Barth und Bultmann erarbeitete Bedeutung des Charakters für das christliche Leben.[6] Ein Charakter aber zeigt sich in bestimmten Tugenden, deren christlich-kirchliche Kennzeichen H. seit seiner ersten Aufsatzsammlung beschäftigen.[7] In „The Peacable Kingdom" läßt H. sich allerdings noch auf weite Strecken von liberalen Konzeptionen – nicht zuletzt seines Doktorvaters J. Gustafson – den Argumentationsrahmen vorgeben, an dem er sich abarbeitet mit Bezug insbesondere auf den katholischen Philosophen A. MacIntyre sowie den mennonitischen Bibliker J. H. Yoder. In späteren Publikationen wird neben dem Thomisten und Kommunitaristen MacIntyre v. a. J. Milbank zunehmend zum Gesprächs- und Bezugspartner.[8]

In zwei weiteren, an ein breites Publikum gerichteten Monographien gibt H., der es ablehnt, als Kommunitarist bezeichnet zu werden, weil der Kommunitarismus eine vom liberalen Paradigma selbst produzierte und von dessen Voraussetzungen abhängige Alternative zu diesem darstelle[9], seiner m. E. gleichwohl christlich-kommunitaristischen Position eine polemische Schärfe.

In einem gemeinsam mit W. H. Willimon verfaßten Bd[10] zeigt er die christliche Existenz in der nachkonstantinischen, postmodernen Welt als eine von „resident aliens" auf, die zwar Bewohner der gegenwärtigen Welt seien, freilich eine gegenüber nationalstaatlichen Interessen und Perspektiven alternative, gegenkulturelle Politik verträten, insofern sie der „new *polis* called church" (30) angehörten. Diese sei einer Kolonie vergleichbar, in der Gott sein Volk „on the road again" (53) sammle und es als Gemeinschaft *en route* für die Abenteuer des Weges ausstatte mit einer Story, einer Tradition sowie einer Vision, nämlich die der Gottesherrschaft. Dieser entsprechen bestimmte Praktiken, wie sie v. a. von Heiligen verkörpert und exemplarisch vorgelebt werden. Sie sind durch beständige Übung zu erlernen und führen zur Ausbildung jener Tugenden, die den Mächten dieser Welt widersprechen und ihr eine nichtribalistische, gewaltfreie, alltägliche Praxis des Dienstes und der Nachfolge entgegenstellen. Denn: „The story which comprises American capitalistic, constitutional democracy and the story which elicits the church are in greater conflict than these Christian transformers of culture know." (155) Ein Volk, welches keine es vereinigende Geschichte habe, müsse für den „melting pot" optieren. Christen aber seien von ihrer Geschichte her ermächtigt und befähigt, als Bürger einer anderen *polis* Gottes Wahrheit politisch in der Erziehung, im kirchlichen Dienst sowie im Gottesdienst zu verkörpern.

Die prägnanteste Darstellung der Position H.s findet sich in „*After Christendom?*"[11], wo er in 6 Kap.n noch einmal in polemischer Zuspitzung deutlich zu machen sucht, daß das christliche Festhalten an einer fundamentalen Epistemologie mit den sozialen „Strategien" der Christenheit korrespondiert, denen gegenüber er die Politik des Heils als eine schwache, machtlose, storybezogene und zeugnisgebende „Taktik" aufzeigen möchte.

Daß es außerhalb der Kirche kein Heil gibt, heißt für die von ihm präferierte „*Politics of Salvation*" (I), daß „questions of the truth or falsity of Christian convictions cannot even be addressed until Christians recover the church as a political community necessary for our salvation" (26). Heil bedeute nämlich, daß wir Teil einer Geschichte werden, welche außerhalb ihrer Verkörperung in einer konkreten Gemeinschaft gar nicht gekannt werden könne. Diese Politik des Heils kontrastiert H. einer liberalen und auch die Befreiungstheologie s. E. bestimmenden „*Politics of Justice*" (II), die indes dem

[3] **Hauerwas,** Stanley: **Selig sind die Friedfertigen.** Ein Entwurf christlicher Ethik, hg. u. eingel. v. R. Hütter. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 1995 (Evangelium und Ethik, 4), 239 S., kt DM 68,00 ISBN: 3-7887-1555-3.

[4] H., der von 1970–1984 an der katholischen University of Notre Dame gelehrt hat, führt dafür v. a. die katholischen Ethiker J. Fuchs und R. McCormick an.

[5] S. Hauerwas: The Peacable Kingdom. A Primer in Christian Ethics, Notre Dame / London 1983.

[6] Vgl. S. Hauerwas: Character and the Christian Life. A Study in Theological Ethics, San Antonio (TX) 1975; Neuausgabe mit einer neuen Einleitung des Vf.s: Notre Dame / London 1994.

[7] Vgl. S. Hauerwas: Vision and Virtue. Essays in Christian Ethical Reflection, Notre Dame / London 1974 (²1981); ders.: A Community of Character. Toward a Constructive Christian Social Ethic, Notre Dame / London 1981 (³1983); ders. / C. Pinches: Christians among the Virtues. Theological Conversations with Ancient and Modern Ethics, Notre Dame (IN) 1997.

[8] Vgl. besonders A. MacIntyre: Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart, Frankfurt a. M. / New York 1987; J. Milbank: Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason, Oxford / Cambridge (MA) 1990; dazu meine Rez. in: ThRv 87 (1991), Sp. 305–308.

[9] Vgl. S. Hauerwas: Communitarians and Medical Ethicists: Or ‚Why I Am None of the Above', in: ders.: Dispatches from the Front. Theological Engagements With the Secular, Durham (NC) 1994, 156–163.

[10] **Hauerwas,** Stanley / **Willimon,** William H.: **Resident Aliens.** Life in the Christian Colony. – Nashville (TN): Abingdon 1989, 175 S., pb. US-$ 12.95 ISBN: 0-678-36159-1.

[11] **Hauerwas,** Stanley: **After Christendom?** How the Church Is to Behave If Freedom, Justice, and a Christian Nation Are Bad Ideas. – Nashville (TN): Abingdon 1991, 192 S., pb. US-$ 15.95 ISBN: 0-687-00929-4.

distinkten Zeugnis der Kirche nicht gerecht werde. Die Insistenz auf Gerechtigkeit und Recht habe sich darüber klar zu werden, daß in modernen Staaten Rechte jeweils mit Macht einschließlich militärischer in Verbindung stünden. Laut H. hat die Kirche aus ihrem Wunsch, politisch und gesellschaftlich relevant zu sein, ihre kritische Kraft der Entgegenstellung gegen die Grenzen von Gesellschaftsordnungen eingebüßt. „We forget that the first thing as Christians we have to hold before any society is not justice but God." (68)

Der christlich-kirchlich angeeigneten *„Politics of Freedom"* (III) tritt H. mit der Behauptung entgegen, die im First Amendment der amerikanischen Verfassung verankerte Religionsfreiheit impliziere eine Funktionalisierung der christlichen Überzeugungen und verkehre das Evangelium in eine Zivil- bzw. Hofreligion.

Die *„Politics of the Church"* (IV) steht H. zufolge in der Moderne vor dem entscheidenden Problem, wie die Kirche in demokratischen Gesellschaften als eine disziplinierte Gemeinschaft zu überleben vermag. Indem sie weitgehend einer voluntaristischen Auffassung des Glaubens zugestimmt habe, habe sie ihre Fähigkeit aufs Spiel gesetzt, deutlich zu machen, daß Christsein nicht ohne Einübung und diszipliniertes Lernen möglich sei. Wie ein Handwerk erlernt werden müsse, so sei auch die Jüngerschaft ein Lernvorgang, der beständiges Training und zugleich die Einübung in die Praktiken einer „community of care and discipline" (100) verlange.

Die *„Politics of Sex"* (V) ist für H. ein Testfeld für christliche Unterscheidung und Entschiedenheit, welche einerseits die Ehe in einer permissiven Gesellschaft als einen subversiven Akt verstehe, andererseits aber auch dem Singledasein einen Wert zumesse, denn „singleness reminds the church we grow not through biological ascription but through witness and hospitality to the stranger" (128).

Wie in liberalen Gesellschaften Christen erzogen werden können, ist Gegenstand des abschließenden Kap.s *„The Politics of Witness"* (VI). Weil die christliche Erziehung als kirchlich-gesellschaftliche Strategie versagt hat, hält es H. für nötig, als Alternative auf das Zeugnis zu setzen, in dem von der erzählten Geschichte Gottes überzeugte Zeugen durch ihr Zeugnis andere bewegen, in diese Geschichte einzutreten, die ihm zufolge eine Gegengeschichte zu der gemeinhin akzeptierten und reiterierten Geschichte der USA darstellt.

2. Hauerwas' kirchlicher Kommunitarismus ist bereits in einer Reihe theologischer Diss.en rezipiert und diskutiert worden.[12] Zwei systematische Präsentationen dieses Ansatzes ragen dabei heraus, zum einen R. Hütters Diss., die H.s Werk im deutschen Sprachraum überhaupt erst bekannt gemacht hat sowie A. Rasmussons Werk, welches Hauerwas' „theologische Politik" pointiert der politischen Theologie J. Moltmanns entgegenstellt. Eine dezidierte feministisch-theologische Kritik an H.s kommunitaristischer Charakter- und Tugendtheologie trägt G. Albrecht vor.

Der an der Lutheran School of Theology in Chicago lehrende Deutsche Reinhard Hütter nimmt sich in seiner Erlanger Diss.[13] vor, evangelische Ethik als eine kirchliche Diskurspraxis zu verstehen, die ihren genuinen Ort in der christlichen Gemeinde hat und deren Gegenstand die Bezeugung des Evangeliums in allen Lebenszusammenhängen ausmacht. Als zwei Theologen, die paradigmatisch eine theologische Zuordnung von Ekklesiologie und Ethik vornehmen und vom kirchlichen Handeln her zur Konzeption einer kirchlichen Ethik gelangen, erkennt er K. Barth und S. Hauerwas.

In einem ersten Hauptteil skizziert H. den ethischen Charakter der Kirche in Barths „Kirchlicher Dogmatik". Er betont, Barths Ekklesiologie enthalte eine dezidiert ethische Komponente und bilde einen Zugang zur theologischen Ethik als einer kirchlichen, die Barth insbesondere in seiner Erwählungslehre (KD II) zur Sprache bringe, wo er die Berufung der erwählten Gemeinschaft Israels und der Kirche als Zeichen und Zeugin von Gottes Erwählung darlegt. H. erkennt in Barths materialer Entfaltung des ethischen Charakters der Kirche im Rahmen seiner Versöhnungslehre (KD IV) einen auf kirchliche Grundvollzüge, welche den Dienst- und Zeugnischarakter der Gemeinde konstituieren, abhebenden „Vorstoß in Richtung einer ... Ethik der Sprechhandlungen" (81). Barth steuere somit eine „theologische Handlungstheorie" (101) an, wobei die Rede vom „Handeln", die Momente der Dauer und Kontinuität sowie die kirchliche Praxis selbst weiter klärungsbedürftig blieben. Hierfür erwartet sich H. von Hauerwas' Ethikkonzeption weiterführende Hilfe.

Dem Vf. geht es dabei grundlegend darum, das nicht explizit formulierte Zentrum von Hauerwas' theologischer Ethik als eine Praxis herauszustellen, die sich im Raum der Kirche artikuliert und dabei die ihr zugrunde liegenden Überzeugungen sowie die diesen entsprechenden Vollzüge reflektiert. Die praktische Natur christlicher Überzeugungen führe Hauerwas zu seinem komplexen Konzept von „narrative" bzw. „story", das sich bei ihm zunehmend zu einer „heuristischen Grundkategorie" (132) entwickelt habe, mittels der es ihm gelinge, verschiedene theologische, anthropologische und ethische Theorieelemente in einen Gesamtzusammenhang zu bringen. Narrative / story sei bei ihm ein handlungstheoretisches Konzept, mittels dessen es ihm darum zu tun sei, die Kirche als eine von einer spezifischen „Leitstory" geprägte Gemeinschaft zu verstehen, die ihren Gliedern eine durch konkretes Tun erfolgende Charakterbildung ermöglicht und eben diese auch verlangt. Als entscheidend im Blick auf die narrative Struktur christlicher Überzeugungen gilt H. deren transformativer Charakter, der mit der Nachfolge angesprochen sei. Den sozialethischen Charakter der Kirche erläutert H. durch einen Vergleich von Hauerwas' ekklesiologischer Konzeption mit G. Lohfinks Konzept von Kirche als „Kontrastgesellschaft", durch das sich erstere s. E. exegetisch wesentlich fundierter abstützen ließe. H. expliziert Hauerwas' Verständnis der Nachfolge Jesu, zu der die Evangelien im Medium der Story aufrufen, als bestimmter Nachahmung von dessen Weg, die eine Zuspitzung der schon Israel gebotenen Nachahmung Gottes sei, nämlich der konkrete Vollzug, in dem menschliches Handeln dem Handeln Gottes entspreche. Die Nachfolge als kirchliche Nachahmung leitet H. über zu Hauerwas' Ethik kirchlicher Vollzüge, die ihre konstitutiven Praxisformen Taufe, Abendmahl und Predigen sowie ihre bestimmte Gestalt kennzeichne. Mit Hauerwas versteht H. die durch jene Praxisformen sowie ihre Weise des Miteinanders geprägte Kirche als eine Gemeinschaft der Tugenden, die den bürgerlichen Tugenden eschatologisch bestimmte, nämlich die der Geduld, der Hoffnung, des Lebens außer Kontrolle sowie der Friedfertigkeit kontrastiert. Eben dadurch werde die Kirche zu einer Kontrastgesellschaft, die als „paradigmatic community" (237) zugleich zum Zeichen und Zeugnis für die Welt werde.

Anschließend erläutert der Vf. Hauerwas' kirchliche Ethik im Vollzug als die einerseits anfangslose, andererseits weder letztbegründbare noch schlicht situationsethische Kunst narrativer Kasuistik, die in der Kirche als Diskursgemeinschaft eingeübt und praktiziert wird.

In einem abschließenden Teil stellt H. systematische Reflexionen zum Umriß einer kirchlichen Ethik an, worin er die Rede vom ethischen Charakter der Kirche als pneumatologisch bestimmte und gebrochene parakletische Rede von der Berufung der Kirche präzisiert, das gleichursprüngliche Verhältnis von Dogmatik und Ethik thematisiert, das Beieinander von Gottes Handeln und menschlichem Handeln im kirchlichen Zeugnis anspricht, wofür er eine sich von der chalcedonischen Logik leiten lassende theologische Handlungstheorie vorschlägt.

Der schwedische Theologe Arne Rasmusson stellt in seiner an der Univ. Lund erarbeiteten umfangreichen Diss.[14] die Politische Theologie J. Moltmanns ihrer Alternative in Form einer Theologischen Politik gegenüber, wie er sie in der gegenwärtigen radikal reformatorischen Theologie, exemplarisch bei Hauerwas vertreten sieht. Letztere vermag nach Auffassung von R. auf ihrer kirchlich-kommunitären Basis aus der Sackgasse der in den Zwängen und Aporien der Moderne und ihrer Politik befangenen Politischen Theologie herauszuführen.

Die radikal reformatorische Alternative zur Politischen Theologie präsentiere sich heutzutage in den Positionen des Mennoniten J. H. Yoder, des Baptisten J. W. McClendon sowie Hauerwas', deren Theologie gemeinsam sei, daß sie nicht fundamental angelegt seien, sondern vielmehr holistisch im Sinne Quines von seitens der Glaubensgemeinschaft geteilten Überzeugungen ausgingen. In der Politischen Theologie erkennt R. demgegenüber ein Bemühen, die christliche Botschaft der modernen Welt zu vermitteln, wobei eine apologetische Anstrengung mit einer politischen Hermeneutik zusammen gingen. In Moltmanns politischer Hermeneutik macht R. nun eklatante Spannungen aus, die s. E. mit dessen (frühem) instrumentellen Theorie-Praxis-Modell und der von ihm uneingestanden vorausgesetzten Metageschichte zu tun haben, während er sich in seinen späteren Schriften einer holistischen Auffassung annähere. Ein Hauptproblem in Moltmanns Theologie liegt laut R. in deren mangelnder methodologischen Reflexion. Bisweilen nähere sie sich insbesondere in ihrer messianischen Christologie und Ekklesiologie einer radikal reformatorischen Position deutlich an, verbleibe aber in ihrem Verständnis der gesellschaftlichen und politischen Mission der Kirche bei einer problematischen Auffassung der Kirche als Subjekt politischen Handelns. Dazu stehe eine von Moltmann selbst im Anschluß an G. Lohfink vertretene alternative Vorstellung der Kirche als Kontrastgesellschaft, die sich mit einer substantielleren christlich-kirchlichen Ethik verbinde, in deutlichem Widerspruch.[15]

Laut R. resultiert eine der Grundspannungen in Moltmanns Theologie aus seiner positiven Rezeption des Erbes der Aufklärung und entsprechend seiner Zustimmung zum modernen Kampf für Freiheit und Gerechtigkeit, welcher freilich mit zentralen Teilen seiner Theologie kollidiere und bei ihm bisweilen dazu führe, daß „apparently contradictory ideas coexist, sometimes even in different chapters of the same book" (89). Dazu zählt R. 1) die Problematik

[12] Vgl. die von R. Hütter vorgelegte Aufstellung in: S. Hauerwas: Selig sind die Friedfertigen, 233.

[13] **Hütter**, Reinhard: **Evangelische Ethik als kirchliches Zeugnis.** Interpretationen zu Schlüsselfragen theologischer Ethik in der Gegenwart. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1993, XII, 303 S. (Evangelium und Ethik, 1), kt DM 52,00 ISBN: 3-7887-1448-4.

[14] **Rasmusson**, Arne: **The Church as Polis.** From Political Theology to Theological Politics as Exemplified by Jürgen Moltmann and Stanley Hauerwas. – Lund: Lund University Press 1994. 418 S. (Studia Theologica Lundensia, 49), kt SEK 250,00 ISBN: 91-7966-263-3.

[15] R. bezieht sich dafür v. a. auf J. Moltmann: Der Weg Jesu Christi. Christologie in messianischen Dimensionen, München 1989; vgl. dazu meine Rez. in: ThRv 86 (1990), Sp. 485-486.

einer hegelianisch inspirierten, eurozentrisch konzipierten Theologie der Freiheit, 2) die Spannung zwischen einer kirchlichen Ethik der Jüngerschaft und einer den Idealen der Autonomie und Selbstverwirklichung verpflichteten Auffassung des christlichen Lebens innerhalb einer individualistischen Kultur, 3) die Widersprüchlichkeit seiner einmal christlich, dann prometh isch, dann ökologisch inspirierten Theologie, Konzeption und Kritik der Macht, 4) die Spannung zwischen einer Theologie, die auf Rechte des Menschen und der Natur abhebt mit einer biblischen Ethik der Nachfolge und schließlich 5) seinen eklektischen Umgang mit Gesellschaftstheorien, die, eingebaut in seine Eschatologie, ihn zur „uncritical affirmation of utopian political programs" (132) und einer der eigenen Position gegenüber unkritischen totalen Kritik des Bestehenden geführt hätten. Im Blick auf die Fragen des Friedens und der Gewalt macht R. in Moltmanns politischen und theologischen Analysen und Vorschlägen zwei einander konträr gegenüberstehende Seiten aus, „the progressive side of justice, freedom and peace against the reactionary side of injustice, oppression and war. The therapeutic aspect of his theology is directed to this situation, the apologetic to the progressive side, and the critical to the ‚other' side." (147) Schlußendlich steht laut R. die älter gewordene und ihrer revolutionären Hoffnungen beraubte Politische Theologie in Verbindung mit den neuen sozialen Bewegungen, mit denen sie eine postmaterialistische Transformation der christlichen Theologie anziele, deren Postmaterialismus indes einerseits auf einer kapitalistischen Basis operiere und andererseits einem expressiven Individualismus fröhne, der wiederum im Widerspruch zu einer christlich-kirchlichen Ethik der Jüngerschaft stehe.

Als Alternative arbeitet R. Hauerwas' Theologische Politik heraus, für die im Gegensatz zu Moltmann nicht die Politik des Nationalstaats bzw. der Weltgemeinschaft Priorität habe, sondern statt dessen die Kirche mitsamt ihrer Gegengeschichte zum primären Ort einer neuen Politik werde, nämlich zur Manifestation der Gottesherrschaft in der alternativen Gemeinschaft einer neuen *polis*, die statt sich am politischen Kampf um die Macht zu beteiligen, eine zeichen- und zeugnishafte „Politics as Gesture" (219), eine Politik der gestischen Verkörperung der Gottesherrschaft betreibe. Ihr wichtigster Dienst bestehe darin, eine Gemeinschaft zu sein, die tugendhafte Menschen hervorbringe.

R. setzt sich eingehend mit dem gegen Hauerwas – u. a. auch von seinem Lehrer Gustafson – vorgetragenen Vorwurf des Sektierertums auseinander, den er in der soziologischen Tradition von Weber und Troeltsch lokalisiert, deren mit dem liberalen Individualismus verbundenen typologischen Dualismus Hauerwas aber gerade in Frage stelle. Mit Milbank könne der Vorwurf des Sektierertums „paradoxically be understood as precisely a policising of Christianity. The church should participate in public life, but only on terms set by the currently dominant polity and culture." (241)

Was die Stellung der Kirche in der liberalen Gesellschaft angeht, ist Hauerwas R. zufolge weitaus bescheidener als Moltmann, da er sich nicht mit weitreichenden ökonomischen Theorien und Strategien beschäftige, sondern einzig darauf insistiere, daß jede Ökonomie menschlichen Zwecken außerhalb der Wirtschaft zu dienen habe. Gegenüber der individualistisch-prozeduralen modernen Ethik als einer „ethics for moral strangers" sei die christliche Ethik für Hauerwas eine „ethics for friends" (262), der eine gemeinschaftliche Form ethischer Rationalität entspreche, welche in der Kirche eine Gemeinschaft des ethischen Diskurses erkenne. Nach Ansicht von R. bezieht sich die Politische Theologie im Wesentlichen affirmativ auf die liberalen Ethiktheorien von Rawls und Habermas, während eine radikal reformatorische Ethik viel mit dem Kommunitarismus gemein habe, Hauerwas sich freilich darin von diesem unterscheide, daß bei ihm die Kirche mit ihrer alternativen Geschichte und ihren Überzeugungen an erster Stelle stünden und eben nicht der Nationalstaat.

Während aus der Sicht der Politischen Theologie Freiheit als Emanzipation erscheine, sei diese für Theologische Politik eine Tugend, die der Einübung in eine Überzeugung bedürfe, denn „liberation only makes sense in relation to substantive convictions to what we are called" (283). Weil Moltmanns Verständnis von Freiheit sich in den Bahnen von Autonomie, Selbstverwirklichung und Abschaffung von Herrschaft bewege, bleibe seine Diskussion von Jüngerschaft und Gemeinschaftsbildung im Vergleich zu Hauerwas' substantieller Konzeption so abstrakt wie irreal. Eine durch den modernen Liberalismus transformierte und hinsichtlich ihrer religiösen Überzeugungen privatisierte Kirche bewege sich in Richtung auf eine gezähmte Zivilreligion sowie eine kundenorientierte Institution, die die religiösen Bedürfnisse ihrer Klienten erfülle. Demgegenüber profiliere Hauerwas eine Theologie, die den Ort und die Aufgabe einer friedfertigen Kirche in einer Welt des Krieges bedenke, die Jesus Christus und die Kirche als Einbruch in die Gewaltgeschichte begreife sowie Hoffnung und Geduld als Tugenden einer friedfertigen Kirche herausstelle. Wenngleich auch Moltmann eine Friedenstheologie vertrete, so sei für ihn das Überleben der Menschheit der entscheidende Punkt. Darin mache er wieder einmal die Politik der Welt zum primären Bezugspunkt. Aber zum einen dürfe laut Hauerwas Überleben nicht über alle anderen Werte gestellt werden; zum anderen sei die Kirche der vorrangige Ort von Friedensarbeit. R. kommt zu dem Schluß: „Moltmann writes theology for Christian social activists, and therefore discusses political means deemed necessary for creating a peaceful and just world, and formulates a theology that can motivate this struggle for peace and justice. Hauerwas instead discusses how a peaceful community that makes its peace witness credible can be formed and sustained and how this might held the church to show alternatives." (330)

R. stellt die kirchliche Basis einer Theologischen Politik heraus, die sich s. E. nicht einfach als konservativ einordnen läßt, sondern bei Hauerwas postmodernen Formen des Sozialismus bzw. Anarchismus (!?) näher stehe. Er zeigt zugleich die ekklesialen Ressourcen des radikal reformatorischen Ansatzes auf und betont, dieser Typ Theologie sei auf die Partizipation des Theologen an den gemeinschaftlichen Praktiken der Kirche angewiesen. R. zufolge vermag die radikal reformatorische Theologie der Politischen Theologie jene Ressourcen bereit zu stellen, „that could help it both to see itself more truthfully and to develop a more consistent and socially more plausible theology" (351). S. E. läßt sich der radikal reformatorische Ansatz, indem er von der Politik der Kirche ausgeht und von daher die Politik der Welt bedenkt, auch gesellschaftlich und politisch fruchtbar machen; er stehe zudem in Einklang mit neueren Entwicklungen der Gesellschaftstheorie, wie sie etwa bei M. Walzer zum Zuge kommen. Bei Hauerwas sieht R. jedenfalls eine ebenso kritische wie produktive Bezugnahme auf die Diskussion um die Zivilgesellschaft, im Blick auf die die Kirche eine dissidente, alternative *Polis* mit alternativen sozialen Praktiken und Institutionen darstelle.

Zusammenfassend hält R. Hauerwas' Theologische Politik für in produktiver Weise über die Politische Theologie Moltmanns hinausführend, da sie deren Spannungen und Aporien vermeidet und in Übereinstimmung mit manchen Tendenzen des späten Moltmann die Konsistenz bzw. Kohärenz des christlichen Glaubens, die Authentizität des christlich-gemeinschaftlichen Lebens sowie die Praktikabilität ihrer Einsichten überzeugender aufzuzeigen vermag.

Hauerwas selbst hat unterdessen im Rückgriff auf R.s Arbeit und aus der Überzeugung, sein eigener Bd „might make a kind of companion volume" (XIII), eine Aufsatzsammlung mit den Teilen 1. „*In Protestant Company*", 2. „*In Catholic Company*" und 3. „*Ecclesial Ethics*" vorgelegt, die R.s Untertitel übernimmt.[16] In diesem Buch merkt Hauerwas an, R.s „presentation of my position is not only fair, it is done so well that I am left with the feeling, ‚I wish I had said that'" (218).

Im Unterschied zu Hütters und Rasmussons zustimmender Rezeption von Hauerwas' Theologie formuliert Gloria Albrecht eine scharfe feministische Kritik.[17]

A. beleuchtet zunächst den gesellschaftlichen und theologischen Kontext, in dem ein Gespräch zwischen Hauerwas' Charakterethik und einer feministischen Befreiungsethik lokalisiert ist. Sie charakterisiert diesen Kontext als einen der Diversität und Differenz, der historischen Partikularität sowie der Fragmentierung. Hauerwas indes weigere sich, diese Eigentümlichkeiten der gegenwärtigen Gesellschaft und Kirche sowie ihrer Erzählung(en) anzuerkennen, nämlich „differences caused by race, class, ethnicity, gender, and sexual orientation" (26). Eben dies führe zu zwei gravierenden inneren Widersprüchen: zum einen werde seine narrativ fundierte Ethik zum neuen Fundament der Behauptung universaler Wahrheit, zum anderen trage seine Verpflichtung der Gewaltlosigkeit gegenüber gerade dazu bei, die Gewalt der Herrschaft zu rechtfertigen.

A. schließt an Hauerwas' Beschreibung seiner eigenen Erfahrungen an, die ihn zu seiner Auffassung der Aufgabe christlicher Ethik geführt haben und macht dabei auf die Implikationen seiner von ihm selbst so benannten „texanischen Epistemologie" aufmerksam. Sie markiert zudem den „Character of Hauerwas' Community" (29), wobei sie insbesondere sein „babylonisches" Verständnis der conditio humana mit deren Willen zur Macht, der zur Gewalt eskaliert, unterstreicht sowie seine Ansicht der Heilung des modernen Babel durch eine der Gewaltgeschichte gegenläufige Gemeinschaft, die in der Geschichte Israels und der Kirche zum Zuge gekommen sei und für die gelte: „Accepting that life is a gift and that history is firmly under the hand of God, we accept our powerlessness. We learn to live out-of-control; to submit our lives to the risk of faith in this God; to live with a sense of the tragic." (60)

Hauerwas' Erfahrungen mit und Auffassung von Gemeinschaft kontrastiert A. sodann die Erfahrungen von Frauen, wobei sie der texanischen eine emanzipatorische Epistemologie konfrontiert, in deren Rahmen sie auf die Erfahrungen, Erinnerungen und Geschichte v. a. marginalisierter farbiger und weißer Frauen rekurriert und daraus eine von der Hauerwasschen beträchtlich abweichende Kritik des Liberalismus formuliert. Nicht daß der Liberalismus keine Story oder gar zu viele biete, sei das Problem, sondern umgekehrt, daß er nur eine kenne, jene, die die Überzeugungen, Werte, Verhaltensformen und sozialen Positionen weißer heterosexueller Männer der Mittelklasse und deren Betonung individueller Autonomie sowie der Unterscheidung des Öffentlichen vom Privaten repräsentierte. Dieser „myth of sameness has masked the violence that results when all 'others' are defined and evaluated within the story told by the dominant" (77). Von den Erfahrungen Marginalisierter ausgehend zielt A. auf eine emanzipatorische Theorie, wofür sie sich insbesondere poststrukturalistischer Überlegungen bezüglich des Zusammenhangs von Sprache und Herrschaft, Wissen und Macht sowie Gewalt und Risiko bedient, um im Anschluß an S. Welchs feministische Gemeinschafts-

[16] Vgl. S. Hauerwas: In Good Company. The Church as *Polis*, Notre Dame (IN) 1995.

[17] **Albrecht,** Gloria: **The Character of Our Communities.** Toward an Ethic of Liberation for the Church. – Nashville (TN): Abingdon 1995, 202 S., pb. US-$ 16.95 ISBN: 0–687–00283–4.

ethik des Wagnisses[18] in Hauerwas' Anthropologie ein Beispiel einer postliberalen Wiederaneignung des liberalen Verlangens nach einer Basis für eine unangreifbare Wahrheit zu erkennen. Damit aber gebe er seine Einsicht auf, daß Menschen geschichtlich geprägte Wesen seien. Mit der Geschichte vom Turmbau zu Babel, die er sich als Ursprungsmythos zu eigen gemacht habe, „he has regrounded all humans in a presocial (and negative) human characteristics" (99). Ungeachtet seiner Betonung von Gemeinschaft setze er zudem die moderne westliche Orientierung am Individualismus fort, indem er Sünde als ein präexistentes Kennzeichen des Individuums identifiziere. Den Ursprung der von ihm als zentrales Problem erkannten Gewalt in menschlichen Beziehungen verlege er damit ebenfalls in den Einzelnen. Ihm entgehe zudem der nach wie vor ungerechte Charakter der Kirche einschließlich ihrer Praktiken als ein entscheidendes Element ihrer fortlaufenden Akzeptierung und Rechtfertigung von Gewalt. „Hauerwas seems not to recognize the reality of relationships of domination within ‚the Christian narrative' and its tradition, nor the multiplicity of voices, nor the silencing throughout history of many Christians' stories." (101)

Demgegenüber ist A. daran gelegen, die Differenzen aufzudecken, was für sie zum einen bedeutet, den Zusammenhang zwischen universalistischem Einheitsstreben und dem Willen zur Macht offen zu legen, im Sinne einer Hermeneutik des Verdachts die Frage nach den Subjekten zu stellen, somit etwa zu fragen, *für wen* Hauerwas spricht, *wessen* Gemeinschaft er repräsentiert und *wessen* Interessen sein aristotelisch-antidemokratisches Polismodell dient. Hauerwas hat A. zufolge zurecht eine bei der weißen oberen Mittelschicht verbreitete Furcht vor der Endlichkeit festgestellt; doch statt den bestimmten geschichtlich bedingten Grund dieser Furcht zu eruieren, sakralisiere seine Theologie „our compensatory longings for absolutes" (115). Sein Evangelium der Gewaltlosigkeit erweise sich nicht nur als ein klassen- und rassen-, sondern zugleich als ein geschlechtsspezifisches, mit dem ein Interesse an Kontrolle der Frauen, v. a. ihrer Sexualität einhergehe. Wenn für Hauerwas Ehe und Kinder das wichtigste politische Zeugnis der Kirche darstellten, dann würden Frauen damit männlich-kirchlicher Überwachung unterstellt. „The personal lives of women become objects of political control by men. *Her* personal is *his* politics." (129)

Schließlich nimmt A. den „Character of Our Communities" (Kap. 5) in den Blick, wobei ihr daran gelegen ist, Tradition, Diversität und Widerstand zusammen zu bringen, indem sie zum einen die biblische und christliche Tradition als einen Ort des narrativ und sozial ausgetragenen, in den jeweiligen Praktiken bestimmter Gemeinschaften verkörperten Kampfes versteht. V. a. im Handeln jener marginalisierten Gemeinschaften, die Verschiedenheit ohne Fragmentierung praktizieren, macht sie Widerstandspotentiale aus, die Charaktere formen, welche den herrschenden Gewaltverhältnissen widerstehen und befreite Gemeinschaften hervorbringen, fordern und fördern.

3. In den Zusammenhang der Hauerwasrezeption gehört die Tübinger Diss. des amerikanischen Theologen Howard F. Perry-Trauthig[19], der Ansätze narrativer Ethik in Nordamerika mit analogen deutschsprachigen Entwürfen vergleicht. P.-T. liefert eine eingehende Darstellung von Hauerwas' narrativer Ethik, die er als eine „Tugendethik im Dienst der Kirche" (50) bezeichnet.

Nach einem differenzierten Überblick über Hauerwas' Verständnis von Story, ihre Qualität und Pragmatik, v. a. aber ihre Rationalität, Wahrheit und Wahrhaftigkeit, kommt er auf das spezifisch Christliche zu sprechen, das Hauerwas in Gottes in der Bibel narrativ geoffenbarter und in der Kirche als Erzählgemeinschaft der Vergebung, der Erinnerung und der Gesten zum Ausdruck kommender Story erkenne. Daran schließen sich Anfragen an Hauerwas' Story-Konzept an, die im Gespräch mit Kritikern dieses Ansatzes zum einen die grundsätzliche Definition von Story, dann das Verhältnis zwischen Story, Ritual und Liturgie, deren Verhältnis zur außermenschlichen Schöpfung, die damit gegebene Neigung zum Sektierertum sowie den gegen das Story-Konzept erhobenen Vorwurf eines fehlenden Fundaments sowie einer Abschneidung der Wahrheitsfrage betreffen. Methodisch ähnlich und bis in die Anfragen parallel geht P.-T. mit J. W. McClendons narrativer Ethik sowie den drei deutschen Entwürfen von J. B. Metz, D. Mieth und D. Ritschl um. Im abschließenden Resümee hält P.-T. das Konzept narrativer Ethik für grundsätzlich verteidigenswert. „In der Weise, wie Hauerwas, McClendon und Ritschl sie vertreten, ist narrative Ethik keine Sackgasse" (284), wohingegen Mieths Konzeption „letztendlich enttäuschend" (285) und Metz' Entwurf zu skizzenhaft sei, um mit den anderen Entwürfen konkurrieren zu können. Die narrative Ethik biete in Aufnahme von MacIntyres Traditionsverständnis sowie traditions-, d. h. storygeprägter Rationalität einen Ausweg aus der scheinbar unausweichlichen Alternative zwischen Fideismus und Fundamentalismus. Sie verorte die Wahrheitsfrage der biblisch-christlichen Geschichten zurecht im Gesamtzusammenhang der teleologisch ausgerichteten „Wahrheit der christlichen Gesamt-Story" (291). Den größtmöglichen Beitrag der narrativen zu einer theologischen Ethik erkennt P.-T. indes „in ihrem Hinweis darauf, wie unerläßlich die Gemeinschaft der Glaubenden für die theologische Ethik ist" (301).

Einen von der Position des kirchlichen Kommunitarismus deutlich abweichenden Akzent setzt das theologische Gemeinschaftsdenken des am New Yorker Union Theological Seminary lehrenden Ethikers Larry Rasmussen. Ist ihm in seinem Buch „*Moral Fragments and Moral Community*"[20] einerseits an der Kirche als einer Gemeinschaft moralischer Überzeugungen und Charakterbildung gelegen, so beurteilt er diese freilich in bezug auf ihren Beitrag zur Überwindung einer moralisch fragmentierten Gesellschaft und macht als Kontexte der Gemeinschaften des Glaubens nicht nur die Zivilgesellschaft aus, sondern verortet sie zudem in der umfassenden planetarisch-ökologischen Gemeinschaft des Lebens und der Schöpfung.[21] R. zufolge ist „Gemeinschaft" „faith's own vocabulary", denn im Judentum wie im Christentum sei diese der Nexus des Glaubens- und des moralischen Lebens. „Moreover it is community of a certain scope: as near as the neighbor at hand and as boundless as creation itself" (11).

Die christliche Kirche begreift R. als eine Gemeinschaft moralischer Überzeugungen und damit notwendigerweise zugleich moralischer Beratung und Kritik einschließlich der Selbstkritik. Ihren Ort sieht er in der gegenwärtigen Gesellschaft, deren gemeinschaftserodierende und fragmentierende Entwicklungen er in einem markanten Überblick über das Amerika der achtziger Jahre skizziert. Mit R. Bellah, C. Lash u. a. kommt er zu dem Schluß, die Destruktion der moralischen Gemeinschaft sei „perhaps the worst effect of the '80s' outstripping even the economic hangover" (97). In der postmodernisierten amerikanischen Kultur habe der expressive Individualismus zusammen mit einer therapeutischen Mentalität triumphiert, womit ein Verlust sozialer Bindungen und Solidarität einhergehe. Wenngleich in dieser Situation der Ruf nach traditionellen Werten und insbesondere auch religiösen Vergemeinschaftungsformen laut werde, so sei doch das letzte, was die amerikanische Gesellschaft als faktisch längst multikulturell, multirassisch und multireligiös gewordene brauche, eine Rückkehr zu kleinen homogenen Gemeinschaften von Gleichgesinnten. Statt in solchen de facto andere ausschließenden Rückzugsgemeinschaften sieht R. die Zukunft in inklusiven Gemeinschaften der Erinnerung und Hoffnung, die im Gegenüber zu den unpersönlichen Systemen Markt und Staat einen Charakter besäßen sowie zur Charakterbildung beitrügen, indem sie ihren Gliedern über Kernpraktiken und Möglichkeiten elementarer Partizipation Identität in Gegenseitigkeit und Gemeinsamkeit ermöglichten und ihnen im Falle von gesunden Gemeinschaften einen Sinn für moralische Verantwortung sowie für die Reichweite und Grenzen gemeinschaftlicher Praxis vermittelten. Selbstverständlich seien die Kirchen nicht die einzige Form solcher Gemeinschaften; sie müßten sich daher mit anderen zusammentun zur Erneuerung der Zivilgesellschaft. „Making common cause for the common good by way of various alliances is a vital element of the churches' moral witness. This is part of cell-and-movement ecclesiology." (135) Die Kirche begreift R. als ein Volk auf dem Weg, was für ihn eine zugleich durch ihre Kernpraktiken disziplinierte und eschatologisch orientierte inklusive moralische Gemeinschaft bedeutet, die sich als eine universale Gemeinschaft versteht, welche Egalität und pionierhafte Kreativität zusammen bringt mit einem Verständnis von Gemeinschaft, die einerseits einen schützenden Raum biete und andererseits eine Station auf dem weiter zu gehenden Weg sei.

Zur Sprache kommen soll schließlich auch die Erlanger Habil. des bereits andernorts behandelten Reinhard Hütter.[22] Diese Arbeit erwähnt Hauerwas nur am Rande, nimmt aber für ihre „Frage nach dem Pathos der Theologie und die ihr implizite Frage nach Kirche und kirchlicher Lehre" (Teil II) die Position des kirchlichen Kommunitaristen G. Lindbeck zum Ausgangspunkt.

H. ist in dieser Arbeit angesichts der von ihm konstatierten Eklipse der Kirche als Öffentlichkeit, dem damit gegebenen Verlust von Lehrverbindlichkeit und der Krise der zusehends verreligionswissenschaftlichten Theologie darum bemüht, das Pathos der Theologie wieder zu gewinnen, was für ihn zunächst einmal – gut kirchlich kommunitaristisch – heißt: „In und mit der Kirche anfangen" (37). Denn Theologie gerate in einen unauflöslichen Selbstwiderspruch, wenn sie sich, wie bei Harnack geschehen und von E. Peterson scharfsinnig kritisiert, eine religionswissenschaftlich konstituierte Hermeneu-

[18] Vgl. S. Welch: Gemeinschaften des Widerstandes und der Solidarität. Eine feministische Theologie der Befreiung, Fribourg 1988; dies.: A Feminist Ethic of Risk, Minneapolis (MN) 1990; s. dazu meine Rez. in: E. Arens: Kommunikative Ethik und Theologie, in: ThRv 88 (1992) 441–454, 450. 453f.

[19] **Perry-Trauthig,** Howard F.: **Story and Ethik.** Eine Untersuchung aus christlich-theologischer Perspektive. – Frankfurt: Peter Lang 1997. XVI, 333 S. (Europäische Hochschulschriften, Reihe 23. Theologie, 580), kt DM 89,00 ISBN: 3–631–49621–4.

[20] **Rasmussen,** Larry L.: **Moral Fragments and Moral Community.** A Proposal for Church in Society. – Minneapolis (MN): Augsburg Fortress 1993, 176 S., pb. US-$ 14.95 ISBN: 0–8006–2757–1; vgl. die Arbeit seiner Schülerin E. M. Bounds: Coming Together, Coming Apart: Religion, Community and Modernity, London / New York 1997.

[21] Vgl. dazu L. L. Rasmussen: Earth Community, Earth Ethics, Maryknoll (NY) 1996.

[22] **Hütter,** Reinhard: **Theologie als kirchliche Praktik.** Zur Verhältnisbestimmung von Kirche, Lehre und Theologie. – Gütersloh: Chr. Kaiser / Gütersloher Verlagshaus 1997. 290 S. (Beiträge zur evangelischen Theologie. Theologische Abhandlungen, 117), geb. DM 148,00 ISBN: 3–579–02026–9.

tik zu eigen mache. H. sieht die Theologie durch ein ihr eigentümliches Pathos bestimmt, weil sie zuallererst „Preisgabe an die Gegenwart Gottes" (50) sei, dessen Handeln (Poesis) das Pathos des Glaubens als *vita passiva* (Luther) wie der Theologie konstituiere und letztere zu einer Praktik werden lasse, die mit einer Reihe kirchlicher Kernpraktiken in Verbindung stehe.

Für H. ist es v. a. Lindbeck, der im Rahmen seiner postliberalen Theologie ein Verständnis von Theologie als bestimmter Praktik ermöglicht, „die von zentralen Sprach- und Handlungsvollzügen der Kirche geprägt, auf diese bezogen und von ihnen nicht abtrennbar ist" (64f). In Lindbecks aus dem ökumenischen Dialog hervorgegangenen kulturell-sprachlichem Modell trete Theologie in komplexer Weise auf, zum einen als katechetische, dann als intratextuelle Theologie und schließlich als grammatisch-regulativ verstandene dogmatische Urteilspraktik. Mit seiner Auffassung der Theologie als der Glaubenspraxis inhärentes Unternehmen befinde er sich zwar auf der richtigen Spur. Aber, so H., „der durch seinen ökumenischen ‚Sitz im Leben' bedingte formale Charakter des Entwurfs verhindert zugleich eine explizite Entfaltung des Zusammenhangs von Theologie als kirchlicher Praktik und dem substantiellen Ethos, das die Kirche selbst kennzeichnet" (97).

Hier führe der an Luther orientierte Ansatz O. Bayers weiter, der gegenüber jeglicher als fundamental in Anspruch genommenen Poiesis in der Theologie letztere pathisch bestimme als Erleiden des Handelns Gottes, wobei im Zentrum dieses pathischen Theologieverständnisses die Entdeckung des Evangeliums als zuallererst im Gottesdienst lokalisierter Sprachhandlung der *promissio* stehe. Bayer bestimme damit Theologie als „Wissenschaft in schlechthiniger Abhängigkeit von dem Handeln Gottes, das sich in zentralen Sprachhandlungen manifestiert" (112). Freilich versäume er es, die Kirche explizit als Geflecht von distinkten Praktiken zu entfalten und die Theologie als kirchliche Diskurspraktik zu explizieren, die in der kirchlichen Lehre ekklesiologisch verankert sei. Dieses ekklesiologische Defizit sucht H. nun durch eine pneumatologisch-ekklesiologische Grundlegung der Theologie zu überwinden. Im Anschluß an die Peterson-Barth-Kontroverse über das Verhältnis von Theologie und kirchlicher Lehre (Dogma), die s. E. unbefriedigend ausgeht, weil beide den *Spiritus Creator* in bezug auf die kontroverse Frage ausgrenzen, unternimmt es H., die kirchliche Lehre als Poesis des Heiligen Geistes zu entfalten. In Anknüpfung an die ostkirchliche Communio-Ekklesiologie begreift er die Kirche zum einen in ontologischer Perspektive als Poiesis des Heiligen Geistes, durch dessen eschatologisches Werk die Gemeinde v. a. im Herrenmahl bereits jetzt in die „Eschata" hineingenommen werde. In der trinitarischen Ökonomie stellt laut H. die Kirche die Öffentlichkeit des Heiligen Geistes dar. In ihren verbindlichen Kernpraktiken und in ihrer Lehre, die sie zugleich konstituieren und kennzeichnen, vollzieht sie ihre Missio. Als eine dieser Kernpraktiken gilt H. nun die Theologie, die als auf die anderen Kernpraktiken bezogene Praktik ihrerseits eine theologische Lehre (Dogmatik) ausbildet, die von der kirchlichen Lehre (*doctrina definita*) zu unterscheiden ist. „Kirchliche Lehre unterscheidet sich darin von der Theologie als kirchliche Praktik und der theologischen Lehre als Konsensphänomen innerhalb der theologischen Praktik, daß sie als Werk des Heiligen Geistes, als die die *doctrina evangelii* verbindlich aussagende *doctrina definita* aus dem theologischen Diskurs heraus und ihm gegenüber tritt." (198)

Das Pathos der Theologie liegt laut H. letztlich in ihrer Teilhabe an der Freiheit des Heiligen Geistes. Gerade als kirchliche Theologie gewinne und bewahre die christliche Theologie ihre Freiheit, denn nur in dieser „Gefangenschaft" partizipiere sie an den *assertationes* des Geistes. Mit Bezug auf J. Zizioulas bringt H. einen eucharistischen Wahrheitsbegriff ins Spiel, zu dessen „Form" das Herrenmahl selbst werde und bei dem Wahrheit als Communio erscheine. Im Rekurs auf H. Arendts an der griechischen Polis orientierten Öffentlichkeitsbegriff bestimmt H. die Kirche als Polis und Oikos, als Gemeinschaft und Haushalt Gottes zugleich. Sie stelle damit eine distinkte Öffentlichkeit dar; diese sei im Unterschied zur politischen Polis nicht durch Grenzen, sondern vielmehr durch ihre Mitte konstituiert als raum-zeitliche Öffentlichkeit des Heiligen Geistes, „die sich in den Kernpraktiken ‚Raum' und ‚Zeit' schafft und die in der doctrina verbindlich ausgesagt wird" (229). Ihre genuine Diskurspraktik ist die Theologie. Deren die klassisch-moderne Alternative von „Theorie" und „Praxis" überwindendes Pathos umfaßt laut H. drei wesentliche Aspekte: sie ist zum ersten argumentativ-diskursive Praktik, bedenkt als solche den Grund der Hoffnung und sucht die Heilsökonomie Gottes argumentativ zu entfalten; sie ist zum zweiten Urteilspraktik, in welcher die Aspekte der möglichst präzisen Wahrnehmung sowie der rechten Urteilsbildung zum Zuge kommen. Zum dritten beinhaltet sie einen präsentativ-kommunikativen Aspekt, der sich zwischen den Polen des initiatorisch-katechetischen Erlernens und der verbindlichen Mitteilung bewegt.

4. Der kirchliche Kommunitarismus stellt m. E. eine ernst zu nehmende theologische Antwort auf die in die Krise und Kritik geratene Moderne dar, die im Rückgriff auf die biblische Botschaft einerseits, (neo)aristotelisches Gedankengut andererseits die Besonderheit, Bestimmtheit und Verbindlichkeit christlich-kirchlicher Existenz theologisch-ethisch zu formulieren sucht. Zu den Stärken dieser Position zählt, daß sie *erstens* den praktischen Charakter des christlichen Glaubens und der Theologie nachdrücklich herausstreicht, von daher *zweitens* Theologie ausdrücklich als kirchliche Reflexion auf gemeinschaftliche Praxis bzw. Praktiken betreibt, daß sie *drittens* systematische Theologie als genuin (sozial)ethische konzipiert, daß sie *viertens* die Narrativität der biblisch-christlichen Geschichte hervorhebt und diese als erzählte und weiter zu erzählende Geschichte Gottes mit der von ihm erwählten Gemeinschaft von Menschen, konkret Israel und der Kirche, entfaltet, daß sie schließlich *fünftens* die Erfahrungen, Einsichten, Praktiken und Visionen dieser Gemeinschaft(en) zum Ausgangspunkt ihrer theologischen Reflexion nimmt.

Hauerwas hat zu diesem Ansatz mannigfaltige Anstöße gegeben und ihm in seinen pointiert-polemischen Beiträgen Schneisen geschlagen. In immer neuen Anläufen artikuliert er wesentliche Leitgedanken des kirchlichen Kommunitarismus. Freilich bleiben, worauf Hütter und Rasmusson vorsichtig aufmerksam machen, seine Ausführungen v. a. wegen ihres essayistischen und eklektischen Charakters unsystematisch, ja m. E. systematisch unbefriedigend. Die ihn im „Peacable Kingdom" noch leitende Vision der Gottesherrschaft scheint ihm zudem zunehmend abhanden gekommen zu sein. Zwar hat er den Pazifismus Yoders nicht einfach gegen MacIntyres Patriotismus eingetauscht – seine Abwertung des Nationalstaats unterscheidet ihn, wie Rasmusson zurecht deutlich macht, in der Tat vom säkularen Kommunitarismus –, wohl aber Yoders Vision einer jesuanischen Basileiapolitik und -perspektive einer rigiden Tugendethik MacIntyrescher Provenienz geopfert.

Was bei Hauerwas in bezug auf die praktische Gestalt von Theologie, ihren biblischen Gehalt sowie ihr Telos publizistisch angedacht und essayistisch angesprochen wird, entfalten Hütter und Rasmusson in beeindruckender Systematik. Dabei kommen indes nicht nur die genannten Stärken des kirchlichen Kommunitarismus zum Tragen, zugleich werden dessen Schwächen offenkundiger. Sie zeigen sich m. E. zum einen in einem zunehmenden Ekklesiozentrismus, der die Kirche dogmatisch als alternative Gemeinschaft, Polis bzw. Öffentlichkeit reklamiert, deren Verhältnis zur immer mehr aus dem Blick verschwindenden Gesellschaft als kontrastierend bzw. antagonistisch bestimmt wird. Die in einem Verständnis der kirchlichen Gemeinschaft als „Kolonie" in fremder, wenn nicht gar feindlicher Umgebung implizierte Doppeldeutigkeit wird freilich weder bei Hauerwas noch bei seinen wohlwollenden Interpreten bedacht. Eine Kolonie stellt nun einmal nicht nur eine tendenziell exklusorische Rückzugsgemeinschaft dar, sie versteht ihre Mission zudem als kolonialisierend. Eine koloniale Gemeinschaft ist gerade nicht auf Verständigung mit der Mitwelt angelegt und vertritt keine partizipatorische Politik, wie das in Rasmussens zivilgesellschaftlich geöffnetem Gemeinschaftsdenken der Fall ist. Daß eine kirchliche „Kontrastgesellschaft" ungeachtet ihres Selbstverständnisses viele dominante Werte, Charaktere und Herrschaftspraktiken der vermeintlich distanzierten Gesamtgesellschaft übernimmt bzw. verkörpert, bringt Albrechts feministische Kritik dezidiert auf den Punkt. Daß mit einer kontrastgesellschaftlichen bzw. rückzugsgemeinschaftlichen Auffassung von Kirche eine aus großkirchlicher Sicht so genannte „sektiererische" Option für die gesellschaftlich marginalisierte Minderheitskirche getroffen bzw. angenommen wird, mag an der Faktizität postmodernisierter Gesellschaften durchaus Anhaltspunkte finden. Aber gerade einem Ansatz, der auf den Zeugnischarakter der Zeugengemeinschaft Kirche insistiert, böte sich auch kommunitaristisch eine andere Alternative als die der sich selbst ghettoisierenden Dissoziation. In einer durch M. Walzer geschärften zivilgesellschaftlich-kommunitaristischen Sicht, der Rasmussens Entwurf einer kommunitaristischen Gemeinschaftsethik in unversalistischer Perspektive recht nahe kommt, ließe sich die Kirche als eine Gemeinschaft mit bestimmten Werten, Zielen, Praktiken und Charakteren betrachten, die zugleich ein charakteristisches Segment der Zivilgesellschaft ausmacht und ihren spezifischen Beitrag zur letzteren als der Gemeinschaft von Gemeinschaften leistet. Eine solche Sicht muß nicht notwendig eine von Hauerwas m. E. zurecht denunzierte zivilreligiöse Auffassung beinhalten. Sie koinzidiert vielmehr mit einem biblisch-eschatologischen Verständnis, das die Kirche gegenüber dem ihr vorgegebenen Evangelium wie im Blick auf die ihr qua Vision vorangestellte Gottesherrschaft relativiert und sie zugleich in Relation setzt zu ihren politisch-gesellschaftlichen Kontexten. Innerhalb dieses Bezugsfeldes macht es in der Tat Sinn, wie Hütter eine Ethik kirchlicher Vollzüge zu entwickeln bzw. auf kirchliche Kernpraktiken zu reflektieren. In seiner Diss. setzt er diese Grundvollzüge mit Recht zur theologischen Handlungstheorie in Beziehung, ohne allerdings eine einzige Arbeit dieses Ansatzes zu berücksichtigen. Daß die Kirche systematisch-theologisch fruchtbar als Öffentlichkeit des Heiligen Geistes aufgefaßt werden kann, sollte sie nicht davon entbinden, ihre Beziehungen zur Öffentlichkeit der Zivilgesellschaft zu klären,

also ihre Position, Praktiken und Perspektiven auch in bezug auf diese zu entfalten.[23] Dafür eignet sich m. E. gerade der von Hauerwas wie Hütter prononcierte Zeugnisbegriff, der in seinen missionarischen, diakonischen, prophetischen und pathischen Dimensionen[24] den öffentlichen Charakter und Bezug der Zeugnisgemeinschaft Kirche ebenso biblisch begründet wie systematisch fundiert und praktisch orientiert zum Ausdruck bringt.

[23] Vgl. H.-J. Große Kracht: Kirche in ziviler Gesellschaft. Studien zur Konfliktgeschichte von katholischer Kirche und demokratischer Öffentlichkeit, Paderborn u. a. 1997.

[24] Vgl. E. Arens: Bezeugen und Bekennen. Elementare Handlungen des Glaubens, Düsseldorf 1989; ders.: Christopraxis. Grundzüge theologischer Handlungstheorie, Freiburg / Basel / Wien 1992; A. Wolff: Der Zeuge als Überlieferungsträger personaler Offenbarung. Zur Korrelation von Offenbarungsgehalt und Vermittlungsgestalt im Kontext der entfalteten Moderne, Frankfurt a. M. u. a. 1997.

Die kommunitaristische Kritik an den neuzeitlich-individualistisch konzipierten Begriffen der Freiheit, des Rechts und der Gerechtigkeit verkennt, daß diese nicht nur eine biblische Vorgeschichte haben, sondern daß die biblisch-christliche Story sich auch heute nicht ohne diese Leitworte erzählen, begreifen sowie gegen ihre privatistisch-liberalistische Verkürzung und zivilreligiöse Verdampfung zur Geltung bringen läßt, und zwar nicht zuletzt als prophetisch-praktischer Einspruch gegen jede Art von Unterdrückung, Unrecht, Ausgrenzung und Gewalt.

Der kirchliche Kommunitarismus bietet zwar wichtige Einsichten in die Kommunitarität, die Narrativität, die Historizität sowie den praktischen Charakter des christlich-kirchlichen Lebens wie der Theologie; er läßt es aber sowohl an einer theologischen Erzähltheorie wie an einer theologischen Theorie des Subjekts und der Intersubjektivität fehlen, kurz an einer theologischen Handlungstheorie, die nur im Diskurs mit den Humanwissenschaften und der Philosophie zu haben ist und die sich ihrerseits am Gespräch sowie der Auseinandersetzung mit dem Kommunitarismus beteiligt.

Allgemeines

Lehmann, Hartmut: **Religion und Religiosität in der Neuzeit.** Historische Beiträge, hg. v. Manfred Jakubowski-Tiessen / Otto Ulbricht. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1996. 294 S., geb. DM 84,00 ISBN: 3-525-55429-X

Anläßlich des 60. Geburtstages von Hartmut Lehmann, dem Direktor des Max-Planck-Institutes für Geschichte, legen die Hg. sechzehn Artikel des Jubilars der gelehrten Öffentlichkeit vor. Eine solche Ehrung entspricht guter akademischer Tradition, insbesondere dann, wenn – wie bei dem vorliegenden Bd gelungen – die Auswahl sich auf einen Themenschwerpunkt konzentriert. Die in dieser Sammlung vereinigten Beiträge beschäftigen sich mit verschiedenen Aspekten von neuzeitlicher Religion und Religiosität und umfassen damit L.s Beschäftigung von Beginn seiner wissenschaftlichen Forschung bis zu seinem gegenwärtigen Aufgabengebiet.

Zwei programmatische Aufsätze machen den Anfang. Sowohl im ersten Beitrag *„Zur Bedeutung von Religion und Religiosität im Barockzeitalter"* (9–27) als auch im darauffolgenden *„Zur Erforschung der Religiosität im 17. Jahrhundert"* (28–37) kritisiert der Vf. die mangelnde Berücksichtigung der Faktoren ‚Religion' und ‚Religiosität' in der sich mit der Neuzeit beschäftigenden Geschichtswissenschaft. Basierend auf dieser Kritik erhebt er die Forderung, die o. g. Faktoren bei der verstehenden Erklärung der neuzeitlichen Geschichte verstärkt mit einzubeziehen. Reichtum und Komplexität dieser Epoche eröffnen sich dem Historiker insbesondere dann, wenn er sein Augenmerk auf die Forschungsrelevanz von ‚Religion' und ‚Religiosität' in den mit ihnen verbundenen Themenfeldern ‚Herrschaft und Alltag' sowie ‚Säkularisierung und Rechristianisierung' richtet. Die folgenden Beiträge behandeln konkrete Sachthemen und können als Anwendungsbeispiele für die oben erhobene Forderung verstanden werden.

Der dritte Beitrag über *„Hexenglaube und Hexenprozesse in Europa um 1600"* (38–51) beschreibt und erklärt den zu bemerkenden sprunghaften Anstieg sowie das darauffolgende Abflauen der Hexenverfolgungen um 1600. Hexenglaube als Ausdruck von Religiosität dient einerseits als Welterklärungsschema, andererseits kann er herangezogen werden, um den Einfluß der weltlichen Obrigkeit auf die Regelung religiöser Fragen, sowie die machtpolitischen Ambitionen frühabsolutistischer Herrscher zu beschreiben. *„The Cultural Importance of the Pious Middle Classes in Seventeeth-Century Protestant Society"* (52–62) untersucht das in der Forschung vernachlässigte religionsgeschichtliche Vorfeld, welches den Boden für die großen religiösen Bewegungen, wie etwa den Pietismus, bereitete. Der Aufsatz über *„Frömmigkeitsgeschichtliche Auswirkungen der ‚Kleinen Eiszeit'"* (62–82) wendet sich am Beispiel der Klimaverschlechterung nach 1516 dem Problem der Erklärung historischer Phänomene durch geophysikalische Rahmenbedingungen zu. Einhergehend mit der Klimaverschlechterung kommt es zum Wandel im religiösen Verhalten. Religiosität wird hier gleichgesetzt mit Frömmigkeit und inhaltlich als stärker eschatologisch geprägte Erlösungssehnsucht aufgefaßt. In den beiden Beiträgen *„Der Pietismus im Alten Reich"* (83–113) und *„‚Absonderung' und ‚Gemeinschaft' im frühen Pietismus"* (114–143) erarbeitet L. einen dezidierten und innovativen Pietismus-Begriff, der es ihm im weiteren ermöglicht, Pietismus klarer von anderen religiösen Strömungen dieser Zeit zu unterscheiden. Darauf aufbauend wird der Einfluß des Pietismus auf den Verlauf der neuzeitlichen Geschichte untersucht. Die Inhalte der pietistischen Religiosität oder Frömmigkeit werden exemplarisch an herausragenden Vertretern wie etwa Spener, Francke oder Zinzendorf erarbeitet. Der Artikel *„Gemeinschaft im Glauben und im Alltag der württembergischen Pietisten des 18. Jahrhunderts"* (144–157) untersucht konstitutive Gemeinsamkeiten und Unterschiede in der Religiosität von acht verschiedenen Bengelschülern. Deren Religiosität begreift das Leben als Durchgangsstation auf dem Wege zum Reich Gottes. Dies veranlaßt sie, sich in die Gemeinschaft der Frommen und Gotteskinder einzufügen. Resultierend aus der Verantwortung für das eigene Seelenheil kommt es zu einer Neufassung von Verhaltensweisen für den Alltag, was wiederum eine Relativierung gewisser, für das 18. Jh. geltender, Regeln bedeutet. *„Pietistic Millenarianism in Late Eighteenth-Century Germany"* (158–166) setzt sich mit der Bedeutung und Stellung der pietistisch-chiliastischen Religiosität, sowie deren Auswirkungen auf den neuzeitlichen Geschichtsverlauf im Deutschland des späten 18. und frühen 19. Jh. auseinander. Der Beitrag *„Zwischen Pietismus und Erweckungsbewegung. Bemerkungen zur Religiosität der Emkendorfer"* (167–180) stellt die bisherige Klassifizierung der Emkendorfer als ‚pietistisch' in Frage. Aufgrund der schärferen Pietismusdefinition, die es dem Vf. ermöglicht, Unterschiede im Bezug auf die jeweiligen religiösen Inhalte festzustellen, gelangt er zu einer Neubewertung des Emkendorfer Kreises. Im Aufsatz *„‚Das ewige Haus'. Das Lutherische Pfarrhaus im Wandel der Zeiten"* (181–204) werden ohne romantisierende Verklärung Entstehungsgeschichte und –wandel, sowie die Bedeutung des lutherischen Pfarrhauses für die deutsche Geschichte bis in die Gegenwart kritisch gewürdigt. Am Beispiel eines der herausragensten Vertreter des Pietismus im 19. Jh. wird in dem Beitrag über *„Friedrich von Bodelschwingh und das Sedansfest"* (205–232) die Verknüpfung von pietistischer Religiosität und nationalem Denken im politisch aktiven Pietismus untersucht. Die beiden folgenden Aufsätze *„Pietism and Nationalism"* (233–247) und *„The Germans as a Chosen People"* (248–259) behandeln ebenfalls diese Thematik. Der Vf. erklärt den neuzeitlichen deutschen Geschichtsverlauf von den napoleonischen Kriegen bis zum Ende des Zweiten Weltkrieges aus dem besonderen Selbstverständnis der Deutschen heraus. Dies ist – neben anderen Faktoren – geprägt von der besonderen Beziehung zwischen der im 19. Jh. zu beobachtenden Wiederbelebung der pietistischen Religiosität und dem gleichzeitigen Erstarken der nationalen Erneuerungsbewegung. Als charakteristisch für diese Religiosität wird die besondere Inanspruchnahme alttestamentarischer Topoi und die Betonung eschatologischer Glaubensinhalte angesehen. Auch in dem Beitrag *„South Australian German Lutherans in the Second Half of the Nineteenth Century"* (260–277) dient das Deutungsmuster der Verknüpfung von Religiosität und nationalem Denken als Erklärung für die besondere separatistische Haltung der lutherischen Deutschaustralier gegenüber der australischen Gesellschaft bis zum Ausbruch des Ersten Weltkrieges. Im Schlußbeitrag *„Dechristianisierung, Säkularisierung und Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa"* (278–285) rekapituliert L. anhand der Forschungsschwerpunkte der jeweiligen Leiter des Max-Planck-Institutes die Geschichte der Erforschung der Neuzeit und gibt in seinen weiteren Ausführungen richtungsweisende Forschungsimpulse.

Abgerundet wird dieser Sbd durch ein *„Verzeichnis der Erstveröffentlichungen"* (286f), sowie durch gründliche *„Personen- und Ortsregister"* (288–294).

Obwohl der Titel, der vermutlich auf die Hg. zurückgeht, Universalität impliziert, beziehen sich die in diesem Sbd gebotenen Aufsätze ausschließlich auf das Christentum mit eindeutigem evangelischen Schwerpunkt. Sieht man von diesem verwirrenden Ersteindruck ab, so lesen sich die Beiträge geradezu als ein gelungenes Kompendium der neuzeitlichen deutschen Geschichte, in dem der Versuch unternommen wurde, ‚Religion' und ‚Religiosität' – als Teil eines größeren Ganzen – zur Erklärung historischer Verläufe heranzuziehen. Dies führt zu einem umfassenderen Verständnis von Geschichte. Allerdings bleiben hinsichtlich der Anwendung der Begriffe ‚Religion' und ‚Religiosität' einige Fragen offen. So wäre beispielsweise zu klären, inwieweit die Begriffe ‚Religion', ‚Kirche' und ‚Christentum' synonym zu gebrauchen sind. Ähnlich verhält es sich mit der Gleichsetzung von ‚Religiosität', ‚Religion' und ‚Frömmigkeit'. Leider herrscht hier in der sich damit beschäftigenden For-

schung insgesamt keine begriffliche Klarheit, was wiederum die historische Arbeit erschwert. Es sei angemerkt, daß im Bereich der religionswissenschaftlichen Forschung, die die verschiedenen Religionen zum Forschungsgegenstand hat, diese Begriffe und ihre wechselseitigen Relationen kontrovers diskutiert werden. Dies belegen beispielsweise für den Religionsbegriff die Tagungen von Rom (1994) und Berlin (1996). Für den Begriff ‚Religiosität' steht, trotz gewisser Ansätze, ein solcher Diskurs noch aus. Ich möchte im folgenden einige Fragen formulieren, die ich hinsichtlich der Begriffsklärung von ‚Religiosität' und der sich daraus ergebenden wissenschaftlichen Anwendbarkeit für erachtenswert halte. Zunächst wäre zu fragen, inwieweit sich aus der jeweiligen Wortbedeutung und -geschichte der o. g. Begriffe Schlüsse ziehen lassen über deren angebliche oder tatsächliche Synonymität. Die Begriffsklärung müßte desweiteren materialorientiert geschehen. Dies bedeutet, daß am Quellenmaterial die für den Begriff charakteristischen formalen Kriterien gewonnen werden müßten. Ihre weitere Anwendbarkeit ließe sich demzufolge durch die Rückführung an weiteres Quellenmaterial prüfen. Darauf aufbauend wäre zu klären, in welcher Beziehung ‚Religion' und ‚Religiosität' zueinander stehen, was ebenfalls am konkreten Material beginnen und vom Besonderen zum Allgemeinen fortschreiten müßte. Schließlich wäre zu fragen, in welchem Verhältnis ‚Religiosität' zu der Problematik der Heilsvermittlung und -erlangung steht, um die es in jeder Religion auf die je spezifische Weise geht.

Die Beiträge des vorliegenden Sbdes bereichern hier die Diskussion, weil sie über den Bereich der Geschichtswissenschaft oder den der Theologie hinausweisen. In den Aufsätzen werden reichhaltiges Quellenmaterial, sowie exzellente Forschungsberichte dargeboten, wodurch auch der der Thematik Fernerstehende in die Lage gesetzt wird, die jeweilige Ergebnisfindung nachzuvollziehen. Zu Dogmen erstarrte Geschichtsurteile und -erklärungen werden aufgebrochen und durch neue dezidierte Sichtweisen ersetzt. Die Verknüpfung von Spezialuntersuchung und Zusammenschau, von behandeltem Sachthema und Theorie- bzw. Methodendiskurs zeigt, wie auf Erkenntnisfortschritt hin orientierte historische Forschung aussehen kann. Dies wird insbesondere deutlich an der programmatisch zu verstehenden Berücksichtigung von ‚Religion' und ‚Religiosität' als Geschichte mit-erklärende Faktoren, die deshalb nicht nur Sache der Theologie sind, sondern die gerade deshalb auch zum Aufgabengebiet der Geschichtswissenschaft gehören. Besonders beeindruckend bei dieser auf Interdisziplinarität ausgerichteten Forschungsleistung ist die Erarbeitung und Anwendung des Pietismusbegriffes. Hier wird deutlich, daß nur klare anwendungsorientierte Begrifflichkeit Erkenntnisfortschritte ermöglicht. Gerade diese dezidierte Vorstellung von ‚Pietismus' ermöglicht es dem Vf., bestimmte Gruppen als zu diesem Phänomen gehörig zu identifizieren, einzuordnen und zu erklären, oder aber andere plausibel davon abzugrenzen und nach neuen Erklärungswegen zu suchen.

Marburg Carsten Koch

Biser, Eugen: **Einweisung ins Christentum.** – Düsseldorf: Patmos 1997. 485 S., geb. DM 49,80 ISBN: 3-491-77012-2

Nicht wenige und keineswegs ausschließlich Theologen haben auf Eugen Bisers spannend geschriebene und klar konzipierte *„Einweisung ins Christentum"* gewartet. Daß sie in etwa um die Wende zu seinem 80. Geburtstag erschien, gibt ihr die Würde eines Jubiläumswerkes. Dabei ist dieses jüngste Werk Bisers keineswegs rückwärts gewandt, sondern gegenwartsbezogen und auf Zukunft ausgerichtet. Die Zukunft von Christsein und Kirche, die Chance für postmoderne Generationen zu identitätsvollem Lebens- und Glaubensvollzug, diese Grundanliegen analysiert der Vf. mit der nur ihm eigenen Verquickung von prophetischer Tiefenschau, bravouröser theologischer Sachkompetenz und präziser sprachlicher Anschaulichkeit.

Das für den Leser Packende an diesem Werk ist wohl, daß es nicht Christentum problematisieren möchte, sondern Christsein thematisiert. Kapitel für Kapitel ermöglicht B. dem Leser den Einstieg in den Wurzelgrund und die identitätstragende Mitte der christlichen Offenbarung. Die drei methodischen Basisschritte dazu lassen sich mit „dekonstruktiv" überschreiben. Sie führen den Leser – ebenso behutsam wie radikal – zur „Christologie von innen", d. h. sie entpuppen und entfesseln den „dogmatisierten" Christus als lebendigen „Helfer", „Freund" und „inwendigen Lehrer", der seinen Zuspruch dem suchenden Menschen nicht vorenthält. Der hier angesprochene Dreischritt vom Christentum über Christus zu Jesus, dem lebendigen Offenbarer, vollzieht einen Perspektivenwechsel der Christologie. Aus seiner gezielten Demaskierung der platonischen Christologie ikonisierter Autorität erweckt B. eine Christologie der Solidarität, Entängstigung und Identitätsfindung, die für die „heutigen" Menschen therapeutisch wirken kann. Zur therapeutischen Wirksamkeit des Glaubens bedarf es aber der Verlebendigung der christlichen Sinnzusage durch die Vergegenwärtigung des Offenbarungsgeschehens. Wo Offenbarung einerseits auf dogmatische Glaubenssätze fixiert und andererseits auf eine historisch-kritische Faktensuche reduziert würde, dort käme es zu substantiellen Einbußen an der Offenbarungsdynamik. Damit täte sich jener „garstig breite Graben" auf zwischen damals und heute, zwischen allgemeiner Heilszusage und der ausstehenden individuellen Erfahrbarkeit, den bereits G. E. Lessing als Verhängnis anmahnte. Es gehört zu den markanten theologischen Lebensleistungen B.s, daß er – stets in einer gewissen kritischen Nähe zu S. Kierkegaard – diesen trostlosen „Graben" des Historisch-Diachronischen durch den Aufweis der Synchronie des Offenbarungsgeschehens austariert. Jedes seiner zahlreichen Werke ist in dem Sinn ein *contra scribere* als er gegen das Verschwinden der christlichen Wirklichkeit anschreibt, gegen jene heimlichen oder offenen Fiktionen, die das Spezifische des Christlichen überschatten, indem sie es dogmatisierend, moralisierend, historisierend nur vereinseitigen.

Die *„Einweisung ins Christentum"* wird für den Leser allein schon dadurch zum Leseabenteuer, daß ihm die eine Lebens- und Glaubenswirklichkeit multiperspektivisch als mehrdimensional erschlossen wird. „Einweisung" nicht als autoritäre Ein-führung, sondern als sinnerschließende Weg-weisung zur sublimen und erfahrbaren Identitätsmitte des Christseins, ist die Didaktik dieses leserfreundlichen Werkes.

Daß sich der Leser dabei immer wieder direkt in seiner Existenz angesprochen fühlt, mag damit zusammenhängen, daß B. gerade kein essentialistisches Menschenbild propagiert, sondern vorsichtig die je eigene Existenz als Ankerpunkt seiner Hermeneutik anvisiert. In seiner Existenzialanalyse und den Aufweisen seiner Modalanthropologie ist der Vf. alles andere als ein platonischer Denker. Der „Wesens"-Begriff bleibt für B. eine problematische Kategorie. Im Bewußtsein dieser Problematik fragt er weniger nach dem „was" als vielmehr dem „wo" des Menschen, nach der Art seiner ängstlichen Verzweiflung und dem Ort seiner Geborgenheit. Wer so fragt, braucht die empirische Dimension nicht einseitig zu vernachlässigen, sondern kann sie als Medium dafür nutzen, Wirklichkeit zur vielgestaltigen Bedeutung kommen zu lassen. B. nutzt diese hermeneutische Gestaltungsmöglichkeit im Umgang mit dem Empirischen beispielhaft. Die *„Einweisung ins Christentum"* ist ein einziges, großformatiges Beispiel für die organische Durchdringung von Empirie und Daseinsanalyse, von Menschenkunde und Offenbarung mit dem Ziel, dem Leser helfende Antwort zuzusprechen für dessen Suche nach Verankerung im Christsein.

Zum Herzstück dieser helfenden Antwort des Vf.s gehört seine Qualifizierung des Christentums als mystische (und nicht als moralische bzw. asketische) Religion. Was sie trägt und inspiriert, ist die gesamte Lebens- und Offenbarungsleistung Jesu. Durch seine Lehre und Wirksamkeit gibt er dem Menschen die reale Möglichkeit zur Überwindung der tiefsitzenden „Gottesangst". Wie B. intensiv hervorhebt, hat Jesus den „Schatten des Angst und Schrecken Erregenden" aus dem Antlitz Gottes „getilgt". Daß Jesus die profund im Menschen einwurzelnde ambivalente Gottesvorstellung zur Eindeutigkeit des liebenden Gottes zusammenführte, ist nach B. der Schlüssel des Christseins. Dessen Identifikationszentrum könne also in keiner noch so raffinierten Satisfaktionstheorie angelegt sein, sondern allein in der fortwirkenden, unwiederholbaren Lebensleistung Jesu.

Wer solchermaßen auf die Identitätsmitte des Christseins „eingewiesen" wird, dem wird schließlich bald verstehbar, daß eine Funktionalisierung des Heilsgeschehens (z. B. durch die fatale Verquickung von Satisfaktionstheorie und asketischer Opfertheologie) nur zu dessen Verzerrung beiträgt, statt zu einer notwendigen Selbstkorrektur der christlichen Lehre. Diese Selbstkorrektur ist es allerdings, die der Vf. sehnlichst herbeiwünscht. Und fürwahr signalisiert sein Lebenswerk bereits eine Aurora des Christlichen in epochaler Wendezeit.

In B.s literarischem Oeuvre kommt der *„Einweisung ins Christentum"* zentrale Bedeutung und höchst signifikanter Aussagewert zu. Er selbst qualifizierte unlängst dieses Werk ziemlich genau mit folgenden Worten, die hier als Schlußwort gelten sollen: Er habe diese Monographie „geschrieben mit innerer Nötigung", aus Sorge um das defizitäre Bewußtsein der christlichen Identität und in der Hoffnung auf die innovative „Gottesentdeckung Jesu".

Eichstätt Erwin Möde

Bibelwissenschaft / Exegese des AT und NT

Löning, Karl / **Zenger,** Erich: **Als Anfang schuf Gott.** Biblische Schöpfungstheologien. – Düsseldorf: Patmos 1997. 254 S., kt DM 34,80 ISBN: 3-491-77016-5

Die zentrale Bedeutung der biblischen Schöpfungstheologie (S.) als „Fundament aller weiteren Glaubensaussagen" (13) herauszu-

stellen, ist das erklärte Ziel dieses gemeinsamen Projekts des Alttestamentlers E. Zenger und des Neutestamentlers K. Löning. Die Vf. wenden sich somit gegen eine soteriologische und christologische Engführung der biblischen Theologie, da es das erlösende Handeln des *Schöpfergottes* ist, der in Christus die Welt erneuert und vollendet. S. und Soteriologie werden in diesem Sinne als unauflösbar miteinander verbunden betrachtet. S. ist daher Thema beider Teile der christlichen Bibel, die die Vf. in dieser Publikation miteinander ins Gespräch bringen. Unter vier Gesichtspunkten entwickeln Z. und L. diese *„vielstimmige* und doch *eine* Grundbotschaft" (9) der christlichen Bibel.

In einem ersten Durchgang wird die biblische S. auf ihre *„Vorstellungen vom Anfang der Schöpfung"* untersucht. Dieser Anfang wird jedoch nicht zeitlich oder kausal bestimmt, sondern bezeichnet den Beginn einer Beziehung zwischen Gott und der Welt als „‚von Anfang an' guten, förderlichen und unzerstörbaren Lebenszusammenhang mit Gott" (17). Schöpfung bedeutet demzufolge keine *creatio ex nihilo*, sondern meint in biblischer wie altorientalischer Sicht die Bekämpfung lebensbedrohlicher Gewalten, meint Kosmos und nicht Chaos. Doch die in Gen 1 vom Schöpfergott gebändigten Mächte „Finsternis" und „Urmeer" können erneut chaotisch in die Schöpfung einfallen, wie Gen 6–9 zeigen. „Nach der biblischen Überlieferung wird das Chaos als bedrohliche Gegen-Welt erst verschwinden, wenn die Geschichte des Kosmos zu ihrer ‚im Anfang' gesetzten Vollendung gelangt ist, wie dies die Johannes-Apokalypse in ihrer apokalyptischen Bildsprache zeichnet" (34). Die Urgeschichte erzählt somit nicht, wie es zu dieser Welt gekommen ist, sondern sie beschreibt das eigentliche „Sein" der Schöpfung als von Gott gewollte lebensbejahende, aber stets bedrohte Weltordnung. Sie erinnert an diese „paradiesische" Gegen-Welt in Zeiten erfahrbarer Bedrohung der „realen" Welt und ist „Antwort auf Angst und Resignation angesichts katastrophischer Welt- und Lebenserfahrungen" (42), demzufolge die S. ihre erste Blüte während und nach dem Exil erlebt (vgl. Deutero-Jesaja; Priesterschrift). Zeugnisse dieser Hoffnung und Erfahrung der Zuwendung Gottes zu seiner Schöpfung als lebensstiftendes Prinzip finden sich darüber hinaus in zahlreichen Psalmen, von denen die Vf. Ps 93 und 104 näher betrachten.

Das NT besitzt demgegenüber keine explizite Vorstellung vom „Anfang" der Schöpfung. Es ist primär auf Gottes rettendes Handeln am „Ende" der Weltenzeit ausgerichtet. Hierbei richtet sich die Hoffnung jedoch auf die Realisierung des im Anfang grundgelegten Ziels der Schöpfung: die endgültige Gottesherrschaft über Chaos und Tod. Die Vf. stellen somit ntl. Soteriologie und Eschatologie als Ausdruck „apokalyptische(r) Transformation der Schöpfungstheologie" (66) dar, wie die Rahmenkonzeption des Mk aufzeigt: von Johannes dem Täufer verkündet (Mk 1,7f) und von Gott als Sohn ausgewiesen (V. 11), widersetzt sich Jesus den Versuchungen des Satans (Tod, Chaos) (V. 13) und stellt seinerseits die lebensbejahende Schöpfungsordnung durch Heilungen und Exorzismen wieder her (V. 23–34). Mk endet mit Jesu Rettung aus dem Tod und schließt so den Bogen einer schöpfungstheologisch orientierten Soteriologie, die Leben auch angesichts des Todes verheißt (vgl. auch Mt 28).

In einem zweiten Durchgang untersuchen L. und Z. *„Personifikationen des schöpferischen Anfangs"*. In Spr 8 wird die Weisheit als weiblich-schöpferische Lebenskraft vorgestellt, die von Anbeginn der Welt JHWH zur Seite gestanden hat. Spr 8, 22–31 wird hierbei als „poetische Variation" (86) zu Gen 1 betrachtet. Während die urgeschichtliche Schöpfungserzählung jedoch in ein systematisch-theologisches Konzept eingebunden ist, bietet Spr 8 das Fundament eines ethisch-religiösen Konzepts, in dem „Frau Weisheit" zu schöpfungsgemäßer Lebenskunst anleitet. In Sir 24 wird die Weisheit mit der Tora identifiziert, die wie „Frau Weisheit" schon vor der Schöpfung (Sir 24,9) existierte. Sir 24 und Spr 8 verleiten nach Meinung der Vf. durch das Wort „Anfang" (re'šît) zur Relecture von Gen 1 (bᵉre'šît): „‚Mittels des Anfangs=mittels der Weisheit bzw. der Tora schuf Gott Himmel und Erde'" (89).

Als eine weitere Personifikation des schöpferischen Anfangs betrachten die Vf. den personifizierten Logos in Joh 1,1–18, der sowohl Offenbarer göttlichen Wissens (V. 9; 14) als auch Schöpfer aller Dinge (V. 3) ist. Licht, Leben, Sehen und Herrlichkeit werden zu leitenden Begriffen der Exposition, die schöpfungstheologische Implikationen mitsichführen und als Sinnlinie zu den beiden Epilogen führen, in denen die Befreiung des Lebens vom Tod den Jüngern sichtbar vor Augen geführt wird (Joh 20–21).

Während in den synoptischen Evangelien die Heilungen Jesu als Anbruch der eschatologischen Gottesherrschaft betrachtet werden, versteht Joh Zeichen und Wunder als das Offenbarwerden der Schöpfungswirklichkeit: der anfängliche, schöpferische Logos ist in der Welt erschienen, um die „Welt in die Krisis zu führen und die Wiedergeburt der Schöpfung ins Werk zu setzen" (131). So kommen in der johanneischen Theologie S. und eschatologische Soteriologie zusammen, die durch die Inkarnation des göttlichen Logos als Personifikation des schöpferischen Anfangs verbunden werden.

Unter einem dritten Gesichtspunkt betrachten die Vf. die Welt als *„Schöpfung des barmherzigen Gottes"* anhand der Urgeschichte. Z. teilt die Urgeschichte in 3 Teile (Gen 1,1–2,3; 2,4–4,26; 5,1–9,29); Gen 10–11 wird dabei als „Auftakt der Erzelternerzählungen" (136) verstanden. Gen 1–2,3 legt das von Anbeginn innewohnende Ziel der Schöpfung dar: die Welt steht unter der lebenspendenden, ordnenden Kraft des Schöpfergottes. Diese schöpfungstheologische Utopie verweist dadurch von Anfang an auf die eschatologische Vollendung der Welt. Die in dieser Welt lebenden Menschen werden in der Urgeschichte als verantwortungstragende Ebenbilder Gottes vorgestellt. Der Mensch *als* Bild Gottes trägt die Verantwortung, an dem gottgegebenen Auftrag der Gestaltung und Erhaltung der Lebensordnung zum Wohle aller Lebewesen mitzuwirken. So bedeutet der Schöpfungsauftrag in Gen 1,28 Abwehr des lebensbedrohlichen Chaos und nicht bedingungslose Beherrschung der Welt.

In Gen 2,4–4,26 wird diese Schöpfungsordnung von Menschen gestört, die nicht lebenserhaltend sondern lebensfeindlich agieren. Angesichts der Verfehlungen der Menschheit erweist sich der letzte Teil der Urgeschichte als theologische Sinnspitze. Denn im Noachbund wird Gottes Beziehung zur Schöpfung endgültig manifestiert und als „2. Akt der Weltschöpfung" (142) realisiert: Gott erweist sich als barmherzig, indem er verspricht trotz alledem seiner Schöpfung treu zu bleiben.

In einem letzten Durchgang betrachten Z. und L. *„Schöpfung, Tora und Gottesherrschaft"* zusammen. Ps 19 steht hierfür exemplarisch, in dem „die Stimme der Schöpfung einerseits zur Tora wird und (. . .) die Tora andererseits als Bündelung der Schöpfungsstimme erklärt wird" (179). Durch die Tora expliziert Gott seine lebensspendende Zuwendung zur Welt. Die Tora ist somit „Sonne" der Schöpfung, in deren Licht die Ordnung der Welt wahrgenommen werden kann. Die Stimme der Schöpfung und die Stimme der Tora geben somit Zeugnis von der Schöpfungskraft und Herrschaft Gottes.

Demgegenüber stellen die Vf. im NT wenig an tora-weisheitlichem „Optimismus" (190) fest. In der apokalyptischen Grundstimmung wird die Rettung der Welt durch das Eingreifen Gottes erhofft. Im Gegensatz zum traditionell-weisheitlichen Ethos, demzufolge der Mensch ein gelingendes Leben durch Arbeit und Fleiß führen kann (Spr 10,5; 6,6–11), wird in der Zeit eschatologischer Erwartung anhand von Naturbeispielen das bedingungslose Vertrauen auf Gottes rettende Sorge für seine Geschöpfe als kluges Verhalten (Lk 12) und Barmherzigkeit als Norm menschlichen Handelns (Mt 6,7–15; Lk 11,1–4; Mt 5,43–48) bezeichnet.

Im Römerbrief werden Schöpfung und Tora zusammen mit der Offenbarung durch Jesus Christus als Quellen der Gotteserkenntnis ausgezeichnet. Durch die Tora allein kann das anfängliche Ziel der Schöpfung aufgrund der Sündigkeit des Menschen nicht erreicht werden. Erst durch Tod und Auferstehung Jesu Christi werden der Mensch und die gesamte Schöpfung von Vergänglichkeit und Tod befreit werden (Röm 8, 18–27). Die Vollendung der Schöpfung beginnt im geistgewirkten Glauben, der menschliches Denken, Reden und Handeln neu leitet und „die Schöpfung endlich zum Raum der Offenbarung Gottes und der erkennenden Antwort des Menschen macht, was sie von Anfang an hat sein sollen" (230).

Die Vf. sehen die Erneuerung der Schöpfung in der Apg mit der Erneuerung der Bedeutung Israels als Volk Gottes verbunden. Die Geistsendung auf die symbolträchtige Anzahl der zwölf Apostel und das damit verbundene Sprachereignis ermöglicht die universale Verkündigung der befreienden Botschaft Jesu, der Erneuerung der Schöpfung durch Gottes Geist. Durch die Geistsendung Gottes entsteht in der judenchristlichen Gemeinde das zerstörte Heiligtum Israels neu (Apg 15,16f; Am 9,11f), Gott beginnt die Vollendung der Schöpfung inmitten seines Volkes.

Z. und L. zeigen auf, daß die vielstimmige biblische S. sowohl „Ausdruck einer realistisch-kritischen Welt- und Menschen-Sicht" als auch „Ausdruck eines entschlossenen Vertrauens in die Souveränität Gottes als des Schöpfers und Vollenders der Welt" (252) ist. S. ist durchgängig mit Soteriologie verwoben, deren Sinnspitze die Überwindung des schöpfungsfeindlichen Todes durch Jesus Christus endgültig als Sinn und Ziel der S. offenbart.

Den Vf.n gelingt es, die *eine* komplexe soteriologisch-schöpfungstheologische Konzeption der *beiden* Teile der Bibel klar herauszustellen, ohne dabei die verschiedenen Stimmen der S. verstummen zu lassen. Aus den vier thematischen Blickwinkeln zeigen die Vf. die inhaltliche Verbindung der beiden Testamente auf und verwahren sich somit vor einer exklusiven Typisierung einer alt- und neutestamentlichen S.

Indem die Vf. im Gesamt biblischer Theologie die zentrale Bedeutung der biblischen S. herausstellen, treten bei der Fülle der Gesichtspunkte notgedrungen einige Aspekte in den Hintergrund. So wird die jahwistische Schöpfungserzählung kaum oder im Rahmen von Gen 2,4–4,26 als eine der „zwei Beispielgeschichten [von] Störungen der Schöpfung" (142) betrachtet und im Kontext von Gen 6,1–9,29 (als Manifestation der endgültigen Beziehung Gottes zu seiner [sündigen] Schöpfung) thematisiert. Die im Vergleich zu altorientalischen Mythen hervorstechende Zweigeschlechtlichkeit der Menschenschöpfung, die besonders in der jahwistischen Schöpfungserzählung ausgeführt ist, wird hingegen nur beiläufig behandelt.

Dieses Buch ist an einen breiten Leserkreis gerichtet. Z. und L. verzichten daher ebenso auf ausführliche, fachspezifische Diskussionen der betreffenden Bibelstellen wie auf detaillierte Literaturhinweise. Dessenungeachtet bieten die Vf. einen umfassenden Ein-

blick in die biblische S., die sie zentral im Gesamt biblischer Theologie verorten.

Münster Claudia Meier

Du Toit, David S.: **Theios anthropos.** Zur Verwendung von θεῖος ἄνθρωπος und sinnverwandten Ausdrücken in der Literatur der Kaiserzeit. – Tübingen: J. C. B. Mohr 1997. XVIII, 457 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe, 91), brosch. DM 128,00 ISBN: 3–16–146631–4

Auch in der Wissenschaft gibt es immer wieder Zauberworte, die überall dort eingesetzt werden, wo passende Schlüssel bzw. nüchterne, plausible Erklärungen fehlen. Ein solches Zauberwort ist seit Anfang unseres Jh.s θεῖος ἀνήρ. Mit diesem Terminus, so die gängige Forschungsmeinung, sei in der griechisch-römischen Antike ein feststehender Bewußtseinsinhalt verbunden. Wundertätige Wandermissionare würden so bezeichnet (Reitzenstein, 1906), bzw. mit Hilfe dieses Terminus würde die Göttlichkeit außerordentlicher Menschen behauptet (Wetter, 1916). Diese Konzeption habe nicht nur bei der Selbstdarstellung christlicher Missionare eine große Rolle gespielt (Georgi), sondern sei geradezu die entscheidende Schiene gewesen, auf der in der jüdisch-hellenistischen Welt die Gottessohnprädikation auf Jesus übertragen werden konnte (Betz, Hahn).

Mit der vorliegenden Untersuchung ist das Zauberwort θεῖος ἀνήρ als Erklärungsmodell für die Auseinandersetzung urchristlicher Missionare bzw. für die Verbindung von Wundertätigkeit und ontologischem Verständnis der Gottessohnprädikation gründlich entzaubert worden. Vf. kommt aufgrund eingehender und methodisch durchsichtig angelegter Textanalysen zu dem Ergebnis, daß in der Literatur der Kaiserzeit die θεῖος ἄνθρωπος-Terminologie geradezu ausnahmslos entweder in einem epistemologischen oder in einem ethischen Sinn verwendet wird. Auf einen eingeschränkten Personenkreis bezogen, zu dem Homer, Hesiod, Heraklit, Platon, Diogenes und Thukydides gehören, werden mit θεῖος ἄνθρωπος (samt den verwandten Lexemen δαιμόνιος/θεσπέσιος) die betreffenden Personen als Archegeten und Garanten einer bestimmten Erkenntnistradition gekennzeichnet, oder es soll die ethische Qualifikation bestimmter Personen herausgestellt werden. Vf. kann zeigen, daß die θεῖος ἄνθρωπος-Terminologie keineswegs als Element der antiken Anthropologie fungiert, also im Rahmen eines Konzeptes, das die Vergöttlichung eines Menschen zur Sprache bringen will, noch der Bezeichnung von Wundertätern oder Charismatikern dient, sozusagen als kompakte Bündelung der Vorstellung von Menschen mit übermenschlichen Begabungen und Kräften. Nach du Toits Recherchen verhält es sich sogar umgekehrt: Gerade dort, wo diese Punkte angesprochen werden, fehlt die θεῖος ἄνθρωπος-Terminologie. Daß die untersuchte Wortkombination trotz des Lexems θεῖος und seiner Varianten nichts mit Göttlichkeit zu tun hat, erklärt Vf. linguistisch damit, daß θεῖος ἄνθρωπος ein „phrasales Lexem" bildet. Darunter wird eine sprachliche Sinneinheit verstanden. Nicht die Einzelkomponenten bestimmen additiv die Gesamtbedeutung, sondern der Ausdruck als ganzes ist lexikalisch institutionalisiert, wie etwa im Deutschen „Schwarzes Brett" (63f; 167–170). Resümee des Vf.s: „In jedem Falle wird man künftig nicht mehr auf die θεῖος ἄνθρωπος-Terminologie zurückgreifen dürfen, um die Existenz eines Konzeptes des göttlichen Menschen nachzuweisen, das den religionsgeschichtlichen Horizont für die Anfänge der Christologie und für den Glauben an Jesus als göttliches Wesen im Urchristentum bilden sollte" (406). Dieses bestechende Ergebnis wird zielsicher verfolgt, mit methodischer Klarheit vorgetragen und durch massive Textanalysen untermauert.

Die Untersuchung setzt mit der Skizzierung der Forschungsgeschichte ein, besser: Vf. stellt problemorientiert dar, wie die Zweifel an der angeblichen θεῖος ἀνήρ-Vorstellung (von Martitz, 1969; Blackburn, 1991) und ihrer ntl. Verwertbarkeit auch in neueren und neuesten Arbeiten ignoriert werden (2–39). Da du Toit die θεῖος ἄνθρωπος-Problematik unter einem semantischen Aspekt untersucht, also speziell die gängige Behauptung, „dem Terminus θεῖος ἀνήρ korrespondiere ein gedankliches Schema" (39), geht er in einem zweiten Schritt konsequenterweise die anfallende semantische Problematik (40–65) gezielt an. Hier werden mit Hilfe der Linguistik (Hauptgewährsmann ist J. Lyons) die entscheidenden Kategorien für die späteren Analysen eingeführt. Schlechthin ausschlaggebend erweist sich die Unterscheidung zwischen Qualitätsadjektiven (θεῖος als ethisches Qualitätsmerkmal) und Klassenadjektiven, wobei in dieser Kategorie noch einmal zwischen adskriptiven (θεῖος als Zuordnung zur Klasse der Götter) und relationalen Klassenadjektiven (θεῖος setzt mit der Klasse der Götter in Beziehung) differenziert wird. Hier hätte man sich klarere und v. a. eindeutigere Kriterien für die Entscheidung im Einzelfall gewünscht. In der Praxis der späteren Textanalysen gibt v. a. das Wortfeld, in dem θεῖος innerhalb des jeweiligen Kontextes erscheint, den Ausschlag.

Die Textanalysen gliedern sich in drei Teile. Die besonders umstrittenen Texte aus der Apolloniosvita des Philostrat sowie den Schriften von Philo und Josephus, die gewöhnlich als Basiselemente für die angebliche θεῖος ἀνήρ-Konzeption herangezogen werden, behandelt Vf. bewußt erst am Ende (Teil IV: 275–399). Gerade sie sollen auf dem Hintergrund des üblichen Sprachgebrauchs in der Kaiserzeit interpretiert werden (65). Deshalb beginnt du Toit mit eher unverfänglichen Texten aus der Feder von Plutarch, Dionys von Halikarnass, Epiktet u. a. Dabei werden zunächst diejenigen Stellen behandelt, wo θεῖος im ethischen Sinn gebraucht wird (Teil II: 67–112), bevor der epistemologische Gebrauch der θεῖος ἄνθρωπος-Terminologie belegt wird (Teil III: 113–192).

Da Vf. einerseits unter diesem systematischen Gesichtspunkt gliedert, andererseits unter einem forschungsgeschichtlichen Aspekt die Basistexte für die θεῖος ἀνήρ-Hypothese abtrennen will, lassen sich gewisse Überschneidungen bzw. Fehlplazierungen (149; 193f) nicht vermeiden. Aber auch die systematische Gliederung geht in sich nicht restlos auf: Nicht immer läßt sich – hier wirkt sich die fehlende Präzisierung der Kriteriologie negativ aus – vollends klar zwischen ethischer und epistemologischer Bedeutung trennen. Daß der Vf. das z. T. selbst einräumt (158; 182), spricht für sein Problembewußtsein. In der ersten Königsrede des Dion von Prusa (152–154), in der du Toit aufgrund der hier vertretenen Inspirationstheorie noch am ehesten bereit ist, θεῖος als relationales Klassenadjektiv zu lesen, hätten sich noch einmal zwei Ebenen unterscheiden lassen. (1) Die ideologische Textebene: Hier fungiert der θεῖος ἀνήρ als Zwischenglied zwischen Göttern und Menschen, indem er göttliches Wissen ausspricht. Und (2) die faktische Ebene: Der Autor, in unserem Fall Dion von Prusa, produziert Texte, die er mit Hilfe des θεῖος ἀνήρ-Modells und der damit behaupteten Inspiration autorisiert – und mit dieser Rückendeckung als Fürstenspiegel vor Kaiser Trajan zu Gehör bringt. Wenn Epiktet in Diss IV 1,60f dagegen polemisiert, daß Menschen aufgrund ihrer Macht das Prädikat θεῖος zugelegt wird (127–132), dann wäre doch zumindest die Frage zu stellen, ob hier nicht tatsächlich ein volkstümliches Modell von einem θεῖος ἀνήρ vorliegt, das auf philosophischem Weg natürlich entzaubert werden soll. Aber diese Gedankenspur, die sich des öfteren anbietet (vgl. 225f), läßt Vf. erst gar nicht aufkommen.

Das alles soll die Leistung und den enormen Forschungsfortschritt der Diss. nicht schmälern. Besonders gelungen ist die Analyse von Lukians Pythagorasbild im Blick auf die Verwendung der θεῖος ἀνήρ-Terminologie. Du Toit kann zeigen, daß sich Lukian streng absetzt vom vulgären Pythagorasbild, das auf dessen wunderhafte Erscheinung fixiert ist, auf seinen goldenen Schenkel, sein Vorauswissen der Zukunft und seine Wundertaten, also gerade auf jene Elemente, die für die θεῖος ἀνήρ-Hypothese entscheidend sind. Gerade in diesem Zusammenhang aber setzt Lukian die θεῖος ἄνθρωπος-Terminologie niemals ein, sondern nur dann, wenn er von Pythagoras als Gründergestalt der Philosophie spricht (212–217). Geradezu bestechend ist die subtile, methodenbewußte Analyse der Pythagorastradition insgesamt. Vf. kommt zu dem überraschenden Ergebnis, daß die θεῖος ἄνθρωπος-Terminologie ursprünglich nur in der apollonischen Quelle vorkommt und dort Pythagoras als Archegeten der Philosophie kennzeichnen soll (235–239). In der Wundertradition, die zur ältesten Schicht der biographischen Pythagorasüberlieferung gehört, findet sich die θεῖος ἀνήρ-Terminologie im strengen Sinn gerade nicht (223f).

Insgesamt ließe sich die These von du Toit sogar noch zuspitzen: Der θεῖος ἄνθρωπος-Terminologie eignet Behauptungsvalenz. Das exquisite Prädikat wird derjenigen Person verliehen, die in den Augen des Vf.s als Archeget eines Wissenszweiges präsentiert werden soll. Bester Beleg ist die Pythagorasvita des Porphyrios, wo man das Prädikat θεῖος für Pythagoras vergeblich sucht. Es bleibt allein Platon vorbehalten. In ihm nämlich sieht Porphyrios den Garanten der Philosophie (250–252). Gerade die üblichen Kronzeugentexte für die θεῖος ἀνήρ-Hypothese lassen sich überzeugend von dieser sprachlichen Konvention her verstehen, eine kontextuell verantwortete Interpretation verlangt sogar danach. Ja, du Toit kann am Ende den Spieß umdrehen und die θεῖος ἀνήρ-Hypothese der christlichen Wirkungsgeschichte zuordnen: Eusebius war der erste, der auf dem Hintergrund seiner Christologie das ontologische Verständnis in die θεῖος ἄνθρωπος-Terminologie der Apolloniosvita des Philostrat hineingelesen hat (316–319).

Wer den gut lesbaren, manchmal im Blick auf den abzutragenden Machtberg der herkömmlichen Forschungsmeinung verständlicherweise leicht apologetisch geratenen Analysen du Toits folgt, wird sich seinem Ergebnis anschließen: Das Phänomen eines den Göttern nahestehenden Menschen mag es in der Antike gegeben haben, in Zukunft wird es jedoch im Blick auf die Autoren der Kaiserzeit nicht mehr mit der θεῖος ἄνθρωπος-Terminologie verknüpft werden dürfen.

Münster Martin Ebner

Kurzgefaßte Liste der griechischen Handschriften des Neuen Testaments, hg. v. Kurt Aland i. Verb. m. Michael Welte / Beate Köster / Klaus Junack. – Berlin / New York: W. de Gruyter 1994, 2. neubearb. und erg. Aufl., XIX, 507 S. (Arbeiten zur neutestamentlichen Textforschung, 1), Ln DM 218,00 ISBN: 3-11-011986-2

The first edition of this handlist of all registered Greek New Testament manuscripts was issued in 1963 and it inaugurated what has become a prestige series of tools and studies running now to some 22 volumes. The *Liste* contains details about each manuscript's contents, date, writing material, surviving number of pages, number of columns, number of lines per page, size, and current location with library number. Inevitably, details such as these were often subject to inaccurate or incomplete reporting on the part of the custodians of the manuscripts. Not surprisingly, a good number of *addenda* and *corrigenda* were soon noted. Those were published alongside a collection of essays and studies in *ANTF* 3 in 1969. Also, again not surprisingly, additional manuscripts were coming to light: these were duly reported in *ANTF* 3 and, later, in several issues of the Institut für Neutestamentliche Textforschung in Münster's bi-annual *Berichte*. Because the registration of the vast numbers of manuscripts – some 5,000 – is a shifting scene with some manuscripts, previously known, reported lost, others previously thought to be lost reemerging, and others being sold or transferred to different collections, the Institut has tried to keep track of these comings and goings as well as checking and cross-checking on the precise contents and details of the manuscripts. There has therefore been a continuing updating of the *Liste* in the Institut.

It was always envisaged that the revised master-list in Münster would be published as a new edition of the *Liste*, partly because the original was out of date, and partly because the occasional additions that were announced represented only a part of all changes required, but also because the *Bericht* is not a publication freely available. The revised issue has been awaited for a long time. In one sense, of course, there is never an ideal time to publish such a catalogue – it as always going to need updating even before printing. But the recent hesitation to rush into publication was wise while anticipating news of manuscripts from several collections, especially in Eastern Europe. Although some information is still wanted on 1304, 1307, 1308 among others, this reissue contains a good deal of recently confirmed news especially from Russian, Bulgarian, and Albanian libraries, as we shall see below.

The second edition is introduced by Kurt Aland in a Preface dated very shortly before his death. As the author of the first volume in the *ANTF* series and as its guiding light for over 30 years, Prof. Kurt Aland has a fitting tribute in the publication of *Liste*[2].

So, what has happened in the 30 years since *Liste*[1]? First, the new edition runs to 507 pages compared with 431 in 1963. This increase in the number of pages is, of course, caused by an increase in the number of manuscripts now registered.

One remarkable increase is directly attributable to events in Eastern Europe. Only 9 MSS in the earlier list were in Sofia. That figure is now 86! Tirana has yielded several more MSS. There are also more MSS from Greece, as well as manuscripts now in Japan, South Africa, Puerto Rico and Malta. Some MSS previously up for sale are now in institutions.

The papyri run to P^{99} (previously P^{76}) – the 1992 *Bericht* reached P^{97}, NA^{27} includes P^{98}; the uncials increase from 0250 to 0306 – 0285–0296 were allocated to the (still) unpublished Sinai find of 1976 (NA^{27} knew MSS to 0301, the 1992 *Bericht* to 0300); cursives from 2646 to 2856 (the 1992 *Bericht* reached 2813); the lectionaries from *l*1991 to *l*2403 (the 1992 *Bericht* reached *l*2353). *ll*2285–2304 have been allocated to the 1976 St. Catherine's find. Not all the numbers in the list of cursives are new MSS: 2814–2834 are renumberings of cursives with suffixes a, b, c, etc. or which represent a part of the NT such as 1r. Such old numbers have now been replaced, and, although they are still found in the apparatus to NA^{27}, the intention is that these confusing sigla disappear. The same is true for the lectionaries where *l*2306–*l*2321 and *l*2324–*l*2352 are new numbers for those that previously appeared in the *Liste* with suffixed letters.

One must not, of course, assume that the highest number automatically tells us how many MSS exist in each of the four categories into which NT MSS are (somewhat perversely) divided. The continuing work on MSS, which this new *Liste* reflects, has resulted in several MSS, originally registered as separate, being seen as belonging to another MS. This means that some numbers are redundant. For the papyri P^{58} and P^{33} are from the same MS. The same is true of P^{64} and P^{67}. (The linking of P^{11} and P^{14} suggested in some Münster publications is here only queried.) Other links are under discussion, but, at the moment we have 97 papyri. In the new edition the papyri are now given the same columns of information (lines, size etc.) as for the other divisions of MSS.

For the uncials much combining of fragments has occured. 029 covers four uncials previously registered under separate numbers; 070 is now the number of the „Stammhandschrift" which has swallowed up 10 previously separate witnesses. Excluding 0152 (talismans) and 0153 (ostraca) but including D^{abs1} and^2 there are 270 uncials (0121b and 092b have been subsumed under other numbers). 055 has been allowed to remain despite the judgement of H. Bachmann in the 1982 Münster *Bericht* p. 69f that it is „nicht als Texthandschrift zu zählen, da nur verkürzte Text-Lemmata". 0205, previously thought to be lost, is in fact in Cambridge where it has been for several decades: following Peppermüller's hunch in *ANTF* 3 that this bilingual is part of *l*1575 together with 0129 and *l*1576 the number is not now accepted as a majuscule, but I do wonder if this strange bilingual, containing Titus and Philemon, really fits as part of a lectionary. Further work on the cursives has reduced the overall total by about 110 (although the eight Abschriften – of 9, 30, 205, 1160, 1909, 1929, 1983, 2036 – need to be added). Sometimes two MSS are recognized as parts of one, but several numbers (about 26) are deleted because further study of the MS has revealed it does not merit inclusion. Sometimes footnotes tell us the reason for the removal of the MS from the list (such as if it is in modern Greek, or only a commentary, or contains one passage only) but with 2072, 2116, 2481 and others all we have is the entry square-bracketed. Three numbers are "frei" (1151, 1825, 2171), never having been allocated to an identifiable Greek MS. Some cursives whose eligibility was at one time questioned (1419, 1507, for example) are safely included.

As far as the lectionaries are concerned, about 93 numbers have been removed. In some cases (*ll*1581–9) the number was unassigned („frei"), but, generally, two separate MSS have now been reunited. Many of these reunions have resulted from work on fragments in the St. Petersburg libraries. Other numbers have been removed because recent investigation has revealed that the MS does not qualify for inclusion – although, unlike the MSS square-bracketed in the list of cursives, those so marked for deletion in the list of lectionaries are no longer furnished with any details other than their number. *l*355 is said on p. 240 to be 0302 but on p. 44 it is 0303. The latter fits the library classmark.

Much meticulous work lies behind many of the changed entries. Consider the enquiries, the checking, and the research that results in the now clarified relationship of 053 and 2768; the contents of the palimpsest *l*466/ 2854; the added contents of P^{41}; 0276 now settled as part of 1962 (not known when Aland and Aland *Text*[2] was published in 1989); 0234 = *l*1435; 866b is now seen as part of 1918 but no longer is it listed as a bilingual (Greek-Latin) MS. 572 is now identified as part of 1231 – here the higher number is the one that is preserved; generally, but not invariably, the higher numbers are subsumed by the lower. (I am not sure how or on what principles the decision is taken which number is to be the „Stammhandschrift".)

Others changes in the new *Liste*. Some previously lost MSS have come to light: 1150 (now part of 1016), 1810 is identified as the same MS as 2333, 1522 = 1890. Cursive 42, previously „verschollen" in *Liste*[1], has been found in Eastern Germany. Some MSS have been relocated e. g. 2814, 658. 659, 661 at one time in Berlin seem to have been spoils of war and are now in Cracow. Some MSS have a new dating: 102, 941; some have different dimensions: 939; or a different number of pages: 940 (presumably the changed number of pages in 2483 [348, not 384] is merely the correction of a typographical error); or a new date: 181ap and r are all 10th. century; or a different number of lines per page: 1250. Many of the Dionysius lectionaries (*ll*628ff) have new details. All of this shows the help the Institut has had from librarians the world over in response to its requests for information. 921 and *l*595 are given the correct library numbers in this new edition. Added information about the contents of incomplete MSS occurs in several cases, such as 594, now shown to include Mark, 356 where the dagger, signifying a lacunose MS is explained, 228 where eap is made more precise. James 1:1–2:5 is added to the contents of 197. More information is seen on 526, 620, 621, 622, 624. All of this and much more makes it essential for any reader who has had occasion to consult the old *Liste* to invest now in the revised, new, edition.

Some MSS were added to at a later date. Some of these are registered with one number to cover both parts of the MS (e. g. 180e = 12th. century and 180 apr written in 1273. Cf. 90r (12th. century on parchment), 94ap (13th. century on paper); 189e and 189ap; 209eap and 209r; 429ap and 429r; 1140ap and 1140r; 1857ap and 1857r) whereas others are assigned separate numbers: 60r = 2821; the 15th. century supplement to D 05 = 1957. It is not clear why all these supplements are not treated the same.

This edition ends with the same Sigelkonkordanzen (listing the comparison between the von Soden, Tischendorf and Gregory numbers) as in the first. A few minor adjustments have been made including the removal of the dittography for W^{de} on the first page of Table I. A few others could have been introduced. In Sigelkonkordanz I (Tischendorf: Gregory) T^{ke}: 085 should be T^{he}. T^{i}: 0124 and T^{se}: 069 could have been added.

The new edition no longer carries the sub-heading on the title page „I Gesamtübersicht". The plan to publish a second part to the *Liste* in which full descriptions of the MSS were to be given (and historic information, according to the promise in *ANTF* 3 p. 266), has been understandably, although regrettably, abandoned.

This monument to verifiable scholarship, to the dogged pursuit of facts, and to determined organisation makes this reference catalogue a splendid tribute to the untiring energy and initiative of the late Prof. Aland.

Leeds J. K. Elliott

Theißen, Gert / **Winter,** Dagmar: **Die Kriterienfrage in der Jesusforschung.** Vom Differenzkriterium zum Plausibilitätskriterium. – Fribourg: Universitätsverlag – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1997. XII, 348 S. (Novum Testamentum et Orbis Antiquus 34), geb. DM 128,00 ISBN 3-7278-1129-3 u. 3-525-53936-3

Das Buch wendet sich mit einer außerordentlichen Gründlichkeit den methodischen Fragen der Jesusforschung und den durch diese aufgeworfenen hermeneutischen Problemen zu. Das Vorwort charakterisiert das Buch als „Gemeinschaftsarbeit" beider Vf.

Basis ist eine Diss. von D. Winter (Heidelberg 1995; Referent: G. Theißen; Korreferent: K. Berger), welche unter der Überschrift *„Das Differenzkriterium in der Geschichte der Jesusforschung: Forschungsgeschichtliche Aspekte der Kriterienfrage"* den *zweiten* von den insgesamt vier *Teilen* des Buches bildet (28–174). Ein *erster Abschnitt „Die Vorgeschichte der Kriterienfrage"* (28–78) behandelt die Entwicklung des historischen Bewußtseins und der historischen Kritik in ihrer Beziehung auf die Bibel und die Gestalt Jesu von der Renaissance bis an den Anfang dieses Jh.s und zeigt die geistigen Strömungen auf, welche zur Ausbildung des doppelten Differenzkriteriums (20: „DKJ" bezogen auf die Differenz zum Judentum, „DKC" bezogen auf die Differenz zum Christentum) geführt haben. Die in der Aufklärung entdeckte Differenz zwischen der überzeitlichen Wahrheit der ntl. Lehre und deren zeitgeschichtlich bedingter Einkleidung wurde von den englischen Deisten mit Hilfe der Akkommodationstheorie erklärt, welche wiederum bald dazu dienen konnte, die eigentliche Botschaft Jesu von einer Einbettung in ein negativ bewertetes Judentum abzuheben. Das Persönlichkeitsideal des Historismus führte dazu, daß Jesus unter der Kategorie des geschichtsmächtigen Helden oder des Genies behandelt wurde – die Reihe der an dieser Sicht beteiligten theologischen Autoren reicht von Schleiermacher über J. Wellhausen und viele andere bis zu W. Bousset, J. Weiß und R. Otto (51–59). In der Anwendung des DKC finden sich neben allgemein historischen Begründungen kirchen- und dogmenkritische Motive; in der Anwendung des DKJ macht sich von Anfang an als treibende Kraft ein theologischer Antijudaismus bemerkbar (68f).

Der *zweite Abschnitt: „Die Geschichte des Differenzkriteriums in seinem systematischen Zusammenhang mit dem Verständnis Jesu"* (79–174) behandelt vier Phasen der Jesusforschung in diesem Jh., indem zunächst jeweils die geistesgeschichtlichen und theologischen Voraussetzungen dargestellt, die Art der Kriteriendiskussion nachgezeichnet und abschließend ein für die jeweilige Phase charakteristisches Jesusbild bzw. Jesusbuch vorgestellt wird. Unter der Überschrift: „Die liberale und religionsgeschichtliche Frage nach dem historischen Jesus" behandelt die Vf.in die methodischen Fragestellungen von D. F. Strauß bis zu W. Wrede, die einen historischen Markstein darstellende Formulierung des DKC von P. W. Schmiedel und das „Jesusbild bei Wilhelm Bousset" (94: „Die prinzipielle Gegensätzlichkeit, in der (sic) Jesus und Judentum zueinander gesetzt werden, ist im Geschichtsverständnis Boussets eine wesentliche Triebkraft für die Vorwärtsbewegung der Geschichte. Dabei ist das Christentum der Maßstab des Judentums"). Die zweite Phase wird unter der Überschrift: „Die Kritik der dialektischen Theologie und die Skepsis der Formgeschichte" zusammengefaßt (Stichworte: 99: „die theologische Unangemessenheit der Leben-Jesu-Forschung", 103: „die historisch-methodische Unmöglichkeit der Leben-Jesu-Forschung"), zugeordnet ist das „Jesusbild bei Rudolf Bultmann" (107–116. 113: „Bultmann hält immer daran fest, daß Jesus ganz ins Judentum gehört. Doch innerhalb des Judentums läßt er ihm unter Hinweis auf die theologischen Radikalisierungen eine einzigartige Position zukommen, als „Abschluß und Erfüllung" [1920], als Überwinder [1960]"). In der dritten Phase: „Die neue Frage nach dem historischen Jesus" (117–144) wird das nun nach Ansätzen bei Bultmann durch E. Käsemann ausdrücklich in seiner Doppelform formulierte Differenzkriterium zu einem allgemeinen Kriterium der Jesusforschung (126). Die Vf.in konstatiert bei Käsemanns Fassung des Differenzkriteriums eine Verstärkung der Abgrenzung zum Judentum, sofern auch das DKC noch einmal eine Abgrenzung Jesu vom Judenchristentum impliziert. Die weitere Diskussion ist durch eine mehr (F. Hahn, K. Niederwimmer, H. Braun) oder weniger (H. Schürmann, H. C. Kee, W. Marxsen) rigide Anwendung des DKJ bestimmt (vgl. auch die „Zusammenfassung der Kritik am Differenzkriterium" 139). Abschließend zu dieser Phase untersucht die Vf.in den Einfluß des Differenzkriteriums auf das „Jesusbild bei Günther Bornkamm" (139–144: maßvoller Gebrauch des DKC, Übernahme des DKJ). Als Charakteristika der bisher letzten Phase der Jesusforschung: „Der ‚Third Quest' nach dem historischen Jesus" (145–174) arbeitet die Vf.in die Rückkehr zu einer ausschließlich historischen Fragestellung heraus, das Hinzutreten sozialgeschichtlicher Gesichtspunkte, welche der Frage nach dem Individuum Jesus einen anderen Stellenwert geben, die Wahrnehmung Jesu als eines Juden und bei einem Teil der Forscher (v. a. J. D. Crossan, K. Berger) die Berücksichtigung nichtkanonischer Quellen. Angesprochen werden u. a. die Arbeiten von M. J. Borg, J. Maier, G. Vermes, E. P. Sanders, J. P. Meier, R. W. Funk, C. Burchard, G. Theißen, A. E. Harvey, J. Riches und exemplarisch „das Jesusbild bei J. H. Charlesworth" (166–171).

Abschließend faßt Winter ihre Einsichten über Funktion und Wirkung des Differenzkriteriums in den einzelnen Phasen der Leben-Jesu-Forschung und die Kritik an diesem zusammen. Es handele sich im Grunde um zwei unterschiedliche Kriterien, das DKC sei v. a. kirchen- und dogmengeschichtlich interessiert, das DKJ von antijudaistischem und geschichtsphilosophischem Gedankengut geprägt. Hinter beiden Formen des Differenzkriteriums stehe ein gemeinsamer Zug zum Ahistorischen. Es sei ein Versuch, die Historizität Jesu – und das heiße auch: seine Relativität – zu dämpfen: Jesus unvergleichlich in seiner Umwelt, ohne Vorgeschichte und ohne kontinuierliche Wirkungsgeschichte. Unter der Frage der Einzigartigkeit Jesu werde auch die der Identität des Christentums als einer geschichtlichen Religion diskutiert. Im Third Quest werde das DKJ grundsätzlich abgelehnt, das DKC nur noch in moderater Form verwendet (171–174).

Der *dritte*, gemeinsam von D. Winter und G. Theißen verfaßte *Teil* des Buches: *„Das historische Plausibilitätskriterium als Korrektur des Differenzkriteriums: Methodologische Aspekte der Kriterienfrage"* (175–232) formuliert nach umfangreichen methodischen Erwägungen das im Untertitel des Bdes als Ersatz des Differenzkriteriums angekündigte „Plausibilitätskriterium". Als Lehre aus der Geschichte der Forschung: „Historische Jesusforschung sollte sich nicht an theologischen Zielvorgaben orientieren"; es sollte ihr darum gehen, die wesentlichen Inhalte, die Jesus vermitteln wollte, in einem Gesamtbild von seiner Person zu erfassen (215). An die Stelle des DKJ sollte das „Kriterium (jüdischer) Kontextplausibilität" treten: „Was Jesus gewollt und gesagt hat, muß mit dem Judentum der 1. Hälfte des 1. Jh in Galiläa vereinbar sein ... muß als eine individuelle Erscheinung im Rahmen des damaligen Judentums erkennbar sein"; an die Stelle des DKC das „Kriterium wirkungsgeschichtlicher Plausibilität": „Was innerhalb der Jesusüberlieferung in Differenz zu den Interessen der urchristlichen Quellen steht ... kann in graduell zu differierender Weise historische Plausibilität beanspruchen ... Die Kohärenz einzelner Elemente aus unabhängigen unterschiedlichen Überlieferungen, verschiedenen Traditionsschichten und verschiedenen Gattungen innerhalb der Jesusüberlieferung schafft historische Plausibilität". Ein beide Kriterien zusammenfassendes Kriterium historischer Gesamtplausibilität lautet: „Was wir von Jesus insgesamt wissen, muß ihn als Individualität innerhalb des zeitgenössischen jüdischen Kontextes erkennbar machen und mit der christlichen (kanonischen und nichtkanonischen) Wirkungsgeschichte vereinbar sein" (215f).

Dem Ganzen geht ein knapper gemeinsam verfaßter einführender *erster Teil über die sachliche Problematik des Differenzkriteriums in der gegenwärtigen Forschungssituation* voraus (1–27). Den *Abschluß* bilden hermeneutische Überlegungen von G. Theißen: *„Kriterien der Jesusforschung und der garstig breite Graben der Geschichte: Hermeneutische Aspekte der Kriterienfrage"* (233–268) mit einem Exkurs zur Bedeutung des Osterglaubens (258f). Mehr als nur methodisch interessant sind die Überlegungen zu dem Problem des „historischen Relativismus" (250–260) und der historischen Fremdheit (260–265). Das Ganze mündet in „eine aporetische Lösung: Versöhnung mit dem Hypothetischen des Lebens und Denkens" (266). Die „Lösung" ist auf Lessings, bzw. Theißens Ausgangsproblem bezogen: „Die axiomatischen Überzeugungen des modernen historischen Bewußtseins stehen in Spannung zur Gewißheit religiösen Glaubens. Glaube ist unbedingte Gewißheit, ein Mut zum Leben und Sterben, der sich auf die Person Jesu stützt und durch sie geprägt ist" (234 vgl. 251: „Der christliche Glaube stützt sich aber auf Jesus als Vermittler einer absoluten Gewißheit: der Gewißheit durch ihn mit Gott konfrontiert zu werden"). Würde sich das Problem nicht doch etwas verändern, wenn der letzte Satz dieser hermeneutischen Überlegungen: „Christen wurde die Bibel immer wieder zur Chance einer Dialogaufnahme mit Gott – und damit zum Medium einer Gewißheit, die alle historische Plausibilität überschreitet" (269) schon deren Ansatz hätte mitbestimmen können?

Dem Buch sind weiter beigegeben eine Zitatensammlung zum Differenzkriterium (270–316), Bibliographie, Register und ein umfangreiches Vorwort (IX–XII.XII: „Wenn nun – theologisch geurteilt – die Beziehung zum historischen Jesus Teil christlicher Identität ist und – historisch geurteilt – Jesus ins Judentum gehört, folgt daraus, daß in den geschichtlichen Grundlagen des Christentums eine Verpflichtung enthalten ist, das Verhältnis zum Judentum [und zu anderen Religionen] neu zu gestalten"). Insgesamt haben beide Vf. ein anregendes, orientierendes und nahezu notwendiges Werk geschaffen.

Gießen Gerhard Dautzenberg

Ulonska, Herbert: **Streiten mit Jesus.** Konfliktgeschichten in den Evangelien. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1995. 208 S. (Biblisch-theologische Schwerpunkte, 11), kt DM 34,00 ISBN: 3-525-61347-4

Kirchengeschichte ist Konfliktgeschichte, und zwar von ihren ntl. Ursprüngen an. Ohne handfesten theologischen Streit wären die Paulusbriefe nicht denkbar; die Evangelien malen ihr Jesus-Bild in den dramatischen Farben sich steigernder Konflikte. Heilungserzählungen oder Gleichnisse dürften sicher beliebter sein als die Streitgespräche. Und doch gehört der streitende Jesus – historisch wie kerygmatisch – zu den Anfängen des Evangeliums. Auch die gängige Vorstellung von der Urkirche, die nach innen „ein Herz und eine Seele" ist und nach außen Aggressionsverzicht und Feindesliebe übt, ist einseitig. Mit Blick auf die Gegenwart dürfte es also weniger darauf ankommen, kirchliche Konflikte als unchristlich zu beklagen, als darauf, eine konkrete christliche Konfliktkultur zu entwickeln.

Von daher füllt das für breitere Leserkreise bestimmte, sehr anregende Buch des ev. Münsteraner Neutestamentlers Herbert Ulonska eine bibelpraktische Leerstelle. „Ein positionsloses, angepaßtes, fades Christentum wird unsere Welt und die in ihr lebenden Menschen dem Reich Gottes als Heilsgemeinschaft nicht näher bringen", stellt der Vf. fest: In der Identitätsbildung durch Streiten gelte es Maß an der Jesus-Überlieferung zu nehmen (vgl. 5f,17). Diese erschließt der Vf. in der Regel dadurch, daß er die einschlägigen Texte in ihren synoptischen Seitenstücken auslegt und sie bis zur vorsynoptischen Überlieferung und deren historischer Basis zurückverfolgt.

Im ersten Kap. (9–16) erläutert U. knapp die formgeschichtliche Eigenart der synoptischen Streitgespräche und ihren soziokulturellen Hintergrund in der Aggressionsverarbeitung der Jesus-Bewegung. Ausführlich wendet er sich dann (17–48) dem streitbaren Jesus zu (v. a. Lk 12,49–53par). U. vermutet, Jesus sei anfangs als apokalyptischer Unheilsprophet aufgetreten, habe sich dann aber aufgrund seiner Entdeckung des menschenfreundlichen („zärtlich-liebenden") Abba aus dem Bannkreis des Täufers Johannes gelöst und, ausgewiesen durch sein exorzistisches Wirken, die bedingungslose Heilszusage Gottes verkündet. Die folgenden vier Kap. beleuchten spezielle Streitfragen: Sabbat (49–80), verdienstliche Werke (81–115), Teilnahme am Gottesreich (116–149), Sündenvergebung (150–171). Resümierend wird Jesu befreiende Botschaft noch einmal vor dem Hintergrund der täuferischen Bußbewegung und der pharisäischen Frömmigkeit profiliert (172–180). Ein Anhang informiert über die verschiedenen Gruppen der Gegner Jesu (Älteste, Herodianer, Hohe- und Oberpriester, Sadduzäer, Schriftgelehrte, Pharisäer) (181–193) und über die exegetischen Fachbegriffe (von Abba bis Wanderlogion) (194–203).

Der flüssig – streckenweise etwas redundant – geschriebenen Darstellung gelingt es, das Bild vom historischen Jesus wie vom Christus der Synoptiker um den wichtigen Gesichtspunkt des lohnenden Streits zu ergänzen. Dem Vf. dürfte beizupflichten sein, wenn er als Ansatzpunkt für die sperrige Originalität Jesu dessen ureigene Abba-Theozentrik herausarbeitet. Viele Passagen, in denen Jesus als „Liebhaber des Lebens" (D. Sölle) gezeichnet wird, sind von erfrischender Farbigkeit. Der Informationswert des Buches wird allerdings dadurch geschmälert, daß der Vf. seine eigenen – zum Teil durchaus anfechtbaren – literarkritischen und historischen Geltungsansprüche mit allzu selbstverständlicher Sicherheit präsentiert. So erscheint der streitbare Jesus mitunter eher als strittig rekonstruierter Jesus. In mancher Hinsicht läßt sich der Eindruck nicht vermeiden, der Vf. ziehe 90 Jahre nach Albert Schweitzers „Geschichte der Leben-Jesu-Forschung" noch immer aus, Jesus „als Lehrer und Heiland in unsere Zeit" hinzustellen, freue sich daran, daß „Leben und Bewegung in die Gestalt kommt", binde ihn an gängige Aktualitäten und weigere sich partout, ihn in seine historische Zeit zurückkehren zu lassen.

Eher mit dem Besen als mit dem Pinsel malt U. die Kontraste zwischen Jesus und dem Täufer, der Täuferbewegung und anderen Gruppierungen des (von ihm so genannten) „Spätjudentums". Kann man die Gerichtsbotschaft dem historischen Jesus tatsächlich so entschieden absprechen bzw. einer Vorphase zuschreiben, in der Jesus als Unheilsprophet aufgetreten sei? So treffend die Beobachtungen des Vf.s zur Selbstliebe als notwendiger Grundlage von Gottes- und Nächstenliebe sind (vgl. 108 u. ö.), so sehr muß doch gefragt werden, ob bereits Jesus bzw. die Jesus-Überlieferung zur Selbstliebe ermutigen wollte. Inwiefern läßt die Brautmetaphorik als Teil einer „sexuell-erotisch hochstimulierten Atmosphäre" darauf schließen, daß „Jesus auch im Umgang mit Frauen sich nicht asexuell verhalten hat" (87)? Und gehört es tatsächlich zur Aussageabsicht von Lk 7,36–50, daß Jesus sich von der „Sünderin" „erotisch verwöhnen" ließ (vgl. 130–139)? Die andere Textwahrnehmung durch Eduard Schweizer veranlaßt den Vf. zu der laienpsychologischen Ferndiagnose, sie entspringe „wohl den Abwehrphantasien eines Mannes" (139). Die Streitkultur, die U. fordert, müßte andere Standards entwickeln als jene, denen er folgt.

Ein grundsätzliches Problem ist nicht zu übersehen. In den synoptischen Streiterzählungen und -gesprächen geht es wesentlich um den Offenbarungsanspruch des Basileia-Boten und -Mittlers bzw. um den christologischen Vollmachtsanspruch. Nun sind es gerade die vielen (allzu menschlichen) Offenbarungs- und Vollmachtsansprüche, die oftmals den rational-ergebnisorientierten Diskurs blokkieren und kirchliche Konflikte so unergiebig erscheinen lassen. Für ein Studium des Streitstils jedenfalls hätte wohl die Briefliteratur mit ihren verunglückten und ihren gelungenen Versuchen der praktischen Konfliktbewältigung eine hilfreichere Textbasis abgegeben. U. zeigt, *daß* Streiten zum Christentum gehört. Er zeigt auch, *worum* zu streiten sich lohnt. Aber *wie* der Streit zu führen wäre und *was* pünktlich und genau Streit, realistisch betrachtet, erbringen kann und soll, bleibt offen.

Paderborn Knut Backhaus

Klauck, Hans-Josef: **Vorspiel im Himmel?** Erzähltechnik und Theologie im Markusprolog. – Neukirchen-Vluyn: Verlagsges. des Erziehungsvereins 1997. 128 S. (Biblisch-Theologische Studien, 32), pb DM 38,00 ISBN: 3-7887-1643-6

Die vorliegende Studie führt mit der neuen Erzähltexttheorie in den Markusprolog ein.

I. „Probleme mit dem Anfang" setzt rezeptionsgeschichtlich mit Goethe's Prolog zum Faust ein. Aus diesem stammt ja auch die Überschrift „Vorspiel im Himmel", die zu recht mit Fragezeichen versehen worden ist. Goethe hat auf den Prolog zu Ijob zurückgegriffen, nicht auf Mk 1,1–15. Dennoch haben neuere Arbeiten Goethes Überschrift (Kampling) oder Ijobs Prolog-Struktur (Anderson) auf den Markus-Prolog übertragen und die These von einer mk. Präexistenzchristologie mit dieser formalen Zuordnung abzusichern versucht. Beiden Problemstellungen gehen die folgenden Kap. nach:

II. „Abgrenzung und Aufbau" listet in bewundernswürdiger Weise die umfangreiche und widersprüchliche Literatur zu dem Beginn des Mk-Ev. auf. Vf. ist bemüht den Konsens zu bestimmen und den eigenen, erzähltheoretisch erarbeiteten Vorschlag als revidierbare Diskussionsgrundlage einzubringen. Es wird die längere Fassung 1,1–15 bevorzugt, die auch der Rez. für die plausibelste hält. Der Aufbau wird von der Parallelität von Johannes dem Täufer mit Jesus bestimmt: „A Überschrift und Motto (1,1–3), B Das Auftreten des Täufers (1,4–8), C Das Auftreten Jesu (1,9–15)" (22f). Diese Einteilung ist erzähltheoretisch zwingend. Ihrer Interpretation kann ich jedoch nicht voll zustimmen. „Ersetzt" die Geistvision das zur Taufe gehörende Sündenbekenntnis oder ist sie ein neues, selbständiges Ereignis, das sich an das implizit mitgegebene Sündenbekenntnis anschließt? Wenn Vision und Audition als eigene Erzählsequenzen anerkannt werden, läßt sich auch das vorzügliche Textbild so abändern, daß anstelle von „Vagheit" (nach Gnilka) Symmetrie entsteht: 1,10–11 müssen lediglich in die Mitte rücken, die auf S. 22 auch freigehalten ist, weil ein Paralleltext zu 1,10–11 nicht vorhanden ist.

Die Eigenständigkeit von 1,1–3 wird gründlich nachgewiesen. Das Zitat V2f bildet zusammen mit V1 das „Motto" und die Überschrift oder den Prolog im Prolog. Eine phonetisch-rhetorische Analyse stützt die Einheit des Homoeoptoton Vv 1–3 ab. Weitere „Verschränkungen" innerhalb des größeren Textes 1,1–15 bilden bekannterweise die Inklusion V1. Vv 14–15 und die Taufe mit Wasser (Johannes) oder Geist (das von Jesus verkündete Evangelium Gottes). V14f erweisen sich unablösbar mit dem Eingangstext verwoben. Rhetorisch stellen sie eine Propositio dar, die am Ende eines Exordium/Proömiums in den Hauptteil, die narratio, überleiteten. Diese Gattungsdefinition „Prolog" gemäß der antiken Rhetorik wird in *„III Zur Gattungsfrage"* umfassend begründet. Die von der Rede auf die Prosa übertragene Gattung Prolog deckt den gegenwärtig sich abzeichnenden Konsens historisch am zuverlässigsten ab, den Anfang des Mk-Ev entweder sachlich oder begrifflich als Prolog zu beschreiben.

„IV Erzähltechnik und Leserführung" legt mit Genette besonders auf die „Stimmen" wert. Die Sprechanteile der „Erzählrollen" finden besonderes Augenmerk. Einige knappe Bemerkungen zum verdeckt allwissenden Erzähler und zur Leserpsychologie runden dieses Methodenkapitel ab. *„V Intertextualität"* wendet die Stimmenanalyse für das Misch-Zitat V2f und das indirekte Zitat V11 an. Die direkten Übernahmen und assoziativen Anspielungen sind bekannt. Die Auswahllinie, die eingehend begründet wird, überzeugt. 1,11 verbindet Ps 2,7 mit Jes 42,1 und Gen 22,2: Jesus ist messianischer Sohn und leidender Gottesknecht/leidender Isaak zugleich. Im narrativen Teil werden Johannes als Elija und Jesus als neuer Adam gekennzeichnet. Das Misch-Zitat bereitet auf Jesu Verkündigungstätigkeit vor. Ob die Quelle Maleachi für V2f auf eine Zitattradition ohne Namen zurückgeht (48) oder auf eine bewußte Auslassung aufgrund des Pescher- und Cento-Verfahrens, müßte noch diskutiert werden.

V11 assoziiert eine Berufungsvision nach Ez 1,1 (63). Allerdings soll V11 dennoch keine Berufung sein, weil das Auftragswort fehlt (105, Anm. 182). Kann dieses nicht auch fehlen wie in der von V11 indirekt zitierten Einsetzung des Gottesknechtes Jes 42,1–2? Die Ankündigung der Königsherrschaft Gottes in V15 kennzeichnet außerdem weiterhin die Tätigkeit Jesu als Freudenbote nach Jes 52,7 (64).

„VI Traditionsverarbeitung" arbeitet weiterhin den Konsens heraus. Es gibt zwei Traditionen zum Täufer. Tradition I besteht aus Vv 2a.3.4–6; Tradition II aus Vv 26.7f. Umstellungen bleiben möglich. Taufe und Versuchung haben ebenfalls Traditionen, die aber weit kontroverser diskutiert werden. Vf. entscheidet sich sehr bestimmt für die Historizität des Faktums der Taufe Jesu. Jesus hat der Bußpredigt des Täufers zugestimmt und nach der Taufe einen „Umbruch" erfahren. Allerdings wird die Einsicht in „die Notwendigkeit zum Sündenbekenntnis und zur Umkehr" in Fragezeichen gesetzt und im anschließenden Kap. VII beim mk. Jesus-Porträt nicht mehr berücksichtigt.

Ist aber das „conversio"-Thema nicht auch im Mk-Ev deutlich zu erkennen (11,30)? Jedenfalls wird nur eine schwache von mehreren stärkeren Konnotationsketten ausgeführt, wenn Jesu Tauf-Motivation nur mit dem späteren Wort von der Todestaufe 10,38–39 verbunden wird. Ansonsten wird in *„VII Makrotextuelle Bezüge"* die Redaktionsarbeit plastisch herausgestellt. Im „Eingangsparagraphen (ist) fast alles schon präsent". Er findet seine Ausgestaltung im Hauptteil (76). Der Leser muß also mit Neugierde von vorne bis zum Ende lesen und anschließend wieder von vorn an lesen, um die Zusammenhänge zu entdecken: doppelter Evangeliumsbegriff (Evangelium Jesu und von Jesus), die Entfaltung des Christus- und Sohn Gottes-Hoheitstitels, die Rollen von Jesaja und Elija, das Wegmotiv, die Mehrdeutigkeit und Doppelbödigkeit des

Kyrios-Titels, die Sündenvergebung, Taufe mit Geist in Verkündigung und Wundern, der Gegensatz von Galiläa und Jerusalem, das Getauftwerden, die Spaltung des Himmels, die Bewährung in der Wüste, die Versuchungen, die Auslieferung des Täufers, die erfüllte Zeit, die nahe Basileia, der Glaube. Diese sorgfältig herausgearbeiteten Linien bestechen; nur bei „Satan" entsteht eine Anfrage. Hat Satan im Mk-Ev tatsächlich eine „Basileia"? – Er ist wohl „Archont" der Dämonen, aber nicht Basileus (3,22).

„VIII Die christologische Frage" wendet sich der aktuellen Frage nach der Präexistenzchristologie zu. Reiner Adoptianismus (Marin) ist problematisch, reine Präexistenzchristologie ebenfalls (Grundmann, Schenke, Kampling, Marcus). Der ntl. Präexistenzbegriff ist nicht exakt definierbar, sondern offen; das Mk-Ev ist in besonderer Weise Erzählung und kein christologischer Traktat, es hat einen kräftigen Akzent auf eine Geist- und Taufchristologie hin (110).

„IX Abschluß: Die Initiation des Lesers" bietet noch einen interessanten Ausblick auf den Mysterienbegriff 4,11 und die Hintergrundbühne mit Engel, Gott, Satan. Wie dramatische, mythische Rede, Initiation ins Mysterium und Konversion zur Philosophie zusammenhängen, kann bei Platon und den auf ihn folgenden Philosophenbiographien nachgelesen werden. Gibt es von ihnen her eine Brücke zum Mk-Ev?

Das Buch ist flüssig geschrieben. Die knapp gehaltenen Kap. führen den Leser kurzweilig durch die anspruchsvollen, unterschiedlichen Aspekte der Erzähltheorie, historisch-kritischen Exegese und Theologie, die sowohl in isolierter Betrachtung als auch in ihren gegenseitigen Bezügen eindrucksvoll zur Geltung kommen. Diese Studie vermag sowohl den Praktiker wie den Wissenschaftler Vergnügen und unverzichtbaren Gewinn zu bereiten. Es führt die Markusforschung grundlegend weiter.

Dortmund Detlev Dormeyer

Der Evangelist als Theologe. Studien zum Markusevangelium, hg. v. Thomas Söding. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1995. 195 S. (Stuttgarter Bibelstudien, 163), kt DM 59,00 ISBN: 3-460-04631-7

Das Büchlein versammelt sechs Studien zum Markusevangelium aus der Feder von Schülern des Münsteraner Neutestamentlers Karl Kertelge, der als seit Jahrzehnten ausgewiesener Kenner des ältesten Evangeliums selbst auch einen Essay beigesteuert hat. Der Titel ist Programm: Unter den verschiedenen möglichen Perspektiven einer Lektüre des Evangeliums erhält die *theologische* den Vorzug, d. h. der Akzent ruht eher auf den *kognitiven* Momenten des Buches als der Erhebung z. B. der narrativen Kunst seines Autors, womit sich die (im Buch weniger berücksichtigte) englischsprachige Forschung seit einiger Zeit Verdienste erwirbt.

Den Anfang macht T. Söding mit seinem den klassischen Einleitungsfragen gewidmeten Beitrag *„Der Evangelist in seiner Zeit. Voraussetzungen, Hintergründe und Schwerpunkte markinischer Theologie"* (11–62); der gegenwärtige Forschungsstand zu den Themen „Zeit des Evangelisten", seine „Person", seine „Gemeinde", die ihm zugänglichen „Jesus-Traditionen" und schließlich sein „Werk" wird zuverlässig referiert, ohne daß der Vf. mit seinen eigenen Vorstellungen zu allen diesen Fragen hinter dem Berg hält.

Gegenüber diesem eher überblicksmäßig angelegten Beitrag gehen die nachfolgenden Studien, die spezifischen Problemen gewidmet sind, in die Tiefe: K. Scholtissek, *„Der Sohn Gottes für das Reich Gottes"* (63–90), stellt die „Verbindung von Christologie und Eschatologie bei Markus" dar, wobei es ihm auf die christologische Vermittlung der Gottesherrschaft sowohl in ihrem Gegenwartsaspekt (ihre „Nähe und Präsenz" „im vollmächtigen Wirken Jesu") wie ihrem Zukunftsbezug („offenbare Vollendung der Gottesherrschaft, heraufgeführt durch den wiederkommenden Menschensohn") ankommt. Wenn er das Stichwort „apokalyptisch" für die Zukunftserwartung des Evangeliums vermeidet, dann hängt das einerseits sachlich mit der von ihm herausgearbeiteten „gegenseitigen Verschränkung von Christologie und Reich-Gottes-Verkündigung" zusammen, signalisiert aber auch andererseits, daß die Frage nach dem im Evangelium vorausgesetzten „weltanschaulichen" Vorverständnis der Adressaten (Mk 13!), an das der Evangelist positiv anknüpft, als hermeneutische Problematik außen vorbleibt und noch der Bearbeitung harrt.

K. Backhaus, *„Lösepreis für viele (Mk 10,45)"* (91–118), fragt nach der „Heilsbedeutung des Todes Jesu bei Markus", wobei er zwischen den im Buch greifbaren traditionellen Deutungsmustern (der leidende Gerechte, eschatologische Notwendigkeit, Dahingabe, Leidensbecher, Sendung des Sohnes) und deren Rezeption durch den Evangelisten differenziert; dieser zeigt sich darum „bemüht", „den gottgesetzten Kausalursachen des Leidensgeschicks Jesu, die seine Tradition ihm vorgab, ein final-soteriologisches Moment einzustiften"; dabei beschränkt er das Heilsgeschehen, wie der Zusammenhang mit den vollmächtigen Rettungstaten Jesu erweist, gerade nicht auf das Kreuz (staurologische Engführung) und reduziert überdies, wie Jesu Gemeinschaft mit den Sündern etc. belegt, die soteriologische Dimension auch nicht auf den Sühneaspekt (harmatologische Engführung). Hier kommt die Einsicht in den Charakter des Buches als eines integralen Erzählwerkes voll zum Zug.

Besonderer Beachtung wert ist der auf Mk 7,1–23 konzentrierte, wohltuend abwägend argumentierende Beitrag von R. Kampling, *„Das Gesetz im Markusevangelium"* (119–150), der zeigt, welche Tragweite für Mk die Christologie, konkret das Wort Jesu, bei der Frage besitzt, was als Gebot Gottes zu gelten hat und was nicht. Überzeugend arbeitet er auf der Ebene des synchronen Textes den Praxisbezug der mk.en „Gesetzes"-Diskussionen heraus (der Terminus *nomos* fehlt im Evangelium im Unterschied zu dem der *entolé*) und damit auch den gemeindlichen Hintergrund der mk.en Konzeption, den er in innergemeindlichen Spannungen festmacht; diese hätten mit der Frage zu tun gehabt, ob und wie weit die „Überlieferung der Alten" noch normative Geltung für Jesusanhänger besitze. Die mk.e Antwort betont nach Meinung des Vf.s den Vorrang insbesondere der Dekaloggebote der zweiten Tafel, die den zwischenmenschlichen Bereich betreffen.

K. Kertelge räumt in seinem schönen Beitrag *„Jüngerschaft und Nachfolge"* (151–165) mit dem immer noch verbreiteten Vorurteil auf, für den ältesten Evangelisten sei Kirche grundsätzlich kein Thema. Vielmehr kommt es nach dem Vf. darauf an, „Elemente der Grundlegung" einer Ekklesiologie im narrativen Konzept des Buches auszumachen, die da sind: Verkündigung des Evangeliums, Jüngerberufungen, Nachfolge, die Zwölf, Israel und die Völker.

Abschließend zeichnet T. Söding, *„Leben nach dem Evangelium"* (167–195), umfassend die „Konturen markinischer Ethik" nach mit den Schwerpunkten: „Grundlegung der Ethik" (S. 171 stört nach Kamplings differenziertem Beitrag die pauschale Rede von der „radikalen Gesetzeskritik" von Mk 7); „Grundhaltungen des Christseins"; „Leben in der Gemeinde" – „im Haus" – „im Staat"; „Profil der mkn. Ethik".

Was für den letzten Beitrag gilt, trifft auch für das ganze Büchlein zu: Es bietet jedem, der sich heute zum Mk-Evangelium kundig machen will, gediegene Information, Einblicke in die Forschung sowie ein Gesamtpanorama der das erste Evangelium betreffenden Fragen, wobei sich das Ganze mit den Darstellungen der heute gängigen Einleitungswerke in das NT durchaus messen kann.

Tübingen Michael Theobald

Dietzfelbinger, Christian: **Der Abschied des Kommenden.** Eine Auslegung der johanneischen Abschiedsreden. –Tübingen: J. C. B. Mohr 1997. XVI, 368 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 95), Ln DM 168,00 ISBN: 3-16-146687-X

Die zu besprechende Studie bietet eine weitgefächerte exegetisch-theologische Durchdringung der *johanneischen Abschiedsreden* (Joh 13,31–17,26). Vf. sieht sich dabei von diesem besonderen Textbereich auch zu einer besonderen Art der Auslegung herausgefordert. Er möchte den Leser so ansprechen, „daß er sich mit seinem Denken und Empfinden in die Welt hineinbegibt, aus der diese Reden entstanden sind, und daß er lernt, sich in dieser Welt zurechtzufinden, sich in ihr zu bewegen und mit eigenen Augen zu sehen, was zu sehen ist." (XIII) Im Interesse einer derart ganzheitlichen Auslegung werden die einzelnen Redeabschnitte zwar zunächst durch ausführliche Textanalyse erfaßt, zugleich aber auch auf die sie bewegenden traditionsgeschichtlichen, historischen, theologischen und spirituellen Hintergründe hin geöffnet.

Nach Meinung des Vf.s lassen sich innerhalb von Joh 13,31–17,26 vier eigenständige Redeeinheiten ausmachen: Joh 13,31–14,31; 15,1–16,15; 16,16–33; 17,1–26. Sein Entwurf setzt sich darin von anderen Ansätzen ab, daß er auch Joh 16,16–33 als eigene Redeeinheit versteht. Alle vier „Reden" bilden zwar im Johannesevangelium eine einzige große Rede (359–362), sind aber thematisch sehr unterschiedlich geprägt und ohne Zweifel unabhängig voneinander entstanden.

Joh 13,31–14,31 handelt vom *„Abschied und Kommen des Offenbarers"* (16–105). Der Abschnitt ist bewegt von einem zwar nicht auf die johanneische Gemeinde beschränkten, hier aber mit besonderer Schärfe reflektierten Problem: der Erfahrung der Abwesenheit Jesu. Joh 13,31–14,31 verschweigt nicht die Last dieser Erfahrung, verleiht ihr aber eine neue Würde. Sie erscheint gewissermaßen als „Vorbedingung" dafür, daß „die Gemeinde der neuen Gegenwart Christi inne wird" (94). Anders gesagt: „. . . ohne die Erfahrung jener Verlassenheit wäre das neue Erleben Christi nicht möglich. Wer sie umgehen will, begeht den Weg einer verfehlten Nachfolge." (94)

Joh 15,1–16,15 reflektiert über *„die Gemeinde in der Welt"* (106–226). Dabei meditiert der Abschnitt zunächst das Wesen der Gemeinde (14,1–17), geht in 15,18–16,4a dem Verhältnis von Welt und Gemeinde bzw. der Bedrängnis der Gemeinde in der Welt nach und entfaltet abschließend in 16,4b–15 die Vorstellung jenes Beistands, auf den die Gemeinde in aller Anfechtung und Anfeindung rechnen kann (vgl. bes. den Exkurs zum Parakleten S. 202–226).

Joh 16,16–33 bewegt den Gedanken der *„eschatologischen Freude der Gemeinde in der Angst der Welt"* (227–253). Die kleine „Rede" weist auf den Weg der Gemeinde im Spannungsfeld von Freude und Trauer bzw. verfehltem und echtem Bekenntnis. Dabei wird österliches Nacheinander von Trauer und Freude nunmehr als ein dialektisches Ineinander erfaßt: „*In* der Bedrängnis, die den Glaubenden den Atem nimmt, *in* der Angst, in der man versinkt, und gegen sie ist der von Christus kommende Friede wahrzunehmen und zu leben." (243)

Joh 17,1–26 bietet *„das Gebet Jesu für die Gemeinden"*, indem Gemeinde sich als durch Jesu fürbittendes Gebet getragene Gemeinschaft begreift (254–358). Sie tritt mit diesem Text „in den Raum des Gebetes ein, in dem Auseinandersetzung und Unsicherheit als schon überwunden erfahren werden. Hier empfängt man, was man vor Gott hat und ist und sein wird." (253) Auch wenn die einzelnen Texteinheiten zu Recht zunächst einmal gesondert

betrachtet werden, weist Vf. auch auf den theologischen „Gewinn" hin, den die Zusammenstellung der vier „Reden" zu einer großen Abschiedsrede gebracht hat: „Man schuf die umfassendste ekklesiologische Äußerung des Neuen Testaments, die in christologischer Perspektive durchdachteste Analyse der Gemeinde in ihrer Gegenwart und hinsichtlich ihrer Zukunft. Man bedachte den Grund der Gemeinde, die Regel ihres Miteinanderseins, die Hilfe in der Auseinandersetzung mit sich selbst und mit der Welt." (361) In dieser Dichte und so grundsätzlich werden die angesprochenen Fragen weder bei Paulus noch in den anderen Evangelien noch sonst im NT verhandelt.

Die Studie eröffnet aufs Ganze gesehen eine sehr unmittelbare Begegnung mit den Texten und den Gemeinden, aus denen sie hervorgegangen sind. Sie besticht besonders durch ihre übersichtliche Darstellungsweise und ihre überall deutliche Nähe zum Text. Wird man es auch bisweilen bedauern, daß Vf. nur punktuell in die Fachliteratur einführt, so kann doch kein Zweifel daran sein, daß er sicher und präzise die exegetische Problematik erschließt. Er bietet eine Fülle von Informationen und hilfreichen traditionsgeschichtlichen Durchblicken – und vermag bei all dem in die Spannung, die den untersuchten Textbereich prägt, einzuführen. Es gelingt ihm über weite Strecken hin eindrücklich, die theologisch-spirituelle Tiefe erspüren zu lassen, die den Text hintergründig reguliert.

Erfurt Claus-Peter März

Frey, Jörg: **Die johanneische Eschatologie.** Bd I: Ihre Probleme im Spiegel der Forschung seit Reimarus. – Tübingen: J. C. B. Mohr 1997. XIX, 550 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 96), Ln DM 188,00 ISBN: 3-16-146716-7

Jörg Frey, der durch Veröffentlichungen zu methodischen und joh Themen hervorgetreten ist (vgl. Literaturverzeichnis), legt hier seine bei Prof. Dr. M. Hengel in Tübingen erstellte und im WS 1995/96 angenommene evangelisch-theologische Diss. vor. Vom Umfang, thematischen Anspruch, der Durchführung und der Verlagsausstattung ist ein imposantes Werk anzuzeigen.

Mit der Eschatologie im JohEv greift F. eine in der Johannesforschung seit jeher virulente Fragestellung auf, eine exegetische Aufgabe, bei der sich die methodischen und interpretatorischen Herausforderungen und Aporien der Johannesforschung in einem Prisma bündeln. Seine Doktorarbeit als Teil I stellt sich in ungewöhnlicher Breite und Gründlichkeit der Forschungsgeschichte. Die in Aussicht gestellten Bde II–III sollen die philologischen und exegetischen Untersuchungen zur Eschatologie im JohEv vorlegen.

Um es vorwegzunehmen: Der große Aufwand der Rekonstruktion und kritischen Diskussion der Forschungsgeschichte zur Eschatologie im JohEv ist sachlich gut begründet und erhellt Abhängigkeiten, Kontinuitäten und Diskontinuitäten, die den Blick schärfen einerseits für das „Phänomen der exegetischen ‚Traditionsbildung'" (5) und andererseits für eine erfolgversprechende Neuaufnahme und einen echten Fortschritt der exegetischen Diskussion.

F. unterteilt die Forschungsgeschichte in *vier* chronologisch einander folgende Etappen: *„I. Die Konstitution des Forschungsproblems"* (9–84); *„II. Die Synthese der älteren Forschung im Werk Rudolf Bultmanns"* (85–157); *„III. Die Diskussion um die johanneische Eschatologie unter dem Eindruck der Interpretation Rudolf Bultmanns bis etwa 1970"* (159–263) und *„IV. Die neuere Diskussion um das Johannesevangelium und seine Eschatologie"* (265–387). Das *Schlußkapitel* (389–470) bilanziert die Ergebnisse und benennt Perspektiven und Ansatzpunkte für die weitere Diskussion. Eine umfangreiche Literaturliste und gute Register runden die Arbeit ab und sind eine willkommene Hilfe zur Erschließung dieses Werkes.

(I) Der *1. Hauptteil* stellt Auslegungen der joh Eschatologie vor, die im 18. und 19. Jh. dominieren: Stehen H. S. Reimarus und J. S. Semler für die Infragestellung der ntl. Eschatologie, so die Philosophie der Aufklärung (vgl. G. E. Lessing, I. Kant, G. W. F. Hegel, F. Schleiermacher) für die *„systematische Grundlegung einer präsentischen Uminterpretation* der traditionellen Lehre von den ‚letzten Dingen'" (13). Charakteristisch ist schon hier eine gewisse Gewaltsamkeit, mit der die ntl. Aussagen für die jeweilige weltanschauliche Vorgabe ‚adaptiert' und „enttemporaliert" werden (vgl. 48–50.467–469).

Im Deutschen Idealismus kommt dem JohEv deshalb eine hohe Wertschätzung zu, weil der Evangelist „das Irdische seines palästinischen, an Ort und Zeit gebundenen Freundes" vergessen habe, „um das Himmlische, das Ewige in ihm darzustellen, das über Ort und Zeit hinausgeht und die ganze Menschheit in sich verbindet" (J. G. Herder; Zitat übernommen von S. 23). In dieser Linie wird das JohEv zunehmend spiritualistisch gedeutet und für die „Erziehung des Menschengeschlechtes" (G. E. Lessing) dienstbar gemacht. Die in dieser Aneignung des JohEv vorgenommene Ausblendung bzw. Uminterpretation futurisch-eschatologischer Aussagen wirkt weiter auf die frühen Exegeten wie D. F. Strauß, F. Chr. Baur und H. J. Holtzmann (30–42). Auch die Wiederentdeckung der Eschatologie in der Verkündigung Jesu durch J. Weiß konnte bei ihm selbst und bei A. Schweitzer die Vorliebe für ein „uneschatologisches Johannesevangelium" nicht irritieren. Im Folgenden stellt F. dar, wie stark die neu aufkommende Literarkritik am JohEv (H. H. Wendt, J. Wellhausen, E. Schwartz) von systematischen Interessen geprägt ist (51–71): „Die theologischen Motive, die die Interpretationen im 19. Jahrhundert beherrschten, dringen nun in die literarkritischen Rekonstruktionen ein und beeinflussen damit konstitutiv die zu interpretierenden Texte" (66). Auch die frühe religionsgeschichtliche Forschung (W. Bousset, A. Schlatter, W. Bauer, R. Bultmann, H. Odeberg) ist bei allen Differenzen an einer präsentischen Eschatologie interessiert (72–84).

F. spricht hier, besonders im Blick auf J. Wellhausen (66–69) deutlich aus, was sein Hauptvorwurf an weite Strecken der Johannesforschung sein wird: Die Instrumentalisierung der Literarkritik zum Beweis eines vorgängigen ‚dogmatischen' Bildes des Johannesevangeliums, d. h. der Zirkelargumentation, die – teilweise mit großem Aufwand – das beweisen zu können vorgibt, was sie der Sache nach immer schon voraussetzt. Diese Freysche „Hermeneutik des Verdachts" ist auch in den weiteren Ausführungen leitend.

(II) Im *2. Hauptteil* zeichnet F. die Johannesauslegung von R. Bultmann nach, dessen Einfluß nicht nur auf die Johannesforschung im 20. Jh. kaum überschätzt werden kann. Nicht zufällig beginnt er mit der Heidegger-Rezeption bei R. Bultmann, die im Verein mit existenzialistischen Prämissen dessen Eschatologie-Begriff bestimmt und für die Deutung der jesuanischen, der paulinischen wie der joh Eschatologie folgenreich ist. So habe der Evangelist *„die Eschatologie in kühner Uminterpretation radikal vergeschichtlicht, ins Jetzt eingeholt*, und konsequenterweise *die traditionelle futurische Eschatologie eliminiert"* (108). Ostern, Pfingsten und die Parusie würden so im Werk des Evangelisten zusammenfallen (vgl. 110, 148f, 191f). Diese Johannesinterpretation und ihre literar-, religions-, traditions- und theologiegeschichtlichen Implikationen unterzieht F. einer furiosen Kritik (114–157), wie sie schärfer kaum ausfallen könnte und die Johannesexegese Bultmanns in weiten Teilen trifft.

(III) Die Jahrzehnte zwischen dem Ende der 20er Jahre und etwa 1970 sind bestimmt von der positiven Anknüpfung bzw. auch kritischem Widerspruch zur Position R. Bultmanns: Dies gilt für E. Käsemanns, L. Schottroffs und A. Stimpfles gnostische Interpretation des JohEv (160–179, 344–355 [vgl. 366–381 zu H. Köster]) wie für die je eigenen Stellungnahmen von E. Haenchen, G. Bornkamm, G. Klein (180–198). F. referiert jeweils diese Positionen und führt die kritischen Einwände der Forschung bzw. seine eigenen an. Dabei entdeckt er eine „weitreichende Kontinuität der Interpretation" trotz einer „Destruktion" der „grundlegenden historischen Hypothesen" (199) von R. Bultmann. Die Literarkritik werde zum Projektionsinstrument, das die reformatorische Rechtfertigungslehre als Theologie des Evangelisten und – im Sinne einer „Dekadenztheorie" – den Frühkatholizismus einer postulierten „kirchlichen Redaktion" zuschreibt (202).

Positiv abgehoben werden die Positionen von G. Stählin, W. G. Kümmel, J. Blank und R. Schnackenburg, die mit unterschiedlichen Akzenten der joh Eschatologie eine „temporale Dialektik" zutrauen (204–211, 237–245), und von O. Cullmann, der heilsgeschichtlich interpretiert (227–236). R. Schnakkenburg stehe teilweise noch im „Schatten Bultmanns" (243). Je eigene Wege gehen die angelsächsischen Forscher C. H. Dodd, C. F. M. Moule, W. F. Howard, Ch. K. Barrett, J. D. Thompson, R. Kysar, D. E. Aune (246–259).

F. hält in seiner Auswertung dieser Forschungsepoche fest, daß das Verhältnis zwischen temporalen und spatialen Denkkategorien im JohEv religionsgeschichtlich nicht neu sei und mit der spezifisch joh Zusammenschau der Zeit der Geschichte Jesu mit der Zeit der nachösterlichen Kirche zusammenhänge (260–263).

(IV) Ein Teil der exegetischen Stimmen nach 1970 sucht Literarkritik und joh Gemeindegeschichte zu verbinden (R. E. Brown; 269–273) oder radikalisiert bzw. verfeinert die Literarkritik R. Bultmanns (G. Richter, J. Becker, W. Schmithals). Daß letztere einer sachlich und sprachlich nachdrücklichen Kritik unterzogen werden, ist nicht mehr verwunderlich (273–297, 381–387).

Zu J. Becker schreibt F. mit polemischer Lust: „Auch der Evangelist nach dem Bilde Beckers trägt nur allzu deutlich das Antlitz eines modernen protestantischen Theologen, auch er scheint – wie sein ‚Kollege', der Evangelist Bultmanns – in hohem Maße Spiegel- und Idealbild seines exegetischen Schöpfers zu sein" (284; vgl. 390–392).

Zu einem Neuanfang finden erst diejenigen Autoren, die sich – aus unterschiedlichen Interessen (Methodenpluralismus) – einer synchronen Johanneslektüre verschreiben (H. Thyen, L. Schenke, J. Neugebauer, A. Reinhartz, W. A. Meeks, G. L. Renner, T. Onuki, vgl. 298–343) und dabei freilich in der Gefahr sind, die „historische Einordnung und Interpretation" (430) des JohEv aus dem Blick zu verlieren.

Bei U. Schnelle (vgl. 355–365) sieht F. die Deutung des vierten Evangeliums als „geistgewirkte nachösterliche Anamnese" als weiterführenden Schlüssel an, der es erlaubt, die Ebenen der erzählten Geschichte Jesu, der nachösterlichen Gemeinde und der theologischen Interpretation zusammenzuschauen (365).

(V) Die Zusammenfassung bündelt die oben vorgestellten Beobachtungen und weist zu Recht auf die „Problematik der Forschungskategorien" hin („Eschatologie und Apokalyptik", „präsentische und futurische Eschatologie", „Linearzeitliches und zyklisches, temporales und spatiales Denken"; vgl. 407–416). Den Abschluß der Arbeit bilden Ausführungen zur Bestimmung des *corpus interpretandum* (einschließlich 1–3 Joh): F. schließt sich – u. a. unter Berufung auf die stilkritischen Arbeiten von E. Schweizer, E. Ruckstuhl und P. Dschulnigg – der in der Forschung an Boden gewinnenden, von seinem Lehrer M. Hengel maßgeblich mitgeprägten Auffassung an, daß das JohEv insgesamt von einer *„rhetorischen und pragmatischen Kohärenz"* bestimmt ist, die für eine *„einheitliche Konzeption dieses Werkes"* spricht (444). Allein für

Joh 21 konzediert F. die Wahrscheinlichkeit, daß dieses Kap. von Herausgebern aus der joh Schule angefügt worden sein kann (vgl. 446–451). Die letzten Seiten (455–470) sind ein eindringliches Plädoyer, den vorliegenden Text als Ganzes mit seinen Spannungen und seinem theologischen Anspruch als Kommunikationsmittel zwischen Autor und Adressaten ernstzunehmen und ihn mit seinen eigenen Denkformen und zeitlichen Horizontverschmelzungen zu interpretieren.

Die Monographie von F. weist unerbittlich darauf hin, auf welch ‚zirkulärem Boden' die traditionsbildenden Leitideen der Johannesforschung stehen, wie sehr gerade innovativ auftretende Zugänge zum Text von bewußten oder unbewußten inhaltlichen Präjudizen überfrachtet sein können, wie schnell die exegetische Arbeit ‚ideologisch' instrumentalisierbar ist. Nun weiß F. selbst genau, daß das voranschreitende Verstehen nicht ohne Zirkel auskommt (vgl. 427–429), und so ist seiner weiteren Johannesarbeit wie der Johannesforschung insgesamt zu wünschen, daß sich neue hermeneutische Zirkel als „hermeneutische Spiralen" (W. Thüsing) erweisen.

Würzburg Klaus Scholtissek

Hvalvik, Reidar: **The struggle for Scripture and Covenant.** The purpose of the Epistle of Barnabas and Jewish-Christian competition in the second century. – Tübingen: J. C. B. Mohr 1996. XIII, 415 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, Reihe 2, 82), kt DM 118,00 ISBN: 3–16–146534–2

Bei der Besprechung der wichtigen Studie von James Carleton Paget[1] in dieser Zeitschrift (ThRv 93 [1997], Sp. 99–102) war darauf hinzuweisen, daß der Barnabasbrief im Bereich der frühchristlichen Literatur- und Theologiegeschichte ein (zumal von der deutschsprachigen Forschung) weithin unbegangenes Feld darstellt. Rasch folgte auf die genannte Studie – erneut in der WUNT-Reihe – eine weitere, ebenfalls gründliche und solide Arbeit. Sie entstand unter Anleitung von Oskar Skarsaune als Diss. an der Norwegian Lutheran School of Theology zu Oslo[2]. Im Anmerkungsapparat konnte der Vf. sich noch mit der (im Aufbau und redaktionskritisch-textpragmatischen Forschungsinteresse ähnlichen) Studie Carleton Pagets auseinandersetzen.

Reidar Hvalvik bearbeitet sein Thema in vier Hauptteilen. *Teil I* (1–55) dient der *forschungsgeschichtlichen und methodologischen Einführung* sowie der *einleitungswissenschaftlichen Grundlegung* (Datierung, Lokalisierung, Verfasser- und Adressatenfrage). Der Vf. untersucht die beiden für eine chronologische Einordnung des Schreibens entscheidenden Passagen (Barn 16; 4,3–6a) und gelangt so zu einer Bekräftigung des gängigen Ansatzes bei 130–132 n. Chr. Wie zuletzt der Redatierungsversuch Carleton Pagets belegte, führt hier der Mangel an innerer wie äußerer Textevidenz zu mancher Unwägbarkeit, doch dürfte die gründliche Argumentation H.s die zur Zeit bestmögliche Fundierung bieten. Geradezu aporetisch stellt sich die Lokalisierungsfrage dar. Nach sorgfältiger Prüfung der Alternativen begnügt sich H. mit dem griechischsprachigen östlichen Mittelmeerraum. An der Auffassung H.s, der Autor des Barn, wohl ein pneumatisch-schriftkundiger Wanderlehrer, und seine Adressaten seien heidenchristlicher Herkunft (sofern – was realistisch scheint – eine gemischte Gemeinde anzunehmen sei, so sei diese dominierend heidenchristlich geprägt), dürfte kein Weg vorbeiführen, obschon dadurch, wie H. mit Recht betont, das Judentum als für die Adressaten attraktiver Konkurrenzfaktor noch keineswegs ausgeschlossen ist.

Teil II verfolgt das vorrangige Arbeitsziel der Studie: die *Erschließung des Abfassungszwecks*. Wortstatistische und wortfeldsemantische Untersuchungen, in die auch das – üblicherweise traditionskritisch isolierte – Zwei-Wege-Schema (Barn 18–20) einbezogen wird, führen prägnant zu dem Ergebnis: Barn stellt seine Adressaten vor eine Entscheidungsalternative zwischen „uns" (Christentum) und „ihnen" (Israel); diese Alternative wird von dem Wortfeld „knowledge, learning, understanding" geprägt, ist freilich (insofern das Zwei-Wege-Schema kein Anhang, sondern darstellungsleitendes Grundmotiv ist) durchgehend ethisch-dualistisch ausgerichtet. Wie von selbst gelangt H. daher zur *Textsortenbestimmung*: Barn ist ein „literary letter" mit protreptischer Wirkabsicht (56–81).

Mit Barn 1,5; 2,9; 3,6; 4,6f untersucht H. (82–101) die zentralen *Schlüsseltexte* zu Situation und Intention des Barn. Angesichts einer als reale Bedrohung empfundenen Konkurrenz zum „Judentum" geht es dem Autor um die vollkommene γνῶσις im rechten (also christlichen und christologischen) Schriftverständnis, damit unmittelbar zusammenhängend: das Wissen um das rechte Bundesvolk, davon wiederum nicht zu trennen: die ethische Grundalternative der zwei Wege.

Damit sind die beiden folgenden Fragefelder abgesteckt. In einer gründlichen Untersuchung von Tendenz und Techniken der Schriftauslegung in Barn dokumentiert H. die Okkupation der (atl.-)biblischen Schrift und der durch sie belegten Heilsgeschichte Israels (102–136) sowie den gegen Israel erhobenen und Israel ausschließenden Anspruch, Gottes wahres und einziges Bundesvolk zu sein (137–157). Aus der so gewonnenen Perspektive unterzieht H. den binnenchristlich-protreptischen Charakter des Barn einer genaueren Prüfung (158–165) und veranschaulicht das „Ringen um Schrift und Bund" in einer detaillierten Nachzeichnung des Gedankengangs (166–211).

Teil III (213–321), der durchaus als unabhängige Monographie hätte veröffentlicht werden können, zeigt (nach beiden Seiten sorgsam differenzierend) den *religionsgeschichtlichen Hintergrund* dieses Ringens auf: die Pluralität des „Judentums" in voramoräischer Zeit, Frühjudentum und Frühchristentum als missionierende und miteinander konkurrierende Religionsgemeinschaften. Das für Barn vorauszusetzende Milieu wird am ehesten durch das gemeinsame Interesse an den „Gottesfürchtigen" (zumal den sozialen Leistungsträgern), mehr noch durch die beträchtliche Anzahl von pagan-christlichen „Judaisierern" (wohlgemerkt: „Judaisierern", die zu Christen geworden waren, nicht Christen, die „Judaisierer" wurden!) bestimmt, denen die Kirchenführer ein um so stärker anti-jüdisch akzentuiertes christliches Identitätsbewußtsein entgegensetzten.

Teil IV (323–331) bietet leserfreundlich knapp ein doppeltes *Resümee* (Barn und das Judentum; theologisches Profil des Barn). Nachdem sich die Arbeit insgesamt durch strikten Sachbezug statt durch rasche „Sachkritik" ausgewiesen hat, trägt der Vf. im Schlußzitat denn doch eine Bewertung des Barn vor – und dieser dürfte niemand die Zustimmung versagen: „Es mag ja zu den Bedingungen menschlichen Fortschrittes gehören, dass auch Wege gegangen werden, die ins Dunkle führen; diese Wege sollten aber wenigstens nur einmal begangen werden!" (Albert Ehrhard). Eine Übersicht über die Schriftzitate (333–341), die umfassende *Bibliographie* (343–382) sowie *Stellen-, Autoren- und Sachregister* (383–415) beschließen den Bd.

H.s Versuch, K. Wengsts Situierung[3] „upside down" zu kehren (97), trifft nur einen Teilaspekt des religionsgeschichtlichen Grundproblems: Die Schriftinterpretation ist nach Ausweis der gesamten Entwicklung frühchristlicher Hermeneutik nicht nur Folge der Haltung gegenüber dem Judentum; vielmehr ist dieser Satz durchaus auch umkehrbar. Wengsts textpragmatischer Ansatz, das Judentum diene dem Barn als dunkler Hintergrund der um so helleren christlichen Schriftinterpretation, ist durchaus nicht zwingend mit der Annahme „akademischer" Theorielastigkeit verbunden (wie H. – und vor ihm Carleton Paget – voraussetzen). Freilich, im ganzen überzeugt H.s These: Barn steht in einer „intramural discussion among Christians" um Schrift und Gottesbund, die *angesichts* einer „external reality", einem konkurrierenden und missionierenden Judentum, geführt wird (98).

H. wählt damit einen Mittelweg zwischen der angelsächsischen Tradition, die das Schreiben aus konkreten Anlässen (z. B. Carleton Paget: Wiederaufnahme des Tempelbauvorhabens unter Nerva) als Reaktion auf direkte jüdische oder judenchristliche Geltungsansprüche und Gefährdungen versteht, und der deutschen Exegese, die Barn als einen primär heidenchristlichen Beitrag zum hermeneutischen Ringen um die Schrift sieht. Für eine judenchristliche Orientierung oder eine konkrete Konfliktsituation findet auch H. keine Textgrundlage, aber als theologiegeschichtliche *Rahmenbedingung* scheint ihm das Judentum als „living reality in the neighbourhood" (87), „across the street" (321) und damit der Missionswettbewerb zwischen Judentum und Christentum deutlich belegbar zu sein.

In der Tat muß es ernster genommen werden, daß das Judentum auch nach den beiden jüdisch-römischen Kriegen eine im ganzen reichsrömischen Raum sehr lebendige und aktiv werbende Religion gewesen ist. Wenn jüdische und christliche Gebetsstätten „vis-à-vis" lagen, war das Judentum ipso facto für einen (pagan-)christlichen Schriftsteller nicht zu ignorieren: „no Judaizers without Jews" (vgl. 327f). H.s textpragmatische Situierung führt damit über den bisherigen Forschungsstand deutlich hinaus.

Ein Vorbehalt sei allerdings angemeldet: Man darf die Möglichkeit nicht übersehen, daß auch benachbarte Religionsgemeinschaften sich strikt voneinander isolieren, ihre Verantwortungsträger sich auf die *argumentatio ad intra* beschränken, die „out-group" ignorieren oder sich – wie etwa Justins „Dialog" mit Trypho belegt – der konkurrierenden Gemeinschaft ohne wirkliche Kenntnis als Kontrastfolie bedienen. Die leidenschaftliche Gesamtpolemik des Barn wird aus der von H. gezeichneten allgemeinen Konkurrenzsituation erklärbar. Die sachliche Linienführung des Schreibens jedoch wird deutlich genug von der binnenchristlichen Schriftbenutzung und dem christologischen Bekenntnis bestimmt. Die „hall-

[1] The Epistle of Barnabas. Outlook and background, Tübingen 1994.

[2] Skarsaune seinerseits hatte als Gutachter bei der Cambridger Diss. Carleton Pagets mitgewirkt, während H. als „Opponenten" seiner Osloer Defensio David E. Aune, Chicago, und Mogens Müller, Kopenhagen, nennt. Die internationale Vernetzung scheint außerhalb Deutschlands bereits vorangeschritten!

[3] Tradition und Theologie des Barnabasbriefes, Berlin 1971; Art. „Barnabas", in: TRE V (1980), 238–241; kommentierte Textedition in SUC 2, Darmstadt 1984.

marks" des Judentums jedenfalls sind, sosehr auch die „Schrift" vor frühjüdisch-frühchristlichem Verstehenshorizont gelesen wird, keineswegs so repräsentativ auf das benachbarte Judentum hin ausgewählt, wie H. (94, 324) annimmt (vgl. etwa 2,1–10; 7,1–8,6; 11,1–12,11).

Fazit: H.s Studie besticht durch intensive Textarbeit, extensive Quellenkenntnisse, souveräne Argumentationsführung, stete Abwägung von Auslegungsalternativen und umsichtige Diskussion der einschlägigen Fachliteratur. Die redaktionsgeschichtliche, textpragmatische und religionsgeschichtliche Schwerpunktsetzung entspricht der aktuellen Problemlage, und die von H. vorgeschlagene Lösung setzt (anders als noch Carleton Pagets Grundthese) einen neuen Standard in der Barn-Forschung. Es ist ein exegetischer Glücksfall, daß ein 1994 noch weitgehend unbegangenes Feld in so kurzer Zeit nicht nur betreten, sondern gründlich erschlossen wurde. Auf die (im „Handbuch zum Neuen Testament" und im „Kommentar zu den Apostolischen Vätern" angekündigte) Kommentierung des Barn darf man nun gespannt sein!

Paderborn Knut Backhaus

Müller, Markus: **Vom Schluß zum Ganzen.** Zur Bedeutung des paulinischen Briefkorpusabschlusses. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1997. 296 S. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 172), Ln DM 98,00 ISBN: 3-525-53855-3

Innerhalb der jüngsten exegetischen Veröffentlichungen zur Exegese der ntl. Briefliteratur setzt sich eine neue methodologische Orientierung durch: Nachdem zunächst rhetorische Analysen, die an den klassischen Redegenera orientiert sind, große Aufmerksamkeit auf sich gezogen hatten, wird das Augenmerk jetzt zu Recht verstärkt auf die antike Epistolographie gelenkt (vgl. zuletzt: H.-J. Klauck, Die antike Briefliteratur und das Neue Testament. Ein Lehr- und Arbeitsbuch, Paderborn 1998). Die Konventionen und Schemata antiker Briefe werden in Analogie und Abweichung für die ntl. Briefauslegung mit Erfolg herangezogen. Im Rahmen dieser Entwicklung bedeutet die hier vorzustellende Diss. von M. Müller (im WS 1994/95 bei Prof. Dr. J. Roloff, Ev.-Theol. Fak. der Friedrich-Alexander-Univ. Erlangen-Nürnberg) einen beachtlichen Fortschritt: Nachdem sich das exegetische Interesse bisher vornehmlich auf die Briefeingänge richtete, widmet sich M. dezidiert den *Briefkorpusabschlüssen* der Paulusbriefe. Die 1994 erschienene Arbeit von J. A. D. Weima („Neglected Endings. The Significance of the Pauline Letter Closings", Sheffield), die anders als M. den *gesamten Briefschluß* in den Blick nimmt, wird leider nicht mehr inhaltlich eingearbeitet.

Kap. 1: „Die Paulusbriefe im Kontext antiker Epistolographie" (17–82) bietet die epistolographische Grundlegung, an die sich folgerichtig in drei ausführlich und sorgfältig argumentierenden Schritten die exegetische Anwendung auf den Briefkorpusabschluß 1 Thess 5,23–24 (83–129), auf Phil 4,19–20 (131–205) und auf Röm 15 und 16 (207–239) anschließt.

Seiner Studie stellt M. als leitende These voran, daß „die genaue Lektüre und die genaue Exegese der Briefschlüsse zum Ganzen des jeweiligen Briefes" führen (13). Hatte die Forschung bisher als Konsens herausgearbeitet, daß die Briefeingänge die Hauptinhalte des Briefkorpus präludieren und als solche für die Hermeneutik des gesamten Briefes maßgeblich sind, so sieht M. dies in analoger Weise auch für den Briefkorpusabschluß gegeben.

(I) In kritischer Auseinandersetzung mit der Forschung und eigenständiger Interpretation ausgewählter antiker Briefe (Papyrusbriefe, hellenistische, römische und frühjüdische Briefe) entwirft der Vf. „eine kurze Skizze zur Geschichte des Briefes" (19–34), in der er Briefe als „Ausdruck sozialer Konvention" (19–23) zu verstehen lehrt. Dabei betont er besonders am Beispiel der *formula valetudinis* (58–77), daß die Briefkonventionen gerade nicht „leer und damit nichtssagend, sondern texthermeneutische Bedeutungsträger sind" (34). M. weist sodann die Differenz zwischen der Textpragmatik der Rhetorik („erfolgsorientiert") und der Paulusbriefe („verständigungsorientiert") hin (35–56). M. E. ist diese Unterscheidung anfechtbar.

Die Auswahl der drei Briefkorpusabschlüsse von 1 Thess, Röm und Phil verrät leider einige Verlegenheit: Wie repräsentativ sind eben diese drei, wenn die vier anderen echten Paulinen schon aufgrund eines vorgegebenen Schemas ausgegliedert werden (vgl. 80–82)? Der Römerbrief wird theologisch und zeitlich in die Mitte (sic!) zwischen 1 Thess und Phil gerückt (ebd. 80; vgl. dazu seine Deutung von Phil 3,1–21 als „personales Testament" des Paulus).

(II) Die epistolographische Analyse und Interpretation des Briefkorpusabschlusses 1 Thess 5,23–24 weist die gängigen formgeschichtlichen Bestimmungen dieser Verse als Gebets- oder als Segenswunsch als unzutreffend zurück. Nachdem M. die Verse 23–24 als Briefkorpusabschluß und ihre Funktion als Zusammenfassung der gedanklichen Leitaussagen des 1 Thess (Erwählung/Berufung und Paraklese zur Heiligung des christlichen Lebenswandels) bestimmt hat (114–124), klassifiziert er 5,23–24 formgeschichtlich als „konduktiven Gotteszuspruch" (124–129).

(III) Die epistolographisch richtige Bestimmung und Interpretation des Briefkorpusabschlusses in *Phil* spricht für den Vf. deutlich gegen verbreitete literarkritische Teilungshypothesen (vgl. 132–137) dieses Paulusschreibens. In Phil 4 – so seine These – liegen keine überschießenden bzw. doppelten Briefabschlußelemente, die eine literarkritische Trennung begründen können, vor, sondern eine kohärente Folge, die in 4,19–20 seinen passenden Briefkorpusabschluß hat (137–168). Inhaltlich entfaltet Phil 4,10–20 das den gesamten Phil durchziehende Freundschaftsthema als Koinonia der Philipper am Leiden ihres Apostels. Ob 4,19–20 wirklich wie 1 Thess 5,23 als „konduktiver Gotteszuspruch" zu deuten ist, bleibt unklar. In 4,19 πληρώσει muß das Moment des Zuspruchs und das der Verheißung nicht gegeneinander gestellt werden (so aber ebd. 168). Ausgehend von dieser Auslegung von Phil 4 erarbeitet M. eine thematische Anlage und Gliederung des ganzen Briefes, die seine literarische Einheitlichkeit, insbesondere die kontextuelle Kompatibilität von 3,1–21 (= neben 2,6–11 der „zweite Gipfel" in Phil), belegen soll (174–205).

(IV) Der dritte exegetische Durchgang zeigt auf, wie sich die in der Römerbriefexegese vorhandene Erkenntnis, Röm 15,7–13 sei eine „Summe des Römerbriefes" epistolographisch untermauern läßt. M. legt 15,7–13 aus als „einen durch die Briefform ermöglichten Zugang zur Texthermeneutik des Römerbriefes" (234). Der „konduktive Gotteszuspruch" in 15,13 wird zudem als Summe in der Summe interpretiert (227–233).Die Arbeit schließt mit hilfreichen Literatur-, Stellen- und Begriffsregistern (247–296).

Die monographische Studie von M. hat ihre Stärken in der konsequenten Hinwendung zu den Briefkorpusabschlüssen dreier Paulusbriefe. Ihre epistolographische Analyse und Interpretation auf dem Hintergrund antiker Konventionen ermöglicht einen methodischen und inhaltlichen Fortschritt, der die hermeneutische Bedeutung dieser vielfach unterschätzten Brief-‚Konvention' in das ihr angemessene Licht stellt. Auch wenn manche exegetischen Argumente und Urteile (zu formgeschichtlichen Kategorien, Chronologie und Einheitlichkeit) den Rez.en nicht in allen Einzelheiten überzeugt haben und sich in der fortschreitenden Diskussion bewähren müssen, der Arbeit von M. kommt der bleibende Verdienst zu, die Interpretation der Paulusbriefe formal und inhaltlich einen guten Schritt voranzutreiben.

Würzburg Klaus Scholtissek

Matand Bulembat, Jean-Bosco: **Noyau et enjeux de l'eschatologie paulinienne: de l'apocalyptique juive et de l'eschatologie hellénistique dans quelques argumentations de l'apôtre Paul.** Etude rhétorico-exégétique de 1 Co 15,35–58; 2 Co 5,1–10 et Rm 8,18–30. – Berlin / New York: W. de Gruyter 1997. XX, 328 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die ntl. Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, 84), Ln DM 188,00 ISBN: 3-11-015387-4

Die vorliegende Arbeit wurde 1995 vom Päpstlichen Bibelinstitut in Rom als Diss. angenommen (Betreuer J.-N. Aletti, zweiter Referent: R. O'Toole). Der Vf. begründet die Auswahl der Texte damit, daß er herausfinden möchte, was „noyau et enjeux", „Kern und zentrale Positionen" der eschatologischen Belehrung in den Paulusbriefen sind. Da 1 Thess 4,13–18 allgemein als apokalyptisch bestimmt anerkannt sei, brauche dieser Text nicht behandelt zu werden; die nur teilweise Behandlung von 1 Kor 15 sei insofern zu rechtfertigen, als die Arbeit bestätige, daß 1 Kor 15,35–58 eine Entfaltung von 1 Kor 15,20–28 sei. Gegen Ende der Arbeit findet sich eher beiläufig auch eine Würdigung des gesamten Kapitels: „En fait, c'est cela la bonne nouvelle (τὸ εὐαγγέλιον qu'il annonce . . . (1 Kor 15,1–11): par Jésus Christ, la finitude humain en tant que telle a été dépassée, pas seulement pour les morts, mais aussi pour les vivants (1 Kor 15,12–58)" (259). Positiv: daß er den Inhalt von „Evangelium" nicht auf die Formel 1 Kor 15,3–5 beschränkt; problematisch: die einseitige Konzentration auf die Auferstehungsfrage und auf das Endgeschick der Christen (vgl. 260.264.272.289) unter Ausblendung des weiteren Horizonts der Endtheophanie, innerhalb dessen sämtliche in 1 Kor 15 behandelten Einzelfragen ihren Platz finden, ob man diesen nun „apokalyptisch" nennen will oder nicht.

Diese Beschränkung ist für die gesamte Arbeit kennzeichnend. Der Vf. informiert über die unterschiedlichen religionsgeschichtlich bestimmten Deutungen, welche die paulinische Eschatologie in der Forschungsgeschichte erfahren hat, als apokalyptisch bestimmt (E. Käsemann, C. J. Beker) oder als sich zunehmend der hellenistischen Anthropologie öffnend (R. Bultmann, E. Lohse, H. Conzelmann, J. Becker), und sucht nach dem Beispiel seines Lehrers Aletti durch ein synchrones Vorgehen und eine sog. rhetorische Analyse zwischen den eigentlichen paulinischen „christlichen" Aussageabsichten und den zu deren Verdeutlichung oder Begründung herangezogenen Materialien, die aus verschiedenen Topoi stammen können, zu unterscheiden. Zu den Topoi, auf welche Paulus sich bezieht, rechnet Vf. die „jüdische Apokalyptik", noch bedeutender seien in

dieser Funktion aber die biblischen Schriften und das persönliche Leben des Paulus (298, vgl. 18.252.269.270). Auch bei dieser Wertung der Erkenntnisquellen fragt sich doch wieder, wie weit sie nicht sämtlich im Rahmen eines apokalyptisch bestimmten Gesamtverständnisses wahrgenommen werden oder wie die vom Vf. in diesem Zusammenhang mit Recht herangezogene (117ff.143.271) Verheißung vom Sieg Gottes über den Tod Jes 25,8 (1 Kor 15,26.54; 2 Kor 5,4 – Apk 20,14; 21,4 ist nicht beachtet) selber ein gemeinsames Moment der frühjüdischen und urchristlichen apokalyptischen Eschatologie sind.

Zur *Analyse von 1 Kor 15,35–58* (23–130): Der Text ist grundsätzlich unabhängig von einer möglichen Auferstehungsdiskussion in Korinth zu verstehen. 15,35–53 ist in drei Teile zu gliedern: Vv. 35–44a führen den Leser durch Vergleiche an die Konzeption der Andersheit des Auferstehungsleibes heran; Vv. 44b–49 zeigen, daß es für die Toten einen Auferstehungsleib gibt, er hat in Jesus schon begonnen; Vv. 50–53 präzisieren, daß die Andersheit für alle Menschen die conditio sine qua non für die Teilhabe am Reiche Gottes ist. Die den Zusammenhang einleitende Frage V. 35 sei keine Gegnerfrage, solle vielmehr im Sinne der Diatribe auf das im Folgenden behandelte Thema aufmerksam machen. Die zentrale These des Abschnitts („*propositio*") sei in V. 44b zu finden, sie werde im Folgenden durch einen Midrasch über Gen 2,7 bewiesen, der von Paulus unabhängig von der Exegese Philos entwickelt worden sei (gegen E. Sellin). V. 50b sei im Hinblick auf V. 35 eine „*sub-propositio*", für den Zusammenhang Vv. 50–53 eine „*propositio*", welche durch das μυστήριον der Vv. 51–52 demonstriert werde. Die Vv. 54–58 schließlich sind die „*peroratio*" zum ganzen Kapitel. In der Überschrift zu diesem Abschnitt läßt sich wieder die durchgehend die Auffassung des Vf.s von der paulinischen Eschatologie bestimmende anthropologische Akzentverlagerung beobachten: „l'acquisition du corps spirituel par tous ceux qui sont dans le Christ est la victoire finale sur la mort et le commencement du règne total de Dieu" (116). Der Versuch, den schwierigen V. 56 einzig aus einer paulinischen Exegese von Hos 13,14 zu erklären (124: „Dans le contexte d'Os, donc la menace est proférée à cause du péché contre la Loi, qui viole le premier commandement même du décalogue. On peut donc comprendre que Paul puisse mettre ensemble la mort, le péché et la Loi"), ohne die problematische Beziehung des Paulus zur Tora zu berücksichtigen, kann kaum überzeugen.

Zu *2 Kor 5,1–10* (131–184): Unter Berufung auf das einleitende οἴδαμεν γάρ behandelt der Vf. den Abschnitt als einen der Belehrung dienenden Text (179: wendet sich gegen die Gefahr „trouver préférable d'aller auprès du Seigneur et négliger le temps de la foi"), das ist vom Kontext her sehr fraglich, ich sehe den Abschnitt eher als eine Darlegung der persönlichen Gewißheiten des leidenden Apostels (schriftstellerischer Plural). Die Frage eines in welchen Graden immer vorliegenden anthropologischen Dualismus stelle sich nicht, weil der Terminus ψυχή vermieden werde; auch platonischer Einfluß (4,16: Gegenüberstellung von „äußerem" und „innerem Menschen") sei nicht anzunehmen (gegen K. T. Heckel), da der Text kohärent sei – das schließt platonische Terminologie nicht aus. Der Abschnitt habe die Funktion einer „*probatio*" für die in 4,17 enthaltene „*propositio*" (4,16 „*transitio*"). Er sei v. a. an der Spannung zwischen Gegenwart und Zukunft ausgerichtet; mir scheinen eher die Gegensätze „außen-innen", „oben-unten", „sichtbar-unsichtbar" bestimmend.

Zu *Röm 8,18–30* (185–252): In Auseinandersetzung mit E. Käsemann und v. a. C. J. Beker, für den der Abschnitt die apokalyptische Ausrichtung der paulinischen Theologie und ihre Orientierung am Heil der Schöpfung bezeugt, postuliert Vf.: „s'il y a une lecture qui explique la cohérence interne d'un texte, sans qu'il soit nécessaire de recourir à son arrière-fond historico-religieux, c'est celle-là qu'il faut préférer" (194). Zum Platz im Röm: die entscheidende „*propositio*" für Röm 5–8 in 5,20f; die „*peroratio*" in Röm 8,31–39; die „*propositio*" für Röm 8 in 8,1. In diesen Rahmen gehöre der Abschnitt mit V. 17cd als „*transitio*" und V. 18 als „*propositio*"; drei Beweisgänge Vv. 19–22; Vv. 23–25; Vv. 26–27; Vv. 28–30: abschließender Verweis auf den göttlichen Heilsplan. Rhetorische Absicht des Abschnitts: Paulus „vise a montrer que les souffrances de toute sorte que connaissent le chrétiens ne constituent pas une objection majeure à la justification-réconciliation déjà advenue gratuitement (5,1–11)" (247f) – also mehr oder weniger apologetisch. Entsprechend die Auslegung von V. 23f: die Seufzer der Christen bezeugen einerseits, daß das ganze Heil noch nicht verwirklicht ist, andererseits sind sie irgendwie unpassend: „ils témoignent . . . d'une impatience moins cohérente avec la situation des chrétiens, alors qu'ils ont déjà bénéficié du don de l'Esprit" (235) – Paulus wollte wohl gerade das Gegenteil sagen. Diese Akzentverschiebung hin zu einer primär an der Gegenwart orientierten Soteriologie macht sich in der Arbeit immer wieder bemerkbar. Sie läßt sich sicher nicht einzig aus den vom Vf. und seinem Lehrer gepflegten Vorbehalten gegenüber religions- und traditionsgeschichtlicher Arbeit erklären, sondern fußt auf einer theologischen Vorentscheidung, welche sich der historischen Kritik offensichtlich bisher entziehen konnte.

Auch wenn man die wissenschaftliche Leistung des Vf.s, seine Gründlichkeit im Aufspüren der logischen Struktur der Texte und seine geduldige Darlegung der Zusammenhänge anerkennen möchte, bleibt der Eindruck, daß die angewendete Methode zwar den logischen Zusammenhang der behandelten Texte bis zu einem gewissen Grade aufzudecken in der Lage ist, aber durch den bewußten und beabsichtigten Ausschluß „religionsgeschichtlichen" Verstehens die Texte zu quasi zeitlosen Glaubensdokumenten machen möchte. Es handelt sich um eine Art Versuch einer christlichen Selbstvergewisserung unter Ausschluß des Spannungsfeldes von Glaube und Geschichte. Die wertende Gegenüberstellung von „Bibel" und „Apokalyptik" erweckt darüber hinaus den Eindruck, als werde der Lebens- und Lehrzusammenhang zwischen dem Urchristentums und dem zeitgenössischen Judentum bewußt ausgeklammert und so (unbewußt) latent antijüdisch argumentiert.

Gießen Gerhard Dautzenberg

Patrologie

Jones, F. Stanley: **An Ancient Jewish Christian Source on the History of Christianity. Pseudo-Clementine Recognitions 1.27–71.** – Atlanta: Scholars Press 1995. XIII, 208 S. (Texts and Transtlations 37, Christian Apocrypha, Series 2), geb. US-$ 39,95 ISBN: 0–7885–0118–6

Die Pseudo-Klementinen, ein breit angelegter Apostelroman, sind in zwei unterschiedlichen Redaktionen auf uns gekommen, den *Homiliae* und den *Recognitiones*. (Wie aus dem Titel der vorliegenden Veröffentlichung hervorgeht, beschränkt sich der Vf. auf die pseudo-klementinischen *Recognitiones* 1, 27–71.) Dabei gehen die Ansichten über die Entstehung, Datierung und die Beziehung von *Homiliae* und *Recognitiones* zueinander, ebenso über die Gestalt der Grundschrift weit auseinander. Nicht minder umstritten ist, welche Quellen in welchem Umfang dem Grundtext zugrunde liegen.

Im *1. Kap.*, der *Einleitung*, bietet der Vf. deshalb einen ausführlichen wie sorgfältigen Überblick über die Erforschung und Theorien der letzten 150 Jahre (1–38), wobei S. zu Recht darauf hinweist, daß neben der lateinischen Übersetzung des Rufinus auch die syrische Übertragung mit heranzuziehen ist. Besonders auffallend ist die ausgewogene Kritik und Würdigung der einzelnen Theorien, die als vorbildlich zu charakterisieren ist.

Das *2. Kap.* (39–49) geht dann der syrischen, lateinischen und armenischen Überlieferung nach mit dem Ziel, methodische Vorgehensweisen zur Rekonstruktion des griechischen Originals zu formulieren. Im *3. Kap.* (51–109) bietet der Vf. erstmals eine englische Übersetzung der syrischen *Recognitiones* 1, 27–71, und zum Vergleich wurde ebenso eine englische Übertragung des lateinischen Textes erstellt und auf S. 61–63 auch eine Übersetzung des überlieferten armenischen Texts mit einbezogen. Das *4. Kap.* (111–155) bietet neue Erkenntnisse über die Grundschriften. Darüber hinaus wird versucht nachzuweisen, daß der Autor neben der Septuaginta, dem Buch der Jubiläen, das Matthäus- und Lukasevangelium, vielleicht auch das Evangelium der Ebioniten verwertet und außerdem auch noch die Apostelgeschichte, Hegesippus und Justin mit einbezogen hat. Einige Überlappungen ergeben sich nach Ansicht des Vf.s mit den ἀναβαθμοὶ Ἰακώβου, die jedoch nicht notwendigerweise auf eine Abhängigkeit von dieser Quelle zu interpretieren sind. Im *5. Kap.* (157 –168) schließt der Vf. aus dem bisherigen Befund auf den judenchristlichen Autor um 200, der vielleicht ein Presbyter oder Bischof von Jerusalem oder Judäa gewesen ist.

Daran ist die *Bibliographie* angefügt worden (169–180) und ein sorgfältig erstelltes *Register* (181–208), das die angeführten Bibelzitate, patristischen Quellen und Vf. und Sachregister umfaßt, rundet die Untersuchung ab.

Aus dem 2. Kap., das den syrischen Text in englischer Übersetzung präsentiert, geht auf S. 40 mit Anm. 1 eindeutig hervor, daß der Vf. des Syrischen mächtig ist, was gewiß für die vorgelegte Studie von größerer Bedeutung ist. Denn die Unterschiede, die durch einen sorgfältigen Vergleich zwischen dem überlieferten syrischen Text und der in Verruf geratenen lateinischen Übersetzung zutage treten, werfen sehr wohl von neuem die Frage auf, welche Textgestalt dem verlorenen griechischen Original am nächsten kommen dürfte, ein Problem, das in der Vergangenheit mit wenigen Ausnahmen nicht genügend beachtet wurde (40–42). In einer sehr ausgewogenen Diskussion des Stellenwerts der beiden Übersetzungen (45–49) geht S. dieser Frage nach und zieht dazu auch noch die von Ch. Renoux in Oriens Christianus 78 (1978) editierten, übersetzten und untersuchten armenischen Fragmente als Kriterium heran. Die armenischen Fragmente konnten deshalb zu einem wichtigen Kriterium erhoben werden, als sie weder aus der vorliegenden syrischen Textgestalt noch aus der dem Rufinus zugrunde liegenden lateinischen Übersetzung des griechischen Originals hervorgegangen sind, sondern nach Ansicht des Vf.s eine unabhängige Übersetzung aus dem griechischen Text darstellen.

S. legt überzeugend dar, daß die bestehenden Versionen, die lateinische *wie die syrische* und die armenischen Fragmente zu allen weiteren Diskussionen über die Recognitiones herangezogen werden müssen (49). Ein Einwand wäre jedoch zu machen: Bei der Wiedergabe der armenischen Fragmente in englischer Sprache (61–63, 76–77) wird nicht klargestellt, welcher Text (der armenische oder die lateinische Übersetzung Renoux's) der englischen Übertra-

gung zugrunde liegt, was natürlich die Frage aufwirft, wie zuverlässig die englische Übersetzung wirklich ist. (S. 63 ist keine ganz präzise Wiedergabe des armenischen Texts, dies gilt v. a. auch für S. 76–77, wo darüber hinaus wegen der Wiedergabe des armenischen Namens *(Aršak)* mit „Arsak" zu vermuten ist, daß der Vf. den Text nicht selbst aus dem Armenischen übersetzt hat, sondern seine englische Übersetzung aus der lateinischen Übertragung Renoux's hervorgegangen ist. Bei einer Übersetzung von einer Übersetzung wären freilich Vorbehalte anzumelden. Auf S. 76 muß die Stelle: *„kᶜanzi ordi astucoy ēr, ekn mard ełew"* übersetzt werden mit: „though he was the Son of God, he came, *became man*" (nicht: *„became a human"*). Hier handelt es sich um weitverbreitetes Formelgut früher orientalischer Glaubensbekenntnisse, v. a. des syrischen und armenischen Sprachraums.

Aus dem Kontext wäre es naheliegend, an das Taufbekenntnis zu denken, das die Erörterungen des Vf.s (161–162) hätte ergänzen können. (S. dazu Gabriele Winkler, Über die Entwicklungsgeschichte des armenischen Symbolums. Ein Vergleich mit dem syrischen und griechischen Formelgut unter Einbezug der relevanten georgischen und äthiopischen Quellen [Orientalia Chr. Analecta 2000]).

Insgesamt ist jedoch die vorgelegte Untersuchung gewiß für die weitere Diskussion zu empfehlen. Sie besticht v. a. durch die große Ausgewogenheit in der Darlegung der Argumente, die modellhaften Charakter hat.

Tübingen Gabriele Winkler

Butterweck, Christel: **Athanasius von Alexandrien.** Bibliographie. – Opladen: Westdeutscher Verlag 1995. 407 S. (Abhandlungen der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, 90), brosch. DM 148,00 ISBN: 3-531-05108-3

Eine Bibliographie, zumal eine vollständige, gehört zu den nützlichsten und wichtigsten Hilfsmitteln der Wissenschaft überhaupt. Sinn und Zweck der vorliegenden Athanasius-Bibliographie stehen daher außer Frage, man kann der Vf.in und ihren Mitarbeitern nur dankbar sein, daß sie diese außerordentliche Mühe auf sich genommen haben. Niemand, der auf dem Gebiet der Athanasiusforschung oder damit zusammenhängender Fragestellungen der Literatur-, Kirchen- oder Theologiegeschichte des 4. Jh. tätig ist, wird mehr ohne sie auskommen. Es ist nur bedauerlich, daß es nicht mehr solcher umfassenden Bibliographien, nicht einmal für alle wichtigen Autoren, in der Patrologie gibt, freilich angesichts der jahrelangen Mühen, die dafür aufzuwenden sind, auch verständlich.

Vf.in schildert im *Vorwort* (9–10) die Genese der Bibliographie und dankt ihren Vorgängern und Helfern am Lehrstuhl für Kirchengeschichte und Patristik der Ev.-Theol. Fak. in Bochum sowie in Bibliotheken des In- und Auslandes, ohne die die Erstellung einer solchen Werkes unmöglich ist. Sie betont auch ganz zu Recht die herausragende Bedeutung des Athanasius für die „Kirchen- und Dogmengeschichte". Sie benutzt damit die seit Jh.en eingebürgerte Terminologie, die aber nicht nur meiner Ansicht nach im wissenschaftlichen Sprachgebrauch generell geändert werden sollte. Der Begriff des „Dogmas" tendiert, vielleicht mehr im katholischen als im evangelischen Bereich, zunehmend zu dem engen Spezialsinn der wenigen von der Kirche ausdrücklich als unverzichtbar erklärten Theologumena. Niemand würde aber heute noch die Patrologie als vornehmliches Instrument der Dogmengeschichte definieren, sondern selbstverständlich als die umfassende historische Wissenschaft der antiken christlichen Literatur im Kontext von Kirche und Theologie.

Die Bibliographie gliedert sich in drei große Teile: *A. Ausgaben und Übersetzungen* (29–154), *B. Sekundärliteratur* (155–334), *C. Schlagwortregister* (335–393). Die vorangehende *Einführung* erklärt den technischen Rahmen (z. B. Gliederung und Zitierweise) und gibt dann dem Leser zuallererst ein vollständiges, kritisches Verzeichnis der Schriften des Athanasius an die Hand, alphabetisch nach ihren Abkürzungen geordnet, mit Titel, griech. Incipit, CPG-Nummer und Ort in Mignes Patrologia Graeca.

Danach sind in *Teil A* die *Einzeleditionen* geordnet (57–96), mehrere Ausgaben/Übersetzungen desselben Werkes in sich chronologisch. Die Chronologie gilt auch für die *Opera omnia* (29–44) und *Teilsammlungen* (45–57). Alle Editionen werden daraufhin analysiert, welche Werke sie enthalten (mit genauen bibliographischen Angaben) und die gegebenenfalls dazu erschienenen Rezensionen verzeichnet. Ein nach den einzelnen Athanasius-Schriften angeordnetes *„Chronologisches Editionenverzeichnis"* sowie ein alphabetisches *„Verzeichnis der Herausgeber, Übersetzer etc."* erschließen die sonst unüberschaubare Fülle der Daten des ersten Teiles (96–154).

Die *Sekundärliteratur* präsentiert sich in alphabetischer Reihenfolge, gegebenenfalls mit kurzen ergänzenden oder analysierenden Anmerkungen, sowie den Rezensionen. Vielleicht sollte man aber heute statt des älteren Begriffs „Sekundärliteratur" schlicht „Literatur" sagen, denn das komplementäre Wort „Primärliteratur" wird ja nicht mehr benutzt, als Unterscheidung hat sich generell „Quellen – Literatur" eingebürgert.

Das ausführliche *Schlagwortregister* analysiert die Bibliographie nach *„Literatur zu Einzelschriften und Textstellen"* (335–345, geordnet zunächst nach den Werken des Athanasius, dann alphabetisch nach Autoren), *„Literatur zu Themen und Sachen"* (346–390, alphabetisch), *„Literatur zu griechischen Begriffen"* (390–393, alle „in Auswahl", wobei freilich in der Einleitung die Auswahlkriterien nicht ganz klar werden: „. . . wobei bloße Verweise in Fußnoten, die in den Inhaltsreferaten größerer Arbeiten erscheinen, *nicht unbedingt* berücksichtigt werden"; „zu kirchen- und dogmengeschichtlich *relevanten* Themen" (14). Man würde sich hier doch eine nähere Erklärung der „Bedingungen" und der Kriterien der „Relevanz" wünschen. Ein Verzeichnis der verwendeten Abkürzungen (396–407) und Nachträge (408) beschließen das Buch.

Vf.in folgt – wie sie im Vorwort (9) sagt – bei der Erstellung ihrer Bibliographie dem Vorbild der 1988 im Verlag Brill (Leiden) erschienenen Gregor von Nyssa-Bibliographie von Margarete Altenburger und Friedhelm Mann und lädt damit zum Vergleich ein: „Die vorliegende Athanasius-Bibliographie orientiert sich dankbar an diesem Vorbild . . . Die etwas andere Gestalt und Anlage der Athanasius-Bibliographie resultiert aus den spezifischen Gegebenheiten der umfangreichen Athanasius-Literatur, die vor allem im Registerbereich – übrigens auch zeitlich und organisatorisch bedingte – Kürzungen und Vereinfachungen erforderlich machte" (9). Auch hier würde sich der Benutzer präzisere Information darüber wünschen, worin denn die „spezifischen Gegebenheiten der umfangreichen Athanasius-Literatur" im Vergleich zur Gregor von Nyssa-Literatur besteht (allein im größeren Umfang?), ebenso worin sich genau „die etwas andere Gestalt und Anlage der Athanasius-Bibliographie" von der der Gregor von Nyssa-Bibliographie unterscheidet. Versuchen wir es im Vergleich zu eruieren.

Die Quellenteile unterscheiden sich grundsätzlich darin, daß Altenburger/Mann alle Editionen und Übersetzungen ohne Rücksicht auf Gesamt-, Teil- oder Einzelausgaben streng chronologisch ordnen, B. diese drei Kategorien überordnet. Das hat Vor- und Nachteile, je nachdem wie und was man sucht. Will man sich generell über Gesamt- oder Sammelausgaben der athanasianischen Schriften informieren, bietet B. den leichteren Zugang, sucht man aber chronologisch nach der Ausgabe einer bestimmten Schrift, ohne zu wissen, wie sie erschienen ist, ist die Form von Altenburger/Mann nützlicher. Denn ein nach den Einzelwerken geordnetes chronologisches Register brauchen und haben beide Bibliographien sowieso. Der grundsätzliche Unterschied der beiden Ordnungsprinzipien und ihrer Nützlichkeit scheint in der Zielgruppe zu liegen, an die die Vf. vornehmlich als Benutzer gedacht haben. B. scheint eher den Leser der Werke des Athanasius im Auge gehabt zu haben, Altenburger/Mann den Editor, obgleich auch die Athanasius-Bibliographie „als Arbeitshilfe bei der Edition der dogmatischen Schriften des Athanasius, die an der Patristischen Arbeitsstelle Bochum der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften vorbereitet wird" (9) entstanden ist.

Was die jeweiligen Literaturteile betrifft, sind sie gleich gestaltet, die Literatur zu Athanasius etwa um die Hälfte umfangreicher als die zu Gregor von Nyssa (180 zu 120 Druckseiten), was, wie das Vorwort anzudeuten scheint, der Grund für die unterschiedliche Gestaltung der folgenden analytischen Register ist. Denn diese unterscheiden sich nicht nur im Umfang: Athanasius: 96–154 Quellen, 335–393 Literatur (= 118 S.n); Gregor von Nyssa: Quellen und Literatur 253–394 (= 142 S.n, trotz ein Drittel weniger Literatur). Mir scheint beim Vergleich – und nicht nur des reinen Umfangs wegen – die Gregor-Bibliographie detaillierter erschlossen zu sein. Man findet z. B. auch ein Register der Drucker und Verleger, was für den Editor unverzichtbar ist.

Mängel sind der Bibliographie nicht anzulasten, sie ist sehr sorgfältig erstellt und ein für die Zukunft unverzichtbares, äußerst wertvolles Arbeitsinstrument. Daß sie nicht ganz frei von Druckfehlern ist, versteht sich von selbst, denn ein von solchen Irrtümern völlig freies Druckwerk wird es wohl praktisch nicht geben. Natürlich mögen sie gerade bei einer Bibliographie das eine oder andere Mal in die Irre führen, aber da der seriöse Wissenschaftler sowieso nicht aus zweiter Hand zitiert, sondern alles selbst in Augenschein nimmt, dürften sie zumindest zu keiner weiteren Fehlerkette führen. Man kann Vf.in nur zu ihrem aufopferungsvollen und großarti-

gen Dienst, den sie der Wissenschaft geleistet hat, beglückwünschen, und der Benutzer kann sich selbst beglückwünschen, daß ihm jetzt ein solches Arbeitsinstrument zur Verfügung steht.

Paderborn Hubertus R. Drobner

Kirchliche Zeitgeschichte

Freitag, Werner: **Heiliger Bischof und moderne Zeiten.** Die Verehrung des heiligen Ludger im Bistum Münster. Freundeskreis Heimathaus Münsterland e. V. – Münster: Ardey-Verlag 1995. 128 S. (Schriftenreihe zur religiösen Kultur, 4) geb. DM 39,80 ISBN: 3-87023-057-6

Der durch einen innovativen Beitrag zur Wallfahrtsgeschichte in Westfalen bekannt gewordene Vf. (Volks- und Elitenfrömmigkeit in der frühen Neuzeit. Marienwallfahrten im Fürstbistum Münster, Paderborn 1991) hat mit diesem vorzüglich illustrierten Buch eine bemerkenswerte Synthese geschaffen, in der die Geschichte der Verehrung des Gründer-Bischofs des Bistums Münster († 809) einerseits mit neueren sozialwissenschaftlichen Fragestellungen und Methoden, andererseits für einen breiten Leserkreis verständlich und anregend beschrieben wird.

F. zeigt auf, daß die eigentliche Ludgerus-Verehrung im Bistum Münster, die sich im Mittelalter schon deshalb nicht recht entfalten konnte, weil die Reliquien außerhalb des Bistums in Werden ruhten, erst mit der gezielten Förderung durch Christoph Bernhard von Galen im Zeitalter der Konfessionalisierung einsetzte – als Vorbild eines tridentinischen Reformbischofs und Schutzheilger des Bistums, nach dem auch eine enorme Festungsanlage als „Ludgerusburg" ihren Namen erhielt (31). Freilich erreichte die Propagierung der Ludgerus-Verehrung die breite Masse der Bevölkerung offenbar nicht: Der Vorname Ludger war und blieb sehr selten (36). Das sollte sich im 19. Jh. ändern: Romantische und später wissenschaftliche Begeisterung für das Mittelalter, die seit dem ‚Kölner Ereignis' wiederbelebte Volksfrömmigkeit, schließlich der Zusammenschluß der Katholiken unter der Führung ihrer Bischöfe im Kulturkampf – alles das wirkte dahin, daß nun erstmals eine breite, auf der Identifikation der katholischen Region mit dem Gründerbischof beruhende Ludgerusverehrung entstand: Höhepunkt war die Weihe des sog. Ludgerus-Domes in Billerbeck im Jahre 1898 (79). Eine nochmalige Renaissance erfuhr die Ludgerus-Verehrung dann im Kampf gegen den Nationalsozialismus, wie überhaupt ihre Intensivierung mit Konfliktlagen zusammenzugehen scheint: von Galen rekurrierte immer wieder auf den Heiligen – sei es in der Auseinandersetzung mit Rosenberg, sei es, um zur Geschlossenheit der Katholiken zu mahnen. Ein letztes Kap. nimmt schließlich die Jahre des Wirtschaftswunders in den Blick: Die Erosion des ehedem festgefügten münsterischen Katholizismus machte auch vor der Verehrung des Gründerbischofs nicht halt, wie der Vf. an einer eindringlichen Bilderfolge demonstriert (104–106).

Besondere Beachtung verdient der Ausblick (109–112), in der der Vf. einer „persönlichen Stellungnahme" nicht ausweicht, und trotz der – nach eigener Einschätzung – „mitunter sehr distanzierten, kalt anmutenden Betrachtung" seine gleichfalls unübersehbare, immer wieder spürbare Sympathie für den Gründerbischof artikuliert, sei es in Gestalt einer „gefährliche(n) Vergangenheit", sei es als Hilfe auf dem Weg nach „neuen Sinnstiftungen".

Münster Wilhelm Damberg

Steiner, Rudolf: **Vorträge und Kurse über christlich-religiöses Wirken. Bd II/1: Spirituelles Erkennen. Religiöses Empfinden. Kultisches Handeln.** Neunundzwanzig Vorträge mit Fragebeantwortungen, gehalten in Dornach vom 26. September bis 10. Oktober 1921. – Dornach (Schweiz): Rudolf Steiner 1993. 688 S. (Rudolf Steiner Gesamtausgabe, Vorträge, 343 [1]). **Bd. II/2: Dokumentarische Ergänzungen.** – Dornach (Schweiz): Rudolf Steiner 1993. 128 S. (Rudolf Steiner Gesamtausgabe, Vorträge, 343 [2]), Ln DM 149,00 ISBN: 3-7274-3430-9

Steiner, Rudolf: **Vorträge und Kurse über christlich-religiöses Wirken. Bd III: Vorträge bei der Begründung der Christengemeinschaft.** Neunzehn Vorträge, Gespräche und Fragebeantwortungen in Dornach vom 6. bis 22. September 1922. – Dornach (Schweiz): Rudolf Steiner 1994. 288 S. (Rudolf Steiner Gesamtausgabe, Vorträge, 344), Ln DM 58,00 ISBN: 3-7274-3440-6

Hapatsch, Hischam A.: **Die Kultushandlungen der Christengemeinschaft und die Kultushandlungen in der freien Waldorfschule.** – München: Arbeitsgemeinschaft für Religions- und Weltanschauungsfragen 1996. 114 S. (Material-Edition, 33), kt DM 24,00 ISBN: 3-927890-34-0

Die Theologie der von Rudolf Steiner inspirierten „Christengemeinschaft" war bislang in wesentlichen Teilen praktisch unzugänglich, da die Texte der rituellen Handlungen in den öffentlich zugänglichen „Handlungen" zwar gesprochen, jedoch nicht gedruckt wurden. Nachdem immer mehr Mitschriften der Rituale kursierten, hat man die diesbezüglichen Vorträge Steiners publiziert. Die Debatte, ob es eine Annäherung dieser anthroposophisch geprägten Gemeinschaft an die Kirchen der Ökumene geben kann, erhält durch diese Veröffentlichungen eine wichtige Grundlage.

Die Grundlage der Rituale bilden Vorträge Steiners, die aber keine Agenden, sondern v. a. zentrale Textteile, Kerntexte und Verhaltensanweisungen für die „Handlungen" in der Waldorfschule (Sonntags- und Weihnachtshandlung, Jugendfeier) enthalten sowie für die Riten der Christengemeinschaft (Taufe, „Menschenweihehandlung" [das Pendant zur Messe], Begräbnis), außerdem Übersetzungen liturgischer Texte (Staffelgebet, Gloria, Credo). Die Riten für die Christengemeinschaft gehen durchweg auf die römisch-katholische Tradition zurück. Die Dokumentation belegt, daß Steiner die Texte unter Vorlage des Schott geschaffen hat (GA 343 Dok, 110f); seinem Selbstverständnis nach entstammen die „Ritualien" allerdings dem „Übersinnlichen" (z. B. GA 343,459).

Ich nenne drei theologische Charakteristika dieser Rituale:

1. Sie tendieren zur Rücknahme der Personalität Gottes, um so stärker, je weiter sich Steiner von Traditionstexten entfernt. Im „anthroposophischen Credo" spricht er etwa von „geistig-physischen Gotteswesen", das nur noch sekundär das Prädikat „väterlich" trägt (GA 343,510). Dies ist nicht nur Kritik an einem enggeführten Personalismus der Theologie, sondern auch Ausdruck der pantheisierenden Tendenz Steiners („Unsere Substanz ist seine Substanz" [GA 344,82]).

2. Die Reinkarnationsvorstellung wird eingefügt. Im Credo übersetzt Steiner die „vita venturi saeculi" mit „Leben in künftigen Zeitkreisen" (GA 343,516), die „omnia saecula saeculorum" werden zu „aller Zeitläufte Wiederholungen" (GA 343 Dok, 119), dem Begräbnisritual zufolge „wandert die Seele" (GA 343,520).

3. Die Soteriologie ist an entscheidenden Stellen explizit Selbsterlösung: Der Mensch sei „in bezug auf die persönliche Sünde auf die Selbsterlösung angewiesen"; Sündenvergebung entfällt damit, die Beichte wird zu einem ‚kraftstärkenden' Sakrament (GA 343,640).

Die Debatte um die „Christlichkeit" der Anthroposophie und besonders der Christengemeinschaft läßt sich damit aus der bislang auf die Tauffrage enggeführten Diskussion herausführen und als Problem eines Gesamtentwurfs, alternativ zu zentralen Positionen der theologischen Tradition, diskutieren.

In der Rudolf-Steiner-Gesamtausgabe sind die Vorgaben Steiners nicht als Agenden systematisiert und deshalb nur mühsam zu benutzen. H. A. Hapatsch, ehemals der Christengemeinschaft zugehörig, hat fast alle „Handlungen", sowohl der Waldorfschule als auch der Christengemeinschaft, zusammengestellt und Tages-, Wochen- und Monatssprüche hinzugefügt; es fehlt beispielsweise das Ritual der Einführung des Erzoberlenkers (das strukturell der Bischofsweihe entspricht). Sein Buch ist eine außerordentlich hilfreiche Dokumentation der aktuellen Praxis und eine konkurrenzlose Sammlung von Texten.

Bonn Helmut Zander

Häring, Bernhard: **Geborgen und frei.** Mein Leben. – Freiburg / Basel / Wien: Herder 1997. 159 S., geb. DM 26,80 ISBN: 3-451-26385-8

Wie kaum ein anderer hat Bernhard Häring das konziliare und nachkonziliare Profil der theologischen Ethik geprägt. Zu seinem 85. Geburtstag legt der vor wenigen Wochen verstorbene große Moraltheologe, auf das Drängen vieler Freunde, seine Lebenserinnerungen vor. Nicht von ungefähr umreißen die beiden Stichworte im Titel in prägnanter Weise das theologische wie auch das biographische Programm des Vf.s, das zwischen Geborgenheit, die immer Beheimatung bei Gott und in der Nähe der Menschen meint, und Freiheit, die das zutiefst pastorale Anliegen seines Denkens und Wirkens kennzeichnet, ausgespannt ist.

Wer die Aufbrüche der Moraltheologie im 20. Jh. besser kennenlernen und verstehen will, wird dieses Buch gern zur Hand nehmen und mit Gewinn darin lesen. Die Anrede des Vf.s an den Leser in der zweiten Person kennzeichnet von der ersten Seite (7) an den freundschaftlichen, fast vertraulichen Tenor der weiteren Ausführungen. Der Leser darf Bernhard Häring durch seine Lebensgeschichte begleiten, die er selbst als Glaubensgeschichte vorstellt.

Die Zeit in Familie und Kindheit (9–19), das Zusammenleben mit den Eltern und Geschwistern ist für Vf. eine praktische Einführung in die Lehre von der zuvorkommenden Gnade, die zum Fundament seiner gewaltfreien Friedensethik (10) wird.

Die Jahre des Studiums im Kloster (20–26) konfrontieren Vf. mit der kasuistischen und verrechtlichten Tradition der Moraltheologie, aber auch mit Vertretern einer stärker biblisch und christologisch fundierten Moral (J. M. Sailer, J. B. Hirscher sowie F. Tillmann werden ausdrücklich genannt; vgl. 22).

Zu einem tiefen biographischen Einschnitt, Vf. nennt sie eine Feuerprobe (27–46), wird die Zeit des Zweiten Weltkrieges, in dem trotz vieler schrecklicher Erlebnisse, gestützt von Zeugnissen erlebter Menschlichkeit, die Erfahrung der göttlichen Vorsehung (47–59) dominiert. So versteht Vf. auch seine Beauftragung, in Rom Moraltheologie zu dozieren und die „Academia Alfonsiana" mitzubegründen, als eine der glücklichsten Fügungen seines Lebens, zumal hier, in den Jahren 1950–1953 „Das Gesetz Christi" (Erstauflage in Deutschland im Jahre 1954) entsteht (57–58). Das sozialethische Profil seines Denkens gewinnt durch das Engagement bei den italienischen Gewerkschaften zunehmend an Konturen (59).

Für die Geschichte der Moraltheologie in diesem Jh. sind v. a. die beiden Kap. von besonderem Interesse, in denen Vf. ausführlich seinen eigenen Beitrag zur Erneuerung der Moraltheologie (60–75) sowie eingehend die Vorgeschichte und Hintergründe der Konzilszeit (76–93) schildert. Die explizit biblisch-heilsgeschichtliche Orientierung der Moraltheologie wird für Vf. nicht nur zur Voraussetzung einer grundlegenden Erneuerung dieser Disziplin aus dem Geist der Heiligen Schrift, sondern zugleich zum Fundament für den ökumenischen Dialog (Vf. selbst war als Konzilsberater für den altkirchlich orthodoxen Patriarchen Maximus Saigh tätig). Für Vf. ergibt sich als zentrales Resümee, daß „das wichtigste Gütezeichen der erneuerten katholischen Moraltheologie ihre ökumenische Qualität und Dynamik ist" (65). In der Tradition der christozentrischen Ethikentwürfe zu Anfang dieses Jh.s (hier dürfte die Begegnung mit dem Denkansatz Fritz Tillmanns biographisch wie theologisch wichtig gewesen sein) sind die beiden Hauptwerke („Das Gesetz Christi", „Frei in Christus") konzipiert. Vf. versteht seine theologische Ethik als Umsetzung der messianischen Berufung des Gottesknechtes Jesus durch den Vater bei seiner Taufe im Jordan in die gelebte Praxis des Glaubens, wobei dem Friedensprogramm Jesu in der Jüngerschaft besondere Bedeutung beigemessen wird (66). Ausgehend vom Nachfolge- und Umkehrruf des Evangeliums (vgl. Mk 1,14f) fordert Vf. einen stärkeren Bezug der Moraltheologie zur gesamten Heilsverkündigung Jesu. Das zutiefst pastorale Anliegen seines wissenschaftlichen Arbeitens zeigt sich darin, daß Vf. keine neue Beichtstuhlmoral entwickelt hat, sondern als Adressaten seiner Werke mündige Christen, Priester wie Laien, im Blick behielt. Das theologische Interesse an der Bedeutung der Laien hat seinen Niederschlag bei der Redaktion der Konstitution „Lumen gentium", v. a. der Artikel 30–38, gefunden (82). Die Bezeichnung „Quasi-Pater von Gaudium et spes" (83) will Vf. zwar nicht gelten lassen, macht jedoch deutlich, wie intensiv sich seine Mitarbeit an diesem Dokument gestaltete. Der entscheidende Passus im Dekret „Optatam totius" (Nr. 16,3) zur Erneuerung der Moraltheologie aus dem Geist der Schrift und die Aufforderung zu einer wissenschaftlichen Darlegung derselben, trägt ebenfalls unverkennbar seine Handschrift (90–91).

Die Hintergründe sowie das Erscheinen der Enzyklika „Humanae vitae" kennzeichnet Vf. selbst als „Zäsur" (94–101). Die weiteren Ausführungen dokumentieren jedoch, wie tief sowohl der wissenschaftliche wie auch der persönliche Einschnitt für Vf. war, der mit diesem Dokument einherging. Die Berichte stehen in der Mitte des Buches gleichsam als Peripetie. Man gewinnt den Eindruck, die Veröffentlichung dieses päpstlichen Lehrschreibens markiere die tragische Wasserscheide für die Entwicklung der Moraltheologie in diesem Jh.

Die Berichte kehren sodann in die Jugend und Kindheit zurück, wenn Vf. in kräftigen Strichen seinen Weg aus der dörflichen Enge zu einer weltweiten Perspektive (102–117) nachzeichnet. Der Beitrag über das erfolgreiche Anliegen des Vf.s, an einer neuen Kultur des Gebetes mitzuwirken (118–122), ermöglicht einen kurzen, aber sehr wichtigen Einblick in die immer zutiefst pastoral motivierte Arbeit des Moraltheologen. Bitter und von tiefer seelischer wie physischer Verletzung geprägt sind Vf.s Erfahrungen mit der Kirche in den letzten Jahren seines öffentlichen Wirkens (123–151). Hier kristallisieren sich zwei markante Schwerpunkte der Arbeit des Theologen heraus: Zum einen seine pastoralen Erfahrungen: in der Gemeindearbeit, bei der Sorge um ein zeitgemäßes Verständnis sowie eine angemessene Spendung des Bußsakramentes; nicht zu vergessen sind die Aktivitäten in der Priesterseelsorge. Zum anderen seine wissenschaftlichen Erfahrungen: während der Konzilszeit; in der Zeit danach als Theologe *in* Rom sowie als Theologe *mit* Rom. Besonders der letzte Punkt hat tiefe Wunden geschlagen, die noch lange nicht vernarbt sind. Vf.s Leidenschaft für die Kirche ist vielfach zu einem Leiden an der Kirche geworden. Die Offenheit und Ehrlichkeit mit der Vf. aus seinem Leben berichtet, gebietet es, auch diese dunklen Seiten seiner Biographie nicht zu unterschlagen.

Der „Ruhestand" (152–159), mit seinen Grenzen und Möglichkeiten, den Vf. selbst als einen „Erwartungsstand" (158) charakterisiert, bildet den hoffnungsfrohen Abschluß dieses lesenswerten Buches.

Vor dem Hintergrund seiner persönlichen Lebenserfahrungen präsentiert in diesem Buch einer der namhaften Zeitzeugen des konziliaren Aufbruchs einen Kurzaufriß der Geschichte der Moraltheologie in der zweiten Hälfte dieses Jh.s. Vf. zeigt, wie die engen Grenzen neuscholastischen Denkens durch innovative Denker und Persönlichkeiten, zu denen der Vf. selbst zu zählen ist, aufgesprengt wurden, indem die Impulse zur Modernisierung der Theologie aus der Exegese und der Dogmatik in die moraltheologische Disziplin integriert worden sind. Zugleich zeigt die vorliegende Publikation, wie wenig man der Erneuerung der Moraltheologie aus dem Geist des Konzils gerecht wird, wenn man sie als kategorische Absage an die eigene moraltheologische Tradition interpretiert. Das Werk Vf.s zeigt vielmehr allzu deutlich, wie fruchtbar zaghafte Reformbemühungen von Moraltheologen aus der ersten Hälfte dieses Jh.s (vgl. J. Mausbach, F. Tillmann, G. Ermecke u. a.) am wissenschaftlichen System der theologischen Ethik waren, die durch das Konzil bestärkt und nach ihm weiterentwickelt worden sind. Deshalb sind die Lebenserinnerungen für alle, die aus moraltheologischer Perspektive an der Verwirklichung und Weiterführung der theologischen Intentionen des Zweiten Vatikanischen Konzils interessiert sind, eine willkommene Bereicherung.

Zudem dokumentiert Vf. eindrucksvoll, wie sehr der Theologe, hier v. a. der Moraltheologe, als Existenzdenker gefragt und herausgefordert ist. Das vorliegende Buch bietet daher weit mehr als bloße Memoiren, sondern es ist vielmehr ein kritisches Memorandum für die theologische Ethik aus dem Geist des Konzils, das mit dem Tode des Vf.s zugleich den Charakter eines theologischen Vermächtnisses gewinnt.

Münster Klaus Arntz

Religionsphilosophie / Fundamentaltheologie

Klatt, Norbert: **Theosophie und Anthroposophie.** Neue Aspekte zu ihrer Geschichte aus dem Nachlaß von Wilhelm Hübbe-Schleiden (1846–1916) mit einer Auswahl von 81 Briefen. – Göttingen: Selbstverlag Norbert Klatt 1993, 303 S., geb. DM 58,00

Ruppert, Hans-Jürgen: **Theosophie – unterwegs zum okkulten Übermenschen.** – Konstanz: Friedrich Bahn 1993. 126 S. (Reihe Apologetische Themen 2), kt DM 19,80

Die Theosophie, eine wichtige Exponentin für die Neukristallisation von Religion seit der Wende vom 19. zum 20. Jh. bis in die aktuelle New Age-Bewegung hinein, ist als historisches Phänomen weitgehend unaufgearbeitet. Deshalb ist die Erschließung des Nachlasses von Wilhelm Hübbe-Schleiden (1846–1916), einer zentralen Figur für die deutsche Geschichte der Theosophischen Gesellschaften, eine Pionierarbeit, die dem Religionswissenschaftler Norbert Klatt zu verdanken ist. Angesichts der dünnen Quellenlage besitzt das Dokumentenmaterial in der Göttinger Universitätsbibliothek eine Schlüsselstellung für die Erforschung neuer Religiosität theosophischer Provenienz in Deutschland.

K. rekonstruiert die *Biographie Hübbe-Schleidens* (14–25), der nach seiner Tätigkeit als Kaufmann in Afrika sein Leben weitgehend in den Dienst des Aufbaus theosophischer Organisationen in Deutschland stellte. Die 1875 gegründete Theosophische Gesellschaft war um 1900 in mehrere Gruppierungen aufgespalten, deren wichtigste die Theosophische Gesellschaft Adyar war. An allen Gründungs- und Neugründungsaktivitäten dieser Richtung in den Jahren 1884, 1902 und 1912/13 war Hübbe-Schleiden mitentscheidend beteiligt: einer der „Getreuen" der Theosophischen Bewegung. In der 1902 gegründeten Deutschen Sektion der Adyar-Theosophie wurde Rudolf Steiner Generalsekretär, der für die deutsche Geschichte zur zentralen Figur wurde und über den sich durch Hübbe-Schleidens Nachlaß einige neue biographische Fakten und Bewertungen ergeben.

Die bislang kaum bekannte Gründungsphase der 1880er Jahre erhält durch das von K. erschlossene Material festere Konturen. Die Schwerpunkte der biographischen Darstellung über Hübbe-Schleiden wie auch des übrigen Materials liegen jedoch in der Zeit um 1900, als es zur ersten dauerhaften Gründung kam, und in den Jahren 1912/13, in denen sich die Anthroposophische Gesellschaft von der Theosophischen Gesellschaft Adyar löste und institutionell verselbständigte.

Aus dem Materialkonvolut hat K. *„Themen des Nachlasses"* (39–60) herauspräpariert und damit ein „Panorama des 19. Jahrhunderts" (D. Sternberger) en miniature entworfen. Das Themenspektrum reicht von der Rolle der Frauen in der Theosophischen Gesellschaft (39) über illustre Kontaktpersonen Hübbe-Schleidens (wie Rudolf Otto oder J. M. L. Lauweriks) bis hin zur damaligen Diskussion über die weltanschauliche Dimension der Naturwissenschaften, etwa in Fragen der Atomtheorie (59f). Diese Gegenstandsvielfalt weist das theosophische Milieu als wichtigen Bestandteil der „Weltanschauungs"diskussion um 1900 aus.

Die *Edition von Briefen* aus dem Nachlaß Hübbe-Schleidens ist eine historiographische Pionierarbeit (129–263), bei der K. aus über 3000 Briefen 81 Nummern ausgewählt hat. Leider bleiben die Kriterien der Auswahl undeutlich. Der wichtige Briefwechsel zwischen Hübbe-Schleiden und Rudolf Steiner fehlt im Nachlaß allerdings fast ganz; er ist auf undurchsichtigen Wegen ins Dornacher Archiv der Anthroposophischen Gesellschaft gelangt (31) und seit Mitte der fünfziger Jahre (teilweise?) veröffentlicht.

Zu *Rudolf Steiner* als erstem Sekretär der Deutschen Sektion und späterem Gründer der Anthroposophie werden dennoch viele neue Facetten beigesteuert. Sie reichen von Details eher feuilletonistischen Zuschnitts (z. B. über die früher polemisch geführte Diskussion um die Finanzierung Steiners durch die Theosophische Gesellschaft [43]) bis hin zu der sehr deutlich werdenden Abgrenzung Steiners als „Rosenkreuzer" und damit als „europäischer Esoteri-

ker" gegen die als „indisch" verketzerte Theosophische Gesellschaft, eine Frontstellung, die sich durch weite Teile des Briefwechsels von Hübbe-Schleiden zieht. Auf Steiners Christologie finden sich einige Hinweise. So wird durch K. erneut die Frage gestellt, ob sich Steiner nicht doch und wenigstens stillschweigend als „neuer Christus" verehren ließ (103.212) – eine von Kritikern immer wieder vorgetragene und von Anthroposophen ebensooft abgewiesene Behauptung.

K.s Materialen ermöglichen eine kritische Relecture der bislang dominant aus anthroposophischer Perspektive geschriebenen Geschichte der Theosophischen Gesellschaften in Deutschland. Dabei wird insbesondere eine Revision der Opferrolle möglich, in der sich Steiner sah und derzufolge die Trennung der Anthroposophen von der Theosophischen Muttergesellschaft meist als Ausschluß dargestellt wird. Deutlich wird hingegen, daß Steiner mit zu den Drahtziehern des Machtpokers um die Herrschaft in der Theosophischen Gesellschaft gehörte. Die Konsequenzen dieser Auseinandersetzung für die anthroposophische Programmatik werden jedoch nur ansatzweise (z. B. 104f, 118ff) berührt.

Unter der Voraussetzung dieser positiven Würdigung nenne ich drei *Kritikpunkte*.

1. K. beschreibt die Unterschiede zwischen Steiner und Hübbe-Schleiden als Gegensatz „zwischen Steiners Okkultismus und der naturwissenschaftlichen Ausrichtung von Hübbe-Schleiden" (20). Dies ist unzutreffend. Schon 1893 untertitelte Steiner seine „Philosophie der Freiheit" mit „Seelische Beobachtungsresultate nach naturwissenschaftlicher Methode" und auch als Theosoph hat Steiner stets eine naturwissenschaftliche Fundierung der Anthroposophie behauptet. Ein Beleg K.s für Steiners naturwissenschaftliche Orientierung als Ergebnis der Begegnung mit Hübbe-Schleiden ist im übrigen falsch datiert (73): Steiners Aufsatz „Reinkarnation und Karma, vom Standpunkt der modernen Naturwissenschaft notwendige Vorstellung" stammt nicht aus dem Jahr 1909, sondern bereits von 1903, und trägt die These der naturwissenschaftlichen Priorität Hübbe-Schleidens nicht. K. ist in der Frage der naturwissenschaftlichen Fundierung der Theosophie der Darstellung Hübbe-Schleidens auf den Leim gegangen, der möglicherweise aus einem Abgrenzungsbedürfnis heraus einen Gegensatz zu Steiner konstruiert hat, wo in Wirklichkeit eine extreme Nähe bestand.

2. K. scheint eine in der esoterischen Szene vorhandene „Schulung der Rosenkreuzer" vorauszusetzen (84, vgl. 71, 93); Nachweise jedoch fehlen. Bevor nicht Steiners konstruktiver Anteil an diesem „Schulungsweg" und überhaupt die Quellen seiner „Esoterischen Schule" geklärt sind, muß man wohl von einem solchen Weg im Konjunktiv sprechen und auch bei Steiner die historische Dimension seiner „Esoterischen Schule" als künstliche Traditionsbeschaffung der Esoterik des 19. Jh.s in Erwägung ziehen.

3. Die Kommentierung der Briefe und Dokumente ist, obwohl fleißig zusammengestellt, nicht ganz befriedigend. K. hält sich eng im Umkreis des archivalischen Materials aus Göttingen auf: die Mitteilungsblätter oder die Traktatliteratur der Zeit vor dem Ersten Weltkrieg sind nicht sehr intensiv eingearbeitet (was allerdings, wie man gerechterweise sagen muß, zu einer eigenen Arbeit geraten könnte); einige inzwischen veröffentlichte Quellen, etwa zu Steiners Freimaurer-Aktivitäten (Gesamtausgabe Bd 264/265), hat K. offenbar übersehen (82, 87); Miers' „Lexikon des Geheimwissens" ist so notorisch unzuverlässig, daß es m. E. nicht ohne kritische Kommentierung zitierbar ist (72, 82). Angesicht der ärmlichen Ausstattung mancher Bücher ist die Aufmachung dieses Werks (gebunden, mit ansprechendem lay-out, kommentiertem Personenverzeichnis und Sach- und Personenregister) ein längst nicht mehr selbstverständlicher zusätzlicher Lichtblick.

Eine Veröffentlichung ganz anderen Zuschnitts und anderer Intention ist die *Skizze der Theosophie* durch Hans-Jürgen Ruppert, Mitarbeiter der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen in Stuttgart. Er versteht sein Buch als Darstellung in dezidiert *apologetischer Absicht*. Angesichts fehlender wissenschaftlicher Literatur ist dieses Buch jedoch über die popularwissenschaftlich interessierte Zielgruppe hinaus empfehlenswert.

R. thematisiert nach einem Parforceritt durch die *Geschichte der Theosophischen Gesellschaften* deren zentrale *Inhalte*: das Gottesbild und seine pantheistische Interpretation, die evolutive Kosmologie, das Menschenbild, das R. als gnostisch und auf Selbsterlösung ausgerichtet beschreibt. Dem Kontext Theosophie / New Age-Bewegung ist ein eigenes Kap. gewidmet. Hervorzuheben ist eine aktuelle Übersicht über theosophische Organisationen mit Adressen (31–33) und v. a. der Abdruck von oft schwer erreichbaren Dokumenten (93–109). Wenn manches, etwa die theosophische Kosmologie (44–54), weiterhin sehr kompliziert bleibt, liegt dies an der Materie und nicht an ihrer Darstellung. Insgesamt ist ein gut lesbarer, die wissenschaftliche Literatur solide verarbeitender und bei aller Positionalität des Apologeten R. fairer Reader entstanden.

Wissenschaftliche Kritik wäre wesentlich Kritik am von R. nicht zu verantwortenden Forschungsstand. Trotzdem scheint mir monierbar, daß R. die Differenzen zwischen den verschiedenen Theosophischen Gruppen, für die er sich im Lauf der Darstellung immer wieder als Fachmann ausweist, marginalisiert: „Die Theosophie" erscheint einheitlicher, als sie in Wirklichkeit ist. Auch die Programmatik einzelner Persönlichkeiten oder Gruppen wird von R. kontrafaktisch als stringent dargestellt (15f, 24), zugleich aber wird diese Konsistenzbehauptung von ihm selbst mehrfach und zutreffend wieder dementiert (18, 39, 41, 54, 55, 120).

Für die Erklärung „außergewöhnlicher" Phänomene macht R. Anleihen in der Parapsychologie; er scheint bei H. P. Blavatsky „automatisches Schreiben" als Erklärung für den Umfang ihrer beiden Hauptwerke anzunehmen und läßt dabei eine theosophische Quelle sekundieren (23). Diese parapsychologische Zusatzannahme scheint mir an dieser Stelle nicht notwendig zu sein, läßt sich doch der kompilatorische Charakter von Blavatskys Schriften, wie auch R. bekannt ist (24, 40f), nachweisen.

Von größerem Gewicht scheint mir die notwendige Kritik an der für das Selbstverständnis zentralen apologetischen Ausrichtung des Buches.

R. ordnet die Theosophie „parareligiösen Bewegungen" (82ff) zu und nicht den Religionen, eine angesichts der Abhandlung klassischer Loci der Theologie in den vorhergehenden Kap.n überraschende Zuordnung. Ob R. damit der Selbsteinschätzung vieler theosophischer Gruppen folgt oder den Religionsbegriff für das Christentum und andere sog. Hochreligionen reservieren will, bliebe zu klären. Im Hintergrund steht eine normative Verwendung des Religionsbegriffs, über die im apologetischen Kontext Rechenschaft abzulegen wäre.

Der problematischste Punkt scheint mir die fehlende christliche Selbstkritik zu sein. Der Erfolg der Theosophie war und ist die Kehrseite der Schwächen des Christentums, die bei R. aber nicht thematisiert werden. Doch wird schon die Genese der Theosophischen Gesellschaften nur im Blick auf die Probleme des Christentums um 1900 klar. Darüber hinaus würde eine christliche Selbstkritik verhindern, daß die Apologetik eine Plausibilisierung des Christentums nur in der Kritik seiner „Gegner" und damit schlimmstenfalls in der Negation seiner eigenen Reformbedürftigkeit sucht. Die im Vorwort (6) angekündigte Auslagerung von Binnenkritik in eine eigene apologetische Reihe ist angesichts der konstitutiven Verklammerung der Geschichte von Theosophie und Christentum unbefriedigend.

Ärgerlich, weil leicht behebbar, sind zwei formale Mängel: nur im wissenschaftlichen Elfenbeinturm übliche Abkürzungen des Literaturverzeichnisses (EKL, EZW, RGG, ZRGG) bleiben verschlüsselt, so daß eine intensivierte Weiterbeschäftigung nicht gerade leicht gemacht wird. Und mit LeserInnen, die sich in einer konkreten Frage orientieren wollen, rechnet das Buch offenbar nicht: ein Glossar fehlt, ein Register ebenfalls.

Bonn Helmut Zander

Knitter, Paul F.: **Horizonte der Befreiung.** Auf dem Weg zu einer pluralistischen Theologie der Religionen, hg. v. Bernd Jaspert. – Frankfurt a. M. / Paderborn: Lembeck / Bonifatius 1997. 423 S., kt DM 98,00 ISBN: 3-87476-313-7 / 3-87088-887-3

I. Selbst wenn man aus christologischen Gründen heraus die radikal pluralistische Grundeinstellung des Vf.s nicht zu teilen in der Lage ist, darf man dieses Sammelwerk K.s als eine sehr gelungene, wenn nicht sogar als inhaltsreichste Einführung in die Probleme der „Wetterecke" gegenwärtiger Theologie ansehen. Wie schon aus dem autobiographischen Vorwort ersichtlich, wird einem eine hochinteressante „dialogische Odyssee" vor Augen geführt, deren Etappen dem entsprechen, „was man ‚Modelle' christlicher Bemühungen genannt hat, eine Theologie der Religionen und einen Dialog mit anderen religiösen Traditionen zu entwickeln." (14) Tatsächlich verlief die Entwicklung so, wie sie sich aus dem autobiographischen Blickwinkel des Vf.s heraus dem Betrachter darbietet: 1. vom Exklusivismus zum Inklusivismus, 2. vom Inklusivismus zum Pluralismus, 3. zu immer neuen Versuchen, einen gediegeneren Begründungszusammenhang für den Pluralismus zu finden, und zwar im Kontext der Befreiung bzw. einer modernen Soteriologie. Daß die Aufsatzsammlung insgesamt so etwas wie eine „Nachlese"

seines Lebens, und der autobiographische Hintergrund immer spürbar ist, macht im übrigen die Lektüre sehr reizvoll.

II. Bei der Vorlage der Argumente durch die verschiedenen Etappen hindurch wird man bestens bedient, sei es, was die Überlegenheit der Kirche und ihre Notwendigkeit für das Heil der Menschen angeht, im Hinblick also auf sie als „Zeichen" dafür, „was Gott schon für die Völker getan hat und noch durch sie in Christus tun will" (43), sei es hinsichtlich der Stellungnahmen zu den Weltreligionen protestantischer- und katholischerseits (nahezu alle großen Wortführer zu den verschiedenen Positionen kommen ausführlich zur Sprache: von Karl Barth, Hendrik Kraemer, Paul Althaus, Carl-Heinz Ratschow, Wolfhart Pannenberg, Paul Tillich bis hin zu Ulrich Mann auf protestantischer Seite und Heinz Robert Schlette, Piet Schoonenberg, Karl Rahner, Bernard Lonergan u. a. auf katholischer Seite). Die Unterschiede im Rahmen der inklusivistischen Position werden klar herausgearbeitet: Während man protestantischerseits nicht dazu neigt, den Religionen die Möglichkeit, selbst Mittel zum Heil zu sein, einzuräumen (es ist wohl die Rede von der Liebe Gottes zu allen Menschen), gehen die katholischen Autoren vorwiegend von der Überzeugung aus, daß eine durch die Religionen vermittelte Erlösung die Zentralität des Christusereignisses nicht gefährdet oder verkürzt, sondern eher noch die Größe dieses Ereignisses offenlegen kann. Eigentlich provozierend für die christliche Theologie ist freilich erst der Religionspluralismus selbst, der neue Kontext also, der sich dadurch auszeichnet, daß die Weltreligionen ein Wiederaufleben erfahren und sich einander annähern, und von ihm her ein neues, tieferes Verständnis des Evangeliums erforderlich ist, ja eine Neuformulierung, Reinterpretation und vielleicht sogar Umformung der gesamten Theologie notwendig wird. Insgesamt erweist sich der Teil des Sammelwerkes, überschrieben *„Vom Inklusivismus zum Pluralismus"*, als der erregendste, geht es doch darum, das Christentum im Kontext der Weltreligionen neu einzuordnen, diese einander näherzubringen, verbunden mit der Anforderung an die christliche Theologie, die fortgesetzte Existenz und die erneuerte Kraft der Weltreligionen besser als bisher zu erklären. Das aber beinhaltet v. a., den Anspruch auf die Einzigartigkeit Christi von der eigenen Tradition her als nicht notwendig, für den Dialog nicht förderlich, ja infolge der historisch-kritischen Exegese neutestamentlicher Texte als unmöglich anzusehen. Die „Revision des Selbstbildes des Christentums als absolute Religion" (128) wäre die Folge. Neue Wege, sich in anderer Weise als auf den überkommenen Wegen auf die Religionen der Welt zu beziehen, seien zu beschreiten: weg vom geläufigen Ekklesiozentrismus, ja mehr noch: indem die christologische Grundlage der Absolutheitsansprüche des Christentums in Frage gestellt wird, soll eine Bewegung hin zu einem christlichen Theozentrismus in Gang gesetzt werden. Vermittels einer „theozentrischen Christologie" zielen die pluralistischen Theologen folglich darauf ab, einerseits die Besonderheit Christi zu bewahren, andererseits jedoch zu einem offenen, „authentischeren" interreligiösen Dialog zu gelangen. Autoren der pluralistisch-theologischen Szene wie J. Hick, R. Panikkar und S. Samartha stehen für dieses Programm, ebenso im jüdisch-christlichen Dialog engagierte Theologinnen wie M. Hellwig und R. Ruether. Hierbei zeigt sich, daß es nicht zuletzt die „ethische Hermeneutik" der Befreiungstheologie ist, durch die die Einzigartigkeit und Endgültigkeit Christi erheblich in Frage gestellt werden. Die dem geforderten „Paradigmenwechsel" in der Christologie entgegenstehenden Gründe sieht der Vf. freilich in einer nicht besonders starken Position: 1. Die Evolution vom Christozentrismus zum Theozentrismus sei ohnehin unübersehbar. 2. Ein nicht-exklusives, nicht-normatives Verständnis Christi sei längst schon einschlußweise in Rahners transzendentaler Christologie und in den Christologien der Prozeß-Theologen vorgegeben. 3. Gemäß der theozentrischen Christologie der Befreiungstheologie lasse sich allein aus der *Praxis* des Evangeliums heraus erkennen, wer Jesus eigentlich sei. 4. Schließlich mache gar der ntl. Befund eine Revision des christlichen Verständnisses der Einzigartigkeit Jesu Christi möglich, seien doch im NT viele Christologien vorfindlich und somit keine von ihnen normativ. Mithin gelte es, die im NT gewahrte „taktvolle Balance" (152) zwischen Christozentrismus und Theozentrismus, d. h. eine neue theozentrische Christologie, zurückzugewinnen.

III. Der 3. große Abschnitt des Sammelwerkes resultiert aus dem Bekenntnis des Vf.s, „daß ich mich nur noch einer Theologie der Religionen widmen kann, wenn sie mit einer Theologie der Befreiung verbunden ist" (21). Notwendig ist dieser Dialog zwischen der Befreiungstheologie und der Religionstheologie, 1. weil die Befreiungsbewegung nicht nur Religion, sondern *Religionen* braucht, 2. weil eine Religion nur dann eine authentische ist, wenn sie sich der Armut und der Unterdrückung in der Welt stellt. Auch auf diesem Gesprächsfeld wird eine Reduktion vorgenommen: Der gemeinsame Grund und Ausgangspunkt für die religiöse Begegnung ist nicht *Theos*, sondern *Soteria*, das „unaussprechliche Geheimnis des Heils". Damit ist laut Vf. jeglicher ideologischer Mißbrauch ausgeschlossen. Folglich gelte es, einen heilsorientierten Zugang zu den Religionen zu gewinnen. Mögen ihre Modelle für das Unbedingte auch verschieden sein (theistisch, metatheistisch, polytheistisch, atheistisch), ihre gemeinsame Ausrichtung sei *soteriologisch*. An die Stelle der Theologien treten somit die Soteriologien, besser noch: die „soteriologische Effektivität" (J. Hick), das also, was die bessere Qualität menschlicher Existenz fördere. Gerade weil heilsorientierte Kriterien nur heuristische Werkzeuge sein dürfen, stellt sich erneut die leidige Frage nach der Einzigartigkeit Christi. Die Antwort aufgrund des Primats der Orthopraxis vor der Orthodoxie beinhaltet daher: „Christen *brauchen* keine rechtgläubige Klarheit und Gewißheit bzgl. Jesu als des ‚einen' oder ‚endgültigen' oder ‚universalen' Retters, um die befreiende Wahrheit seiner Botschaft zu erfahren und sich ihr völlig hinzugeben." (193) Wer also heilsorientierte Kriterien für den Religionsdialog zugrundelege, verfüge über gute Werkzeuge zur kritischen Überprüfung, ja sogar zur Revision hinsichtlich des überkommenen Verständnisses der Einzigartigkeit Christi. Der Vf. vermutet sogar in der Bemühung um Befreiung und Förderung menschlichen Wohlergehens den „soteriozentrischen Kern innerhalb der Geschichte der Religionen" (208) und empfiehlt von daher die weitere Suche nach diesem Kern. Von ihm her könnten die Kritiker des Pluralismus im Rahmen einer soteriozentrischen Christologie einen hermeneutischen Schlüssel für die längst fällige Neuinterpretation der ntl. Aussagen über Jesus gewinnen. Ein vom Vf. mitgeliefertes Protokoll einer Sitzung der Internationalen Missionskonferenz und des ÖRK vom Januar 1990 zum Thema „Religionstheologie" bringt indes eine gewisse Überraschung in das Sammelwerk, deutet es doch die Möglichkeit an, aus der „christologischen Sackgasse" (278) herauszufinden. Ohne Gefährdung der Einzigartigkeit Christi und seiner heilsgeschichtlichen Rolle könnte nämlich eine pneumatologische Theologie der Religionen den Befreiungsschlag aus den begrenzenden Kategorien (Exklusivismus, Inklusivismus, Pluralismus) mit sich bringen. Aufgrund eines viel beachteten Referates des orthodoxen Metropoliten George Khodr, der die vom Sohn unterschiedene Ökonomie des Geistes hervorhob, deutet sich an, daß wohl die Ökonomie des Geistes eine Konsequenz der Inkarnation ist, nichtsdestoweniger eine eigene Identität besitzt. „Und in diesem Sinne ist die Ökonomie der Religionen ‚unabhängig', d. h. sie darf nicht in die Ökonomie des Wortes, die durch die christlichen Kirchen repräsentiert wird, untergetaucht, verschlungen oder einverleibt werden." (279f) Bei aller Wechselseitigkeit und gegenseitigem Dienst der Ökonomien (des Wortes und des Geistes) könnte dies die Betonung der Unabhängigkeit der Ökonomie der Religionen mit sich bringen, und das religionstheologische Gespräch eine neue Qualität erhalten. Die Fortführung des protokollierten Gesprächs zeigt tatsächlich: „Das angemessene Modell für eine Theologie der Religionen ist nicht inklusivistisch oder pluralistisch, sondern relational." (283) Möglicherweise versetzt die Pneumatologie dazu in die Lage, eine neue Theologie der Religionen zu gewinnen, ohne die traditionellen christologischen Grundaussagen außer Kraft setzen zu müssen.

IV. In ein sehr reizvolles Themenfeld im Rahmen des pluralistischen Dialogs führen die letzten drei Beiträge des Sbdes: 1. Weil wir den Fakten nicht in ihrer nackten, historischen Realität begegnen, sondern vermittelt durch das „psychische Gitter" von Mythos und Symbol, versucht der Vf. die Behauptung, das Christentum sei eine „geschichtliche Religion", radikal zu modifizieren und den mythischen Christus als gegenwärtigen Retter-Christus zu verstehen. Wenn dies zutrifft, „dann befindet sich das Christentum im wesentlichen auf der gleichen Ebene mit anderen Religionen" (314). Jedenfalls dürften Überlegenheitsansprüche nicht auf historische Argumente gegründet werden, ja deutlicher noch: es ist davon auszugehen, „daß Buddha oder Krishna oder andere Rettergestalten ihren Verehrern genauso wahrhaftig und bedeutsam gegenwärtig sind, wie Christus den seinen gegenwärtig ist." (319) Das „imaginäre" Gespräch zwischen Jesus und Buddha, in dem sich beide um die moderne Welt sorgen, zeigt sodann auf erregende Weise, wo und wie sich die religiösen Unterschiede verbinden und wo und wie sie einander entgegenstehen, fußt jedoch weithin auf den Vorausset-

zungen, die in den vorangegangenen Beiträgen zur pluralistischen Position zur Ausführung gelangten.

V. Die umfassende, den gesamten Entwicklungsprozeß in seinen Phasen skizzierende, Positionsbeschreibung des Vf.s kann und will über den entscheidenden kritischen Punkt keineswegs hinwegtäuschen: die Infragestellung der Normativität und Endgültigkeit Christi. Abgelehnt werden soll damit nicht nur die „Plage des Exklusivismus", sondern v. a. die viel „gefährlichere, weil subtilere Plage des Inklusivismus" (171). Die in immer neuen Versionen vorgetragenen Argumente zur Frage der Einzigartigkeit Jesu Christi im pluralistischen Modell sind jedoch (so bedenkenswert sie sein mögen) nicht so überzeugend, daß man ihnen unbefangen folgen müßte. Ist das Festhalten an der absoluten, normativen Einzigartigkeit Jesu Christi wirklich nur die Folge einer indirekten und unkritischen Berufung auf die Autorität der Tradition oder der Bibel? Das suggestive Einreden auf H. Küng, doch den „Rubikon" vom Inklusivismus zum Pluralismus zu überschreiten, macht jedenfalls hellhörig und läßt erkennen, daß hier äußerste Vorsicht und Sorgfalt geboten sind. (167–173) Vf. schenkt bei aller Betonung der komplizierten Entstehungsgeschichte der Christologie in Schrift und Tradition, die immer hypothetisch bleiben wird, dem Mitglauben mit der Kirche und allem Wissen, daß man sich dem Bekenntnis der Kirche auch anvertrauen darf, kaum Beachtung. Der Theologe aber ist gehalten, den Glauben der Kirche mitzudenken und nicht einen von ihr isolierten Weg zu gehen. Für ihn muß die Christologie des NT und der kirchlichen Tradition Ausgangspunkt seines Denkens sein und nicht ein anderer erkenntnistheoretischer Rahmen. Ich halte es hier mit K.-J. Kuschel, der sich gegen eine Wahrheitsrelativierung im Stile der pluralistischen Religionstheologie und damit gegen eine Abrüstung der Christologie ausspricht und betont: „Eine Niedrigkeits-Christologie ist wesentlich schriftgemäßer als eine niedrige Christologie, die nach dem simplen Motto verfährt: ‚Jesus hätte davon nichts verstanden', und die so das umfassendste Glaubenszeugnis des Neuen Testamentes auf das ‚historisch' von Jesus angeblich Wißbare reduziert, um dieses Wißbare auch noch mit dem einzig Gültigen zu verwechseln." (FS Waldenfels „Wege der Theologie", 492) Ein weiterer kritischer Punkt zeigt sich vornehmlich darin, daß der angestrebte Bewußtseinswandel aus religionsgeschichtlichen Gründen nicht einmal beim Theozentrismus als dem einigenden Zentrum der Religionen stehen bleiben kann. Die Gemeinsamkeit des geforderten Transzendenzgrundes ist ja dort nicht mehr gegeben, wo die Rede von Gott ausfällt. So bleibt dann nur noch ein Soteriozentrismus als letzte einende Möglichkeit. Das aber führt zumindest die Gefahr herauf, daß bei der Befreiung des Menschen durch die Religion nicht mehr eigentliche Glaubensfragen im Zentrum stehen, sondern fast ausschließlich praktische Aufgabenstellungen, die dem Menschen helfen sollen.

Diese wenigen kritischen Anmerkungen sollen natürlich nicht verstellen, daß K.s imposantes Sammelwerk wie kaum ein anderes die Theologie zur Stellungnahme herausfordert, wobei die Christusfrage in Verbindung mit der Gottesfrage, als Heilsfrage und Wurzel des Heils, und im Rahmen des universalen Schöpfungsplanes das Zentrum des weitergehenden Gespräches sein wird. Daß ihm das wirklich gelingen möge, kann man ihm angesichts der bedrängenden Lage heute nur wünschen.

München Heinrich Döring

Kommunikatives Handeln und christlicher Glaube. Ein theologischer Diskurs mit Jürgen Habermas, hg. v. Edmund Arens. – Paderborn u. a.: F. Schöningh 1997. 203 S., kt DM 48,00 ISBN: 3-506-70403-6

Die Theorie des kommunikativen Handelns von Jürgen Habermas und ihr Verhältnis zur Theologie wurde schon mehrfach – auch in einschlägigen Publikationen des Hg.s – diskutiert. Neu ist daher nicht das Thema des Sbdes, sondern die Absicht, die Habermassche Theorie aus theologischer Perspektive mit modernitätskritischen Auffassungen insbesondere französischer Provenienz zu konfrontieren. Dabei wird Habermas als philosophischer Bündnispartner einer der Moderne verpflichteten Theologie gegen postmoderne Strömungen gewürdigt, ohne sich jedoch modernitätskritischen Fragestellungen zu verschließen.

Christoph Theobald skizziert eine theologische Theorie der Moderne, die den Glauben im *modus conversationis* faßt: Da der normative Gehalt in einer hermeneutischen Wende zur Intersubjektivität und zum Text bestehe, müsse eine Theologie der Moderne vom hermeneutischen Status des christlichen Glaubens ausgehen. Demgemäß hat für T. die fundamentaltheologische Begründung der Gotteserfahrung nicht in Form einer Letztbegründung, sondern nur in Form einer wohl abgewogenen Überzeugung zu erfolgen, die allein in kontextgebundener Praxis geprüft werden kann, um den Glauben im *modus conversationis* begreifbar zu machen. T. versucht dies am Beispiel der „goldenen Regel" als Kern des sozialen Bandes zu beschreiben. Von dort her lassen sich Brücken zur Theologie schlagen, da die Regel in das gesellschaftliche Band eine messianische Dramatik eintrage, die den Raum für die Gottesfrage eröffne und in ihrer Öffnung auf das Gebot der Liebe und Feindesliebe hin einen Anknüpfungspunkt für eine praktische, nie abschließbare Gotteserfahrung biete.

Markus Knapp konfrontiert den Habermasschen Ansatz mit der Philosophie von Emmanuel Levinas. K. würdigt Levinas' Konzeption einer asymmetrischen Verantwortung für den Anderen, die das Fundament für das Anliegen der Theorie kommunikativen Handelns bilde, der Herstellung symmetrisch reziproker Anerkennungsverhältnisse. K. stellt heraus, daß sich zwar auch bei Habermas der Respekt vor dem Anderen findet, insofern dieser als gleichberechtigter Partner in den Diskurs miteinzubeziehen sei. Die Diskursethik lebe aber von der von ihr nicht explizierten Voraussetzung der asymmetrischen Verantwortung für den Anderen, die die von ihr favorisierte Symmetrie erst ermögliche. Im Unterschied zu Levinas sieht K. allerdings die Notwendigkeit einer theologischen Verankerung der Verantwortung in der Selbstzusage Gottes als absoluter Agape gegeben. Diese Glaubensgewißheit ist nur im je eigenen semantischen Potential religiös-semantischer Sprache zugänglich, so daß Theologie und Philosophie bzw. kommunikative Vernunft nicht ineinander übergehen können.

Der Relevanz des Bilderverbots sowie des Ästhetischen bei Habermas geht Josef Wohlmuth nach. Elemente des Bilderverbots findet er im Verdikt einer vorschnellen Verobjektivierung von Transzendenz, eine Wiederkehr des Ästhetischen sieht er im Votum für eine Verbindung der ausdifferenzierten Vernunftvermögen und in der Parallele der idealen Sprachgemeinschaft mit dem Kantischen *sensus communis* gegeben. Mit Eagleton diagnostiziert er allerdings einen Ausfall der Bedeutung des menschlichen Leibes für den kommunikativen Prozeß. Die Achtung des Leibes sei dagegen bei Levinas zu finden ebenso wie die Achtung des Bilderverbots. Von dort aus zieht W. Folgerungen für eine theologische Ästhetik, die er als „Ästhetik des Wundmals" zu fassen versucht.

Die Bedeutung der Konsenstheorie der Wahrheit für die Theologie analysiert Jens Glebe-Møller. Auch in der Theologie müsse der Konsens als Wahrheitskriterium gelten, sowohl für Glaubensaussagen als auch für christliche Normen. Für G.-M. folgt daraus ein Votum für die Institution des Konzils sowie für die Institutionalisierung des allgemeinen Priestertums.

Edmund Arens thematisiert die Bedeutung von Tod und Transzendenz in der Handlungstheorie und stellt aus eschatologischer Perspektive Anfragen an das Habermassche Projekt. Bei Habermas sei zwar im Bezug auf ein Moment von Unbedingtheit und im Rückgriff auf eine „Transzendenz von innen" durchaus noch eine Thematisierung von Transzendenz zu finden, bzgl. des Todes aber fehle Entsprechendes. Nach Überlegungen zur Möglichkeit einer Todestranszendierung ins Diesseits im Anschluß an Habermas entfaltet A. im Rekurs auf die anamnetische Vernunft die eschatologischen Potentiale des christlichen Glaubens jenseits funktionalistischer Verkürzungen der Religion auf Trostspendung und Kontingenzbewältigung und kritisiert von dort her das Transzendenzverständnis und den Ausfall der Thematisierung des Todes bei Habermas sowie dessen funktionalistisches Religionsverständnis. Auch die Geschichtsauffassung der Theorie kommunikativen Handelns wird einer theologischen Kritik unterzogen.

Der Beziehung zwischen Theorie kommunikativen Handelns, Rechtsphilosophie und theologischer Ethik widmet sich Alberto Bondolfi. Der Rückbezug theologischer Ethik auf die in nachkantischer Tradition stehende Habermassche Bestimmung des Rechts bietet für B. die Chance einer Befreiung aus naturrechtlichen Positionen einerseits und einer Erweiterung der „autonomen Moral im christlichen Kontext" andererseits.

Hermann Pius Siller schließlich geht es um die Möglichkeit der Ausdrücklichkeit des Unbewältigbaren und damit um eine Pragmatik des Geheimnisses. Drei Grundmodalitäten machen laut S. eine Beziehung zum Unbewältigbaren möglich: Glaube, Hoffnung, Liebe. Dementsprechend gebe es mehrere Formen des kirchlichen Ausdruckshandelns, in denen sich diese Beziehung manifestiere: Martyria, Leiturgia, Diakonia, Koinonia, die jedoch in unserer Lebenswelt mehrfachen Störungen und Verzerrungen ausgesetzt seien.

Auch wenn manche Positionen kritisch zu hinterfragen sind, etwa die Gleichsetzung einer Philosophie und Theologie der Moderne mit Hermeneutik, die Rezeption des Asymmetriemodells von Levinas oder die Übernahme einer Konsenstheorie der Wahrheit für die Theologie, so bietet der Bd doch einen lesenswerten Einblick in die Möglichkeiten einer theologischen Kritik und Rezeption der Theorie kommunikativen Handelns, angereichert und erweitert durch den Einbezug der neueren französischen Philosophie.

Münster Saskia Wendel

Wunder, Bernhard: **Konstruktion und Rezeption der Theologie Walter Benjamins.** These I und das „Theologisch-politische Fragment". – Würzburg: Königshausen & Neumann 1997. 173 S. (Epistemata, 223), kt DM 39,80 ISBN: 3-8260-1381-6

W. geht aus von einem auf bestimmte Autoren (Neuhaus, John, Kehl, Wohlmuth, Ebach, Sauter, Peukert, Metz) bezogenen Über-

blick über die theologische Rezeption Walter Benjamins. Dann folgt eine auf die erste der sogenannten „Geschichtsthesen" (Benjamins Begriff der Theologie) und auf das „Theologisch-politische Fragment" (Benjamins Begriff des Messianischen) konzentrierte Quellenanalyse. Abschließend werden einige Fragen diskutiert, die sich einer weiteren Rezeption Benjamins durch die christliche Theologie besonders auf den Feldern der Christologie und Soteriologie stellen.

Mit großem Einfühlungsvermögen interpretiert Vf. das von Benjamin in der ersten „Geschichtsthese" verwandte Bild von der Puppe, die den historischen Materialismus darstellt und deshalb jedes Schachspiel gewinnen kann, weil sie geführt wird von einem unter ihr versteckten buckligen Zwerg mit dem Namen „Theologie". Wichtig ist dabei: Vorderhand ist dem Zwergen der Blick *auf* das Schachbrett versagt, was im Blick auf die treffsicheren strategischen Schachzüge sinnvoll wäre. Die Position des Zwerges kann insofern wohl nur Schachzüge vornehmen, die eine strategische, logozentrische Treffsicherheit unterbrechen. V. a. aus Benjamins Gedanken zum Werk Franz Kafkas kann Vf. entnehmen: Das „bucklicht Männlein" ist eine Figur der Unterbrechung, die signalisiert, daß etwas „so" nicht weitergeht; und es ist zugleich Figur einer messianischen Position: es wird verschwinden, wenn der Messias kommt. Der Zwerg der „Schachspielthese" markiert eine Disjunktion zwischen der profanen und der messianischen Ordnung. Was das konkret bedeutet, erläutert Vf. durch einen Hinweis auf die achte Geschichtsthese, die als künftigen Gegner von Puppe und Zwerg die faschistoide Erhebung des Fortschritts zur historischen Norm nennt. Weil Benjamin an dieser Stelle die Aufgabe der Theologie mit einem Begriff von Carl Schmitt als „Herbeiführung des wirklichen Ausnahmezustandes" beschreibt, widmet Vf. der Auseinandersetzung Benjamins mit Schmitt einen eigenen Exkurs. Benjamin wendet sich gegen dessen Versuch, Begründungsdefizite der profanen Ordnung theologisch zu homogenisieren bzw. zu überhöhen. Das wäre die theologische Rechtfertigung eines idealistischen Fortschrittsglaubens, eines Historismus und Faschismus, der, wie Benjamin in der neunten Geschichtsthese schreibt, unablässig Trümmer aufhäuft. Was er mit dem Begriff „Ausnahmezustand" meint, ist die Zerstörung all jener Ordnungskategorien, die im Namen der Ausnahme die Ausnahme niederhalten und damit Siegergeschichte fortschreiben.

Aus dem Zitat (84) des wahrscheinlich 1920/21 entstandenen „Theologisch-politischen Fragmentes" erhellt unmittelbar, warum hier der Schlüsseltext zur Klärung von Benjamins Begriff des Messianischen vorliegt. Wieder bedient sich Vf. der Methode des Verstehens der einzelnen Sätze und Worte durch „Kon-Texte" in anderen Werken des Autors. Dabei dominiert die Besprechung der Auseinandersetzung Benjamins mit Bloch, weil Benjamin im „Theologisch-politischen Fragment" Blochs Schrift mit dem Titel „Geist der Utopie" das Verdienst zuschreibt, „die politische Bedeutung der Theokratie mit aller Intensität geleugnet zu haben". Sehr klar arbeitet Vf. heraus, worin dennoch ein gravierender Unterschied zwischen Benjamin und Bloch besteht. Bloch nämlich ersetzt, wie er selber sagt, das „System des theoretischen Messianismus" durch jenen praktischen Messianismus, der Erlösung als „die gänzliche Bejahung des Lebens" und als die „innere Überwindung alles Leids" beschreibt. Deshalb fragt Vf. zu Recht, ob Bloch hier nicht eine neue Version politischer Theokratie errichte. Benjamin selbst spricht in seinen Briefen von einer „undiscutierbaren Christologie" Blochs und betont, daß erst der Messias selbst alles historische Geschehen vollende. Für Bloch stellt „das Drüben" eine immanente Kategorie der Zeit dar, keine religiös-transzendente. Vergangenheitsbewältigung kann es für ihn nur im Sinne einer Art „Entbindungsstation des Subjekts von der Vergangenheit geben". Zwar spricht auch Benjamin von einer schwachen messianischen Kraft des einzelnen Subjekts, verwendet aber zugleich das Bild zweier gegeneinander gerichteter Pfeile, um deutlich zu machen, daß die Beziehung der Geschichte auf das Messianische sich durchkreuzen lassen muß vom Messianischen. Kurzum: Historisches Ziel und messianisches Ende können nicht konstruiert ineins fallen, es sei denn in einem gegenüber Bloch nicht-intentionalen Sinn. Mit G. Neuhaus verweist Vf. auf Benjamins Notiz zur „Dialektik des Glücks", um so zu verdeutlichen, daß das Glücksstreben des einzelnen Subjekts gerade jenen Fortschrittsglauben nährt, der die profane Ordnung in die Katastrophe führt. Von daher ist die messianische der Abbruch der profanen Ordnung. Für den Zusammenhang beider Ordnungen verwendet Benjamin ein auch von Karl Barth verwandtes Bild: nämlich das einer den Kreis in einem einzigen Punkt berührenden Tangente. Eine im Blochschen Sinne zeitliche Überbrückung der Dualität zwischen profaner und messianischer Ordnung wird von Benjamin ausgeschlossen. Ja, Vf. formuliert: Die messianische Natur ist für Benjamin „jener ‚Ort', an dem Einheit, Sinn- und Identitätsstiftung wie in ein schwarzes Loch fallen".

Was Vf. am Ende des zweiten Teils versäumt hat, holt er am Ende des dritten nach, indem er nach der Bestimmung des Begriffs des Messianischen auf Benjamins Auffassung der Theologie zurückkommt. Weil der messianische Standort im strengen Sinne nicht mehr denkbar ist, keine Adresse in der profanen Ordnung vorsieht und keinen Standort angibt, spricht Vf. mit Bettine Menke von der Benjaminschen „A-topik". Alle theologischen Begriffe müssen, wenn sie nicht die profane Ordnung überhöhen, sondern die messianische Ordnung bezeichnen wollen, jeden Anknüpfungspunkt in der profanen Ordnung verneinen. In der talmudischen Lehre von den neunundvierzig Sinnstufen jeder Thorastelle sieht Benjamin ein Vorbild für das Bemühen um theologische Begriffe, die einer Tangente gleichen, weil sie das Gemeinte wie in einem Punkt lediglich berühren. Zwischen Begriff und Inhalt darf es keine „notwendige Logik" geben.

Leider deutet Vf. nur einmal kurz an, wie sehr sich Benjamin mit diesen aphoristischen und paradoxen Ausführungen in Widersprüche verwickelt. Denn auch wenn ich die messianische Ordnung als die der profanen gegenüber „a-topische" denke, *denke* ich sie, setze ich sie in Beziehung zur profanen Ordnung, affirmiere ich also jene „Verbindung", die Benjamin absolut ausschließt. Muß man Benjamins Invektiven gegen den Logozentrismus nicht vorwerfen, sie machten aus der „messianischen Ordnung" einen Mythos, der, wenn er denn hereinbricht, die ganze „profane Ordnung" (alles und jeden) ergreift?

Ohne die Konsequenzen der beschriebenen Analysen für das weitere theologische Gespräch mit Benjamin ausfalten zu wollen, verweist Vf. im letzten Teil auf wichtige Themen jeder zukünftigen „Rezeption". Wenn Benjamin sagt, daß „die christologische Position" eben jene Bezogenheit der profanen auf die messianische Ordnung bedeute, die er selbst radikal ablehnt, dann wird nicht nur deutlich, was das Christentum vom Judentum trennt, dann muß sich die klassische Christologie auch fragen lassen, was das Gekommensein des Messias angesichts der realen Geschichte bedeutet. Könnte uns Benjamin nicht – so fragt Vf. – zu einer Christologie führen, die der „profanen Ordnung das Material der Identitätsbildung und eindeutigen Sinnstiftung entzieht"? Und müßte nicht z. B. das Sakrament der Eucharistie „eher den Hunger nach einem solchen Sinn mehren, statt mit ihm zu sättigen"? Müßten nicht alle unsere theologischen Begriffe so beschaffen sein, daß man ihnen anmerkt, wie sie um ihrer Inhalte willen scheitern? Wäre das nicht richtig verstandene Inkarnation, daß das Faktum jeden Begriff von diesem Faktum, jede identitätsbildende Konzeption und jedes System aufsprengt?

Diese von Benjamin her auf die Mitte des christlichen Glaubens gerichteten Fragen öffnen ein weites Feld der Diskussion. Aber sollte man nicht umgekehrt mindestens ebensoviele Fragen aus der Mitte des christlichen Glaubens an Benjamin richten? Ist die von Benjamin beschriebene Zuordnung von profaner und messianischer Ordnung nicht ganz unabhängig von dem Glauben an Jesus als den Christus eine neue Version des sogenannten Zwei-Stockwerke-Denkens? Führt Benjamins Gleichsetzung von Fortschritt und Katastrophe nicht zu eben jener alles „von oben" erwartenden Apathie, die er als Marxist gerade vermeiden wollte? Und sind seine Invektiven gegen den sogenannten Logozentrismus bis hin zur Bestreitung jedes Anknüpfungspunktes der messianischen in der profanen Ordnung nicht Nährboden für religiösen Fundamentalismus?

Mit diesen „Gegenfragen" soll in keiner Weise bestritten werden, daß sich das vom Vf. für die Zukunft geforderte Gespräch der Christologie mit Benjamin lohnt. Vf. hat mit seiner Arbeit nicht nur eine Bilanz der bisherigen Benjamin-Rezeption, sondern auch Analysen vorgelegt, die jeder weiteren Rezeption als Kriterien dienen können. Denn was er zu Benjamins Auffassung der Theologie und zu seinem Begriff des Messianischen ausführt, ist durch die glänzenden Exkurse zu Kafka, Schmitt und Bloch und durch unzählige Querverweise auf andere Werke des Autors abgesichert. Leider wird nicht recht deutlich, warum Vf. seine Arbeit in Teil I mit einer jeweils kurzen Charakterisierung der Theologen beginnt, die sich vor ihm auf Benjamin bezogen haben. Zum einen hätte dieser Überblick Metz nicht an das Ende, sondern an den Anfang stellen müssen (denn die theologische Benjamin-Rezeption geht von ihm aus

und bleibt auf ihn bezogen). Zum anderen wären beide Teile der Arbeit – der Überblick über die theologische Benjamin-Literatur und die Benjamin-Analyse – durch eine abschließende Diskussion der eigenen Ergebnisse mit den eingangs genannten Autoren enger verzahnt worden. Man kann W. aber nicht vorwerfen, diese Diskussion ausgespart zu haben. Sie findet nämlich in den Fußnoten statt. Der kritische Apparat ist eine Fundgrube für jeden Benjamin-Spezialisten und kann geradezu als Muster für jede Diss. gelten, weil er den Text von überflüssigen Exkursen entlastet und dem Leser möglichst oft Gelegenheit zum kritischen Vergleich bietet.

Bonn Karl-Heinz Menke

Theologiegeschichte

Irenäus von Lyon: Adversus Haereses IV. Gegen die Häresien IV, hg., übers. u. eingel. v. Norbert Brox. – Freiburg / Basel / Wien: Herder 1997. 396 S. (Fontes Christiani, 8), kt DM 58,00 ISBN: 3-451-22128-4

Die Irenäus-Ausgabe der Fontes schreitet voran. N. Brox legt in der Art der bisherigen Bde (zur Charakteristik s. vom Rez.en: ThRv 90 [1994], Sp. 464–466; ThRv 93 [1997], Sp. 105–106) Buch IV von Adversus Haereses vor. Die Ausgabe bietet einen willkommenen Anlaß zu gründlicher Lektüre dieses komplexen Teils des Irenäischen Werkes.

Irenäus will seine Widerlegung der Gnosis kraft der „Worte des Herrn" weiter fortsetzen, die leitende Absicht des Autors, die man nie aus dem Blick verlieren darf, will man dem Inhalt und der Struktur von Buch IV gerecht werden. Auch in den atl. Worten spricht bekanntlich Christus. Brox bietet wiederum eine um Genauigkeit bemühte deutsche Übersetzung. Grundlage ist die lateinische Irenäus-Übersetzung des verlorenen Originals. Die für Buch IV besonders interessante und wichtige armenische Übersetzung spielt für Brox nur insofern eine Rolle, als er gegebenenfalls auf eine von SC (Sources Chrétiennes) vorgeschlagene Textfassung hinweist. Die Vernachlässigung des Armenischen stellt sicher einen Mangel dar (erinnert sei an die unzureichende Ausgabe der Epideixis) und macht gerade bei komplizierteren Textstellen die Konsultation der editio prinzeps in den SC nötig. Bei den Hg.n von Buch IV in den SC hat es Mitte der 60er Jahre bzgl. der lateinischen Übersetzung, sowohl was den Text als auch die Kriterien anbelangt, einen Streit gegeben, der zum Ausscheiden von Bertrand Hemmerdinger für die Arbeit an den weiteren Bden geführt hat. Hemmerdinger hat über den gemeinsam zu verantwortenden Text in den SC hinaus an anderer Stelle (in den JTS) seine observations critiques dargelegt, und Brox hat die Entscheidung getroffen, jede dieser Bemerkungen mitzuteilen, bis hin zu den „malakoi", die Hemmerdinger nicht als Weichlinge sondern als Masturbanten verstehen will. Brox verhehlt nicht seine Sympathie für manche von Hemmerdingers Vorschlägen und Konjekturen – im Ganzen kann man sich der präzisen Übersetzung mit gutem Gewissen anvertrauen. Sie macht auf Schwierigkeiten im Text aufmerksam, liefert manche Begründungen für die Übernahme oder die Ablehnung der Fassung in den SC und folgt geduldig den oft verwickelten Argumentationslinien des Autors von Adversus Haereses. Eine Reihe von Anmerkungen nimmt inhaltliche Aspekte des Textes auf und stellt Querverweise her. Da Buch IV in der Edition der SC am Anfang stand, sind die Begründungen von A. Rousseau sorgfältig im Blick auf den gewachsenen Erkenntnisfortschritt zu prüfen.

Einige Beobachtungen: IV 7,4 (60f): Die Erklärung von Hemmerdinger zu den Händen Gottes kann kaum als plausibel angesehen werden. Besonders die theologische Bedeutung der Stelle verdient größere Beachtung. – IV 13,4 (102): Nicht präzis ist die Erklärung, mit den natürlichen Geboten sei der Dekalog gemeint. Der Dekalog ist die heilsgeschichtlich spätere, zu ihrer Zeit notwendige Kodifizierung der Naturgebote, die im Doppelgebot von der Gottes- und Nächstenliebe und natürlich in den Inhalten des Dekalogs bestehen (IV 16,3; 15,2). – In IV 26,2 (206f) kann „Irenäus" selber nicht gut auf epid „verweisen", da er die Schrift später verfaßt hat. – Ob der Presbyter von IV 27,1 – 32,2 ein direkter Apostelschüler (armenische Übersetzung und SC) gewesen sein soll oder mit Brox ein Mann der 3. Generation (212ff), muß unentschieden bleiben. – In IV 29,1 folgt das Jesaja-Zitat nicht nur einmal, sondern dreimal dem Hebräischen, so daß die von Brox geäußerten Zweifel an dieser Stelle wenig Grund haben (232). Auch wenn man es nicht gut glauben möchte, so meldet sich hier der hebräische Text zu Wort. – Nicht zuverlässig ist die Anmerkung zu den Pseudopropheten (261): Der Hinweis auf Markus den Magier (I 13,3.4) ist wenig hilfreich; dagegen fehlt der wichtige Querverweis auf epid 99. – In IV 36,8 (318f) übersieht Brox, indem er sich ausdrücklich von SC absetzt, die für Irenäus typische Unterscheidung von den Worten des Herrn in Gleichnissen und den klar und unmittelbar geäußerten Worten, ein Mißverständnis, das für die Beurteilung der Struktur von Buch IV Konsequenzen hat.

An diesem Punkt sind bei aller Anerkennung der geleisteten Arbeit – die getroffenen Bemerkungen schmälern sie nicht – nun aber doch gravierende Bedenken anzumelden. Irenäus hat seinen eigenen, von Emphase getragenen Stil. Er assoziiert vielfach Gedankenverbindungen und entwickelt ein buntes Schriftgewebe. Aber die grobe Struktur von Buch IV ist deutlich zu erkennen. Die Gliederungen von Benoît und der SC als „Konstrukt" zu erklären (8), kann nicht als begründete Ablehnung gelten. Man muß nicht übertreiben und Irenäus eine clartée française unterstellen (dazu neigt Philip Bacq), aber man soll ihn ernst nehmen. Er argumentiert mit den „Herrenworten" im Gefüge des AT und NT: Kap. 1–19. Es folgt der große Teil über die Prophetie mit der Anleitung, die Schriften richtig zu lesen: Kap. 20–35. Der 3. Teil (Kap. 36–41) handelt von den Herrenworten, die nicht direkt, sondern in Parabeln zum Ausdruck kommen. Die Hinweise im Irenäus-Text sind eindeutig (Bacq hat sie gut zusammengestellt). Brox bietet die kleineren Zwischenüberschriften für Textzusammenhänge, wobei er völlig zu recht weithin den Autoren vor ihm folgt. Aber sie sind vielfach formaler Natur und machen nicht den Versuch, den Kontext des jeweiligen Herrenwortes anzugeben. Rez. redet nicht einer übertriebenen Feingliederung das Wort, die nicht ohne Gewaltsamkeiten auskommt. Aber er hätte dem Leser der neuen deutschen Irenäus-Ausgabe mit ihren vielen Vorzügen gewünscht, daß er eine größere Hilfe zum Verständnis der Denkstruktur des Autors von Adversus Haereses erhält und nicht mit dem Eindruck zurückbleibt, Buch IV stelle v. a. eine unübersichtliche Materialsammlung dar.

Hamburg Hans-Jochen Jaschke

Melanchthon deutsch. Bd 1. Schule und Universität. Philosophie, Geschichte und Politik. Bd 2. Theologie und Kirchenpolitik, hg. v. Michael Beyer / Stefan Rhein / Günther Wartenberg. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 1997. 324/311 S., geb. DM 29,50 ISBN: 3-374-01636-7

Humanismus und Wittenberger Reformation. Festgabe anläßlich des 500. Geburtstages des Praeceptor Germaniae Philipp Melanchthon am 16. Februar 1997. Helmar Junghans gewidmet, hg. v. Michael Beyer / Günther Wartenberg unter Mitwirkung von Hans-Peter Hasse. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 1996. 444 S., brosch. DM 68,00 ISBN: 3-374-01623-5

„Melanchthon wurde in der Kurpfalz, in der Stadt Bretten, am 16. Februar 1497, abends sechs Minuten nach sieben Uhr geboren." (Bd I, 14) Daß wir künftig nicht nur diesen Satz aus Jakob Heerbrands (vgl. TRE 14, 524–526) *„Oratio funebris in obitum incomparabilis viri domini Philippi Melanthonis"* von 1560 (Bd I, 11–37), sondern auch eine Reihe von lateinischen und frühneuhochdeutschen Schriften aus des *Praeceptor Germaniae* eigener Feder in unserer Gegenwartssprache nachlesen können, ist eines von vielen erfreulichen Ergebnissen von dessen 500. Geburtsjubiläum im vergangenen Jahr. Aus diesem Anlaß wurden von der Evangelischen Verlagsanstalt mit Unterstützung des Landes Sachsen-Anhalt zwei Teilbände „Melanchthon deutsch" ediert, die – jeweils vollständig – Texte zu den Themenkreisen *„Schule und Universität"* (Bd I, 39–122), *„Philosophie, Geschichte und Politik"* (Bd I, 123–324), *„Theologie"* (Bd II, 7–196) und *„Kirchenpolitik"* (Bd II, 197–271) enthalten. Ein Anhang (Bd II, 273–311) bietet neben einem Abkürzungsverzeichnis und einem Verzeichnis der Mitarbeiter ein hilfreiches Namensregister, das in Melanchthons Texten erwähnte Namen von Personen und Völkerschaften einschließlich der biblischen und mythologischen Gestalten enthält.

Die einleitend gegebene Begründung für das Übersetzungsunternehmen ist plausibel: Bei nicht wenigen Werken Schwarzerdts „verhindert die Gelehrtensprache Latein die Rezeption nicht nur in der interessierten Öffentlichkeit, sondern auch – und dies sei mit bedauerndem Blick auf die allerorten schwindenden Kenntnisse der antiken Sprachen hinzugefügt – in Kirche, Schule und Universität. Ein ‚Melanchthon deutsch' ist notwendig, wenn nicht Melanchthons auch aktuelle Bedeutung von vorneherein als hinfällig eingestuft wird." (Bd I, 8) Das gilt umsomehr, als es bereits über eineinhalb Jh.e her ist, daß Friedrich August Koethe „Philipp Melanchthon's Werke, in einer auf den allgemeinen Gebrauch berechneten Auswahl" (1829/30) in drei Bden deutscher Übersetzungen herausgegeben hat.

Die nunmehr vorliegende Auswahl neuer Übersetzungen ist an überschaubaren Texten Melanchthons orientiert und dabei bemüht, „den Universalgelehrten, Humanisten und Reformator in verschiedenen Textgattungen zu präsentieren": Aufnahme gefunden haben Thesenreihen, Postillen, Gebete, Anekdoten, Briefe, Studienordnungen, Gutachten, Traktate, v. a. aber Reden, die Melanchthon als regelmäßige *declamationes* 1523 an der Univ. Wittenberg einführte. Sie umfassen das gesamte Wissensspektrum Melanchthons – von Theologie, Medizin, Philosophie, Geschichte bis hin zu Astronomie – und wurden zumeist von seinen Schülern vorgetragen." (Bd I, 9) Um nur einige der aufgenommenen Titel der Reihe nach aufzulisten: Die Texte zu Schule und Univ. werden eingeleitet durch Melanchthons Wittenberger Antrittsrede von 1518; es folgt ein Lob der Beredsamkeit von 1523, eine Lobrede auf die neue Schule von 1526, eine Anweisung, wie man lernen und studieren soll von 1554, Vorschläge zur Leipziger Universitätsreform von 1540 sowie Reden über die Teile und Bewegungen des Herzens von 1550. Unter der Rubrik Philosophie, Geschichte und Politik sind Reden über die Philosophie, über Plato, Aristoteles, Johannes Reuchlin, Herzog Eberhard von Württemberg, Kurfürst Friedrich den Weisen und über die politische Ordnung im allgemeinen gesammelt. Was mich persönlich betrifft, so habe ich mit besonderem Genuß und besonderer Zustimmung das Lob Frankens von 1538 gelesen (Bd I, 242: „dieser Stamm gereicht dem gemeinsamen deutschen Namen zu großer Ehre und hat vieles vollbracht, wodurch er das Ansehen Deutschlands gehoben hat.") Unter dem Stichwort „Theologie" sind Melanchthons Baccalaureatsthesen von 1519 zu finden, eine Erörterung über den Unterschied zwischen weltlicher und christlicher Gerechtigkeit von 1522, eine Rede über das unentbehrliche Band zwischen den Schulen und dem Predigtamt von 1543, eine Vorrede zur Vorlesung über das nizänische Glaubensbekenntnis, Gebete sowie eine Rede über das Gebet und Schriftbetrachtungen zur Passion Christi am Karfreitag. Beigefügt ist neben anderen Würdigungen die Rede bei Luthers Begräbnis von 1546. Als Kirchenpolitiker ist Melanchthon mit Beiträgen über das Amt der Fürsten, die Autorität der Synoden, mit einer Synodalrede über den Unterschied zwischen der Kirche Gottes und dem Reich der Welt von 1546 sowie mit Briefen und Gutachten zur Reichs- und Kirchenpolitik aus den Jahren 1546 bis 1555 vertreten. Alle Texte sind mit einer knappen Einleitung und erläuternden Anmerkungen versehen. Auch wird jeweils die Übersetzungsgrundlage angegeben; auf einen Abdruck der Originale mußte aus Raumgründen verständlicherweise verzichtet werden. Die gebotenen Übersetzungen sind, soweit ich sehe, nicht nur textnah, sondern auch gut lesbar. Die Devise kann daher nur lauten: tolle, lege, nimm und lies – der *Praeceptor Germaniae* hat das Vermögen, auch in der Gegenwart ein Lehrer Deutschlands zu werden.

Das ist nicht zuletzt deshalb der Fall, weil er die ursprüngliche Einsicht der Wittenberger Reformation und das humanistische Erbe in Personalunion biographisch und werkgeschichtlich vereint hat wie kein anderer. Darauf weist die dem emeritierten Leipziger Prof. für Kirchengeschichte, Helmar Junghans, gewidmete Festgabe zum 500. Geburtstag Melanchthons *„Humanismus und Wittenberger Reformation"*, die ebenfalls bei der Evangelischen Verlagsanstalt, diesmal mit Unterstützung des Stifterverbandes für die Deutsche Wissenschaft erschienen ist, schon in ihrem Titel hin. In der Tat dürfte Philipp Melanchthon „derjenige sein, der als Reformator an Luthers Seite der Transformation humanistischer Anliegen im umfassenden Feld von Sprache und Bildung durch die Reformationsbewegung hindurch am deutlichsten Gestalt gegeben hat" (11). Diese Grundannahme ist kennzeichnend für den Sbd, der, wie die Hg. im Vorwort bekunden, „keine neuen Theorien zu Humanismus und Reformation bieten, sondern an Einzelthemen zeigen (will), wie nahe sich beide Phänomene standen" (12).

Die Beiträge, die zum Teil von den Übersetzern von „Melanchthon deutsch" stammen und gelegentlich Detailkommentare zu den übersetzten Schriften enthalten, sind nach drei großen Gesichtspunkten geordnet: Bernhard Lohse, Mark U. Edwards Jr., Scott Hendrix, Heribert Smolinsky und Hans-Peter Hasse erörtern Aspekte der *„Wittenberger Reformation"* (13–120) im allgemeinen; Heinz Scheible, Michael Beyer, Markus Wriedt, Siegfried Bräuer, Eike Wolgast und Robert Kolb untersuchen Aspekte des Verhältnisses von *„Luther und Melanchthon"* (121–293); Martin Brecht, Günter Frank, Karl-Heinz zur Mühlen, Johannes Schilling, Martin Treu, Stefan Rhein, Bärbel Schäfer und Günther Wartenberg schließlich konzentrieren sich speziell auf *„Melanchthon"*, um *„Wirkungsfelder eines evangelischen Humanisten"* (295–415) zu bearbeiten. An großen Namen der Reformations- und Hunanismusforschung fehlt es sonach nicht, und auch die erzielten Forschungsergebnisse sind – gerade für den am Detail Interessierten – außerordentlich lehrreich. So kann man sich, um nur einige Beispiele zu geben, über die Vorgeschichte von Luthers Begriff der *„Theologia Crucis"* informieren (Lohse) und nachlesen, was Wittenberger Prof.en ihren Studenten ins „Stammbuch" geschrieben haben (Hasse), man kann die theologische Begründung der Schul- und Universitätsreform bei Luther und Melanchthon (Wriedt) und Melanchthons Fürstenwidmungen in der Wittenberger Lutherausgabe (Wolgast) studieren oder sich belehren lassen über Melanchthons ekklesiologische Reden (Brecht), seine Affektauffassung in den *Loci communes* von 1521 (zur Mühlen) sowie sein Verhältnis zum italienischen Humanismus (Rhein). Ein vorzügliches Literaturverzeichnis samt Personenregister ist beigefügt.

Genauestens analysiert und quellenmäßig erschlossen wird im übrigen die Überlieferung von Melanchthons Leichenrede auf Luther (Bräuer), was zum Anlaß genommen werden soll, abschließend noch einmal auf Heerbrands eingangs zitierte Gedächtnisrede auf Melanchthon zurückzukommen, in welcher der Lebensweg des *Praeceptor* aus der Sicht des – mittlerweise selbst zum bedeutenden theologischen Lehrer avancierten – Schülers von der Wiege bis zur Bahre gewürdigt wird: „Am 19. April, kurz vor 19 Uhr, wurde er (sc. Melanchthon) unter Seufzen, Bitten, Flehen und unter Anrufung des Gottessohnes, dem er sich mit ganzem Herzen anvertraute, aus diesem leidvollen Leben und von der Universität gerufen, der er so lange zu ihrem größten Nutzen gedient hatte. Er hatte 63 Jahre, zwei Monate und drei Tage gelebt und verschied beinahe zu demselben Zeitpunkt, zu dem er geboren war. Jetzt lebt er aber in einem besseren Leben, nicht mehr mit den Mühen der Universität, an die er sich so gewöhnt hatte, daß er sie nicht einmal in seiner letzten Lebenszeit und beinahe im Augenblick seines Todes aufgeben wollte, sondern in der himmlischen Universität, an die berufen zu werden er schon lange sehr leidenschaftlich erbeten hatte. Dort genießt er den Anblick und den vertrauten Umgang des Gottessohnes und die überaus erfreulichen Gespräche mit den höchsten Lehrern der Kirche, mit Adam, mit Noah, mit Abraham, mit den Propheten und Aposteln, deren Schriften er in sein Herz geschlossen und in sehr gelehrten Auslegungen erläutert hatte, mit den Vätern und mit dem verehrungswürdigen Herrn Doktor Martin Luther, mit dem er 28 Jahre eng verbunden auf Erden lebte und sich täglich über viele wichtige Themen besprach." (Bd I, 34f)

München Gunther Wenz

Scola, Angelo: **Hans Urs von Balthasar – ein theologischer Stil.** Eine Einführung in sein Werk. Aus dem Italienischen übersetzt von Friedl Brunckhorst. – Paderborn: Bonifatius 1996. 111 S., kt DM 38,00 ISBN: 3-87088-915-2

Die Rez. eines aus einer anderen Sprache übertragenen Buches muß zwei Ebenen unterscheiden und im Blick behalten, einmal den Inhalt, für den der Vf. verantwortlich ist, und dann die Sprachform, die der Übersetzer seiner Übertragung gegeben hat. Freilich ist das Verhältnis von Inhalt und Form noch komplexer. Zum einen besitzt ja bereits das Original seine eigene Sprachform. Zum anderen ist das Übersetzen ein vielschichtiger geistiger Prozeß, der sich nicht nur auf der sprachlichen Ebene bewegt, sondern über die Sprache auch den Inhalt mitformt. Manchmal kann in einer Übersetzung der gedankliche Gehalt sogar deutlicher artikuliert sein als im Original. Aber es kann auch das Gegenteil der Fall sein, daß die Übersetzung den Gedanken verunklart, ja sogar verfälscht.

Leider begegnet man in der vorliegenden Übersetzung solchen sinnentstellenden Fehlern. Besonders wenn der Vf. eine philosophische Materie behandelt, häufen sich beim Übersetzer die Entstellungen. Dazu ein paar Beispiele: Auf S. 29, Anm. 11 wird kurz auf die plotinische Seelenlehre hingewiesen, die aber vom Übersetzer mißverstanden wird. Plotin postuliert keineswegs die „Auslöschung der Allseele", sondern durch die Askese soll die Einzelseele in der Allseele aufgehen. S. 39 summieren sich die Fehler: „Für Balthasar ist die Erscheinung des Seins, d. h. seiner Schönheit, tatsächlich die Schneise, durch die das Sein in den Menschen eindringt und ihn zeitweise vom Bewußtsein seiner selbst und des Realen abzieht", so der Übersetzer. Der Vf. will aber genau das Gegenteil sagen, wenn man ihn korrekt wiedergibt: „Für Balthasar ist die Erscheinung des Seins . . . tatsächlich die Schneise, durch die das Sein in den Menschen eindringt und ihn gleichzeitig zum Bewußtsein seiner selbst und des Wirklichen erweckt." Nur zwei Zeilen weiter liest man: „Wenn mich das Sein in seiner Erscheinung überwältigt und ergreift, löscht es mich aus." Im italienischen Original ist aber nicht von „auslöschen" die Rede, sondern von „befriedigen". Was aber soll man sich bei dem Nonsens des nächsten Satzes denken: „Indem sich das Sein schenkt, enthüllt es sich als Sein genau in dem Augenblick, in dem es das Ich vom Erkennen und Selbstbewußtsein abzieht: So ist es das verum"? Ein „verum", welches das Ich vom Erkennen abzieht, ist doch eine sehr groteske Vorstellung! Die richtige Übersetzung müßte lauten: „. . . indem es das Ich zum Erkennen und Selbstbewußtsein erweckt." Oder S. 89 suggeriert die Übersetzung, als ob hier gelehrt würde, daß das unausschöpfbare, universale Sein der „Seinsakt eines speziellen Wesens ist" („in quanto atto d'essere di una particolare essenza"). In dem falsch übersetzten Einschub

geht es aber nicht um das „esse universale", sondern um den Menschen, bei dem das „esse" Seinsakt eines Einzelwesens ist.

Aber auch im theologischen Bereich muß auf sinnentstellende Fehler der Übersetzung hingewiesen werden. Nur die gravierenden seien herausgegriffen. S. 47: „. . . dies ist nur durch den freiwilligen Akt der Inkorporation Christi in seine Kirche möglich." Richtig muß es heißen: „. . . durch den freiwilligen Akt der Eingliederung in Christus in seiner Kirche." S. 53 oben wird das „freie Angebot Gottes zur Teilnahme an seinem Leben (libera offerta della partecipazione divina)" zu einer „freien Opfergabe zur Teilnahme am göttlichen Leben" fälschlich umgebogen. Auf derselben S. 53 unten: „Das Übernatürliche ist vollständig und impliziert als die mit einer gewissen Autonomie begabte Beigabe das Natürliche." Richtig müßte der italienische Text etwa so wiedergegeben werden: „Das Übernatürliche ist ein Ganzes, das das Natürliche als mit einer Autonomie begabtes Ingredienz enthält." S. 81 ist dem Übersetzer ein Lapsus unterlaufen, da er die Anspielung des Vf.s an einen von Adrienne von Speyr geprägten Terminus, den Balthasar sich zu eigen macht, offenkundig nicht erkannt hat. Mit *„messa in deposito"* soll auf den Gedanken der „Hinterlegung" des göttlichen Wissens des Sohnes beim Vater hingewiesen werden. Die Übersetzung mit „‚Verfügbarkeit' über das beim Vater ihm zugängliche Wissen" verkehrt die intendierte Aussage ins Gegenteil. In der Anmerkung S. 95f zur Lehre der Kirchenväter über die Sexualität, näherhin die Art der Fortpflanzung *„in statu naturae elevatae"* soll nicht auf „Nachfolgeschriften" von Philon, sondern auf „Konsequenzen (consequenze)" der philonischen Lehre hingewiesen werden, die über gnostisches Schrifttum auf einige Väter einen gewissen Einfluß ausgeübt haben. Die Übersetzung S. 101 legt den Gedanken nahe, als ob eine apriorische Forderung an die Offenbarung gestellt werden könnte: „Wenn es tatsächlich wahr ist, daß die Offenbarung notwendigerweise vom Adamsprinzip zum Christusprinzip überzugehen hat . . ." Die italienische Vorlage jedoch sagt: „Wenn es tatsächlich wahr ist, daß die Offenbarung die Notwendigkeit zeigt, von Adam als Prinzip zu Christus überzugehen . . ." S. 104 unten wird durch eine grammatikalische Fehlkonstruktion der Apposition „il nuovo Adamo" die Beziehung von Christus zu Adam genau verdreht. Schließlich dürfte die Übertragung von „l'assoluta contemporaneità dell' evento singolare di Cristo" mit „das absolut Zeitgemäße des einmaligen Christusereignisses" (103) nicht ganz zutreffen, wenn davon auszugehen ist, daß hier das von Balthasar immer wieder aufgerufene Problem Kierkegaards von der „Gleichzeitigkeit" mit Christus im Hintergrund steht. Ebenso hinkt die Übersetzung von „unicità del fine sopranaturale dell' uomo" mit „Einzigartigkeit der übernatürlichen Bestimmung des Menschen" (105), da an dieser Stelle im Kontext der von H. de Lubac ventilierten Natur-Gnade-Problematik das Prinzip vom *„unicus* (einzigen!) *finis supernaturalis"* in die Waagschale der Argumentation gelegt werden soll.

Unter biographischer Hinsicht sind die Angaben zu korrigieren, die auf S. 22f zu lesen sind. Das „assistente degli studenti universitari" meint keine Assistententätigkeit, sondern Balthasars Wirken als Studentenseelsorger in Basel. Auch kann nicht von Balthasars „Lehre an der Päpstlichen Univ. Gregoriana in Rom" die Rede sein. Der italienische Text sagt richtig, daß er die Tätigkeit in Basel einer ihm angebotenen Professur (für ökumenische Theologie, damals wohl eher Kontroverstheologie) an der Gregoriana vorzog.

Es war gewiß eine mühevolle und zeitraubende Arbeit, alle Balthasar-Zitate in den deutschen Opera Omnia nachzuschlagen und entsprechend zu bibliographieren. Über die Balthasar-Texte hinaus wäre es jedoch möglich gewesen, weitere Sekundärliteratur ebenfalls nach ihrem deutschen Publikationsort zu zitieren: z. B. die Aufsätze von P. Henrici, J. O'Donnell in: IkaZ 18 (1989), 294–317, 318–332; die Homilie von Kardinal Ratzinger beim Begräbnisgottesdienst in IkaZ 17 (1988), 473–476; die Hommage aus der Feder von H. de Lubac in IkaZ 4 (1975), 390–409; die beiden öfters zitierten Bücher von L. Giussani liegen in deutscher Übersetzung beim Johannesverlag vor (Freiburg 1992, bzw. 1994); auch die Akten des Symposiums über die kirchliche Sendung der Adrienne von Speyr sind vom Johannesverlag (Einsiedeln 1986) publiziert worden.

Im Zitat (67, Anm. 36) aus „Theodramatik" Bd IV hat sich ein Fehler eingeschlichen: statt *„De Deo Uno"* muß es richtig *„De Deo Trino"* heißen. S. 40 oben lies: *Verum*, statt *Verbum*.

Solche Fehler und Unebenheiten mindern natürlich das Verständnis des Textes und erschweren seine Rezeption beim deutschen Leser. Diese Feststellung ist um so betrüblicher, da das opusculum von Angelo Scola eine wertvolle Einführung zum Werk des Schweizer Theologen darstellt. Der Vf., der von 1991 bis 1995 als Bischof die Diözese Grosseto geleitet hat und seit Herbst 1995 als Rektor der Römischen Lateran-Univ. vorsteht, war mit Balthasar befreundet, wie das 1986 publizierte Interview bezeugt (deutsch unter dem Titel „Prüft alles – das Gute behaltet" erschienen).

Grundlage der vorliegenden Veröffentlichung sind Vorträge, die S. im Herbst 1990 am „John Paul II Institute" in Washington gehalten hat.

Als Ausgangspunkt seiner Darlegungen wählt S. den letzten Vortrag Balthasars (vom 10. Mai 1988 bei der Communio-Tagung in Madrid), wo dieser selbst einen Durchblick durch sein Denken gegeben hat. Das *3. Kap.* (26–40) kann als intensiver *Kommentar* zu der kurzen Rede Balthasars gelesen werden. S. legt allen Nachdruck auf das Konzept einer „Meta-Anthropologie", die bezeichnenderweise (unter Hinweis auf einen Aufsatz von P. Henrici) zum erstenmal in dem genannten Interview (1986) von Balthasar als Begriff in die Diskussion gebracht worden ist. S. arbeitet gut heraus, wie auf diesem Weg in Abkehr von der neuzeitlichen Metaphysikkritik eine Kontinuität zur klassischen Metaphysik hergestellt werden soll, um sie gleichzeitig durch das Beachten der personalen Wirklichkeit über sich hinauszuführen.

Aufbauend auf der als *„praeambulum fidei"* gesehenen Meta-Anthropologie stellt das *4. Kap.* (41–50) die Artikulation der *Trilogie unter einer methodologischen Perspektive* dar, während das *5. Kap.* (51–58) ihre *Christozentrik* herausstellt. Im Zusammenhang der Erläuterungen zur Christozentrik wäre es m. E. wünschenswert gewesen, wenn der Vf. seine Reflexionen gegen den möglichen Einwand einer christologischen Engführung ausdrücklich abgegrenzt hätte. Die beiden *Kap. sechs* (59–69) und *sieben* (70–86) hängen eng zusammen und gelten den beiden Grundmysterien des Christentums, dem *Geheimnis der göttlichen Dreieinigkeit* und dem *Geheimnis der Menschwerdung Gottes*. Mit Hilfe der jeweiligen Spitzenaussagen wird ein Profil von Balthasars Trinitätslehre und Christologie skizziert. Im folgenden *Kap. acht* (87–102) werden die drei Polaritäten behandelt, die der Anthropologie ihre spannungsvolle Dramatik verleihen: Leib-Geist, Mann-Frau, Individuum-Gemeinschaft. Das kurze *9. Kap.* (103–111) bezieht noch Balthasars *„Neun Sätze zur christlichen Ethik"* in den Diskurs ein.

Corrigenda: S. 19 (ital. p. 21) lies 1959, nicht 1961; S. 105, Anm. 10 (ital. p. 122): Der Verweis auf DS 2318 macht keinen Sinn. Es könnte aber (vielleicht aus einem älteren Skriptum übernommen) D 2318 gemeint sein, was dann DS = DH 3891 entsprechen würde, also einem Passus aus *„Humani generis"*, der hier einschlägig wäre.

Das Buch stellt eine hervorragende Einführung in das Denken Balthasars dar. Wer die italienische Sprache versteht, sollte die Originalausgabe lesen (Milano: Jaca Book [1]1991. ISBN: 88–16–30218–6). Sie liest sich nicht nur „più scorrevole", sondern ist v. a. viel präziser als die vorgelegte deutsche Übertragung. Schade für den Vf. und für die Rezeption seines ausgezeichneten Werkes im deutschsprachigen Raum!

Bonstetten Manfred Lochbrunner

Ford, David F.: **The modern theologians.** An introduction to Christian theology in the twentieth century. Second Edition. – Oxford: Basil Blackwell 1997. 772 S., kt £ 19,99 ISBN: 0–631–19592–0

Mit dem nahenden Ende des Jh.s naht sich auch eine Flut von Rückblicken, Zusammenfassungen und Überblicken über die letzten hundert Jahre. Dies trifft für die Theologie wie auch auf alle anderen Lebensbereiche zu. Oft sagen diese Rückblicke genauso viel über die sie Konstruierenden wie über das zurückliegende Jh. Aber es gibt sicher auch neue Einsichten durch solche zusammenfassende Rückblicke. Sie bieten zumindest die Chance, anhand einer bestimmten interpretierenden Auswahl des Materials die eigene zu überprüfen, zu schärfen und zu ergänzen.

Das hier angezeigte Werk leistet diesen Dienst. Ursprünglich 1989 in einer ersten Auflage erschienen, bietet es nun in seiner zweiten Auflage einen wesentlich erweiterten und ausgereifteren Überblick über theologische Strömungen des 20. Jh.s. Es hat dabei Stärken, die besonders der kontinentaleuropäischen Theologie in ihrer Standortbestimmung am Ende des Jh.s hilfreich sein können. Denn für diese Theologie bedeutet das zurückliegende Jh. auch einen ganz entscheidenden Bruch: das Ende der Dominanz ihrer eigenen theologischen Positionen. Die europäische Theologie muß sich heute neu als eine unter vielen (selbst-)bewußt kontextuellen Theologien konstituieren. Das vorliegende Werk hilft, den größeren Kontext zu verstehen, in dem diese Neubestimmung sich vollzieht.

Zwei Charakteristika dieses englischsprachigen Buches sind besonders hilfreich und machen die Lektüre auch für deutschsprachige TheologInnen wichtig: die fundierte Präsenz feministischer Theologien und die für einen Teil der US-amerikanischen Theologie charakteristische „postkoloniale Sensibilität". Erstere zeigt sich z. B. in zwei Beiträgen über feministische Theologien (von der US-Amerikanerin Rebecca S. Chopp und der Engländerin Ann Loades), letz-

tere macht sich besonders in den wichtigen Beiträgen über theologische Strömungen der Dritten Welt, aber auch in Beiträgen über „Hispanic/Latino Theology" und über die Theologie amerikanischer UreinwohnerInnen bemerkbar.

Das Buch beginnt dort, wo der theologische Schwerpunkt zu Beginn des 20. Jh.s, d. h. konkret am Ende des ersten Weltkrieges, noch lag: in Europa, und zwar mit Karl Barth (der Hg. ist in der protestantischen Theologie beheimatet und hat über Barth gearbeitet). Ein gewichtiger Abschnitt in diesem *ersten Teil* des Buches über „Kontinentaleuropäische Theologien" ist aber auch der Katholischen Theologie gewidmet (Yves Congar und Henri de Lubac, Karl Rahner, Hans Urs von Balthasar, Edward Schillebeeckx und Hans Küng sind jeweils eigene Kap. gewidmet). Ein *zweiter*, kürzerer *Teil* des Buches beschäftigt sich mit theologischen Strömungen in Großbritannien, ein *dritter Teil* mit nordamerikanischen Theologien (eigene Beiträge zu Bernard Lonergan und zur Prozeß-Theologie entfielen dabei – sicher zu Recht – in der zweiten Auflage). Mit diesem Teil ist das Buch zeitlich weit in die zweite Hälfte des 20. Jh.s vorgedrungen. Erst in ihr finden sich die Schwarze Theologie, Feministische Theologien, hispanische Theologien und die Theologie der amerikanischen Ureinwohner in nennenswerter Dichte ausgeprägt. Ein *vierter*, wichtiger *Teil* des Buches ist Theologien aus der Dritten Welt gewidmet. Alle Beiträge dieses Teils – jeder von ihnen fundiert und informativ – sollten zur Pflichtlektüre von TheologInnen der ersten Welt gehören. Ein eigener hervorragender Artikel skizziert die Entwicklung und Positionen der südafrikanischen Theologie. Diese hat ja besondere Relevanz für die Schwarze Theologie in Amerika, bzw. ist von dieser nachhaltig geprägt worden. Die *weiteren vier Teile* des Buches bieten Überblicke über 1) evangelikale und orthodoxe Theologien (die Kombination ist aufschlußreich: Offensichtlich sind diese Theologien „die Anderen", wenn auch auf unterschiedlichen Seiten des Spektrums); 2) Transregionale theologische Strömungen, wie z. B. die ökumenische Theologie, die feministische Theologie und postmoderne Varianten theologischer Reflexion; 3) christliche Theologie angesichts des religiösen Pluralismus (ein eher kurzer Abschnitt); 4) „Theologie und": Naturwissenschaften, Kunst, Musik und Sozialwissenschaften.

Ein kurzer Epilog des Hg.s rundet das gewichtige Buch ab. Ein Glossar und Register am Schluß sowie kurze Angaben zu den Vf.n am Anfang des Buches machen das Werk durchaus BenutzerInnen-freundlich.

Es ist leicht, die Auswahl (und ihr Wagnis), die der Cambridger Theologieprofessor David F. Ford für seinen Überblick über die theologischen Strömungen des 20. Jh.s traf, zu kritisieren. Man hätte sich z. B. einen Beitrag über die Liturgische Bewegung oder auch über die Pfingstbewegung als transregionale theologische Strömungen vorstellen können. Ein Beitrag über die Bedingungen theologischer Reflexion im Zeitalter von Cyberspace wäre mir wichtig erschienen. Man hätte sich die Darstellung der Lateinamerikanischen Befreiungstheologie von einer Lateinamerikanerin gewünscht (obwohl der Artikel, geschrieben von der nordamerikanischen feministischen Theologin Rebecca Chopp, sehr gut ist). Aber letztlich sagen diese Kritikpunkte und Details mehr über die Präferenzen der Rezensierenden als über das zu rezensierende Werk.

Eines ist sicher: Das Buch bietet *eine plausible* Version eines fundierten Überblicks über die theologischen Bewegungen im 20. Jh. Es ist hervorragend geeignet, eigene Versionen im Dialog mit dieser Version zu überprüfen. Weitere noch erscheinende Versionen werden sich an und mit ihr messen lassen müssen.

Durham (USA) Teresa Berger

Dogmatik

Staats, Reinhart: **Das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel.** Historische und theologische Grundlagen. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1996. XIV, 363 S., geb. DM 78,00 ISBN: 3-534-01840-0

Der evangelische Kirchenhistoriker Reinhart Staats trägt in dieser sehr informativen Studie seine langjährigen Forschungsergebnisse über die Hintergründe der Entstehung des nizäno-konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnisses (NC) zusammen, nimmt eine (auf den damaligen zeitgeschichtlichen Kontext bezogene) theologische Interpretation des Textes vor, referiert die Wirkungsgeschichte dieses Symbolums in der östlichen und (v. a.) in der westlichen kirchlichen Tradition und stellt die ökumenische Bedeutung dieses den christlichen Kirchen gemeinsamen trinitarischen Bekenntnisses dar.

S. nimmt zwar an vielen Stellen auf die intensive wissenschaftliche Diskussion über die Geschichte des NC Bezug und bietet reichhaltiges Literaturmaterial für eine eigenständige Auseinandersetzung mit der Thematik, setzt sich jedoch selbst mit den Thesen, die von seiner abweichen, kaum detailliert auseinander. Dieses Vorgehen steht im Zusammenhang mit der ihn leitenden Absicht, „daß endlich ein fertiges Buch auch von Nichthistorikern und Nichttheologen gelesen werden kann" (XI), eine methodische Vorentscheidung, die S. im Vorwort begründet (und entschuldigt). Gleichwohl enthält das Buch umfangreiche Ausführungen über die Kirchen- und Theologiegeschichte v. a. des 4. Jh.s, die über den Kreis von Theologen und Historikern hinaus wohl nur einzelne Interessierte zur Kenntnis nehmen werden. In all ihrer Differenziertheit bleibt die Darstellung leicht verständlich, und die Grundgedanken prägen sich durch manche Vorwegnahmen oder Wiederholungen gut ein.

Die Hauptthese des Buches ist von Beginn an im Blick, sie wird argumentativ mehrfach vorbereitet und erscheint im Rahmen der von S. gebotenen Argumente als schlüssig: Demnach könnte der Textbestand des NC weitgehend auf eine im Jahr 379 in Antiochien tagende Synode zurückgehen (175–179) und bereits zu Beginn des Konzils von Konstantinopel (leicht ergänzt) verlesen worden sein, um im Streit mit jenen später „Pneumatomachen" genannten Theologen Position zu beziehen, die sich gegen die Göttlichkeit des Heiligen Geistes ausgesprochen hatten. Damit wendet sich S. – dem Trend der neueren Forschung folgend und in ausdrücklichem Widerspruch zu den älteren Arbeiten von A. M. Ritter und J. N. D. Kelly – gegen die Möglichkeit, das NC könnte in einer späteren Phase des Konzils als Diskussionsangebot und Kompromißformel im Gespräch mit den Pneumatomachen formuliert worden sein. Als Hauptargument für diese These betrachtet S. die auffällige Aufnahme zweier Textpartien in das NC, die aus jenem stadtrömischen Glaubensbekenntnis (Romanum: R) stammen, das im Westen später erweitert und als das „Apostolische Glaubensbekenntnis" bezeichnet wurde. Gemeint sind die beiden Formulierungen „aus Heiligem Geist und der Jungfrau Maria" sowie „unter Pontius Pilatus" im zweiten, christologischen Bekenntnisteil, die als erklärungsbedürftige Erweiterungen des NC gegenüber dem im Jahr 325 bekräftigten Nizänum (N) gelten. S. weist diese Ergänzungen als Anleihen an die stadtrömische Tradition aus, ein Vorgehen, das im Kontext der dem Westen gegenüber freundlichen Synode von Antiochien 379 plausibel erscheint, dagegen nicht in den zeitgeschichtlichen Rahmen von 381 paßt, da insbesondere die vom Konzil von Konstantinopel verabschiedeten Kanones den Einflußbereich Roms durch die Schwächung seines Verbündeten Alexandrien beschneiden wollten. S. wiederholt damit in seiner Monographie zum NC eine von ihm bereits in Aufsatzform vorgelegte Auffassung (vgl. R. Staats: Die römische Tradition im Symbol von 381 [NC] und seine Entstehung auf der Synode von Antiochien 379, in: VigChr 44 [1990], 209–221), die in der Literatur aufmerksam registriert wurde, jedoch nicht unwidersprochen blieb (vgl. W.-D. Hauschild: Nicäno-Konstantinopolitanisches Glaubensbekenntnis, in: TRE 24 [1994], 444–456, besonders 449). Nach Hauschild hat der von S. vorgenommene wortstatistische Vergleich zwar nur eine sehr begrenzte Aussagekraft, aber auch er betrachtet die Einfügung „(gekreuzigt) unter Pontius Pilatus" als einen Hinweis auf eine möglicherweise gegebene antiochenische Vorgeschichte des NC. Unabhängig von der Frage, ob die (eine direkte Verbindung zwischen den Symbola von 379 und 381 voraussetzende) These von S. von der nachfolgenden historischen Forschung erhärtet werden kann, sind seine Verweise auf Textparallelen in der römischen und insbesondere in der jerusalemer Tradition (158–179) von bleibender Bedeutung.

Die im gesamten Buch durchgehaltene Konzentration des Blicks auf die Geschichte des NC wird – bei einer Studie eines Historikers ja auch nicht verwunderlich – auch in jenem Abschnitt beibehalten, dessen Thema die „Theologie des Nizänums (NC)" ist (203–278). S. leitet diesen Abschnitt mit Überlegungen zu einer möglichen thematischen Untergliederung der Bekenntnissätze des NC in 12 theologische Gedanken ein. Er greift damit ein Gliederungsprinzip auf, das im Westen nachweislich seit dem frühen Mittelalter bei der Auslegung des Apostolischen Glaubensbekenntnisses verwendet wurde. Die 12 Sätze wurden je einem der Apostel zugeordnet, um die Gründung des gesamten Bekenntnisses in der „apostolischen" Tradition als gegeben zu erweisen. S. möchte auf diese Weise einen erneuten Hinweis auf die theologische Nähe zwischen Apostolicum und NC geben, denn nicht nur der Zahl, vielmehr auch dem Inhalt nach lassen sich die einzelnen Bekenntnissätze einander zuordnen. Deutlich betont S., er wolle damit der trinitarischen Grundstruktur der Glaubensbekenntnisse, deren „Sitz im Leben" der christlichen Gemeinde die Taufe ist, nicht widersprechen. Die gewonnene thematische Untergliederung ermöglicht ihm im Fortgang zwar eine Auslegung von Bekenntnisteilen in überschaubarer Länge und mit recht begrenztem theologischem Gehalt, allerdings gerät dabei die innere Einheit der drei Artikel des Glaubensbekenntnisses leicht

aus dem Blick. Dies gilt insbesondere beim Geistbekenntnis, dessen Bezug zu den nachstehenden Bekenntnisaussagen nicht recht deutlich wird. Die Ausführungen zu den 12 unterschiedenen Bekenntnissätzen führen jeweils deren biblische Grundlage an und verweisen auf gleichlautende oder ähnliche Formulierungen in wichtigen theologischen Schriften der Väterzeit. Die letztgenannten Partien leisten eine sehr hilfreiche Kontextualisierung der Theologie des NC in der damaligen Diskussion. Dagegen sind die biblischen Verweise zumeist äußerst knapp gehalten (v. a. bei dem Satz „Ist am dritten Tage auferstanden nach der Schrift" [249]) und verzichten auf eine Rezeption exegetischer Arbeiten.

Die Monographie von S. ist mit hohem ökumenischem Engagement geschrieben. Die Passagen über die Rezeption des NC in den einzelnen konfessionell geprägten Traditionen sind sehr informativ. Dabei ist eine größere Nähe zur neueren evangelischen Theologie und ihrem Bemühen um das NC zu erkennen. Das intensive Ringen der römisch-katholischen Kirche um eine Verständigung mit der Orthodoxie über das NC (insbesondere über die westliche Einfügung des „filioque") kommt nur am Rande zur Sprache (vgl. zuletzt: Die griechische und die lateinische Überlieferung über den Ausgang des Heiligen Geistes. Eine Klarstellung in Verantwortung des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen, in: US 50 [1995], 316–324). Erstaunlich offen zeigt sich S. für die Möglichkeit, sich auch im evangelischen Kirchenraum zur „katholischen" Kirche zu bekennen. Seine Argumentation, nur auf diese Weise ließe sich in der evangelischen Volksfrömmigkeit allmählich eine positive Wertigkeit der Katholizität der Kirche erreichen (29), wirkt überzeugend. Sein Votum für den liturgischen Gebrauch des NC ohne „filioque" entspricht der heute weithin konsensfähigen Auffassung aller ökumenisch sensibilisierten kirchlichen Kräfte; die These, auf diese Weise sei der Text auch theologisch leichter zu erläutern, steht jedoch nicht nur im Gegensatz zur evangelischen Auslegungstradition (vgl. H.-M. Barth: Die Lehre vom Heiligen Geist in reformatorischer und ostkirchlicher Tradition, in: ÖR 45 [1996], 54–68), sie läßt sich auch auf der Basis einer am biblischen Zeugnis orientierten Interpretation des trinitarischen Bekenntnisses nur schwer halten.

Die klare Sprache, die gebotene detaillierte Information über die Vor- und Nachgeschichte des NC und die hohe ökumenische Sensibilität des Vf.s machen diese Monographie zu einem theologischen Standardwerk, das bei dem Bemühen behilflich sein kann, die große Bedeutung des NC für das Leben der einen, katholischen Kirche im Studium wahrzunehmen und in der liturgischen Praxis lebendig zu erhalten.

Mainz Dorothea Sattler

Ratzinger, Joseph: **Vom Wiederauffinden der Mitte.** Grundorientierungen. Texte aus vier Jahrzehnten, hg. v. Schülerkreis, Redaktion: Stephan Otto Horn u. a. – Freiburg / Basel / Wien: Herder 1997. 319 S., geb. DM 32,00 ISBN: 3-451-26417-X

Das internationale Renommee von Kardinal Ratzinger beruht nicht nur auf seiner derzeitigen Stellung als Präfekt der Römischen Kongregation für die Glaubenslehre, sondern gerade auch auf seiner Wirkung als systematischer Theologe. Zu nennen ist nur das bis heute lesenswerte geniale Werk „Einführung ins Christentum". Man kann es daher nur begrüßen, wenn einige Autoren aus seinem Schülerkreis anläßlich des 70. Geburtstages von J. Ratzinger wichtige Aufsätze und Beiträge wieder zugänglich gemacht haben. Ziel der Textauswahl war es, die entscheidenden Linien der theologischen Entwicklung von R. herauszustellen, um somit seine Orientierung an der Mitte des christlichen Glaubens als integrierende Kraft seines theologischen Denkens deutlich zu machen.

Die ausgewählten Beiträge sind unter drei Gesichtspunkten zusammengestellt: V. Pfnür, J. Zöhrer, S. Wiedenhofer, St. Horn und V. Twomey geben jeweils in der Einleitung Gründe für die Auswahl und die Einordnung in die Gesamtlinie des Schaffens R.s an.

Der *erste* Teil umfaßt unter der Leitidee *„Die Frage nach dem unterscheidend Christlichen"* in zwei Unterabteilungen Beiträge zur Frage nach der *Mitte des Glaubens* und den *Konturen des konstitutiv Christlichen* und den *Konsequenzen für die Katechese*, u. a. auch die jeweiligen Vorworte zur Neuauflage der Diss. „Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche" und der Habil.schrift „Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura". Aus dieser Abteilung sei besonders der Grundlagenartikel hervorgerufen *„Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen"* (40–59) wie auch der Beitrag *„Der christliche Glaube und die Weltreligionen"* (60–82) aus der Rahner-FS „Gott in Welt", der 1960 schon die ganze erkenntnistheoretische, geistesgeschichtliche und praktische Thematik des gegenwärtigen interreligiösen Dialogs und der Auseinandersetzung mit der sog. pluralistischen Religionstheorie vorausnimmt.

Der *zweite* Teil wendet sich dem Thema *„Kirche"* zu: in den einzelnen Aufsätzen kommt besonders die trinitarische Grundlegung der Kirche zum Vorschein, die nicht nur als Volk Gottes, sondern gerade vom Christusereignis her unterscheidend als der Leib Christi, der Tempel des Heiligen Geistes verstanden werden muß. Auch die Beiträge zum Ökumenismus, zum Verhältnis von Gesamt- und Teilkirche und die luzide Begründung der Petrusnachfolge sind von bleibender Aktualität. Im *dritten* Teil sind Beiträge gesammelt *„Zur Theologie des Politischen"*. Besonders zu beachten ist der Aufsatz *„Christliche Orientierung in der pluralistischen Demokratie? Über die Unverzichtbarkeit des Christentums in der modernen Welt"*, aber auch die Auseinandersetzung mit der Befreiungstheologie unter dem Titel *„Politik und Erlösung"*. In der Einleitung zu diesem Themenbereich wäre ein Hinweis auf die Neuausgabe des Werkes „Theologie der Befreiung" von Gustavo Gutiérrez wichtig gewesen, in dem der „Vater der Befreiungstheologie" die Weiterentwicklung seines Denkens darlegt (so auch auf einem Kongreß in Essen 1996 bei Anwesenheit von Kardinal Ratzinger), so daß die Darstellung und Kritik der Theologie von Gutiérrez durch R. (249–265) auf weite Strecken inzwischen *gegenstandslos* geworden ist.

Der vorliegende Bd beschließt mit einer *Auswahlbibliographie* R.s (291–308), die nach Themenschwerpunkten geordnet ist. Die Überschriften zeigen die wichtigsten Themenbereiche und die Breite der theologischen Arbeit des Kardinals (Vatikanum II, Theologie als Wissenschaft, Katechese, Auslegung des Glaubensbekenntnisses, Offenbarung und Überlieferung, Communio-Ekklesiologie, Eucharistie, Maria, Ehe-Familie, Glaube-Moral, Theologie und Politik). Interessant sind auch die Zusammenstellungen des autobiographischen Rückblickes (308), v. a. in dem Buch „Salz der Erde" und „La mia vita" (1997), das bald auch auf deutsch vorliegen soll. Abschließend wird ein Überblick gegeben über die *Sekundärliteratur* (309–315), in der sich die erste Rezeption und Auseinandersetzung mit dem theologischen Werk von Kardinal Ratzinger spiegelt.

Es ist hier nicht der Ort, sich mit den Inhalten und Themen der einzelnen Aufsätze auseinanderzusetzen. Es ist aber den Schülern, die diese Beiträge gesammelt haben, zu danken, daß nun grundlegende Beiträge des Jubilars wieder leicht zugänglich sind. Wozu theologische Arbeit gut ist und wie Theologie nur in stetigem inneren Überschreiten in den Glauben hinein vollzogen werden kann, sagt der Autor selbst: „Die Aufgabe der Theologie bleibt in dieser Weltzeit notwendig unabgeschlossen. Sie ist gerade das immer neue Fragen nach Gottes Antlitz ‚bis er kommt' und selber alles Fragens Antwort" (59).

München Gerhard Ludwig Müller

Ruhe, Bernd: **Dialektik der Erbsünde.** Das Problem von Freiheit und Natur in der neueren Diskussion um die katholische Erbsündenlehre. – Fribourg: Universitätsverlag 1997. 294 S. (Ökumenische Beihefte zur Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie, 31), brosch. sFr 54,00 ISBN: 3-7278-1115-3

Bei der vorliegenden Arbeit handelt sich um eine an der Theol. Fak. der Univ. Freiburg/Schweiz 1996 eingereichte Diss. Auf der Basis einer „materialistischen Anthropologie" (270) liefert sie eine Rekonstruktion der christlichen Erbsündenlehre. Ausgehend vom Geschichts-, Subjekts- bzw. Freiheitsbegriff (189–259) v. a. bei Karl Marx (189–220) und Louis Althusser (243–259) und in Auseinandersetzung mit Max Horkheimers und Theodor W. Adornos geschichtsphilosophischer These vom „universalen Verblendungszusammenhang" (221–242) wird die materialistische Dialektik von Individual- und Gattungsgeschichte theologisch als universaler Schuldzusammenhang gedeutet: Erbsündig sind die Menschen als „Agenten ... der vorgegebenen Strukturen und eines durch sie reproduzierten Schuldzusammenhanges" (259).

Durch seine Rekonstruktion der christlichen Erbsündenlehre beansprucht der Vf., Rahners Begriff des erbsündlichen Existenzials (127–163) und die theologische Rede von der strukturellen bzw. sozialen Sünde (164–179) historisch, gesellschaftlich und politisch-ökonomisch zu vertiefen (160–163, 178f, 270, 273).

Mit seiner „materialistischen Rekonstruktion der Erbsündenlehre" (265–282) wendet sich der Vf. gegen eine am „monadischen Individuum" orientierte „personalistische Engführung" der Erbsündenlehre (17). Sie entdeckt der Vf. nicht nur bei Piet Schoonenberg (19–48) und Urs Baumann (49–67), sondern auch in den neueren Beiträgen von Eugen Drewermann (70–99), Peter Hünermann, Thomas Pröpper, Helmut Hoping (100–126) und Wolfhart Pannenberg (180–188); den sprachtheologischen Beitrag zur Erbsündenlehre von Tom Kleffmann hat der Vf. nicht berücksichtigt, die Arbeiten von Christene Axt-Piscalar und Raymund Schwager sind erst nach Abschluß der Diss. des Vf.s erschienen.

Um mögliche Mißverständnisse zu vermeiden, weist der Vf. darauf hin, daß sich seine theologische Rezeption marxistischer Theorie darauf beschränkt, „den gesellschaftlichen Gesamtzusammenhang empirisch angemessen zu analysieren" (17). Dieses Vertrauen in die empirische Triftigkeit

der marxistischen Gesellschaftstheorie, die den Menschen als „Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse" begreift, vermag der Rez. ebensowenig zu teilen wie das Vertrauen in die philosophische Valenz von Althussers Bestimmung der Geschichte als „Prozeß ohne Subjekt".

Es ist anzuerkennen, daß sich der Vf. um eine objektive Darstellung der neueren Beiträge zur Erbsündentheologie bemüht. Im einzelnen ist auch seine Kritik überzeugend, etwa an der Verabschiedung der christlichen Erbsündenlehre bei Baumann (63–67) oder der Naturalisierung der Sünde bei Drewermann (93–99). Auch das Urteil, in Drewermanns Rekonstruktion der christlichen Erbsündenlehre hätten Geschichte und Gesellschaft des Menschen „keine konstitutive Bedeutung" (97), ist sicher gut begründet.

Bei der Kritik des Erbsündenbegriffs von Hünermann, Pröpper und Hoping transportiert der Vf. dagegen die üblichen Mißverständnisse bzgl. der Transzendental- und Existenzphilosophie, die im Hintergrund der genannten Entwürfe stehen. Deutlich wird das v. a. am zentralen und wiederholt erhobenen Vorwurf der Geschichtslosigkeit (125 u. ö.). So sieht der Vf. die Notwendigkeit, den „transzendentalphilosophischen Erbsündenbegriff" (124) – wie er das Erbsündenverständnis von Hünermann, Hoping und Pröpper nennt – durch einen materialistischen Geschichtsbegriff zu korrigieren. Daß allerdings Geschichtsbegriffe, die eine umfassende Deutung der menschlichen Individual- und Gattungsgeschichte beanspruchen, in der geschichtsphilosophischen Diskussion der Gegenwart nur noch philosophiehistorisch von Bedeutung sind, ist dem Vf. anscheinend entgangen. Nirgendwo setzt er sich z. B. mit den geschichtsphilosophischen Arbeiten von Jörn Rüsen oder der transzendentalen Historik von Hans Michael Baumgartner, die in meinem eigenen Rekonstruktionsversuch der Erbsündenlehre eine nicht unbeträchtliche Rolle spielt, auseinander. Ob eine materialistische Rekonstruktion der menschlichen Freiheitsgeschichte gegenüber transzendentalphilosophischen Theorieansätzen philosophisch tragfähiger und ihre theologische Rezeption theologisch überzeugender ist, sei dem Urteil der Leserinnen und Leser überlassen.

Luzern Helmut Hoping

Jüngst, Britta: **Auf der Seite des Todes das Leben.** Auf dem Weg zu einer christlich-feministischen Theologie nach der Shoah. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus / Chr. Kaiser 1996. 246 S., kt DM 68,00 ISBN: 3-579-02024-2

Die nachfolgende Rez., für die ich verantwortlich zeichne, ist auf etwas ungewöhnliche Weise entstanden: Sie ist das gemeinsam erarbeitete Produkt eines Lektüre-Kolloquiums an der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Münster.

Britta Jüngst unternimmt in ihrem Buch das Projekt, christlich-feministische Theologie und jüdisch-christliches Gespräch aufeinander zu beziehen. Zentral ist dabei für sie die Tatsache, daß dies im Kontext der BRD – als Gesellschaft der Nachkommen der Opfer und TäterInnen – geschehen soll, weshalb sie besonders die Shoah als prägendes Ereignis in den Blick nimmt. Sie will diesen Diskurs nicht auf eine innertheologische Auseinandersetzung beschränken, sondern vor allen Dingen den jeweiligen persönlichen biographischen Bezug ernstnehmen.

Als Grundlage ihrer Untersuchung setzt sie sich sehr ausführlich mit dem für die feministische Theologie zentralen Begriff der Frauenerfahrung auseinander.

Im zweiten Teil zeigt sie drei Anlässe auf, anhand derer deutlich wurde, daß Frauen dazu neigen, sich ausschließlich als Opfer zu betrachten: die Diskussion um Rassismus in der US-amerikanischen Frauenbewegung, die Erkenntnis der Mitschuld und Schuld von Frauen während der NS-Zeit und die Antijudaismus-Debatte in der feministischen Theologie. Mit der Einsicht, daß Frauenerfahrungen differenziert betrachtet werden müssen, geht deren Relevanz für kontextuelle Theologien in der BRD nicht verloren, sondern erweist sich im Gegenteil als notwendig.

Dies zeigt J. im zentralen Teil ihrer Untersuchung, der sehr differenzierten Analyse von Interviews mit Opfern, TäterInnen und SympathisantInnen der Shoah und ihren Nachkommen. (Dabei konstatiert sie großen Forschungsbedarf bzgl. geschlechtsspezifischer Aspekte.) Zwei wichtige Feststellungen sind, daß diffuse Schuldgefühle bei vielen Kindern von Opfern und TäterInnen auftreten, und meist Schweigen über die Vergangenheit in den Familien herrscht. J. plädiert deshalb für Konkretheit, d. h. dafür, die eigene Familiengeschichte offenzulegen und zu reflektieren. Für die Theologie bedeutet dies eine kritische Auseinandersetzung mit ihrem Schuldigwerden durch jahrhundertelang vertretenen und immer noch vorhandenen Antijudaismus.

Im letzten Abschnitt greift sie auf die biblische Erzählung von Ruth und Noomi zurück. Den Bibeltext verwendet sie dabei assoziativ, d. h. sie charakterisiert anhand einzelner Aspekte des Textes entscheidende Elemente des Dialogs zwischen Juden/Jüdinnen und ChristInnen.

In ihrem Buch gelingt J. die Verknüpfung disparater Materialien (Film, Lyrik, Interviews, literarische Werke, biblischer Text usw.). Damit wird sie ihrem Anspruch der Interdisziplinarität nicht nur inhaltlich, sondern auch formal gerecht. Stellenweise wird leider der Übergang zwischen Zitaten und eigenen Stellungnahmen oder der ursprüngliche Kontext der Zitate nicht deutlich. Innerhalb der einzelnen Hauptteile könnte der Bezug zur Gesamtthematik klarer hergestellt werden.

„Auf der Seite des Todes das Leben" stellt mit Sicherheit einen wichtigen Beitrag für das christlich-jüdische Gespräch zwischen Frauen in Deutschland dar. Dieses befindet sich leider noch ganz in seinen Anfängen, wird aber mit Engagement geführt. Die Rezesentinnen möchten sich der im Januar 1997 verstorbenen jüdischen Philologin Marianne Wallach-Faller in der Hoffnung anschließen, „daß sich der christlich-jüdische Dialog, wie er heute unter Feministinnen geführt wird, zu einem Modellfall entwickelt, wie der christlich-jüdische Dialog allgemein geführt werden kann: in gegenseitigem liebevollem Respekt füreinander und für die je andere religiöse Tradition."[1]

Graz Anne Jensen

Ökumenische Theologie

Neuner, Peter: **Ökumenische Theologie.** Die Suche nach der Einheit der christlichen Kirchen. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1997. XIV, 305 S., geb. DM 68,00 ISBN: 3-534-12071-X

Das, was bei dieser ersten von einem katholischen Autor, dem Münchner Prof. für Dogmatik, verfaßten „Ökumenischen Theologie" vielleicht als allererstes auffällt, ist ihre wohltuende Lesbarkeit. Unter bewußtem Verzicht auf wissenschaftliches Beiwerk, aber dennoch genau und umfassend wird hier in einer präzisen, einprägsamen Sprache und mit spürbarem Engagement informiert über die Suche nach Einheit der christlichen Kirchen, ihre Geschichte, ihre Probleme und ihre bisherigen Ergebnisse. Eingebunden in diesen großen Zusammenhang ist etwas wie eine, in ökumenischer Perspektive stehende „Konfessionskunde", die in klaren, kundigen Zügen die einzelnen Kirchen in ihrer Besonderheit beschreibt mitsamt ihrer Trennungsgeschichte, ihrer ökumenischen Einstellung und ihrem „ökumenischen Beitrag".

Schon daran wird deutlich, daß sich dieses Buch an eine weite Leserschaft richtet, ihr die Bedeutung der ökumenischen Bewegung erschließen, sie in diese Bewegung hineinnehmen und sie zum eigenen Engagement ermutigen möchte.

Der Gesamtaufbau ist klar. Ein *erstes, einleitendes Kap.* erklärt zunächst die verschiedenen *Bedeutungen des Begriffs „Ökumene"*. Dabei führt es ein in die verschiedenen Zielsetzungen und Motivationen der ökumenischen Bewegung: sie erscheint als Bewegung mit dem Ziel einer Einigung der Christenheit, als Bewegung mit dem Ziel gemeinsamen missionarischen Handelns der Christen und Kirchen, als Bewegung mit dem Ziel, der Versöhnung und dem Wohl aller Menschen zu dienen. Es wird deutlich, daß diese verschiedenen Zielsetzungen oder Motivationen zusammengehören, daß sie in ihrer Verschiedenheit aber auch in Spannung zueinander treten können. Dem Letzteren wird an dieser Stelle nicht nachgegangen. Jedoch wird von vornherein klar gesagt, daß die vorliegende Arbeit sich mit der „klassischen Fragestellung im Sinne der Einigung der Christenheit" beschäftigt, und das „in genuin theologischer Sichtweise". Denn die „theologischen Fragen (spielen) im Prozess der Ökumene eine gewichtige Rolle", ohne daß das bedeutet, die theologische Besinnung allein könne die Einigung der Christenheit bewirken.

Nach dieser wichtigen Klarstellung bietet das *nächste, längere Kap.* eine *Geschichte der ökumenischen Bewegung*, die bei der Reformationszeit ansetzt, aber bald hinführt zum Werden und dann zur weiteren Entwicklung und Wirkungsgeschichte des Ökumenischen Rates der Kirchen. Den Leitfaden bilden v. a. die bisherigen sieben Vollversammlungen des Ökumenischen Rates von Amsterdam (1948) bis Canberra (1991), die jeweils mit ihren Interessensschwerpunkten und nicht zu kurz dargestellt werden unter Einblendung anderer ökumenischer Ereignisse wie z. B. der Weltkonferenzen für Glauben und Kirchenverfassung in Montreal (1963) und in Santiago de Compostella (1993), des II. Vatikanischen Konzils oder der Verabschiedung des „Lima-Papiers" über Taufe, Eucharistie und Amt (1982). Mit Recht wird die Vollversammlung in Neu-Delhi (1961) als „Meilenstein der ökumenischen Bewegung" bewertet, der dann gleichsam kontrapunktisch die Vollversammlung in Uppsala (1968) folgt mit ihrer von den einen begrüßten, von anderen als problematisch beurteilten starken Ausrichtung auf den „Säkularökumenismus". Die Rede von einer „Krise" der ökumenischen Bewegung ist hier schwerlich eine Übertreibung. In den nachfolgenden Vollversammlungen hält sich die Ausrichtung auf die Einheit der ganzen Menschheit durch und erweitert sich („Bewahrung der Schöpfung"). Aber die Betonung kirchlicher Einheit tritt ihr

[1] Marianne Wallach-Faller: Wenn Frauen die männliche Sicht verinnerlichen, in: STREITFALL Feministische Theologie, Düsseldorf 1993, 269–276 (zitiert nach Britta Jüngst, 216).

wieder deutlich zur Seite. Man versucht, beides zusammenzuhalten und zusammenzusehen. Wieweit gelingt das wirklich? Der Vf. sieht durchaus die Problematik. Aber da es hier um eine Kernfrage der ökumenischen Bewegung geht, nämlich um die Frage ihrer „Integrität" und inneren Geschlossenheit, wären an dieser Stelle noch gezieltere und auch kritische Überlegungen und Hinweise sicherlich am Platze gewesen. Diese Frage macht sich auch auf den beiden letzten Vollversammlungen in Vancouver (1983) und dann in Canberra (1991) sehr nachdrücklich bemerkbar. Der „Koinonia"-Gedanke, wie er auf dieser letzten Vollversammlung und danach auf der Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Santiago (1993) entwickelt wird und den der Vf. als ein verheißungsvolles „Modell der Einheit" begrüßt, ist sicherlich geeignet jene Spannung zwischen einem primär der Kirche und einem primär der Welt zugewandten Ökumenismus zu überbrücken. Aber es scheint, als bräche diese Spannung in einer unterschiedlichen Interpretation des „Koinonia"-Gedankens doch wieder auf.

Dieses Kap. findet seinen Abschluß in einem Teil über das *Selbstverständnis*, die *Verfassung* und die *Strukturen des Ökumenischen Rates*. Der Hinweis, daß „der ökumenische Rat der Kirchen nicht die ökumenische Bewegung, sondern ein Teil von ihr ist", ist nicht nur für Katholiken wichtig.

Es folgt im *nächsten Kap.* des Buches jene bereits erwähnte *Darstellung der einzelnen Kirchen und Konfessionen:* der orthodoxen Kirchen des Ostens, der reformatorischen Kirchen, der anglikanischen Kirche, der Freikirchen, der altkatholischen Kirche und der römisch-katholischen Kirche. Was hier auf relativ kurzem Raum gesagt wird, ist eine sehr gelungene Grundinformation. Sie umfaßt im wesentlichen das gesamte kirchliche Spektrum der ökumenischen Bewegung. Einige freilich mögen wünschen, daß auch die sog. „transkonfessionellen Bewegungen" – zumindest als Gesamtphänomen – eine Erwähnung gefunden hätten: die Pfingstbewegung und die Pfingstkirchen, die charismatische Bewegung und die evangelikale Bewegung. Auch sie wirken auf die ökumenische Bewegung ein und müssen berücksichtigt werden.

Das *vierte*, relativ kurze aber sehr interessante *Kap.* spricht von *„ökumenischen Durchbrüchen"*. Es verwundert vielleicht ein wenig, daß es dem großen Kap. über „theologische Hauptprobleme" vorausgeht und nicht nachfolgt; denn vier der fünf beschriebenen „Durchbrüche" haben mit der Bewältigung theologischer „Probleme" zu tun. Bemerkenswert ist, daß ein katholischer Autor als ersten dieser „ökumenischen Durchbrüche" ausgerechnet die „Leuenberger Konkordie" (1973) rühmt, also jene Vereinbarung, die die Gemeinschaft zwischen den reformatorischen Kirchen Europas verwirklichte. Über diese erzielte Gemeinschaft hinaus sieht der Vf. hier ein „Modell von hoher ökumenischer Bedeutung": Kirchen, die ihre konfessionelle Besonderheit und Identität bewahren, verwirklichen Kirchengemeinschaft aufgrund einer erzielten Gemeinsamkeit im Verständnis des Evangeliums und der Sakramente und aufgrund einer Erklärung, daß die bisherigen gegenseitigen Verwerfungen die Partnerkirchen heute nicht mehr treffen. Dieses Modell sei, so sagt der Vf., in der späteren evangelisch-katholischen „Lehrverwerfungsstudie", die er ebenfalls zu den „ökumenischen Durchbrüchen" zählt, „wiederaufgegriffen". Daß ebenfalls die Konvergenzerklärungen von Lima über Taufe, Eucharistie und Amt ein „ökumenischer Durchbruch" waren, hat sich in den verschiedenen bilateralen Dialogen immer wieder erwiesen. Wieweit das auch vom „Rahner-Fries-Plan" gilt, ist dem Rez.en nicht ganz so einsichtig. Ihm fehlte eine wirkliche ökumenische Auswirkung. Anders ist es mit dem „konziliaren Prozess", dessen Entstehung und Entwicklung ausgezeichnet beschrieben werden. Allerdings kann man fragen, ob hier das Bemühen um Einheit der Kirchen, um die es bei den anderen „Durchbrüchen" geht, nicht ganz bewußt und mehr noch, als der Vf. es erkennen läßt, zugunsten gemeinsamer Weltverantwortung zurückgestellt wird.

Das bei weitem *umfangreichste Kap.* des Buches beschäftigt sich mit den *„theologischen Hauptproblemen"*. Auch dieses der Sache nach schwierige Kap. zeichnet sich durch bemerkenswerte Lesbarkeit aus und ist somit auch für ökumenisch interessierte Gemeindechristen sehr geeignet. In fünf Unterteilen behandelt es das Verhältnis von Schrift und Tradition, die Sakramente (v. a. Taufe und Herrenmahl), das geistliche Amt in der Kirche (auch Bischofsamt und Primat), die Lehre von der Ehe und die konfessionsverschiedenen Ehen und schließlich Rechtfertigung und Kirche. Zuerst werden jeweils die überkommenen Kontroversfragen, dann die heutigen Annäherungen und Konvergenzen skizziert. Dabei wird nicht verschwiegen, daß die heute erreichten Verständigungen oft noch ihre Grenzen haben, daß offene Probleme bleiben und daß die erzielte theologische Verständigung die kirchliche Praxis bislang kaum bestimmt.

Besonders eingehend und mit einem ganz positiven Tenor wird die Frage des Herrenmahls behandelt und damit verbunden das Problem eucharistischer Gemeinschaft. Die in der katholischen Kirche geltenden Bestimmungen werden erklärt, nicht kritisiert. Im Blick auf die konfessionsverschiedenen Ehen aber ist für den Vf. Abendmahlsgemeinschaft auch ekklesiologisch gerechtfertigt, weil in der Ehe – verstanden als Hauskirche – die volle Kirchengemeinschaft gegeben ist. Ähnlich behandelt der Teil über das ordinierte Amt auch die „Möglichkeiten zu einer Versöhnung der Ämter". Der Vf. vertritt die Auffassung, daß schon jetzt eine katholische Anerkennung der Ämter mancher reformatorischen Kirche vertretbar sei und zwar in der Form einer sakramentalen Symbolhandlung, die zugleich einen gegebenenfalls bestehenden „defectus" tilgen würde.

Im Blick auf das gesamte Spektrum der „theologischen Hauptprobleme" vertritt der Vf. die auf katholischer Seite oft begegnende Auffassung, die Differenzen seien im Entscheidenden ekklesiologischer Natur. Als Lutheraner zögert man, dem vorbehaltlos zuzustimmen, da zumindest aus lutherischer Sicht die Frage der Rechtfertigungslehre in fast alle „ekklesiologischen" Fragen ganz deutlich hineinspielt.

Das Buch schließt mit einem *Kap. über „Konsequenzen theologischer Konvergenzen"*. Was hierzu – und damit über „ökumenische Rezeption" – gesagt wird, ist düster. Man kann dem – leider! – nicht widersprechen. Wenn der Vf. aber meint, durch theologische Konsenserklärungen sei bislang noch keine Kirchenvereinigung zustande gekommen, so wird man ihn an das erinnern müssen, was er selbst über die „Leuenberger Konkordie" als einen der „ökumenischen Durchbrüche" gesagt hatte (s. o.). Man wird ihm aber darin Recht geben müssen, daß „das Hauptproblem der Ökumene heute" nicht so sehr die Erarbeitung von Konsensen ist, sondern „deren Rezeption durch Kirchenleitungen, Theologen und Gemeinden".

Dieses *letzte Kap.* endet mit einem Teil über *„ökumenische Zielvorstellungen"*. Die verschiedenen Vorstellungen und Modelle sind knapp und präzise dargestellt, wobei das „Modell der Koinonia" mit besonderer Sympathie beschrieben wird. Vielleicht hätte man in enger Verbindung mit diesem Modell auch die Vorstellung „Kirchengemeinschaft" erwähnen sollen. Ob dem Gedanken einer „Ökumene in Gegensätzen" der Rang einer tragfähigen Einheitsvorstellung zuzusprechen ist, kann freilich bezweifelt werden.

Straßbourg Harding Meyer

Pöhler, Rolf: **Change in Seventh-Day Adventist Theology.** A Study of the Problem of Doctrinal Development. – Ann Arbor: UMI 1995. 591 S., geb. DM 80,00 ISBN: 3–428–

Der adventistische Theologe Rolf Pöhler untersucht in seiner Diss. das Verhältnis von göttlicher Wahrheit und der Geschichte ihrer Erkenntnis.

Im *ersten Teil* seines Werks betrachtet der Vf. generell die *Problematik der Entwicklung kirchlicher Lehre*. Er nimmt dazu Ein- und Abgrenzungen der Begriffe „Entwicklung" („development"), „Veränderung" („change") und „Lehre" („doctrine") vor. Dann skizziert er drei grundlegende Antworten der klassischen griechischen Philosophie zum vorgestellten Problem (Heraklit, Parmenides und Plato), bevor er auf das seit der Renaissance anhebende Geschichtsbewußtsein von Philosophie und Theologie und die damit verbundene Problematisierung des Verhältnisses von Wahrheit und Geschichte zu sprechen kommt. In einem weiteren Schritt stellt er nun zahlreiche, mit bestimmten Theologen bzw. theologischen Richtungen verbundene Modelle vor, die auf sehr unterschiedliche Weise die geschichtliche Entwicklung kirchlicher Lehre zu deuten beabsichtig(t)en.

Im darauffolgenden Kap. versucht P. eine Typologisierung dieser Modelle vorzunehmen. Er bezeichnet dabei diejenigen Verständnisse von Lehrentwicklung als „statisch", die auf der Grundlage eines propositionalen Offenbarungs- und Glaubensverständnisses Änderungen nur auf linguistischer Ebene zulassen, da inhaltliche Änderungen aufgrund der Zugehörigkeit der Lehre zur unveränderlichen Glaubenssubstanz unzulässig seien. Als „evolutionär/revolutionär" charakterisiert er jenen Typus von Modellen, deren Charakteristikum es ist, die göttliche Offenbarung mit einer unausdrückbaren subjektiv-existentiellen Erfahrung zu identifizieren, die nicht adäquat in linguistischer Form wiedergegeben werden kann, so daß sowohl Form als auch Inhalt von Lehre (radikal) veränderbar sind, gehören sie doch nicht zur unveränderbaren Glaubenssubstanz als einem Gefühl in der Begegnung mit der göttlichen Realität. „Dynamisch" sind für P. diejenigen Lehrentwicklungsverständnisse, die sowohl person- als auch sachhafte Elemente in Offenbarung, Wahrheit und Glauben (an)erkennen und daher unter der Voraussetzung einer Identität von Wahrheit in veränderbaren begrifflichen Konzepten zwischen wesentlichem und unveränderbarem beabsichtigten Sinn einer Lehre und – wo sie diesen Sinn nicht berühren – veränderbaren Lehrformen *und* -inhalten unterscheiden. Auch wenn der Vf. den letzten Typus für den angemessensten hält, ist seine Darstellung nicht tendenziös. Er bemüht sich vielmehr, möglichst sachgerecht die verschiedenen Typen darzustellen.

Im *zweiten Teil* seiner Diss. wendet P. nun die allgemeinen typologischen Erkenntnisse über Entwicklung und Veränderung kirchlicher Lehre auf die besondere Tradition des Siebenten-Tags-Adventismus an. Er skizziert dazu seinen geschichtlichen Entstehungskontext. Danach stellt er anhand eingehender Analysen und historischer Vergleiche verschiedener adventistischer Lehräußerungen fest, daß sowohl in grundlegenden Glaubensdingen (Trinität, Christologie, Pneumatologie, Anthropologie und Soteriologie), die Adventisten mit anderen Christen teilen, als auch in adventistischen „Sonderlehren" („distinctive beliefs": Sabbat, Eschatologie, Heiligtum, Gabe der Prophetie, Restkirche) homogene als auch heterogene Veränderungen stattgefunden haben und weiterhin anhalten, die als Abkehr von „heterodoxen Aspekten" in fundamentalen adventistischen Lehren, als zunehmende Hervorhebung der „grundlegenden (allgemeinchristlichen) Glaubenslehren" und als Überwindung gewisser „legalistischer Tendenzen" zu bezeichnen sind (290). Eine solche Entwicklung sieht der Vf. in „hermeneutic readjustments" (293ff) begründet. Zu einer gewissen doktrinalen Flux im Siebenten-Tags-Adventismus tragen für ihn auch einige sozio-kulturelle Faktoren bei. Ausschließlich soziologisch betrachtet bedeutet dies für ihn den Wandel von einer exklusiven, separatistischen „Sekte" zu einer „Kirche" oder „etablierten Konfession" (302). Allerdings legt er Wert darauf, daß trotz der doktrinalen Annäherungen zum protestantischen Evangelikalismus v. a. mit Blick auf das Rechtfertigungs- und Heiligungsverständnis des Siebenten-Tags-Adventismus seine besonderen Lehren über die Jahre hinweg nicht heruntergespielt oder aufge-

weicht habe (303). Daher erkennt er in der Entwicklung des Siebenten-Tags-Adventismus auch eine „beachtenswerte Kontinuität" (304).

In einem weiteren Kap. reflektiert der Vf. die verschiedenen geschichtlichen und gegenwärtigen theologischen Ansätze im Siebenten-Tags-Adventismus, die die aufgezeigte Entwicklung theologisch zu qualifizieren such(t)en. Dabei fällt P. auf, daß in den letzten Jahren – analog zur allgemeinen theologischen Entwicklung – zunehmend das Problembewußtsein für Veränderungen der Lehre im Siebenten-Tags-Adventismus geschärft worden ist, so daß traditionelle Deutungsmuster mehr und mehr „progressiven" Verstehensmodellen von Lehrentwicklung weichen (406).

Insgesamt zeichnet sich die Arbeit des Vf.s durch ein außerordentlich hohes Problembewußtsein nicht nur in der Frage adventistischer Lehrentwicklung aus, sondern auch und v. a. mit Blick auf die für alle Kirchen relevante grundsätzliche Frage nach dem Zusammenhang von göttlicher Wahrheit und menschlich-geschichtlicher Erkenntnis. P.s geschichtliche und typologische Studien können hierzu zum einen zu einer entsprechenden Vertiefung des Problembewußtseins verhelfen. Zum anderen geben sie dem Leser mit Hilfe der erkannten verschiedenen Lehrentwicklungstypen ein angemessenes Instrumentarium an die Hand, um unterschiedliche theologische Deutungen von Lehrentwicklung verstehen und typologisch einordnen zu können.

Aus ökumenischer Perspektive ist v. a. die Frage interessant, ob und inwieweit die spezifischen Lehren des Siebenten-Tags-Adventismus aufgrund der bis jetzt stattgefundenen Lehrentwicklung ihren exklusiven Sondercharakter verloren haben, so daß die Siebenten-Tags-Adventisten im vollsten Sinne als „Freikirche" gelten können und dürfen. Die Diss. von P. hat dazu einen entsprechenden Anstoß gegeben.

Paderborn Peter Lüning

Liturgiewissenschaft

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), kt DM 76,00 ISBN: 3-89375-149-1

Wer sich mit der Liturgie des Bistums Münster beschäftigt, kommt nicht an dem Münsteraner Wissenschaftler Emil Josef Lengeling vorbei, dessen umfangreiche Habil.schrift von 1958 sich mit dem „Missale Monasteriense 1300–1900" befaßte. Leider konnte er sie nicht selbst veröffentlichen; das haben sein Schüler und Nachfolger Klemens Richter und dessen Schüler Benedikt Kranemann 1995 besorgt und sie so der wissenschaftlichen Öffentlichkeit zugänglich gemacht. Ein Jahr später haben sie zum zehnten Todestag des früh verstorbenen Gelehrten in Münster eine Tagung veranstaltet, die in dem hier zu besprechenden Werk dokumentiert wird. „Sie sollte das Werk dieses Wissenschaftlers würdigen und fortführen" (8). Ob dieser Anspruch erfüllt wird, wird sich im folgenden ergeben.

Der *erste Beitrag* von Klemens Richter befaßt sich mit der *Bedeutung Lengelings* für die Erforschung der Eigenliturgie des Bistums Münster und seiner Rolle in der vorkonziliaren Wiederherstellung des kriegszerstörten Münsteraner Domes und der nachkonziliaren Erneuerung der Bistumsliturgie. Auch seine vielfältigen Einflüsse als Peritus des Konzils werden aufgedeckt. Sein besonderes Interesse sei es gewesen, „ein ausgewogenes Verhältnis zwischen römischer Einheitsliturgie und regionaler Vielfalt wieder herzustellen" (23). Der *zweite Beitrag* von Richter *„Missale Monasteriense"* (28–38) resümiert in der Hauptsache die Ergebnisse Lengelings für *„Die Feier der Eucharistie von den frühesten handschriftlichen Zeugnissen bis zum Missale von 1835"*, dem letzten Eigenmissale des Bistums. Ausführlich wird der allmähliche Übergang von der münsterischen Eigenliturgie zur römischen Liturgie beschrieben, der erst Ende des 19. Jh.s zum Abschluß kam. Über den vom Buchtitel gesteckten Rahmen hinaus geht der „Forschungsbericht" von Dietmar Thönnes über *„Die deutschen Diözesanmissalien"* (39–51). Man nimmt ihn jedoch dankbar entgegen, da er Doktoranden und Professoren über die schon geleistete, aber oft versteckt publizierte und die noch zu leistende Arbeit gut informiert.

Um eine Weiterführung Lengelingscher Intentionen handelt es sich bei dem Beitrag von Benedikt Kranemann über *„Münstersche Ritualien"* (52–78). Darin resümiert er Teilergebnisse seiner eigenen Habil.schrift über die vier gedruckten Ritualien des Bistums Münster, wobei er besonderen Wert auf den soziokulturellen Kontext als Schlüssel zum rechten Verständnis dieser Bücher legt. Erika Heitmeyer charakterisiert und analysiert in einem instruktiven Beitrag das *erste Münsterische Gesangbuch von 1677* (79–101). Es handle sich um eine neuartige Zusammenstellung weitgehend schon tradierter Lieder (91). Es ermögliche eine durchgehende Liedbegleitung des sonn- und feiertäglichen Amtes, und zwar zum Proprium und Ordinarium. Es gehöre damit zu den wichtigen Quellen, die später zum Deutschen Hochamt geführt haben.

In einem hochinteressanten Forschungsbericht stellt Werner Freitag *„Liturgische Bücher im Dekanat Vechta"* (102–126) vor. Speziell geht es um ihre *„Einführung, Verbreitung und Funktion im Zeitalter der Konfessionalisierung"*. Er zeigt anhand reichen Quellenmaterials, daß liturgische Bücher über ihren unmittelbaren Zweck wesentlich zur Entstehung und Prägung nachtridentinischer Gemeinden im Dekanat Vechta beigetragen haben. „Liturgische Bücher bildeten hier den Rahmen, in dem sich gemeindliche Gestaltungsräume bei Prozessionen und Andachten eröffneten" (126).

Daß bei liturgischen Entwicklungen nicht nur der Kontext allgemein, sondern die agierenden Personen nicht selten eine wesentliche Rolle spielen, zeigt der Beitrag von Andreas Heinz über *„Die Bedeutung von Bischof Johann Georg Müller (1844–1847 Weihbischof von Trier; 1847–1870 Bischof von Münster) für die trierische und münstersche Diözesanliturgie"* (127–166). Er hat in Münster die Einführung der römischen Liturgie betrieben, wie H. anhand von (im Anhang dokumentierten) Archivalien der Ritenkongregation eindeutig belegen kann. Deshalb muß man dem frühere Meinungen differenzierenden Fazit von H. zustimmen: „Für die liturgische Vereinheitlichung in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wird man also nicht einseitig die zweifellos vorhandenen römischen Zentralisierungsbestrebungen verantwortlich machen dürfen. Gerade das Beispiel Münster zeigt, wie Diözesanbischöfe der römischen Zentrale Zuständigkeiten angetragen haben, die diese selbst zunächst nicht beanspruchte" (158). Motive für die enge Anlehnung an Rom werden deutlich in dem Beitrag von Wilhelm Damberg über *„Liturgie und Welt. Der soziale und gesellschaftliche Rahmen des liturgischen Lebens im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert"* (167–188). Sein Artikel beginnt mit der Forderung „einer kulturgeschichtlich eingebundenen Gesamtdarstellung" der liturgischen Veränderungen und der Einschätzung, „daß es in diesem Jahrhundert keine Erneuerungsbewegung gibt, die den deutschen Katholizismus so stark verändert hat, wie eben die der ‚Liturgiebewegten' . . ." (167).

Gegenstand des umfangreichen Beitrags von Bertram Haller über *„Liturgische Handschriften und Drucke des Bistums Münster im Spiegel der Buchgeschichte"* (189–241) sind „die künstlerische Gestaltung liturgischer Bücher des Bistums Münster durch Buchmalerei und Typographie" (189), ein Bereich, der in der Liturgiewissenschaft oft zu kurz kommt. Bei der Herstellung der Hss. spielen die Fraterherren in Münster und Herford eine besondere Rolle, während die ältesten Drucke meist außerhalb des Bistums hergestellt wurden.

In einem umfangreichen *Anhang* (241–391) werden vier Veröffentlichungen von E. J. Lengeling zur Liturgiegeschichte des Bistums nachgedruckt, von denen drei außerhalb Westfalens etwas schwierig zu erreichen sind: 1) Unbekannte oder seltene Ostergesänge aus Handschriften des Bistums Münster 2) Die Bittprozessionen des Domkapitels und der Pfarreien der Stadt Münster vor dem Fest Christi Himmelfahrt 3) Agapefeier beim „Mandatum" des Gründonnerstags in einer spätmittelalterlichen Agende aus dem Bistum Münster 4) Sieben nichtedierte Sequenzen aus handschriftlichen Gradualien und Missalien des Bistums Münster. Sie zeigen Lengelings souveräne Kenntnis der Quellen und seinen akribischen Umgang mit ihnen. Ein Namenregister (392–396) und einige biographische Notizen über die Mitarbeiter runden den Bd ab.

Das vorliegende Werk stellt sich als ein würdiger Beitrag zur Erinnerung an den großen Münsteraner Liturgiewissenschaftler E. J. Lengeling dar. Es informiert nicht nur über seine Leistungen, sondern führt dessen Anliegen der Erforschung der münsterischen Liturgie in wichtigen Punkten weiter. Dabei ist für diesen Sbd charakteristisch die Zusammenarbeit der Liturgiewissenschaftler mit Historikern und Buchwissenschaftlern. Die Beiträge der Historiker Werner Freitag und Wilhelm Damberg weisen nach, daß zur Erforschung liturgischer Bücher nicht nur ihr liturgischer Inhalt wichtig ist, sondern auch ihr Kontext in der Kirchen- und Sozialgeschichte. Insofern gelingt in diesem Bd die so oft geforderte, aber selten praktizierte fächerübergreifende Zusammenarbeit. Sie führt zu neuen Einsichten über die Funktion liturgischer Bücher.

Aber auch die liturgiewissenschaftliche Forschung hält in diesem Bd eine echte Überraschung parat. So beschreibt A. Heinz einen bisher unbekannten münsterischen Ritualeentwurf von 1861 (vgl. 145), den Lengeling noch nicht gekannt hat; er ist bisher nur im Archiv der Ritenkongregation in Rom nachgewiesen. Münster dürfte damit im 19. Jh. zwei solcher ungedruckten Ritualeentwürfe hervorgebracht haben, da ein weiterer für 1820, die Zeit der katholischen Aufklärung, bezeugt ist (vgl. M. Probst: Bibliographie der katholischen Ritualiendrucke des deutschen Sprachbereichs, Münster 1995, 65 Nr. 429). Dadurch wird auch die große Lücke plausibler, die zwischen den münsterischen Ritualien von 1712 und 1894 klafft. Für die Münsteraner Ritualiengeschichte des 19. Jh.s besteht also noch Forschungsbedarf. So müßte geklärt werden, warum das 1861 in Rom präsentierte Rituale nach dem römischen Placet doch nicht gedruckt wurde. Auch scheint so gut wie unerforscht, wie sich die liturgischen Reformversuche der katholischen Aufklärung im Bistum Münster ausgewirkt haben. Dabei könnte ein früher Hinweis von Lengeling helfen, daß es „eine streng aufklärerische bischöfliche Verordnung vom 22.12.1829" bzgl. der Anzahl der Prozessionen gegeben habe (275).

Insgesamt erreicht dieser Sbd das Ziel, das die Hg. ihm gesteckt haben: das Werk E. J. Lengelings zu würdigen und fortzuführen. Das gilt auch für seine aus der Beschäftigung mit den historischen Quellen gewonnene Überzeugung, daß sich Einheit mit Rom und weitgehende bischöfliche Eigenständigkeit in liturgischen Fragen gut miteinander vereinbaren lassen.

Vallendar Manfred Probst

Heinz, Andreas: **Die gedruckten liturgischen Bücher der Trierischen Kirche.** Ein beschreibendes Verzeichnis mit einer Einführung in die Geschichte der Liturgie im Trierer Land. Prof. Dr. Balthasar Fischer zum 85. Geburtstag am 3. September 1997. – Trier: Paulinus-Verlag 1997. XV, 261 S. (Veröffentlichungen des Bistumsarchivs Trier, 32)

Seit langem gibt es in der Liturgiewissenschaft das Desiderat, die liturgischen Bücher der einzelnen Diözesen zu sammeln und auszuwerten, um ein genaueres Bild über die Liturgie der deutschsprachigen Ortskirchen zu gewinnen. Mit diesem Bd legt der Trierer Liturgiewissenschaftler Andreas Heinz zum ersten Mal eine vollständige Sammlung für das (Erz-)Bistum Trier vor. Die vielen Einzelstudien zur Geschichte der Trierer Liturgie, die er in den letzten zwanzig Jahren veröffentlicht hat, haben ihn dazu prädestiniert, eine solche Pionierarbeit zu leisten. Nur ein ausgezeichneter Kenner der Materie wie er konnte sich an die Darstellung der breitgefächerten Tradition heranwagen.

Diese unterteilt H. in *sieben Bereiche: I. Missale Trevirense und Proprium Missae, II. Messlektionar, III. Brevier und Proprium Officii, IV. Diözesanrituale, V. Choralbücher, VI. Diözesangesangbücher, VII. Ordinarien und Caeremonialien.* Das Buch „bietet also erstmals eine Bibliographie aller liturgischen Bücher der Trierischen Kirche vom Beginn des Buchdrucks bis zur Gegenwart" (XIV). Jeder Bd wird mit vollständiger Titelangabe und einer Kurzbeschreibung präsentiert. Letztere besteht meist in einer vollständigen Inhaltsübersicht mit Seitenangaben. Auch wird auf wichtige Besonderheiten hingewiesen. Hinzu kommen meist mehrere Bibliotheksnachweise und Verweise auf Literatur.

Insgesamt 73 Abb.en vermitteln einen anschaulichen Eindruck von den Originaldrucken. Ein Verzeichnis der Abb.en sowie Register der Initien, der Schriftstellen, der Namen und Personen sowie der Orte runden das Werk ab.

Einige ergänzende Hinweise zu diesem Hauptteil seien gestattet: Das Trierer Manuale von 1836 gibt es nicht nur von zwei (vgl. IV/12 und IV/13) Drukkern, sondern von drei; es fehlt die Ausgabe von Friedrich Lintz (vgl. Probst, Ritualienbibliographie, 673). Die Ausgabe des Trierer Manuale von 1848 des Buchhändlers Friedrich Lintz (Probst, 674) wird gar nicht erwähnt. Die Existenz beider Bücher kann aber zweifelsfrei nachgewiesen werden. Bei IV/4 – 6, IV/13 und IV/17 müßte unter der Literatur der Hinweis auf die entsprechenden Nummern meiner Ritualienbibliographie (vgl. Probst, 356–358; 672; 678) nachgetragen werden, die sonst stets angegeben sind. Die von dem Kapuziner Ildephons Viandus getätigte gemeinsame Ausgabe des „Compendium Ritualis Moguntini, Wormatiensis, Spirensis & Trevirensis, Mainz 1752 (vgl. Probst, 359) ist nicht aufgenommen. Hier müßte geklärt werden, ob es sich um eine reine Privatausgabe handelt oder ob sie auch halbamtlichen Charakter trägt wie die von H. unter IV/4 – 6 aufgeführten mittelrheinischen Gemeinschaftsritualien, bei denen im Titel der sonst übliche Hinweis auf den Auftrag gebenden Bischof ebenfalls fehlt.

Ebenso wichtig wie die *vollständige Bibliographie der Trierer liturgischen Bücher* dürfte die *liturgiegeschichtliche Einleitung* (3–58) sein, die H. dem Hauptteil vorangehen läßt. Hier stellt er die einzelnen liturgischen Bücher in den größeren zeit- und ideengeschichtlichen Zusammenhang hinein. „Dabei wird dem Spannungsverhältnis zwischen der Bewahrung ortskirchlicher Eigentradition und der Sogwirkung römischer Einheitsliturgie besondere Aufmerksamkeit geschenkt" (XIV). Die Trierer Tradition bietet sich für eine solche Untersuchung an, da bekanntlich Trier eines der Bistümer war, die nach dem Konzil von Trient wegen ihrer mehr als zweihundertjährigen Eigentradition die römischen Bücher nicht übernahmen. Aus dieser gerafften Übersicht über die Entwicklung der Trierer Liturgie möchte Rez. einige Ergebnisse hervorheben. 1) Die ältesten gedruckten Trierer liturgischen Bücher vor dem Trienter Konzil verdanken ihre Drucklegung meistens nicht einem formellen Auftrag des Bischofs, sondern der Initiative eines Druckers oder eines örtlichen Buchhändlers. Offizielle Diözesanausgaben gibt es erst nach dem Konzil von Trient. Damit wird die Frage der Finanzierung der Drucke auch zu einer Frage der Bistumsfinanzen. 2) Der wirtschaftliche Faktor hat für die Ausbreitung der römischen Liturgie eine nicht geringe Rolle gespielt. Es gab Zeiten friedlicher Koexistenz von römischer Einheitsliturgie und diözesaner Eigenliturgie, wenn die eigenen liturgischen Bücher wegen fehlender finanzieller Mittel nicht hergestellt werden konnten. 3) In der Trierer Liturgiegeschichte gibt es einen Abschnitt, der deutlich unter dem Einfluß der neogallikanischen Reformbewegung in Frankreich steht (31–34). Dies dürfte einmal an der geographischen Nähe liegen, aber auch an der Geistesverwandtschaft von Gallikanismus und dem in Trier heimischen Febronianismus. 4) Auch der Einfluß der Aufklärung ist in der Trierischen Liturgie nachzuweisen, allerdings in einer gemäßigten Weise. 5) Ende der dreißiger, Anfang der vierziger Jahre dieses Jh.s haben Trierer und einige andere deutsche Bischöfe noch einmal diözesane Liturgiebücher bzw. Faszikel ohne römische Approbation herausgegeben, deren Benutzung Rom verboten hat. 6) Schließlich äußert H. die klare Absicht, auch in Zeiten einer gemeinsamen deutschsprachigen Liturgie die Trierer Eigentraditionen zu pflegen. Ein „Manuale Trevirense" mit den Eigentraditionen werde vorbereitet (57).

Insgesamt bezeugt das Werk neben großem Fleiß ein immenses Wissen des Vf.s über sein Heimatbistum und dessen Liturgiegeschichte. Es vermittelt einen guten Überblick über die Trierische Liturgie seit Erfindung der Buchdruckerkunst, verschweigt aber auch offene Fragen der historischen Forschung nicht. Diese Studie sollte Vorbild werden für ähnliche Forschungen im deutschen Sprachgebiet. So stellt sie sich auch als eine gelungene Ehrengabe zur Vollendung des 85. Lebensjahres des Altmeisters der deutschen Liturgiewissenschaft Balthasar Fischer dar, der selber wichtige Beiträge zur Erforschung der Trierer Liturgiegeschichte beigebracht hat.

Nach dem Studium dieses Werkes drängen sich Fragen und Desiderate für die weitere Forschung auf. Welche Ritualien wurden in Trier vor der ersten gedruckten Agende von 1574/76 benutzt, die erst mehr als hundert Jahre nach der Erfindung der Buchdruckerkunst erschien? Nachdem die gedruckten Liturgiebücher wohl alle bekannt sind, muß sich die lokale Forschung verstärkt der Frage nach den handschriftlichen Überlieferungen zuwenden, die im Trierer Raum bzgl. der Ritualien noch ziemlich unübersichtlich ist. Seit Ende 1997 liegt Rez. eine Diss. von Maria Spanier vor, die interessante Ergebnisse auf diesem Gebiet vorlegen kann.

Vallendar Manfred Probst

Dokumente zur Erneuerung der Liturgie. Bd 2. Dokumente des Apostolischen Stuhls 4. 12. 1973 – 3. 12. 83, übers., bearb. und hg. v. Martin Klökkener / Heinrich Rennings. – Kevelaer / Fribourg: Butzon & Berkker / Universitätsverlag 1997. 801 S., geb. DM 78,00 ISBN: 3-7666-0077-X / 3-7278-1102-1

Die Fülle der liturgischen Bücher wie der Dokumente zur Liturgie, die seit der vom II. Vaticanum 1963 in Gang gesetzten Liturgiereform für die röm.-kath. Kirche durch Rom selbst in lateinischer Sprache veröffentlicht wurden, kann allein vom 4. 12. 1963 (Liturgiekonstitution des Konzils „Sacrosanctum Concilium") bis zum 4. 12. 1993 mit 353 beziffert werden. Diese hat der Münchener Liturgiewissenschaftler Reiner Kaczynski gesammelt und durch Register sowie Literaturhinweise sorgfältig erschlossen und in drei Bden (1963–1973; 1973–1983; 1983–1993) im Enchiridion Documentorum Instaurationes Liturgicae (EDIL) veröffentlicht.

Da diese Dokumente nicht nur eine unverzichtbare Arbeitshilfe für die Fachwissenschaft sind, sondern der Zugang dazu allen offenstehen muß, die sich mit Fragen des Gottesdienstes befassen, hat 1983 der damalige Paderborner Liturgiker H. Rennings gemeinsam mit seinem Assistenten M. Klöckener den ersten EDIL-Bd in deutscher Sprache unter dem gleichen Titel herausgebracht, unter dem nun der hier anzuzeigende 2. Bd steht. Dafür, daß das Erscheinen des Folgebandes solange hat auf sich warten lassen, gibt es viele Gründe (inzwischen ist Rennings verstorben und Klöckener Liturgiewissenschaftler in Fribourg). V. a. aber erforderte die deutschsprachige Ausgabe einen hohen Arbeitsaufwand. Auch dieser Bd stimmt in der Zählung der Dokumente, die durch Randnummern im einzelnen erschlossen werden, exakt mit der lateinischen Ausgabe überein. Dabei wird jedes Dokument, nach der Titelei mit der laufenden Nummer, dem lateinischen und deutschen Titel und dem Tag der Veröffentlichung, knapp charakterisiert. Es folgen die Fundorte des Textes in der Originalsprache. Da nicht alle lateinischen Texte auch offizielle oder offiziöse deutschsprachige Übersetzungen aufweisen, mußten viele Texte von den Bearbeitern selbst übertragen werden. Hinzu kommt, daß z. B. Pastorale Vorbemerkungen in den deutschsprachigen liturgischen Büchern durch die Bischöfe anders gefaßt wurden als das lateinische Original, so daß hier auch die unterschiedlichen Fassungen geboten werden. Bei den Literaturangaben werden ausschließlich deutschsprachige Titel aufgeführt; ein hier durchaus sinnvolles Kriterium, da die wichtigsten fremdsprachigen Titel in der Regel in EDIL 2 verzeichnet sind. Leider fehlt noch ein Register, das aber sinnvollerweise dem in bälde angekündigten 3. Bd zugedacht ist, so daß dann damit die drei deutschen Bde der Dokumente bestens erschlossen werden können.

Dem Hg., der dieses umfangreiche Werk mit seinen Mitarbeitern erstellt hat, darf dafür sehr gedankt werden. Zu hoffen bleibt, daß es nicht nur eine wesentliche Arbeitshilfe für die Liturgiewissenschaft ist, sondern auch für andere theologische Disziplinen, da die Litur-

gie nun einmal neben der Schrift die zweite Quelle des Glaubens ist.

Münster Klemens Richter

Bonaccorso, G. u. a.: **Liturgia e incarnazione,** a cura di Aldo Natale Terrin. – Padova: Edizioni Messagero / Abbazia di Santa Giustina 1997. 399 S. (Caro Salutis Cardo. Contributi, 14), kt Lit 36.000 ISBN: 88-250-0640-3

In dem hier vorzustellenden vom Pastoralliturgischen Institut der Benediktinerabtei Santa Guistina in Padua herausgegebenen Sbd beschäftigen sich zwölf renommierte italienische bzw. in Italien tätige Wissenschaftler mit Fragen der Liturgie als einer den Menschen ganzheitlich betreffenden Gottesdienstfeier und legen damit einen Kommentar zum Wort Tertullians *„caro salutis cardo"* („Das Fleisch – Angelpunkt des Heiles") vor, das das genannte Institut sich als Motto und als Namen für seine drei Abteilungen (Studien, Beiträge, Hilfsmittel) umfassende wissenschaftliche Reihe gewählt hat. Es geht darum, eine notwendigerweise auch den Leib des Menschen einbeziehende und sich daher in Entsprechung zum Erlösungsgeschehen unter sinnenfälligen Zeichen vollziehende Liturgiefeier theoretisch zu begründen, und zwar in vier Teilen:

Im *ersten Teil* sind ein philosophischer Beitrag von E. Salmann (*Über die Verleiblichung der Wahrheit durch den Ritus*) und ein anthropologischer vom verantwortlichen Hg. des Bdes, A. N. Terrin (*Der Ritus – Notwendigkeit und Spiel*) zusammengefaßt.

Der *zweite Teil* bietet drei theologiegeschichtliche Untersuchungen, nämlich von R. De Zan (*Die harte Rede vom Fleisch [Joh 6,52]*), C. Moreschini (*Tertullian und die Erlösung des Fleisches*) und E. Rossin („*Caro salutis cardo.*" *Die Deutung der Erlösungsverheißung vom Begriff „Fleisch" her bei Tertullian*), während im *dritten Teil* drei systematische Studien zu finden sind, und zwar von A. Grillo (*Die rituelle Erfahrung als Gegenstand der Fundamentaltheologie: Hermeneutik einer Verdrängung und Perspektiven für eine Wiedergewinnung*), A. Catella (*Die Liturgiefeier: Erlösung hier und jetzt*) und S. Ubbiali (*Das rituelle Symbol und das kritische Denken. Zu einer Theorie des sakramentalen Zeichens*).

Der *vierte Teil* umfaßt drei Aufsätze aus dem Bereich der Humanwissenschaften, nämlich von G. Mazzocchi (*Der Leib und die Liturgie*), G. Bonaccorso (*Die Liturgie – Erkenntnisvermittlung und Feier*) und L. Passalacqua (*Die Bedeutung der psychischen Dimension für die Liturgie*).

Den Abschluß bildet ein zusammenfassender Aufsatz von S. Maggiani (*Inkarnation und Transzendenz in der Liturgie*).

Das Sammelwerk kann dazu beitragen, Einsichten über die Bedeutung der Leiblichkeit des Menschen für das Verständnis des Gottesdienstes zu gewinnen und dadurch Anregungen zu einer den ganzen Menschen einbeziehenden Gestaltung der Gottesdienstfeier zu vermitteln.

München Reiner Kaczynski

Dell'Oro, Ferdinando: **Beatificazione e Canonizzazione.** „Excursus" storico-liturgico. – Roma: Ediziono Liturgiche 1997. 193 S. (Bibliotheca „Ephemerides Liturgicae". Subsidia, 89), kt Lit 40.000

Der bekannte italienische Liturgiewissenschaftler F. Dell'Oro hat es auf Veranlassung des Leiters der Papstgottesdienste, Piero Marini, unternommen, die Geschichte der Selig- und Heiligsprechungen, über die kaum ein Liturgiewissenschaftler, geschweige denn ein Nichtfachmann, auf Anhieb Auskunft geben kann, aufgrund der hsl. und gedruckten Quellen ausführlich und gründlich darzustellen.

Im umfangreichsten *zweiten Kap.* seiner Studie (33–160) behandelt D. in sechs sehr übersichtlich abgefaßten Abschnitten die Feier der Heiligsprechung vom Beginn des 14. Jh.s bis in die Zeit vor dem Zweiten Vatikanum und stellt eine im wesentlichen unveränderte Form der Feier fest. Dagegen wird aus dem kurz gehaltenen *ersten Kap.* (17–32) deutlich, daß die Seligsprechung zunächst nichts anderes war als eine Zuerkennung des Titels „Seliger" und eine Erlaubnis, den betreffenden Seligen in einer genau bezeichneten Gemeinde in Meßfeier und Stundengebet zu verehren, bis Alexander VII. (1655–1667) eine formelle Seligsprechung durch den Apostolischen Stuhl einführte, die in einer der Heiligsprechung weitgehend angepaßten Form in St. Peter zu Rom, wenn auch nicht in Anwesenheit des Papstes, vorgenommen werden mußte und erstmals am 18. Dezember 1661 für Franz von Sales gehalten wurde. Im *dritten Kap.* (161–185) beschreibt der Vf. die Entwicklung nach dem Zweiten Vatikanum, die durch die Arbeit einer eigenen Studiengruppe des nachkonziliaren römischen Liturgierats („Consilium") *„De ritibus Cappellae Papalis"* von Mai 1968 bis September 1969 grundgelegt wurde und v. a. zu einer Vereinfachung der Feiern von Selig- und Heiligsprechung führte. Mit der Seligsprechung von Maximilian Kolbe am 17. Oktober 1971 durch Paul VI. nahm erstmals ein Papst persönlich eine Seligsprechung vor, und zwar, wie die Heiligsprechungen auch, innerhalb des Eröffnungsteils einer von ihm geleiteten Konzelebration mit einem der Heiligsprechungsformel sehr ähnlichen Text. Der mit der Seligsprechung von Liborius Wagner am 24. März 1974 wieder aufgenommene Brauch, daß ein Bischof die Messe zu Ehren des neuen Seligen feiert, wurde im Oktober 1975 aufgegeben. Johannes Paul II. hielt am 18. Februar 1981 erstmals eine Seligsprechung außerhalb Roms, und zwar jene von 16 japanischen Märtyrern in Manila. Am 8. Mai 1984 nahm Johannes Paul II. zum ersten Mal auch eine Heiligsprechung außerhalb Roms vor, nämlich die von 103 koreanischen Märtyrern in Seoul.

Der Vf. plädiert abschließend dafür, Selig- und Heiligsprechung nicht in den Eröffnungsritus, sondern an einer anderen Stelle der Meßfeier einzufügen, Selig- und Heiligsprechungen in Zukunft wieder in St. Peter zu Rom vorzunehmen sowie die beiden Feiern auch rituell voneinander zu unterscheiden, indem v. a. der Ritus für die Seligsprechung vereinfacht, aber auch der für die Heiligsprechung angereichert wird. In diesem Zusammenhang sollte man, so meint der Rez., überlegen, ob die Verlegung von Seligsprechungen in die Ortskirchen nicht ein erster Schritt zur Praxis sein könnte, Seligsprechungen grundsätzlich in den Ortskirchen vorzunehmen oder aber die Seligsprechungen ganz abzuschaffen, zumal ja die Apostolische Konstitution Johannes Pauls II. *„Divinus perfectionis Magister"* vom 25. Januar 1983 und die im Anschluß daran von der römischen Kongregation für die Heiligsprechungen publizierten Richtlinien den Ausdruck „Seligsprechung" nicht mehr verwenden (147–152, 175).

München Reiner Kaczynski

Kirchenrecht

Das Recht der Kirche. Bd II. Zur Geschichte des Kirchenrechts, hg. v. Gerhard Rau / Hans-Richard Reuter / Klaus Schlaich. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Chr Kaiser 1995. 413 S. (Forschungen und Berichte der Evangelischen Studiengemeinschaft, 50), Ln DM 128,00 ISBN: 3-579-02019-6

Was sind die historischen Grundlagen des Kirchenrechts? Diese Frage stellen Theologen und Juristen nur noch selten, obwohl die Kirche als gewordene Institution nun einmal weder vom Himmel noch vom Türrahmen der Wittenberger Schloßkirche gefallen ist und deshalb der historischen Vergewisserung bedarf. Geschichte verbindet Theorie und Praxis. Dieser Einsicht folgten auch die Hg. des vorliegenden Werkes, das die historischen Grundlagen des heutigen evangelischen Kirchenrechts behandelt. Das Buch ist der zweite von insgesamt drei Bden, die unter dem Titel *„Das Recht der Kirche"* die Ergebnisse der 1984 eingesetzten Kommission „Kirchenrecht – Evangelische Theologie" der Evangelischen Studiengemeinschaft darstellen. Innerhalb der Gesamtpublikation ist der 1997 erschienene erste Bd der *Theorie* und der 1994 publizierte dritte Bd der *Praxis des evangelischen Kirchenrechts* gewidmet. Komplettiert wurde die Reihe 1997 durch einen Ergänzungsband, der mit einem Personen- und einem Sachregister aufwartet. Der hier zu betrachtende zweite Teil will im Rahmen einer exemplarischen Behandlungsweise einen Überblick über knapp zweitausend Jahre Kirchenrecht liefern und so einen Beitrag zur historischen Verortung des Rechts der evangelischen Kirche leisten.

Näheres zum Gesamtprojekt *„Das Recht der Kirche"* sowie zu dem zweiten Teilband, seiner Konzeption und dem Inhalt der einzelnen Untersuchungen findet sich im *Vorwort* der Hg. (9–16). Ihm folgt als erster Art. die Studie von Klaus Koschorke (*„Kanonbildung und kirchliche Autorität"*; 17–35). In ihr sucht der Vf. für die vorkonstantinische Kirche die „Formierung der werdenden Großkirche" (18) anhand der Auseinandersetzungen zu rekonstruieren, die katholischerseits mit verschiedenen heterodoxen Bewegungen (Markionitismus, Montanismus, etc.) um den Kanon des Alten wie des Neuen Testaments geführt wurden. Dieser Prozeß war aufs engste mit Fragen der kirchlichen Selbstdefinition und konkurrierender Autoritätskonzepte verbunden. Etwas unbefriedigend ist Koschorkes Beschreibung des Verhältnisses von kirchlicher Kanon- und Normenbildung „als Sammlung zum und als Sammlung um den Kanon" (33). Wird hier die Rolle des Kanons und der Schrift nicht etwas überbetont und zugleich die Frage nach der Normenentstehung dialektisch umschifft?

Der zweite Aufsatz, der sich mit dem spätantiken Kirchenrecht befaßt, stammt von Adolf Martin Ritter (*„Reich und Konzil"*; 36–57). Hier geht es um die Reichssynoden des vierten Jh.s und das damit verbundene Spannungsverhältnis von Staat und Kirche, das Ritter teilweise relativiert, indem er die Institutionen der Synode und des (christlichen) Kaisers als Pontifex maximus in ihre historischen Traditionen einordnet.

Der Aufsatz Peter Landaus (*„Sakramentalität und Jurisdiktion"*; 58–95) bildet chronologisch den Übergang von der Antike zum Mittelalter, doch trügt der Standort über die grundsätzliche Bedeutung des behandelten Gegenstandes. Landau nämlich geht es darum, aus der Perspektive der Rechtsgeschichte die bekannte Theorie Rudolf Sohms zu überprüfen, wonach es vom zweiten bis zur Mitte des 12. Jh.s ein sog. altkatholisches Kirchenrecht gegeben habe, das im Gegensatz zum modernen katholischen und evangelischen Kirchen-

recht nicht ein Körperschaftsrecht, sondern ein Sakramentenrecht gewesen sei. Die Rechtshistorie widerlegt Sohm. Vor dem 12. Jh. war das Kirchenrecht keineswegs vorrangig sakramentaler Natur, und auch nach dem vermeintlichen Einschnitt rezipierte die Kanonistik theologisches Gedankengut.

Während Landaus Aufsatz auch als Plädoyer zugunsten der historisch detailierten Untersuchung anstelle abstrakter Theorie verstanden werden kann, nimmt Dietrich Pirsons Beitrag („*Die Heilige Schrift und das kanonische Recht. Zwei Elemente der Kontinuitätsvermittlung im Mittelalter*"; 96–114) seinen Ausgang eher vom Allgemeinen, indem er in Form eines Überblicks die vielfältigen Bezüge darzustellen sucht, die das mittelalterliche Kirchenrecht zur Bibel und damit auch zu den apostolischen Ursprüngen der Kirche aufweist. Die Ausführung läßt jedoch zu wünschen übrig. Eine Wendung zum Konkreten wäre für den Gehalt der Untersuchung von Vorteil gewesen und hätte den Eindruck vermeiden können, die Historie eigne sich als Magd der Rechtstheologie.

Nach den ersten vier Aufsätzen zu Antike und Mittelalter befaßt sich Christoph Strohm („*Ius divinum und ius humanum. Reformatorische Begründung des Kirchenrechts*"; 115–173) mit der Rolle und Begründung des Kirchenrechts insbesondere bei Luther und Calvin. Bemerkenswert ist die gelungene Berücksichtigung des historischen Kontexts, die vielleicht größeren Erkenntniszuwachs verspricht als die übliche Exegese der Werke. Ins Auge fällt hier zum einen der Kampf des frühmodernen Territorialstaats gegen den verzweigten Geltungsanspruch des kanonischen Rechts (119–124), der für die Auseinandersetzung mit Sohms Lutherinterpretation (115f bzw. 136f) vielleicht noch etwas fruchtbar gemacht werden könnte, zum anderen die Rolle, welche die juristische Vorbildung Calvins und seiner Nachfolger für die Ausprägung des calvinistischen Kirchenrechtsverständnisses spielte.

Nach dieser relativ breit angelegten Untersuchung zum 16. Jh. widmet sich Klaus Schlaich („*Die Kirche als Anstalt und Verein. Zur Kollegialtheorie des 18. Jahrhunderts*"; 174–192) einem verhältnismäßig speziellen Problem, nämlich der sog. Kollegialtheorie zum Verhältnis von Staat und Kirche, insbesondere zum landesherrlichen Kirchenregiment. Gut sichtbar wird der gedankliche Entstehungshintergrund der Theorie sowie die Verknüpfung von aufklärerischen und pietistischen Vorstellungen, die ihren Teil dazu beigetragen haben, das (evangelische) Kirchenrecht vom Staatsrecht zu emanzipieren.

Hier besteht eine thematische Verbindung zu Joachim Mehlhausen („*Kirche zwischen Staat und Gesellschaft. Zur Geschichte des evangelischen Kirchenverfassungsrechts in Deutschland [19. Jahrhundert]*"; 193–271), der für die deutschen Territorien des 19. Jh.s der langsamen Lösung der evangelischen Kirche vom Staat und dem Aufbau eigener synodal bestimmter Verfassungsstrukturen nachgeht. Es erstaunt, daß im Vormärz „auf dem Felde kirchenverfassungsrechtlicher aber auch allgemein ekklesiologischer Fragen geradezu stellvertretend gestritten wurde, anstelle einer nicht erlaubten politschparlamentarischen Debatte über die politische Staatsform" (269; da fragt sich der kanonistische Rez., wie in diesem Lichte wohl das Vaticanum I und II einzuschätzen sind, aber das ist wohl etwas anderes . . .).

Die drei letzten Art. des Bdes betreffen die Zeitgeschichte. Den ersten von ihnen hat Albert Stein verfaßt („*Herrschaft Christi und geschwisterliche Gemeinde. Barmen, Dahlem und ihre Rezeption*"; 272–317). Er behandelt v. a. unter rechtstheologischen Gesichtspunkten die Entstehung und den Gehalt der Barmer und Dahlemer Beschlüsse der Bekennenden Kirche von 1934, ihre spätere Konkretisierung sowie die Wirkungsgeschichte im Nachkriegsdeutschland.

Wolfgang Lienemann („*Partikularkirchen und ökumenische Bewegung*"; 318–376) zieht eine Bilanz der ökumenischen Bewegung des 20. Jh.s, die aus einem kurzen historischen Abriß, einer Bestandsaufnahme der theologischen Probleme und einer möglichen Agenda ökumenischer institutioneller Aktivitäten in der Zukunft besteht.

Die letzte Studie kommt von Gerhard Rau („*Demokratisierung und Bürokratisierung. Zwei Programmbegriffe der Kirchenreform nach 1960*"; 377–407). Der Vf. unterwirft die organisatorische Entwicklung der evangelischen Kirche in Deutschland seit 1960 nicht nur einer soziologischen Analyse, die nach den Problemen und Chancen fragt, die sich mit den Begriffen der Demokratisierung und Bürokratisierung verbinden. Er wirft auch einen Blick auf die Gegenwart und Zukunft, für die viele im Zuge schwindender Kirchensteuereinnahmen den Umbau kirchlicher Institutionen anmahnen.

Ein kurzes *biographisches Verzeichnis* der Hg. und Vf. (409–413) beschließt den Bd.

Der Bd überzeugt insgesamt durch die Qualität der einzelnen Beiträge, die zumeist von ausgewiesenen Kennern der behandelten Materie stammen. Gewisse (unvermeidliche) Probleme ergeben sich aus der exemplarischen Vorgehensweise. Manches Thema sucht man vergebens (z. B. das 17. Jh. oder das Verhältnis des evangelischen Kirchenrechts zu den Rechten protestantischer Kirchen des Auslands). Auch wäre die Entfaltung eines gemeinsamen theoretischen Tertium comparationis in Gestalt einer etwas ausführlicheren Einleitung oder einer analytischen Zusammenfassung von Vorteil gewesen. So bleiben einige konzeptionelle Fragen offen (z. B. nach dem Verhältnis von Untersuchungszeitraum und neuzeitlichem Charakter der evangelischen Kirche). Doch das mindert nicht den Wert des Werks als eines gelungenen historischen Überblicks zu Ursprung und Geschichte des evangelischen Kirchenrechts. Gerade daß der Bd nicht erst mit dem 16. Jh. einsetzt, läßt den historischen Blick der Hg. und ihre Einsicht in die ökumenische Dimension der kirchlichen Rechtsgeschichte erkennen. Schade, daß die Hg. diesen sinnvollen Zugang nicht motiviert haben.

Eine letzte Beobachtung des Rez.en: Ein Name findet sich in fast jedem Aufsatz, nämlich derjenige Rudolph Sohms. Wie Maitlands Bild von der Ente des römischen Rechts scheint Sohm in der Kirchenrechtswissenschaft des 20. Jh.s immer wieder auf- und unterzutauchen. Und das, obwohl seine Vorstellungen der historischen Grundlage entbehren. Sollte das daran liegen, daß Sohm als einer von wenigen im 20. Jh. Theorie und Theologie des Kirchenrechts mit der Rechtshistorie auf breiter Front zu verbinden gesucht hat? Falls dem so ist, kann vielleicht die Präsenz Sohms für die Vertreter des geltenden Kirchenrechts ein Anreiz sein, sich verstärkt mit der Geschichte zu beschäftigen. Ein neuer Anfang wäre mit der Reihe „*Das Recht der Kirche*" jedenfalls gemacht.

Münster Christoph H. F. Meyer

Lüdecke, Norbert: **Die Grundnormen des katholischen Lehrrechts in den päpstlichen Gesetzbüchern und neueren Äußerungen in päpstlicher Autorität.** – Würzburg: Echter 1997. 573 S. (Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft, 28), brosch. DM 64,00 ISBN: 3-429-01936-2

In seiner Würzburger Habil.schrift unternimmt der Vf. den Versuch, die Theologie zu erkunden und zu formulieren, die den im Titel genannten Grundnormen des römisch-katholischen Lehrrechtes Gestalt gibt. Es handelt sich näherhin um die cann. 747–754 CIC und 586, 595–606 CCEO. Dabei sieht Vf. seine Aufgabe nicht darin, die nach z. B. den Konzilsaussagen über das kirchliche Lehramt „richtigen" oder auch nur wünschenswerten Definitionsmerkmale dieses Lehramtes zu beschreiben. Vielmehr analysiert er die genannten Rechtsnormen auf „ihre" Theologie.

Mit den *grundlegenden Bestimmungen der Gesetzbücher*, die oben genannt sind, befaßt sich der *erste, umfassende Teil* der Arbeit. Seine Unterteilung sei durch die entsprechenden Einzelthemen dargestellt: Begriff des *munus docendi*; Pflicht und Anspruch der Kirche in bezug auf die freie Verkündigung des Glaubens und der Moral; Suche nach der Wahrheit sowie Annahme und Bewahrung des Glaubens; Ausübung und Verpflichtungskraft des kirchlichen Lehramts; Leitung und Förderung der Ökumenischen Bewegung; Sondergut in den lehrrechtlichen Normen des CCEO.

Der *zweite Teil* beschäftigt sich mit *neueren lehrrechtlich relevanten Verlautbarungen in päpstlicher Autorität*, näherhin mit der *Professio Fidei* und dem Treueid, der Instruktion *Donum Veritatis* über die kirchliche Berufung des Theologen, dem Apostolischen Schreiben *Ordinatio Sacerdotalis* und der Enzyklika *Evangelium Vitae*. Die einschlägigen Register schließen das Werk ab.

Die geraffte Übersicht über den Inhalt kann nicht adäquat vermitteln, welches Maß an analytischer Kraft und präziser Konfrontation zwischen den dogmatischen und kirchenrechtlichen Aussagen hier seine Papierform gefunden hat. Eine Lücke in der kanonistischen Literatur deutscher Sprache, ja ein Ignorieren der gravierenden Konsequenzen, die sich aus der rechtlichen Ausformung des lehramtlichen Anspruchs ergeben, wird hier angegangen und aufgearbeitet. Daß als Ergebnis sichtbar wird, welche Inkongruenzen zwischen der Konzilslehre und dem in den päpstlichen Gesetzen erhobenen Anspruch bestehen – von denen zu den neueren päpstlichen Verlautbarungen zu schweigen –, ist nicht eben beruhigend. Es ist nicht nur den Kirchenrechtlern zu empfehlen, sich mit diesem Feld ein wenig mehr zu beschäftigen, sondern auch den Dogmatikern, sich mit dem kodifizierten Recht auseinanderzusetzen und womöglich das rechte Abhängigkeitsverhältnis wiederherzustellen: *Ius sequatur doctrinam*!

Münster Klaus Lüdicke

Moraltheologie / Sozialethik

Bruch, Richard: **Ethik und Naturrecht im deutschen Katholizismus des 18. Jahrhunderts.** Von der Tugendethik zur Pflichtethik. – Tübingen: A. Francke 1997. XI, 319 S., kt DM 84,00 ISBN: 3-7720-2172-7

„Unter den zahlreichen geschichtlichen Untersuchungen zu den einzelnen Sparten der auf katholischer Seite betriebenen Philosophie klafft immer noch eine schmerzliche Lücke, soweit es die Geschichte der Moralphilosophie oder Ethik im 18. Jahrhundert betrifft, obwohl es gerade in dieser Zeit zu einer kritischen Auseinandersetzung katholischer Autoren mit der von protestantischen Gelehrten im Jahrhundert zuvor inaugurierten sog. neuen Naturrechtslehre kam, die schließlich sich dahin auswirkte, die bisher

allein üblichen Ethikdarstellungen aristotelischer Prägung durch Entwürfe zu ersetzen, die sich an dem damals modernen systematisch angeordneten Naturrecht orientierten und so den Charakter einer Pflichtenlehre annahmen. Moralphilosophie oder Ethik und Naturrecht wurden nunmehr häufig identifiziert, was sich bis in unser Jahrhundert hinein fortsetzte. Wer sich über die Anfänge dieser geistigen Bewegung im 18. Jahrhundert näher informieren will, sieht sich einem Dunkel gegenüber. Gesamtüberblicke fehlen ganz, und solange man nicht einmal die Namen der in Frage kommenden Autoren kennt, kann man auch von den gängigen bibliographischen Hilfsmitteln keine Auskunft erlangen."

So charakterisiert der Vf., emeritierter Ordinarius für Moraltheologie an der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Graz, selbst im Vorwort (IX) das Desiderat, dem dieses Buch begegnet. Der Vf., der schon durch frühere moralhistorische Arbeiten ausgewiesen ist, ist für die Schließung der von ihm gekennzeichneten Lücke zweifellos geradezu prädestiniert. Andererseits darf man nicht die Schwierigkeiten unterschätzen, die sich (gerade auch einem Emeritus) etwa bei der Literatursuche und -lektüre stellen (vgl. X). Umso mehr muß man für dies Unternehmen dankbar sein.

Der *erste Teil* charakterisiert die neuzeitliche Ethik, speziell die *katholische Naturrechtslehre bis zum 17. Jh. und die nichtkatholische Naturrechtslehre im 17. und 18. Jh.* Der *zweite Teil* bietet eine *Literargeschichte der katholischen Moralphilosophie und Naturrechtslehre im 18. Jh.* Im *dritten Teil* bietet B. (X) „geschichtliche Durchblicke zu einigen die Grundlagen der katholischen Naturrechtslehre im 18. Jahrhundert betreffenden Themen" (*Der moralphilosophische Charakter des Naturrechts, Das Verhältnis von Ethik und Naturrecht, Das Naturgesetz als göttliches Gesetz, Die Erkenntnis der natürlichen Verhaltensnormen, Der Gewißheitsgrad der Naturrechtserkenntnis, Die mathematische Methode im Naturrecht, Die Verpflichtung des Naturrechts, Das an sich Gute und Böse, Die Natürlichkeit des Naturrechts, Die Naturrechtsprinzipien*).

In diesem Rahmen können keine Details aus dem reichen Material referiert werden. Der Leser bekommt jedenfalls durch B. leicht zugängliche Information, die er sich sonst nur mit einiger Mühe besorgen könnte. Die (schließlich auch heute akuten) Themen der Längsschnitte des III. Teils könnten eine Starthilfe zu weiterer historischer Forschung sein. Moralhistorische Forschung zum 18. Jh. wird jedenfalls an diesem Buch nicht vorbeigehen können.

Salzburg Werner Wolbert

Sozialethische Kristallisationen. Studien zur verantwortlichen Gesellschaft, hg. v. Karl-Wilhelm D a h m. – Münster: Lit-Verlag 1997. 293 S. (Entwürfe, 4), brosch. DM 39,80 ISBN: 3-8258-2553-1

Der Sbd, der anläßlich des 40-jährigen Bestehens des „Instituts für Christliche Gesellschaftswissenschaften der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster" (ICG) – dem protestantischen Gegenstück zum katholischen „Institut für Christliche Sozialwissenschaften" (ICS) in Münster – publiziert wurde, verfolgt die Absicht, dasjenige zu sichten, was sich in dieser Zeit an ethischen Problemstellungen „herauskristallisiert" hat. Im Rahmen des grundsätzlichen – und sehr zu begrüßenden – Anliegens, christliche Sozialethik in einer für den öffentlichen Diskurs anschlußfähigen und der modernen, funktional ausdifferenzierten Gesellschaft gerecht werdenden Weise zu betreiben, wird – wie das Vorwort hervorhebt – in allen Aufsätzen „ein eigener Brückenschlag zwischen christlichen Grundimpulsen und den Bedingungen und Sachnotwendigkeiten der je konkreten gesellschaftlichen Situation versucht" (3).

Nach zwei informativen Aufsätzen von Karl-Wilhelm Dahm und Trutz Rendtorff, die die bewegte Geschichte des Instituts Revue passieren lassen, plausibilisiert der Beitrag von Günter Brakelmann den pragmatischen „Segen einer komparativen Ethik", die sich nicht in utopische, realitätsvergessene und so die Treue zur Erde verratende Entwürfe flüchtet, sondern sich den Mühen der Erarbeitung von vergleichsweise bescheideneren, aber realistischeren und operationalisierbaren Schritten zu (komparativ) je besseren Verhältnissen unterzieht. Ganz in diesem Sinn präzisiert auch ein weiterer Aufsatz Karl-Wilhelm Dahms die Strategie, die konkreten Möglichkeiten einer sozialethischen (Mit-)Gestaltung von Gesellschaft nicht dadurch zu verspielen, daß man sich mit zwar hochethischen, leider aber nur über allen Wassern schwebenden Forderungen von den empirischen Ambivalenzen der Realität abkoppelt. Aus der Perspektive einer moraltheoretischen Systematik sind dann insbesondere die beiden folgenden Aufsätze von Josef Wieland und Alexander Heck hervorzuheben: Sehr deutlich wird hier der in der üblichen Ethikdebatte m. E. sonst meist unterbelichtete Tatbestand hervorgehoben, daß – insbesondere unter den Bedingungen einer funktional ausgefächerten Gesellschaft – eine klare Differenzierung zwischen der (theoretischen) Begründungsebene universeller (Ziel-)Werte der Ethik einerseits und der (praktischen) Anwendungsebene lokaler Situationen andererseits vorgenommen werden muß. Dies bedeutet, daß die Semantik der ethischen Heuristik erst in der Grammatik der Funktionssysteme abgearbeitet werden muß, wenn sie nicht im Morast eines kontraproduktiven Moralisierens versinken will. Den konkreten Herausforderungen hat sich auch der konziliare Prozeß gestellt, über dessen Bedeutung für eine ökumenische Sozialethik Konrad Raiser berichtet. Die Vielfältigkeit der Themen, denen man/frau sich am Institut für Christliche Gesellschaftswissenschaften widmet, bezeugen die folgenden Beiträge von Ulrike Wagener über das Problem der Geschlechterdifferenz, von Thomas Ratmeyer über die theologisch-ethische Diskussion der Organtransplantation, von Wolfgang Marhold über alternative Lehrmodelle in der Hochschuldidaktik sowie drei sich anschließende „Werkstattberichte": Hier untersucht Stephan Sturm die Analyse gesellschaftlicher Ausdifferenzierung bei J. H. Wichern, Ute Hermman gibt einen orientierenden Überblick über die Ansätze einer evangelischen Wirtschaftsethik und Sven Wende beleuchtet Aspekte einer theologischen Technikheorie.

Insgesamt „kristallisiert" sich in dem lesenswerten Sbd eine sozialethische Strategie heraus, die sich – im Gegensatz zu einigen einschlägigen Richtungen insbesondere innerhalb der protestantischen Theologie – nicht damit begnügen will, in zwar sehr prophetisch anmutender, pragmatisch aber nur wenig konstruktiver Weise Fundamentalkritik an der Gesellschaft der Moderne zu üben, sondern die vielmehr einen wesentlich ertragreicheren, wenn auch beschwerlicheren Weg zu gehen beabsichtigt: „von der Götzenkritik zum Gestaltungsauftrag" (Dahm). Den Sbd durchzieht die Einsicht, daß eine Sozialethik, die sich an konkreten Problemen bewähren möchte, nicht unterhalb des Niveaus der positiven Sozialwissenschaften (Ökonomik, Soziologie, Politologie etc.) operieren darf.

Ein (trotz einiger hilfreicher Überlegungen) noch ausstehendes Desiderat sehe ich allerdings in der Klärung der Frage, worin genau die *eigenständige Kompetenz* einer *christlichen* Gesellschaftswissenschaft, die im Reigen der ausdifferenzierten Sozialwissenschaften den Nutzen der Gesellschaft zu mehren trachtet, bei der Erarbeitung eines „ethischen Orientierungswissens" besteht.

Ohne Zweifel jedoch beweist die hier dokumentierte Arbeit des protestantischen „Instituts für Christliche Gesellschaftswissenschaften" nicht nur eine erfreuliche Kompatibilität mit der katholischen Gesellschaftsethik, sie stellt sich v. a. auch unvoreingenommen dem (dringend erforderlichen) Brückenschlag zu den modernen, ausdifferenzierten Sozialwissenschaften.

Erfurt Michael Schramm

Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit. Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland, eingel. u. komment. v. Marianne H e i m b a c h - S t e i n s / Andreas L i e n k a m p unter Mitarbeit von Gerhard Kruip / Stefan Lunte. – München: Bernward bei Don Bosco Verlag 1997. 285 S., kt DM 24,80 ISBN: 3-7698-1043-0

Das gemeinsame Wort der Kirchen war bei seinem Erscheinen von den Medien außerordentlich gelobt worden. Danach geriet es in Vergessenheit, aber nur scheinbar. Denn 500 000 ausgelieferte Exemplare, Übersetzungen in mehrere Sprachen, sechs Arbeitshilfen und fünf Kommentare, die inzwischen zugänglich sind, deuten auf ein großes Interesse hin, sich den politischen Konsequenzen des Kirchenwortes zu stellen und es im Wahljahr als Prüfstein für Abgeordnete und Parteien zu verwenden.

Einen Kommentar mit einzigartigem Profil haben Heimbach-Steins und Lienkamp mit zwei weiteren Vf.n geschrieben. Ihr Ziel war es, für den auf 103 S.n mit 258 Ziffern geschriebenen Text eine Lesehilfe anzubieten. Sie tun dies, indem sie zum einen die numerierten Textabschnitte einzeln erläutern und außerdem zu jedem Kap. eine knappe Einführung vorlegen. Zum andern schalten sie dem dokumentierten Text und ihrem *Kommentar* (55–263) eine *Einleitung* voraus, in der zunächst die Phasen des Konsultationsprozesses geschildert, dann der Aufbau und die Struktur des gemeinsamen Wortes herausgearbeitet und schließlich die Grundaussagen des Textes aus der Sicht der Vf. auf den Begriff gebracht werden (11–54).

Im *ersten Teil der Einleitung* gelingt es den Vf.n, den Konsultationsprozeß als eine „kleine Revolution", nämlich als neue Gestalt kirchlicher Sozialverkündigung darzustellen. Sie sehen diesen Vorgang auf katholischer Seite in den Vorentscheidungen des Zweiten Vatikanischen Konzils sowie im Apostolischen Schreiben „Octogesima adveniens" Pauls VI. begründet und in den vergleichbaren Konsultationen der US-amerikanischen und österreichischen Bischöfe vorgeformt. Die Initiative, das inzwischen erprobte Verfahren nach Deutschland zu übertragen, ging nach Einschätzung der Vf. von der Kirchenleitung aus. Das trifft nur begrenzt zu, weil katholische Sozial- und Jugendverbände bereits Ende der 80er Jahre einen solchen Prozeß gefordert hatten, jedoch von namhaften Vertretern der katholischen Soziallehre, die sich auf

die nicht vergleichbaren Strukturen des deutschen Sozialkatholizismus beriefen, zurückgedrängt wurden.

Sehr erhellend und spannend zu lesen ist die *Chronologie*, wie das Kirchenwort entstanden ist (15–33). Die Vf. weisen nach, daß es insgesamt vier Textvorlagen mit drei Konsultationsphasen gegeben hat. Ein (katholisches) Thesenpapier war im Herbst 1993 in Bonn den Parteien (unter Ausschluß der PDS) und Wirtschaftsverbänden sowie in Mülheim (Ruhr) den kirchlichen Gruppierungen zur Stellungnahme vorgelegt worden. Der Text, den eine erste ökumenische Reaktionsgruppe erarbeitet und Ende 1994 als Diskussionsgrundlage veröffentlicht hatte, stieß den zweijährigen Konsultationsprozeß an. Die Vf. decken den widersprüchlichen Charakter dieses Textes auf (17, 19, 26), der zunächst wohl als erster Entwurf gedacht war, im Verlauf der Konsultation jedoch als verbrauchtes Papier beiseite gelegt wurde. Man muß den Vf. dafür danken, daß sie den bisher nicht ganz durchsichtigen Transfer des von der zweiten ökumenischen Redaktionsgruppe im August 1996 erarbeiteten Textes zu dem von der dritten, mit acht Männern in kirchenleitender Funktion besetzten „Redaktionskommission" erstellten Text ebenso ans Licht gebracht haben wie die Funktion jener „last-minute-Eingaben" ausgewählter Experten und jener Test-Vorlesung einiger Passagen des geplanten Kirchenworts vor einem Kreis berufener Delegierter in Hannover im Januar 1997; die Vf. sehen darin wohl die, wenngleich begrenzte, Konsultationsphase, die während der Bilanz des Konsultationsprozesses in Berlin eingeklagt worden war. Die Chronologie wird mit einem übersichtlichen Schema des Ereigniskalenders und der offiziellen Gremien des Konsultationsprozesses (30–33) abgeschlossen.

Der *zweite Teil der Einleitung*, der unter der Überschrift: *„Das Plädoyer der Kirchen"* in das Dokument einführen will, beginnt mit der Analyse des Aufbaus und der Struktur des gemeinsamen Wortes (34–39). Darin finden die Vf. den methodischen Dreischritt: „Sehen – Urteilen – Handeln" wieder. Sie ordnen die beiden ersten Kap. des Kirchenwortes, den *„Konsultationsprozeß"* und die *„Gesellschaft im Umbruch"* dem Sehen, das dritte und vierte Kap., die *„Perspektiven und Impulse aus dem christlichen Glauben"* sowie den *„Grundkonsens einer zukunftsfähigen Gesellschaft"* dem Urteilen, die beiden letzten Kap., die *„Ziele und Wege"* sowie die *„Aufgaben der Kirchen"* dem Handeln zu und machen dies in einem übersichtlichen Schema (39) anschaulich. Daß sie das „Urteilen" der ethischen Reflexion vorbehalten, ist methodisch zwar anfechtbar, aber wohl die unvermeidliche Reaktion darauf, daß die Problemanalyse, die nicht bloß als eine Problemanzeige sondern als ein „sehendes Beurteilen" verstanden wird, in dem Kirchenwort nur rudimentär entwickelt ist.

Ganz positiv zu würdigen ist der Versuch der Vf., bevor sie den Text im Detail kommentieren, den roten Faden und die großen Linien des Kirchenwortes in vier Positionen zu markieren (40–48). Sie nennen zunächst die Schlüsselworte der Solidarität, Gerechtigkeit, Zukunftsfähigkeit und Nachhaltigkeit. Dann heben sie die ordnungspolitischen Konzepte einer sozialen Marktwirtschaft, die um ökologische und globale Dimensionen erweitert ist, sowie eines sicheren Sozialstaats stark hervor. Als ein neues Moment der kirchlichen Sozialverkündigung betrachten sie die „Entdeckung der Gesellschaft", da gesellschaftliche Solidaritätspotentiale gestärkt werden und der Staat auf seine Ordnungsfunktion beschränkt wird. Und schließlich stellen sie die durch den Konsultationsprozeß angeregte Selbstwahrnehmung der Kirchen heraus, daß diese als Bestandteile der Zivilgesellschaft und herausgehobene Institutionen mystische Erfahrungen und politisches Engagement miteinander verbinden und sich die Option für die Armen zu eigen machen.

Für den *Hauptteil* ihres Bdes haben sich die Vf. vorgenommen, wichtige Begriffe und Kernaussagen zu erläutern und darüber hinaus auf Zusammenhänge innerhalb des Textes, zwischen dem Text und dem Konsultationsprozeß sowie zwischen dem Text und der sozialethischen Tradition der Kirchen aufmerksam zu machen (7). Dieses Vorhaben ist ihnen weitgehend gelungen. Dafür verdienen sie hohe Anerkennung. Unter den Querverweisen, die interessante Vergleiche zwischen den Diagnosen im 2. Kap. und den Therapien im 5. Kap. zulassen (107, 119, 120, 186, 238 – ein Vergleich der Nummern 77 und 184 ist wohl übersehen worden), ragen die zwischen dem Haupttext und der Hinführung hervor, die sich auf gleichsinnige, mehr jedoch auf gegensinnige Formulierungen beziehen (60, 104, 120, 200). Wiederholt werden Problemfelder benannt, die im Rahmen des Konsultationsprozesses als Textwünsche geäußert wurden, im Wort der Kirchenleitungen jedoch nicht vorkommen (68, 88, 205, 240). Und die sozialethischen Schlüsselbegriffe des 3. und 4. Kap.s würden inhaltlich leer bleiben, wenn sie nicht durch Verweise auf biblische Theologie, mittelalterliches Ordnungsdenken und moderne Gerechtigkeitstheorien aufgefüllt würden (127, 136, 140, 149). Zum überprüfenden Querlesen des Kirchenwortes lädt auch das angefügte Sachregister (272–283) ein.

Wenn die Vf. sich zutrauen, ein derart vielschichtiges, mit vielen Kompromißformeln belegtes und von beiden Kirchenleitungen abgesegnetes Dokument entlang den einzelnen Textabschnitten zu kommentieren, müssen sie sehr einfühlsam und bescheiden sein, der Neigung zu belehren widerstehen und den sehr engen Auslegungsrahmen anerkennen. Wie sind die Vf. mit einer derartigen Selbstbindung fertig geworden, ohne daß sie mit ihren Erläuterungen das Dokument bloß nacherzählen bzw. Haupt- und Nebensätze miteinander vertauschen?

Im *Kommentarteil* sind gleichzeitig vier Auslegungstendenzen erkennbar. Die Vf. folgen *erstens* widerspruchslos den im Text vorgezeichneten Argumentationsfiguren, indem sie beispielsweise der Kohärenz zwischen sozialer Marktwirtschaft und christlichem Menschenbild zustimmen (128), den gleitenden Übergang von einer personalistischen Anthropologie zu einer heilsgeschichtlichen Betrachtung nachvollziehen (132), sich in dem Gestrüpp sozialethischer Schlüsselbegriffe, die das Kirchenwort aufgelesen hat, verfangen (138–143) und versetzte Bausteine einer ökonomischen Diagnose übernehmen, zu denen stellenweise die Lohnnebenkosten, die demographische Entwicklung, die versicherungsfremden Leistungen und das Zauberwort der Globalisierung gehören, die an einer Stelle gar zum das gemeinsame Wort dominierenden „neuen Erklärungsmodell" (121) aufgewertet wird (202, 198, 114). Das im Kirchenwort vorherrschende Ordnungsdenken färbt auf die Textinterpretation ab (83, 152, 169, 220).

Zweitens trauen sich die Vf. eine zuspitzende und eigenwillige Interpretation des Kirchenwortes zu. So wird die Theorie der Gerechtigkeit von John Rawls als Deutungskategorie des 4. Kap.s herangezogen (149f). Die Auslegung der biblisch begründeten „Option für die Armen" im 3. Kap. verdrängt die im Kirchenwort übliche Formel der „Armen, Schwachen und Benachteiligten" (87f, 136). Aus der von Misereor und BUND in Auftrag gegebenen Wuppertal-Studie: „Zukunftsfähiges Deutschland" wird zitiert, um zu verdeutlichen, was unter ökologischem Strukturwandel im Sinn des Kirchenwortes zu verstehen ist (227, 231). Globalisierung, Individualisierung, Beschleunigung und eine neue Unübersichtlichkeit werden zu Signaturen unserer Zeit hochstilisiert (83). Einzelne Sätze werden gar als „der wichtigste Satz dieses Abschnittes" (239) bzw. „einer der wichtigsten des gesamten Gemeinsamen Wortes" (124) ausgezeichnet.

Drittens legen die Vf. Unstimmigkeiten und Widersprüche des gemeinsamen Wortes bloß, etwa die mehrdeutige Einstellung zur Globalisierung (64, 104f), zum bäuerlichen Wirtschaften (119) und zur europäischen Integration (120). Ein wiederkehrendes Beispiel ist das Urteil der Vf. über die „Hinführung". Auch sie empfinden deren Thesen teilweise als sperrige „Notae praeviae", in denen gewichtige Aussagen des Haupttextes unterschlagen (60, 120) oder umgedeutet werden (76, 104, 219). Mit deren Hilfe wollten sich die Kirchenleitungen wohl aus dem Risiko eines klaren und eindeutigen Votums herauswinden.

Viertens gehen die Vf. auch auf kritische Distanz zu einzelnen Positionen des Dokuments. Am deutlichsten ist die Kritik bei der Kommentierung des 6. Kap.s ausgefallen, daß die Kirchenleitungen sich jeder überprüfbaren Selbstverpflichtung als Arbeitgeberinnen und Vermögenseigentümerinnen entzogen haben (242). Außerdem sind die Vf. nicht mit dem verengten Politik-Begriff der Hinführung einverstanden (63). Sie sind auch nicht davon überzeugt, daß die Belastungen, mit denen die Menschen in den neuen Bundesländern seit der Vereinigung konfrontiert sind, monokausal erklärt werden können (218). Sie stellen fest, daß die Aussagen des Kirchenwortes über eine eigenständige Alterssicherung von Frauen sowie über Formen politischer Selbstbestimmung und Beteiligung ziemlich vage bleiben (213, 217). Darüber hinaus decken sie einige Schwachstellen in der Argumentation der Kirchenleitungen auf, daß beispielsweise die Rolle der pharmazeutischen Industrie bei der Kostensteigerung im öffentlichen Gesundheitswesen unterschlagen (200) und die Konstanz der Sozialleistungsquote sowie die Senkung der Lohnnebenkosten ausschließlich an einen kostenneutralen Umbau des Sozialstaats gekoppelt werden (201). Verwundert zeigen sie sich darüber, daß das Kirchenwort die Hauptverantwortung der Industrieländer für die Umweltkrise verschleiert (117), daß es zwar den Sonntag, aber nicht das erwerbsarbeitsfreie Wochenende als gesellschaftliche Zeitressource erwähnt (226). Und sie sehen ein Defizit des gemeinsamen Wortes darin, daß die militärischen Bündnisse und der deutsche Rüstungsexport unerwähnt bleiben (120, 240).

Die vier Auslegungstendenzen spiegeln die gelungene Gratwanderung der Vf., auf der Grundlage des gemeinsamen Wortes dessen Ursprüngen nachzugehen, dessen vorletzte Grenzen zu markieren und diese andeutungsweise und behutsam zu überschreiten. Wer wissen will, wie es zu diesem Dokument kam, was warum so in ihm geschrieben steht, und wer anderen von der kleinen Revolution, die sich in den deutschen Kirchen ereignet hat, erzählen will, sollte diesen Kommentar unter dem Arm tragen, v. a. jedoch gelesen haben.

Frankfurt a. M. Friedhelm Hengsbach

Pastoraltheologie

Rausch, Ulrich: **Kreative Gemeinde. Bd 1.** Der Pfarrermangel – und das Ende? Analysen – Modelle – Visionen. – Frankfurt a. M.: J. Knecht 1994. 216 S., geb. DM 48,00 ISBN: 3-7820-0684-4

Kreative Gemeinde. Bd 2. Bausteine für eine zukunftsfähige Gemeinde. Ein Praxisbuch mit Materialheft, hg. v. Ulrich Rausch. – Frankfurt a. M.: J. Knecht 1995. 296 S. und Arbeitsheft mit 32 S., geb. DM 64,00 ISBN: 3-7820-0713-1

Ausgehend von der Situation des Pfarrermangels, die von der des Priestermangels noch einmal zu unterscheiden ist, wenngleich direkt mit ihr zusammenhängend gesehen werden muß, fragt R. in zwei Bden nach der Situation und Zukunftsfähigkeit von Pfarrgemeinden, um auf dieser Basis ein Modell „kreativer Gemeinde" zu entwickeln. In einem *ersten Bd* sucht er grundsätzlich die Folgen des Pfarrermangels als einer Situation zu klären, „in der die Vorstellungen von dem, was eine christliche Gemeinde ist und welche Aufgaben der Pfarrer als Leiter dort ausführt, aufgrund des Personalstandes nicht mehr verwirklicht werden können" (29).

In sieben Schritten erarbeitet er die Möglichkeiten von Pfarreien, in der Situation des Pfarrermangels eine zukunftsfähige Gestalt zu entwickeln. Ein erstes Kap. fragt nach den historischen Dimensionen des Pfarrermangels, der bereits die pastoraltheologische Diskussion seit Anfang dieses Jh.s bestimmt, bevor er mit Hilfe von quantitativen und qualitativen Daten eine Bestandsaufnahme der Situation des Mangels an priesterlichen Gemeindeleitern vornimmt. Dem Spektrum bisher diskutierter Lösungsansätze in den verschiedenen Formen kooperativer Seelsorge ist das dritte Kap. gewidmet, bevor in organisationspsychologischer Perspektive Anforderungen an Gemeindeleitung in der Organisation „Pfarrgemeinde" entfaltet werden. Bibeltheologische Gemeindevisionen und den kirchenrechtlichen Handlungsspielraum loten die beiden folgenden Kap. aus. Den biblisch-theologischen Dokumenten wird eine „visionäre Kraft" zugesprochen, wobei allerdings weithin offenbleibt, welche kritische Funktion, im Sinne einer praktisch-theologischen Optionenbildung, den ntl. Gemeindemodellen gegenüber organisationssoziologisch und -psychologisch orientierten Vorstellungen der Zukunft von Gemeinde zukommt. Pastoraltheologische Reflexionen zur Situation volkskirchlicher Pfarreien und ein Modell „kreativer Gemeinde" schließen die Überlegungen des ersten Bdes ab. Kreative Gemeinde zeichnet sich v. a. durch eine differenzierte Wahrnehmung unterschiedlicher Leitungsbereiche, durch verstärkte Beteiligung möglichst vieler Gemeindeglieder an Leitungsaufgaben, durch Kooperation im Pfarrverband, Geschwisterlichkeit zwischen Männern und Frauen, gemeindeübergreifende Zusammenarbeit und eine Pluralität spiritueller Lebensformen aus.

Alle diese Überlegungen sind nicht neu, finden sich aber in übersichtlicher Form als ein realistisches Zukunftsmodell für volkskirchliche Pfarreien gebündelt dargestellt. R. geht an keiner Stelle über die Binnenperspektive der Pfarreien hinaus; Alternativen zum Pfarreimodell werden nicht thematisiert. So liegt das Verdienst des ersten Bdes in der soliden, humanwissenschaftlich gedeckten, realitätshaltigen Auslotung der Chancen einer Entwicklungsfähigkeit von Pfarreien unter den Bedingungen des Pfarrermangels. Kirchliche und gesellschaftliche Umbruchsituationen der Gegenwart lassen allerdings grundlegender als R. es tut danach fragen, wie Gemeinden zukünftig aussehen müssen, damit christlicher Glaube motivträchtig gelebt und tradiert wird. Die zugrunde gelegte Literaturbasis fällt entsprechend recht schmal aus. Überdies weist das Literaturverzeichnis einige ärgerliche Fehler auf: so wird konstant I. Baumgartner als „Baumgarten" zitiert; auch der Titel des Buchs von O. Fuchs u. a., Der pastorale Notstand . . ., wird nicht korrekt wiedergegeben. Gleichwohl regt der erste Bd Hauptamtliche und engagierte Ehrenamtliche in den Pfarrgemeinden an, ihre Situation zu analysieren und Leitorientierungen für die Gemeindeentwicklung zu gewinnen.

Der *zweite Bd*, bei dem R. als Hg. fungiert und der in Zusammenarbeit mit in der pastoralen Praxis oder der Erwachsenenbildung stehenden PastoraltheologInnen erarbeitet wurde, liefert Bausteine für die kooperative Umsetzung des Modells der kreativen Gemeinde. Ein *erstes Kap.* von H. R. Hofmann, U. Rausch, M. Ried und K. Siedlaczek stellt ein Erwachsenenbildungsseminar zum Thema *„Gemeinde der Zukunft – Zukunft der Gemeinde"* vor. Das *zweite Kap.*, verantwortet von Th. Klumb, thematisiert die *„Mitarbeiter im Pfarrgemeinderat"*. Der Rolle von Männern und Frauen in der Gemeinde widmet V. Prüller-Jagenteufel unter dem Titel *„Mit Rollen spielen: Frauen- und Männerrollen verändern sich – Eine Chance für die Gemeinden"* das *dritte Kap.* U. Rausch stellt Gemeindebegleitung als Weg zur kreativen Gemeinde im *vierten Kap.* vor. Ch. Rod behandelt im *darauffolgenden Kap.* den Zusammenhang von *„Gemeindeentwicklung und Spiritualität"*, bevor das umfangreiche *letzte Kap.* von Ch. Wulf die *Planungsinstrumente für eine lebendige Gemeindearbeit* in den Blick nimmt.

Die Praxisnähe und die Vielfalt v. a. methodisch-didaktischer Anregungen für eine verantwortliche geschwisterliche Gemeindepraxis zwischen Priestern und Laien, Männern und Frauen zeichnen den zweiten Bd aus. Zugleich aber verstärkt sich der Eindruck, der schon nach der Lektüre des ersten Bdes entstanden ist, nämlich, daß die „kreative Gemeinde" der Zukunft weithin, um nicht zu sagen völlig, ohne ihre diakonische Dimension, ohne die Wahrnehmung von Not im eigenen Umfeld und darüber hinaus, auszukommen scheint. Nach der Lektüre beider Bde bleibt ein zwiespältiger Gesamteindruck: Einer Fülle an kreativen Anregungen, volkskirchliche Pfarreien für eine kooperative Pastoral der gemeinsamen Verantwortung aller Getauften und Gefirmten zu stärken, steht der Verzicht auf eine theologisch und humanwissenschaftlich gleichermaßen begründete Klärung der Aufgaben und Ziele christlicher Gemeinde für die Zukunft der Kirche gegenüber. Christliche Gemeinde aber darf nicht dabei stehenbleiben, jeden einzelnen dazu zu befähigen, „seine Vorstellung von einer Wunschgemeinde zu entwickeln und mit anderen darüber ins Gespräch zu kommen" (Bd 1, 191). Christliche Gemeinde muß auch zukünftig, unter sich verändernden gesellschaftlichen und kirchlichen Bedingungen, auch in der Situation des Pfarrermangels, zuerst Nachfolgegemeinschaft sein, die die Hoffnung des Glaubens in der Kommunikation des Evangeliums bezeugt. Was Gemeinde ist und sein wird, ist nicht allein den jeweils beteiligten Subjekten ins Belieben gestellt, sondern bemißt sich in Liturgie, Kerygma und Diakonie am Zuspruch und Anspruch des Evangeliums.

Osnabrück Martina Blasberg-Kuhnke

Homiletik

Entrich, Manfred: **Ins Wort genommen.** Ein Leitfaden für den Prediger. – Graz / Wien / Köln: Styria 1997. 169 S., kt DM 27,00 ISBN: 3-222-12530-9

Mit Manfred Entrichs „Arbeitsbuch [. . .] für den Prediger und die Predigtausbildung" (4. Umschlagseite) erschien binnen drei Jahren die vierte systematische Homiletik.[1] Die Publikationen verbindet über alle Unterschiede hinweg das Interesse an dem, was theologisch und spirituell im Vorgang der Predigt (einschließlich von deren Erarbeitungsprozeß und des weiteren Vorfelds) auf Seiten der Predigenden wie ihrer Hörerschaft geschieht. Alle vier erwuchsen aus der Mitwirkung ihrer Autoren an der Predigtausbildung – Indiz dafür, daß hinsichtlich der Selbstverständigung derer, die sich auf den Dienst am Wort vorbereiten bzw. ihn bereits ausüben, Klärungsbedarf besteht (auch wenn der in der Praxis oft genug durch die Inflation gedruckter und mittlerweile auch online gelieferter Predigtvorlagen verschüttet sein mag).

E. geht sein Programm, die geistliche Voraussetzung des Predigtdienstes dadurch zu artikulieren, daß er ihn als „‚Existenz im Wort'" (10) beschreibt, in Gestalt einer *Analyse der kirchlich-pastoralen Situation* (am Rande auch gesellschaftlich-kultureller Faktoren) an, die kritische Symptome nüchtern benennt, sich nicht vor klaren Diagnosen scheut und erste Lösungsansätze anbahnt (9–30). Bereits hierbei wird die Achse thematisiert, um die E. seine Beobachtungen, Analysen und weiterführenden Reflexionen ordnet: die Erste-Person-Perspektive der bzw. des Predigenden. In immer wieder neuen Hinsichtnahmen arbeitet E. heraus, daß und inwiefern das, was am Ambo ins Wort kommt, durch das Medium der Subjektivität des/der Predigenden gegangen sein muß, damit nicht „Es" predigt, sondern (auf rechte Weise) „ich" predige (etwa 41, 54, 58, 80, 94, 116 und öfter). Dabei geht es ihm keineswegs nur um ein bißchen Kommunikationspsychologie: „Das verkündete Wort erreicht nicht nur die hörende Gemeinde, sondern formt wesentlich auch den Verkündenden mit." (69)

Diesen Formationsprozeß buchstabiert E. inkarnationstheologisch durch: Das fleischgewordene Wort, in dem sich Gott nach christlicher Überzeugung unüberbietbar mitteilt, prolongiert sich durch sein Verkündigtwerden bis zum Eschaton bleibend in die Geschichte hinein: Inkarnation als die Möglichkeitsbedingung von Predigt. Für diesen homiletischen Ansatz kann sich E. auf keinen Geringeren als seinen berühmten Ordensmitbruder Albert den Großen berufen. Dessen Kommentar zum Matthäus-Evangelium muß nämlich als ein Leitfaden für die Profilbildung eines Predigenden gelesen werden, sofern dieses Evangelium in der Ursprungsphase des Predigerordens geradezu die Funktion eines homiletischen Handbuchs erfüllte (87). Dabei begreift Albert zum einen den Predigtauftrag als von der Inkarnation her begründet, zum anderen legt er dieses Evangelium in der Abfolge seiner Episoden als eine Bildgeschichte aus, in der der Prediger jenes normative Bild seiner selbst erkennen kann, dessen Einholung allein ihn seiner Aufgabe gerecht werden läßt, den Menschen in Christus zu einem Leben zu rufen, wie Gott es gemeint hat. Der Erneuerungsprozeß, den Albert unter diesem Vorzeichen aus der nicht nur chrono-, sondern sachlogischen Abfolge der Szenen des Evangeliums erhebt, kann nur dadurch glaubhaft Inhalt der Verkündigung werden, daß ihn der Predigende zuerst als Auftrag an sich selbst versteht (73).

Die Kap., in denen E. Alberts in homiletischer Absicht konzipierte *theologische Psychagogie* nachzeichnet, ohne dabei den Problemhorizont gegenwärtiger Verkündigung aus dem Auge zu verlieren (42–92), machen den spannendsten Teil des Buches aus, ohne daß darum der einer *Auswahl praxisorientierender Hinweise* gewidmete Teil (93–151) abgewertet wäre. Besonders überzeugend nimmt sich aus, wie E. in diesem Zusammenhang das Gründungsmotiv des Predigerordens – als Wanderprediger denen, die sich aus Entrüstung über den Zustand der Kirche von dieser abwenden, das Evangelium glaubhaft zu verkünden – in die Gegenwart transponiert und in der Situation der postmodernen „passegeren Religion" (H.-J. Höhn) eine „Passanten-Predigt" (70; vgl. 90–91) in Gestalt weit über liturgische Predigtanlässe hinausreichender Verkündigungsformen einfordert. E.s Hoffnung, auf diese Weise auch Ruhe (bzw. Bewegung!) in die mißliche Frage der institutionellen Predigtkompetenz (Stichwort „Laienpredigt") zu bringen (141–150), beseelt nicht geringer Optimismus.

[1] Bei den anderen drei handelt es sich um Müller, Klaus: Homiletik. Ein Handbuch für kritische Zeiten, Regensburg 1994; Theißen, Gerd: Zeichensprache des Glaubens. Chancen der Predigt heute, Gütersloh 1994; Garhammer, Erich: Verkündigung als Last und Lust. Eine praktische Homiletik, Regensburg 1997.

In eher systematisch Interessierten weckt E.s Albert-relecture den Wunsch, an der einen oder anderen Stelle über die aufgerufenen Stichworte hinaus den Originalton des Gewährsmanns vernehmen zu können (denn wer von den an diesem Buch primär Interessierten hat schon die E.s Quellenverweisen zugrundeliegende kritische Ausgabe von Alberts „Super Matthaeum" zur Hand). Auf diese Weise in unmittelbare Tuchfühlung mit Alberts leitendem Prinzip zu kommen, daß Predigt ihr Profil vom Profil des/der Predigenden her gewinnt (88), lohnte den Aufwand angesichts des derzeit notorisch subjektvergessenen, dafür umso communio-trunkeneren theologischen Diskurses gewiß.

Münster Klaus Müller

Religionspädagogik

Gott – mehr als Ethik. Der Streit um LER und Religionsunterricht, hg. v. Albert Biesinger / Joachim Hänle. – Freiburg / Basel / Wien: Herder 1997. 188 S. (Quaestiones Disputatae, 167), kt DM 42,00 ISBN: 3-451-02167-6

Die Diskussionen um die Einführung des neuen Unterrichtsfaches LER in Brandenburg brachten den Religionsunterricht insgesamt verstärkt in die Diskussion. Dabei ging und geht es v. a. um die konfessionelle Bindung des Religionsunterrichts und damit um die Rolle der Kirchen bei der Festlegung seiner Inhalte. Zeigt nicht der Weg, den das Bundesland Brandenburg geht, in die richtige Richtung? Ist nicht eine religiös und weltanschaulich neutrale Vermittlung ethischer und religiöser Inhalte angesichts der weit fortgeschrittenen Säkularisierung in unserem Land die einzig sinnvolle und vertretbare Lösung? Vor dem Hintergrund solcher Fragen ist der Sbd *„Gott – mehr als Ethik"*, herausgegeben von Albert Biesinger und Joachim Hänle, zu sehen. Der Untertitel *„Der Streit um L-E-R und Religionsunterricht"* ist allerdings etwas irreführend, weil auf den ersten Blick in diesem Buch eine Auseinandersetzung v. a. um das Unterrichtsfach L-E-R erwartet wird.

In der *Einleitung* formulieren die Hg. klar und deutlich die Grundthese ihres Buches: „Gesellschaft, Lehrerinnen und Lehrer, Eltern und Pädagogen nehmen der heranwachsenden Generation eine wesentliche Dimension menschlichen Lebens, wenn sie ihr vorenthalten, einen je eigenen und konkreten religiösen Weg im Raum der Schule gehen zu können." (7) Auch heute würden Schülerinnen und Schüler sehr wohl „große Fragen" stellen, Fragen nach dem Wovonher und Woraufhin menschlichen Lebens. „Antwortversuche auf solche Fragen, das ist die provozierende These dieses Buches, können nicht im Religionskundlich-Unverbindlichen stehenbleiben, sondern müssen die innere Kraft und das Geheimnis einer konkreten Gottesbeziehung erschließen." (7) Im Wissen, daß diese These „widerständig gegenüber einigen Tendenzen heutiger Entwicklung" ist, formulieren die Hg. die Frage, der sich das Buch offensiv stellen will: „Kann und soll die Schule in einem Umfeld, das, oberflächlich betrachtet, weniger religiös geprägt ist, noch Religionsunterricht erteilen, der gesetzlicherweise abgesichert in Übereinstimmung mit den Grundsätzen einer jeweiligen Religionsgemeinschaft zu konzipieren ist?" (8) Die Hg. gehen von der Grundthese aus, „daß ein gelingender Religionsunterricht unbedingt die Dimension der Erschließung der Gottesbeziehung beinhalten muß." (8) Mit dieser These stellen sie sich zugleich gegen das Argument, „ein Ethikunterricht könne das, was der Religionsunterricht heute leiste, leicht ersetzen". (8) Der entscheidende Unterschied liegt in der Aussage, die dem Buch wohl auch zu seinem Titel verholfen hat: „Gott ist Gott und Ethik ist Ethik". (8)

In zehn Kap.n geben Vf.innen und Vf. verschiedene Antworten auf die dem Buch zugrundeliegende Frage. Im *1. Kap. „Religionsdidaktische Ansprüche an den Religionsunterricht in der sich wandelnden Schule aus der Sicht des Theologen und Pädagogen"* geht Albert Biesinger der Frage nach, welche Ansprüche sich für den Religionsunterricht aus der Tatsache ergeben, daß heute eine alltägliche Glaubensrealisierung in der Familie und in der Gemeinde nicht mehr stattfindet. Seine Antwort entfaltet er in sieben Thesen. Wichtig ist ihm, daß es im Religionsunterricht – und er spricht ausdrücklich nur für den katholischen Religionsunterricht – nicht nur „um die Erkenntnis Gottes im Sinne von Glaubenswissen" geht, sondern „um die Anerkenntnis Gottes im Sinne von Glaubensrealisierung" (12). Einem solchen Anspruch kann ein Religionsunterricht, der sich nur als „Kunde" versteht, niemals gerecht werden. Der Religionsunterricht muß sich deshalb „auf die verschiedenen inhaltlichen Ausgangslagen der Schülerinnen und Schüler einstellen" (14), er muß bewußt „kommunikativer Religionsunterricht" (14) sein, damit er zum „Ort der Gegenwart Gottes" (15) wird. In einem solchen Religionsunterricht geschieht „Interpretation der Wirklichkeit unter dem Anspruch der Gottesbeziehung" (15), auf die schulische Bildung nicht verzichten kann. Für den Religionsunterricht ist die Frage, „ob Erziehung und Unterricht sich faktisch überhaupt unterscheiden lassen" (17), klar beantwortet: „Religionsunterricht ist immer erziehender Unterricht." (17) Die gerade auch in Verbindung mit Vorschlägen zur Autonomie der Schule „gemachten Vorschläge, dem Lehrer bei der inhaltlichen Unterrichtsgestaltung mehr Freiraum zu geben", muß der Religionsunterricht nutzen, um besonders die „großen Fragen" der Jugendlichen zu behandeln. Dieses erst recht angesichts der Tatsache, daß es unmöglich ist, den Glauben vollständig in einem zweistündigen Unterricht zu erschließen. Dem Vf. ist der in seiner siebten These enthaltenen Schlußfolgerung voll zuzustimmen: „In der Diskussion um den Religionsunterricht heute handelt es sich nicht um Rechtgläubigkeitsprobleme im Unterricht, sondern um Verständigungsprobleme. So sehr die Besorgnisse im Blick auf die dogmatische Richtigkeit der Inhalte grundsätzlich ihr Recht haben, ist doch festzuhalten, daß die Krise des Glaubenlernens und -lehrens nicht eine Krise der Rechtgläubigkeit ist, sondern eine Krise der Verständigung, die tiefergreifende Ursachen hat. Diese müssen bearbeitet werden." (20) Dabei müssen neue Wege gegangen werden, damit die Verständigung mit den Schülerinnen und Schülern wirklich gelingt.

Das *2. Kap. „Religionsunterricht – die Antwort auf Fragen, die keine(r) mehr stellt?"*, verfaßt von Joachim Hänle, möchte zwei Fragen nachgehen: „Zum einen der Frage nach einer bildungstheoretischen Ortsbestimmung, die zu klären imstande ist, in welchem Umfeld sich der Religionsunterricht heute ansiedelt, wenn er als ordentliches Schulfach unterrichtet werden und gleichzeitig seines inhaltlichen Propriums nicht beraubt werden soll; zum anderen soll ... versucht werden, die wesentlichen Argumente für und gegen den Religionsunterricht an der öffentlichen Schule zusammenzustellen, um die oft sehr disparat geführte Diskussion an dieser Stelle einmal zu bündeln und so die Möglichkeit zu einer ruhigen Abwägung der unterschiedlichen Positionen zu geben." (23) Die erste Frage beantwortet der Vf. vom Bildungsauftrag der Schule her, indem er im Wissen um die Tatsache, daß sich der Bildungsbegriff einer überzeitlichen und ein für allemal feststehenden Definition entzieht, einige zentrale Aspekte von Bildung nennt, die er seinem Beitrag zugrunde legt. Vor diesem Hintergrund formuliert er die These, daß „der Verbleib des RU an der öffentlichen Schule zunächst keine Entscheidung der Kirchen ist, sondern in der bildungspolitischen Verantwortung des Staates liegt". (26) Unabhängig von der Tatsache, daß die prinzipielle Frage nach dem „Ob" dieses Faches grundgesetzlich geklärt ist, muß der Religionsunterricht also seinen Beitrag zu einer „Bildung" der SchülerInnen erweisen können (28). Diesen Bildungsbeitrag sieht er in einer „echten – auch die Dimensionen der eigenen Persönlichkeitsentwicklung mit einschließenden – Auseinandersetzung mit Religion", die nach seiner Auffassung nur erfolgen kann, „wenn diese eingebunden ist in einen Vermittlungszusammenhang, der nicht aus der Distanz heraus doziert, sondern in eine persönliche Begegnung mit dem „Inhalt" von Religion führt". (28) Religionsunterricht muß erweisen, daß er „– über kognitives Wissen hinaus – einen Beitrag leistet zu jener Bildung des Menschen, die ihn in die Emanzipation, Kritikfähigkeit, Autonomie und Verantwortung führt". Nur dann kann er „mit Recht einen Platz im öffentlich-schulischen Bildungswesen beanspruchen. Da aber theologisch gesprochen Gott es ist, der Emanzipation, Kritikfähigkeit, Autonomie und Verantwortung letztlich erst begründet und ermöglicht, kann der spezifische Bildungsbeitrag von Religionsunterricht nur erreicht werden durch ein behutsames und angebotshaftes Hineinführen der SchülerInnen in die Begegnung mit ihm". (29) Mit dieser Umschreibung verbindet sich untrennbar die Art und Weise, wie der Religionsunterricht seine Inhalte zu vermitteln hat. Konsequent führt der Vf. seine Gedanken weiter zu der Folgerung: „das Vertrautmachen mit einer personalen Wirklichkeit, mit der es der Religionsunterricht in der Frage nach Gott zu tun hat, impliziert immer eine Begegnung. ‚Begegnung' dürfte somit auch der kommunikative Schlüsselbegriff bei allen didaktischen Überlegungen sein, die im Hinblick auf eine Erschließung der Wirklichkeit Gottes für die SchülerInnen und im Hinblick auf eine Erschließung der Wirklichkeit der SchülerInnen für die Gottesfrage anzustellen sind. Solche Begegnung aber läßt sich nicht im religionskundlichen Diskurs anbahnen," (30) sondern bedarf eines „Zeugen dieser Religion, der nicht nur sein Wissen über, sondern auch sein Leben und die Erfahrungen der (Glaubens-) Gemeinschaft, in der er lebt, so einbringen kann, daß diese Begegnung ermöglicht und erschlossen wird." (30)

Vor dem Hintergrund dieser bildungspolitischen Überlegungen zur Situation des Religionsunterrichts beschreibt und kommentiert der Vf. im zweiten Teil seines Beitrags Argumente für und gegen den Religionsunterricht an der öffentlichen Schule. Wenn er sich bei seinen Kommentaren auf solche zu Argumenten gegen den Religionsunterricht beschränkt, dann tut er es in Entsprechung zur „durchaus einseitigen" Grundposition des Buches, die sich für einen Verbleib des Religionsunterrichts an der öffentlichen Schule ausspricht. In kompakter Form trägt er zunächst Argumente gegen den Religionsunterricht vor, etwa die mangelnden religiösen Voraussetzungen bei den Kindern und Jugendlichen (31), die vermeintliche bildungspolitische Irrelevanz des Faches Religion zur Allgemeinbildung, zur Studierfähigkeit und zur allgemeinen Hochschulreife (33), den Ideologieverdacht gegenüber Religion (33), den Vorrang einer „Religionen-Bildung vor dem Religions-Unterricht", schließlich die oft behauptete mangelnde „religiöse Substanz" des Religionsunterrichts (34) und kritisiert – allerdings sehr knapp – besonders solche Ansätze, die für einen religionskundlichen oder allgemeinen Unterricht in Religion sprechen. In gleicher Weise nennt er Argumente, die für einen Verbleib des RU an öffentlichen Schulen sprechen, ohne zu verkennen, daß auch solche Ansätze „inhärente Gefahren bergen, die letztlich einem Unterricht in ‚Religionskunde' eher in die Hände spielen als ihm zu wehren". (36) Wichtig und besonders beachtenswert ist der Hinweis am Ende des Kap.s, „daß viele der geäußerten Kritikpunkte als Kritik an einer ganz bestimmten Praxis des Religionsunterrichts aufzufassen sind. Tatsächlich ließe sich formulieren, daß überall dort, wo Religionsunterricht zum Ethikunterricht oder zur reinen Religions-

kunde wird, seine Existenz in Frage gestellt werden kann und muß". (46) Gerade nach der Beschäftigung mit der Kritik am RU unterstreicht der Vf. nochmals die schon dargelegten Grundsätze, daß ungeachtet der Notwendigkeit des „Bekanntmachens mit religionsgeschichtlichen Fakten und ethischen Maßstäben . . . ein echtes Kennenlernen der Mitte von Religion und Theologie . . . nur aus gelebter Beziehung – wenigstens vermittelt durch die Persönlichkeit des Lehrers/der Lehrerin – entstehen" kann. (46f) Daraus folgt die abschließende Forderung, daß dem Religionsunterricht der Zukunft zu wünschen ist, „daß er – ohne die Dimension der ‚Reflexion' aufzugeben – dem Element ‚Lebensform' eine neue und lebendige Gestalt zu geben vermag". (47)

Mit den beiden einleitenden Kap.n legen die Vf. und Hg. des Buches ein Fundament, auf dem „der Streit um LER und Religionsunterricht" gut ausgetragen werden kann. Allein die Lektüre dieses Buchteils ist schon lohnenswert und gibt sehr brauchbare Argumentationshilfen.

Das *3. Kap. „Welcher Gott für welche Moral?"* (48–61) von Dietmar Mieth fragt ausgehend vom heutigen Lebensgefühl nach Begründungen für Moral und gibt tragfähige Antworten. Dem Vf. ist dabei besonders an der Frage gelegen, ob Gott bzw. ein Gott oder welcher Gott für moralisches Handeln notwendig ist. Dem Leser stellt sich allerdings die Frage, warum die Hg. dieses Kap. in ihr Buch aufgenommen haben. Ein direkter Bezug zum Thema Religionsunterricht wird nicht hergestellt, auch wenn gerade die Verbindung Gott und Moral und die diesbzügliche Antwort des Vf.s den Inhalt des Religionsunterrichts wesentlich betreffen.

Das *4. Kap. „Lernbereich Religion-Ethik-Philosophie in der Grundschule?"* (62–88) von Eva Neundorfer-Prade setzt sich kritisch mit dem in den vom „Arbeitskreis Grundschule" 1996 herausgegebenen Buch „Die Zukunft beginnt in der Grundschule" beschriebenen Entwurf eines neu zu konzipierenden Lernbereiches „Religion-Ethik-Philosophie" auseinander. Ausgehend von der derzeitigen Diskussion um den Religionsunterricht und dem damit gegebenen Begründungszwang für sein Verbleiben an der öffentlichen Schule konzentriert sich die Vf.in auf den vom AK Grundschule vorgelegten kulturgeschichtlichen Begründungsansatz, den sie als nicht ausreichend ansieht. Sie kommt zu dem klaren Ergebnis: „Die religiöse Bildung ist somit Teil des allgemeinen Bildungsauftrags der öffentlichen Schule, wobei es nicht nur um Wissen und Kenntnisse geht, sondern auch um ein ganzheitliches, persönlich bedeutungsvolles Lernen. Hierbei spielt die Begegnung mit authentischen Zeugen und Zeugnissen eine Rolle, um persönliche Überzeugungen erarbeiten zu können. Diesen Anspruch kann ein Lernbereich ‚Religion, Ethik, Philosophie', der sich weitgehend von der Bindung an konkrete Religionen lossagt und stark auf das Wissen über Religionen zielt, nicht erfüllen." (66) Ihre These begründet sie im folgenden an mehreren „Einzelfragen": Religionsunterricht, getrennt nach Konfessionen?, „Religionskunde statt Religionsunterricht?", RU als „interkultureller Dialog"? und „RU als Orientierungshilfe". Deutlich verweist sie darauf, daß die starke Dominanz „kognitiver Begriffe" (85) im Entwurf des AK Grundschule die Gefahr birgt, hinter pädagogisch, religionspädagogisch und sogar theologisch erreichte Positionen zurückzufallen. RU muß im Rahmen der schulischen Aufgaben „Erziehung zur Toleranz" sein. Ihm ist „eine doppelte Zielsetzung zuzuschreiben: Zum einen soll er Identität stärken, zum anderen soll er zur Verständigung mit anderen Personen und Lebensformen beitragen, wobei die Beschäftigung mit anderen religiösen Traditionen auch zur Frage nach der eigenen religiösen Orientierung motiviert und so als wichtiger Teil des Prozesses der religiösen Identitätsbildung verstanden werden kann." (88) Folgerichtig schließt sie mit der Feststellung: „So bietet ein von einem bestimmten Standort aus erteilter RU mehr als ein bekenntnisfreier Unterricht Möglichkeiten zu Identifikation, Auseinandersetzung und Entfaltung eines eigenen Standpunktes und ist so ein wesentlicher Beitrag zur Ausbildung persönlicher Identität im weltanschaulichen Pluralismus und damit letztlich auch zur kenntnisreichen Toleranz gegenüber dem anderen." (88) Ungeachtet dieses klaren Ergebnisses sind die Ausführungen der Vf.in nicht spannungsfrei. So unterstreicht sie einerseits, daß der RU gerade in der Grundschule „Schülerinnen und Schülern die Möglichkeit bieten (muß), sich ihrer eigenen Wurzeln bewußt zu werden" (69) und fordert damit die „Konfessionalität" des RU, stellt aber andererseits diese Konfessionalität für die Grundschule in Frage. (73ff) In diesem Zusammenhang fehlt es zudem an einer begrifflich und auch inhaltlich klaren Trennung zwischen Aufhebung der Konfessionalität und konfessioneller Kooperation im Religionsunterricht. Diese Grenzen zu verwischen würde gerade dem in diesem Buch klar dargelegten Anliegen schaden.

Das *5. Kap. „Ökumenisches Lernen im Religionsunterricht"* (89–104) von Monika Scheidler beschäftigt sich mit dem wichtigen und unbestrittenen Anliegen, daß RU auch ein Ort für „ökumenisches Lernen" sein muß. Die von der Vf.in selbst gestellte entscheidende Frage, „in welchem Umfang und in welchen Jahrgangsstufen ein nach Konfessionen (und auch von Ethik/Philosophie/L-E-R) getrennter RU in der Schule sinnvoll ist und wann es für das ökumenische Lernen unserer christlichen SchülerInnen fruchtbarer ist, einen konfessionell-kooperativen RU zu ermöglichen, der von einer konfessionell beheimateten Lehrkraft in Kooperation mit einer Lehrkraft der jeweils anderen Konfessionen erteilt wird", (92f) bleibt letztlich, auch wenn man einzelne Hinweise berücksichtigt (z. B. 100), unbeantwortet. Zu Recht stellt die Vf.in fest, daß die durch eine religiöse Erziehung in der Familie zu schaffenden Voraussetzungen heute vielfach fehlen, zuzustimmen ist ihr auch bzgl. der Einschätzung, daß der RU „kein Ersatz für den Katechumenat oder für katechumenale Lernorte" (96) ist, ob aber die von ihr aufgezeigten Alternativen, im RU „nach den Schlüsselproblemen unserer Zeit zu fragen und mit den SchülerInnen vorrangig an den Themen der Einen Menschheit – wie Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung – zu arbeiten, die ihnen unter den Nägeln brennen, und ihnen mit Bezug auf diese Themen zu erschließen, was es heute ‚bringen kann', christlich an Gott zu glauben" (96), dem RU wirklich weiterhelfen, darf bezweifelt werden. Die von ihr für die Behauptung, „daß gemeinsames ökumenisches Lernen grundlegende Einsichten christlichen Glaubens vermitteln, ökumenische Sensibilität entwickeln und letztlich auch unterschiedliche konfessionelle Identität stärken kann" (98), angeführten Beispiele klingen allzu banal, sie vermögen nicht zu überzeugen. Mit ihrer Forderung, im Interesse der Entwicklung des Lernbereiches „ergänzend zu einem RU, der nicht nur in den konfessionell-kooperativen, sondern auch in den differenzierenden Phasen dezidiert ökumenisches Lernen und offene religiöse Lernprozesse ermöglicht – und von dem SchülerInnen, die dies nicht wollen, sich auch abmelden können – . . . einen Ethikunterricht für alle (also nicht nur für die vom RU abgemeldeten) SchülerInnen einzuführen und dort in der Auseinandersetzung mit kritischen Fragen den weiteren Dialog zwischen den Konfessionen, Religionen und anderen weltanschaulichen Überzeugungen anzustreben" (100f), vertritt die Vf.in eine Position, die andere in diesem Buch diesbezüglich dargelegte Problemanzeigen ignoriert. Daran ändert auch nichts die Tatsache, daß zumindest verbal im letzten Abschnitt dieses Kapitels (104) wieder die Position beschworen wird, die die Hg. in ihren eigenen Beiträgen markiert haben.

Mit dem *6. Kap. „Ausbildung von ReligionslehrerInnen – ein Stiefkind der Religionspädagogik"* (105–118) behandelt Joachim Hänle ein Thema, das für den RU von zentraler Bedeutung ist. Angesichts der Tatsache, daß es im RU wesentlich auf „Zeugenschaft", also „christliche Persönlichkeitskompetenz" ankommt, gibt er auf der Grundlage von Erfahrungen am Lehrstuhl für Religionspädagogik Tübingen Anregungen, wie solche Kompetenz im Rahmen des Studiums erworben werden kann. Dabei nennt er vier Elemente, denen in diesem Zusammenhang „wesentliche Bedeutung" zukommt:

„– eine umfassende und gleichzeitig elementare theologische Bildung
– ein menschlich – geistlicher Reifungsprozess
– eine mystagogische Kompetenz im Umgang mit SchülerInnen
– eine psychologisch-pädagogische Grundbefähigung." (106)

So zutreffend und anregend das Gesagte auch ist, es fällt dennoch auf, daß beim Erwerb dieser „christlichen Persönlichkeitskompetenz" die konkrete Kirche, die Gemeinde der Glaubenden keine Erwähnung findet, obwohl der Religionslehrer seinen Dienst im Auftrag seiner Kirche wahrnimmt (Missio canonica).

Das *7. Kap. „Nivellierte Religiosität – Kritische Auseinandersetzung mit den Unterrichtsvorgaben für die Sekundarstufe I im Fach ‚Lebensgestaltung-Ethik-Religionskunde'"* (119–132), verfaßt von den beiden Hg.n, ist eine fundierte und gut begründete Auseinandersetzung mit den Inhalten von L-E-R, die dessen eigene Grenzen deutlich werden läßt. Wieder wird klar, daß es zum Religionsunterricht und dem, was er im Rahmen schulischer Bildung und Erziehung leisten kann und soll, keine echte Alternative gibt.

Im *8. Kap. „Der Religionsunterricht als ordentliches Lehrfach an den öffentlichen und freien Schulen in der Bundesrepublik Deutschland"* (133–146) legt Alexander Hollerbach eine fundierte Beschreibung der rechtlichen Grundlagen des Religionsunterrichts vor. Besonders die zu den einzelnen rechtlichen Bestimmungen herausgearbeiteten Konsequenzen machen dieses Kap. lesenswert und informativ. Im „Streit" um Religionsunterricht kann es nützliche Argumente liefern. Es kann beruhigen, daß der Vf. zu dem Schluß kommt: „Das Rechtsinstitut des Religionsunterrichts darf in der Bundesrepublik Deutschland unter der Perspektive der derzeitigen Konstellation der politischen Kräfte als gesichert gelten." (144) Gleichwohl ist dem Vf. zuzustimmen, wenn er fordert, „sich der Frage nach der sachlichen Rechtfertigung des Religionsunterrichts immer wieder neu (zu) stellen". (144) Für ihre Beantwortung liefert er gute Ansatzpunkte!

Das *9. Kap. „Das in Brandenburg eingeführte Unterrichtsfach Lebensgestaltung-Ethik-Religionskunde und der konfessionelle Religionsunterricht"* (147–163), verfaßt von Richard Puza, beschreibt die Ein- und Durchführung von L-E-R in Brandenburg und geht auf die rechtliche Situation des Verhältnisses von L-E-R und Religionsunterricht ein. Abschließend legt der Vf. Überlegungen zu einer verfassungsmäßigen Lösung des Streits um L-E-R und zur Verfassungsgemäßheit bzw. Verfassungswidrigkeit der brandenburgischen Schulbestimmungen vor. Insgesamt ein sehr informatives Kap., es bietet in kompakter Form die grundlegenden Informationen, die für eine Diskussion um L-E-R unabdingbare Voraussetzung sind. Interessant sind auch die Hinweise auf die „behutsamen und sanften", aber „auffallenden" Änderungen zum RU in den Verfassungen, Gesetzen und Rechtsvorschriften der vier neuen Bundesländer, die als Folgen der soziologisch anderen Situation anzusehen sind (159f). Zum Verhältnis von Staat und Religion zitiert der Vf. „in Anlehnung an Ingo Richter" vier Modelle, die einem diesbezüglich gewandelten Verhältnis Rechnung tragen könnten. Ein Hinweis auf die Quelle fehlt jedoch in dem ansonsten sehr umfangreichen Literaturverzeichnis. Abschließend nennt der Vf. fünf Grundsätze, von denen sich das Bundesverfassungsgericht bei seiner Entscheidung zu L-E-R wird „leiten lassen müssen". (162) Obwohl er damit nicht „das Urteil des BVG vorwegnehmen" will (147), kommen einzelne Aussagen einer Entscheidung gleich: Die „staatskirchenrechtliche Garantie Art. 7 Abs. 3 Satz 1 GG" ist verletzt (3.5 a), die „Bremer Klausel" (Art. 141 GG), auf die sich das Land Brandenburg u. a. beruft, ist nicht

anwendbar (3.5 c). In beiden Punkten ist für den Vf. also das Urteil klar. Es wäre zu wünschen, daß er recht behielte!

Eine wichtige und bereichernde Ergänzung ist das *10. Kap. „Religion ist mehr als Ethik – auch aus evangelische Sicht?"* (164–176), verfaßt von dem Tübinger Theologen und Religionspädagogen Friedrich Schweitzer. Er hat die Einladung der Hg. „gerne angenommen", dem „aus einer katholischen Perspektive" geschriebenen Buch eine Stellungnahme aus der Sicht der evangelischen Religionspädagogik anzufügen. Seine begrüßenswert klaren Ausführungen untermauern die Grundthese des Buches: „Religion ist mehr als Ethik – das gilt auch aus evangelischer Sicht . . ." (175) Zuzustimmen ist ihm auch, wenn er feststellt: „Deutlich geworden ist aber auch, daß keineswegs alles beim alten bleiben kann. Der konfessionelle Religionsunterricht mit seinen starren Grenzen kann den heutigen Herausforderungen nicht mehr genügen." (175) In diesem Sinne fordert er eine „verstärkte Beweglichkeit . . . in didaktischer, schulpädagogischer und theologischer Hinsicht" (175). Die dazu aufgezeigten knappen Ansätze (175f) sind bedenkenswert, werden aber sicherlich für neuen Diskussionsstoff sorgen!

Das Buch insgesamt ist ein wichtiger und v. a. klärender Beitrag in der Diskussion um Religionsunterricht und LER. Wenn es auch nicht – wie der Untertitel ankündigt – den Streit um diese führt (dazu hätte es der Aufnahme gegensätzlicher Positionen in das Buch bedurft), so ist es dennoch in sich durchaus differenziert in der Sicht des Problems. In der Grundposition sind sich alle Vf. einig, wie jedoch der Religionsunterricht konkret aussehen soll, wie insbesondere die ihm unverzichtbar eigene „Erschließung der Gottesbeziehung" konkret erfolgen soll und muß, dazu gibt es durchaus unterschiedliche Ansichten. Hier spiegeln sich die verschiedenen in der heutigen Religionspädagogik zu findenden Auffassungen. Die Lektüre des Buches ist in jedem Fall ein Gewinn, weil es zur Klärung zentraler Positionen anregt und beiträgt und dennoch nicht die notwendige Offenheit für weiterführende Überlegungen vermissen läßt.

Fulda Winfried Engel

Philosophie

Szaif, Jan: **Platons Begriff der Wahrheit.** – Freiburg / München: K. Alber 1996. 561 S. (Symposion, 104), geb. DM 178,00 ISBN: 3–495–47815–9

Von Beginn seiner – als Diss. an der FU Berlin verfaßten – Studie an stellt Jan Szaif unmißverständlich klar, daß das, was der Titel „Platons Begriff der Wahrheit" suggeriert, nicht existiert. Statt dessen gibt es in Platons Werk mindestens zwei unterschiedliche Wahrheitskonzeptionen, denen sich S. in den beiden Hauptteilen seiner Studie widmet:

Der *1. Teil* befaßt sich mit dem sog. *ontologisch-epistemischen* Wahrheitsverständnis; der *2. Teil* thematisiert Platons Deutung der *logischen* Urteils- bzw. Aussagenwahrheit. Im einen Fall bezeichnet „Wahrheit" einen bestimmten Aspekt des Erkenntnisobjekts, im anderen Fall die Eigenschaft eines satzhaft artikulierten Erkenntnisanspruchs, also etwas, was im Erkenntnissubjekt seinen Entstehungs- und Existenzgrund hat. Als Bezeichnung des Erkenntnisobjekts hängt Wahrheit im Platonischen Denken mit jener Beschaffenheit der Ideen zusammen, die sie als vorzüglichen Gegenstand des Erkennens auszeichnen, also v. a. mit ihrer Intelligibilität, Reinheit, Unvermischtheit sowie ihrer Urbild- und Maßstabsfunktion im Hinblick auf die empirischen Gegenstände. Der ontologische und epistemologische Kontext, in dem diese Auszeichnung der Ideen qua „Wahrheit" im mittleren Werk Platons ihren Ort hat, wird im 1. Teil der Studie detailliert rekonstruiert. Als zentral erweist sich dabei die Unterscheidung von *episteme* und *doxa*.

Vom Duktus dieses Zugangs schließt sich dann von selbst die Frage an, wie in den späteren Dialogen die logische bzw. propositionale Wahrheit ins Spiel kommt. Unterschwellig ist bzw. war sie dies – so S. – schon immer, sofern nämlich auch der „mittlere" Platon wahre Aussagen im Bereich der *doxa* nicht kategorisch ausschließt. Deren Wahrheit hängt aber entscheidend davon ab, ob bzw. inwiefern die ideellen Urbilder jener sinnlich zugänglichen Gegenstände erkannt wurden, die ihrerseits Wahrheit im ontologischen Sinn konstituieren. Diese unterschwellige Präsenz der Urteilswahrheit wird primär über die Aporie der Falschheit expliziert.

Die naheliegende Frage nach der Einheit beider Wahrheitskonzeptionen wird im zusammenfassenden letzten Absatz aufgegriffen und negativ beantwortet. So gelangt S. abschließend zu dem Urteil, man könne „eigentlich nicht von *dem* Platonischen Wahrheitsbegriff sprechen" (530). Im Hinblick auf den *Philebos* artikuliert der Vf. seinen Eindruck, „daß Platon verschiedene Aspekte der Rede von Wahrheit, insbesondere auch die bei ihm philosophisch besonders ausgearbeiteten der epistemisch-ontologischen und der Urteilswahrheit, wohl ins Spiel bringt, sie aber nur in einer teilweise etwas gewaltsam anmutenden Weise, an einigen Stellen mit bedenklichen Äquivokationen in der Argumentation, zu integrieren vermag" (528). Dieser Befund überrascht keineswegs, beziehen sich doch die beiden Wahrheitsbegriffe auf unterschiedliche Sachverhalte. Die Hypostasierung von Wahrheit scheint schon bei Platon damit zusammenzuhängen, daß aufgrund der umgangssprachlichen Gleichsetzung von „wahrer Erkenntnis" mit „Erkenntnis der Wahrheit" aus einer Eigenschaft des Erkennens unter der Hand ein Gegenstand derselben wird.

S.s Studie stellt im wesentlichen eine textimmanente Interpretation dar, die Platons Fragestellungen auf eine sorgfältige, teilweise akribische Weise rekonstruiert. Die weitgehende Konzentration auf die Quellenarbeit und die Tatsache, daß die Auseinandersetzung mit der Sekundärliteratur weitgehend im Anmerkungsapparat stattfindet, kommen der Lesbarkeit der Arbeit zugute. Eine historische Einordnung erfolgt im Hinblick auf die „Vorgeschichte" nur in einzelnen verstreuten Hinweisen. Im Hinblick auf die „Nachgeschichte" erschöpft sie sich in wenigen Hinweisen auf Aristoteles. Die systematische Relevanz für den wahrheitstheoretischen Diskurs der Gegenwart bleibt so gut wie völlig ausgeblendet.

Mainz Armin Kreiner

Hoping, Helmut: **Weisheit als Wissen des Ursprungs.** Philosophie und Theologie in der „Summa contra gentiles" des Thomas von Aquin. – Freiburg: Herder 1997. 484 S., kt DM 76,00 ISBN: 3–451–26234–7

Helmut Hopings Tübinger Habil.schrift beginnt mit der Diagnose von „offensichtlichen Schwächen des heilsgeschichtlich-hermeneutischen Dogmatikkonzepts" und versucht an der „Summa contra gentiles" (= ScG) des Thomas von Aquin als geschichtlichem Modell ein Gegengift gegen den „nicht selten zu beobachtenden Ausfall eines grundsätzlichen und in diesem Sinne umfassenden Bezugs zur Philosophie" zu gewinnen (9). Der Auseinandersetzung des Thomas mit der griechisch-arabischen Philosophie spricht er Modellcharakter zu „für das Gespräch mit der weithin nachchristlichen Rationalität zeitgenössischer Philosophie", wobei er annimmt, daß an „die Stelle einer einheitlichen christlichen Rationalität . . . heute eine Pluralität lebensweltlicher Rationalitäten getreten" sei (11). Die Pluralität lasse sich nur durch eine von den lebensweltlichen Rationalitäten abstrahierende „Reflexion auf einen umfassenderen, metaphysisch zu nennenden Wahrheitszusammenhang hin überschreiten" (11f). Die damit bezeichnete Aufgabe verlange „eine Autonomie der Philosophie, die im Rahmen eines augustinisch-bonaventuranischen Rationalitätskonzeptes nicht zugestanden werden könnte, mit der von Thomas vorgenommenen Zuordnung von Philosophie und Theologie aber im Prinzip anerkannt ist" (12). Er will beachten, „daß die Philosophie der Gegenwart durch eine Vielfalt von teilweise heterogenen Ansätzen, Themen und Methoden gekennzeichnet ist und metaphysisches Denken, soweit in seiner Möglichkeit anerkannt, keineswegs mehr einheitlich ist" (12). Nach Überlegungen, welcher theologischen Disziplin die ScG zuzurechnen sei, hält H. fest, daß es in ihr „um eine umfassende Exposition des christlichen Weisheitswissens" gehe (14). Er erklärt, daß seine Arbeit als erste Monographie das ganze Werk betreffe; allerdings beschränke sie sich im wesentlichen „auf die Frage nach ihrer Konstruktion" (14). Der erste Teil der Arbeit erstrebe einen Überblick über den Stand der Forschung, im zweiten gehe es „um die systematische Darstellung von Philosophie und Theologie im Aufbau der ScG" (15). Der Schluß der Arbeit soll resümieren und „einige Überlegungen zum Selbstverständnis katholischer Dogmatik als systematischer Theologie" im Sinne einer „Korrektur der heilsgeschichtlich-hermeneutischen Dogmatik" anstellen (16).

Obwohl H.s Projekt sinnvoll und vielleicht sogar notwendig ist, wäre doch zu wünschen, daß er genauer darlegte, was er mit der „Autonomie" meint, von der er sagt, daß die Philosophie sie für sich beanspruche (10, 12). Man kann fragen, ob mit Autonomie die Spontanität des Denkens gemeint sei oder die Unabhängigkeit von Autorität. Vernunftautonomie im Sinne der Unabhängigkeit von Autorität findet man auch bei Augustinus, der – um nur zwei Beispiele zu nennen – von der „ratio" als „iudex" (*conf.* 10,10) spricht und ihr die Entscheidung der Frage aufbürdet, wem zu glauben sei (*ver. rel.* 45: *„cui credendum sit"*). Autonomie kann eine Vernunft beanspruchen, die sich gleichwohl unter den Anspruch einer sich zeigenden Wahrheit stellt, aber auch eine, die sich als je besondere Perspektive eines Subjekts geriert, das sich nicht von anderer Seite dreinreden läßt. Die von H. vorgenommene Entgegensetzung zur augustinisch-bonaventuranischen Tradition bleibt insofern unklar, weil man zudem, wenn man an das *„ibi non legi"* denkt (*conf.* 7,13), auch zur Zielsetzung Augustins – zwar unter anderen philosophiegeschichtlichen Voraussetzungen – sagen kann, „daß sie eine Exposition des christlichen Weisheitswissens darstellt, bei der die Weisheit der natürlichen Vernunft der Weisheit der Offenbarung vorangeht" (15).

Die These, daß heute in der Philosophie weniger Einheitlichkeit als früher zu finden sei (12), könnte auf dem aus der menschlichen Wahrnehmung allgemein bekannten Phänomen beruhen, daß in weit Entferntem die Unterschiede nicht mehr so deutlich gesehen werden, wie bei dem, was unmittelbar vor Augen steht.

Diese teils negativ-kritischen Bemerkungen zu den Ausgangspunkten des von H. durchgeführten Projekts bestreiten indessen nicht dessen prinzipielle Rechtfertigung. In der Durchführung des Projekts bietet H. im *ersten Teil* eine beeindruckende Fülle historischer Informationen (*Hss., Datierung, Ausgaben*: 17–32) und diskutiert *Intention, Aufbau und Rezeption der ScG* (33–70). Den Abschluß des ersten Teils bieten Ausführungen zur *„ScG als Summe des christlichen Weisheitswissens"* (70–120). Demgemäß ist „die Erste Philosophie ihrer Zielbestimmung nach auf die Erkenntnis des Göttlichen hingeordnet" und wird „deswegen göttliche Wissenschaft genannt", „wie die einzelnen Wissenschaften und Künste auf die Erste Philosophie als ihr letztes Ziel hingeordnet sind" (94f). Hinsichtlich der göttlichen Wahrheit unterscheide Thomas eine zweifache Art der Wahrheit (*„duplex veritatis modus"*), nämlich eine, „‚zu der die Untersuchung des Verstandes gelangen kann'", und eine andere, „‚die alle Fähigkeiten des menschlichen Verstandes übersteigt'" (102). H. betont, daß diese Doppeltheit nicht die Wahrheit Gottes an sich betrifft, sondern nur seine Auffassung durch Philosophie und Theologie. Neben die natürliche und die übernatürliche trete noch eine dritte Art der Gotteserkenntnis, durch die „der menschliche Geist zur vollkommenen Schau des Geoffenbarten erhoben" wird (105). Diese drei Arten spielten im Aufbau der ScG eine entscheidende Rolle. Der Weisheitslehrer habe es also „mit einer zweifachen Wahrheit der göttlichen Dinge und der Widerlegung entgegenstehender Irrtümer zu tun" (115). Die diesbezüglichen Überlegungen des Thomas werden differenziert wiedergegeben, der in ihnen liegende Sprengstoff für die heutige Diskussion des Selbstverständnisses der christlichen Dogmatik wird aber kaum zur Sprache gebracht.

Der *zweite Teil* der Arbeit entfaltet das *„Weisheitswissen der ScG"* unter den Titeln *„Schöpfung und Offenbarung"* in vier Kap.n entsprechend den vier Büchern der ScG. Das *erste Kap.* behandelt also die *„Schöpfung als Weg zu Gott"* (121–216), das *zweite* den *„Ausgang der Schöpfung von Gott"* (216–313), das *dritte* die *„Hinordnung der Schöpfung auf Gott"* (313–399), das *vierte* die *„Vollendung der Schöpfung in Gott"* (399–457). Es handelt sich dabei um einen Nachvollzug der Darstellung der ScG, an einigen Stellen mit quellenanalytischen Hinweisen, die den griechischen (weitgehend Aristoteles), den arabischen (meist Avicenna) und teilweise den jüdischen (v. a. Moses Maimonides) Hintergrund anführt. Daß gerade dieser Ausgangspunkt für das Denken des Thomas beleuchtet wird, ist nicht weiter erstaunlich; es ist aber nützlich, fortlaufend zum Text der ScG solche Hinweise zur Hand zu haben. Dieses Verfahren wird auch in den Fußnoten deutlich, die in den meisten Fällen den lateinischen Originaltext zu den Übersetzungen ins Deutsche bieten, die in den Haupttext integriert sind. Die Darstellung selbst ist übersichtlich und klar; demgegenüber scheint es nicht die Stärke des Buches zu sein, die Problematik metaphysischen Denkens und insbesondere die Problematik der an Aristoteles orientierten Metaphysik im Unterschied zu der Platonisch-Augustinischen Linie hervorzukehren, obwohl diese – wie schon länger bekannt – auch ihren Einfluß auf das Denken des Thomas hatte.

Auf den knapp 12 S.n des *Schlußkapitels* versucht H., einerseits „rückblikkend die Ergebnisse der Untersuchungen zur ScG zusammenzufassen" und andererseits „einige Überlegungen zum Selbstverständnis der Dogmatik als systematischer Theologie" anzustellen (457). Die Zusammenfassung verweist noch einmal darauf, daß Thomas „auf die Herausforderung der mittelalterlichen Theologie durch die griechisch-arabische Rationalität" antwortet, und auf das Ziel der ScG, das H. als „umfassende Exposition des christlichen Weisheitswissens unter Bezugnahme auf das Weisheits- und Orientierungswissen dieser nichtchristlichen Rationalität" bezeichnet (457).

H. wiederholt am Ende auch noch einmal den Gedanken der Autonomie der Philosophie, den Thomas anerkannt habe, ohne daß dabei klarer würde, was „Autonomie" hier zu besagen hat (458). Zustimmen möchte man jedenfalls dem folgenden Rat H.s (461): „Um ihrer selbst willen muß die Theologie an einer Philosophie interessiert sein, die sich als ‚Liebe zur Weisheit' versteht und sich deshalb metaphysischem Denken nicht verschließt." Die Bedeutung dieses Rats bleibt aber blaß, weil er im vorliegenden Buch nicht inhaltlich gefüllt auftritt (außer einigen Hinweisen zu Arbeiten, die unter der Flagge der Postmoderne segeln). H. nimmt an, daß „die Bedeutung der Metaphysik . . . heute nun freilich nicht mehr darin liegen" kann, „bestimmte Glaubenswahrheiten mit Hilfe demonstrativer Argumente der allgemeinen Vernunft zugänglich zu machen" (463). Diese Einsicht allerdings könnte man schon durch die Beschäftigung mit der kritischen Philosophie Kants gelernt haben, sie müßte also nicht erst bei modischen Phänomenen aufgesucht werden, deren Wahrheitsernst jedenfalls bei H. nicht deutlich zutage tritt, noch weniger auf die Probe gestellt wird.

H.s umfangreiche Arbeit zur ScG hat ihre Meriten v. a. in der vollständigen Darbietung des Gedankengangs dieses Werks von Thomas. Zusammen mit der nun vollständig vorliegenden zweisprachigen Ausgabe der ScG (Thomas von Aquin, Summe gegen die Heiden/Summa contra gentiles, 1.–4. Buch. 4 Bde, hg. und übers. v. K. Albert u. a., Darmstadt, 1974–1996) kann sie die Kenntnis und Beschäftigung mit diesem Werk anregen und beleben. Die sicher brennenden, grundsätzlichen Fragen zur Dogmatik, die H. am Beispiel der ScG behandeln wollte, scheinen aber kaum ausreichend gestellt zu sein, geschweige, daß er sich in der Lage zeigte, eine qualifizierte Lösung vorzuschlagen. Immerhin weist H. auf eine notwendige Aufgabe, der die Dogmatik nicht ausweichen darf, und er führt ein wichtiges geschichtliches Modell vor Augen, das seinerzeit der Lösung dieser Aufgabe gedient hat. Damit hat seine Arbeit, trotz der genannten Einschränkungen, gewiß ihre Meriten und verdient, beachtet zu werden.

Eichstätt Norbert Fischer

Schmidt, Josef: **„Geist", „Religion" und „absolutes Wissen".** Ein Kommentar zu den drei gleichnamigen Kapiteln aus Hegels „Phänomenologie des Geistes". – Stuttgart / Berlin / Köln: W. Kohlhammer 1997. 491 S. (Münchener philosophische Studien, Neue Folge, 13), kt DM 98,00 ISBN: 3-17-014417-0

G. W. F. Hegels Werk „Phänomenologie des Geistes" (= PG) aus dem Jahr 1807 ragt zweifellos wie ein fast unbezwingbares Bergmassiv aus der philosophiegeschichtlichen Landschaft empor. Um die Gefahr zu schmälern, schon bald den phänomenologischen Aufstieg zum *absoluten Wissen* abzubrechen, haben es viele unternommen, zur allgemeinen Orientierung Vorrede und Einleitung der PG detailliert zu erläutern. Mit derselben Absicht wurden auch vorzugsweise die ersten Teile über das Bewußtsein, Selbstbewußtsein und die Vernunft kommentiert. Schon weniger ausführlich und zahlreich sind die Wegbeschreibungen durch die letzten drei Teile: Geist, Religion, absolutes Wissen. Der Kommentar von S. versucht, diese Lücke zu schließen. Der Bergführer S. schiebt alles Prätentiöse zur Seite, er gliedert nach den Überschriften der PG und dient mit seiner Arbeit ganz einer umsichtigen Erschließung der verschiedenen Wegbiegungen des Gedankengangs. Ihm helfen dabei offenbar die Erfahrungen aus vielen Lektüre-Seminaren an der Philosophischen Hochschule in München. Zumeist in Anmerkungen bietet S. Durchblicke auf andere Schriften und Vorlesungen Hegels und erteilt so geschickt Hegel selbst das kommentierende Wort zur PG. V. a. die Anmerkungen sind auch der Ort, an dem der Vf. manchmal eine verhaltene Kritik an Hegels Umgang mit anderen philosophischen Konzeptionen und theologischen Aussagen vorbringt.

Im *ersten Teil* durcheilt S. die PG bis zum Geist-Kap. (16–68). Trotz des Tempos geht dem Leser unterwegs nicht der Atem aus. Man ist vielmehr gut vorbereitet, um der jetzt einsetzenden Detail-Exegese folgen zu können. Thema der PG ist das erscheinende Wissen als Sichwissen des Absoluten im Wissen des Menschen um das Absolute. S. erläutert die Methode der PG: Hegel setzt mit allgemeinen Überzeugungen seiner Zeit ein, mit sog. natürlichen Vorstellungen, daß etwa vor jeder Gegenstandserkenntnis, besonders aber vor einer Erkenntnis des Absoluten und absoluter Wahrheit, eine Untersuchung der Erkenntnismittel notwendig sei oder daß die sinnliche Gewißheit die unmittelbar evidente Basis für das Wissen darstelle. Dadurch, daß Hegel die Einseitigkeiten dieser Vorstellungen aufdeckt, wird der Gedankengang vorangetrieben: Das Erkennen kann mit seinem Instrumentarium nicht als außerhalb des Absoluten stehend vorgestellt werden, da dies eine unsachgemäße Vergegenständlichung des Absoluten impliziert und zudem kein isolierter Ort außerhalb des allumfassenden Absoluten gedacht werden kann, von dem aus das Erkennen sich von sich aus auf das Absolute zubewegt. Erkennen hat hingegen immer schon mit dem Absoluten zu tun, geschieht von diesem her (16–19). Erkennen ist daher die Manifestation des Absoluten in der Zeit. Das will die PG aufdecken, und zwar als die tiefere Wahrheit der Geistesgeschichte, in deren Gestalten und Konstellationen sich der Mensch in seinem Verhältnis zum Absoluten definiert und sich das Absolute selber manifestiert. Der Aufstieg zum Absoluten ist somit zugleich ein Einstieg in die Selbsterfahrung des Bewußtseins.

Der Einstieg hebt mit der natürlichen Vorstellung an, daß das sinnlich Gewisse der absolute Grund der Wahrheit sei. Doch es zeigt sich: das sinnlich Gewisse als ein Einzelnes bleibt unerkennbar ohne Bezug zum Allgemeinen. Der Gegenstand, der dem Bewußtsein wirklich Absolutes vermittelt, scheint nur ein anderes Bewußtsein darstellen zu können. Denn dieses ist unaufhebbar; es kann weder auf ein Allgemeines reduziert noch zu einem relativierbaren Moment am Selbstvollzug des Bewußtseins herabgesetzt werden. Erkennen wird zum An-*Erkennungs*verhältnis. In dessen Unbedingtheit entbirgt sich das Absolute als tragender Grund. Die bekannte Herr-Knecht-Dialektik erörtert S. in diesem wissenstheoretischen Zusammenhang (32–34). Wird die wechselseitige Vereinnahmung und Bedrohung in dieser Dialektik überwunden; erkennt das Selbst in seinem Anderen ein anderes Selbst; wird das Ich zum Wir und das Wir zum Ich, dann erscheint das Absolute als Geist und Versöhnung (32, 37). Auf diesen Geistbegriff, Gegenstand des *zweiten Kommentarteils* (69–478), verweist S. immer wieder, um jeweils den Fortschritt auf dem verschlungenen Weg durch die verschiedenen Bewußtseinseinstel-

lungen zur Wahrheit anzuzeigen. Im Skeptizismus bleibt die An-*Erkenntnis* der Wahrheit im Gegenüber aus. Weil sich aber das Bewußtsein zugleich als die umgreifende Möglichkeitsbedingung dieser Wahrheitsunfähigkeit weiß – es sieht und sieht doch nichts –, gerät es in einen inneren Widerstreit. Es wird, getrennt von der Wahrheit, zum unglücklichen Bewußtsein (36f). S. hebt hervor, daß Hegel eine Überwindung dieser Getrenntheit des Bewußtseins von der Wahrheit in der mittelalterlichen Entäußerung des Selbst an die objektive Realität erkennt. Die gegenteilige Lösung ereignet sich „monologisch idealistisch" (40): in der souveränen Einheit des Bewußtseins mit aller Wirklichkeit, d. i. die neuzeitliche Gewißheit der Vernunft. Diesen idealistischen Vernunftmonologismus will Hegel mit dem Geistbegriff überwinden, durch Formen von Dialogizität (69). Hegel legt so das Fundament für einen intersubjektiv bestimmten Personbegriff (119f, 266f, 305ff), der bei der Diskussion ethischer Konzeptionen und einzelner Gesellschaftsmodelle der Orientierung dient. Der Geist manifestiert sich ebenso in der Sprache als Zwischen von Ich und Ich (145).

S. zeigt, wie nach der PG Religion die Präsenz des Absoluten voraussetzt, so daß die Religion der Inkarnation Gottes durch den Geistbegriff gerechtfertigt erscheint (170, 183, 403f). Zum Verständnis für die Verzahnung der verschiedenen Formen von Religion mit den Formen der Selbsthabe des Absoluten im Medium der bislang durchlaufenen Formen des Bewußtseins ist ein von S. zusammengestelltes Schema sehr hilfreich (324). Einmal mehr dokumentiert dieses Hilfsmittel sein didaktisches Geschick, den Leser durch Übersichten, Rück- und Vorausblenden im Gedankenmassiv der PG einen Kompaß in die Hand zu geben (z. B. 311–325). Kritische Anmerkungen, z. B. zu Hegels idealistischer Umdeutung des Sündenfalls, geben ebenfalls Richtungshinweise zum Verständnis: Der Griff nach der verbotenen Frucht veranschaulicht den als Realisierung und Vollzug der menschlichen Freiheit verstandenen notwendigen Selbstaufgang des menschlichen Geistes in der Grundspannung von Gut und Böse (416f, 426f, Anm. 343). D. h., wahre Freiheit tut immer nur das Natur-Notwendige, das Vernünftige des Begriffs, auch die göttliche Freiheit. Das Böse muß daher als freie Tat notwendigerweise Ereignis werden wie das Gute. S. macht auf den bemerkenswerten Gedanken aufmerksam, daß Hegel im kritischen Rückgriff auf Jacob Böhme das Ereignis des Bösen mit der Selbstvermittlungsstruktur des Absoluten durch radikalisierte und wieder versöhnte Andersheit erhellen möchte. Immer soll wahr bleiben, daß der endliche Geist den absoluten geschichtlich evolviert (417–420). Adam und Christus gehören daher zur Ökonomie des ewigen Sohnes, der Urandersheit des Absoluten. Nach S. ist es für Hegel aber gerade nicht die Gleichsetzung Jesu mit dem Bösen, sondern beider Differenz, die es ermöglicht, daß am Kreuz die adamitische Andersheit aufgesprengt und so in Jesu Selbsthingabe an das Absolute der Hervorgang des Geistes als Einheit von Mensch und Gott in der Form der Gemeinde zum einen Ereignis von Ostern und Pfingsten wird. Dieses Versöhnungsgeschehen ist vom Absoluten selbst umgriffen. Mit diesem Geschehen gibt sich das Absolute in seiner Jenseitigkeit auf und realisiert sich durch radikale ‚Selbstveranderung', durch die Gottlosigkeit Adams und Jesu Tod hindurch, als Geist ewigen Lebens (431). Die Vorstellungsgebundenheit der christlichen Religion, so stellt S. heraus, führt nach Hegel zu einer Eschatologisierung der Einheit von Gott und Mensch, weshalb diese nicht zur gegenwärtigen Wahrheit wird. Das erinnert an das unglückliche Bewußtsein. Von der Vorstellung des Glaubens in das absolute Wissen der Philosophie muß deshalb weitergegangen werden. Das absolute Wissen ist die dem Geist allein adäquate Form des Denkens, die Form der radikalen Selbstbezogenheit in der Präsenz von Subjekt und Objekt füreinander. Am Ende seines Kommentars gibt S. nochmals einen Rückblick auf den bis zum Gipfel des absoluten Wissens zurückgelegten Aufstieg (471–478).

Auffällig ist S.s Bemühen, Hegels Geistphilosophie in eine möglichst große Nähe zum christlichen Bekenntnis zu rücken. Er nimmt Hegel implizit oder ausdrücklich gegen klassische Topoi der theologischen Hegelkritik in Schutz. Eigene kritische Einwände konterkarieren diese Irenik nicht. Streitbaren Einspruch würde der Vf. aber nicht beklagen; sein profunder Kommentar will eine Grundlage für die Auseinandersetzung anbieten (427 Anm. 343).

Zu diskutieren ist z. B. die Behauptung von S., das Absolute sei im Sinne Hegels „in sich selbst Beziehung" (476), und das nicht nur für die religiöse Vorstellung. Zwar begründet das Absolute die Intersubjektivität des menschlichen Sichwissens. Aber Hegel denkt das Absolute selbst als Subjektivität. Deren triadische Vermittlungsmomente (Unmittelbarkeit [Vater], Andersheit [Sohn], zu sich gekommene Einheit [Geist]) haben mit der Relationalität der göttlichen Personen nichts zu tun. Diese sind nicht die relational konstituierten subjekthaften Träger der göttlichen Wesenheit, die selbst keine eigene Subjektivität darstellt. Das Subjekt-Objekt-Schema wird im Absoluten nicht durch ein Subjekt-Subjekt-Schema ersetzt, ebensowenig in Hegels „Wissenschaft der Logik" (vgl. V. Hösle: Hegels System, 1987). Und absolutes Wissen vollendet sich nicht in der Liebe als *der* Vollzugsform von Relationalität, obgleich es anders sein müßte, wie S. einräumt (434f, Anm. 369). Daß auch die Immanenz des Absoluten durch den geschichtlich-realen Ernst der Liebe in wirklicher Differenz und versöhnter Einheit und nicht nur durch ihr ideelles Spiel im ewigen Beisichsein bestimmt sein soll, wie S. dem Begriff der Offenbarung entnehmen möchte, d. h. der Korrespondenz der Geschichte mit dem immanenten Ansichsein des Absoluten (476), stellt zwar eine konsequente Forderung S.s dar, macht aber tatsächlich auf einen Problemüberhang aufmerksam: daß Hegel das Absolute zwar nicht nur als Substanz, sondern als Subjekt denkt, aber eben nun doch nicht als immanente Intersubjektivität, die die wesenhafte Einheit des Absoluten realisiert. Weil das Absolute selbst Unvermitteltheit (462) durch interne und externe Fortbestimmung (Hervorgang der ‚Personen', Ökonomie) zu überwinden hat, ist zudem die Freiheit Gottes, der Schöpfung und des Menschen gefährdet, bzw. Freiheit folgt hier in der Tat einer inneren *Not*-wendigkeit: einer Fortbestimmungsbedürftigkeit. Gott und Mensch werden dadurch in ein reziprokes Sichnötighaben verwickelt. Um Hegel nicht nur vom äußeren theologischen Standpunkt aus anzugehen, bedarf jede Hegelkritik einer philosophischen Vermittlung. Auch dafür bietet S.s Kommentar eine kaum zu unterschätzende Hilfestellung.

Darin aber, daß Hegel im Durchgang durch I. Kants Metaphysikkritik eine Erkenntnis des Absoluten anhand der Selbsterfahrung des Bewußtseins entwickelt, liegt das Bedeutsame der PG, auch für die gegenwärtige Theologie. Zum Gipfel dieser neuen Metaphysik führt der Kommentar von S. mit sicherem Tritt.

München Michael Schulz

Roedig, Andrea: **Foucault und Sartre.** Die Kritik des modernen Denkens. Freiburg – München: Alber 1997. 223 S., Geb. DM 58,00 ISBN: 3–495–47860–4.

War die Rezeption Foucaults im deutschsprachigen Raum zunächst durch die extremen, meist von unsachlicher Polemik begleiteten, Positionen einer begeisterten Zustimmung oder der vernichtenden Kritik seines gesamten Werkes gekennzeichnet, so lassen sich inzwischen positiv die Versuche vermerken, Foucaults Arbeiten im Hinblick auf spezifische Sachprobleme fruchtbar zu machen. Die vorliegende Diss. von Andrea Roedig ist ein erfreuliches Beispiel für diese zweite Phase innerhalb der Rezeption des Foucaultschen Werkes. Das Thema ihrer Arbeit ist auf die oftmals als „rupture de génération" bezeichnete Kontroverse zwischen Jean Paul Sartre und Michel Foucault zentriert, wobei sie ganz präzise danach fragt, „was den ‚Bruch' Foucaults mit einer Philosophie im Stil Sartres notwendig machte und worin dieser Bruch überhaupt besteht." (16). Zur Beantwortung dieser Frage rekurriert R. insbesondere auf das von ihr als Schlüsseltext betrachtete neunte Kap. aus „Les mots et les choses", in dem Foucault seine Kritik an der Phänomenologie formuliert.

Im ersten, unter der Überschrift „*Phänomenologie*" stehenden Hauptteil ihrer Arbeit beginnt R. mit der Auslegung des Kap.s „Der Mensch und seine Doppel" aus „Les mots et les choses", wobei sie sich auf die Doppel empirisch/transzendental und Cogito/Ungedachtes beschränkt. Unter Hinzuziehung des früheren Textes „Introduction à l'Anthropologie de Kant" zeigt R., daß Foucault Kant nicht im gleichen Maße kritisiert wie das „moderne Denken". Kant habe das anthropologische Denken zwar begründet, verfalle ihm aber nicht, weil bei ihm jene die Doppel ermöglichende Trennung, sie zugleich auch verhindere (58). Erst die Phänomenologie sei durch ein Vergessen der Kritik und durch eine Einebnung von notwendig Unterschiedenem charakterisiert. R. parallelisiert hier Foucaults Kritik mit der unter dem Stichwort „Ontologisierung des Ontischen" bekannt gewordenen Kritik Adornos an Heidegger (48f). Während in der Kant-Schrift namentlich nur Husserl genannt werde, greife Foucault diese Kritik in „Les mots et les choses" nicht erneut auf, sondern formuliere hauptsächlich seinen Vorwurf an die in der phänomenologischen Theorie vorausgesetzten Funktion des fundierenden, sinngebenden Subjekts. Dabei beziehe sich Foucault nun nicht mehr im einzelnen auf Autoren, sondern handele seine Phänomenologiekritik unter dem Titel „Analyse des Erlebten" ab. Dennoch bilde – so R.s These – v. a. die Phänomenologie in der Gestalt des Sartreschen Werkes den Hintergrund bzw. Bezugspunkt für diese Kritik. Daher gibt R. im zweiten Abschnitt des ersten Teils einen an den Schriften „La transcendance de l'ego", „L'être et le néant" und „Critique de la raison dialectique" orientierten Überblick über die von Sartre übernommenen und modifizierten Motive phänomenologischen Denkens. Neben der Beziehung, die Sartres Phänomenologie – entgegen der für Husserl so wichtigen „epoché", – zur Ontologie unterhält, werden v. a. das Theorem von der Identität von Existenz und Essenz sowie der Status der phänomenologischen Beschreibung eigens thematisiert.

In einem Exkurs zu Foucaults frühen Schriften „Le rêve et l'existence", „Maladie mentale" und „Histoire de la folie", versucht R. die Gründe herauszuarbeiten, die Foucault selbst zu seiner Abkehr von einem „Philosophietypus" phänomenologischer Tradition geführt haben. Diese Abkehr sei v. a. durch seine „Methode" des radikalen Historisierens motiviert, die phänomenologische oder existential-anthropologische Erklärungen nicht mehr zulasse (132).

Der zweite mit dem Titel „*Subjekt*" überschriebene Hauptteil bietet eine breite Auseinandersetzung mit dem philosophischen Begriff des Subjekts. Nachdem die „postmoderne" Subjektkritik unter den Aspekten einer Kritik am Einheits- und Identitätsmodell sowie der diesem Modell zugehörigen vermittelnden Dialektik, einer Kritik an dem Sich-selbst-durchsichtig-Sein des Cogito und schließlich einer Kritik an der Stifterfunktion des Subjekts kurz rekapituliert wurde, entfaltet R. Sartres „Dekonstruktion" des Subjekts. Sartre sei in seinen frühen Schriften – v. a. in „La transcendance de l'ego" – in einem gewissen Sinne „postmoderner" als in seinen späteren Schriften. Während Sartre in „La transcendance de l'ego" noch dargelegt habe „daß ein ‚transzendentales Ich' als synthetisierender Pol der Vorstellungen nicht eine Voraussetzung für Denken, sondern seine Folge ist; das Ich ist ein transzendentes und opakes Objekt, das sich erst nachträglich herstellt" (147), komme es in „L'être et le néant" zu einer Verschiebung der theoretischen Akzente, die die Prinzipien der Subjektphilosophie zum Teil wieder etablierten (161). Nachdem R. eine „Wiederkehr der Reflexionsfigur im Präreflexiven" diagnostiziert und die ontologische Struktur des Bewußtseins bei Sartre als „Nicht-Identität" charakterisiert hat, faßt sie zusammen: „Sartre forciert die Bestimmung des menschlichen Daseins als Paradox, indem er in ständigem Verweis von Sein auf Nicht-Sein Gegenteiliges zugleich behauptet, indem er sich Widersprechendes als voneinander abhängig beschreibt (Bewußtsein vereinigt sich, indem es sich entgeht) oder als das Unterscheidende zwischen Verschiedenem als ‚nichts' bezeichnet" (167). Gleich im Anschluß fährt sie mit einem langen Zitat aus „Les mots et les choses" fort, um zu belegen, daß Foucault nicht dem Subjekt des rationalistischen oder idealistischen Diskurses den Prozeß mache, „sondern dem gebrochenen, widersprüchlichen ‚entmächtigten' Subjekt der Moderne" (168) wie es paradigmatisch bei Sartre zu finden sei. R. hält Foucaults Phänomenologiekritik, eingeschränkt auf die Konzeption Sartres, inhaltlich offensichtlich für überzeugend, problematisiert aber dennoch dessen methodischen Ansatz mit bereits hinlänglich bekannten Argumenten. Indem Foucault systematische Problemstellungen allein auf ihre Genese zurückführt, so daß sie lediglich als historisch relative Denkweisen und Praktiken erscheinen, bleibt der Status der Aussagen seines eigenen Diskurses (Deskription oder Kritik) unklar. In einer gewissen Spannung zur ihrer bisher eher affirmativen Foucaultlektüre schreibt R.: „Es scheint, daß mit dem Ausschalten eines solchen Fragestils – nicht nur bei Foucault – genau das weggestrichen ist, was das eigentliche Interesse der Philosophie ausmachte: ihr Anspruch, das Wirkliche nicht für das Wahre zu halten und die Welt auf eine prinzipielle Weise zu erklären und zu begründen. Die Metaphysikkritik läuft Gefahr, mit dem substantiell verstandenen Dualismus von Sein und Erscheinen auch das aufzugeben, was an der begrifflichen Differenz der beiden Seiten sinnvoll war: das Beharren, daß eines nicht im anderen aufgeht." (199).

Die Arbeit von R. zeichnet sich v. a. dadurch aus, daß sie aufgrund einer gezielten Textauswahl ganz bestimmte Passagen einer genauen Lektüre unterzieht und tatsächlich präzise bestimmt, inwiefern das Denken Sartres für Foucault als „eindeutiger Punkt der Abgrenzung und unsichtbares Instrument der Analyse des ‚modernen Denkens'" (14) fungiert. Eine solche Beschränkung zieht es natürlich nach sich, daß viele Probleme nur angerissen werden und unzählige Fragen offen bleiben. Implizit scheint R. nahezulegen, daß Foucaults Kritik zumindest zum Teil auch die Phänomenologie Husserls und Heideggers trifft. Daß Foucault aber gerade in seiner, die Doppelstrukturen thematisierenden, Subjektkritik noch auf dem Boden Husserlschen Denkens steht, legen die Paragraphen 52–55 aus der Krisis-Schrift nahe, in denen Husserl als Paradoxien der Subjektivität und Intersubjektivität eben jene Doppelstrukturen entfaltet. Aufgrund der weitgehenden Beschränkung auf das neunte Kap. aus „Les mots et les choses" scheint mir leider auch die Kritik an Foucaults methodischem Ansatz (181ff) etwas in der Luft zu hängen. Plötzlich ist von einer „monistischen Machttheorie" (200) die Rede, ohne daß auf eine Entwicklung innerhalb des Foucaultschen Denkens eingegangen wird, oder gar auf spätere Texte Bezug genommen wird, in denen Foucault das Problem der Machtbeziehungen eigens thematisiert. Ebenso wird Foucaults methodisches Vorgehen von einem traditionellen Philosophiebegriff aus kritisiert (vgl. obiges Zitat von S. 199), anstatt umgekehrt seinen Philosophiebegriff aus seinen Arbeiten zu ermitteln und auf dessen Tragfähigkeit hin zu erproben, was der bisherigen Konzeption der Arbeit viel eher entsprochen hätte. Insgesamt ist es daher ein wenig bedauerlich, daß R. die für die Auseinandersetzung mit Sartre so fruchtbare detaillierte Lektüre der einschlägigen Texte gegen Ende ihrer Arbeit aufgegeben hat und sich weitgehend dem Urteil der Sekundärliteratur Frankfurter Provenienz (Habermas, Honneth etc.) angeschlossen hat, zumal nun die Legitimation bzw. der Status der Foucaultschen Kritik an der Phänomenologie Sartres aufgrund der diagnostizierten methodischen Schwierigkeit fragwürdig bleibt.

Bochum Albrecht Birkelbach

Natur- / Sozialwissenschaften

Heinze, Jürgen: **„Gott im Herzen der Materie".** Die Struktur der Zeit als Grundlage christlicher Rede von Gott im Kontext der modernen Physik. – Bonn: Borengässer 1996. XIII, 319 S., geb. DM 58,00 ISBN: 3-923946-34-1

Jürgen Heinze will „im Umfeld der Welterfahrung Wege zu Gott und zur Glaubenszustimmung" eröffnen (1). Zu diesem Zweck konfrontiert er wichtige Aussagen der christlichen Theologiegeschichte über das Phänomen „Zeit" mit naturphilosophischen Reflexionen der Physik.

Im *ersten Teil* seiner Arbeit charakterisiert er das biblische Zeitverständnis, die Verhältnisbestimmung von Zeit und Ewigkeit in der Schöpfungslehre des Gregor von Nyssa und den Zeitbegriff verschiedener Entwürfe der neueren Theologie. Im *zweiten Teil* bietet er eine vergleichende Analyse der Entwicklung des Zeitverständnisses in der klassischen Physik seit Newton, innerhalb der Relativitätstheorien, in der Quantenphysik und der auf ihr basierenden Kosmologie. Der *dritte* und letzte *Teil* referiert zentrale Aussagen von Husserl, Heidegger und Levinas zur Wahrnehmung der Zeit, resümiert die Ergebnisse der vorausgehenden Analysen und beantwortet die einleitend gestellte Frage, ob der Begriff „Zeit" ein Moment christlicher Rede von Gott im Weltbild der Naturwissenschaft sein kann.

Da eine Rez. die reichhaltigen Referate und Informationen des Buches nicht nachzeichnen kann, beschränke ich mich auf folgende Einzelbeobachtungen:

1. Vf. geht von der quantenphysikalischen Beobachtung aus, daß die Vorstellung, man könne ein Teilchen der Materie genau bestimmen oder messen, aufzugeben ist. H. wörtlich: „Die diskrete Wirklichkeit wird (...) durch die Beobachtung erzeugt. Unbeobachtete Größen liegen dagegen nicht als diskrete Wirklichkeiten, sondern als kontinuierliche Möglichkeiten und Wahrscheinlichkeiten vor. Das Weltbild der Physik wird damit in zweifacher Hinsicht verändert: Die Realität der Welt ist nicht aktuale, diskrete Wirklichkeit, sondern potentielle, kontinuierliche Möglichkeit." (11) Anders ausgedrückt: Die Realität ist kein Zustand, sondern ein irreversibler Prozeß der Potenzierung von Möglichkeiten. Der Schöpfer einer quantenphysikalisch beschriebenen Welt erscheint als „Möglichkeit aller Möglichkeit". (13)

Ohne dies eigens zu reflektieren, macht H. diese seine naturwissenschaftlich begründete Bezeichnung des Schöpfers als „Möglichkeit aller Möglichkeit" zum Kriterium seiner theologischen Analysen. Denn offensichtlich wählt er nicht die Theologen aus, die wie Augustinus, Joachim von Fiore, Thomas von Aquin, Bonaventura, Schleiermacher oder Barth die originellsten Beiträge zu einer Theologie der Zeit und Geschichte geliefert haben. Vielmehr sucht er in der Hl. Schrift und in der Theologiegeschichte nach Argumenten und Theorien zur Bestätigung seiner vorgefaßten Grundthese.

2. Vf. betont, daß der Hebräer die Zeit nicht von den Ereignissen trennt, die er erzählt; daß Zeit das Medium der Beziehung Gottes zum Menschen ist; daß Gott nicht deshalb ewig ist, weil er „zeit-los" ist, sondern weil er Herr der Zeit ist, indem er Zeit geben und nehmen kann. Entsprechend ist für das gesamte ntl. Zeitverständnis aufschlußreich, daß nicht der χρόνος-Begriff (die Bezeichnung der quantitativen, linearen Zeitausdehnung), sondern der inhaltlich qualifizierende καιρός-Begriff im Vordergrund steht. Vf. konzentriert seine bibeltheologischen Reflexionen auf das unbestreitbare Faktum, daß die Ewigkeit als Gottesherrschaft zu verstehen ist und daß die Weltzeit unter dem Vorbehalt der sie richtenden bzw. erfüllenden Zeit Gottes (= Ewigkeit) steht.

Doch dabei berücksichtigt er m. E. zu wenig, daß die Zeit in der inkarnatorischen Existenz des Logos endgültig und bleibend angenommen ist und der Logos in ihr sein eigenes göttliches Wesen darstellt. Im Blick auf die paulinische und johanneische Reflexion des Christusereignisses müßte sich H. fragen, ob es richtig ist, Gott statt Jesus Christus als „Möglichkeit aller Möglichkeit" zu bezeichnen.

3. Vf. arbeitet sehr klar heraus, daß Gregor von Nyssa im Gegensatz zum Neuplatonismus keinerlei vermittelnde Stufen zwischen dem trinitarischen Gott und der Schöpfung annimmt. Das neuplatonische System sieht in dem Einen (τὸ ἕν) den Ursprung und das Ziel alles Seienden, spricht aber zugleich von einem Abgrund, der das Eine als das absolut Einfache von allem Seienden trennt. Im Unterschied zu Plotin z. B. kann es nach Gregor von Nyssa kein „Eines" geben, das jenseits des „Seins" liegt: Das „Eine" und das „Sein" werden identifiziert; das „Sein" aber steht als „Dasein" dem „Sosein" gegenüber. Der Kappadokier bezeichnet das Dasein als die Aktualität von Soseiendem.

So klar H. diesen Sachverhalt erkennt, so sehr vermisse ich einen wenigstens kurzen Vergleich zwischen der Seinslehre Gregors und der vom Vf. selbst immer wieder apostrophierten Analogia-entis-Lehre.

4. Vornehmlich gestützt auf die Arbeiten von E. Mühlenberg, D. L. Balàs, T. P. Verghese und B. Otis zu den Begriffen „Unendlichkeit Gottes", „Teilhabe (μετουσία) der Schöpfung" und „Spannung (διάστημα) zwischen Gott und Schöpfung" entfaltet H. seine Bestimmung des Zeitbegriffs im Denken des Kappadokiers. Gregors grundlegende ontologische Kategorie ist die der διάστασις, d. h. der „Zerspanntheit". In Gott, der das Sein von Natur aus ist, gibt es diese innere Gedehntheit nicht. Deshalb sind Geschöpflichkeit und inneres Auseinandersein identisch. Im Bereich des materiellen Seins bedeutet die „Zerspanntheit" Zeitlichkeit und Räumlichkeit, wobei Gregor die Zeithaftigkeit ausgiebiger reflektiert als die Raumhaftigkeit. Zeitlichkeit bedeutet das Auf-dem Wege-Sein von einem Beginn her zu einem Ende hin. H. zeigt, daß

Gregors Zeitbegriff nicht bruchlos aus der griechischen Philosophie der Zeit abgeleitet werden kann und dem Zeitverständnis etwa Martin Heideggers nahekommt: Das geschöpfliche Sein „ist", indem es sich zeitigt bzw. seine Ausgespanntheit realisiert. Das Geschöpf nimmt im Modus seiner Zeitlichkeit (seiner Zerspanntheit „von her" und „auf hin") teil am Sein des Schöpfers. Auf Grund seiner Zeitlichkeit (Ausgespanntheit) kann der Mensch Gott niemals „haben", wohl aber im Sinne der Teilhabe „sein".

H. betont, daß jedes Geschöpf auf Grund seiner diastemischen Natur ein Selbstsein besitzt und daß Vollendung deshalb nicht die Aufhebung der Zeitlichkeit bedeutet. Aber er geht nicht ein auf Gregors Philosophie des Bildes, auf seine These, daß der trinitarische Gott das Urbild ist, dem sich das Abbild nicht durch Aufhebung, sondern im Gegenteil durch Potenzierung seiner diastemisch bedingten Abbildlichkeit immer mehr nähern kann. Denn indem der einzelne Mensch sich und die ihm anvertraute Schöpfung immer mehr auf das Urbild der Liebe bezieht, ist er in demselben Maße vom Urbild (vom trinitarischen Gott) *verschieden* (also *Abbild* und nicht Urbild!), als er das Urbild abbildet und also mit dem Urbild *vereint* ist (bzw. am Sein des Urbildes teilhat).

5. Während Gregor von Nyssa relativ ausführlich (sogar mit einleitender Biographie) dargestellt wird, reserviert Vf. Rahner, Darlap, Jüngel, Moltmann, Kasper, Metz, Teilhard de Chardin und Ganoczy insgesamt nicht soviel Raum wie dem Kappadokier allein. Er schlägt auch keine methodologische Brücke zwischen der patristischen Analyse (Kap. I,3) und den Vertretern der neueren Theologie (Kap. I,4). Selbst die Auswahl der aufgezählten Theologen wird nicht begründet. Warum Moltmann und Kasper statt Pannenberg als Geschichtstheologen vorgestellt werden, sagt Vf. nicht. Und es bedürfte wohl einer eingehenden Rechtfertigung, wenn man Jüngel unter das Etikett „Transzendentaltheologie" (86) subsumiert und zwei so ungleichzeitige (bzw. ungleichgewichtige) Autoren wie Teilhard de Chardin und Alexandre Ganoczy (auf jeweils drei Seiten!) als „die" Repräsentanten einer zugleich naturwissenschaftlichen und theologischen Zeitbetrachtung behandelt.

6. In seinen kurzen Ausführungen über Rahner betont Vf. m. E. zu stark den Unterschied zwischen der Zeit der materiellen Welt und der Zeit des sich selbst bestimmenden Subjekts. Wörtlich bemerkt er: „Das Vorläufige der Materie kann (. . .) nicht endgültig werden, sondern verbleibt in reiner Negativität." (89f) Doch Rahner selbst unterstreicht gerade in seinem von H. besonders oft zitierten Artikel mit dem Titel „Theologische Bemerkungen zum Zeitbegriff" (Schriften IX, 302–322), daß die Materie nicht nur die Bühne, sondern auch „inneres Moment" (ebd. 314) des konkreten Subjekts der Freiheitsgeschichte ist.

Auch Eberhard Jüngel wird nicht ganz zutreffend interpretiert, wenn Vf. ihm wiederholt die Forderung unterstellt, Gott und Vergänglichkeit müßten „zusammengedacht" (95) werden. Eine solche Formulierung würden Barth und Jüngel niemals verwenden. Wenn Jüngel, was Vf. zu Recht herausstellt, die Vergänglichkeit positiv aufwertet, dann ist dies der ontologische Ertrag einer den gekreuzigten (den „ek-sistenten", das Nichtige unterfassenden) Gott als den wahren Gott denkenden Theologie.

Sehr viel einfühlsamer erscheint die Darstellung der von Moltmann behandelten Frage, ob der Anfang der Zeit in die Zeit oder in die Ewigkeit gehört. Hier unterscheidet Vf. sorgfältig zwischen einer para- oder hypotaktischen Verhältnisbestimmung von Zeit und Ewigkeit einerseits und „einer Selbstveränderung der Ewigkeit" andererseits.

Zum Abschluß des ersten Teils hätte ich mir eine kritische Sichtung der dargestellten Positionen aus der einleitend umrissenen Perspektive (der Schöpfer als „Möglichkeit aller Möglichkeit") gewünscht. Stattdessen bietet Heinze eine Aufzählung der „Wahrheitsmomente" (121) in den Ausführungen der einzelnen Theologen, ohne diese organisch miteinander zu vermitteln.

7. In den Abschnitten 5–8 des zweiten Teils stellt Vf. die klassische Physik, die Relativitätstheorien und die Quantentheorie im Sinne eines steten Wissenszuwachses dar – gemäß dem Prinzip, daß alle Objekte prinzipiell erkennbar sind, „auch wenn sich die Erkenntnis nicht vollständig und nicht auf einmal ereignen muß" (212). Damit bezieht H. „den kritisch-realistischen Standpunkt" (215) und beruft sich dabei auf B. Kanitscheider, der aber wohl nicht zu den maßgeblichen Teilnehmern der Debatte um die Quantentheorie gehört. Indem H. die Quantentheorie nach dem klassischen Muster einer Metaphysik der Objektivität und damit als die bessere Alternative zur Newtonschen Physik interpretiert, übersieht er die ungeheure Veränderung, die die Quantentheorie für die Beschreibung der Realität bedeutet. Einstein hat in einem auch vom Vf. zitierten Brief etwas aufscheinen lassen von seinem jahrzehntelangen Kampf gegen die Quantentheorie, die er zwar für konsistent hielt und dennoch aus Gründen der Weltanschauung ablehnte. In einem Brief vom 21.3.42 an Cornelius Lanczos sagt Einstein: „Es scheint hart, dem Herrgott in seine Karten zu gucken. Aber daß er würfelt und sich ‚telepathischer' Mittel bedient (wie es ihm von der gegenwärtigen Quantentheorie zugemutet wird), kann ich keinen Augenblick glauben." Einstein hielt die Quantentheorie für ein unvollständiges Wissen, weil durch sie das Reale zum Wahrscheinlichen erklärt wird. Ganz anders H., wenn er schreibt, daß die Quantentheorie in der physikalischen Kosmologie die Hoffnung nährt, „eine alles umfassende Theorie oder Weltformel" (254) zu finden. Hier wird die Quantentheorie zum Ausdruck einer unreflektierten Metaphysik der Objektivität!

8. Mit Recht verweist Vf. in seinen Ausführungen über die Wahrnehmung der Zeit auf die Tatsache, daß Levinas die Begegnung mit dem Anderen als Geschenk von Zeit deutet. Aber ob man dieses Geschenk als Geschenk von Möglichkeit interpretieren darf, scheint mir angesichts der Levinasschen Unterscheidung zwischen Synchronie und Diachronie mehr als zweifelhaft. Jedenfalls würde Levinas sich kaum einverstanden erklären können mit der vom Vf. vorgeschlagenen Definition der Zeit als „Möglichkeitsraum" (252).

Zusammenfassend läßt sich konstatieren: Nicht der Begriff der Zeit, sondern der Begriff der Möglichkeit ist nach den Ausführungen des Vf.s die eigentliche Brücke zwischen Theologie und Naturwissenschaft. Der strenge Determinismus der klassischen Physik ist mit der Quantentheorie zur „determinierten Wahrscheinlichkeit" (255) geworden. Deshalb will H. alle Aussagen über die Realität in Kategorien der Möglichkeit übersetzen; deshalb definiert er die Zeit „als Bewegung der Möglichkeit" und interpretiert „Gott selbst als die bewegte und bewegende Möglichkeit der Möglichkeit" (265). Dazu fallen mir eine ganze Reihe von theologischen Bedenken ein. Den Pantheismusverdacht erwähnt Vf. selbst. V. a. aber ist es der fast gänzliche Ausfall der negativen Theologie, der mich stört.

Vf. stellt, wie beschrieben, die Quantentheorie nur im Sinne einer Zunahme von Wissen dar und unterschlägt dabei die Abnahme, so daß nicht nur auf der theologischen, sondern auch auf der naturwissenschaftlichen Seite das Element des Nichtwissens entschieden unterbetont wird. Die Quantentheorie ist ein Wissen über das, was man nicht wissen kann und was doch geschieht. Der auch von H. zitierte R. F. Feynmann schreibt: „Andererseits kann ich mit Sicherheit behaupten, daß niemand die Quantenmechanik versteht. (. . .) Niemand weiß, wieso es so sein kann, wie es ist." (Vom Wesen physikalischer Gesetze, München 1993, 160). Wenn H. angesichts dieses Zitates behauptet, daß Möglichkeit und Wirklichkeit komplementäre Beschreibungen der Realität seien, überschreitet er die Grenze, die der physikalischen Wirklichkeit durch die Quantentheorie gezogen ist.

Meine kritischen Anmerkungen stellen den Mut des Vf.s zu einem grenzüberschreitenden und daher überaus schwierigen Thema nicht in Frage. H. beweist Argumentationskraft und ein ungewöhnliches Gespür für Zusammenhänge. Er hat einen weiten Bogen gespannt von der Hl. Schrift über Gregor von Nyssa bis hin zu bedeutenden Repräsentanten der Transzendental- und Geschichtstheologie. Er erweist sich als Kenner naturwissenschaftlicher Theorien und Diskussionen. Und es gelingt ihm im Schlußteil seiner Arbeit zumindest partiell eine Verknüpfung aller Einzelanalysen zu einer interessanten und jedenfalls diskussionswürdigen These.

Allerdings kann dieses Lob einer beachtlichen Leistung nicht verdecken, was die obigen Anmerkungen belegen: daß die Arbeit methodisch nicht hinreichend durchdacht ist. Der zweite (naturwissenschaftliche) Teil ist zwar in sich geschlossener als der erste; aber auch in diesem Part weiß der Leser nicht immer, inwiefern die oft weit ausholenden Darstellungen dem Thema dienen. V. a. in Teil I wird nicht klar, warum so lange vom Erzählcharakter der Hl. Schrift und so wenig von der paulinischen Schöpfungslehre die Rede ist; warum Gregor von Nyssa der Anlage nach im Stil einer Monographie und neuere Theologen in der Weise eines Lexikonartikels behandelt werden.

Bonn Karl-Heinz Menke

Schmitz-Moormann, Karl: **Materie – Leben – Geist.** Evolution als Schöpfung Gottes. – Mainz: M. Grünewald 1997. 198 S., kt DM 42,00 ISBN: 3-7867-2031-2

Der im Jahre 1996 kurz nach Fertigstellung der Druckfahnen dieses Buches verstorbene Karl Schmitz-Moormann bleibt auch mit seinem letzten Buch dem Thema seines Lebens treu: Er versucht auch mit diesem Werk einen intellektuell redlichen Brückenschlag zwischen Schöpfungstheologie und Naturwissenschaft.

Dabei verleugnet er nicht, daß er sich insbesondere dem Werk Teilhard de Chardins verpflichtet weiß: „Nach mehr als dreißig Jahren intensiven Umgangs mit dem Werk Teilhards bin ich nicht der Meinung, wirklich Neues vorzutragen. (. . .) So verdanke ich sicher alle wichtigen Ideen, die hier zur Sprache kommen, Teilhard, ob richtig oder mißverstanden."

Hier sagt jemand Dank, übrigens auch an seine Frau, die großen Anteil an der Teilhard-Arbeit ihres Mannes hat, und er vergißt dabei zu erwähnen, daß er selbst große Verdienste um die Publikation und die inhaltliche Weiterführung des von Teilhard Begonnenen hat. Überdies läßt sich durchaus zeigen, daß Schmitz-Moormann sehr wohl Neues über Teilhard hinaus zu sagen hat.

Vf. will das Universum als Schöpfung Gottes verstehen; und da dies Universum zweifellos schon präbiotisch und erst recht biotisch evolviert, ist das Paradigma der Evolution auch für den theologischen Begriff der Schöpfung essentiell. Der Titel *„Materie – Leben – Geist"* gibt die drei schon von Teilhard avisierten Etappen oder Niveaus der Evolution wieder. In fünf Kap.n arbeitet

der Vf. dann diesen evolutiven Schöpfungsbegriff naturwissenschaftlich kompetent und auch für naturwissenschaftlich nicht sonderlich vorgebildete Theologen verständlich auf: *1. Das Universum als Werdeprozeß: Gottes Schöpfung. 2. Bewußtsein im Universum – Bewußtsein des Universums. 3. Die Evolution der Information: ein Merkmal der Schöpfung Gottes. 4. Die Evolution der Freiheit in Gottes Schöpfung. 5. Gott, Schöpfer des evolvierenden Universums.*

Angesichts der schier unfaßlichen Dimensionen des Universums ist immer wieder im Blick auf die Winzigkeit biologischer Evolution, erst recht im Blick auf die erdgeschichtlich winzige Hominisation ein Sinn- und Bedeutungslosigkeitsverdacht geäußert worden.

Es ist durchaus elegant, wie Vf. das quantitative Argument zur Beurteilung des Wertes evolutiver Prozesse abfertigt. „Wo immer auf der Bühne des Universums im Zuge der Evolution etwas Neues auftritt, stellt es eine statistisch insignifikante Menge im Vergleich zu dem Reich dar, aus dem es erwächst. Wenn die Quantität als Parameter der Evolution genommen wird, dann hat die Evolution überhaupt nicht stattgefunden. Wenn diejenigen, die das quantitative Argument benutzen, es ernst meinten, müßten sie sich der einzigen quantitativ wirklich überwältigenden Wirklichkeit zuwenden, nämlich der kosmischen Hintergrundstrahlung. (. . .) Mit anderen Worten, die quantitative Beurteilung der Wirklichkeit sagt uns eines von zwei Dingen: Entweder sind alle materiellen Wirklichkeiten angesichts der kosmischen Hintergrundstrahlung unwichtig und auch alle Elemente außer Wasserstoff und Helium unbedeutend – oder die Quantität ist kein Merkmal, das uns über die relative Bedeutung einer Sache im Universum informiert." (27f, ähnlich 57f)

Nicht der Rückgriff auf den „Urknall", so wichtig er aus physikalischer Perspektive auch ist, liefert den Schlüssel zu Verständnis des kosmischen und biologischen Evolutionsprozesses, sondern der Mensch, als dessen jüngstes Resultat. Schon in früheren Werken hatte Vf. dem *„id verius quod privius"* ein einschiedenes *„id verius quod posterius"* entgegengestellt. Erst die spätere evolutive Ausfaltung zeigt an, was in dem von Gott verfügten Anfang angelegt war. Dahinter steckt nicht ein neuerlicher kruder Anthropozentrismus sondern eine Ansicht, die er so formuliert: „Wenn die Theologen den weitergehenden Evolutionsprozeß als Gottes Selbstoffenbarung lesen, können sie ein tieferes Verstehen von Gottes Schöpfungsabsicht erreichen." (46)

Immer wieder betont Vf. die universale Bedeutung des menschlichen Entstehungs- und Bewußtwerdungsprozesses. Im Menschen erreicht das Universum gewissermaßen als Speerspitze seines Werdens die Ebene der Reflexivität, im Menschen ist aber auch materialiter die ganze Vergangenheit des Universums präsent. Der Mensch ist in diesem Sinne nicht abgekoppelt und nicht abzukoppeln von dem Prozeß, aus dem er entstand (z. B. 81ff und 86f).

Wo Vf. darlegt, daß der evolutive Prozeß als ein Prozeß der Vereinigung zu interpretieren ist und nach Anknüpfungen in der platonischen und scholastischen Tradition sucht, unterlaufen ihm allerdings einige nicht unerhebliche Übersetzungsfehler: „Die Feststellung, daß Vereinigung Sein schafft, hat ihr Gegenstück in einem der Universalien, nämlich daß omne ens est unum, daß alles Sein eins ist. In die Metaphysik der Vereinigung übersetzt, lautet dieser Satz omne ens est unitum, alles Sein wird geeint, d. h. existiert als geeint werdendes Sein." (48) Sein gedankliches Grundanliegen, das er aus einer theologia negativa heraus vorträgt, ist jedoch klar: „Nach der Metaphysik der Vereinigung ist der Grundprozeß der Evolution die immer weitergehende Vereinigung von Elementen auf immer höheren Stufen des Werdens. Was immer existiert, existiert während und solange seine Elemente vereint sind. In der Vereinigung und durch Vereinigung bringt der Prozeß des Werdens neue Stufen des Seins, d. h. neue Stufen der Gottähnlichkeit hervor." (171)

Manche von Vf.s Thesen werden sicher auch den Widerspruch und eine hoffentlich fruchtbare Diskussion auslösen, z. B. da wo er von einer evolutiven Vergrößerung der Freiheitsradien oder gar einer Evolution der Freiheit spricht (148ff) und sie damit keinesfalls als eine unableitbare Größe konzipiert, oder wenn er sagt: „Wie aus der Entwicklung der christlichen Lehre evident ist, tritt die Wahrheit von morgen als die Häresie von heute auf. Doch ist ebenso evident aus der Geschichte der christlichen Lehre, daß nicht alle Häresien von heute die Lehre von morgen sein werden. Sie sind eben nur Häresien." Oder auch, wenn er aus seinem evolutiven Weltbild Konsequenzen für den Wahrheitsbegriff zieht: „Deshalb kann in einer evolvierenden Welt Wahrheit nicht mehr definitiv und abolut behauptet werden. Dies ist nur möglich in bezug auf die Vergangenheit, die sich nicht mehr ändert. Doch selbst sie kann in einem neuen Licht erscheinen. Wir müssen die Wahrheit wohl immer als mit einer Aura von Irrtum umgeben annehmen." (beide Zitate S. 146)

Von seinem Begriff des Seins als Vereinigung versucht Vf. auch einen gedanklichen Bogen zur Lehre vom trinitarischen Gott zu schlagen. Die Vereinigung nicht als Verschmelzung sondern in Differenzierung ist seines Erachtens Kennzeichen einer unübersehbaren evolutiven Drift und *vestigium trinitatis.* (166ff) „Es wäre sicherlich falsch zu sagen, wir könnten aus dem Prozeß der Vereinigung, der das Universum durch seine Evolution Gott näher kommen läßt, die Wirklichkeit der Trinität ableiten. Doch dürfen wir sagen, diese offenbarte Wirklichkeit des ewig vereinten trinitarischen Gottes spiegelt sich im universalen Prozeß der Evolution durch fortschreitende Vereinigung wider." (174)

An nicht wenigen Stellen dieses Buches schimmert auch etwas von der geistlichen Dimension solchen Denkens durch. Vf. hat mit dieser empfehlenswerten „kleinen Summe seines Denkens" einmal mehr ein gleichermaßen lesenswertes wie diskussionswürdiges Buch in den naturwissenschaftlich-theologischen Gesprächskontext eingebracht.

Wittnau Ulrich Lüke

Koltermann, Rainer: **Universum – Mensch – Gott.** Der Mensch vor den Fragen der Zeit. – Graz / Wien / Köln: Styria 1997. 411 S., geb. DM 58,00 ISBN: 3-222-12490-6

Der Jesuit Rainer Koltermann, Prof. für Naturphilosophie in Frankfurt St. Georgen und zugleich Prof. für Zoologie in Mainz hat als Hg. und Vf. mit dem o. g. Buch einen interessanten Beitrag zum interdisziplinären und interreligiösen Dialog der Theologie mit Philosophie, Naturwissenschaften, Psychologie, Soziologie und den nichtchristlichen Religionen vorgelegt.

Zwanzig Vf. sind hier am Werke, vierzehn davon lehren an der Hochschule für Philosophie in München bzw. an der Phil.-Theol. Hochschule in Frankfurt St. Georgen. Sechs Vf. ergänzen also den gebündelten jesuitischen Sachverstand. *„Universum – Mensch – Gott"* ist nicht nur der Buchtitel, sondern auch die Gliederung der drei großen Hauptkapitel. Ca. 100 S.n zum Thema Universum, ca. 280 S.n zum Thema Mensch und ca. 110 S.n zum Thema Gott machen deutlich, daß hier eigentlich eher ein sachkundig eingerahmtes anthropologisches Werk vorgelegt worden ist. Der Eindruck entsteht nicht zuletzt auch deshalb, weil etliche Beiträge aus Teil eins (Universum) und drei (Gott) eine eher anthropologische Interessiertheit nicht verleugnen können. Koltermann selbst ist mit fünf Beiträgen bei der Sache.

Zu fragen ist zunächst, für wen dieses Buch geschrieben ist. Koltermann versteht es als „Hilfe für Religionslehrer, für die Theologen, die in der Verkündigung stehen, für die Erwachsenenbildung, für interessierte Laien und für suchende Menschen." Es handelt sich also primär nicht um ein Werk, das der universitären interdisziplinären Diskussion unter Fachleuten zugeeignet ist. Es zielt erfreulicherweise auf einen weiteren Leserkreis.

Unter die kleineren Schwächen dieses Werkes mag man rechnen, daß der „bekannte Zoologe Hans Mohr" (66) ein Botaniker ist, daß der theologisch interessierte Biologe Joachim Illies gleich zweimal mit ein und derselben mißglückten Äußerung zitiert und nahezu wortgleich kritisiert wird (63, 67). Hier hat wohl die mehrfache Verwendbarkeit von Textbausteinen den Streich gespielt.

Mit den *„Weltentstehungstheorien"*, deren naturwissenschafts-historische Genese ebenso wie deren heute zu konstatierende prinzipielle Grenze Berücksichtigung findet (15–33; Mutschler), beginnt der *erste Teil* des Buches sehr verheißungsvoll.

Die Kap. *„Erschaffung der Welt"* und *„Erschaffung der ersten Lebewesen und der Vielfalt des Lebens"* (34–45, 65–78; Koltermann) warten mit den Grundgedanken auf, die auch schon in Koltermanns „Grundzügen der modernen Naturphilosophie" vorliegen. Im interdisziplinären Diskussions-Kontext wird man sich gewiß auch auf die Fragen gefaßt machen müssen, ob Begriffe wie die „Analyse der Seinsstruktur der Lebewesen" (53, 70) oder das Arbeiten mit dem alten Möglichkeits-Wirklichkeits-Schema (36ff, 71ff) wirklich noch hilfreich sein können. Zweifelsohne hilfreich ist es aber, daß Koltermann die Aufmerksamkeit auf ein und denselben seit Darwin immer wieder auftauchenden Denkfehler richtet, der da lautet: Der Schöpfungsgedanke behaupte die Konstanz der Arten, die Evolutionstheorie hingegen widerlege diese Annahme; also könne der Schöpfungsgedanke nicht richtig sein. Wohltuend ist, daß hier ohne die fundamentalistische Aufgeregtheit, dafür aber mit biologischem und theologischem Sachverstand die allenthalben auftauchenden Scheinkonflikte ausgeräumt werden.

Die *„Wissenschaftstheoretische Zurückweisung von evolutionärer Erkenntnistheorie und Ethik als ungenügend"* (117–136; Schöndorf) erscheint nicht sehr zufriedenstellend. Wichtige Aspekte dieser Theorie (ratiomorpher Apparat, hypothetischer Realismus, Mesokosmoskonzept) werden gar nicht oder unzureichend in die Überlegung einbezogen und überdies wird ein schwergewichtiges Urteilsgebäude auf ein erstaunlich geringes Textfundament gegründet. Man kann darüber streiten, ob diese spezielle Thematik überhaupt in den weitgespannten Kontext des Buches zu stellen sei; denn in der hier gebotenen Kürze wird zu leichtes Spiel getrieben.

Erfreulich ist, daß Weissmahr in seinem Beitrag *„Der Mensch als Person und seine Erschaffung"* (137–156) die kirchenoffiziellerseits immer wieder einmal „schadensbegrenzend" ins Feld geführte „gemäßigte Evolutionslehre" durchaus als eine mäßig durchdachte Evolutionslehre kenntlich werden läßt. Seine Überlegungen, die einen bedenkenswerten Beitrag zum schwierigen Verhältnis von Leib und Seele bieten, gehören sicher zu den Stärken dieses Bdes.

Wenn man in Rechnung stellt, daß mit den lesenswerten atl. Beiträgen *„Aspekte biblischer Schöpfungstheologie"* (79–92; Zenger) und *„Die Erschaffung des Menschen als Bild Gottes"* (157–164; Gross) dem jüdisch-theologischen Kontext, hier unter dem Titel *„Der eifersüchtige Gott Israels"* (Krochmalnik)

vertreten, noch ca. 20 S.n hinzugefügt werden, erscheint dieser mit dann 35 S.n noch einigermaßen präsent.

Die restlichen *nichtchristlichen Religionen (Buddhismus, Hinduismus und Islam)* auf 25 S.n abzuhandeln, ist auch dann ein gewagtes Unternehmen, wenn die Vf. (Waldenfels, D'Sa, Vöcking) ausgewiesene Fachleute und ihre Beiträge lesenswert sind. Aber hier ist gewiß die Grundsatzentscheidung des Hg.s zu respektieren, die nichtchristlichen Religionen lieber kurz als gar nicht zu referieren. Immerhin ist es möglich, sich über die jedem Beitrag angefügten Literaturangaben weiter und intensiver mit der Thematik zu befassen.

Zur allzu knappen ntl. Vergewisserung dessen, was der Mensch ist (Baumert), wäre eine Erweiterung wünschenswert oder sogar notwendig: („*Alles ist durch Christus und auf ihn hin geschaffen*", 165–172; „*Erlösung durch Christus*", 219–225).

„*Das Menschenbild der Psychologie*" (173–188; Goller) behauptet sinnvollerweise kein solches, sondern stellt die Vielfalt und Relativität psychologischer Bemühungen um ein solches vom Behaviorismus über die Kognitive bis zur Humanistischen Psychologie heraus.

„*Der Mensch als Freiheitswesen*" (189–209; Ricken) ist eine nachdenkliche moralphilosophische Annäherung an Begriffe wie sittliche Handlung und Norm, Glück, Freiheit, Gewissen und Person.

Um die Begriffe Erbsünde, persönliche Sünde, soziale Sünde, Gottesverhältnis und Erlösungsbedürftigkeit kreisen die Überlegungen von Sievernich („*Schuld und Sünde des Menschen*"). Schlüssig ist die thematische Abfolge (Psychologie, Freiheit, Schuld) durchaus, eine Darbietung aus einem Guß ergibt sich daraus aber keinesfalls. Hier wie an anderen Stellen dieses Aufsatzbandes stehen manche Positionen einfach nur nebeneinander, auch wenn sie gut miteinander zu verbinden wären. Mag man das als Manko ansehen, so ist es gewiß wohltuend, daß hier nichts krampfhaft auf eine Linie hingebogen wird.

„*Das Menschenbild der Soziologie*" (226–247) ist der erste von zwei Beiträgen Brieskorns, in dem mit Auguste Comte, Max Weber, Georg Simmel auch die historischen Aspekte ebenso zur Sprache kommen wie zentrale Begriffe soziologischer Analyse (Institution, Sozialisation, Rolle etc.) In seinem zweiten Beitrag „*Der Mensch als zoon politikon (philosophisch)*" (248–267) arbeitet Brieskorn seine Position im Spannungsfeld von Individualismus und Kollektivismus sowie deren wechselseitiger Explikation und Kritik heraus.

Den Abschluß des zweiten Buchteils bildet der Beitrag „*Der Mensch als Mitglied der Gemeinschaft der Glaubenden*" (268–282; Kehl). Hier spricht ein in Sachen Ekklesiologie ganz besonders ausgewiesener Vf., der seine früheren Überlegungen gut zusammenzufassen weiß.

Der *dritte* Teil des Buches (Gott) wird eröffnet mit Überlegungen zum Thema „*Der Mensch als religiöses Wesen*" (285–301; Schmidt). Das absolut Gute als Grund unsere Zustimmung und als Grund unseres Gewissens führen hin zum Gedanken, die Freiheit des Menschen stehe und falle mit der Präsenz des Unbedingten im menschlichen Innern. Das Theodizeeproblem wird ein wenig mit Hinweis aus die Leidenssolidarität Gottes in Jesus Christus „entschärft". Ehlen legt in seinem thematisch kontrastierenden und durchaus lesenswerten Beitrag „*Atheismus – Agnostizismus*" (302–320) einen so großen Wert auf die differenzierte Kennzeichnung der Atheismen und Agnostizismen, daß das Theodizeeproblem und die Konsequenzen atheistischer Gottesbestreitung schon ein wenig kurz geraten. Ob nicht anstelle des zweimaligen bloßen Antippens der Theodizeeproblematik ein umfangreicheres Kap. nur diesem Thema hätte gewidmet werden sollen, sei wenigstens angefragt; ausgelassen wenigstens ist das Theodizeeproblem nicht. Im Kap. „*Der Gott der Offenbarung*" (362–373; Kunz) findet sich in gewiß solider Zusammenfassung manches, was man auch schon andernorts gelesen hat.

Das abschließende Kap. „*Der Gott Jesu Christi*" (374–398) ist im Wesentlichen eine trinitätstheologische Spekulation von Rutte. Darin stellt er dem innerpersonalen Ansatz einer psychologischen Trinitätslehre (Rahner u. a.) seinen interpersonalen Ansatz entgegen. Der interessante und weiterverfolgenswerte Gedanke leidet jedoch gelegentlich unter der Blumigkeit seiner sprachlichen Darbietung. Das Thema Trinität und die Qualität des Gedankens verdiente mehr Nüchternheit und kann sie sich leisten.

Aber, wie gesagt: Koltermanns Buch versteht sich als „Hilfe für Religionslehrer, für die Theologen, die in der Verkündigung stehen, für die Erwachsenenbildung, für interessierte Laien und für suchende Menschen." An diesem selbstformulierten Ziel gemessen, liegt mit „*Universum – Mensch – Gott*" ein nicht nur lesenswertes, sondern auch gut lesbares, ein zur weiteren theologischen Durchdringung des Themenspektrums anregendes und überdies erschwingliches Buch vor, das an nicht wenigen Stellen den auch spezieller interessierten Fachtheologen reizen und herausfordern dürfte.

Wittnau Ulrich Lüke

Literatur

Kaiser, Gerhard: **Christus im Spiegel der Dichtung.** Exemplarische Interpretationen vom Barock bis zur Gegenwart. – Freiburg / Basel / Wien: Herder 1997. 191 S., geb. DM 29,80 ISBN: 3-451-26205-3

In dem vorliegenden Buch versammelt der emeritierte Freiburger Germanist Gerhard Kaiser 15 Fachaufsätze, die sich allesamt mit Spiegelungen Christi in der Literatur befassen. K., Ehrendoktor der Ev.-Theol. Fak. der Univ. Tübingen, spannt seinen Bogen dabei aus von Jacob Bidermann aus dem 17. Jh. über Hölderlin, Büchner, Raabe, Keller, bis hin etwa zu Trakl, Dürrenmatt oder Dorst in unserem Jh. Die einzelnen Beiträge sind zwar durchaus auch für sich selbst lesbar, werden jedoch durch sparsame Querverweise miteinander verbunden und in den Gesamtrahmen der Beziehung von „Christentum und Literatur" eingebunden.

Im Hinführungskapitel legt K. sein eigenes Ziel fest. Im Gegensatz zu den meisten literaturtheologischen Arbeiten der letzten Jahre – etwa denen von Karl-Josef Kuschel – sucht er gerade nicht nach „literarischen Bearbeitungen des Lebens Jesu". Auch interessiert ihn hier nicht der sog. „Jesus incognito", der in verschiedenfachen Transfigurationsgestalten des Nazareners in der Gegenwartsliteratur weiterlebt. Nein, ihm geht es um „Spiegelungen des soteriologischen Christus, des Erlösers und Heilsträgers, der sich als der Weg, die Wahrheit und das Leben bezeichnet" (11). Sein genau benanntes Ziel liegt also darin, „einen Beitrag zu leisten zur Erkenntnis der durchdringenden Kulturbedeutung des Christentums auch in einer sich immer rascher und tiefer säkularisierenden Welt" (19).

K. greift zu exemplarischen Texten, in denen er derartige Christus-Spiegelungen beispielhaft nachweisen kann. Hölderlins „Hymne an die Freiheit" steht dabei neben Büchners „Dantons Tod", Wilhelm Raabes „Pfisters Mühle" neben Gottfried Kellers Spätgedicht „Abend auf Golgatha", und von Tankred Dorsts dramatischem Triptychon von 1995 „Die Geschichte der Pfeife" erfolgt ein Rückverweis auf Paul Celans Gedicht „Mandorla". Wichtig ist dem Vf. dabei offensichtlich die Breite der literarischen Bezüge, die allesamt nicht im kirchlichen Binnenraum, sondern im säkularen Freiraum der Kultur entfaltet werden. Da steht eine Christusparodie neben einer mythischen Christusbeschwörung, ein Christi Abwesenheit illustrierender Gegenpsalm neben einem Märtyrerdrama, in denen heutige Menschen in die Opferrolle Christi schlüpfen, eine resignative Paraphrase auf 1 Kor 13 neben einer heutigen Kreuzigungsgeschichte.

So scheint in der Tat jene von K. angestrebte „Eindringlichkeit und der Facettenreichtum" auf, „mit denen Christus auch in einer Welt gegenwärtig bleibt, die im Zeichen der Entchristlichung zu stehen scheint" (160). Doch nachgefragt: Sicherlich sind die einzelnen Beiträge in ihrer einfühlsamen Deutung in sich lesenswert. Der Gesamtrahmen wirkt hingegen durch die wenig begründete und viel zu breit angelegte Komposition kaum überzeugend. Warum gerade diese Texte? Sie sind nicht repräsentativ, sondern wirken zufällig nach subjektiver Vorliebe zusammengestellt. Warum diese breite zeitliche Anlage, in der die „Zeit der Entchristlichung" seltsamerweise gerade nicht im Zentrum steht? Warum der kaum aufgenommene Dialog mit dem breiten Strom theologischer Literaturdeutung der letzten Jahre? Wichtigste Konsequenz dieser Konzeption: Allgemeine Schlußfolgerungen über das ästhethische Rezeptionsverfahren, über Art, Wirkweise oder Verbreitung der Spuren Christi in der Literatur lassen sich aus diesen – in sich schillernden – Mosaiksteinchen nicht schlüssig zusammensetzen.

Weingarten Georg Langenhorst

Gellner, Christoph: **Weisheit, Kunst und Lebenskunst.** Fernöstliche Religion und Philosophie bei Hermann Hesse und Bertolt Brecht. – Mainz: M. Grünewald 1997. 366 S. (Theologie und Literatur, 8. Religion und Ästhetik), kt DM 58,00 ISBN: 3-7867-2023-1

Die vorliegende Studie erscheint als Bd 8 der von Karl-Josef Kuschel herausgegebenen Reihe „Theologie und Literatur" des Mainzer Matthias-Grünewald Verlags. 1994 als Diss. bei Kuschel und Dietmar Mieth in Tübingen eingereicht, wirft sie einen vergleichenden Blick auf zwei – auf den ersten Blick – sehr verschiedenartige große deutschsprachige Schriftsteller von Weltruf: auf Hermann Hesse und Bertolt Brecht. Erstmals gerät hier ein Aspekt in den Blick, der diese beiden verbindet und gerade so für die Theologie spannend wird: ihr gemeinsames Interesse für fernöstliche Religionen und Weisheitslehren. Sie stehen dabei als herausragende Repräsentanten einer breiten Strömung von Fernostfaszination, die immer wieder in wellenartigen Schüben die westlichen Gesellschaften in unserem Jh. geprägt haben. Das Interesse an derartigen östlichen Religionen und Lehren markiert jedoch stets auch eine Abkehr von der herrschenden christlich-monotheistischen Religion. In diesen beiden Perspektiven, in der Religionskritik (christlich) auf der einen und in der Religionszuwendung (fernöstlich) auf der anderen Seite, liegen die Zugangswege zum Werk der beiden Schriftsteller in dem vorliegenden Buch.

Mit sicherem Gespür wählt G. für den Zugang zum literarischen Werk von Hesse und Brecht eine biographisch-werkgeschichtliche Betrachtung. Er erzählt den Lebensweg der beiden und die daraus und darin erwachsende literarische Produktion. Die Studie beginnt mit dem einzigen Treffen, das zwischen den beiden Schriftstellern stattgefunden hat: im März 1933 im schweizerischen Montagnola. Von hier aus geht G. den biographischen Weg zunächst zurück: im *ersten Hauptteil* erschließt er *„Wege zum Werk: Der biographisch-historische Erfahrungsraum"*. Im Vergleichsblick wird „die je andere Herkunft" (27) deutlich, hier Hesses (*1877) pietistisches Elternhaus im schwäbischen Calw, dort Brechts (*1898) bürgerlich-evangelischer Hintergrund in Augsburg. Die ersten literarischen Produktionen waren bei beiden Ergebnisse von Rebellion gegen die – von ihnen so erlebte – religiös-bürgerliche Zwangsjacke. Wo Hesse sich früh von der Enge der pietistischen Frömmigkeit freischreiben mußte, konnte sich Brecht als freigeistiger Bürgerschreck und Befürworter unbeschränkten Lebensgenusses früh einen Namen machen. Doch stellvertretend für ihre Generationen: für beide wurde der erste Weltkrieg zur radikalen Zäsurerfahrung. Mit diesem Epochenbruch zerbrach die als hohl durchschaute Bürgerwelt endgültig. Hier kamen auch „Hesses neuromantisch-ästhetizistisches Vorkriegsschaffen und Brechts anarchisch-nihilistisches Jugendwerk" (51) an ihr Ende. Fortan wird ihr eigentliches Lebensthema erst Gestalt gewinnen.

Konsequent widmet G. die *folgenden zwei Hauptteile* seiner Untersuchung nun dem weiteren Leben und Werk der beiden großen Schriftsteller in getrennter Betrachtung. Das Hesse-Kap. steht unter dem Leitwort: *„Das Wiederfinden seelischer Lebenskunst bei Indern und Chinesen"*. Wir folgen dem Lebens- und Schaffensweg Hesses zunächst über erste Suchbewegungen nach religiösen Alternativen bei Theosophen auf dem Monte Verità in die Schweiz bis hin zu seiner einzigen Ostindienreise, die ihn zwar bis nach Ceylon, jedoch nicht auf den indischen Subkontinent selbst führen sollte. Die weiteren geistigen und v. a. spirituell-mystischen Wege führen über die große indische Dichtung „Siddharta", über den „Steppenwolf" bis hin zum „Glasperlenspiel". Am Ende stand für Hesse eine große Synthese aus Christentum, chinesischen und indischen Religionen, die „zukunftssichere Vision einer Einheit hinter und über den Gegensätzen, gerade auch der Religionen, Konfessionen und Kulturen" (165).

Brechts Interesse für die fernöstlichen Kulturen stand von vornherein unter einem anderen Vorzeichen. Nicht Geistigkeit und Spiritualität interessierten ihn, sondern ethische Pragmatik, pädagogische Ästhetik und philosophische Klarheit. G. überschreibt dieses Kap.: *„Alte und neue Weisheit mischen sich ausgezeichnet"*. In zahlreichen Gedichten Brechts finden sich Spuren seiner Fernostfaszination, aber auch in den poetologischen Ansätzen und den dramatischen Werken wie etwa dem „Guten Menschen von Sezuan" oder dem „Kaukasischen Kreidekreis". Was Brecht hier fand und selbst als Programm gestaltete, war eine „Synthese von materialistischer Wissenschaft und Weisheit ohne, ja gegen Religion" (261).

In seinem umfangreichen *Schlußteil* lädt G. ein zu einem „offenen Dialog", zu *„Perspektiven eines theologischen Gesprächs mit Hesse und Brecht"*. Als – bei aller Verschiedenheit – gemeinsame Frontstellungen dieser Schriftsteller benennt er drei Stichworte: „Kirchen- und Christentumskritik" (267), „Moralkritik" (268) und „Modernitätskritik" (268). Im Rahmen dieser Frontstellung erfolgte der scheinbar „unzeitgemäße Rückgang auf vorneuzeitliche Weisheits- und Lebenslehren", jedoch nicht im konservativen Sinne, sondern im Zeichen einer „schöpferischen Fort- und Weiterführung" (270). Was bedeutet dies für die Theologie unserer Zeit? Nachdem G. die Schriftsteller in aller Ausführlichkeit dargestellt hat, nimmt er nun die Dialogspur auf. Zunächst geht er ausführlich auf die Weisheitstradition der Bibel zurück, die ja selbst ähnliche geistige Strömungen enthält: in der Weisheitsliteratur der Hebräischen Bibel, aber genauso im Blick auf Jesus als „Weisheitslehrer in prophetischer Tradition" (290).

G.s Untersuchung schließt mit einer doppelseitigen Herausforderung: Einerseits in einem Blick darauf, was Theologen von Hesse und Brecht im Blick auf „geglücktes Menschsein" lernen könnten; andererseits jedoch in der „bleibenden Provokation" des Christentums, für das alle Überlegungen zur Weisheit unter dem Vorzeichen der „durchkreuzten Weisheit" (325) stehen. V. a. die mit diesem Schlagwort benannte paulinische Theologie wird im Sinne einer Rückfrage an die Schriftsteller und ihre Lebenssicht als eigener Dialogbeitrag der Theologie an das Ende dieser Untersuchung gestellt.

Die vorliegende Untersuchung kann geradezu als Musterbeispiel eines gelungenen Beitrags zum theologisch-literarischen Gespräch gelten. Mehrere Faktoren zeichnen sie als herausragend aus: Da ist zunächst die Lesefreundlichkeit hervorzuheben. G. schreibt nicht abstrakt-theoretisch über Literatur, sondern lernt von der Sprache der Schriftsteller. Er schreibt narrativ-spannend ohne jegliche Qualitätseinbuße und ohne wissenschaftlichen Niveauverlust. Im Gegenteil: Wenn er im Blick auf seine beiden Schriftsteller vom „ethischen ‚Mehrwert' des Ästhetischen" (306) spricht, läßt sich dies analog auf seine Arbeit übertragen. Ein zweiter Punkt: G. läßt das Leben und Werk der Schriftsteller voller Sympathie zu Leben erwachen und zu Wort kommen. Doch nicht nur Brecht und Hesse werden in ihrem Werk lebendig, sondern zugleich liest sich die Untersuchung als brillantes Lehrstück von Zeit-, Religions- und Geistesgeschichte. Dritter Punkt: G. deutet exemplarische und herausragende Werke der Vf. in meisterhaften Einzelanalysen, die jedoch harmonisch im Gesamttext aufgehen. Wichtigster Punkt jedoch: Wo andere theologisch-literarische Arbeiten mit der bloßen Herausforderung von seiten der Literatur an die Theologie enden – mit postulierenden Sätzen wie „die Theologie müßte . . ." – nimmt G. die Herausforderung auf und löst sie selbst ansatzhaft ein. Ohne jegliche Vereinnahmung schreibt er als Theologe auch von seiner Warte und gestaltet die gegenseitige Herausforderung in seinem biblisch-moraltheologischen Schlußteil aus. Damit führt er den theologisch-literarischen Dialog auf ein zukunftsweisendes Niveau.

Weingarten Georg Langenhorst

Das besondere Buch

Lang, Bernhard: **Heiliges Spiel.** Eine Geschichte des christlichen Gottesdienstes. – München: C. H. Beck 1998. 650 S., 50 Abb., Ln DM 84,00 ISBN: 3-406-44075-4

Wenn ein Alttestamentler und Religionswissenschaftler eine Geschichte des christlichen Gottesdienstes vorlegt, muß dies schon deshalb auf besonderes Interesse stoßen, weil eine umfassende Liturgiegeschichte nach wie vor ein Desiderat darstellt. Um es gleich vorwegzunehmen: Dies wird auch weiterhin ein Desiderat bleiben, denn hier handelt es sich eher um religionsgeschichtliche Studien zu sechs Bereichen, die Vf. als gottesdienstliche Grundgestalten betrachtet, worüber man sicherlich auch anderer Meinung sein kann: Lobpreis, Gebet, Predigt, Opfer, Sakrament und geistliche Ekstase. Damit ist auch die Gliederung vorgegeben, wobei v. a. die Bezüge christlicher Liturgie zu Kulten der Antike im Vordergrund stehen, aber dem Vf. wichtig erscheinende Aspekte auch quer durch die Geschichte behandelt werden. Von daher kann dieses Werk eher als eine Anthropologie und Theologie der Liturgie gesehen werden, wobei allerdings das Liturgieverständnis des II. Vaticanum faktisch nicht auftaucht. Dabei finden sich viele interessante Details, die oft auch Ungewohntes bieten, so S. 322: „In der Welt haben die frühen Christen ihre eigene magische Liturgie entwickelt, die Eucharistie. Dabei standen sie unter dem Einfluß eines im 1. Jh. lebenden jüdischen Magiers: Jesus." Manches dieser Diktion mag der englischen Originalausgabe (Sacred Games. A History of Christian Worship, Yale University Press 1997) zu verdanken sein, so wohl auch wenn in Überschriften die Rede ist von der „East-Side-Story", mit der „die Messe als heiliges Drama nach Pseudo-Dionysius" bezeichnet wird, oder von der „West-Side-Story" als Hinweis auf die Transsubstantiationslehre.

Vieles ist anzufragen, so wenn ausführlich der Ursprung des Vaterunser auf Johannes den Täufer zurückgeführt, aber nichts zu seiner Bedeutung in der Liturgie selbst gesagt wird. Die Eucharistiefeier wird eher am Tempelkult festgemacht als am häuslichen Mahl, weshalb Vf. auch dem Opferritus mehr Beachtung schenkt als dem Nachtischsegen, der doch sicherlich das Eucharistiegebet geprägt hat, das ihn daher auch weniger beschäftigt als die Einsetzungsworte. Zu fragen ist auch, ob die Eucharistie lediglich als theurgische Interpretation antiker theurgischer Rituale, die die Vergegenwärtigung der Gottheit zum Ziele haben, gesehen werden kann.

Das sind nur wenige willkürlich herausgegriffene Beispiele für Fragen, die sich fast auf jeder S. des umfangreichen Werkes stellen, das auch für breitere Kreise gut lesbar und immer anregend ist, aber leider wenig hilfreich zur Aufarbeitung des Themas „Geschichte des christlichen Gottesdienstes". Man darf gespannt sein, ob und wie sich die Fachtheologie – wobei v. a. Exegese, Kirchengeschichte, Dogmatik und Liturgiewissenschaft betroffen sind – mit dieser Studie auseinandersetzen wird.

Münster Klemens Richter

Kurzrezensionen

Das Neue Testament in syrischer Überlieferung. II. Die Paulinischen Briefe. **Teil 2: 2. Korintherbrief, Galaterbrief, Epheserbrief, Philipperbrief und Kolosserbrief**, hg. v. Barbara Aland / Andreas Juckel. – Berlin / New York: W. de Gruyter 1995. VIII, 582 S. (Arbeiten zur Neutestamentlichen Textforschung, 23), Ln DM 380,00 ISBN: 3-11-014613-4

Der vorliegende 2. Bd der Paulus-Ausgabe der kritischen Edition sämtlicher syrischer Übersetzungen des NT umfaßt die paulinischen Briefe 2 Kor, Gal, Eph, Phil und Kol. Nach einer ausführlichen Einleitung, die neben der Anlage des Bdes auch die Überlieferungskomplexe und das Variantenspektrum der Hss. (Peschitta und Harklensis) für Nichtspezialisten zugänglich macht, erfolgt die chronologische Übersetzung der Texte. Diese ist mit einem Apparat versehen, der bei Zitaten auf die entsprechenden Editionen verweist. In einem weiteren Teil findet sich die griechische Rückübersetzung der Harklensiszeile aus dem syrischen Text, die ihrerseits durch einen kritischen Apparat ergänzt wird. A. L.

Handbuch der Marienkunde. Bd I: Theologische Grundlegung. Geistliches Leben, hg. v. Wolfgang Beinert / Heinrich Petri. – Regensburg: F. Pustet 1996, 2. völlig neubearb. Auflage. 693 S., pb. DM 148,00 ISBN: 3-7917-1526-7. **Bd II: Gestaltetes Zeugnis.** Gläubiger Lobpreis. 652 S., pb. DM 148,00 ISBN: 3-7917-1527-5

Das einbändige Handbuch der Marienkunde hatte seinen Platz in der theologischen Standardliteratur. Aus dem Geist des Zweiten Vatikanums geboren, hatten die beiden bekannten Regensburger Theologen dort alles zusammengetragen, was man derzeit theologisch verantwortlich über die Gottesmutter sagen kann. Dazu waren dort noch die im weiteren Sinn theologisch zu nennenden Bereiche behandelt – Spiritualität, Wallfahrten, Zeugnisse aus der Literatur usw. Mit der neuen, nunmehr zweibändigen Ausgabe haben die Hg. und Mitverfasser sich selbst übertroffen. Sie haben nicht nur ihre eigenen Beiträge gründlich überarbeitet sondern auch Beiträge neu vergeben. So ist z. B. der Beitrag von A. Kallis über *Maria in der orthodoxen Theologie und Frömmigkeit* eine weit gründlichere Darstellung als der entsprechende Teil in der früheren Auflage, der (bei allem Respekt vor der Leistung) etwas „übersehen" werden konnte, war er doch integriert in dem größeren Abschnitt „Maria und die Ökumene". Neue Teile beziehen sich u. a. auf *„Maria in der Theologie der Befreiung"* und auf *„Maria in der Feministischen Theologie"*. Der zweite Bd deckt z. T. Bereiche ab, die es im Werk von 1984 noch nicht gab (z. B. *„Fundamentalistische Marienbewegungen"* und *„Maria im Film"*), oder aber damalige Beiträge sind umgeschrieben bzw. wesentlich erweitert: „Alles in allem ist ein ‚neues' Werk entstanden, das sich bemüht, den derzeitigen Stand der Marienkunde genau zu reflektieren."(Vorwort). H. E. W.

Bieritz, Karl-Heinrich: **Grundwissen Theologie: Jesus Christus.** – Gütersloh: Chr. Kaiser / Gütersloher Verlagshaus 1997. 96 S. (Kaiser Taschenbücher, 148), kt DM 16,80 ISBN: 3-579-05148-2

Auf weniger als einhundert Seiten entfaltet der Rostocker Theologie Bieritz das christologische Grundwissen. Der knappe Umfang markiert zugleich die Schwäche des Taschenbuchformats, wo – um nur ein Beispiel zu nennen – Fragen zur Auferstehung aufgelistet und wie folgt „beantwortet" werden: „Auf diese Fragen gibt es bis heute noch keine befriedigende Antwort. Fest scheint nur zu stehen, daß Anhänger Jesu – als erster vorne Petrus – aufgrund von Erscheinungen des Gekreuzigten zur Gewißheit seiner Auferstehung gelangten. Aus dieser Gewißheit heraus kam es zur Bildung der ersten christlichen Gemeinde" (77). Das Buch ist weniger für (Theologie-) Studenten nützlich, sondern eher für Schüler der oberen Klassen bzw. wenig informierte Laien. H. E. W.

Birkenstock, Eva: **Heißt philosophieren sterben lernen?** Antworten der Existenzphilosophie: Kierkegaard, Heidegger, Sartre, Rosenzweig. – Freiburg / München: K. Alber 1997. 310 S. (Alber-Reihe Philosophie), kt DM 58,00 ISBN: 3-495-47859-0

In ihrer von der Freien Univ. Berlin angenommenen Diss. geht es der Vf.in primär um die Bewältigung der Sterblichkeit. Auf höchst unterschiedliche Weise knüpfen die vier behandelten Autoren an die philosophische Tradition des Sterbenlernens an, die mit dem Tod des Sokrates begonnen hat. Die Studie erhebt den „innovativen Anspruch", den Zusammenhang von Tod und Existenz bei den vier Philosophen „synoptisch zu untersuchen" (11). Bei Kierkegaard ist es der Glaube, der über die gedankliche Aneignung des Todes hinausführen kann. In ihren Schlußüberlegungen verweist die Vf.in auch auf Alfons Auers Buch „Geglücktes Altern" (1995). Diese Diss. vermittelt wertvolle Einsichten und verdient auf jeden Fall Beachtung. J. Kr.

Ästhetische und religiöse Erfahrungen der Jahrhundertwenden. I: um 1800, hg. v. Wolfgang Braungart / Gotthard Fuchs / Manfred Koch. – Paderborn: F. Schöningh 1997. 230 S., kt DM 78,00 ISBN: 3-506-72200-X

Der Bd dokumentiert die erste Tagung eines auf drei Einheiten angelegten Gesamtprojekts. Dem Projekt liegt die Vermutung zugrunde, daß „gerade Jahrhundertwenden Schwellenzeiten mit besonderem Epochenbewußtsein sind, in denen Brucherfahrungen des Übergangs neue intellektuelle Energien freisetzen, kulturelle Verwerfungen sichtbar und literarisch wie religiös produktiv werden" (11). Vor dem Hintergrund dieser Vermutung wird einsichtig, warum gerade die Schwelle zum 18. Jh. im Hinblick auf den Zusammenhang von ästhetischer und religiöser Erfahrung den Einstieg für das Gesamtprojekt bilden mußte. Denn es ist gerade der Beginn des 18. Jh.s, der den ästhetischen Diskurs dringlich machte. Einerseits lösen sich spätestens zu diesem Zeitpunkt Kunst und Literatur aus den normativen Vorgaben der Religion, andererseits aber hoffte man, daß gerade das Ästhetische der Moderne angesichts ihrer Entzweiungserfahrungen neuen Halt geben könne. Vor diesem Hintergrund wird erklärlich, warum „Ästhetik und ästhetische Erfahrung seit der Mitte des 18. Jahrhunderts derart in das Zentrum von Sehnsucht und Verzweiflung der ‚Gebildeten unter ihren Verächtern' geraten" (ebd.) konnten. Insgesamt elf Aufsätze gehen in literaturgeschichtlicher, theologischer und philosophischer Perspektive diesem Problemkomplex des Beginns moderner Ästhetik nach. Der Bd erschließt in hervorragender Weise die Suche der beginnenden Moderne nach den Möglichkeiten ästhetischer Sinnerfahrung. Er zeigt darüber hinaus aber auch, wie ambivalent die ästhetischen Vergewisserungsbestrebungen des Sinns endlicher Existenz sind. Denn die religiöse Überhöhung des Ästhetischen, wie sie die Frühromantik und Goethezeit beherrscht, birgt eben auch die Möglichkeit des Umschlags in die totale Säkularisierung in sich, zumindest aber die Möglichkeit, daß die poetische Religion und ihre Symbole schließlich säkular beerbt werden könnten. M. S.

Concordantia in libros XIII confessionum S. Aurelii Augustini. A Concordance to the Skutella (1969) edition, **I (A–M) / II (N–Z)**, ed. by Rodney H. Cooper u. a. – Hildesheim / Zürich / New York: Olms-Weidmann 1991. XI, 1–614 / 614–1191 S. (Alpha-Omega, Reihe A, CXXIV), Ln DM 198,00 / DM 198,00 ISBN: 3-487-09490-8 / 3-487-09491-6

Die hier vorzustellende Konkordanz für die nach wie vor maßgebliche Skutella-Ausgabe der *Confessiones* Augustins (Stuttgart: Teubner 1969) zeichnet sich gegenüber ihren Vorgängerinnen v. a. darin aus, daß sie sowohl einen – wenn auch nur einzeiligen – Kontext der aufgeführten, alphabetisch geordneten und mit Stellennachweis versehenen Wörter mitliefert als auch ihr Material lemmatisiert vorlegt, d. h. unter einer Grundform (i. a. Nominativ Singular bzw. Infinitiv Präsens Aktiv) die in den *Bekenntnissen* vorkommenden abgeleiteten Wortformen subsumiert und so die Erfassung und Auswertung des philologischen Befundes wesentlich vereinfacht. Die an sich bedauerliche Tatsache, daß sich die Rez. der zwei Bde verzögert hat und nunmehr erst ca. sieben Jahre nach deren Veröffentlichung erscheint, gerät in diesem Falle zu einem interessanten Beispiel für die frappierende Geschwindigkeit, mit der sich die geisteswissenschaftlichen Arbeitsinstrumente in jüngster Zeit verändern. War die vorliegende Konkordanz zu Anfang der 90er Jahre sicherlich ein äußerst wertvolles, ja unentbehrliches Werkzeug in der Hand eines jeden Augustinisten, wirkt sie gegen Ende des Jh.s eher wie ein voluminöses Fossil. Durch die mittlerweile von drei unterschiedlichen Hg.n edierten elektronischen Fassungen des augustinischen Gesamtwerkes auf CD-ROM (am komfortabelsten erschlossen *Corpus Augustinianum Gissense a C. Mayer editum*, Basel 1996) vermag ein jeder Benutzer binnen weniger Sekunden eben das – und noch weit mehr – auf den „Screen" seines PC zu zaubern bzw. binnen weniger Stunden aus dem „Printer" zu ziehen, was die gedruckte Konkordanz ihrerzeit auf schwergewichtigen 1200 Seiten verbuchte. Eine detailliertere Vorstellung dieses Produktes scheint sich vor daher zu erübrigen; wissenschafts- und methodengeschichtlich ist seine zumindest kurze Erwähnung gleichwohl gewiß nicht ohne Reiz. C. M.

Studies in the theory and method of New Testament textual criticism, hg. v. Eldon Jay Epp / Gordon D. Fee. –Grand Rapids MI: Eerdmans 1992. XIV, 414 S. (Studies and documents, 45) ISBN: 0–8028–2430–7

Der vorliegende Bd bietet eine Zusammenstellung von Aufsätzen, die die Entwicklung der Forschung auf dem Gebiet der ntl. Textkritik im Rückblick auf die letzten 25 Jahre beschreiben. Die Beiträge der beiden namhaftesten nordamerikanischen Forscher auf diesem Sektor sind in sechs Kategorien unterteilt: Nach einem generellen *historischen Überblick* (I) werden zunächst *Definitionen* zum Thema vorgestellt (II). Der umfangreichste Teil setzt sich mit neueren Ansätzen zu *Theorie und Methode der Textkritik* auseinander (III). Anschließend wird die *Relevanz der Beziehung unterschiedlicher Texte*, wie z. B. der Zusammenhang zwischen dem Codex Sinaiticus und dem Johannesevangelium (IV) sowie der *Einfluß der Papyri auf die textkritische Methode* (V) untersucht, um im abschließenden Teil (VI) *ntl. Textkritik aus der Sicht der Patristik* zu bewerten (VI). Auf diese Weise entsteht ein hilfreiches Kompendium, das in der Methodendiskussion nicht unberücksichtigt bleiben darf.

A. L.

Feulner, Hans-Jürgen: **Das anglikanische Ordinale.** Eine liturgiegeschichtliche und liturgietheologische Studie. **Bd I: Von den altenglischen Pontifikalien zum Ordinale von 1550/52.** – Neurieed: Ars Una 1997. 307 S., geb. DM 138,00 ISBN: 3–89391–852–3

Der Vf. beschreibt in diesem ersten von drei Bden den liturgiegeschichtlichen und -theologischen Verlauf der Entwicklungen von den altenglischen Pontifikalien zum anglikanischen Ordinale von 1550/52. Detailgenau und dennoch konzise geht er den jeweiligen liturgischen und theologischen Veränderungen in der englischen Liturgie vom frühen Mittelalter bis einschließlich zur Reformation anhand der alt-, mittel- und frühneuenglischen Originaltexte nach. Illustrationen, liturgische Synopsen und Strukturvergleiche sowie die entsprechenden deutschen Übersetzungen erleichtern dem Leser den Zugang. Sehr nützlich sind auch das umfangreiche Register und die Quellennachweise. Für den Kenner der Problematik wird sich die Arbeit als hilfreiches und vielleicht bald als unverzichtbares Nachschlagewerk erweisen. Dennoch wird derjenige enttäuscht sein, der sich zu der kontroverstheologischen Frage über eine mögliche katholische Anerkennung der anglikanischen Weihen weiteren Aufschluß erhoffte. Vf. benennt zwar das Hauptziel der englischen „Reformer" bei ihren Veränderungen des Ordinale („. . . die wesentlichen Elemente der Ordination, wie sie im Neuen Testament beschrieben sind, sicherzustellen, d. h. Gebet der Gemeinde und Handauflegung des Bischofs . . ." [173]), beurteilt dies theologisch aber nicht. Letzteres scheint der anglikanische Bischof von St. Germans in seinem Geleitwort bereits vorweggenommen zu haben, wenn er den reformatorischen Einfluß auf den Anglikanismus eher unterbewerten möchte, indem er den Begriff „reformed" in der anglikanischen Selbstbeschreibung von „catholic and reformed" nicht konfessionell versteht, sondern lediglich in seinem einfachen Wortsinn, obwohl doch Feulner gerade den kontinentalreformatorischen, insbesondere den *reformierten* Einfluß auf den geschichtlichen „Bruch" in der englischen Liturgie und Lehre herausgearbeitet hat (236–238)!

P. L.

Hoff, Gregor Maria: **Aporetische Theologie.** Skizze eines Stils fundamentaler Theologie. – Paderborn: F. Schöningh 1997. IV, 353 S., kt DM 68,00 ISBN: 3–506–73954–9

Der Ehrlichkeit halber: Die ursprünglich geplante Rez. im üblichen Sinne und Umfang hat das vorliegende Buch kraft seiner Form verhindert: Der Vf. stellt sich einem Thema, das in mehrfacher Hinsicht brisanter nicht sein könnte: Er spürt der Frage nach, wie die Weise, in der die okzidentale Vernunft – auf zum Teil katastrophische Weise – auf ihre eigenen Grenzen stößt, auch auf den Logos der Theologie Einfluß nimmt und wie umgekehrt in die Aporie der Vernunft Licht aus der genuinen „Grenzen"-Kompetenz der Theologie fallen könnte. Vf. trägt dazu eine Unzahl wichtiger Beobachtungen zusammen, ordnet diese auch in gewissem Maß, doch bleibt er jegliche systematische Durcharbeitung schuldig: L. Nelsons These zur Erkenntnistheorie etwa kann man nicht auf knapp eineinhalb Seiten abhandeln (72–73), ebensowenig das postmoderne Leit-Theorem vom Ende der großen Erzählungen in den wenigen Zeilen, die H. ihm widmet (54–55) – um von den paar Seiten (304–308) zu schweigen, die er (bei diesem Thema!) für die Analogie übrig hat (und die auch noch in der Sache die Pointe verfehlen: Analogie ist nicht Ausdruck theologischer Aporie, sondern deren an wohlbestimmte semantische Prozesse gebundene symbolische Außerkraftsetzung).

Über weite Strecken läßt sich nur in mehrfachem Anlauf entziffern, worum es Vf. genau zu tun ist. Der mehr als redundante Gebrauch von Kursiv-, Fett-, Sperrdruck und Unterstreichung, dessen sich der Vf. befleißigt, macht die Lektüre vollends zum Ärgernis.

K. M.

Jesus Christus als die Mitte der Schrift. Studien zur Hermeneutik des Evangeliums, hg. v. Christof Landmesser / Hans-Joachim Eckstein / Hermann Lichtenberger. – Berlin / New York: W. de Gruyter 1997. XII, 1000 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die ntl. Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, 86), Ln DM 298,00 ISBN: 3–11–015388–2

Wenn auch nicht ausdrücklich FS genannt, so versteht sich vorliegender Bd doch als Freundschafts- und Dankesgabe für Otfried Hofius zu dessen 60. Geburtstag. Im Mittelpunkt steht dessen an Luther angelehntes theologisches Programm: „Jesus Christus ist die Mitte der Schrift". Zwei Theologinnen und dreißig Theologen entfalten das Thema in vier großen Teilen: *I. Erkenntnis und Gewißheit* (u. a. Beiträge von Eilert Herms und Eberhard Jüngel); *II. Diskussion um die Mitte* (u. a. Ingo v. Dalferth, Peter Stuhlmacher und Hans Weder); III. Exegetische Perspektiven (hier sind die Hälfte aller Beiträge versammelt, u. a. von James Dunn, Martin Hengel und Thomas Söding); *IV. Wirkungen des Evangeliums* (u. a. Oswald Bayer, Ulrich Köpf und Karl Ernst Nipkow).

Es handelt sich nicht einfach um einen „Blumenstrauß", sondern um eine streng themenzentrierte FS, in der es sehr gut gelingt, „Jesus Christus als die Mitte der Schrift" unter heutigen Denkbedingungen und aus der Sicht verschiedener Disziplinen zu erfassen.

H. E. W

Gottes ewiger Sohn. Die Präesistenz Christi in der Diskussion, hg. v. Rudolf Laufen. – Paderborn u. a.: F. Schöningh 1997. 300 S., kt DM 58,00 ISBN: 3–506–75118–2

Rudolf Laufen (Dozent am Institut für Lehrerfortbildung in Mühlheim, Ruhr) gibt hier einen Sbd heraus, der sich als Diskussionsband zum Problem der Präexistenz Christi versteht. Er selbst beleuchtet in einem ersten Beitrag den Gang der Diskussion während der letzten zwanzig Jahre, wo er dann den einschlägigen Studien von Jürgen Habermann und Karl-Josef Kuschel einen besonderen Rang zuweist und v. a. die zweite – auch unter dem Gesichtspunkt ihrer Rezeption – relativ breit vorstellt (21–26). Danach wird das Thema in zwölf Beiträgen angegangen, und zwar aus exegetischer, systematischer, und religionspädagogischer Perspektive. Es schreiben u. a. Habermann und Kuschel selbst, Thomas Pröpper (mit Assistent Georg Essen), Wilhelm Breuning, Karl-Heinz Ohlig und Gotthard Hasenhüttl, wobei die beiden letzten in besonders radikaler Weise die klassische, ontologisch bestimmte Christologie (und Trinitätslehre) kritisieren.

Der hochinteressante Bd kommt freilich im wesentlichen über eine Problemanzeige (wenn auch großen Stils) nicht hinaus und bestätigt insofern die vom Hg. so genannte „Plausibilitäts- und Akzeptanzkrise" der Aussage von der Präexistenz Christi. Die Durchführung der Konzeption des Buches in den einzelnen Beiträgen ist nicht so schlüssig wie die Vorstellung davon, die der Hg. eingangs entwickelt. Laufen selbst deutet einen Weg, der aus der Krise herausführen könnte: die Beachtung des ekklesiologisch-existentiellen Kriteriums der Liturgie, wo Christus im strengen Sinn *angebetet* wird.

Wenn sich der Verlag auch auf einem beigelegten „Korrekturhinweis" dafür entschuldigt, so wirkt doch äußerst störend, daß – als durchgängiger Fehler – hinter bestimmten Buchstabenverbindungen jeweils ein Wortzwischenraum entstanden ist. Das ist die Konsequenz neuester Drucktechnik – eben auch im konsequenten Produzieren von Fehlern!

H. E. W.

Neebe, Gudrun: **Apostolische Kirche.** Grundunterscheidungen an Luthers Kirchenbegriff unter besonderer Berücksichtigung seiner Lehre von den notae ecclesiae. – Berlin / New York: W. de Gruyter 1997. X, 295 S. (Theologische Bibliothek Töpelmann, 82), Ln DM 156,00 ISBN: 3–11–015628–8

Diese bei Wilfried Härle (1994 noch in Marburg) erstellte Diss. befaßt sich – unter besonderer Berücksichtigung der *„notae Ecclesiae"* – mit Luthers Ekklesiologie, diese in Anspruch genommen als Orientierungshilfe für das heutige Kirchenverständnis. Sehr präzise werden Luthers wichtigste Schriften dazu zunächst historisch-gene-

tisch untersucht, dann systematisch ausgewertet. Kirche wird von daher verstanden als „geschichtliche Realiät", die in allen ihren Lebensäußerungen dem Maßstab schriftgemäßer Evangeliumsverkündigung unterliegt. Fazit: „Wie die Kirche als geschichtliche Realität diesem Auftrag gerecht wird, das ist darum die entscheidende Anfrage an die Gestalt der Kirche" (280). H. E. W.

Nola, Gerardo di: **Monumenta Eucharistica.** La testimonianza dei Padri della Chiesa. 1. Volume, I–IV secolo. Introduzione al Primo Volume a cura di Enrico Cattaneo. – Roma: Edizioni Dehoniane 1994. 946 S., kt Lit 90.000 ISBN: 88–396–0562–2

Es handelt sich um den ersten Bd eines auf drei Bde angelegten Werkes mit eucharistischen Texten der Väterzeit, das die Päpstl. Theol. Fak. der Serviten „Marianum" in Rom herausgibt.

Nach einer *Einführung* in das ganze Unternehmen (15–26), einer allgemeinen *Bibliographie* (27–29) samt den nötigen *Abkürzungsverzeichnissen* (30–36) sowie einer von E. Cattaneo von der Päpstl. Theol. Fak. Süditaliens in Neapel verfaßten *Einleitung* (37–53) präsentiert der Bd in einem sehr kurzen *ersten Teil* (57–72) jene Texte des AT und NT, auf die sich die Väter mit Vorliebe bei ihren Ausführungen zur Eucharistie beziehen. Im umfangreichen *zweiten Teil* (75–810) werden nach Jh.en geordnet Aussagen der Väter des 1.–4. Jh.s wiedergegeben, die unmittelbar die Eucharistie betreffen oder zu ihr in Beziehung gesetzt werden können. Den *dritten Teil* (818–868) bilden Auszüge aus der aprokryphen Literatur und aus pseudo-epigraphischen Homilien. Die *Indices* (871–946) beziehen sich auf Bibelstellen, Autoren und andere Personen des Altertums, moderne Autoren, Sachen sowie wichtige lateinische und griechische Begriffe. (Der zweite Bd soll Texte des 5., der dritte solche des 6.–8. Jh.s umfassen.)

Das Sammelwerk stellt ein wertvolles Kompendium dar, das einen breiten Leserkreis ansprechen soll. Die Texte werden nur in italienischer Übersetzung, nicht im originalen Wortlaut vorgelegt.

Den auch beabsichtigen geistlichen Zweck erfüllt das hier vorgestellte Sammelwerk sicherlich, für die wissenschaftliche Arbeit hat es keine sehr hohe Bedeutung. R. K.

Pesch, Hermann Otto: **Warum hast du so große Ohren?** Rotkäppchen – „theologisch" zu Gehör gebracht. – Freiburg / Basel / Wien: Herder 1997, 3. erweiterte Aufl. 142 S., kt DM 24,80 ISBN: 3–451–26386–6

Dieses Buch ist nicht wissenschaftlich, aber jeder, der sich mit Theologie als Wissenschaft befaßt, sollte es lesen. In köstlicher Weise wird das Märchen vom Rotkäppchen in der Sprache und in den Perspektiven der unterschiedlichen theologischen Disziplinen zu Gehör gebracht: systematisch, alt- und neutestamentlich, kirchenrechtlich usw. Auch Thema eines bischöflichen Hirtenwortes ist Rotkäppchen. Vordergründig ein sehr humorvolles Buch, hintergründig eine Herausforderung an die theologischen Disziplinen, ihre ghetto- und spezialisierungsbedingten „Macken" zu erkennen, – und eine Herausforderung (wie es der Vf. ähnlich selber sagt) zu mehr Humor in der Kirche. H. E. W.

Preußner, Andreas: **Die Komplexität der Tugend.** Eine historisch-systematische Untersuchung. – Würzburg: Königshausen & Neumann 1997. VI, 176 S. (Epistemata. Würzburger Wissenschaftliche Schriften. Philosophie, 199), kt DM 38,00 ISBN: 3–8260–1167–8

Die vielfach beschworene „Neue Unübersichtlichkeit" (vgl. J. Habermas, Frankfurt a. M. 1985) und ihre Auswirkungen für die traditionellen Konzeptionen zum Tugendbegriff sind der Ausgangspunkt für die in der vorliegenden Diss. vorgetragenen Überlegungen.

Aristoteles und Kant sind die zwei philosophischen Kronzeugen für die beiden Hauptwege der klassischen Tugendbegründung, die zunächst dargestellt und kritisiert werden, ehe mit A. McIntyres neoaristotelischem Ansatz ein zeitgenössisches ethisches Konzept zu diesem Themenkreis präsentiert wird. Doch als Zwischenergebnis zeigt sich: „Weder aufgeklärte und schon gar nicht teleologische Auseinandersetzungen mit dem tugendhaften Handeln gehen über das hinaus, was in ‚Die beiden Hauptwege der Tugendbegründung' schon als ungenügend charakterisiert wurde" (95).

Der Komplexität der Handlungsstrukturen könne nur, so die These, eine bislang nicht erreichte Einheit von Handeln und Situation gerecht werden. Auf der Suche nach einem geeigneten methodischen Paradigma wählt Vf. die Feldschlacht, deren Hauptmomente (keine prinzipielle Rekonstruierbarkeit aufgrund eines vorab gefaßten Plans, keine Beschreibung aus einer bevorzugten Zentralperspektive, die Unvorhersehbarkeit des Ausgangs, 102) idealtypisch für menschliches Handeln seien und eine vorurteilsfreie Beschreibung des Handelns ermöglichten. Das dabei entwickelte Modell der Komplexität möchte v. a. davor warnen, die differenzierten Konditionierungen, denen menschliches Handeln ausgesetzt ist, durch den vorschnellen Rekurs auf ein vorgegebenes Ziel oder ein festgefügtes Regelsystem zu vereinfachen. Das Gelingen oder Mißlingen des Handelns sei folglich nicht primär eine Frage strategischer Kompetenz, sondern in der Befähigung zu suchen, situativen Überraschungen des Alltags gewachsen zu sein. Das setze jedoch die Bereitschaft voraus, nach den konkreten Regeln des Handelns immer neu zu suchen.

Immer wieder bemüht sich Vf., das gewählte militärische Paradigma gegen Einwände zu verteidigen. Dem methodischen Ansatz wird man zwar die Originalität nicht absprechen, die argumentative und hermeneutische Durchschlagskraft jedoch nicht in jedem Fall zusprechen können. Die Diskussion zur Tugendethik und zur Metaphysik der sittlichen Handlung ist mit dieser Arbeit jedenfalls um einen interessanten Aspekt bereichert worden. K. A.

Im Spannungsfeld von Tradition und Innovation. FS für Joseph Kardinal Ratzinger, hg. v. Georg Schmuttermayr u. a. – Regensburg: F. Pustet 1997. 420 S., Ln DM 78,00 ISBN: 3–7917–1548–8

Der Lehrkörper der Kath.-Theol. Fak. Regensburg legt diese FS ihrem Honorarprofessor und jetzigen Präfekten der Glaubenskongregation zum 70. Geburtstag vor. Entstanden ist ein „Blumenstrauß" von hochrangigen Beiträgen, durch die so viele Bereiche abgedeckt sind, wie es theologische Fächer gibt, zusammengefaßt in den Buchteilen *„Biblische Theologie"*, *„Historische Theologie"*, *„Systematische"* und *„Praktische Theologie"*. Die im Titel des Buches anklingende Problemanzeige – die Spannung zwischen Tradition und Innovation – gibt dem Gesamt der Beiträge eine gewisse Struktur. H. E. W.

Schwarz, Reinhard: **Luther.** Studienausgabe. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1998, 2. überarb. Aufl. 271 S. (Uni-Taschenbücher, 1926), kt DM 34,80 ISBN: UTB: 3–8252–1926–7 / Vandenhoeck & Ruprecht: 3–525–03289–7

Das vorliegende lehrbuchartige Werk wurde vom Vf. als Taschenbuchausgabe des Handbuches „Die Kirche in ihrer Geschichte" verfaßt. Der Vf. versucht Leben und Wirken Martin Luthers in kirchengeschichtlichen Zusammenhängen umfassend und dennoch kurz und präzise darzustellen. Innerhalb der Beschreibung des Biographischen erhält die Theologie Martin Luthers dort einen besonderen Stellenwert, wo sie zum Verständnis ihrer geschichtlichen Bedeutsamkeit notwendig ist. Daher erklärt sich auch eine unterschiedliche methodische Gewichtung der verschiedenen Lebensphasen Luthers, von denen die letzteren eher eine geringere theologische und biographische Hervorhebung durch den Vf. erfahren.

Da das Buch primär aus kirchengeschichtlichem Interesse geschrieben wurde, kann nicht erwartet werden, daß neue bahnbrechende Erkenntnisse über die Theologie Luthers auftauchen. Es spiegeln sich dennoch grundlegende Ergebnisse der evangelischen und katholischen Lutherforschung wider, so v. a. mit Blick auf die zeitliche Eingrenzung der für Schwarz allmählichen und mühsamen „reformatorischen Erkenntnis", die er 1517–1519 ansiedelt (40–44). In der Frage des vieldiskutierten Thesenanschlags folgt Schwarz allerdings einer romantisierenden evangelischen Tradition, die den „Anschlag" für authentisch hält (58f). Da Vf. ihn vor dem 11. November 1517 (Luthers Brief mit den 95 Thesen an Johannes Lang) datiert, fällt er für Schwarz in den Zeitraum, in dem Luther nachweislich eine Abschrift seiner Thesen an den Erzbischof von Mainz sandte. Damit verdeutlicht der Vf., daß Luther eine breitere akademische Debatte anregen und zugleich in Form des Briefes die zuständigen kirchlichen Stellen auf das Ablaßproblem aufmerksam machen wollte, ohne dabei auf ein Antwortschreiben der Kirchenleitung zu warten.

Die umfassende kirchen- und theologiegeschichtliche Darstellung Luthers kommt der Forderung nach einem vollständigeren und ausgewogeneren Bild des Reformators entgegen und macht das Werk des Vf.s auch zu einem ökumenisch interessanten und relevanten Buch. Weiterführende Literatur erscheint zu Beginn jedes Kap.s. Eine Zeittafel sowie ein im Vergleich zur Handbuchausgabe

allerdings gekürztes Verzeichnis der wichtigsten Quellen und Literaturangaben runden das Werk ab. P. L.

Religion und Gesellschaft im postsowjetischen Raum. Sammlung von Aufsätzen. Mit einem Vorwort von Adolf Hampel. hg. v. Mark Smirnov / Georgij Avvakumov. – Würzburg: Der Christliche Osten 1996. 294 S. ISBN: 3-927894-24-9

Bei vorliegendem Bd handelt es sich um eine Sammlung von Aufsätzen aus dem russischen ökumenischen Jahrbuch „ΛΟΓΟΣ" (Nr. 50: Dialog Ost-West). Dem Bd ist ein Vorwort des ausgewiesenen Ostkirchen-Experten Adolf Hampel vorangestellt. In insgesamt 14 Beiträgen zu Rußland (9 Beiträge), Ukraine (2 Beiträge), Weißrußland, Litauen, Kazachstan (je 1 Beitrag) wird die Situation von Religion und Gesellschaft im postsowjetischen Raum erörtert, wobei die einzelnen Aufsätze notwendigerweise nur Momentaufnahmen sein können eines unruhigen, im steten Wandel (sowohl von Gesellschaft als auch Kirche) begriffenen Ostens. Einige Kurzinformationen zu den jeweiligen Vf.n schließen den informativen Bd ab. J. Sa.

Spiegel, Yorick / **Kutter,** Peter: **Kreuzwege.** Theologische und psychoanalytische Zugänge zur Passion Jesu. – Stuttgart / Berlin / Köln: W. Kohlhammer 1997. 248 S., kt DM 39,80 ISBN: 3-17-014405-7

Während im medizinpsychologischen Bereich und an den psychologischen Fakultäten „psychoanalytische Zugänge" skeptisch hinterfragt und eher marginalisiert als gefördert werden, tut sich für die Theologie anscheinend ein noch ungedeckter Bedarf auf in Sachen Psychoanalyse. Diesem Bedürfnis kommt „Kreuzwege" entgegen und wagt „die Begegnung theologischer und psychoanalytischer Positionen", wie auf der Umschlagseite zu lesen steht. Daß diese Begegnung verfehlt wurde und die Verfehlung noch dazu auf Kosten des biblischen Textes in Szene gebracht wurde, ist ein mittelmäßiges Exempel für die Unvereinbarkeit von Methoden, die nur durch massive Glättungen und Nivellierungen in oberflächliche Konkordanz zu bringen sind. Um es noch deutlicher zu sagen: Dem biblischen Text, der einerseits von Spiegel historisch-kritisch usw. aufbereitet wird, werden von Kuttler „psychoanalytische" Trivialschablonen und Gemeinplätze aufgepfropft (z. B. Masochismus, Sadismus, Verlustreaktionen, das projizierte Böse usw.).

Da sich das ganze, zweiteilige Unterfangen vernünftig und verstehbar gibt, in klare Abschnitte gegliedert und ergebnisorientiert geschrieben ist, werden die Wünsche der Studenten und wohl auch vieler anderer Leser erfüllt. Das Buch ist also leserfreundlich abgefaßt und der Verlag kann zufrieden sein, aber wirkliche Psychoanalyse wird nicht geboten. Diese nämlich lebt aus dem lebendigen Diskurs, tastet und hört, sucht und schafft niemals Schablonenwissen, sondern profiliert sich bestenfalls als Spurensuche, der eindeutige Ergebnisse wesensfremd bleiben. E. M.

Zugänge zu Martin Luther. Ringvorlesung an der Pädagogischen Hochschule Freiburg zum Lutherjahr 1996, gesammelt als FS für Dietrich von Heymann, hg. v. Reinhard Wunderlich / Bernd Feininger. – Frankfurt / Berlin / Bern: Peter Lang 1997. XII, 352 S. (Übergänge, 1), brosch. DM 69,00 ISBN: 3-631-31464-7

Das Werk ist ein Sbd mehrerer Vorträge einer Ringvorlesung an der Pädagogischen Hochschule Freiburg über neue Zugangsmöglichkeiten zu Martin Luther zum Gedenken seines 450. Todesjahres. Die verschiedenen Vf. suchen diese neuen Möglichkeiten mit Hilfe unterschiedlichster Methoden und Intentionen aufzudecken. Schwendemann, Winkeler und Wunderlich gehen dabei methodisch aus der Perspektive der Bildung vor, Fiedler und Feininger aus biblischem, Schneider aus musikalischem, Brügel aus künstlerischem, Hug, Schubring und Schramm aus regional-, sozial- und allgemeingeschichtlichem Blickwinkel, Nübel und Kern aus sprachlichem, Denk aus theatralischem, Maurer aus frömmigkeitsbezogenem und von Heymann und Schmoll aus biographischem Blickwinkel. Diese Aufsätze stellen recht vielversprechende neue und pädagogisch sinnvolle Zugänge zu Luther dar. Allerdings sind bei einigen außertheologischen Ansätzen zum Teil grundlegende Forschungsergebnisse nicht beachtet worden, so z. B. bei Nübel, wenn er schreibt: „Bei seiner Bibelübersetzung lebte vor Luther das Ziel einer rein geistlichen Kirche auf" (107). Luthers *ecclesia abscondita* ist aber gerade nicht mit einer *ecclesia spiritualis* gleichzusetzen (vgl. u. a. CA VII!). Unklar bleibt auch, inwiefern die neuen Zugänge zu Luther anthropologisch als die „Person" („Maske") des Menschen wesentlich betreffende „neue-alte Hüte" (Vorwort, XI) zu verstehen sind oder ein der menschlichen Person rein Äußerliches bleiben. P. L.

Theologische Literatur

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

Allgemeines, Festschriften

Blick in die Zukunft. Festschrift für Smail Balic, hg. v. Ludwig Hagemann / Adel Theodor Khoury. – Würzburg / Altenberge: Echter / Oros 1998. VIII, 199 S. (Religionswissenschaftliche Studien, 45), DM 48,00 ISBN: 3-429-02029-8 / 3-89375-161-0: 1–9: Hagemann, Ludwig: „Im Namen Gottes, des Erbarmers, des Barmherzigen; 10–49: Kandil, Fuad: Mangelnde Toleranzfähigkeit als Folge interkultureller Verständigungsschwierigkeiten? Überlegungen anhand der Kommunikationsproblematik zwischen Repräsentanten christlicher und islamischer Kulturtradition; 50–67: Albert, Reiner: Chancen und Grenzen eines repräsentativen Moscheebaus für das Miteinander von Christen und Muslimen in Deutschland am Beispiel der neuen Mannheimer Moschee; 68–80: Aries, Wolf D.: Islamische Weiterbildung; 81–91: Pulsfort, Ernst: Identität zwischen Zeit und Ewigkeit. Das katholische Christentum und die latente Fundamentalisierungsgefahr; 92–109: Wanzura, Werner: Türkischer Islam in Deutschland vier Jahrzehnte nach Beginn der Arbeitsmigration; 110–121: Abdullah, Salim M.: Islam und Humanität; 122–154: Slomp, Jan: Sir Muhammad Iqbal and Christian Theologians; 155–176: Khoury, Adel Theodor: Zum christlich-islamischen Dialog aus islamischer Sicht.

Chartulae. Festschrift für Wolfgang Speyer, hg. v. Ernst Dassmann / Klaus Thraede / Josef Engemann. – Münster: Aschendorff 1998. XIV, 310 S., 26 Abb. (Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsbd 28), Ln DM 128,00 ISBN 3-402-08112-1: 1–3: Bauer, Johannes B.: Zur Vorstellung des „Verrückt"-Seins; 4–13: Borengässer, Norbert M.: Agnus Castus – ein Kraut für alle Fälle; 14–29: Brashear, William M.: P. Med. Inv. 71.58: Another Apotelesmatikon?; 30–35: Braun, Dieter: Der Gott Epikur oder die philosophisch geläuterte Pietas. Aspekte der Religionskritik des Lukrez; 36–42: Buchheit, Vinzenz: Einheit durch Religion in Antike und Christentum; 44–56: Budde, Achim: Der Kopf will das Neue, das Herz will immer dasselbe. Beobachtungen zum Phänomen der Beharrlichkeit sprachlicher Wendungen im Hochgebet; 57–69: Colpe, Carsten: Die „elkesaitsaitische Unternehmung" in Rom, ihre Hintergründe und ihre mögliche Auswirkung auf das Häresienbild des Bischofs Hippolyt; 70–86: Dalfen, Joachim: Was hat die Tragödie mit Athen zu tun? Die Hereinholung des Mythos nach Athen und die Demokratisierung des Mythos in Athen; 87–103: Dassman, Ernst: Aspekte frühchristlicher Paulusverehrung; 104–108: Dihle, Albrecht: Theodorets Verteidigung des Kults der Märtyrer; 109–130: Engemann, Josef: Zur Anordnung von Inschriften und Bildern bei westlichen und östlichen Elfenbeindiptychen des vierten bis sechsten Jahrhunderts; 131–144: Fauth, Wolfgang: Magie und Mysterium in den Metamorphosen des Apuleius; 145–166: Feichtinger, Barbara: Glaube versus Aberglaube. Der Untergang Roms in den Augen der Zeitgenossen; 167–186: Heid, Stephan: Gottes Sorge für das Land des Nils in Volksglaube und Theologie der Spätantike; 187–193: Hoheisel, Karl: Die Göttin und Hexe Herodias; 194–198: Horn, Hans-Jürgen: Discordia concors? Zu einem Briefwechsel des Augustinus mit Maximus von Madaura; 199–227: Koenen, Ulrike: „Byzantinische" Elfenbeine aus westlichen Werkstätten und ihre Rezeption im 19. Jahrhundert. Untersuchungen zu drei Elfenbeintafeln mit thronender Maria; 228–243: Magris, Aldo: Aufklärerischer Platonismus: Kelsos und Origenes; 244–252: Pfligersdorffer, Georg: Demut und Gnade. Zu Jakobus 4,6 bei Augustinus; 253–262: Primmer, Adolf: Augustinus und der Astrologe. Zu Enarratio in Psalmum 61; 263–270: Rickert, Franz: Zum Inkrustationsschmuck von S. Sabina in Rom; 271–284: Terbuyken, Peri: Priesteramt und Opferkult bei Juden und Christen in der Spätantike; 285–294: Thraede, Klaus: Buchgrenzen bei Juvencus; 295–310: Wisskirchen, Rotraut: Christus – Apostelfürsten – Heilige – Stifter. Zur Stellung und Beziehung von Einzelfiguren oder Gruppen in Mosaiken stadtrömischer Kirchen.

Theologie der Gegenwart 41, 3/1998, hg. v. der Philosophisch-Theologischen Hochschule der Redemptoristen, Hennef / Sieg. – Kevelaer: Butzon & Bercker 1998. DM 54,00 pro Jahr. ISSN: 0342-1457: 162–174: Hoping, Helmut: Göttliche und menschliche Personen: Die Diskussion um den Menschen als Herausforderung für die Dogmatik; 175–184: Schlögel, Herbert: Tod in ethischem Zusammenhang; 185–195: Müller, Wolfgang W.: Sakrament und/oder Magie? Anfrage an die postmoderne Sakramententheologie; 196–206: Arntz, Klaus: Der umstrittene Personenbegriff in der Bioethik. Anmerkungen zu den Thesen Peter Singers; 207–212: Jockwig, Klemens: Leere Lehren? Warum sich so viele von der Kirche abwenden. Zur Erinnerung an ein Dokument des Zentralkomitees der deutschen Katholiken; 213–223: Giesen, Heinz: Schriftauslegung im Frühjudentum und im Neuen Testament. Literaturbericht.

Theologische Zeitschrift 2, 1998, hg. v. d. Theologischen Fakultät der Universität Basel. – Basel: Friedrich Reinhardt 1998. 384 S., SFr 106,00 pro Jahr

ISSN: 0040–5701: 97–110: Mathys, Hans-Peter: „Und es wird im Hause des Herrn der Heerscharen kein Krämer mehr sein an jenem Tage" (Sach 14,21). Altes Testament und Volkswirtschaft; 111–119: Begg, Christopher: David's Dismissal by the Philistines according to Josephus; 120–124: Brandt, Pierre-Yves: Manuscrits grecs utilisés par Erasme pour son édition du Novum Instrumentum de 1516; 125–150: Sommer, Andreas Urs: Augustinus bei Franz Overbeck. Ein Rekonstruktionsversuch; 151–161: Ott, Heinrich: Konfessionelles oder universelles Christentum? Zur gegenwärtigen Aktualität von Paul Schütz' Kritik am Luthertum; 162–165: Lochman, Jan Milic: Das Basler Frey-Grynaeum. Ansprache bei der Vernissage der Jubiläumsausstellung.

Zeitschrift für katholische Theologie 120 (1998) Heft 2, hg. v. d. Professoren SJ der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Innsbruck. – Wien: Herder 1998. kt DM 34,50 / 125,00 pro Jahr ISSN: 0044–2895: 137–163: Müller, Klaus: Das etwas andere Subjekt. Der blinde Fleck der Postmoderne; 164–183: Batlogg, Andreas: Die Theologische Fakultät Innsbruck zwischen „Anschluß" und Aufhebung (1938); 184–197: Schulz, Hans-Joachim: Ökumenische Relecture der konziliaren Christologie. Eine Antwort auf Paul Weß.

Zeitschrift für katholische Theologie 120 (1998) Heft 3, hg. v. d. Professoren SJ der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Innsbruck. – Wien: Herder 1998. kt DM 34,50 / 125,00 pro Jahr ISSN: 0044–2895: 257–289: Palaver, Wolfgang / Guggenberger, Wilhelm u. a.: Pluralismus – ethische Grundintuition – Kirche; 290–301: Römelt, Josef: Kultur des Todes – Kultur des Lebens. Moraltheologie zwischen Rezeption und Kritik der modernen pluralistischen Gesellschaft; 302–313: Lies, Lothar: Identität Europas und die Kirchen. Besprechung neuerer Literatur zu Kirche und Europa.

Bibelwissenschaft

Ebenbild Gottes – Herrscher über die Welt. Studien zu Würde und Auftrag des Menschen, hg. v. Hans-Peter Mathys. – Neukirchen Vluyn: Neukirchener 1998. VII, 180 S. (Biblisch-Theologische Studien, 33), kt DM 48,00 ISBN: 3–7887–1663–0: 9–34: Weippert, Helga: Altisraelitische Welterfahrung. Die Erfahrung von Raum und Zeit nach dem Alten Testament; 35–55: Weippert, Manfred: Tier und Mensch in einer menschenarmen Welt. Zum sog. *dominium terrae* in Genesis 1; 56–74: Klopfenstein, Martin A.: „Und siehe, es war sehr gut!!" (Genesis 1,31). Worin besteht die Güte der Schöpfung nach dem ersten Kapitel der hebräischen Bibel?; 75–93: Barr, James: Ein Mann oder die Menschen? Zur Anthropologie von Genesis 1; 94–106: Schenker, Adrian: Der Boden und seine Produktivität im Sabbat- und Jubeljahr. Das *dominium terrae* in Ex 23,10 f und Lev 25,2–12; 107–122: Gradwohl, Roland: „Wer einen einzigen Menschen (am Leben) erhält, erhält eine volle Welt". Des Menschen Gottebenbildlichkeit in der jüdischen Lehre; 123–146: Vollenweider, Samuel: Der Menschgewordene als Ebenbild Gottes. Zum frühchristlichen Verständnis der Imago Dei; 147–169: Link, Christian: Gottesbild und Menschenrechte; 170–180: Dubied, Pierre-Luigi: Der Geruch. Unser Verhältnis zur Realität, zum Mitmenschen und zu Gott im Zeitalter der Vernetzung. Theologische Abhandlung gegen den Schöpferwahn der „Postmoderne".

Exegese und Methodendiskussion, hg. v. Stefan Alkier / Ralph Brucker. – Tübingen: A. Francke 1998. XIX, 302 S. (Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter, 23), kt DM 96,00 ISBN 3–7720–1874–2: 1–20: Reinmuth, Eckart: Historik und Exegese – zum Streit um die Auferstehung Jesu nach der Moderne, 21–32: Lampe, Peter: Die urchristliche Rede von der „Neuschöpfung des Menschen" im Lichte konstruktivistischer Wissenssoziologie; 33–56: Starnitzke, Dierk: Die Bedeutung des Individualitätskonzeptes für das Verständnis des Römerbriefes. Individualitätstheorie und Exegese; 57–76: Tiedemann, Holger: Paulinische Soma-Pathologia sexualis – Foucaults genealogische Geschichtsschreibung und neutestamentliche Exegese; 77–97: Blount, Brian K.: If You Get MY Meaning: Introducing Cultural Exegesis; 99–120: Adam, A. K. M.: Deconstruction and Exegesis; 111–133: Alkier, Stefan: Hinrichtungen und Befreiungen: Wahn – Vision – Wirklichkeit in Apg 12. Skizzen eines semiotischen Lektüreverfahrens und seiner theoretischen Grundlagen; 135–153: Eisen, Ute E.: Das Markusevangelium erzählt. Literary Criticism und Evangelienauslegung; 155–176: Kahl, Werner: Strukturale Erzähltheorie am Beispiel des religionsgeschichtlichen Vergleichs neutestamentlicher und rabbinischer Versionen einer Story; 177–210: Zwick, Reinhold: Filmwissenschaft und Exegese. Auf den Spuren des impliziten Betrachters der „Auferstehung" des Besessenen von Gerasa (Mk 5,1–20); 211–236: Brucker, Ralph: „Versuche ich denn jetzt, Menschen zu überreden . . .? – Rhetorik und Exegese am Beispiel des Galaterbriefes; 237–255: Pilhofer, Peter / Witulski, Thomas: Archäologie und Neues Testament: Von der Palästinawissenschaft zur lokalgeschichtlichen Methode; 257–270: Conrady, Jürgen / Vouga, François: Zur Interpretation der Erzählungen von Exorzismen im Markusevangelium. Ein Werkstattbericht aus einem interdisziplinären Dialog zwischen einem Arzt und einem Theologen; 271–280: Pippin, Tina: Feminist Theories and Exegesis.

Revue Biblique N° 2 Avril 1998. Publiée par L'École Biblique et Archéologique Française. – Paris: Librairie Lecoffre 1998 ISSN: 0035–0907: 161–175: Gibson, Shimon / Avni, Gideon: The „Jewish-Christian" Tomb from the Mount of Offence; 176–184: Viviano, Benedict T.: The Structure of the Prologue of John (1:1–18): A Note; 185–201: Kilgallen, John J.: Your servant Jesus whom you anointed (Act 4,27); 202–207: Murphy-O'Connor, Jerome: Gal 4:13–14 and the recipients of *Galatians*; 208–262: Mimouni, Simon C.: Les nazoréens. Recherche étymologique et historique; 263–265: Nodet, Ètienne: „Les nazoréens": Discussion.

Revue Biblique N° 3 Juillet 1998. Publiée par L'École Biblique et Archéologique Française. – Paris: Librairie Lecoffre 1998 ISSN: 0035–0907: 321–331: Tournay, Raymond J.: Les relectures du Psaume 110 (109) et l'allusion à Gédéon; 332–358: Wick, Peter: Der historische Ort von Mt 6,1–18; 359–396: Édart, Jean-Baptiste: De la nécessité d'un sauveur. Rhétorique et théologie de Rm 7,7–25; 397–425: Holmberg, Bengt: Jewish *versus* Christian Identity in the early Church?.

Kirchengeschichte

Clemens August Graf von Galen. Menschenrechte – Widerstand – Euthanasie – Neubeginn, hg. v. Joachim Kuropka. – Münster: Regensberg 1998. 345 S., 16 Abb. geb. DM 48,00 ISBN: 3–7923–0714–6: 9–21: Kuropka, Joachim: Clemens August Graf von Galen – kein Mann für Klischees und Schablonen. Einleitung; 23–32: Hürten, Heinz: Fragen an die Galen-Forschung; 33–51: Kuropka, Joachim: Zur Frage der handlungsleitenden Grundsätze des Pfarrers und Bischofs Clemens August Graf von Galen; 53–70: Damberg, Wilhelm: Katholiken, Antisemitismus und Ökumene; 71–82: Buonomo, Vincenz: Menschenrechte und Wahrung der Identität; 83–94: Splett, Jörg: Menschenwürde? Überlegungen christlicher Philosophie in zehn Punkten; 105–116: von Klemperer, Klemens: Kirche, Religion und Widerstand; 117–128: Wagener, Ulrich: Täter und Opfer – ein Kapitel aus dem Kirchenkampf im Erzbistum Paderborn; 129–148: Hey, Bernd: Zerstört oder intakt? Die evangelische Kirche in Westfalen 1934–1945; 149–161: Hope, Nicholas: Das heutige Verständnis des protestantischen und katholischen Widerstandes in Großbritannien; 163–183: Walter, Bernd: Biologistisches Denken und Wandel des Menschenbildes in der Psychiatrie (1900–1945); 185–203: Richter, Ingrid: Der deutsche Episkopat zu Eugenik, Zwangssterilisation und ‚Euthanasie' unter dem NS-Regime; 205–220: Kersting, Franz-Werner: Ärzteschaft und NS-‚Euthanasie' im Kontext des Galen-Protestes; 221–233: Twenhöven, Jörg: Die Frage nach dem Schutz bedrohten menschlichen Lebens in der aktuellen politischen und gesellschaftlichen Diskussion in Deutschland; 235–244: Dalla Torre Del Tempio Di Sanguineto, Guiseppe: Zur Frage des Schutzes des menschlichen Lebens in der aktuellen politischen und sozialen Diskussion in Italien; 251–268: Kettenacker, Lothar: Die Rolle der Kirchen beim Neuaufbau in der britischen Besatzungszone; 269–284: Kuropka, Joachim: Neubeginn 1945. Bischof von Galen und die katholische Kirche in Westfalen; 285–299: Kampmann, Jürgen: Statt Münster Bielefeld. Die Verselbständigung der evangelischen Kirche in Westfalen nach dem Zweiten Weltkrieg; 301–318: Mussinghoff, Heinrich: Clemens August Graf von Galen 1878–1946. Zeuge des Glaubens für unsere Zeit.

Häresie und vorzeitige Reformation im Spätmittelalter, hg. v. František Šmahel. – München: R. Oldenbourg 1998. XV, 304 S., (Schriften des Historischen Kollegs. Kolloquien, 39) geb. DM 108,00 ISBN: 3–486–56259–2: VII–XIV: Šmahel, František: Zur Einführung: Häresie und vorzeitige Reformation – causa ad disputandum; 1–22: Kaminsky, Howard: The Problematics of „Heresy" and „The Reformation"; 23–39: Lambert, Malcolm D.: Catharism as a Reform Movement; 41–53: Hudson, Anne: Poor preachers, poor men: Views of Poverty in Wyclif and his Followers; 55–76: Töpfler, Bernhard: Die Wertung der weltlich-staatlichen Ordnung durch John Wyclif und Jan Hus; 77–108: Walsh, Katherine: Lollardisch-hussitische Reformbestrebungen in Umkreis und Gefolgschaft der Luxemburgerin Anna, Königin von England (1382–1394); 109–131: Hlaváček, Ivan: Zur böhmischen Inquisition und Häresiebekämpfung um das Jahr 1400; 133–146: Herold, Vilém: Zum Prager philosophischen Wyclifismus; 147–167: Miethke, Jürgen: Die Prozesse in Konstanz gegen Jan Hus und Hieronymus von Prag – ein Konflikt unter Kirchenreformern? 169–195: Patschovsky, Alexander: Der taboritische Chiliasmus. Seine Idee, sein Bild bei den Zeitgenossen und die Interpretation der Geschichtswissenschaft; 197–212: Seibt, Ferdinand: Hussitischer Kommunalismus; 213–238: Eberhard, Winfried: Zur reformatorischen Qualität und Konfessionalisierung des nachrevolutionären Hussitismus; 239–273: Elm, Kaspar: *Vita regularis sine regula.* Bedeutung, Rechtsstellung und Selbstverständnis des mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Semireligiosentums; 275–288: Boockmann, Hartmut: Die Orden in den deutschen Texten zur Kirchen- und Reichsreform des 15. Jahrhunderts; 289–298: Bylina, Stanislaw: La Bible, les laïcs et l'Eglise en Pologne entre le Moyen Age et la Réforme.

Individualisierung, Rationalisierung, Säkularisierung. Neue Wege der Religionsgeschichte, hg. v. Michael Weinzierl. – Wien / München: Verlag für Geschichte und Politik / Oldenbourg Verlag: 1997. 259 S. (Wiener Beiträge zur Geschichte der Neuzeit, 22), kt DM 63,00 ISBN: 3–7486–56267–3: 13–54: List, Eveline: Der psychosoziale Funktionswandel der Religion und die Entwicklung des Individuums am Beginn der Neuzeit; 55–66: Kohler, Alfred: „Jögli, nun buck dich, du must in den Offen!" Beobachtungen zum Erscheinungsbild protestantischer Identität in der frühneuzeitlichen Autobiographie; 67–95: Ehrenpries, Stefan / Ruthmann, Bernhard: Jus reformandi – jus emigrandi. Reichsrecht, Konfession und Ehre in Religionsstreitigkeiten des späten 16. Jahrhunderts; 96–111: Lottes, Günther: Die geistlichen Staaten und die Herrschaftskonkurrenz im Reich; 112–129: Terricabras, Ignacio Fernandez: Au carrefour de l'historiographie Espagnole sur la contre-reforme: entre prejugés du passé et choix du futur; 130–155: Griesebner, Andrea: „Er hat mir halt gute Wörter gegeben, daß ich es thun solle." Sexuelle Gewalt im 18. Jahrhundert am Beispiel des

Prozesses gegen Katharina Riedlerin und Franz Riedler; 156–185: Dirlinger, Helga: Das Buch der Natur. Der Einfluß der Physikotheologie auf das neuzeitliche Naturverständnis und die ästhetische Wahrnehmung von Wildnis; 186–199: Modrow, Irina: Adelige Frauen im Pietismus. Das Beispiel der Bengina von Solms-Laubach, Hedwig Sophie von Sayn-Wittgenstein-Berleburg und der Erdmuthe Bengina von Reuß-Ebersdorf als Vertreterinnen des frommen hohen Adels im frühen 18. Jahrhundert; 200–219: Saurer, Edith: Zur Säkularisierung des Sündenkonzepts. Die Genese des strafrechtlichen Konzepts der „Erregung öffentlichen Ärgernisses"; 220–232: Sanders, Hanne: Peasant Revivalism and Secularization: Protestant Popular Culture in Denmark and Sweden 1820–1850; 233–245: Kramnick, Isaac: Religion and a Moral Republic: The American Experience and its English Roots; 246–258: Weinzierl, Michael: Kein First Amendment und wenig Laicite. Versäumte Gelegenheiten zur Verwestlichung der Beziehung zwischen Kirche und Staat in Österreich.

Religionsphilosophie / Fundamentaltheologie

Analytische Religionsphilosophie, hg. v. Christoph J ä g e r. – Paderborn: Schöningh 1998. 375 S.(UTB 2021), kt DM 39,80 ISBN 3-8252-2021-4: 11–51: Jäger, Christoph: Analytische Religionsphilosophie – eine Einführung; 53–73: Rowe, William L.: Zwei Kritiken am Kosmologischen Argument; 74–95: Swinburne, Richard G.: Teleologische Argumente; 96–123: Plantinga, Alvin: Gott und Notwendigkeit; 125–145: Pike, Nelson: Göttliche Allwissenheit und freies Handeln; 146–160: Kretzmann, Norman: Allwissenheit und Unveränderlichkeit; 161–195: Stump, Eleonore / Kretzmann, Norman: Ewigkeit; 196–217: Swinburne, Richard G: Gott und Zeit; 218–226: Kenny, Anthony: Die Definition der Allmacht; 227–244: Pike, Nelson: Hume über Übel; 245–252: Schlesinger, George N.: Leid und Übel; 253–272: Adams, Robert M.: Mittleres Wissen und das Problem des Übels; 273–301: Lewis, David: Übel um der Freiheit willen?; 303–316: Alston, William P.: Religiöse Erfahrung und religiöse Überzeugungen; 317–330: Plantinga, Alvin: Ist der Glaube an Gott berechtigterweise basal?; 331–353: Quinn, Philip L.: Auf der Suche nach den Fundamenten des Theismus.

Emmanuel Levinas – eine Herausforderung für die christliche Theologie, hg. v. Josef W o h l m u t h. – Paderborn: Ferdinand Schöningh 1998. 248 S., DM 78,00 ISBN: 3-506-79801-4: 13–23: Esterbauer, Reinhold: Das Bild als Antlitz? Zur Gotteserfahrung in der Kunst beim späten Levinas; 25–42: Henrix, Hans Hermann: Augenblick ethischer Wahrheit. Zur Bedeutung der Metapher im Denken von Emmanuel Levinas; 43–62: Krewani, Wolfgang Nikolaus: Diachronie und Schöpfung; 63–80: Broy, Inge: Emmanuel Levinas, Simone Weil und ihre Anregungen für die christliche Schöpfungstheologie; 81–95: Freyer, Thomas: Der Mensch als „Bild Gottes"? – Anmerkungen zu einem Vorschlag von E. Levinas im Hinblick auf eine theologische Anthropologie; 97–109: Sandherr, Susanne: Eine Religion für Erwachsene. Versuch über das Subjekt im Ausgang von Emmanuel Levinas; 111–120: Jedraszewski, Marek: Freiheit als Verantwortlichkeit für den Anderen. Biblische Wurzeln der Freiheitskonzeption in der Philosophie von Emmanuel Levinas; 121–141: Hundeck, Markus: „Conatus essendi" und „inkarniertes Subjekt". Ein inszenierter Dialog zwischen Baruch de Spinoza und Emmanuel Levinas; 143–161: Sandherr, Susanne: „Nach oben fallen". Die Alteritätskonzeption von Emmanuel Levinas als Impuls für den feministisch-theologischen Diskurs; 163–173: Dirscherl, Erwin: Das inspirierte Subjekt bei Emmanuel Levinas – eine Inspiration für die christliche Theologie?; 175–199: Jakobs, Volker: Zur Frage des Messianischen bei Emmanuel Levinas – Erträge einer Interpretation Messianischer Texte; 201–213: Poorthuis, Marcel: Asymmetrie, Messianismus, Inkarnation. Die Bedeutung von Emmanuel Levinas für die Christologie; 215–229: Wohlmuth, Josef: Herausgeforderte Christologie; 231–237: Gespräch mit Emmanuel Levinas am 20. Juli 1992 in Paris.

Der ferne Gott in unserer Zeit, hg. v. Stephan P a u l y. – Stuttgart: W. Kohlhammer 1998. 176 S., kt DM 29,80 ISBN 3-17-015444-3: 9–19: König, Franz: Gottesschwund. Über die Frage nach Gott im ausgehenden 20. Jahrhundert; 20–32: Maier, Hans: Gottesfinsternis? Zur Lage von Glaube und Kirche in einer nachchristlichen Gesellschaft; 33–45: Hünermann, Peter: Der fremde Gott. Eine theologische Reflexion; 46–58: Müller, Gerhard Ludwig: Der anonyme Gott. Das Problem der Gotteserfahrung heute; 59–72: Biser, Eugen: Der Fern-Nahe. Gottesdenker über den unnahbaren und erdrükkend nahen Gott. 73–83: Salmann, Elmar: Der Gott des freien Geleits. Christentum als Phänomen und Leitmotiv; 84–98: Zenger, Erich: Gottesstärke. Über Angst und Vertrauen auf Gottes ferne Macht im Alten Testament; 99–110: Klauck, Hans-Josef: Gottesentzug: Jesus als fremder und gottverlassener Zeitgenosse; 111–121: Dobhan, Ulrich: Der schweigende Gott. Über die dunkle „Nacht des Glaubens" bei Johannes vom Kreuz und Teresa von Avila; 122–134: Gerl-Falkovitz, Hanna-Barbara: Der prüfende Gott. Über die „Nacht des Glaubens" bei Edith Stein und Simone Weil; 135–145: Schütz, Christian: Gott allein. Über Schweigen und Reden Gottes und des wartenden Menschen; 146–159: Schilson, Arno: Die bleibende Ferne des nahen Gottes. Über die Gotteserfahrung in der Liturgie; 160–175: Waldenfels, Hans: Gott und das Nichts. Über die Erfahrung der Abwesenheit des Göttlichen in den fernöstlichen Religionen.

Klassische Gottesbeweise in der Sicht der gegenwärtigen Logik und Wissenschaftstheorie, hg. v. Friedo R i c k e n. – Stuttgart: W. Kohlhammer, 2. durchges. und erw. Aufl. 1998. 232 S. (Münchener philosophische Studien, NF 4), DM 69,80 ISBN: 3-17-014416-2: 16–33: Muck, Otto: Funktion der Gottesbeweise in der Theologie; 34–59: Weingartner, Paul: Wie schwach können die Beweismittel für Gottesbeweise sein?; 60–84: Morscher, Edgar: Was sind und was sollen die Gottesbeweise? Bemerkungen zu Anselms Gottesbeweis(en); 85–108: Siegwart, Geo: „Et hoc dicimus Deum" Eine definitionstheoretische Betrachtung zu SthIq2a3; 109–121: Kleinknecht, Reinhard: Auswahlaxiom und causa prima; 122–137: Niezsanski, Edward: Gründe, zureichende Gründe und Gottesbeweise ex contingentia mundi; 138–166: Löffler, Winfried: Logische Annäherungen an die quarta via des Thomas von Aquin; 167–179: Essler, Wilhelm K.: Gödels Beweis; 180–200: Runggaldier, Edmund: Swinburnes Deutung des teleologischen Gottesbeweises; 201–228: Wimmer, Reiner: Anselms Proslogion als performativ-illokutionärer und als kognitiv-propositionaler Text und die zweifache Aufgabe der Theologie.

Das protestantische Prinzip. Historische und systematische Studien zum Protestantismusbegriff, hg. v. Arnulf v o n S c h e l i h a / Markus S c h r ö d e r. – Stuttgart: W. Kohlhammer 1998. XI, 336 S., DM 89,00 ISBN: 3-17-014985-7: 3–37: Barth, Ulrich: Die Geburt religiöser Autonomie. Martin Luthers Ablaßthesen von 1517; 39–54: Meckenstock, Günter: Protestantismustheorien im Deutschen Idealismus: 55–75: Rössler, Martin: Protestantische Individualität. Friedrich Schleiermachers Deutung des konfessionellen Gegensatzes; 77–101: von Scheliha, Arnulf: Protestantismus und Kirche. Albrecht Ritschls ekklesiologische Interpretation von Schleiermachers Wesensformel; 103–117: Lobe, Matthias: Der Protestantismus als religiöser Subjektivismus. Emanuel Hirschs Kritik des religiösen Institutionalismus; 119–135: Schröder, Markus: „Wiedergewonnene Naivität". Protestantismus und Bildung nach Adolf von Harnack; 137–164: Albrecht, Christian: Historisch gebildete Differenzvermittlung. Ferdinand Christian Baurs Deutung von Wesen und Funktion des protestantischen Prinzips; 165–180: Gundlach, Thies: Kulturprotestantismus nach Karl Barth. Überlegungen zur sog. Lichterlehre in der Kirchlichen Dogmatik; 181–199: Claussen, Johann Heinrich: Der moderne Protestantismus als politische Theologie der Differenzierung. Das Beispiel der Vernunftrepublikaner Ernst Troeltsch und Thomas Mann; 203–217: Koch, Traugott: Ethik freier Einsicht. Ein protestantischer Begriff von Ethik; 219–248: Dierken, Jörg: Protestantisch-pantheistischer Geist. Individuelles religiöses Selbstbewußtsein als göttliches Freiheitsleben im Diesseits der Welt; 249–267: Ruddies, Hartmut: Ethik als theologisches Problem. Eine theologisch-historische Skizze zur Ethikdebatte im neueren Protestantismus; 269–298: Herms, Eilert: Religion und Wirtschaft. Eine Verhältnisbestimmung aus der Perspektive reformatorischer Theologie; 299–315: Pesch, Otto Hermann: „Principiis obsta!" Paul Tillichs „protestantisches Prinzip" in einer katholischen Betrachtung; 317–330: Rendtorff, Trutz: Reflexiver Protestantismus. Die Gleichzeitigkeit von „Altprotestantismus" und „Neuprotestantismus" als Problemstellung der Theologie.

Religionskritik in interkultureller und interreligiöser Sicht. Dokumentation des Symposions des Graduiertenkollegs „Interkulturelle religiöse bzw. religionsgeschichtliche Studien" vom 20.–23. 11. 1996 an der Universität Bonn, hg. v. Heinz Robert S c h l e t t e. – Bonn: Borengässer 1998. XIV, 217 S. (Begegnung. Kontextuell-dialogische Studien zur Theologie der Kulturen und Religionen, 7), geb. DM 56,00 ISBN 3-923946-39-2: 1–11: Schlette, Heinz Robert: Einführung; 12–26: Penzo, Giorgio: Religionskritik und philosophischer Glaube bei Karl Jaspers; 27–34: Waldenfels, Hans: Wandlungen in der Beurteilung und Kritik nichtchristlicher Religionen durch das Christentum aus katholischer Sicht; 35–51: Bernhardt, Reinhold: Wandlungen in der Beurteilung und Kritik nicht-christlicher Religionen in der evangelischen Theologie; 52–74: Frevel, Christian: „Sie sind wie Vogelscheuchen im Gurkenfeld." Kritik an den Göttern der Völker und ihren Kulten – Religionskritik im Alten / Ersten Testament; 75–84: Klimkeit, Hans-Joachim: Wechselseitige Kritik von Manichäismus und Christentum; 85–100: Kukasawa, Hidetaka: Religionskritik im Kontext. Die buddhistische Kritik am Christentum im modernen Japan; 101–115: Gantke, Wolfgang: Die neo-hinduistische Kritik am Christentum; 116–140: Stausberg, Michael: Konkurrenz, Kritik und Innovation: Zur islamischen Kritik an der Religion Zarathuštras; 141–144: Metz, Johann Baptist: Im Eingedenken fremden Leids. Zu einer Basis- und Brückenkategorie der christlichen Gottesrede (Kurzfassung); 145–158: Tomuschat, Christian: Die Menschenrechte und die Religionen; 159–171: Böll, Verena: Wellenbrecher. Die Kritisierbarkeit der Religionen aus feministischer Perspektive; 172–182: Amery, Carl: Versöhnung und salvierende Formel – Religiosität und biosphärische Problematik; 183–195: Ohashi, Ryosuke: Das „Lachen" als Augenblick und als Kairos – philosophisch-interreligiöse Religionskritik aus ostasiatischer Perspektive; 196–207: Waardenburg, Jaques: Religionskritik. Aufklärung, Emanzipierung, Begegnung; 209–210: Schlette, Heinz Robert: Nachwort.

Moraltheologie / Christliche Sozialethik

Cyberethik. Verantwortung in der digital vernetzten Welt, hg. v. Anton K o l b / Reinhold E s t e r b a u e r / Hans Walter R u c k e n b a u e r. – Stuttgart / Berlin / Köln: W. Kohlhammer 1998. 189 S., kt DM 49,80 ISBN 3-17-015571-7: 11–50: Kolb, Anton: Virtuelle Ontologie und Anthropologie; 51–57: Rauch, Wolf: Informationsethik. Die Fragestellung aus der Sicht der Informationswissenschaft; 58–72: Capurro, Rafael: Ethik für Informationsanbieter und -nutzer; 73–95: Ruckenbauer, Hans-Walter: Homo ludens auf der Datenautobahn: das Spiel mit imaginären Wirklichkeiten; 96–114: Trimmel, Michael: Homo Informaticus – der Mensch als Subsystem des

Computers? Thesen und empirische Ergebnisse zu psychologischen Auswirkungen der Mensch-Computer-Interaktion und der Informatisierung der Gesellschaft; 115–134: Esterbauer, Reinhold: Gott im Cyberspace? Zu religiösen Aspekten neuer Medien; 135–152: Reichmann, Gerhard: Informationsrecht in Österreich; 153–170: Maron, Andreas: Globalisierung der Wirtschft mit Hilfe der Informationstechnologie und deren gesellschaftliche Auswirkungen; 171–181: Bauer, Gunter: Das Internet – Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft; 182–187: Maurer, Hermann: Große WWW-Systeme. Neue Phänomene, Probleme und Lösungen.

Homo oeconomicus: Der Mensch der Zukunft?, hg. v. Norbert Brieskorn / Johannes Wallacher. – Stuttgart: W. Kohlhammer 1998. X, 181 S. (Globale Solidarität – Schritte zu einer neuen Weltkultur, 2) DM 49,80 ISBN: 3–17–015408–7: 1–31: Priddat, Birger P.: Moral Based Rational Man; 33–46: Diskussion; 47–76: Hengsbach, Friedhelm: Marktkonkurrenz auf der Grundlage gesellschaftlicher Kooperation; 77–92: Diskussion; 93–129: Kersting, Wolfgang: Der Markt – das Ende der Geschichte?; 131–145: Diskussion; 147–164: Ulrich, Hans G.: Theologische Zugänge zum Menschenbild der Ökonomie; 165–175: Diskussion.

Ökologische Ethik als Orientierungswissenschaft. Von der Illusion zur Realität, hg. v. Adrian Holderegger. – Freiburg / Schweiz: Universitätsverlag 1997. 242 S. (Ethik und politische Philosophie, 1), DM 56,00 ISBN 3–7278–1132–3: 15–33: Kornwachs, Klaus: Technisierung der Ethik? Technikphilosophische Einwände; 34–67: Renn, Ortwin: Die Wertbaumanalyse. Ein diskursives Verfahren zur Bildung und Begründung kollektiv verbindlicher Bewertungskriterien; 71–99: Peter, Hans-Balz: Markt umd Umwelt. Ethische Konfliktfelder ökonomischer Theorie und Praxis; 100–116: Ulrich, Peter: Nachhaltiges Wirtschaften und Unternehmensethik. Ein sozialökologischer Ansatz; 119–165: Hebeisen, Michael Walter: Umweltschutz als Staatsaufgabe und als Gegenstand der Rechtspolitik. Beitrag zur Beurteilung einer Verbürgung ökologischer Postulate in der Verfassung und in der Rechtsordnung; 169–191: Engels, Eve-Marie: Evolutionäre Ethik und Umweltmoral; 195–212: Fischer, Johannes: Der Beitrag der Theologie zur ökologischen Ethik; 213–241: Lochbühler, Wilfried: Führte uns das Christentum in die Umweltkrise? Theologische Stellungnahmen zu einer umstrittenen geistesgeschichtlichen These.

Pastoraltheologie und Religionspädagogik

Religion in der Lebenswelt der Moderne, hg. v. Kristian Fechtner / Michael Haspel. – Stuttgart / Berlin / Köln: W. Kohlhammer 1998, 254 S., ISBN 3–17–015271–8: 16–27: Schwab, Ulrich: „Religion in der Lebenswelt der Moderne" – eine Innenperspektive des Marburger Graduiertenkollegs; 28–47: Sommer, Regina: Lebensalltag und gelebte Religion von Frauen. Konsequenzen einer geschlechtsspezifischen Betrachtungsweise für die Praktische Theologie; 48–66: Söderblom, Kerstin: Grenzgängerinnen. Die Bedeutung von christlicher Religion in den Lebensgeschichten lesbischer Frauen in (West-)Deutschland; 67–87: Sachau, Rüdiger: Individueller Synkretismus als Lebensform moderner Religiosität. Westliche Reinkarnationsvorstellungen im Kontext neuzeitlichen Christentums; 88–101: Franke, Edith: Religiöse Wandlungs- und Erneuerungsprozesse als Gegenstand empirischer Forschung in der Religionswissenschaft; 102–122: Benthaus-Apel, Friederike: Religion und Lebensstil. Zur Analyse pluraler Religionsformen aus soziologischer Sicht; 123–139: Radeck, Heike: Bibliodrama, religiöse Subjektivität und kirchliche Praxis; 140–149: Keßler, Hildrun: Mit dem Leib denken – Bibliodrama und Leiblichkeit in Kirche und Theologie; 150–166: Volz, Gunther: „Nicht das Leben besitzen wollen, fremd bleiben in ihm". Religiöse Deutungen von Fremdheit und Heimatlosigkeit bei Klaus Mann; 167–188: Friedrichs, Lutz: „Heilige Leere". Spätmoderne Autobiographik als Provokation für Theologie und Kirche; 189–207: Haspel, Michael: Kontextuelle Theologie, organisierte Religion und gesellschaftlicher Wandel. Die evangelischen Kirchen in der DDR und die schwarzen Kirchen in den USA als Beispiele; 208–226: Fechtner, Kristian: Religiöser Individualismus und Kirche. Praktisch-ekklesiologische Perspektiven im Anschluß an Ernst Troeltsch; 227–250: Heimbrock, Hans-Günter: Theologie auf dem Wege zur Lebensweltorientierung. Eine Außenansicht des Marburger Graduiertenkollegs.

Religionsunterricht der Zukunft. Aspekte eines notwendigen Wandels. Ein Blick nach vorn. Dokumentation einer ökumenischen Tagung, hg. v. Reinhard Ehmann u. a. – Freiburg: Herder 1998. 301 S., kt DM 29,80 ISBN: 3–451–26229–0: 19–27: Schavan, Annette: Wozu brauchen wir noch einen Religionsunterricht?; 28–37: Tzeetzsch, Werner: Glaubwürdigkeit und Offenheit. Der Religionsunterricht als persönliche Herausforderung der Lehrerinnen und Lehrer; 38–56: Nipkow, Karl Ernst: Religionsunterricht im Pluralismus. Ein identitätsbewußtes Fach auf dem Weg zu mehrseitiger Kooperation und Verständigung; 57–66: Kasper, Walter: Schule und Bildung aus katholischer Sicht; 67–73: Engelhardt, Klaus: Schule und Bildung aus evangelischer Sicht; 77–89: Steinert, Wilfried Wolfgang: LER – Ein Erfahrungsbericht aus Brandenburg; 90–96: Münzner, Eva-Maria: Religionsunterricht im Spiegel von LER; 97–103: Kriesel, Peter: Wenn die Magd zur Herrin wird. Erfahrungen mit einem untauglichen Kooperationsmodell; 104–107: Rockstroh, Elke: Erfahrungsbericht aus Brandenburg zum neuen Schulfach „Lebensgestaltung – Ethik – Religionskunde"; 108–113: Priese, Ruth: Die Fächergruppe Religionsunterricht – Ethik – Philosophie. Trennung oder Einheit?; 114–122: Veraart, Heinz-Albert: Die Fächergruppe Religionsunterricht – Ethik – Philosophie. Bemerkungen aus der Sicht des Ethikunterrichts; 123–129: Schot, Uwe: Religionsunterricht und Ethikunterricht. Hintergründe, Entwicklungen und Konkretionen aus der Sicht eines Religionslehrers; 130–131: Stonis, Andreas: Die Fächergruppe Religionsunterricht – Ethik – Philosophie. Bericht aus der Arbeitsgruppe; 132–141: Sieg, Ursula: „Religionsunterricht für alle." Interreligiöses Lernen von Anfang an!; 142–151: Schlüter, Richard: Der katholische Religionsunterricht. Hinführung zu einer gesprächsfähigen konfessionellen Identität – Anfragen an ein Konzept; 152–169: Janson, Udo: Das Gebot der Stunde – Handeln in kurz- und mittelfristigen Strategien an beruflichen Schulen; 170–177: Aschhoff, Dieter / Diebold, Marianne: Konfessionelle Trennung oder ökumenische Kooperation. Ein Einblick in eine kontroverse Diskussion; 178–182: Küenzlen, Ulrich: Was für einen Religionsunterricht der Zukunft erwarten die Religionslehrerinnen und Religionslehrer?; 183–185: Arbeitskreis der Religionslehrerverbände in Baden-Württemberg: Thesen zu einem Religionsunterricht der Zukunft; 189–202: Scheilke, Christoph Th.: Zukunft der Bildung – Schule der Zukunft; 203–207: Frick, Rafael: Ortsbestimmungen. Religionsunterricht an Haupt- und Realschule; 208–211: Kuld, Lothar: Wie Religion in der Schule vorkommt. Drei Neuformulierungen; 212–219: Frey, Regina: Innovative Formen des Religionsunterrichts; 220–227: Rupp, Hartmut: Der evangelische Religionsunterricht – unverzichtbarer Beitrag für den allgemeinen Bildungsauftrag; 228–238: Michalke-Leicht, Wolfgang: Das bildungstheoretische Selbstverständnis des Religionsunterrichts als Herausforderung für die Lehrplanfortschreibung; 241–246: Schnaidt, Franz-Josef: Der Religionsunterricht – seine kirchliche Bindung und die Verantwortung der Gemeinde; 247–250: Bosold, Bernhard / Schultheiss, Kurt: Kirchliche Bindung und die Verantwortung der Gemeinde – Aspekte aus der Diskussion; 251–256: Biesinger, Albert: Religionsunterricht im Spannungsfeld von Religiosität – Sachinformation – Glaubenserziehung; 257–263: Scheidler, Monika: Nikodemus-Stunden im Religionsunterricht zwischen kognitivem Anspruch und lebensrelevantem Lernen; 264–267: Lanzenberger, Gerhard: PfarrerIn und Religionsunterricht – eine leidvolle Allianz? Thesen eines protestantischen Pfarrers; 268: Schmid, Peter: Pfarrer und Religionsunterricht – eine leidvolle Allianz? Thesen eines katholischen Pfarrers; 269–271: Geiger, Johannes: Pfarrer und Religionsunterricht – eine leidvolle Allianz? Aspekte aus der Diskussion; 272–278: Helg, Brunhild: Eltern und ihre Mitverantwortung in der Schule; 281–288: Kretschmann, Winfried: Macht Religionsunterricht in einer modernen Gesellschaft Sinn?; 289–290: Seimetz, Hermann: Antworten geben auf der Basis christlicher Werte und Überlieferung; 291–293: Bregenzer, Carla: Die Diskussion hält an; 294–295: Kleinmann, Dieter: Aufgaben des Religionsunterrichts im weltanschaulich neutralen Staat.

Religionsunterricht in der offenen Gesellschaft. Ein Symposion im Bonner Wasserwerk, hg. v. Karl Lehmann. – Stuttgart: W. Kohlhammer 1998. 142 S., kt DM 18,00 ISBN: 3–17–015459–1: 9–22: Nordhofen, Eckhard: Einleitung; *Positionen – Optionen*: 23–28: Süssmuth, Rita; 29–47: Lehmann, Karl; 51–54: Althaus, Dieter: 55–59: Catenhusen, Wolf-Michael; 61–64: Kretschmann, Winfried; 65–68: Graf Lambsdorff, Otto; 69–73: Rüttgers, Jürgen; 75–80 Schröder, Richard; 81–87: Wernstedt, Rolf; 89–141: Diskussion.

Werkstatt Religionspädagogik. Kreative Lernprozesse in Schule und Gemeinde. Bd 1, hg. v. Klaus Petzold unter Mitarbeit von Daniel Petzold. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 1998. 236 S., 20 Abb., brosch. DM 34,40 ISBN: 3–374–01675–8: 9–24: Petzold, Klaus: Woher und wozu dieses Buch; 25–33: Behrendt, Wilhelm: „Ist das nicht geile Musik?"; Kinder entdecken ihre Geschichte; 34–40: Bizer, Christoph: Die steinerne Maria von Netze; 41–53: Ehrlicher, Angela / Walter, Nikolaus: Der reiche Kornbauer. Gleichnis in neun Spielszenen einer 8. Klasse; 54–64: Fasshauer, Brita: Wer bin ICH? Eine zentrale Frage im Religionsunterricht der Klassen 8/9; 65–84: Freund, Annegret: Wie Quälendes seine niederdrükkende Macht verlieren kann. Ein Beispiel; 85–98: Günther, Inge / Lütke-Hölter, Martina / Siegmann, Hanna: Zehn kluge und zehn törichte Jungfrauen. Und siehe – sie tanzen; 99–107: Hartwig, Angela: „Ich bin die Tür." Kreative Zugänge zu Joh 10,9; 108–110: Hertzsch, Klaus-Peter: Gericht und Gnade. Das Gleichnis vom Großen Abendmahl; 111–116: Hoppmann, Friedemann: Gemeinwesenorientierung als Gestaltungsprinzip; 117–124: Könneke, Sigrid: „Kröten singen im Vogelchor mit ..." Gedichte von Grundschulkindern; 125–134: Kuhl, Lena: Ein Fest mit Rut und Boas. Bericht aus einer Lehrer(innen)fortbildung; 135–146: Lange, Hans-Jürgen: Erfahrungen mit kreativen Angeboten in der Fort- und Weiterbildung; 147–152: Merkel, Diana: „Werkstatt Bibel" in Oppurg. Ein Bericht zur Arbeit mit Lk 12,13–21; 153–157: Mork, Carsten: Der reiche Mann und der arme Lazarus. Auf dem Weg mit Lk 16,19–31; 158–170: Oeler, Antje: Kooperation Sonderschule – Universität. Passionsgeschichte in St. Marien; 171–178: Petzold, Daniel: Eine kreative Andacht in der Jugendarbeit; 179–190: Piasecki, Waltraud: „Ich steh an deiner Krippe hier" oder „Wir verkaufen den Jesus". Projekt einer 6./7. Klasse; 191–201: Röben, Gerda: Kreatives Schreiben rund um biblische Texte, Themen und Motive; 202–214: Szagun, Anna-Katharina: Werkstatt Religion – lebendiges Lernen in Schule und Hochschule: Erfahrungsorientierte Kloster- und Kirchenerkundungen; 215–237: Obermayr, Dietlinde: Auschwitz.

Werkstatt Religionspädagogik. Kreative Lernprozesse in Schule und Gemeinde. Bd 2, hg. v. Klaus Petzold unter Mitarbeit von Daniel Petzold. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 1998. 216 S., 16 Abb., brosch. DM 34,40 ISBN: 3–374–01676–6: 11–21: Aschenbrenner, Dieter: Kann kreativ gespart werden? Oder Wie macht man aus der Not eine Tugend?;

22–25: Bender, Christine: Durch Teilen und Vertrauen wird ein jeder satt; 26–39: Beuker, Ulrich: Blaues Kamel such Blaue Salzsau. Aktionstag auf einem Marktplatz; 40–51: Heidemann, Inge / Torney, Antje: Wie aus einer Unterrichtseinheit ein Gottesdienst wurde; 52–73: Kiesow, Hartwig: Der Teufel und St. Michael. Lebendiges Arbeiten an alten Symbolen im Thüringer Religionsunterricht; 74–87: Macht, Siegfried: Vom Exodus zur Schöpfungsgeschichte. Biblische Lieder; 88–95: Mondwurf, Käthe: Die Buchrolle wird verbrannt. Rollenspiel zu Jes 36; 96–111: Payne, Florence: Baustein zum Thema: Fragen nach Gott; 112–126: Pfaff, Petra: „The number of the beast" – Tanz einer biblischen Geschichte als Möglichkeit der Auslegung; 127–134: Reichardt, Elke / Linke, Heike: Frauen entdecken die Bibel – mit Leib und Seele, Herz und Verstand; 135–137: Schmidt, Christiane: Der Ostergarten als kreatives Gestaltungsmoment; 138–158: Schulz, Petra: Paare in der Bibel. Praktische Anregungen für eine erfahrungsorientierte Arbeit in Gruppen; 159–171: Spiess, Manfred: Das Abenteuer Religionsunterricht; 172–183: Teckemeyer, Lothar: Komm, wir fahren nach Cainerda; 184–195: Thamm, Folker: „Seelig sind die Sanftmütigen." Konfirmanden und der Castor-Transport; 196–199: Thamm, Roswitha: Martin, der Schuster. Ein Rollenspiel; 200–216: Wille, Monika: Fremdes verwalten oder Bekanntes gestalten. Konfirmanden begegnen dem Glaubensbekenntnis.

Missionswissenschaft

Neuere Zeitschrift für Missionswissenschaft 54–1998/3, hg. v. Verein zur Förderung der Missionswissenschaft. – Immensee 1998, kt sFr 43,00 ISSN 0028–3495: 161–192: Martínez Ferrer, Luis: La pastoral de la confesión en México (s. XVI) y los ritos penitenciales mesomericanos; 193–216: Piepke, Joachim G.: Sekten und Neureligionen. Eine Herausforderung für Kirche und Christentum heute; 217–220: Malek, Roman: In memoriam P. Edward Malatesta SJ (1932–1998); 221–224: Baumann, Peter: Hongkong: Kirche und Gesellschaft im Übergang.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Prof. Dr. Edmund Arens, Kellerstr. 10, CH-6005 Luzern;
Dr. Klaus Arntz, Domplatz 8, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Knut Backhaus, Kamp 6, D-33098 Paderborn;
Prof. DDr. Teresa Berger, Duke University The Divinity School, USA-Durham, North Carolina 27708;
Albrecht Birkelbach, Bessemerstr. 79, D-44793 Bochum;
Prof. Dr. Martina Blasberg-Kuhnke, Schloßstraße 4, D-49074 Osnabrück;
PDDr. Wilhelm Damberg, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Gerhard Dautzenberg, Karl-Klöckner-Str. 21, D-35394 Gießen;
Prof. Dr. Heinrich Döring, Geschwister-Scholl-Platz 1, D-80539 München;
Prof. Dr. Detlev Dormeyer, Emil-Figge-Str. 50, D-44227 Dortmund;
Prof. DDr. Hubertus R. Drobner, Kamp 6, D-33098 Paderborn;
Prof. Dr. Martin Ebner, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. J. Keith Elliott, The University of Leeds Department of Theology and Religious Studies, GB-Leeds LS2 9JT;
Winfried Engel, Bischöfliches Generalvikariat, Schulabteilung Paulustor 5, D-36037 Fulda;
Prof. Dr. Norbert Fischer, Ostenstraße 26–28, D-85071 Eichstätt;
Prof. Dr. Friedhelm Hengsbach, Offenbacher Landstr. 224, D-60599 Frankfurt;
Prof. Dr. Helmut Hoping, Liebermeisterstr. 12, D-72076 Tübingen;
Dr. Hans-Jochen Jaschke, Danziger Str. 52, D-20099 Hamburg;
Prof. Dr. Anne Jensen, Universitätsplatz 3, A-8010 Graz;
Prof. Dr. Reiner Kaczynski, Geschwister-Scholl-Platz 1, D-80539 München;
Carsten Koch, Am Plan 3, D-35032 Marburg;
Prof. Dr. Armin Kreiner, Saarstr. 21, D-55099 Mainz;
Dr. Georg Langenhorst, Rehstraße 27, D-88255 Baindt;
DDr. Manfred Lochbrunner, Kirchstr. 2, D-86486 Bonstetten;
Klaus Lüdicke, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Dr. Ulrich Lüke, Kapuzinerbuck 4, D-79299 Wittnau;
Peter Lüning, Eschenkamp 14, D-33178 Borchen-Alfen;
Prof. Dr. Claus-Peter März, Goethestr. 22, D-99096 Erfurt;
Claudia Meier, Hüfferstr. 27, D-48151 Münster;
Prof. Dr. Karl-Heinz Menke, Adenauerallee 19, D-53111 Bonn;
Dr. Christoph Meyer, Universitätsstr. 14–16, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Harding Meyer, Rosenweg 4, D-77694 Kehl-Marlen;
Prof. DDr. Erwin Möde, Ostenstr. 26–28, D-85072 Eichstätt;
Prof. Dr. Gerhard L. Müller, Geschwister-Scholl-Platz 1, D-80539 München;
Prof. DDr. Klaus Müller, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Manfred Probst, Pallottistr. 3, D-56179 Vallendar;
Prof. Dr. Klemens Richter, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
PDDr. Dorothea Sattler, Saarstr. 21, D-55099 Mainz;
Dr. Klaus Scholtissek, Mittlerer Dallenbergweg 6a, D-97082 Würzburg;
Prof. Dr. Michael Schramm, Domstr. 10, D-99084 Erfurt;
Dr. Michael Schulz, Geschwister-Scholl-Platz 1, D-80539 München;
Prof. Dr. Hartmut Stegemann, Platz der Göttinger Sieben 2, D-37073 Göttingen;
Prof. Dr. Michael Theobald, Liebermeisterstr. 12, D-72076 Tübingen;
Dr. Saskia Wendel, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Gunther Wenz, Schellingstr. 3/III-Vgb., D-80799 München;
Prof. Dr. Gabriele Winkler, Liebermeisterstr. 18, D-72076 Tübingen;
Prof. Dr. Werner Wolbert, Universitätsplatz 1, A-5020 Salzburg;
Dr. Helmut Zander, Am Wichelshof 46, D-53111 Bonn.

Impressum

Theologische Revue (ThRv)
Johannisstraße 8–10, D-48143 Münster
Tel. (0251) 8322656, Fax (0251) 8328357, E-Mail: thrv@uni-muenster.de

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

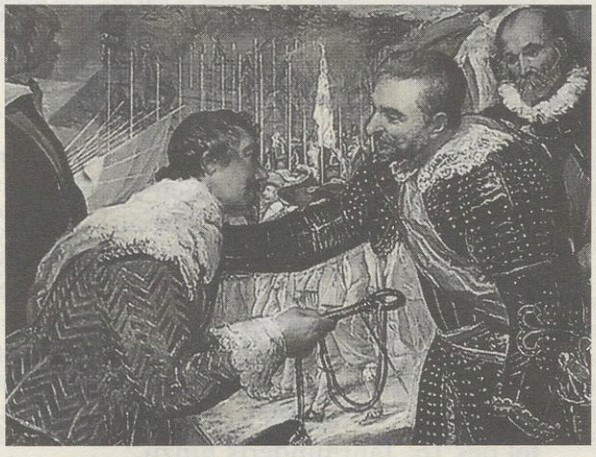
Die Rücksendung unverlangt eingesandter Bücher kann aus Kostengründen nicht übernommen werden. Sie werden nach Möglichkeit in die Bibliographie aufgenommen oder rezensiert. Eine Verpflichtung hierzu wird jedoch von der Schriftleitung nicht übernommen. Gleiches gilt für die Publikation unverlangt eingesandter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

Verlag und Anzeigen:
Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., D-48135 Münster
Bezugspreise: Einzelheft: DM 38,–/öS 277,–/sFr 35,–,
Jahresabonnement: DM 198,–/öS 1445,–/sFr 176,–,
Studentenabonnement: DM 158,40/öS 1156,–/sFr 140,50.
Die Preise verstehen sich zzgl. Porto und inkl. 7 % MwSt. im Inland.
Gesamtherstellung: Druckhaus Aschendorff, Münster 1998

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

© 1998 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

Dreißigjähriger Krieg Westfälischer Frieden



von Helmut Lahrkamp
Mit 326 Abbildungen
9. bis 11. Tausend

Ein Bildband mit 326 Abbildungen, der einem breiten Publikum Krieg und Friedensverhandlungen anschaulich vermitteln soll.

„Um es vorweg zu sagen: dieses Ziel wird glänzend erreicht – ein Verdienst des Autors, der durch viele grundlegende Publikationen als **einer der besten Kenner dieser Zeit** ausgewiesen ist ... **Die Bildauswahl ist vorzüglich** und bietet auch dem Kenner Neues; vor allem überzeugt auch die Reihenfolge der Abbildungen, die Mischung aus Gemälden und Graphik, hoher Kunst und tagesaktueller Bildpublizistik, von Porträts, Flugblättern und Karikaturen." *Heimatpflege in Westfalen. Rundschreiben des Westf. Heimatbundes 2/1998*

„Die enorme Bilderfülle fesselt den Betrachter, dem wohl selten **eine derartige Menge authentischer Bildzeugnisse in guter Wiedergabe** geboten wurde. Hier kann er den Dreißigjährigen Krieg in seiner Buntheit und seinen Schrecknissen geradezu ‚live' erleben." *Geschichte, Politik und ihre Didaktik 1/2 1998*

Seit Erscheinen das meistverkaufte Buch zum Thema. 328 Seiten, fester Einband, DM 62,–.
ISBN 3-402-05166-4.

Der Westfälische Frieden



Das Standardwerk von Fritz Dickmann Jetzt in 7. Auflage

Eine bis ins Detail gehende umfassende Darstellung.

„Unübertrefflich, ja geradezu unvorstellbar, wie der Autor den rohen und besonders spröden Quellenstoff in seiner Darstellung lebendig zum Ausdruck bringen konnte ... Das Buch wird in die Geschichte der deutschen Historiographie eingehen als eine Großtat." *Mitteilungen des österreichischen Staatsarchivs*

„Das Buch ist aus guten Traditionen deutscher Historiographie hervorgegangen, verbindet Detailarbeit mit der Kraft zur Synthese, ist durchsichtig klar gegliedert, frei von Ballast in der Diktion und angenehm lesbar. Es gibt über Hunderte von Einzelfragen gewissenhaft Auskunft und bleibt doch in keiner einzigen stecken." *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht*

„Eine Bestätigung der Darstellungsgabe Dickmanns, weil er aus einem reichen und bunten Material ein lesbares und wohlkomponiertes Buch geschaffen hat ... Die deutsche Geschichtsschreibung hat hier eine wahrhaft große Leistung aufzuweisen." *Erasmus*

657 Seiten, 18 Abbildungen, 85,– DM.
ISBN 3-402-05161-3
Verlag Aschendorff – 48135 Münster

ASCHENDORFF
VERLAG

Neuerscheinungen

Albrecht Langner
Katholische und evangelische Sozialethik im 19. und 20. Jahrhundert
Beiträge zu ideengeschichtlichen Entwicklungen im Spannungsfeld von Konfession, Politik und Ökumene

1998. 778 Seiten, Festeinband,
DM 128,-/öS 934,-/sFr 114,- ISBN 3-506-75111-5

Nach vier Monaten in 2. Auflage:
Klemens-August Recker
»Wem wollt ihr glauben?«
Bischof Berning im Dritten Reich

2., durchges. Auflage 1998. 528+16 Seiten Bildteil, Leinen mit Schutzumschlag,
DM 68,-/öS 496,-/sFr 60,80 ISBN 3-506-77055-1

Josef Wohlmuth (Hrsg.)
Emmanuel Levinas
Eine Herausforderung für die christliche Theologie

1998. 248 Seiten, kart.,
DM 78,-/öS 569,-/sFr 69,50 ISBN 3-506-79801-4

Heinz Schürmann
Wort Gottes und Schriftauslegung
Gesammelte Beiträge zur theologischen Mitte der Exegese
Herausgegeben von *Knut Backhaus*

1998. ca. 400 Seiten, kart,
ca. DM 98,-/öS 715,-/sFr 87,30 ISBN 3-506-78236-3

Gunda Brüske
Anruf der Freiheit
Anthropologie bei Romano Guardini

1998. 336 Seiten, kart.,
DM 88,-/öS 642,-/sFr 78,50 ISBN 3-506-71805-3

Petar Vrankic
Religion und Politik in Bosnien und der Herzegowina
1878-1918

1998. XXVI+895 Seiten, Festeinband,
DM 158,-/öS 1.153,-/sFr 140,80 ISBN 3-506-79511-2

Jörg Ernesti
Princeps christianus und Kaiser aller Römer
Theodosius der Große (379-395) im Lichte zeitgenössischer Quellen

1998. 307 Seiten, kart.,
DM 98,-/öS 715,-/sFr 87,30 ISBN 3-506-776275-3
= Paderborner Theologische Studien

Helge Wulsdorf
Umweltethik, Gerechtigkeit und verbandliche Selbstregulierung

1998. 472 Seiten, kart.,
DM 98,-/öS 715,-/sFr 87,30 ISBN 3-506-79766-2

Schöningh
Postfach 2540 · D-33055 Paderborn

Ralf Klötzer

Kleiden, Speisen, Beherbergen

Armenfürsorge und soziale Stiftungen in Münster im 16. Jahrhundert (1535–1588)

Stiftungen und Institutionen der Armenfürsorge haben in den meisten Städten eine reiche Überlieferung hinterlassen, deren sozialgeschichtliche Bearbeitung vielfach noch zu leisten ist. Im katholischen Münster, das die Armenfürsorge im 16. Jahrhundert – anders als protestantische Städte – nicht zentralisierte, blieben die älteren Stiftungen auch in der beginnenden frühen Neuzeit in Funktion. Neue Stiftungen kamen seit dem letzten Drittel des 16. Jahrhunderts hinzu.

Ausgehend von der Darstellung der Institutionen (Almosenkörbe, Armenhäuser) erschließt der Autor das Thema unter drei weiteren Aspekten. So schildert er die konkreten Formen der öffentlichen Unterstützung der Armen und ermöglicht damit Einblicke in deren Lebenswirklichkeit, untersucht dann auf der Basis der Auswertung von mehreren hundert Testamenten das Stiftungsverhalten von Bürgerinnen und Bürgern sowie von Geistlichen und geht schließlich auf die gesellschaftlichen und politischen Kräfte ein, die die Armenfürsorge dauerhaft sicherten (Provisoren, Rat).

Im Rahmen eines Forschungsprojekts des Stadtarchivs Münster ist ein Band entstanden, der sich durch große Quellennähe auszeichnet. Zitate und Abbildungen unterstützen die anschauliche Darstellung.

1998, VIII und 399 Seiten, zahlreiche Abbildungen, fester Einband, DM 98,– / öS 715,– / sFr 89,–
ISBN 3-402-06640-8

Neue Folge, Band 17/3 der Reihe
Quellen und Forschungen zur Geschichte der Stadt Münster

Verlag Aschendorff – 48135 Münster
Bezug durch jede Buchhandlung

ASCHENDORFF VERLAG

Theologische Neuerscheinungen bei Vandenhoeck & Ruprecht

Otto Kaiser

Der Gott des Alten Testaments

Band 2: Wesen und Wirken – Jahwe, der Gott Israels, Schöpfer der Welt und des Menschen.

UTB 2024. 1998. 320 Seiten, kart.
DM 36,80 / öS 269,– / SFr 34,–
ISBN 3-8252-2024-9

Dieser zweite Band von Otto Kaisers systematisch angelegter Theologie des Alten Testaments handelt vom Namen und Wesen Jahwes als dem Gott Israels, der als der Heilige der ganz Andere ist, der im Himmel wohnend und doch auf Erden gegenwärtig vorgestellt und als der Schöpfer von Welt und Mensch betrachtet wurde. Dabei geht es Kaiser besonders darum, dem heutigen Leser des Alten Testaments fremdartige Vorstellungen im Horizont des mythisch-symbolischen Denkens der Umwelt des alten Israel in ihrer Eigenart und Bedeutung vorzustellen. Das Buch erschließt theologisch und religionswissenschaftlich die alttestamentlichen Wurzeln des jüdischen und des christlichen Glaubens.

James C. VanderKam

Einführung in die Qumranforschung

Geschichte und Bedeutung der Schriften vom Toten Meer.

Übersetzt von Markus Müller. UTB 1998.
1998. 232 Seiten mit 4 Abbildungen, kartoniert
DM 39,80/ öS 291,– / SFr 37,–
ISBN 3-8252-1998-4

Diese verständlich geschriebene und fundierte Einführung stellt beispielhafte Texte vor, ordnet sie in die Geschichte der frühjüdischen Literatur und Theologie ein und demonstriert so ihre tatsächliche Bedeutung für das Verständnis des Alten und Neuen Testaments. Die Schriftrollen öffnen ein Fenster zu der lebendigen und stets um ihre Identität ringende Vielfalt des Judentums vom 2. Jh. v. Chr. bis zur Zeitenwende. Sie erlauben einen Blick in die Überlieferungs- und Textgeschichte des Alten Testaments und geben Einblick in die geistige und religiöse jüdische Welt der damaligen Zeit.

Weitere Informationen:
Vandenhoeck & Ruprecht, Theologie, 37070 Göttingen

Horacio E. Lona

Der erste Clemensbrief

Kommentar zu den Apostolischen Vätern, Band 2.
1998. 677 Seiten, Leinen
DM 198,– / öS 1445,– / SFr 176,–;
bei Subskription der Reihe
DM 178,20 / öS 1301,–/ SFr 158,50
ISBN 3-525-51682-7

Der erste Clemensbrief (I Clem), ein Brief der römischen Gemeinde an die Gemeinde von Korinth, gegen Ende des ersten Jahrhunderts verfaßt, ist der älteste Text des Urchristentums außerhalb des Neuen Testaments.
Der Kommentar versucht – nach einer ausführlichen Einleitung – anhand detaillierter Textanalyse, I Clem als wichtige Stimme des nachapostolischen Zeitalters gebührend zu würdigen. Dazu wird die Forschungsgeschichte eingehend berücksichtigt. Exkurse zu den wichtigsten theologischen Fragen tragen dazu bei, den Standort des Briefes im Kontext der altchristlichen Literatur zu bestimmen.

Jacob Jervell

Die Apostelgeschichte

Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, Band 3.
17. Auflage (1. Auflage dieser Neuauslegung)
1998. 635 Seiten, Leinen
DM 198,– / öS 1445,– / SFr 176,–
bei Subskription der Reihe
DM 178,20 / öS 1301,– / SFr 158,50
ISBN 3-525-51627-4

In dieser bahnbrechenden Neuinterpretation deutet der Verfasser die Apostelgeschichte vor allem von ihrem auffallend starken jüdischen Zügen her und stellt damit grundlegende Annahmen bisheriger Acta-Forschung und ihrer Rekonstruktion der Geschichte des Urchristentums in Frage. Vor allem sieht er in der Apostelgeschichte des Lukas die Absicht, die Legitimität der Kirche als Gottesvolk aufzuzeigen, und zwar zuerst als zu Christus bekehrtes *Israel*, in das Heidenchristen eingegliedert werden.
Lukas stellt die Geschichte der Anfänge des Christentums als Ausbreitung des Evangeliums von Jerusalem nach Rom aus der judenchristlichen Perspektive der letzten Jahrzehnte des ersten Jahrhunderts dar, in der Paulus, insbesondere als Missionar unter Juden und gottesfürchtigen Heiden, die führende Rolle spielt. Mit großer Erzählkunst gibt Lukas in dramatischen Episoden und Reden eine theologische Deutung der Geschichte.

Jürgen Becker / Ulrich Luz

Die Briefe an die Galater, Epheser und Kolosser

Das Neue Testament Deutsch, Band 8/1.
18. Auflage (1. Auflage dieser Bearbeitung) 1998.
244 Seiten, kartoniert
DM 48,– / öS 350,– / SFr 44,50;
bei Subskription der Reihe
DM 43,20 / öS 315,– / SFr 40,–
ISBN 3-525-51340-2

Der zweite Band der Neubearbeitung des NTD: Wissenschaftliche Qualität, verständliche Darstellungen und günstiger Preis haben diese Kommentarreihe seit Jahrzehnten zu einem Standardwerk für Pfarrer, Lehrer, Studenten und kirchliche Mitarbeiter gemacht.

Thomas Stahlberg

Seelsorge im Übergang zur „modernen Welt"

Heinrich Adolf Köstlin und Otto Baumgarten im Kontext der Praktischen Theologie um 1900.

Arbeiten zur Pastoraltheologie, Band 32.
1998. 347 Seiten, kartoniert
DM 88,– / öS 642,– / SFr 80,–
ISBN 3-525-62352-6

Nach wie vor ist eines der wichtigsten kirchlichen Handlungsfelder die Seelsorge. Diese Studie zeigt auf, wie sehr das moderne Seelsorgeverständnis mit der Entstehung der „modernen" Welt zusammenhängt. Neben der praktisch-theologischen Reformbewegung um 1900 ganz allgemein werden zwei Theologen besonders gewürdigt: der eher liberale Heinrich Adolf Köstlin und der „moderne" Otto Baumgarten.

V&R
Vandenhoeck & Ruprecht

ASCHENDORFF
VERLAG

Diarmaid MacCulloch

Die zweite Phase der englischen Reformation

(1547–1603) und die Geburt der anglikanischen Via Media
Herausgegeben von Herbert Smolinsky

Die zweite Phase der englischen Reformation bildete den zentralen Abschnitt für das Werden und die Gestalt der anglikanischen Kirche. Nach dem Tode Heinrichs' VIII. (1547) nur teilweise reformiert und dogmatisch eher katholisierend, stand zu Ende der Regierungszeit von Elisabeth I. die voll ausgebildete Staatskirche, die sich einer gewissen Toleranz verpflichtet fühlte.

Aus dieser Geschichte von Verwirrungen und Richtungswechseln erwuchs eine Kirche, die es nie wieder wagen sollte, ihre Identität eindeutig als protestantisch festzulegen – das anglikanische Geschenk an die christliche Geschichte





oben: Matthew Parker, Erzbischof von Canterbury
unten: Königin Elisabeth I.

Diesem reformatorischen Entwicklungsprozeß, der sich von den kontinentalen Vorgängen deutlich unterscheidet, geht das Buch von MacCulloch nach. Es arbeitet die Verschränkung von königlichem Willen, theologischem Ringen um Inhalte, Kirchenverfassung und Kult, aber auch die parlamentarischen Aktivitäten heraus, die für England typisch sind. Die intensive englischsprachige Forschung mit ihren lokal- und sozialgeschichtlichen Ergebnissen sowie die aktuellen Forschungsdiskussionen kommen ebenso präzise zur Sprache wie die Konflikte zwischen der bischöflich verfaßten Staatskirche und engagierten biblisch ausgerichteten und theologisch radikaleren progressiven Gruppen, etwa den Puritanern oder den Dissenters, wobei auch das Weiterbestehen einer katholischen Minderheit berücksichtigt ist. Damit liegt eine moderne Einführung in die englische Reformationsgeschichte vor, die auf hohem und perspektivreichem Niveau informiert, was bisher in deutscher Sprache fehlte.

Übersetzung aus dem Englischen. 185 Seiten, kartoniert, DM 39,80 – ISBN 3-402-02979-0

Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung, Band 58

Aschendorff

16. 02. 99

THEOLOGISCHE REVUE

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

Jährlich 6 Hefte **VERLAG ASCHENDORFF MÜNSTER** **Jährlich DM 198,– / öS 1445,– / sFr 176,–**

Nummer 6 **1998** **94. Jahrgang**

Dorothea Sattler: Gesammelte Nachdenklichkeit. Neuere Beiträge zur theologischen Frauenforschung . . . . . Sp. 603

RUCKSTUHL, Eugen: Jesus, Freund und Anwalt der Frauen. Frauenpräsenz und Frauenabwesenheit in der Geschichte Jesu. Mit einem Beitrag von Walter Kirchschläger (Angelika Strotmann)

GOETZ, Hans-Werner: Frauen im frühen Mittelalter. Frauenbild und Frauenleben im Frankenreich (Gisela Muschiol)

BANGERT, Michael: Demut in Freiheit. Studien zur geistlichen Lehre im Werk Gertruds von Helfta (Siegfried Ringler)

CONRAD, Anne: Zwischen Kloster und Welt. Ursulinen und Jesuitinnen in der Katholischen Reformbewegung des 16./17. Jahrhunderts (Juliana Tischel / Ernst W. Zeeden)

BURGGRAF, Jutta: Teresa von Avila. Humanität und Glaubensleben (Joseph Schumacher)

Allgemeines / Festschriften / Universallexika . . . . . Sp. 621

GIBELLINI, Rosino: Handbuch der Theologie im 20. Jahrhundert (Herbert Vorgrimler)

Erinnern und Erkennen. Denkanstöße aus der Theologie von Johann Baptist Metz, hg. v. Tiemo Rainer PETERS / Thomas PRÖPPER / Hermann STEINKAMP (Helmuth Rolfes)

„Den Armen eine frohe Botschaft" FS für Bischof Franz Kamphaus zum 65. Geburtstag, hg. v. Josef HAINZ / Hans-Winfried JÜNGLING / Reinhold SEBOTT (Hermann Wieh)

LUBAC, Henri de: Meine Schriften im Rückblick. Mit einem Vorwort von Erzbischof Christoph Schönborn (Gerhard L. Müller)

RAFFELT, Albert / VERWEYEN, Hansjürgen: Karl Rahner (Herbert Vorgrimler)

HOLDT, Johannes: Hugo Rahner. Sein geschichts- und symboltheologisches Denken (Herbert Vorgrimler)

Neuere / Neueste Kirchengeschichte Sp. 630

STUMP, Phillip H.: The Reforms of the Council of Constance (1414–1418) (Walter Brandmüller)

KEGEL, Rolf de: Johannes von Segovia, Liber de magna auctoritate episcoporum in concilio generali (Remigius Bäumer)

RICHTER, Matthias: Gesetz und Heil. Eine Untersuchung zur Vorgeschichte und zum Verlauf des sogenannten Zweiten Antinomistischen Streits (Christoph Strohm)

Handbook of European History 1400–1600. Late Middle Ages, Renaissance and Reformation. Vol I: Structures and Assertions. Vol. II: Visions, Programs and Outcomes, hg. v. Thomas A. BRADY / Heiko A. OBERMAN / James D. TRACY (Gerhard Müller)

Cristianismo y mundo colonial. Tres estudios acerca de la evangelización de Hispanoamérica, Edición de Johannes MEIER (Michael Sievernich)

ZUMKELLER, Adolar: Johannes von Staupitz und seine christliche Heilslehre (Manfred Schulze)

KÄLIN, Beatrice: Maria, muter der barmherzekeit: Die Sünder und die Frommen in den Marienlegenden des Alten Passionals (Ferdinand Holböck)

DOSE, Hanna: Evangelischer Klosteralltag. Leben in Lüneburger Frauenkonventen 1530–1710, untersucht am Beispiel Ebstorf (Inge Mager)

Kirchengeschichte. Deutsche Texte 1699–1927, hg. v. Bernd MOELLER (Andreas Holzem)

Die Geschichte des Christentums. Religion – Politik – Kultur. Bd 11: Liberalismus, Industrialisierung, Expansion Europas (1830–1914), hg. v. Jaques GADILLE / Jean-Marie MAYEUR (Kurt Nowak)

Das 18. Jahrhundert. Aufklärung, hg. v. Paul GEYER (Philipp Schäfer)

NOWAK, Kurt: Geschichte des Christentums in Deutschland. Religion, Politik und Gesellschaft vom Ende der Aufklärung bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts (Andreas Holzem)

Der Diözesanklerus, hg. v. Erwin GATZ (Gisbert Greshake)

SIEDLARZ, Jan: Kirche und Staat im kommunistischen Polen 1945–1989 (Theo Mechtenberg)

Kirchliche Zeitgeschichte . . . . Sp. 656

BUSCH, Eberhard: Unter dem Bogen des einen Bundes. Karl Barth und die Juden 1933–1945 (Josef Wohlmuth)

WERTH, Matthias: Abschied vom Rittertum. Von der Jungengemeinschaft im Bund Neudeutschland zur Katholischen Studierenden Jugend (1945–1968) (Christoph Kösters)

Kirchliches Leben im totalitären Staat. Quellentexte aus den Ordinariaten 1977–1989. Dokumentenband Teil II, hg. v. Josef PILVOUSEK (Klemens Richter)

Hochschule & Kirche. Theologie & Politik. Besichtigung eines Beziehungsgeflechts in der DDR, hg. v. Peer PASTERNACK (Ute Gause)

GRANDE, Dieter / SCHÄFER, Bernd: Kirche im Visier. SED, Staatssicherheit und Katholische Kirche in der DDR (Klemens Richter)

Religionsphilosophie / Fundamentaltheologie . . . . . Sp. 663

Fundamentaltheologie – Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen. In konzeptioneller Zusammenarbeit mit Gerhard Larcher, hg. v. Klaus MÜLLER (Karl-Heinz Menke)

GMAINER-PRANZL, Franz: Glaube und Geschichte bei Karl Rahner und Gerhard Ebeling. Ein Vergleich transzendentaler und hermeneutischer Theologie (Bernhard Nitsche)

WOLFF, Ansgar: Der Zeuge als Überlieferungsträger personaler Offenbarung. Zur Korrelation von Offenbarungsgehalt und Vermittlungsgestalt im Kontext der entfalteten Moderne (Edmund Arens)

Theologiegeschichte / Dogmengeschichte . . . . . Sp. 670

PANNENBERG, Wolfhart: Problemgeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland. Von Schleiermacher bis zu Barth und Tillich (Harald Wagner)

OHST, Martin: Pflichtbeichte. Untersuchungen zum Bußwesen im Hohen und Späten Mittelalter (Herbert Vorgrimler)

Dogmatik / Ökumenische Theologie Sp. 672

HARRISON, Carol: Beauty and Revelation in the Thought of Saint Augustine (Cornelius Mayer)

HORVATH, Tibor: Eternity and Eternal Life. Speculative Theology and Science in Discourse (Herbert Vorgrimler)

JÜNGLING, Elke: Die Hölle – veralteter Glaubensartikel oder unverzichtbares Element im Gottesbild? Eine Untersuchung über die Relevanz des Topos Hölle in Gesellschaft, Religionsdidaktik und systematischer Theologie (Herbert Vorgrimler)

KEIL, Günther: Kritik der theologischen Vernunft. Die Frage nach der Möglichkeit einer Lehre von den Eigenschaften Gottes (Herbert Vorgrimler)

KNOEPFFLER, Nikolaus: Der Begriff „transzendental" bei Karl Rahner. Zur Frage seiner Kantischen Herkunft (Herbert Vorgrimler)

Martin Luther – Vorbild im Glauben. Die Bedeutung des Reformators im ökumenischen Gespräch, hg. v. Udo HAHN / Marlies MÜGGE (Jos Vercruysse)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 676

CROCE, Vittorio: Cristo nel tempo della Chiesa – Teologia dell'azione liturgica, dei sacramenti e dei sacramentali (Franz Nikolasch)

BITTLINGER, Arnold: Das Geheimnis der christlichen Feste. Astrologische und tiefenpsychologische Zugänge (Karl-Heinrich Bieritz)

In Ritualen das Leben feiern. Z. B. Schwangerschaft – Geburtstag – Führerschein – Umzug – Trennung, hg. v. Christiane BUNDSCHUH-SCHRAMM (Klemens Richter)

FRANZ, Ansgar: Tageslauf und Heilsgeschichte. Untersuchungen zum literarischen Text und liturgischen Kontext der Tagzeitenhymnen des Ambrosius von Mailand (Balthasar Fischer)

HAUKE, Reinhard: Die lobpreisende Memoria: die ökumenische Dimension der Christusanamnese in doxologischer Gestalt (Dietmar Thönnes)

Wort und Buch in der Liturgie. Interdisziplinäre Beiträge zur Wirkmächtigkeit des Wortes und Zeichenhaftigkeit des Buches, hg. v. Hanns Peter NEUHEUSER (Benedikt Kranemann)

Erwachsene auf dem Weg zur Taufe. Werkbuch Erwachsenenkatechumenat. Erarbeitet von Matthias BALL u. a. im Auftrag der Zentralstelle Pastoral der Deutschen Bischofskonferenz und des Deutschen Liturgischen Instituts (Manfred Probst)

KLINGHARDT, Matthias: Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft. Soziologie und Liturgie frühchristlicher Mahlfeiern (Klemens Richter)

BS: theol A 425

Z 210

Wie weit trägt das gemeinsame Priestertum. Liturgischer Leitungsdienst zwischen Ordination und Beauftragung, hg. v. Martin Klöckener / Klemens Richter (Manfred Probst)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 690

Aymans, Winfried: Kanonisches Recht. Lehrbuch aufgrund des Codex Iuris Canonici. Bd II: Verfassungs- und Vereinigungsrecht (Hugo Schwendenwein)

Philosophie . . . . . Sp. 691

Schaeffler, Richard: Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit. Eine Untersuchung zur Logik der Erfahrung (Heinrich Schmidinger)

Vernunft und Lebenspraxis. Philosophische Studien zu den Bedingungen einer rationalen Kultur. Für Friedrich Kambartel, hg. v. Christoph Demmerling / Gottfried Gabriel / Thomas Rentsch (Peter Schallenberg)

Zovko, Marie-Elise: Natur und Gott: Das wirkungsgeschichtliche Verhältnis Schellings und Baaders (Albert Franz)

Tillich, Paul: Vorlesung über Hegel (Frankfurt 1931/32), hg. u. mit einer historischen Einleitung versehen v. Erdmann Sturm (Michael Schulz)

Knieps, Thomas: Die Unvertretbarkeit von Individualität. Der wissenschaftsphilosophische Ort der Theologie nach Karl Rahners „Hörer des Wortes" (Herbert Vorgrimler)

Reagan, Charles E.: Paul Ricœur. His life and his work (Edmund Arens)

Naturwissenschaften . . . . . Sp. 701

Organismus – Evolution – Mensch: Ein Gespräch zwischen Philosophie, Naturwissenschaft und Theologie, hg. v. Philipp Kaiser / D. Stefan Peters (Werner Bröker)

Mortensen, Viggo: Theologie und Naturwissenschaft (Werner Bröker)

Dorschner, Johann / Heller, Michael / Pannenberg, Wolfhart: Mensch und Universum: Naturwissenschaft und Schöpfungsglaube im Dialog (Werner Bröker)

Kuhn, Wolfgang: Alles nur Zufall? Schöpferglaube und Naturwissenschaft / Kuhn, Wolfgang: Groß sind Deine Werke. Gottes Handschrift in der Schöpfung (Werner Bröker)

Glaube im Kontext naturwissenschaftlicher Vernunft. Mit Beiträgen von G. Altner u. a., hg. v. Rainer Isak (Ulrich Lüke)

Biesinger, Albert / Strack, Hans-Bernd: Gott, der Urknall und das Leben. Was Glaube und Naturwissenschaften voneinander lernen können. Mit Beiträgen von Christoph Schmitt (Ulrich Lüke)

Das Teilhard de Chardin Lesebuch. Ausgewählt von Günther Schiwy (Michael Schulz)

Kunst / Medien . . . . . Sp. 710

Molanus, Jean: Traité des saintes images. Bd I: Introduction, traduction, notes es index établie par François Boesflug / Olivier Christin / Benoît Tassel. Bd II: Texte latin, documentation iconographique établie par François Boesflug / Olivier Christin / Benoît Tassel (Alex Stock)

Ayass, Ruth: „Das Wort zum Sonntag." Fallstudie einer kirchlichen Sendereihe (Ludger Verst)

Das besondere Buch . . . . . Sp. 712

Internationale Bibliographie zu Dietrich Bonhoeffer. International Bibliography on Dietrich Bonhoeffer, hg. v. Ernst Feil unter Mitarbeit von Barbara E. Fink (Harald Wagner)

Kurzrezensionen . . . . . Sp. 713

Theologische Literatur – Eingegangene Sammelbände, Festschriften und Zeitschriften . . Sp. 715

Liebe Leserinnen und Leser der Theologischen Revue!

Ihnen allen, auch im Namen meiner Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter, ein gutes, gesegnetes Jahr 1999 – das letzte vor der Jahrtausendwende!

Ihr Prof. Dr. Harald Wagner

Gesammelte Nachdenklichkeit. Neuere Beiträge zur theologischen Frauenforschung

von Dorothea Sattler, Wuppertal

Schon längst sind es nicht mehr vereinzelte Frauen, die sich in bewußter Bezugnahme auf ihr Frausein zu theologischen Fragen äußern. In vielen Bereichen – vorab in der biblischen Exegese – hat sich die theologische Frauenforschung konsolidiert. Nicht wenige Frauen ziehen gegenwärtig (Zwischen-)Bilanz: Ein Hang zur Nachdenklichkeit scheint mir für das heutige wissenschaftliche Geschehen charakteristisch zu sein. In vielen Gemeinschaftsarbeiten und Monographien, die in den letzten Jahren erschienen sind, bündeln Theologinnen den Ertrag ihrer Forschung und sammeln sich für neue Taten.

Vor die Wahl gestellt, in dieser Rez. entweder eine Skizze der neueren Entwicklungen in der theologischen Frauenforschung zu zeichnen und dabei in Anmerkungen auf einzelne Publikationen zu verweisen, oder aber ausgewählte Studien ausführlicher vorzustellen, habe ich mich für den zweiten Weg entschieden: Angesichts der kaum synthetisierbaren Eigenarten der mir vorliegenden Bücher möchte ich mich auf eine den Inhalt und die Methode referierende Darstellung von einzelnen Werken konzentrieren. Deren Auswahl ist insofern von einer gewissen Zufälligkeit gekennzeichnet, als einige hier nicht behandelte Werke bereits in einer Einzelrezension besprochen worden sind bzw. werden sollen. Ich verweise daher da und dort in den Anmerkungen auf andere Publikationen, die in sachlicher Nähe zu den rezensierten stehen. Angesichts der Tatsache, daß unter den von mir zu kommentierenden Büchern sehr viele Sbde sind, kann ich nicht alle Einzelbeiträge vorstellen.

1. Grundlegendes und Einführendes

Das herannahende Jahr 2000 veranlaßt auch dazu, über die Besonderheiten der Spiritualität von Frauen nachzudenken, die in dieser Wendezeit leben: Zusammen mit der Redaktion „Frau 2000" des Bayrischen Rundfunks veranstaltete die Katholische Akademie in München 1995 ein gut besuchtes Symposion, bei dem ein Theologe (Wolfgang Beinert) und sechs Theologinnen (Stefanie Spendel, Benedikta Hintersberger, Anne Jensen, Margit Eckholt, Marion Wagner und Andrea Tafferner) aus unterschiedlicher Fachperspektive zu der Frage Stellung nahmen, welche Bezüge es zwischen dem Frausein und der religiösen Erfahrung gibt.[1]

Eine Antwort auf diese Frage versucht die Augsburger Dominikanerin Benedikta Hintersberger (20–33): Frauen nehmen die leidvolle Dimension der Wirklichkeit besonders wahr; sie sind bereit zu Veränderungen; sie agieren reflektiert und selbstbewußt; sie sind offen für ökumenische Begegnungen; sie suchen nach dem Erleben christlicher Gemeinschaft und möchten deren Bedeutung im Alltag erfahren. Im Blick auf die weiblichen Ausdrucksgestalten des Glaubenslebens erinnert die Vf.in an die Aspekte der Leiblichkeit/Sinnenhaftigkeit und der Ganzheitlichkeit.[2]

Der Beitrag von Margit Eckholt (62–96) verwirklicht, was die neuere europäische theologische Frauenforschung als eine ihrer Zielsetzungen betrachtet: Sie möchte sich stärker öffnen für die ganz eigenen religiösen Erfahrungen, die *Frauen in Lateinamerika*[3], *Afrika und Asien* machen. Deutlich wird dabei, daß das Frausein nur ein Kontext unter mehreren ist, in denen Gottes Evangelium sich Gehör verschafft. Der Kampf gegen die Armut und der Wunsch nach Befreiung von den Fesseln politischer und wirtschaftlicher Knechtung läßt die fernen Frauen eher als Fremde erscheinen. Es gilt, einen Weg zueinander zu suchen.

Wie in Lateinamerika, so hat auch in Europa die Frauengestalt der Maria von Nazaret die weibliche Spiritualität in den zurückliegenden Zeiten entscheidend geprägt. Marion Wagner (97–110) geht der Frage nach, welche Bedeutung die *Marienfrömmigkeit* bei der Begründung einer weiblichen Spiritualität heute haben könnte. Die Vf.in antwortet darauf mit einem Hinweis auf die selbstbewußte Eigenständigkeit dieser Frau und mit der Betonung jenes starken Vertrauens auf Gott, das Maria auch in Zeiten der Anfechtung durchhalten konnte. Maria von Nazaret erscheint in diesem Zusammenhang als eine exemplarische, nicht eine singuläre Gestalt weiblicher Religiosität.

[1] **Weibliche Spiritualität im Christentum,** hg. v. Stefanie Spendel. – Regensburg: F. Pustet 1996. 118 S., kt DM 29,80 ISBN: 3–7917–1528–3.

[2] Vgl. dazu auch: **Löffler,** Irene: **Unsere Spiritualität entdecken und feiern.** Arbeit mit Frauengruppen. – Mainz: M. Grünewald 1996. 184 S. (Begleiten – Beraten – Heilen), kt DM 34,00 ISBN: 3–7867–1938–1.

[3] Vgl. dazu aus jüngerer Zeit: Bärbel Fünfsinn / L. Carlos Hoch / Christiane Rösener (Hg.), Töchter der Sonne. Unterwegs zu einer feministischen Befreiungstheologie in Lateinamerika, Hamburg 1996; Elizabeth Amoah (Hg.), Leidenschaft und Solidarität. Theologinnen der Dritten Welt ergreifen das Wort, Fribourg 1992.

Nahezu alle Einzelbeiträge in diesem Sbd bringen in einer Schlußüberlegung ihre Erwartung zum Ausdruck, daß die von den christlichen Frauen gelebte Spiritualität auch Männer bereichern könnte. Wie in vielen anderen Publikationen zu Themen der Frauenforschung spiegeln die Schreibenden sehr offen ihre Not, nur sehr vage sagen zu können, was denn als weibliche Eigenart gelten könne. Die offenen Fragen der Geschlechteranthropologie lassen sich nicht leicht beantworten.[4] Vorgefundene Verallgemeinerungen wecken bei den Vf.innen selbst den Zweifel, ob sich eine alternativ formulierte Prägung weiblicher oder männlicher Spiritualität überhaupt erkennen läßt. Hintersberger gesteht: „Ob es überhaupt so etwas wie das natürliche Männliche bzw. Weibliche gibt, läßt sich (noch) nicht beantworten. Es bleibt schwierig, Aussagen über geschlechtsbedingte Besonderheiten zu machen, die über die biologisch-naturalen Fakten hinausgehen. Dieses sich Bescheidenwollen und -müssen wird auch für die spirituelle Dimension verlangt. Ob Frauen also anders glauben und spirituell anders leben als Männer, das weiß ich einfach nicht. Aber die Zahl der Frauen nimmt zu, die feststellen, daß ihnen bestimmte Glaubensweisen eher zusagen als andere, bisher selbstverständlich gepflegte ‚männliche' Ausdrucksformen und Strukturen geistlichen Lebens" (24).

Etwa zeitgleich sind zwei Einführungen[5] in die Geschichte, die Themen und die Methoden der feministischen Theologie erschienen, die beide in engem Bezug zur universitären Lehrsituation entstanden sind. Lucia Scherzberg[6] nennt als eine ihrer Motivationen, dieses einführende Buch vorzulegen, die Wahrnehmung, daß es *die* feministische Theologie heute weniger denn je gebe, eine solche Publikation daher eine Orientierungshilfe in einem sehr weitläufigen Gebiet sein könne (7). Diesen Selbstanspruch erfüllt die Vf.in m. E. in überzeugender Weise, wobei die Sichtung des erreichten Diskussionsstandes weithin auf den europäischen (v. a. deutschsprachigen) und den nordamerikanischen Raum beschränkt bleibt und vorrangig systematisch-theologische Fragestellungen aufgegriffen werden.

Der *Grundkurs* behandelt zunächst die *Geschichte der feministischen Theologie* und die darin sich entwickelnde spezifische Hermeneutik. Der *zweite, weit ausführlichere Teil* versteht sich als ein Werkstattbericht zu den Themenfeldern *Sprachkritik* (Alltagssprache, Liturgie, metaphorische Rede von Gott), *historische Kritik* (biblische und kirchengeschichtliche Fragen) und *theologische Kritik* (Monotheismus, Christologie und Pneumatologie). Alle Einzelabschnitte informieren über die wissenschaftliche Diskussion, sie bieten weiterführende Literaturhinweise und machen konkrete Vorschläge für die Behandlung der Themen in den unterschiedlichen Bereichen der Erwachsenenbildung. Personen- und Sachregister erleichtern das rasche Auffinden von Detailinformationen.

Hedwig Meyer-Wilmes[7] greift mit dem Titel ihrer Einführung eine von Alice Walker geprägte Redewendung auf: So wie lila und lavendel Schattierungen einer Farbe sind, so lassen sich innerhalb der Frauenbewegung Differenzierungen (etwa westliche, weiße Feministinnen versus schwarzhäutige Womanistinnen) erkennen. Zudem gibt die Vf.in zu: „Feministisch ist für mich im Vergleich zu christlich wie lila zu lavendel" (8). Bleibt bei dieser Aussage noch offen, wie stark Meyer-Wilmes den beanspruchten Unterschied einschätzt, so geben ihre inhaltlichen Ausführungen deutlich zu erkennen, daß sie die Veränderungen, die der christliche Glaube erfährt, wenn er aus Frauensicht betrachtet wird, für ganz erheblich hält. Das Buch ist kämpferisch geschrieben. Es arbeitet m. E. an vielen Stellen mit einem hohen Maß an sachlich wenig fundierten und vereinfachenden Lösungen komplexer Fragestellungen.[8] Dies fällt insbesondere bei der Behandlung des Themas „Frauenkirche" auf: „Frauenkirche zerstört die Mythen der Männerkirche, dem (sic!) Verbund von Stammvätern, Aposteln, Jüngern, Kirchenvätern, Bischöfen, Papst, Priestern und Theologen. Sie beharrt auf der Präsenz von Frauen zwischen gestern und heute. (. . .) Frauenkirche identifiziert sich zuallererst mit den Frauen und erst dann mit der Kirche. Als Frauen in der Kirche haben wir keine Alternative zur Frauenkirche. So oder so, lila oder lavendel. Dann doch lieber Frauenkirche" (154). Wäre zu all dem nicht Differenzierteres zu sagen, dann doch lieber weder lila noch lavendel! Einige Ansätze zu einem fundierten theologischen Urteil finden sich gewiß in dem Buch von Meyer-Wilmes, das in der Themenauswahl demjenigen von Scherzberg sehr nahesteht.

Zwei Bde eines 1991 in Bristol beschlossenen, im Titel und bei den Einzelbeiträgen dreisprachig (englisch, deutsch, französisch) ausgerichteten Jahrbuchs der „European Society of Women in Theological Research (ESWTR)"[9] behandeln sehr grundlegende Fragestellungen. Neben der Dokumentation wichtiger Sachbeiträge wird Berichten von Aktivitäten der Gesellschaft, Buchbesprechungen, Literaturverweisen und Länderberichten breiter Raum gegeben. Als eine Informationsbörse über Entwicklungen in der theologischen Frauenforschung in Europa ist dieses Jahrbuch gewiß eine Bereicherung. Die für die gesamte feministische Theologie charakteristische ökumenische Offenheit kennzeichnet auch diese Publikationsreihe. Im Hinblick auf die Erfüllung eines der Hauptanliegen der Gesellschaft, nämlich die Zusammenarbeit von Theologinnen in Europa zu fördern, möchte der *erste Bd* der Reihe über die *Geschichte und Gegenwart der theologischen Frauenforschung in Europa*[10] informieren.

Catharina Halkes (11–37) entsprach der Bitte der Gesellschaft, die wesentlich von ihr selbst mitgestaltete Geschichte der theologischen Frauenforschung in Europa zusammenfassend zu beschreiben. Mit Bezug insbesondere auf die seit Mitte des 20. Jh.s intensivierte Verbundenheit zwischen der Ökumenischen Bewegung und der Frauenbewegung referiert Halkes über entscheidende Ereignisse, führende Persönlichkeiten und wichtige Publikationen.[11] Deutlich gibt sie zu erkennen, daß die Situation der jüngeren Theologinnengeneration eine andere ist als ihre damalige: „In Feminist Theology Church and Tradition have now disappeared from view. A younger generation is now influential, which has gone through the secularisation process and is influenced by (post) modern currents in philosophy and literary criticism. That does not mean to say that religiosity and theology have become irrelevant, but that a new way of thinking sees religion and theology differently" (34).

Der Titel des Beitrags von Beatrix Schiele verspricht, Auskünfte zum Thema *„Differenz und Solidarität von Frauen im europäischen Kontext"* (38–55) zu erhalten. Die Vf.in geht sehr intensiv auf die Debatte um die Geschlechterdifferenz ein und problematisiert die oft nicht spürbare Solidarität zwischen Frauen fremder Herkunft. Das Hauptinteresse der Ausführungen scheint mir jedoch zu sein, für das Recht von Frauen auf eine eigenständige Gestaltung des Lebens zu streiten und dabei wirtschaftliche und familienethische Aspekte in den Vordergrund zu rücken.

Eine konzentriert geschriebene, daher hilfreiche Übersicht über den *Diskussionsstand in der feministischen Exegese* geben Luise Schottroff und Silvia Schroer (56–67). Beide Vf.innen setzen sich mit dem Vorwurf des „Eurozentrismus" in der Bibelauslegung auseinander, sie bestimmen die berechtigten Anfragen an die in Europa (von Frauen) betriebene alt- und neutestamentliche Exegese und zeigen Wege auf, von den biblischen Schriften her Offenheit

[4] Vgl. dazu die interessanten Beiträge in: **Töchter und Mütter: Weibliche Identität, Sexualität und Individualität.** Mit einem Vorwort von Wolfgang Mertens und Christa Rohde-Dachser, hg. v. Janneke van Mens-Verhulst / Karlein Schreurs / Liesbeth Woertman. – Stuttgart / Berlin / Köln: W. Kohlhammer 1996. 238 S., kt DM 50,00 ISBN: 3–17–013595–3.

[5] Von Theologinnen geschriebene einführende Darstellungen haben Tradition in der theologischen Frauenforschung: Vgl. etwa Doris Strahm, Aufbruch zu neuen Räumen. Eine Einführung in feministische Theologie, Fribourg 1987; Ruth Ahl, Eure Töchter werden Prophetinnen sein . . . Kleine Einführung in die Feministische Theologie, Freiburg 1990; Elisabeth Moltmann-Wendel, Das Land, wo Milch und Honig fließt. Perspektiven einer feministischen Theologie, Gütersloh 1985.

[6] **Scherzberg,** Lucia: **Grundkurs Feministische Theologie.** – Mainz: M. Grünewald 1995. 197 S., kt DM 38,00 ISBN: 3–7867–1868–7.

[7] **Meyer-Wilmes,** Hedwig: **Zwischen lila und lavendel.** Schritte feministischer Theologie. – Regensburg: F. Pustet 1996. 183 S., kt DM 28,00 ISBN: 3–7917–1442–2.

[8] Vgl. dazu auch das eher wissenschaftlichen Ansprüchen genügende Werk derselben Vf.in: Hedwig Meyer-Wilmes, Rebellion auf der Grenze. Ortsbestimmung feministischer Theologie, Freiburg 1990.

[9] Der 1994 erschienene *Bd 2* geht v. a. ethischen Fragen nach: Elizabeth Green / Mary Grey (Hg.), Ökofeminismus und Theologie, Mainz 1994; die Wirklichkeit der „Frauenkirche" stand 1995 (*Bd 3*) im Zentrum des Interesses: Angela Berlis (Hg.), Frauenkirchen: Vernetzung und Reflexion im europäischen Kontext, Mainz 1995; das Jahrbuch von 1997 (*Bd 5*) beschäftigt sich mit den Erkenntnisquellen der theologischen Frauenforschung: Elisabeth Hartlieb / Charlotte Methuen (Hg.), Quellen feministischer Theologien, Mainz 1997; 1998 war die Praktische Theologie das Hauptthema: Meyer-Wilmes, Hedwig / Troch, Lieve / Bons-Storm, Riet, Kämpfe in Seele und Geist. Feministische Perspektiven der Praktischen Theologie, Mainz 1998.

[10] **Feministische Theologie im europäischen Kontext.** Feminist Theology in a European Context, hg. v. Annette Esser / Luise Schottroff. – Mainz / Kampen: M. Grünewald / KOK Pharos 1993. 255 S. (Jahrbuch der Europäischen Gesellschaft für die Theologische Forschung von Frauen, 1), kt DM 39,00 ISBN: 3–7867–1724–9 / 90–390–0047–6.

[11] Vgl. dazu auch: Catharina J. M. Halkes, Aufbrechen und Weitergehen. Auf dem langen Weg der christlichen Frauenbefreiung, Oberursel 1994.

zu gewinnen für die Fremden. Dokumentiert ist in diesem ersten Bd des Jahrbuchs auch ein Dialog zwischen einer westlich-europäischen Theologin (Mary Grey) und einer östlich-europäischen Theologin (Jana Opocenska) (68–83).

Keine Frage also: Das Gespräch zwischen den europäischen Theologinnen ist in den letzten Jahren intensiver geworden. Doch noch bleiben viele Offenheiten – selbst in der Bestimmung einer präzisen Fragestellung. Wertvoll ist wohl v. a. das Begegnungsgeschehen an sich.

Der *vierte Bd* des Jahrbuchs[12] versammelt so manchen Beitrag, der mit der Schwerpunktthematik – der Frage, was es heute bedeute, eine feministische Theologin zu sein – recht wenig zu tun hat. Ausdrücklich weisen die Hg.innen in ihrem Vorwort nochmals darauf hin, daß das Jahrbuch ein Forum zur Dokumentation der Vielfalt der theologischen Frauenforschung sein möchte. Zu der im Titel gestellten Frage nehmen sechs Vf.innen Stellung.

Riet Bons-Storm (7–17) entfaltet in ihrem Aufsatz die These, daß Theologinnen sowohl in der klassischen Theologie als auch im Feminismus „Fremde" sind, die zwar einen Wohnsitz erstreben, angesichts der bleibenden Differenzen aber kein Heimatrecht erhalten.

Kaum recht in Übereinstimmung zu bringen mit diesen Thesen ist, was Eva Adamziloglu (18–27) ausführt: Sie macht auf die große Nähe zwischen der (weitgehend von Männern betriebenen) griechisch-orthodoxen Theologie und wichtigen Anliegen der theologischen Frauenforschung aufmerksam: Beide sind stark geisttheologisch und schöpfungstheologisch ausgerichtet, beide lehnen eine „Theoretisierung" des Glaubens ab.

Antje Jackelén (28–41) geht auf die Frage ein, welche Rolle Frauen im Gespräch zwischen den Naturwissenschaften und der Theologie spielen können. Wichtig ist ihr dabei, als Frau überhaupt in diesem Dialog präsent zu sein und damit eine größere Öffentlichkeit im Dialog zu bewirken.

Letizia Tomassone (42–47) konzentriert sich auf die Frage, in welcher Beziehung Frauen zu Gott stehen. Ihre Betonung der Notwendigkeit einer (auch) konfliktreichen Gottesbeziehung sowie ihre Ausführungen über die (wechselseitige) Beziehung zwischen Gott und den Geschöpfen lassen m. E. nicht erkennen, daß sie sich jemals intensiver mit schöpfungstheologischen oder trinitätstheologischen Fragen auseinandergesetzt hat.

Andrea Günter (48–61) distanziert sich von der bisher oft noch kirchengebundenen theologischen Frauenforschung und zeigt auf, welchen Beitrag Theologinnen zur Gestaltung der postmodernen Gesellschaft leisten können.[13] Weite Teile ihrer Argumentation kann ich kaum nachvollziehen, so etwa ihre Reflexion auf den Wahrheitsanspruch theologischer Aussagen: „Die letzte Garantie für die Wahrheit der Worte Christi ist die Autorität des Sprechers, die Tatsache also, daß sie von Christus ausgesprochen wurden, und nicht die Tiefe ihres Inhalts, nicht das, was sie besagen. Anhand des Beispieles Christi betone ich das symbolische Moment der Autorisierung, das bei der Person, die spricht, und der symbolischen Position, die sie dabei einnimmt, selbst angesiedelt ist. Ebenso wie bei der Autorität Christi ist die letzte Garantie für die Wahrheit der Worte von Frauen die Autorität der Sprecherin, die allein auf der Tatsache beruht, daß sie, eine Frau, spricht und sich dabei nicht über die Tiefe ihres Inhalts oder worüber auch sonst erst erweisen muß" (58f). Konsequent zu Ende gedacht, wäre bei einer Zustimmung zu dieser These jeder rationale Diskurs über Wahrheitsansprüche unsinnig.

M. E. sehr viel fundierter als Günter setzt sich Anne-Marie Korte (62–83) mit der Frage auseinander, ob postmodernes Denken und Feminismus notwendig widersprüchlich sind, weil ersteres die Legitimität des Subjektbegriffs bestreitet, welche letzterer als bleibend gültig voraussetzt. Die Vf.in stellt den Diskussionsstand dar und gibt eine differenzierende Antwort auf die Fragestellung.

2. Biblisch-theologisches

In sehr eindrücklicher Weise dokumentiert die Gemeinschaftsarbeit zweier Alttestamentlerinnen und einer Neutestamentlerin, welch weiten Weg die feministische Bibelwissenschaft in unserem Jh. bereits zurückgelegt hat.[14] Auf engem Raum kommen die wesentlichen Ergebnisse der Forschungsdiskussion zur Sprache. Unzählige Literaturhinweise bieten die Möglichkeit, sich mit den angesprochenen Einzelfragen vertieft auseinanderzusetzen.

Marie-Theres Wacker (3–79) hat die Aufgabe übernommen, über die *Geschichte der feministischen Exegese* zu informieren und einen Einblick in Fragen der Hermeneutik und der exegetischen Methoden zu geben.[15] Sehr detailreich schildert die Vf.in die einzelnen Phasen der feministischen Bibelwissenschaft im Gesamtrahmen der allgemeinen Exegesegeschichte. In jüngeren Veröffentlichungen stellt Wacker eine Neigung der Exegetinnen fest, ihre noch immer große Aufmerksamkeit auf biblische Frauengestalten und auf weibliche Metaphern in der biblischen Rede von Gott mit sozial- und religionsgeschichtlichen Forschungsinteressen zu verbinden (29–31). Sehr hilfreich ist auch die Übersicht über die unterschiedlichen hermeneutischen Vorentscheidungen, die Frauen bei ihren bibelwissenschaftlichen Studien leiten. Ein besonderes Augenmerk hat die Vf.in in diesem Zusammenhang auf den Vorwurf eines gegebenen Antijudaismus in der feministischen Theologie gerichtet (54–60). Einen hohen Informationsgehalt haben auch die Ausführungen über einzelne exegetische Methoden, die in der theologischen Frauenforschung Verwendung finden (61–79). Auch dieser Abschnitt liest sich wie ein differenziert gearbeiteter Literaturbericht, der zu weitergehenden Studien einlädt.

Der Beitrag von Silvia Schroer (83–172) überschneidet sich in seinem ersten Teil thematisch mit demjenigen von Wacker; er behandelt *hermeneutische und methodische Fragen der „ersttestamentlichen" Exegese*. Weiterführende Fragestellungen werden in den beiden sich anschließenden Textteilen aufgegriffen, die in Gestalt von Längsschnitten und Querschnitten über Forschungsergebnisse zur Geschichte Israels und zu einzelnen theologischen Fragestellungen (insbesondere aus dem Bereich der Anthropologie und der Gotteslehre) berichten.

Luise Schottroff (175–248) zeichnet zunächst die *Suche von Frauen nach ihrer ntl. überlieferten Geschichte* nach. Ihr besonderes Interesse gilt der Weise, wie in der Exegese die nachösterliche Entwicklung der Gemeindesituation zumeist dargestellt wurde.[16] Mit Bezug auf einzelne wissenschaftliche Arbeiten meint Schottroff manche bisher vertrauten Züge des Bildes der frühen christlichen Kirche korrigieren bzw. modifizieren zu müssen (etwa die Vorstellung von einer weitgehend von Männern verantworteten Bildung der Jesusüberlieferung). Ein eigener Abschnitt ist systematisch-theologischen Fragestellungen gewidmet (Christologie/Soteriologie, Frauenbild, Amt). Dabei fällt auf, daß die Vf.in – v. a. bei der Thematik Kreuzestod und Opfer – nicht auf dem Stand der neueren systematisch-theologischen Reflexion der behandelten Themen ist. Wiederholt werden statt dessen die auch andernorts in der Frauenforschung vorgetragenen starken Vorbehalte etwa gegen soteriologische Konzepte, die Jesu Sterben in irgendeiner Weise als heilsrelevant betrachten. Schottroff beendet ihre Überlegungen mit Ausführungen zu konkreten Erfahrungsfeldern im Umgang mit einer feministischen Auslegung des Neuen Testamentes. Am Beispiel der Perikope Mk 10,2–12 (Jesu Umgang mit einer möglichen Entlassung von Frauen aus der Ehe nach dem mosaischen Gesetz) erläutert die Vf.in, welch unterschiedliche Wirkungen Auslegungen dieses Textes haben können.

Solche Textpassagen, die zur Diskussion anregen, v. a. aber die reichhaltige Darbietung von zusammenfassenden Ausführungen zu zentralen Fragestellungen sowie die Vielzahl weiterführender Literaturhinweise machen diese Studie zu einem Standardwerk der theologischen Frauenforschung.

Die Frage nach einem Frauen angemessenen Gottesbild beschäftigt die feministische Forschung seit ihren Anfängen.[17] Das Buch der Kasseler Alttestamentlerin Helen Schüngel-Straumann[18] hat sich zum Ziel gesetzt, bei der Entdeckung nicht-männlicher Gottesbilder in den Schriften des Ersten Testamentes behilflich zu sein. Die Vf.in faßt in geraffter Form zusammen, was sie selbst oder andere Exegetinnen zur „Mütterlichkeit" Gottes, zu den weiblich bestimmten Kontexten der Rede von der „ruach" (Geist) und zur göttlichen Weisheit geschrieben haben. Besondere Beachtung erfährt auch die innerbiblische Wirkungsgeschichte problematischer Äußerungen über das Frausein. Das Buch ist leicht verständlich und von daher geeignet, breitere Kreise mit einigen wichtigen Erkenntnissen der biblisch orientierten theologischen Frauenforschung vertraut zu machen.

Das Werk von Silvia Schroer[19] versammelt in sich selbständige Aufsätze zur Weisheitstheologie, die sie im Laufe von zehn Jahren

[12] **Was bedeutet es heute feministische Theologin zu sein?**, hg. v. Andrea Günter / Ulrike Wagener. – Mainz / Kampen: M. Grünewald / KOK Pharos 1996. 192 S. (Jahrbuch der Europäischen Gesellschaft für theologische Forschung von Frauen, 4) kt DM 42,00 ISBN: 3-7867-1957-8 / 90-390-0262-2.

[13] Vgl. dazu auch: **Feministische Theologie und postmodernes Denken.** Zur theologischen Relevanz der Geschlechterdifferenz, hg. v. Andrea Günter. – Stuttgart: W. Kohlhammer 1996. 168 S., kt DM 49,00 ISBN: 3-17-014008-6.

[14] **Schottroff,** Luise / **Schroer,** Silvia / **Wacker,** Marie-Theres: **Feministische Exegese.** Forschungserträge zur Bibel aus der Perspektive von Frauen. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1995. XI, 262 S., kt DM 39,80 ISBN: 3-534-12070-1.

[15] Vgl. dazu auch: Annette Noller, Feministische Hermeneutik. Wege einer neuen Schriftauslegung, Neukirchen-Vluyn 1995.

[16] Vgl. dazu auch: Luise Schottroff, Lydias ungeduldige Schwestern. Feministische Sozialgeschichte des frühen Christentums, Gütersloh 1994.

[17] Vgl. dazu auch Annie Imbens-Fransen, Befreiende Gottesbilder für Frauen. Damit frühe Wunden heilen, München 1997.

[18] **Schüngel-Straumann,** Helen: **Denn Gott bin ich, und kein Mann.** Gottesbilder im Ersten Testament – feministisch betrachtet. – Mainz: M. Grünewald 1996. 142 S. (Bibelkompaß), kt DM 29,80 ISBN: 3-7867-1904-7.

[19] **Schroer,** Silvia: **Die Weisheit hat ihr Haus gebaut.** Studien zur Gestalt der Sophia in den biblischen Schriften. – Mainz: M. Grünewald 1996. 176 S., kt DM 46,00 ISBN: 3-7867-1951-9.

verfaßt hat und die nahezu alle bereits andernorts gedruckt vorliegen. Durch ihre Zusammenstellung werden sie leichter greifbar. Das Buch ist ein hilfreicher Bezugspunkt für die immer größer werdende Zahl von Theologinnen und Theologen, die sich für die biblische Weisheitstheologie interessieren. Die einzelnen Beiträge sind nach dem Alter der jeweils besprochenen biblischen Texttraditionen geordnet:

Der *erste Aufsatz* (12–25) bezieht sich auf *Texte aus der vorexilischen Zeit*, in denen sich die lebenskundige Spruchweisheit artikuliert. Schroer interessiert sich für die gemeinsame ägyptische und israelische Idee einer gerechten Ordnung des Kosmos, in dem es einen Zusammenhang zwischen Tun und Ergehen gibt. Sie meint eine große Nähe zwischen den spezifischen Anliegen der feministischen Theologie und der frühen Weisheitslehre feststellen zu können: Beiden Bewegungen gehe es um die soziale und kosmische Gerechtigkeit, in die auch die Natur eingeschlossen ist.

In sechs Beiträgen behandelt die Vf.in sodann Einzelfragen im Blick auf die *in den nachexilischen Schriften personifizierte Gestalt der Frau Weisheit*. Als Ziel ihres Bemühens gibt sie an: „Es geht darum, die nachexilische Geschichte der Sophia als integrativen Bestandteil der Theologiegeschichte Israels und diese wiederum als integrativen Teil der Geschichte der israelischen Frauen feministisch-theologisch zu rekonstruieren" (30). Dieses Anliegen geht Schroer zunächst sehr grundsätzlich an – im Kontext der Diskussion um die *Entstehung des Monotheismus*. In den nachfolgenden Beiträgen stehen Hinweise auf die *besondere Weisheit einzelner Frauen* im Vordergrund des Interesses. Das *Frauenbild des Jesus Sirach* erfährt sodann eine sehr kritische Würdigung. Es folgen Ausführungen über die *personifizierte Gestalt der Sophia in dem spätalttestamentlichen Buch Weisheit*. Die letzten beiden Beiträge stellen einen *Bezug zwischen den atl. Sophia-Vorstellungen und den ntl. Interpretationen des Christus-Ereignisses* her. Deutlich wird dabei, daß diese Thematik von Vertreterinnen der theologischen Frauenforschung durchaus kontrovers diskutiert wird: Die längere Zeit vorherrschende Inanspruchnahme der Weisheitstheologie im Sinne eines biblischen Streitens für die Rechte der Armen und Entrechteten wurde in einigen jüngeren Beiträgen (v. a. von Luise Schottroff) als unbegründet bezeichnet. Schroer zeigt sich offen für diese Kritik und versucht – wie Schottroff – auch ihrerseits, die spezifisch feministische Bedeutung der Weisheits-Christologie herauszuarbeiten – als Aussage von dem in Jesus Christus offenbar gewordenen Mit-Leiden Gottes mit der Schöpfung: „Sophiagott teilt das Leiden der unterdrückten Frauen und Männer dieser Welt und das Leiden der ausgebeuteten Schöpfung, ja sie hat in Jesus ihren Tod geteilt. Aber sie hat den Tod überwunden und ist Herrin über die ganze Welt" (138).

In ihrem letzten Beitrag befaßt die Vf.in sich mit dem *Symbol der Taube*. Sie zeigt auf, daß die Taube als Botenvogel der altorientalischen Liebesgöttinnen fungierte. Ausgehend von diesem Befund versucht Schroer aufzuzeigen, daß die ntl. Gemeinden das Christus-Ereignis – im Sinne Jesu selbst – als eine end-gültige Infragestellung der rein männlich gedachten Göttlichkeit interpretieren wollten: „Weil im Zentrum der Botschaft vom Reich Gottes die Befreiung der Menschen von patriarchalen Strukturen steht, weil Gott und Jesus alles andere als Patriarchen sind, weil beide eins sind mit der weiblichen Sophia, deshalb können Frauen im Urchristentum Subjekte ihrer Geschichte sein, als Jüngerinnen Jesu, Zeuginnen seiner Auferstehung, als Apostolinnen und Gemeindemitarbeiterinnen und Vorsteherinnen" (167).

Die Vf.in gibt nicht nur an dieser Stelle klar zu verstehen, was ihr erkenntnisleitendes Interesse ist. Oft mischen sich in ihren Ausführungen Detailinformationen über (mir) unbekannte Sachverhalte und provokativ-entschiedene Abgrenzungen von „patriarchalen" Formen der Theologie und des kirchlichen Lebens. Urteile über die wissenschaftliche Qualität der Beiträge fallen daher nicht leicht.

Die Studie von Helga Melzer-Keller[20] ist in methodischer Hinsicht vorbildlich gearbeitet: Die Vf.in läßt erkennen, daß sie über die unterschiedlichen Interessen weiß, die in der bisherigen Auseinandersetzung mit der Frage, welche Bedeutung Frauen im Leben Jesu hatten, zu divergierenden Einschätzungen bewegten: Sowohl konservative kirchliche Kreise als auch feministisch motivierte Beiträge betonen die unkonventionelle Offenheit Jesu gegenüber Frauen – die einen, um den Ausschluß der Frauen vom ordinierten Amt vor diesem Hintergrund als den entschiedenen Willen Jesu zu erweisen, die anderen, um Jesu Verhalten mit der gegenwärtigen kirchlichen Stellung von Frauen zu kontrastieren. Beide Positionen erklärt Melzer-Keller als unbegründet.

In großer Nähe zu den biblischen Texten und im Rückgriff auf die Methoden der historisch-kritischen Exegese gelingt es ihr, die Eigenarten der markinischen, matthäischen und lukanischen Redaktion der Texte zu bestimmen, in denen von Jesu Umgang mit den Frauen seiner Zeit die Rede ist. Beachtung finden auch die Logienquelle und andere Formen der Gemeindetradition. Schließlich wagt die Vf.in eine recht klare Aussage über die Weise, wie der irdische Jesus Frauen begegnet ist: Jesus zeigte wie andere jüdische, charismatisch-prophetische Gestalten seiner Zeit Offenheit für die Notsituationen auch von Frauen, er klagte jedoch weder das „patriarchale" Gesellschaftssystem seiner Zeit an, noch zeigte er sich besonders interessiert an Fragen, die als frauenspezifische gelten können: „Für wen Jesus sich besonders einsetzte, waren die Notleidenden, die religiös Marginalisierten und die sozial Benachteiligten – auch wenn er kein Reformprogramm oder sozialrevolutionäre Aktionen verfolgte. In diesem Sinne heilte er kranke Frauen, verkehrte mit verachteten Frauen, klagte die Ausbeutung armer Frauen an. Doch all dies kann nicht als eine Parteinahme speziell für Frauen betrachtet werden, Jesus ging es vielmehr um alle bedürftigen Menschen im Volk – ohne Rücksicht auf das Geschlecht" (440). Größere Aufmerksamkeit hat Jesus wohl nur der Frage geschenkt, ob die Tora-Bestimmungen zur Ehe beiden Geschlechtern gerecht werden. Aufschlußreich sind auch die Erkenntnisse von Melzer-Keller über die unterschiedlichen Hintergründe der Evangelientradition, die bei der jeweiligen Gestaltung der Perikopen, die von Begegnungen Jesu mit Frauen erzählen, wirksam wurden. So steht etwa die Redaktion der Texte durch Lukas im Zusammenhang seiner Wertschätzung der auch finanziell eigenständigen Frauen, die in der nachösterlichen Zeit einen wesentlichen Beitrag zum Überleben der Gemeinden leisteten. Dagegen zeigt Matthäus viel weniger Interesse an der Frage, welche Rolle Frauen im Umkreis Jesu spielten. Der matthäische Jesus hat Frauen gegenüber zwar keine Berührungsängste, er agiert aber auch nicht frauenbewegt sensibilisiert.

Melzer-Keller hat sich in ihrer Diss. viel vorgenommen: Sie sichtet die gesamte synoptische Überlieferung mit stetem Bezug auf ihre Fragestellung. Da und dort werden Expertinnen und Experten möglicherweise Einwände erheben oder Differenzierungen anmahnen. Die nüchterne Sachlichkeit, mit der die Vf.in ihre Argumentation vorträgt, und ihr Mut, eigene Wege zu gehen, verdienen m. E. hohe Anerkennung. Über Jesus und die Frauen werden Theologinnen und Theologen in nächster Zeit kaum wissenschaftlich fundiert sprechen können, ohne zumindest die Kenntnis dieser Studie vorauszusetzen.[21]

3. Historisch-theologisches

Im Vorwort zu ihrem 1997 nach zehn Jahren in 2. Aufl. erschienenen Buch über das Frauenbild in den theologischen Schriften der Hildegard von Bingen bringt Barbara Newman[22] zum Ausdruck, daß sie sich in ihrer wissenschaftlichen Methode inzwischen sehr bestärkt fühlt: Bereits 1987 wollte sie die mittelalterlichen Quellen zwar auch in ihrem zeitgeschichtlichen Kontext interpretieren, sie suchte darüber hinaus aber nach Möglichkeiten, v. a. die gegenwärtige Relevanz der Erkenntnisse zu erfassen: „Inspired by the new feminist historiography, which was still very new indeed, I wanted to raise questions not only about the symbolic meaning of gender in Hildegard's thought but also about visionary style and prophetic authority as modes of empowerment for a woman who would otherwise have no license to speak" (XVII). Diesen Weg setzte die Vf.in mit der Neuauflage fort. Dabei kann sie sich auf eine große Fülle an neueren Werken zu ihrer Thematik stützen. Zudem liegen inzwischen verbesserte kritische Ausgaben der Schriften Hildegards vor.

In der Sache geht Newman auf die Bedeutung des Frauseins Hildegards für ihr theologisches Denken ein, sie umschreibt ihre weisheitlich geprägte Gottesvorstellung, behandelt ihre Sicht der Identifizierung der Frau mit Eva und Maria, geht auf die Thematik der Jungfräulichkeit und Mütterlichkeit der Kirche ein und schließt mit zusammenfassenden Überlegungen zur Relevanz einer weisheitlich geprägten Theologie und Spiritualität für das Leben von Frauen in der Kirche. Die recht umfangreiche Bibliographie (281–296) erschließt v. a. den englischsprachigen Raum und richtet so den Blick auf entfernter liegende Veröffentlichungen über Hildegard von Bingen, die ja gerade in den Jubiläumsjahren 1997/1998 groß sind an Zahl.

Die an der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Graz eingereichte Diss. von Michaela Kronthaler[23] füllt eine Lücke in der Erforschung des

[20] **Melzer-Keller,** Helga: **Jesus und die Frauen.** Eine Verhältnisbestimmung nach den synoptischen Überlieferungen. – Freiburg / Basel / Wien: Herder 1997. XIX, 487 S. (Herders biblische Studien, 14), geb. DM 98,00 ISBN: 3–451–26410–2.

[21] In ganz anderer Weise geht Irene Johanson an die Frage heran, welche Bedeutung Frauen in den ntl. Schriften haben. Sie interessiert sich nicht für historische Plausibilitäten, sie stellt vielmehr in Anlehnung an biblische Frauengestalten Typen einer weiblichen Existenz dar: **Johanson,** Irene: **Die Frau im Evangelium.** Urbilder des Lebens. – Stuttgart: Urachhaus 1995. 173 S., kt DM 34,00 ISBN: 3–8251–7027–6.

[22] **Newman,** Barbara: **Sister of Wisdom.** St. Hildegard's Theology of the Feminine. With a New Preface, Bibliography, and Discography. – California: California Press 1989. XXIV, 305 S., kt US-$ 14,95 ISBN: 0–520–21162–6.

[23] **Kronthaler,** Michaela: **Die Frauenfrage als treibende Kraft.** Hildegard Burjans innovative Rolle im Sozialkatholizismus und Politischen Katholizismus vom Ende der Monarchie bis zur „Selbstausschaltung" des Parlamentes. – Graz / Wien / Köln: Styria 1995. 364 S. (Grazer Beiträge zur Theologiegeschichte und Kirchlichen Zeitgeschichte, 8) kt DM 68,00 ISBN: 3–222–12358–6.

Politischen Katholizismus zu Beginn des 20. Jh.s in Österreich. Gestützt auf ein zum Teil schwer zugängliches, mit großer Sorgfalt und Umsicht ausgewertetes Quellenmaterial beschreibt die Vf.in Leben und Werk einer 1883 geborenen Frau, die vom Judentum zum Katholizismus konvertierte und sich von 1910 bis zu ihrem frühen Tod 1933 sozialpolitisch und karitativ engagierte.

Im Mittelpunkt des Interesses von Hildegard Burjan, die 1919 zum Mitglied der Konstituierenden Nationalversammlung Deutschösterreichs gewählt wurde, stand die Situation der Arbeiterinnen, die in kirchlichen Kreisen aufgrund einer noch bestehenden Skepsis gegenüber außerhäuslich tätigen Frauen oft wenig Ansehen genossen.[24] Kronthaler referiert mit großer Sachlichkeit, welche Wege Hildegard Burjan wählte, um für ihre Sache zu streiten. Neben Burjans Einsatz für die politischen Rechte der Frauen – vorab für das Wahlrecht – ist insbesondere die 1918 wesentlich auf ihr Betreiben hin gelungene Gründung der „Caritas Socialis", einer sozialkaritativ tätigen Frauengemeinschaft, bemerkenswert.

Die Diss. ist auch in formaler Hinsicht vorbildlich gearbeitet. In den Anmerkungen finden sich – soweit irgend möglich – präzise Hinweise auf die Lebensdaten der politischen Weggefährt/inn/en Burjans. Eine informative Einleitung (13–17) und eine knappe Zusammenfassung der Ergebnisse (311–313) ermöglichen einen raschen Zugriff zum Inhalt der Studie. Kronthaler ist noch sehr jung (1969 geboren). Zielstrebigkeit und Fleiß verbinden offenbar die Vf.in und ihre Protagonistin.

4. Systematisch-theologisches

Der von Elisabeth Moltmann-Wendel herausgegebene Sbd „Die Weiblichkeit des Heiligen Geistes"[25] dokumentiert zum einen die Vorträge, die deutschsprachige Theologinnen 1993 bei einer von der Evangelischen Akademie Tutzing veranstalteten Fachtagung zum Thema „Komm, Heilige Geistin" hielten, er ist zum anderen bereichert um einzelne Beiträge aus dem internationalen Raum der Theologie. Die von evangelischen und römisch-katholischen Vf.innen verfaßten Aufsätze bündeln die vielgestaltigen Bemühungen um eine feministische Pneumatologie aus Sicht jeweils einer Vertreterin einer theologischen Disziplin.

Unter der Überschrift „*Ursprünge*" sind zwei Beiträge zu finden: Helen Schüngel-Straumann faßt zusammen, was sie andernorts bereits zu den atl. Zeugnissen für die Wirksamkeit des Geistes Gottes geschrieben hat: *ruach* bezeichnet v. a. eine dynamische, lebenswillige Kraft, die ganzheitlich wirkt und die Geschöpfe miteinander verbinden möchte. Christine Gerber behandelt die ntl. Texte und kommt zu der ernüchternden Erkenntnis: „Die ‚Heilige Geistin' als Ausdruck der weiblichen Seite Gottes hat im Neuen Testament keine Heimat mehr" (53). Meiner Wahrnehmung nach geraten durch die Konzentration der Vf.in auf die Frage, wie es um die Weiblichkeit des Pneuma im NT bestellt ist, viele Aspekte in ein Zwielicht, die durchaus geeignet sind, eine geschlechtlich bestimmte Fassung des geist-lichen Wesens Gottes zu problematisieren.

Die beiden Aufsätze, denen die Aufgabe zukommt, etwas zur *Geschichte der Pneumatologie* zu sagen, beziehen sich auf die mittelalterliche Zeit: Jutta Taege-Bizer erinnert an die italienische Mystikerin Vilemina, die im ausgehenden 13. Jh. lebte und meinte, in ihr habe sich Gottes Geist inkarniert. Der Beitrag eröffnet Einblicke in weithin unbekannte Lebensgeschichten. Aus systematisch-theologischer Perspektive betrachtet, könnte das Sachurteil der Vf.in fundierter und ihr Problembewußtsein größer sein. Verena Wodtke-Werner beschäftigt sich mit den in mittelalterlichen Texten gebräuchlichen weiblichen Bildworten für den Heiligen Geist und legt davon ausgehend überzeugend dar, daß die bekannte Trinitäts-Darstellung von Urschalling (mit der weiblichen Figur in der Mitte einer Dreiergruppe) eine Anspielung auf die gut bezeugte Vorstellung von der Weiblichkeit der göttlichen Caritas ist.

Zwei Beiträge stellen sich der Aufgabe, die *Bedeutung der Pneumatologie für die theologische Frauenforschung* zu reflektieren. Lucia Scherzberg kommt zu dem Ergebnis, daß im Zusammenhang der Rede von der Weiblichkeit des göttlichen Geistes häufig Stereotypen der Geschlechteranthropologie vorgetragen werden, die sie als eher problematisch betrachtet: „Alle Ansätze zusammen erscheinen wie eine gigantische Anhäufung von Weiblichkeitsklischees – sei es die Liebe, das Hegen und Pflegen, die Selbstlosigkeit, anderen Raum geben, trösten, zureden und anleiten, Urvertrauen vermitteln, Mitleid, Hilfe und Lebenszugewandtheit und nicht zuletzt Erotik, Sinnlichkeit und Sexualität. Alle diese Tätigkeiten, Eigenschaften und Lebensvollzüge sind nicht weiblich, sondern menschlich, und die Feministische Theologie täte gut daran, sich auf eine wichtige Aufgabe des Feminismus zu besinnen, nämlich ideologische Konstruktionen von Weiblichkeit als solche zu entlarven" (132). Scherzberg spricht sich dafür aus, angesichts dieser Problematik auf nichtpersonale Bilder für das Wirken des Geistes – wie etwa „Kraftfeld" oder „Geburtswehen" – zurückzugreifen. Mary Grey hebt in ihrem Beitrag das Wesen des Geistes hervor, beziehungsstiftend wirksam zu sein. Sie entfaltet eine Vision kirchlichen Lebens, in dem der Geist der Verbundenheit spürbar ist.

Die letzte Gruppe von Aufsätzen möchte die *„Aufbrüche"* beschreiben, zu denen Gottes Geist befähigt. Zu Wort kommen u. a. die evangelische Superintendentin in Berlin, Erika Godel, die von ihren leidvollen Erfahrungen mit der kritischen Rezeption ihrer Rede von der Geistin berichtet. Eine indische und eine koreanische Theologin – Leelamma Athyal und Chung Hyon Kyung – beweisen in ihren Ausführungen, daß Frauen, die weniger stark durch die westliche Theologie geprägt sind, unbefangener von Gottes schöpferischer Lebendigkeit in weiblichen Metaphern sprechen können. Der Sbd dokumentiert das Referat jener koreanischen Theologin, die bei der Vollversammlung des Weltrates der Kirchen 1991 in Canberra für Aufsehen sorgte, die Gemüter erregte – begeisterte und entrüstete. Mit der Tatsache, daß wir – im Sinne der Bibel – von Gottes Geist auch mit Bezug auf Metaphern sprechen können, die der weiblichen Lebenswelt entnommen sind, sollten sich auch Theologen inzwischen angefreundet haben.

Die m. E. in nicht wenigen Beiträgen dieses Sbdes offenkundig werdende Unkenntnis und das Unverständnis der Grundanliegen der (westlichen) Trinitätstheologie läßt allerdings zweifelhaft erscheinen, ob das Gespräch zwischen Vertreter/innen der klassischen Theologie und feministisch orientierten Theologinnen in Kürze besser gelingen wird.

Christologie und Soteriologie gehören zu den Themen, die in der neueren systematisch-theologischen Frauenforschung sehr intensiv besprochen werden.[26] Ein Anlaß für diese Auseinandersetzung war die Annahme, daß die Tatsache, einen Mann als Erlöser zu bekennen und für die Erlösten die sündige Frau Eva als Prototyp zu betrachten, wirkungsgeschichtlich als höchst bedeutsam einzustufen ist. Inzwischen ist jedoch an die Stelle der vornehmlich kritischen Auseinandersetzung mit bisherigen soteriologischen Entwürfen eine stärker zukunftsorientierte, konstruktive Arbeit getreten:[27] „So hat die patriarchatskritische Analyse christlicher Tradition dazu geführt, nicht länger die Männlichkeit Jesu, sondern seine Menschlichkeit, sein Eintreten für Gerechtigkeit und Befreiung, nicht die heldenhafte Übermenschlichkeit seiner Person, sondern sein Eingebundensein in Beziehungen ins Zentrum der Aufmerksamkeit zu rücken" (8). Das Bestreben, besonders Jesu Lebensweise als heilsrelevant zu betrachten, führte konsequenterweise zu deutlichen Abgrenzungen von dem ihm zeitgenössischen Judentum, die in den letzten Jahren als problematisch erkannt wurden. Während sich die destruierenden Beiträge zu einer feministischen Soteriologie weitgehend als eine Kritik der Kreuzestheologie artikulieren, konzentrieren sich die Neuansätze zum einen auf die befreiende und heilende Wirksamkeit des Lebens Jesu, zum anderen auf die Sophia-Christologie, mit der sich die Erwartung verbindet, eine lebensfreudige Zustimmung Gottes zum Dasein der Schöpfung als Mitte der Theo-logie erweisen zu können.

Die in diesem Sbd der Öffentlichkeit zugänglich gemachten Vorträge wurden Mitte der 90er Jahre auf Tagungen zur Christologie und zum Antijudaismus in der theologischen Frauenforschung gehalten. Zu Wort kommen zum einen Theologinnen, deren soteriologische Entwürfe in der theologischen Diskussion bereits rezipiert und diskutiert wurden (etwa der beziehungs-soteriologische Ansatz von Carter Heyward, die am Leiden Gottes orientierte Theologie von Dorothee Sölle und die Kreuzeskritik von Luise Schottroff), zum anderen Schritte in Richtung einer Christologie, die sich ihrer Kontextualität zunehmend bewußt wird. So schreibt die niederländische Theologin Manuela Kalsky: „Christaphanien stehen für Pluralität und sind darum nicht auf die Logik der *Ein-heit* zu reduzieren. Um der Gefahr vorzubeugen, spezifische Heilsvorstellungen zu verabsolutieren, wie es bei ‚Jesus, dem Feministen' der Fall war, ist die Begegnung von Frauen unterschiedlicher Kulturen und das (kritische) Gespräch über kontextuelle Christaphanien eine Notwendigkeit" (141).

[24] Aufschlußreiche Zeugnisse von der sich verändernden Gestalt des Frauenlebens sind gesammelt in: **Zwischen Abwasch und Verlangen.** Zeiterfahrungen von Frauen im 19. und 20. Jahrhundert, hg. v. Martina Kessel. – München: C. H. Beck 1995. 224 S. (Beck'sche Reihe, 1138), kt DM 19,80 ISBN: 3-406-39238-5.

[25] **Die Weiblichkeit des Heiligen Geistes.** Studien zur Feministischen Theologie, hg. v. Elisabeth Moltmann-Wendel. – Gütersloh: Chr. Kaiser 1995. 189 S. kt DM 68,00 ISBN: 3-579-00096-9 (vgl. dazu auch die Rez. in ThRv 92 [1996], Sp. 424–427 sowie ThRv 93 [1997], Sp. 210–212).

[26] Vgl. Elisabeth Schüssler Fiorenza, Jesus – Miriams Kind, Sophias Prophet. Kritische Anfragen feministischer Christologie, Gütersloh 1997; Doris Strahm / Regula Strobel (Hg.), Vom Verlangen nach Heilwerden. Christologie in feministisch-theologischer Sicht, Fribourg 1991; Julie Hopkins, Feministische Christologie. Wie Frauen heute von Jesus reden können, Mainz 1996.

[27] **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., kt DM 58,00 ISBN: 3-579-01841-8.

In jüngerer Zeit wird den nicht-europäischen Soteriologien in der theologischen Frauenforschung größere Aufmerksamkeit geschenkt.[28] Sehr dringlich erscheint mir jedoch auch eine Intensivierung des Gesprächs unter den Vertreter/innen einer westlich-nordeuropäisch geprägten Soteriologie. Annäherungen der Positionen wären insbesondere im Bereich der Kreuzestheologie wünschenswert, soll diese nicht weiterhin – wie in vielen feministischen Beiträgen – als eine abstruse Kuriosität einer männlich geprägten Theologie mißverstanden werden, die v. a. dazu dienen soll, Frauen eine „Opfermentalität" als Lebensideal vorzuschreiben.

Angeregt durch intensive Gespräche über Fragen der Christologie und Soteriologie im Rahmen ihres Studiums der Evangelischen Theologie an der Univ. Hamburg unternahmen drei Vf.innen den als gelungen zu betrachtenden Versuch, von engagierten protestantischen Frauen zu erfahren, welche Relevanz das Christusereignis für sie hat.[29] Die interessanten Ergebnisse der Auswertung von biographischen Interviews mit 15 Frauen sind unter folgenden Gesichtspunkten zusammengefaßt: der „ethische Jesus", Kreuz und Leiden, Tod und Auferstehung, Jesu Gottesverhältnis, Schuld und Gnade, Hoffnung, Gemeinschaftserfahrungen, Gottesdienste, Bilder, Kirche, der Mann Jesus. Diese Stichworte bilden jeweils die Fragestellung eines Kap.s, das zunächst über Aspekte der herkömmlichen Theologie und der feministischen Theologie zu den jeweiligen Themen informiert und am Ende eine kontrastierende Beschreibung der Kennzeichen jener Christologie und Soteriologie bietet, die von den Gemeindefrauen als lebensbedeutsam betrachtet wird. Dabei zeigt sich, daß die Tatsache, daß Jesus ein Mann war, kaum als relevant erfahren wird. Zentrale Aussagen der Kreuzestheologie und der Rechtfertigungslehre sind wenig im Bewußtsein. Als wichtig werden dagegen jene Aspekte des christlichen Glaubens erfahren, die Hoffnung wecken und im Leiden trösten. Nachdenklich stimmt, daß die Kenntnis der biblischen Jesusüberlieferung sehr gering ist und konkrete Bilder für das erlöste Dasein fast vollständig fehlen. Die narrativen Interviews bestätigen zudem, daß heute viele Christen den allen bevorstehenden Tod als weniger bedrohlich erfahren, als in der Verkündigungssituation wohl weithin vorausgesetzt wird.

[28] Vgl. Doris Strahm: Vom Rand in die Mitte. Christologie aus der Sicht von Frauen in Asien, Afrika und Lateinamerika, Luzern ²1997.

[29] **Taube,** Roselies / **Tietz-Buck,** Claudia / **Klinge,** Christiane: **Frauen und Jesus Christus.** Die Bedeutung von Christologie im Leben protestantischer Frauen. – Stuttgart: W. Kohlhammer 1995. 205 S., kt DM 34,00 ISBN: 3-17-013232-6.

Auch im Kontext der anhaltenden ökumenischen Diskussion um die Rechtfertigungslehre lohnt sich die Lektüre dieses Buches.

5. Praktisch-theologisches

Das Thema Liturgie und Spiritualität stand ganz oben auf der Tagesordnung eines 1994 begründeten Zentrums für Frauenstudien und Frauenbildung der EKD. In diesem Buch[30] sind die Ergebnisse dokumentiert, die in einer ersten Phase der Vergewisserung über frauenspezifische Akzente bei der Gestaltung gottesdienstlicher Feiern erzielt wurden. Ekklesiologische und systematisch-theologische Grundlagenfragen werden behandelt, die Grundprinzipien der feministischen Liturgie werden zunächst allgemein beschrieben und dann anhand von Beispielen konkretisiert. Wie auch in vielen anderen Beiträgen zur Frauenliturgie erfahren dabei lebensgeschichtlich motivierte Anlässe zu einer gottesdienstlichen Feier, im Jahreskreis wiederkehrende Ereignisse sowie besondere Gedenktage für einzelne Frauengestalten besondere Aufmerksamkeit.

Die Beiträge des Sbdes „Religiöse Sozialisation von Mädchen und Frauen"[31] wollen auf die gesellschaftlichen Bedingungen der geschlechtsspezifischen religiösen Prägung aufmerksam machen. Ihnen liegen Vorträge zugrunde, die 1994 an der Univ. Frankfurt im Rahmen einer ökumenisch verantworteten Ringvorlesung zu Fragen der theologischen Frauenforschung gehalten wurden. Zu Wort kommen auch Soziologinnen – etwa Uta Enders-Dragässer mit ihrer Beschreibung typischer Unterschiede in der Weise, wie die frühen Bezugspersonen Mädchen oder Jungen begegnen. Auf zwei thematische Schwerpunkte beziehen sich die meisten der Einzelbeiträge: zum einen auf die Frage, welchen Einfluß die schulische und gemeindliche Jugendarbeit auf die religiöse Sozialisiation von Mädchen nimmt, zum anderen auf lebensgeschichtlich-biographisch bedingte Kennzeichen der religiösen Erfahrung von Frauen.

Die theologische Frauenforschung muß sich immer wieder der Frage stellen, ob es geschlechtsspezifische Eigenarten gibt, wie sie entstehen und ob sie als ein Reichtum oder als eine Gefahr zu betrachten sind. Frauen geben verschiedene Antworten auf diese Frage. Sie bringen sich in ihrer Unterschiedlichkeit ins Wort.

[30] **Laß spüren deine Kraft.** Feministische Liturgie. Grundlagen – Argumente – Anregungen, hg. v. Frauenstudien- und Bildungszentrum der EKD / Arbeitskreis Feministische Liturgie / Herta Leistner. – Gütersloh: Chr. Kaiser 1997. 189 S., kt DM 26,80 ISBN: 3-579-00544-8.

[31] **Religiöse Sozialisation von Mädchen und Frauen,** hg. v. Sybille Becker / Ilona Nord. – Stuttgart: W. Kohlhammer 1995. 206 S., kt DM 39,80 ISBN: 3-17-013910-X.

Ruckstuhl, Eugen: **Jesus, Freund und Anwalt der Frauen.** Frauenpräsenz und Frauenabwesenheit in der Geschichte Jesu. Mit einem Beitrag von Walter Kirchschläger. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1996. 208 S., geb. DM 79,00 ISBN: 3-460-33101-1

Die letzte Veröffentlichung des 1997 verstorbenen Luzerner Neutestamentlers ist die Frucht des in seinen letzten Jahren erwachten Interesses am Kampf christlicher (wohl besser: katholischer) Frauen „um Anerkennung ihrer Würde und Rechte als Christinnen" und an der „Entwicklung einer feministischen Theologie mit ihrem Ansatz im schwierigen Alltag der heutigen Kirchen und im Wort der Bibel" (9). Diesen Kampf möchte er mit seinem Buch unterstützen, dessen Anliegen es ist, „aufzuzeigen, daß Jesus von Nazareth sich als Bote der Königsherrschaft Gottes nicht nur den Männern seines Volkes, sondern auch dessen Frauen zugewandt und ihnen eine neue Welt und Zukunft erschlossen hat". Dabei soll „Jesu frauenfreundliches Wort und Wirken auch als Quelle und Ermutigung heutigen Handelns im Raum unserer Kirchen erkennbar" werden (9). Als AdressatInnen seines Werkes bestimmt R. einen „weiteren Kreis von Suchenden", dem er „seine Erkenntnisse nur vereinfacht darstellen und weitergeben konnte" (10).

R. behandelt sein Thema im Rahmen einer Leben-Jesu-Darstellung und gliedert sein Buch entsprechend chronologisch in drei Hauptteile. *Erster Hauptteil: Das öffentliche Wirken Jesu bis zur Galiläischen Krise; Zweiter Hauptteil: Die Galiläische Krise – Das Abschiedsmahl Jesu; Dritter Hauptteil: Zur Geschichte des Leidens und des Todes Jesu.*

Der *erste Hauptteil* mit den vier Kap.n *„Johannes der Täufer und sein Jüngerkreis", „Die Gottesherrschaft im öffentlichen Leben Jesu", „Gott als Vater in Rede und Anrede Jesu", „Frauen im Spruchgut und im Wirken Jesu"* nimmt zwei Drittel des Buches ein. Dabei wird das letzte Kap. ergänzt durch einen instruktiven Beitrag von Walter Kirchschläger zum Thema *„Jüngerinnen als Nachfolgerinnen auf seinen Wanderungen"*. Besonders überzeugt seine Analyse des Sammelberichts in Lk 8,1–3, die für V. 1b–3 auf der Beobachtung einer dreiteiligen Struktur basiert und damit neben der Zwölfergruppe (1b) zwei Frauengruppen (eine, die aus namentlich genannten Frauen besteht V. 2, und eine, die mit ‚viele andere' eingeführt wird V. 3) als BegleiterInnen Jesu ausmacht.

Der *zweite Hauptteil* enthält die Kap. *„Die galiläische Krise"* und *„Das letzte Mahl Jesu und die Stiftung der Eucharistie"*, der *dritte Hauptteil* die Kap. *„Die Ereignisse von der Gefangennahme Jesu bis zu seinem Tod am Kreuz"* und *„Ende und Neuanfang des Lebens Jesu im Lichte des Zeugnisses dreier Frauen"*.

Mit R.s Buch liegt zum ersten Mal im deutschsprachigen Raum eine Arbeit vor, die von ihrer Anlage her versucht, ein Leben Jesu zu schreiben, in dem Frauen nicht nur eine marginale Rolle spielen, sondern in dem öffentliches Wirken und Verkündigung Jesu durchgängig auch auf ihre Bezüge zu Frauen hin befragt werden. Zwar hat es bisher eine Reihe von Ansätzen in diese Richtung v. a. von feministischen Theologinnen gegeben (z. B. E. Schüssler Fiorenza mit ihrem Standardwerk: Zu ihrem Gedächtnis . . . 1983, dt. 1988), doch beschränkten sie sich entweder auf einzelne frauenrelevante Aspekte aus dem Leben Jesu oder stellten Jesu Verhältnis zu Frauen während der Zeit seines öffentlichen Wirkens nur überblicksartig dar.

So weckt R.s Monographie auf den ersten Blick die schönsten Hoffnungen. Leider werden diese Hoffnungen nur zum geringen Teil eingelöst. Folgende Punkte tragen dazu nicht unerheblich bei:

Erstens: Es gibt weder eine hermeneutische noch eine methodische Einführung in das Werk. Ein Problem ist schon die Diskrepanz zwischen Titel und Vorwort auf der einen Seite und der tatsächlichen Durchführung des Buches als Leben Jesu auf der anderen Seite.

Titel wie Vorwort suggerieren auf jeden Fall anderes als eine Biographie Jesu, für die darüber hinaus die „Frauenfrage" zwar ein wesentlicher, aber doch nicht *der* wesentliche Aspekt ist.

Obwohl R. an vielen Stellen zeigt, daß er feministisch-exegetische Literatur rezipiert hat, schreibt er seine Jesusbiographie so, als hätte es bisher keine ernstzunehmenden Versuche gegeben, (einem weiteren AdressatInnenkreis) Jesus als Frauenfreund vorzustellen. Elisabeth Schüssler Fiorenzas „Zu ihrem Gedächtnis", Ben Witheringtons „Women in the Ministry of Jesus" (1984), verschiedene Beiträge von Luise Schottroff (ab 1980) u. a. zieht R. allenfalls zu Einzelproblemen heran, setzt sich mit ihren Ansätzen aber an keiner Stelle grundsätzlich auseinander.

Eine Monographie, deren Thema der historische Jesus ist, sollte in die heutige Diskussion um den historischen Jesus einführen. Das gilt auch für eine Arbeit, die sich an einen breiteren LeserInnenkreis richtet. Aus langjähriger Erfahrung heraus halte ich es für dringend erforderlich, das Problem der Rückfrage nach dem historischen Jesus auch NichttheologInnen zu vermitteln. R. begnügt sich einzig mit dem folgenden Hinweis im Vorwort, wobei im dunkeln bleibt, warum die angesprochene Suche ein so schwieriges und kühnes Unterfangen ist: „Zum Jesus der Geschichte, zu seinen echten Worten und Anliegen, zu seinem ursprünglichen Handeln und Wirken führt nur der Weg verantworteter Geschichtskritik. Die Suche nach den echten Worten und dem verbürgten Wirken Jesu als Freund und Anwalt der Frauen ist darum ein schwieriges und manchmal kühnes Unterfangen" (9f).

An dieser Stelle sei auch auf R.s recht sorglosen Umgang mit der Geschichtlichkeit einiger Perikopen hingewiesen (z. B. die Syrophönizierin, die Samariterin am Brunnen, die Witwe von Nain, die Lazarusauferweckung). Zur Verwirrung trägt dagegen bei, wenn R. die Hochzeit zu Kana anfangs auslegt als hätte sie historisch stattgefunden, im letzten Abschnitt dann aber ihre Geschichtlichkeit in Frage stellt.

Zweitens: R. verliert mehrfach kapitellang die Frauen und damit Jesus als Freund und Anwalt der Frauen aus dem Blick. Inwiefern ist es für das Thema des Buches wichtig, über die Kontroversen zu den Taufstellen Johannes des Täufers ausführlich informiert zu werden? Was für einen Sinn hat in diesem Zusammenhang die breite Darstellung der Diskussion um die Gebetsanrede ABBA als Kennzeichen der Sprache Jesu? Völlig überflüssig erscheint mir die 17 Seiten umfassende Darstellung der Passion Jesu, da Frauen darin nur beiläufig erwähnt werden und die Frauen als Zeuginnen von Kreuzigung und Begräbnis Jesu im folgenden Kap. behandelt werden.

Auch sonst hat R. Schwierigkeiten, die großen Themen und Ereignisse im Leben Jesu mit dem Aspekt „Frauen" zu verbinden. So ist mir nicht klar, weshalb R. die Wundertaten an Frauen, das Vorkommen von Frauen in Gerichtsworten und Gleichnissen nicht schon im zweiten Kap. des ersten Hauptteils behandelt unter der Überschrift „Die Gottesherrschaft im öffentlichen Leben Jesu", sondern statt dessen in einem eigenen Kap. unter der Überschrift „Frauen im Spruchgut und im Wirken Jesu". Das ist um so erstaunlicher, da im Kap. über die Gottesherrschaft alle Themen aus dem ‚Frauenkapitel' schon angeschnitten werden (Verkündigung Jesu, Wunder, Jesus und die SünderInnen, Forderungen Jesu), ja es hat sogar ein Abschnitt über die jüdischen Frauen im Palästina zur Zeit Jesu dort Eingang gefunden. Am besten mit dem Kontext verbunden ist das Frauenthema im Kap. über Johannes den Täufer als seinen Schüler – obwohl ich mir auch da vieles straffer gewünscht hätte – und im Kap. über das letzte Mahl Jesu im Zusammenhang der Frage, ob Jesus ein ntl. Priestertum eingesetzt habe.

Drittens: Die Rez.in kann nicht verhehlen, daß sie mit einigen Hypothesen des Vf.s große Schwierigkeiten hat und in vielen Fällen auch seine Argumentation nicht nachvollziehen kann. Das fängt mit seiner ausführlich vorgestellten These an, Johannes der Täufer habe nicht im Jordan getauft, sondern an verschiedenen Orten in Judäa, Samaria und der Batanäa, und endet mit der ebenfalls breit vorgestellten These, Jesus habe sein letztes Mahl als Paschamahl nach dem essenischen Kalender gefeiert, im Haus seines Vorzugsjüngers, der ein Essener war. Die deutliche Bevorzugung der johanneischen Chronologie und Topologie führt z. B. dazu, daß R. nicht nur vehement die Geschichtlichkeit der Lazaruserzählung und d. h. der Totenerweckung behauptet, sondern daß er in der Folge die Kopfsalbung der unbekannten Frau aus Mk und Mt in eine ursprüngliche Fußsalbung der Maria aus Bethanien uminterpretiert, die diese zu Ehren der Auferweckung ihres Bruders durch Jesus durchführte.

Fazit: R.s Jesusbuch ist trotz seiner Anlage weder eine Jesusbiographie mit durchgängiger Berücksichtigung der „Frauen", noch stellt es Jesus so dezidiert als Freund und Anwalt der Frauen heraus, wie der Titel suggeriert, vielmehr macht es den Eindruck, als fasse R. darin noch einmal seine zum Teil recht eigenwilligen Thesen zum historischen Jesus zusammen und verbinde sie mit seinem Interesse an der kirchlichen Frauenfrage. Möglicherweise hängt auch damit zusammen, daß das Buch in seiner Anlage wie in einzelnen Abschnitten unausgeglichen wirkt.

Ohne Frage finden sich in R.s Buch trotz aller Kritik eine *Vielzahl von guten Erkenntnissen und Anregungen*. Erwähnenswert scheint mir auch, daß R. sein im Vorwort formuliertes Anliegen nie aus dem Blick verliert, „Jesu frauenfreundliches Wort und Wirken auch als Quelle und Ermutigung heutigen Handelns im Raum unserer Kirchen erkennbar" werden zu lassen, und das unter Einschluß einer „frauenfreundlichen" Interpretation der Abendmahlsereignisse und der drei Frauen als Zeuginnen von Tod, Begräbnis und Auferstehung Jesu. Zwei Punkte möchte ich daher am Schluß hervorheben, die mir an R.s Buch gefallen haben:

Erstens: R. zeigt in einigen Abschnitten, was für überraschende Perspektiven sich eröffnen, wenn auch an den Stellen des NT konsequent nach den Frauen gefragt wird, in denen Frauen nicht explizit erwähnt werden. Deutlich wird das u. a. im Kap. über Johannes den Täufer und seinen Jüngerkreis: Wenn Johannes auch Frauen getauft hat, wie hat er sie dann getauft? Durfte er sie als Mann untertauchen, oder mußten das Helferinnen übernehmen? Waren diese Helferinnen vergleichbar mit den im NT erwähnten Jüngern des Johannes?

Zweitens: R. beantwortet die leidenschaftlich diskutierte Frage in der röm.-kath. Kirche, ob Jesus ein ntl. Priestertum eingesetzt habe, ganz entschieden mit „Nein" (162f). Zwar setzt er nirgends seine Erkenntnisse in kirchenpolitische Forderungen um, doch weisen Äußerungen wie die folgende die Richtung an: „Durch die Taufe auf ihn [Christus] werden Frauen und Männer christusförmig und damit fähig, Christus auf allen Ebenen des christlichen und kirchlichen Lebens darzustellen und sich ihm als HelferInnen anzubieten (Röm 6,1–11)" (167).

Saarbrücken Angelika Strotmann

Goetz, Hans-Werner: **Frauen im frühen Mittelalter.** Frauenbild und Frauenleben im Frankenreich. – Köln / Wien: Böhlau 1995. 440 S., brosch. DM 58,00 ISBN: 3–412–07795–X

Das Buch von Hans-Werner Goetz hat deutliche Vorzüge, aber auch Schwächen. Es gibt einen anregenden Überblick über zahlreiche Forschungsfelder der Frauengeschichte v. a. der Karolingerzeit, nicht allerdings des ganzen Frühmittelalters. Quellen der Merowingerzeit werden, bis auf Gregor von Tours sowie einige Heiligenviten, eher am Rande behandelt, gleiches gilt für die Literatur zu dieser Epoche. Zwar betont der Vf., keinen „Versuch einer Synthese der Geschichte der Frauen im frühen Mittelalter" (25) anzustreben, doch kann diese Relativierung keine Begründung dafür bieten, daß die Merowingerzeit unterrepräsentiert ist. Erfreulich sind die stetigen und notwendigen Hinweise auf die Begrenztheit der Quellen sowie auf die Diskrepanz von Norm und Realität, von Idealbild und Wirklichkeit, die in den Quellen sichtbar wird. Allerdings gehören zur Realität auch die geistigen Vorstellungen einer Zeit, der verwendete Begriff von Wirklichkeit wäre daher zu überprüfen.

Die *Einleitung* des Buches (13–30) enthält methodische Vorbemerkungen zum Forschungsgegenstand und zu dessen Position im Spektrum heutiger Geschichtswissenschaft. Geschlecht als *eine* historische Kategorie ist im jeweiligen Kontext eine unerläßliche, bisher zu wenig berücksichtigte Kategorie, kann aber nicht das einzig wichtige Kriterium sein.

Kap. 1 (31–70) bietet einen höchst informativen und breitgefächerten Überblick über *Themen und Stand der Forschung*, hat aber gerade für den Bereich der religiösen Welt auch Lücken: Arbeiten Arnold Angenendts und seiner Schüler und Schülerinnen sind nicht rezipiert, obwohl gerade diese grundlegende Informationen (zum christlichen und religiösen Milieu des frühen Mittelalters) bieten.

Kap. 2 (71–103) widmet sich der *exegetischen, historischen und in Ansätzen auch theologischen Deutung Evas* und kommt zu dem vermutlich teilweise überraschenden Ergebnis, daß die Theologen und Kommentatoren des „Schöpfungsberichts" (als Begriff treffender als das von G. verwendete Wort „Bibelbericht") im Frühmittelalter keineswegs nur misogyn waren. G. weist auf positive Züge des Eva- und damit des Frauenbildes hin und zeigt hier erstmals (wie später auch in anderen Zusammenhängen), daß eine hierarchische Minder*stellung* der Frau nicht sofort eine Minder*bewertung* bedeutet.

Kap. 3 (105–162) behandelt das *Bild heiliger Frauen*, leider nur anhand von Viten und nicht, wie es möglich wäre, ergänzend auch anhand von Klosterregeln, Bußbüchern, Synodaltexten usw. Auch beschränkt sich Klosterleben eben nicht nur auf heilige Frauen, sondern es können auch andere Nonnen und ihre tägliche Religiosität in den Quellen sichtbar gemacht werden.

Kap. 4 (165–196) *und 5* (199–242) bieten Sondierungen zur rechtlichen Norm, zur theologischen Begründung und zur alltäglichen Lebensgemeinschaft der Ehe und damit zur *Rolle der Ehefrauen*. Schien gerade die rechtliche Stellung von Frauen im frühen Mittelalter nahezu erschöpfend behandelt, so zeigt der Vf. in beiden Kap.n allein durch die Gegenüberstellung verschiedener Quellengattungen, daß selbst in einem weithin erschlossen scheinenden Forschungsfeld noch Entdeckungen zu machen sind.

Ganz besonders gilt das für die Protagonistinnen von *Kap. 6* (245–279), die *Bäuerinnen*. Trotz der schwierigen Quellenlage kann der Vf. durch die Bearbeitung von Urbaren und Polyptychen eine Gruppe frühmittelalterlicher Frauen sichtbar werden lassen, die bisher nur wenig faßbar schien. Welche Rollen Bäuerinnen in der täglichen Arbeitsteilung übernahmen (*opus feminile*), wie weit ihr Einfluß und ihre Tätigkeit in der Familie und über diese hinaus reichten, dazu liefert G. neue und interessante Ergebnisse.

Kap. 7 (281–323) befaßt sich mit der *bildlichen Darstellung von Frauen*, die als Forschungsthema noch in den Anfängen steckt. Die gewählten Beispiele sind sprechend, informativ und vielseitig.

Die Antworten in *Kap. 8* (325–341) auf die Frage nach *Verhaltensnormen für Frauen und Verhaltensformen von Frauen* müssen aufgrund der Quellensituation vage bleiben.

Gleiches gilt für *Kap. 9* (343–359), das die Frage nach der Existenz eines *weiblichen Selbstverständnisses im Mittelalter* stellt.

Kap. 10 (361–392) greift diesen Themenbereich noch einmal von einer anderen Position aus auf und bearbeitet die *Selbstdarstellung frühmittelalterlicher Frauen im Spiegel ihrer Briefe*. Von einem spezifischen weiblichen Selbstverständnis kann nur schwer gesprochen werden.

Schließlich versucht G. ein *Resümee* (395–417). Deutlich wird, daß Stand, Stellung und Funktion das Leben von Frauen im frühen Mittelalter stärker beeinflußt haben als das Geschlecht. Häufig kann sogar innerhalb dieser drei Kategorien eher von Gemeinsamkeiten denn von Unterschieden der Geschlechter gesprochen werden. Aussagen zu Frauen finden sich in den benutzten Quellen eher am Rande, ein zentrales Thema der Diskussion ist die „Frauenfrage" im Frühmittelalter nicht. Dennoch ist die moderne Kategorie „Geschlecht" legitim auf das frühe Mittelalter anwendbar, sie erweitert das heutige Wissen von Alltag und Wirklichkeit des Frühmittelalters um das Doppelte: um jene Hälfte, die der Geschichte der Frauen zukommt.

Münster/ Hannover Gisela Muschiol

Bangert, Michael: **Demut in Freiheit.** Studien zur geistlichen Lehre im Werk Gertruds von Helfta. – Würzburg: Echter 1997. IX, 404 S. (Studien zur systematischen und spirituellen Theologie, 21), kt DM 58,00 ISBN: 3-429-01946-X

Die Beschäftigung mit der Frauenmystik des Mittelalters orientierte sich auf seiten der Theologen fast ein Jh. lang v. a. am religiösen Leben der Visionärinnen und dem affektiven Gehalt ihrer Visionen; so dienten diese Frauen auch noch im 20. Jh. als Vorbilder und als Anreger einer verinnerlichten religiösen Lebensführung. Davon nahezu unabhängig, begeisterten sich die Germanisten an der sprachlichen Qualität dieser Nonnenliteratur, an der Poesie und Emotionalität der Sprechweise. Wesentliches Kriterium der Beurteilung war dann jeweils die Echtheit des Erlebens, wozu auch die Psychologie ihre kritisch-skeptischen Diskussionsbeiträge lieferte. Erst in jüngster Zeit kommt in den Blick, nicht zuletzt unter Fragestellungen der feministischen Theologie, daß in diesen Werken auf höchstem geistigen Niveau eine sehr spezifische eigene Theologie entwickelt wird, untrennbar verbunden mit einer sehr spezifischen eigenen – bildhaften und dialogischen – Sprechweise. Fundiertes theologisches Wissen und ebenso fundiertes formkritisches Sprachverständnis sind heute gleichermaßen als Grundvoraussetzung für eine wissenschaftliche Beschäftigung mit dieser Literatur zu fordern; zugleich ist – auch unter soziologischen Kriterien – nach deren konkretem „Sitz im Leben" zu fragen. Wesentlicher als die Frage nach der „Erlebnisechtheit" der Visionen erscheint nun die Frage nach der theologischen Konzeption einer Visionärin sowie deren eventuellen Abwandlungen in der Hand von Redaktorinnen vor dem Hintergrund einer bestimmten Klostergemeinschaft.

M. Bangert bringt in seinen *„Studien zur Geistlichen Lehre im Werk Gertruds von Helfta"* diese Postulate konsequent zur Anwendung. Seine Arbeit zeigt, daß sich dadurch neue Dimensionen der Frauenmystik erschließen. Das Thema *„Demut in Freiheit"* ist – denkt man an die üblichen mystischen Zentralbegriffe – ebenso überraschend wie letztlich überzeugend gewählt.

B. kann, nach einem fundierten Überblick über die christliche Tradition der Demut – Augustinus, Regula Benedicti, Bernhard v. Clairvaux, Franziskus v. Assisi – aufweisen, daß diese christliche Basistugend grundlegend für das „mystische" Leben und Erleben Gertruds ist. Maß aller Demut ist die *„humilitas"* Gottes selbst, die in der Kenosis Christi das Erlösungsgeschehen in Gang setzt. Im tiefsten Tal der Demut begegnet der demütige Gott dem Menschen, der sich in Demut seiner uneingeschränkten Gebrechlichkeit und Blöße bewußt ist. Entsprechend dem urchristlichen Paradox erfolgt der Aufstieg zu Gott somit im Abstieg in das Demutstal, der zugleich ein Absinken in den „überfließenden Abgrund der Güte Gottes" ist. Aufs engste ist diese Demut mit der Liebe (*„amor"* und *„caritas"*) verbunden: wie die Liebe Gott zur demütigen Deszendenz veranlaßt, so macht die Demut den Menschen fähig, sich selbst zu entäußern und so ganz in die göttliche Liebe einzugehen. Die Demut Gottes verwirklicht sich bereits im Schöpfungsgeschehen selbst, sodann in der Inkarnation und Passion ebenso wie in der Eucharistie und im Bußgeschehen; sie steht in engstem Zusammenhang mit dem Wirken der Gnade und der Rechtfertigung des Menschen; modellhaft kommt sie im Leben Marias zur Erscheinung, sie ist die Voraussetzung für die Gottesgeburt. Für den Menschen bedeutet die Demut nicht eine Verneinung der eigenen Menschlichkeit, sondern sie ermöglicht ihm gerade erst – in der Erkenntnis und Akzeptanz der eigenen Gebrechlichkeit –, das rechte Grundverhältnis zu sich selbst zu gewinnen; sie erfaßt ihn ganzheitlich – auch in körperlicher Haltung und Gestik –, macht ihn innerlich frei und führt hin bis zur *„deificatio"* des Menschen. B. kann nachweisen, wie sich in der Gesamtheit dieser theologisch-anthropologischen Aussagen ein grundlegender Paradigmenwechsel vollzieht, der nicht nur von kultisch-materialer Frömmigkeit hin zu einer Herzensfrömmigkeit geht, sondern v. a. auch anstelle einer Gottesvorstellung, die von Grausamkeit geprägt ist, das Bild eines – androgynen – demütig liebenden Gottes setzt. Dies hat zugleich auch Auswirkung auf die alltägliche religiöse Praxis: von der demütigen Hinwendung zum Nächsten, auch unter Vernachlässigung von Regelvorschriften, bis hin zur Kritik an der zunehmenden Klerikalisierung der Kirche; ihr tritt die Mystikerin mit dem in der Demut wurzelnden selbstbewußten Anspruch auf priesterliche Kompetenz entgegen. Man kann geradezu von einem theologischen Kosmos sprechen, den B. im Werk Gertruds von Helfta aufzeigt; er ist zugleich von konkreter kirchenpolitischer Relevanz.

Die Arbeit erfordert allerdings einen geduldigen Leser. Methodisch ist – durchaus sinnvoll – der Ansatz gewählt, sämtliche relevanten Stellen heranzuziehen und diese in ihrer Komplexität, v. a. auch in Hinblick auf ihre Bildlichkeit, zu analysieren. Dies führt jedoch zwangsläufig ebenso zu komplexen Ergebnissen wie auch zu manchen Redundanzen. Da auch die Zusammenfassung am Schluß sehr knapp gehalten ist und ein Register fehlt, muß der Leser schon das gesamte Buch lesen, um etwa auf das methodisch mustergültige und inhaltlich zentrale Kap. über das *mystische Initialerlebnis* (249–257) zu stoßen oder um solch hervorragende Ergebnisse zu finden wie etwa den Hinweis auf den Paradigmenwechsel (349f) oder die Feststellung, daß die „Vernichtung der leiblichen Person" in der Demut „näherhin eine kompromißlose Verwandlung" und der „Beginn der Gott-Werdung" ist (289). Der aufmerksame Leser allerdings vermag auf diese Weise nahezu an jeder Stelle zum Kosmos der mystischen Theologie Gertruds von Helfta und zur Schönheit ihrer Sprache zu gelangen. B. gelingt dabei der überzeugende Beweis, daß hier eine eigenständige, von Frauen entwickelte Theologie solcher Qualität vorliegt, daß ihr künftig im Spektrum mittelalterlicher Theologie hohe Bedeutung zugemessen werden muß. Für uns heute wird diese Theologie, die auf das nicht-autoritäre Gottesbild mit der „Freiheit des Herzens" antwortet, in einer bisher noch gar nicht abzuschätzenden Weise fruchtbar zu machen sein, auch in Hinblick auf die nicht-autoritäre Vermittlung, die mit ihren Bildern und Dialogen zur Gottesbegegnung motiviert, statt in dogmatische Begriffe einzuengen.

In der kontroversen Frage, ob bei Gertrud von Helfta von einer Herz-Jesu-Frömmigkeit zu sprechen ist, bringt B. zahlreiche Belege für die zentrale Bedeutung des Herzens bei dieser Mystikerin. Die Frage scheint mir gerade nach B.s sonstigen Ergebnissen nunmehr eindeutig beantwortbar: es ist das Herz Jesu Christi, der wesentlich in seiner Göttlichkeit erfahren wird; die auf die menschlichen Affekte zielende spätere Herz-Jesu- (und nicht Herz-Christi-)Frömmigkeit des 19. Jh.s hebt sich davon deutlich ab.

In den Schlußüberlegungen weist B. auf die Infragestellung der Demut in der Moderne hin. Wie ihr Gegenteil, die „sündhafte Egozentrierung", in der der Mensch „sich selbst zum unantastbaren Mittelpunkt macht" (285), eine zentrale Problematik der Moderne ist – das (nach Augustinus) *„experimentum medietatis"* –, hat W. Rehm in einer leider allzu wenig bekannten Studie aufgezeigt: Jean Paul – Dostojewski. Eine Studie zur dichterischen Gestaltung des Unglaubens, Göttingen 1962.

Essen Siegfried Ringler

Conrad, Anne: **Zwischen Kloster und Welt.** Ursulinen und Jesuitinnen in der Katholischen Reformbewegung des 16./17. Jahrhunderts. – Mainz: Philipp von Zabern 1991. XII, 296 S. (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz. Abt. Religionsgeschichte, 142), Ln DM 78,00 ISBN: 3-8053-1249-0

Die Geschichte der Ursulinen und der jesuitisch geprägten weiblichen Kongregationen ist von der deutschsprachigen Historiographie bis auf einige, zumeist ordensnahe Untersuchungen, lange Zeit nicht beachtet worden. Auf diese Weise war ihr Beitrag zur Frauen- und Mädchenbildung im Zeitalter zwischen Reformation und Aufklärung nur spärlich erhellt, wie auch zahlreiche theologie- und institutionengeschichtliche Aspekte der Gründungen verborgen blieben.

In dieser Hinsicht hat Anne Conrad mit ihrer Diss. über den Anteil der Ursulinen und Jesuitinnen an der katholischen Erneuerungsbewegung des 16. und 17. Jh.s eine zentrale Studie zu einem kaum bearbeiteten Bereich der frühneuzeitlichen Geschichte vorgelegt. Die Arbeit ist, vom Erkenntnisinteresse als auch von der Fragestellung ausgehend, als ein Beitrag zur historischen Frauenforschung konzipiert. Sie folgt der These, daß die untersuchten Gründungen, die heute als voneinander unabhängig und unterschiedlich motiviert erscheinen, als Teile einer Bewegung aufzufassen seien und sich eine „ursulinisch-jesuitische Frauenbewegung" im genannten Zeitraum konstituiert habe.

Ausgangspunkt der Untersuchung ist die *Enstehungsgeschichte der Ursulinen* in Brescia im frühen 16. Jh. Die Vf.in stellt zunächst die Gründung und Entwicklung der Gemeinschaft Angela Mericis dar, die schließlich, von Carlo Borromeo gefördert, als „Katechismusjungfrauen" der Christenlehrbruderschaft durch eine reformierte Regel untergeordnet wurden. Die Niederlassungen der Gesellschaft in Frankreich erfuhren im frühen 17. Jh. ebenfalls mit der Überführung in einen monastischen Orden eine einschneidende Neuorientierung, die vom ursprünglich angestrebten Leben in der Welt wegführte.

Anschließend stellt C. die *vier wichtigsten jesuitisch ausgerichteten Gemeinschaften und ihre Gründerinnen* vor: Anne de Xainctonge und die Ursulinen von Dole, Alix Le Clerc und die Congrégation de Notre Dame, Mary Ward und die Englischen Fräulein sowie Regine Protmann und die Katharinerinnen. Zu den Motiven und Zielen, die diese verbinden, zählen der Wunsch nach einem Gemeinschaftsleben ohne Klausur, einfache Gelübde und die Unterrichtstätigkeit als „geistiges Werk der Barmherzigkeit".

Im Zentrum der Studie steht die *Kölner Ursulagesellschaft*, eine 1606 gegründete semireligiose Gemeinschaft, die ursulinische und jesuitische Gedanken miteinander verknüpfte. Die Vf.in erarbeitet hier anhand ungedruckten Quellenmaterials die Einzelheiten der Entstehung und des Selbstverständnisses der Kongregation, die sich in der ersten Hälfte des 17. Jh.s gegen zahlreiche Eingriffe von klerikaler Seite zur Wehr setzten mußte.

Im Anschluß an diese im wesentlichen chronologische Darstellung werden zunächst die Bestrebungen der Religiosen, durch das Apostolat in der Welt an der kirchlichen und sozialen Reform ihrer Zeit zu partizipieren, in die außerkirchlichen Zusammenhänge der *„Querelle des femmes"* des 16. und 17. Jh.s gestellt. In diese zeitgenössische Diskussion um das Wesen und die Bildbarkeit des weiblichen Geschlechts griffen die Ursulinen und Jesuitinnen nicht mit eigenen Beiträgen ein, doch läßt sich an Äußerungen Mary Wards und Anne de Xainctonges erkennen, daß diese Geschlechterproblematik reflektiert wurde. Mit der Einrichtung von Lehrhäusern für die elementare und höhere Bildung von Mädchen unterschiedlichster Herkunft gestalteten die Gemeinschaften jedoch aktiv das frühneuzeitliche Bildungsangebot. Besonders bei den Englischen Fräulein wurde dabei eine genaue Kopie der Studienhäuser und Kollegien des jesuitischen Vorbildes angestrebt.

Als wichtiges bildungsgeschichtliches Ergebnis hält C. fest, daß sich seit dem Ausgang des 16. Jh.s die Konfessionen im Bereich des institutionalisierten Elementarunterrichts kaum voneinander unterschieden, von einem Vorsprung des Protestantismus könne nicht gesprochen werden. Eher sei im Bereich der höheren Mädchenbildung auf die vergleichsweise größere Aktivität von katholischer Seite hinzuweisen, die in der Orientierung der Frauengemeinschaften am Modell der Jesuiten begründet sei.

In einem abschließenden Teil werden die geistlichen Ansprüche und der Wunsch nach Autonomie der Kongregationen mit der kirchenrechtlichen Situation des dargestellten Zeitraumes konfrontiert. Dabei zeichnete sich seit der Mitte des 16. Jh.s eine restriktivere Haltung der kirchlichen Obrigkeit gegenüber den Freiheiten der Gemeinschaften ab. Die Institutionalisierung der Reformbewegung, verbunden mit der wachsenden Klerikalisierung, führte zu unterschiedlichen Reaktionen der Gemeinschaften. Der größte Teil der ursulinisch-jesuitischen Kongregationen partizipierte an dieser Entwicklung und nahm die Klausur an oder beschied sich mit dem Status einer einfachen Bruderschaft. C. konstatiert schließlich, einige Einzelpersönlichkeiten ausgenommen, das Scheitern der „ursulinisch-jesuitischen Bewegung" und ihrer Bestrebungen für eine emanzipierte Lebensform der Frau in der katholischen Kirche.

Es wäre zu überlegen, ob die spezifische Begrifflichkeit der historischen Frauenforschung nicht teilweise Gefahr läuft, die Motivation der Gründerinnen wie auch das klerikale männliche Umfeld dem historischen Gefüge zu entheben („Frauenbewegung", „emanzipatorisch-‚feministisches' Potential", „Patriarchat").

Die vorgelegte Studie muß durch ihre quellenorientierte und anschauliche Darstellung als vorbildliche Pionierleistung der Geschichte der weiblichen Schulorden gelten. Sie fordert überdies auf, sich diesem Bereich der Frühen Neuzeit stärker als in der Vergangenheit zu widmen.

Tübingen Juliana Tischel / Ernst W. Zeeden

Burggraf, Jutta: **Teresa von Avila.** Humanität und Glaubensleben. – Paderborn: F. Schöningh 1996. 510 S., geb. DM 88,00 ISBN: 3-506-71819-3

Die Karmelitin Teresa von Avila (1515–1582) – sie wurde im Jahre 1970 zur ersten Kirchenlehrerin erhoben – zieht heute, wie Jutta Burggraf, Prof.in für systematische Theologie in Pamplona, in ihrer hier angezeigten gründlichen Monographie feststellt, Menschen unterschiedlichster Mentalität und Religionszugehörigkeit in ihren Bann, wenn man sie als Mystikerin, Reformerin und Rebellin verehrt, als Genie und Lehrerin der Theologen und neuerdings auch als Feministin (38). Mit wohltuendem Einfühlungsvermögen beschreibt Vf.in Leben und Denken einer ungewöhnlichen Frau, die man, ohne zu übertreiben, als eine der Größten in der Geschichte des abendländischen Christentums bezeichnen kann, als die „genialste Persönlichkeit der christlichen Mystik" (20). Sie entfaltet ihre Darstellung nach einer instruktiven Einleitung in vier Teilen, um endlich in einer abschließenden Zusammenfassung noch einmal die wichtigsten Gedanken zu unterstreichen.

Der *erste Teil* befaßt sich mit der Persönlichkeit der Heiligen, indem er das Teresa-Bild in Hagiographie und Forschung Revue passieren läßt und anschließend einige Wesenszüge der Heiligen skizziert, ihre herausragenden Talente und ihre Grundhaltungen. Da ist die Rede von ihrer Begabung zur Freundschaft, die sie in ihrer geistigen Entwicklung immer mehr in der Gottesliebe verankert, von ihrem Organisations- und Leitungstalent und von ihrem christlichen Ethos, wie es sich konkretisiert in ihrem Sündenbewußtsein, in ihrer Demut, in ihrem Gehorsam, in ihrer Leidensbereitschaft, in ihrem Humor und in ihrer unerschütterlichen Lebensfreude.

Der *zweite Teil* behandelt Teresa in ihrem gesellschaftspolitischen Umfeld und vermittelt wichtige Einsichten in die geschichtlichen, sozialen und politischen Konstellationen, die das Leben und Wirken dieser begnadeten Theologin und Schriftstellerin bestimmt haben. Er zeigt, welche äußeren Faktoren die *„humanitas"* der Heiligen beeinflußt haben.

Der *dritte Teil* beschäftigt sich mit der Art und Weise, in der Teresa mit ihren Mitarbeitern und Vorgesetzten umging, er erläutert ihre realistische Einstellung, ihr Frauenbild und ihre Zusammenarbeit mit einer großen Zahl von bedeutenden Theologen ihrer Zeit, besonders mit Johannes vom Kreuz und Jerónimo Gracián. Hier erfahren wir interessante Einzelheiten über das Selbstverständnis Teresas und über ihre vertrauten, wenn auch nicht immer spannungsfreien Beziehungen zu ihren Weggefährten, die in den Jh.en zu den unterschiedlichsten Interpretationen Anlaß gegeben haben.

Der *vierte Teil* zeigt die Heilige in ihrem religiösen Umfeld und beschreibt ihren persönlichen mystischen Weg und ihre Einschätzung der Mystik in sich sowie im Blick auf die innerkirchliche Erneuerung. Er analysiert die Eigenart der mystischen Theologie Teresas, die Einordnung und Wertung der außerordentlichen mystischen Begleiterscheinungen in ihrem Leben und den aus ihrer Mystik resultierenden Missionseifer. Dieser Teil klärt v. a. auch die Beziehung der *„humanitas"* Teresas zur *„humanitas"* Christi und fragt dabei nach dem letzten Grund des humanen Handelns der Heiligen.

Der *abschließende Teil* behandelt endlich noch einmal zusammenfassend die Rezeption der Heiligen und die spezifische Gestalt ihrer Humanität, die, wie er nachdrücklich betont, tief in ihrer Gottbegegnung verwurzelt ist und sich von daher in erster Linie als Gotteszeugnis manifestiert. Hier geht es v. a. um den besonderen Beitrag des Lebenszeugnisses der Heiligen zur Identität des Christen, speziell auch zur Identität des christlichen Theologen. Dabei erklärt Vf.in, es sei die innige Christusfreundschaft gewesen, die das Leben dieser Heiligen bestimmt habe, die sie innerlich frei gemacht habe und die sie alle Schwierigkeiten habe überwinden lassen, die sich ihrem Lebensweg und ihrem Lebenswerk entgegengestellt hätten.

Nicht neue Quellen will B. mit ihrer Monographie erschließen, nicht neue geschichtliche Fakten will sie vortragen, ihr geht es vielmehr darum, „das fast unübersehbare Material zur Teresa-Forschung zu ordnen und zu deuten, damit der Blick sich klarer auf die historische Gestalt der Heiligen von Avila richten kann" (26). Sie hat die umfangreiche Literatur über Teresa intensiv durchgearbeitet, und es ist ihr gelungen, mit sicherem Instinkt das Dickicht der oft widersprüchlichen Deutungen der Heiligen zu lichten, viele Irrtümer und Mißverständnisse zurechtzurücken und so ein überzeugendes Bild der Heiligen zu gestalten. Obwohl das Werk wissenschaftlich auf hohem Niveau steht, ist es in einer flüssigen und leicht lesbaren Sprache geschrieben, ist es teilweise geradezu faszinierend in der Darstellung. Immer wieder läßt Vf.in Teresa zu Wort kommen.

Dabei schöpft sie v. a. die reiche Briefliteratur aus – Teresa hat eine umfangreiche Korrespondenz geführt –, wodurch die Darstellung an Lebendigkeit und an Authentizität gewinnt. Stets vorsichtig und umsichtig im Urteil, spart Vf.in nicht mit Belegen aus der Primärwie auch aus der Sekundärliteratur. Dank ihrer guten Spanischkenntnisse kann sie in ihrer Arbeit die umfangreiche spanische Literatur zur Teresa-Thematik dem deutschen Sprachraum in verdienstlicher Weise übermitteln. Das Verzeichnis der zitierten Sekundärliteratur umfaßt allein 34 S.n. Es wird ergänzt durch ein Verzeichnis der Primärliteratur zu Teresa, Johannes vom Kreuz und Jerónimo Gracián und durch ein Verzeichnis weiterführender Literatur, das noch einmal 17 S.n umfaßt. Schon dadurch ist das Werk ein Markstein in der Teresa-Forschung.

Die Schriften Teresas – sie gehören zur spanischen Nationalliteratur, ja, zur Weltliteratur – sind der Niederschlag ihres religiösen Lebens und ihres mystischen Erlebens, ihres Kämpfens und Arbeitens und ihres apostolischen Wirkens. Sie zeugen von ihrem innigen Verkehr mit Gott und mit Christus, sie sind ein Spiegelbild ihres inneren Lebens, sie sind praktische Theologie. Die Theologie Teresas ist das gelebte Leben. Sie ist von einem gesunden Realismus geprägt. Bei einer äußerst schwachen Gesundheit hat die Heilige von Avila ein gewaltiges Lebenswerk vollbracht. Im Zuge der Reform des Karmeliter-Ordens hat sie siebzehn Klöster gegründet, fünfzehn Frauenklöster und zwei Männerklöster. Dabei war sie geleitet von dem unbeirrbaren Bemühen, die Seelen der Menschen für den himmlischen Bräutigam zu gewinnen, bestimmt von der Liebe zu Gott als dem Leitmotiv ihres Lebens und Wirkens. In diesem Zusammenhang spricht sie in ihren Schriften über die Übung der Tugenden, die Beobachtung der evangelischen Räte, das Leben der Vereinigung mit Gott und die ständige Vervollkommnung und Heiligung des Lebens. Dabei ist sie originell und eigenständig, in ihrem Stil und in den Inhalten, wenngleich sie aus der mystischen Tradition der Kirche geschöpft, viel gelesen und viele Gespräche mit den gelehrten Theologen ihrer Zeit geführt hat. Die Hauptquelle, aus der sie schöpft, ist, wie sie immer wieder versichert, Christus selbst. Die große Leistung der Heiligen von Avila ist die Integration von menschlicher Liebe und Gottesliebe. Diese Integration analysiert sie theoretisch und vollzieht sie praktisch.

Die Mitte des religiösen Lebens ist für Teresa das Gebet, das sie als schlichte, liebende Beziehung zu Gott, als Anschauen Gottes, als Ausdruck der Liebe zu Gott und als gelebte Freundschaft mit Christus, „seiner Majestät", charakterisiert. Der Aufstieg zu Gott ist für sie ein Abstieg in das Innerste der Seele, in das Innerste des Menschen, das sie mit einer Burg vergleicht, in der es sieben Wohnungen gibt. Es ist für sie selbstverständlich, daß sowohl das Studium als auch die Vermittlung der Glaubenslehre vom Gebet vorbereitet und begleitet sein muß. Sie betont, daß man einen anderen nur erkennen kann, wenn man ihn liebt, und daß man ihn nur lieben kann, wenn man Umgang mit ihm hat (373).

Vf.in zeigt, daß die Menschlichkeit Teresas, ihre Humanität, die Frucht ihres konsequenten Glaubenslebens ist, daß sie in ihrem Leben die *„humanitas"* des Erlösers, wie sie Tit 3,4 angesprochen ist, beispielhaft verwirklicht und so das Bild Gottes im Menschen, den ursprünglichen Gedanken Gottes, in paradigmatischer Weise zum Leuchten gebracht hat.

Vf.in zeichnet die Gestalt Teresas vor dem Hintergrund ihrer feministischen Deutung in zahlreichen neueren Publikationen, weshalb sie sich schwerpunktmäßig mit dem Frausein Teresas befaßt und sich immer wieder auch mit der modernen Frauenforschung und mit dem Feminismus der Gegenwart, speziell auch mit der feministischen Theologie, auseinandersetzt. Dabei läßt sie sich zuweilen von deren polemischer Attitude mitreißen, rückt dann jedoch in ihrer wissenschaftlichen Analyse wieder dezidiert davon ab.

Nicht ganz überzeugend ist das Kap. über die Neubegründung der Ehe durch Luther und die Humanisten (79ff). Das gleiche gilt für die Charakterisierung der Ehelehre des Konzils von Trient (86ff). Glänzend ist demgegenüber die Charakterisierung der Mitarbeiter Teresas, v. a. des Johannes vom Kreuz und des Jerónimo Gracián, und der Stellung der Heiligen zu ihnen (196ff), einfühlsam, ja, geradezu bewegend. Von besonderer Qualität ist auch jener Teil der Arbeit, der die Heilige in ihrem religiösen Umfeld behandelt und dabei ihre spezifische Religiosität ins Licht hebt (313ff).

Nur einige wenige Korrekturvorschläge seien angemerkt. Wenn es heißt: Teresa entwickelte einen neuen Stil, Theologie zu betreiben (453), so sollte der Begriff Theologie nicht in Anführungszeichen stehen. Man sollte nicht die analytische Wissenschaft als echte Wissenschaft bezeichnen und die „männliche Rationalität" der „echten Wissenschaft" zuordnen (449). Es dürfte angebracht sein, stets genau zwischen der feministischen Bewegung und dem Feminismus zu unterscheiden (448ff). Statt von einem „atheistischen Feminismus" (450) sollte man einschränkend von einem weithin atheistischen Feminismus sprechen. Man könnte fragen, ob nicht schon die Thesen von „Le Deuxième Sexe" von Simone de Beauvoir die Grenze zum Absurden überschreiten (449). Es ist wohl zuviel gesagt, wenn man feststellt, daß mit der Erhebung Teresas zur Kirchenlehrerin das Lehren der Frau in der Kirche offiziell anerkannt worden sei (451). Lehrende Frauen gab es zu allen Zeiten der Geschichte der Kirche. Es ist nicht einsichtig, wieso die Möglichkeiten zu einem glücklichen Leben für die Frauen recht begrenzt sind, wenn sie nur wenige Freundinnen haben und nur selten ausgehen dürfen (88). In der Anm. 27 auf S. 84 fehlt die Quellenangabe, in der Anm. 264 auf S. 366 fehlt die Angabe der Seitenzahl bei einem Zitat. Das auf S. 101 in der Anm. zitierte Werk von Margaret L. King „Die Frau" ist im Literaturverzeichnis nicht angegeben.

Schließlich sei noch hingewiesen auf eine Reihe von Druckfehlern. So fehlt auf S. 8, Z. 12, der Abstand zwischen zwei Worten, ist auf S. 459, Z. 18, im Literaturverzeichnis fälschlicherweise auch der Titel in Fettdruck gesetzt, fehlt auf S. 38, Z. 4 und auf S. 64, Z. 10, ein Komma. Auf S. 392 fehlt in der letzten Zeile das Wörtchen „sie". Auf S. 409 muß es in der Zeile 10 „eines" heißen, auf S. 411 in der Anm. 492 José Ignacio. Auf S. 243 muß in Z. 26 „des jungen Mönchen" in „des jungen Mönches" korrigiert werden. Auf S. 107 muß es in der letzten Zeile heißen: die Edition des *Alten* Testamentes, in der ersten Zeile auf S. 108 die Ausgabe des *Neuen* Testamentes. Auf S. 322 ist in der 1. Zeile das Prädikat „wandelte sich" fälschlicherweise zweimal gedruckt. Auf S. 86, Z. 12, muß es Reformation statt Reform heißen, auf S. 123, Z. 10, Reformerin statt Reformatorin, ebenso auf S. 166, Z. 4. Auf S. 226 muß es laut Abkürzungsverzeichnis in der Anm. 229 WA heißen.

Alles in allem ist die Arbeit von B. eine außergewöhnliche wissenschaftliche Leistung, ein Standardwerk für die künftige Teresa-Forschung, an dem man nicht vorübergehen kann. Vf.in hat ihre Darstellung und Deutung der bedeutenden Mystikerin von Avila überzeugend begründet und eindrucksvoll zur Sprache gebracht.

Freiburg Joseph Schumacher

Allgemeines/Festschriften/Universallexika

Gibellini, Rosino: **Handbuch der Theologie im 20. Jahrhundert.** – Regensburg: F. Pustet 1995. 554 S., kt DM 98,00 ISBN: 3-7917-1465-1

Eine Besprechung dieses reichhaltigen Werkes kann zu seinen Inhalten nicht wirklich Stellung nehmen. Nach dem kurzen Vorwort erhebt es den Anspruch, „eine umfassende Darstellung christlichen Denkens im 20. Jh." zu sein (10).

Zunächst seien die 16 Kap. in aller Kürze vorgestellt: *I. Dialektische Theologie.* Nach Hinweisen auf Harnack, Troeltsch und die Liberale Theologie geht Vf. auf die Etappen der sog. Dialektischen Theologie mit dem Schwerpunkt bei K. Barth ein. – *II. Existenztheologie.* Auf Erörterungen der Impulse Bultmanns folgen Ausblicke auf die neue Suche nach dem historischen Jesus bis 1964. – *III. Hermeneutische Theologie.* Die Entwicklung der Hermeneutik von Schleiermacher bis Gadamer wird skizziert; E. Fuchs und G. Ebeling finden gesonderte Aufmerksamkeit. – *IV. Theologie der Kultur,* damit ist im wesentlichen das Denken P. Tillichs gemeint. – *V. Theologie und Moderne.* Unter dieser etwas befremdlichen Überschrift wird D. Bonhoeffer behandelt. – *VI. Theologie der Säkularisierung.* Nach einer Darstellung F. Gogartens befaßt sich das Werk mit der z. T. kontroversen Diskussion der Weltlichkeit der Welt (Guardini, Blumenberg, Robinson, van Buren, Cox, Vahanian, Altizer, Hamilton, K. Rahner, Chenu, Daniélou, Metz). – *VII. Der Weg der katholischen Theologie vom Modernismusstreit bis zur anthropologischen Wende.* Der Überblick beginnt mit Loisy; er geht weiter zu Blondel und zur „Nouvelle théologie", zu den „Protagonisten" der theologischen Erneuerung in Frankreich (Teilhard, de Lubac, Daniélou, Chenu, Congar). Des weiteren werden die Innsbrucker Kerygmatische Theologie, Guardini, K. Rahner und Balthasar behandelt. – *VIII. Theologie der Geschichte.* Nach einem Abschnitt über Cullmann folgt einer über die katholische Diskussion zur Geschichtstheologie (Daniélou, Bouyer, Thils, Malevez) sowie einer über Pannenberg. – *IX. Theologie der Hoffnung.* Auf eine Würdigung der Hoffnungstheologie Moltmanns folgt die Darstellung dessen Weges zur Kreuzestheologie. – *X. Politische Theologie.* Metz, Moltmann, Sölle, die kontroverse Diskussion werden hier bis 1976 verfolgt. – *XI. Theologie und Erfahrung* ist ganz Schillebeeckx gewidmet. – *XII. Theologie der Befreiung.* Das Referat beginnt mit 1962 und endet 1986. – *XIII. Schwarze Theologie* mit Schwerpunkten auf Südafrika und den USA und Ausblicken auf feministische schwarze Theologie. – *XIV. Feministische Theologie,* vom Anfang des 20. Jh.s und den unterschiedlichsten Tendenzen und Methoden einschließlich der theologischen Frauenforschung bis 1985. – *XV. Theologie der Dritten Welt,* insofern sie in XII–XIV nicht besprochen wurde, mit besonderer Berücksichtigung Asiens. – *XVI. Ökumenische Theologie.* Nach einem Rückblick auf die Ökumenische Bewegung im ganzen werden einzelne Impulse besonders gewürdigt: Congar, Fries-Rahner, Cullmann, Küng. Das Kap. geht zum Schluß noch auf die pluralistische Religionstheorie (Hick, Knitter u. a.) ein. Auf eine sehr kurze Zusammenfassung folgen detaillierte Literaturangaben sowie ein Namensregister.

Der Vf., der durch Monographien zu Teilhard, Moltmann und Pannenberg über Italien hinaus bekannt geworden ist, verfügt über eine enorme Belesenheit. Seine Darstellung läßt nur selten eine persönliche Wertung erkennen; sie beschränkt sich im allgemeinen auf das Referat, das sich bei vielen Stichproben als zuverlässig erweist.

Sein Schreibstil ist leicht zugänglich und gelegentlich durch Anekdoten bereichert. Die Kapiteleinteilung hat manche Wiederholungen zur Folge; es ist jedoch schwer zu sagen, wie diese hätten vermieden werden können. Das Werk eignet sich hervorragend zur Erstinformation für Theologiestudierende, die sich der Systematischen Theologie zuwenden, sowie für interessierte Nichttheologinnen/-theologen. Der Titel des Werkes darf jedoch nicht in die Irre führen. Es handelt sich in keiner Hinsicht um eine Gesamtbilanz. Noch nicht einmal alle wesentlichen Themen der Dogmatik werden angesprochen; so fehlen z. B. die katholische und evangelische Trinitätstheologie und die Sakramentenlehre. Die beträchtlichen Leistungen in Handbüchern und Lexika werden nicht gewürdigt. Das Fehlen eines Sachregisters ist bei der Komposition dieses Überblicks ein gravierender Mangel. Unverständlich ist, daß zu B. Welte und B. Lonergan kein Wort gesagt wird. Nicht dargestellt werden Moraltheologie, Sozialethik, Liturgiewissenschaft; die Exegese fehlt völlig außer den genannten Hinweisen auf die Hermeneutik; Kirchengeschichtsforschung mit Editionen, Patrologie, Kirchenrecht, Ostkirchenkunde kommen überhaupt nicht vor. So sind bei einer durchaus berechtigten Empfehlung dieses Werkes dessen Grenzen zu beachten.

Münster Herbert Vorgrimler

Erinnern und Erkennen. Denkanstöße aus der Theologie von Johann Baptist Metz, hg. v. Tiemo Rainer Peters / Thomas Pröpper / Hermann Steinkamp. – Düsseldorf: Patmos 1993. 276 S., kt DM 44,80 ISBN: 3-491-77940-5

Die Festgabe der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Münster für J. B. Metz anläßlich seiner Emeritierung umfaßt 27 theologische und zeitgenössische Essays. Die Vf.innen und Vf. sind sämtlich Mitglieder der Theol. Fak. Ihre Beteiligung an diesem Bd verstehen sie, wie es das vom Dekan und den Hg.n unterzeichnete Vorwort (in Briefform an J. B. Metz formuliert) sagt, „als eine Art Selbstverpflichtung, die Sache der Politischen Theologie auf den verschiedenen akademischen Ebenen kreativ weiterzuverfolgen, um so einen der stärksten theologischen Impulse, den diese Fakultät erhalten hat, wirksam bleiben zu lassen" (10). In diesem Sinne versuchen die Vf.innen und Vf. Denkanstöße und Problemeinsichten der Politischen Theologie für das von ihnen vertretene Fachgebiet aufzunehmen und weiterzudenken. Die teilweise in persönlicher Anrede geschriebenen Texte wurden fünf thematischen Schwerpunkten zugeordnet, die jeweils zentralen Problemstellungen der Politischen Theologie entsprechen.

I. Gottesgedächtnis: „*Von der rettenden Kraft der jüdischen Gotteserinnerung*" (12–20) überschreibt Erich Zenger seinen Beitrag. Er bekennt, bei J. B. Metz v. a. gelernt zu haben, „daß und wie das Judentum uns die Gottesfrage neu buchstabieren lehrt – und daß Theologie, die nicht theozentrisch denkt, die Bezeichnung ‚Theologie' eigentlich nicht verdient" (14). Es folgen drei weitere bibeltheologische Texte: Ludger Schwienhorst-Schönberger („*‚Ein König für das bebaute Land' (Koh 5,8)?*", 21–25) analysiert die politischen Implikationen von Koh 5,7.8. Thomas Hofmeister-Höfener („*Die vergessene Klage*", 26–37) arbeitet im Verlassenheitsschrei Jesu am Kreuz (Mk 15,22ff) das Motiv der Klage und Trauer heraus. Thomas Söding („*Hoffnung für Lebende und Tote*", 38–49) skizziert Perspektiven paulinischer Eschatologie nach 1 Thess und 1 Kor. Nach einer kontrastierenden Betrachtung des Gottesverständnisses im babylonischen Enuma-Elisch-Mythos und im Kolosserbrief von Ferdinand Schumacher („*Erlöst vom Schrecken der Zeit*", 50–60), schließt der Beitrag von Thomas Pröpper („*Fragende und Gefragte zugleich*", 61–72) mit einigen Notizen zur Theodizee den ersten Abschnitt des Sbdes ab. Pröppers in Briefform an Metz gerichteter Text nimmt die in der Metzschen Theologie mit aller Schärfe formulierte Theodizeefrage auf und an, fragt in diesem Horizont – sehr zögerlich – aber dann auch, ob es nicht doch eine Möglichkeit gibt, wenigstens perspektivisch eine Antwort auf die Theodizeefrage zu finden, nämlich im Rekurs auf die menschliche Freiheit (68).

II. Erinnerung die zu denken gibt: Inspiriert durch die von Metz immer wieder ins Bewußtsein gerufene anamnetisch verfaßte Identität des Christentums beschreibt Karl Löning „*Erinnerung und Erkenntnis*" (74–84) als zentrale offenbarungstheologische Leitmotive der lukanischen Ostererzählungen. Detlev Dormeyer („*Erinnerung, Erzählung, Interaktion*", 85–94) versteht seinen Bericht über interaktives Lesen von Mk 6,1–6a mit Studierenden in Südafrika als praktischen und texttheoretischen Vorschlag zu einer narrativen Theologie. Jutta Bickmann („*‚Wie ich unablässig euer gedenke'*", 95–103) erläutert am Beispiel von Röm 1,8–15 den inneren Zusammenhang von Briefkonvention und brieflicher Kommunikation. Während Erich Feldmanns Text („*‚Gefährliche Erinnerung' in der vita des jungen Augustinus*", 104–112) eine Spezialfrage der Augustinusforschung erörtert, reflektiert Vinzenz Pfnür („*Impulse für die Kirchengeschichte – Kirchengeschichtliche Impulse*", 113–122), illustriert an Beispielen aus der mittelalterlichen Kirchengeschichte, die Bedeutung der Metzschen Memoria-These für seine persönliche Forschungs- und Lehrtätigkeit. In großer innerer Nähe zur Politischen Theologie charakterisiert Ottmar John („*Theologie nach Auschwitz und postmoderne Mentalität*", 123–134) eine Typologie der Rezeption Politischer Theologie. Er skizziert den systematisch-theologischen Ort der Notwendigkeit einer „Theologie nach Auschwitz" und kritisiert in diesem Zusammenhang eine verbreitete postmoderne Religionsfreundlichkeit, die das für christliche Glaubenspraxis konstitutive Leidensgedächtnis im Kern bedroht.

III. Nachfolge – die Passion der Erinnerung: Bei Metz findet sich immer wieder zur Kennzeichnung der Aufgabe der Fundamentaltheologie der Hinweis auf 1 Petr 3,15. Karl Kertelge („*Rechenschaft über die Hoffnung, die in uns ist*", 136–140) bietet in seinem Text eine kurze bibeltheologische Reflexion dieser Schriftstelle. Ohne direkten Bezug zur Metzschen Kritik der bürgerlichen Religion und zum Nachfolgegedanken verweist Martin Kiefhaber („*Ärgernis Christentum*", 141–149) über eine Fülle an eindrucksvollen Zitaten auf ähnliche Gedankengänge in den provozierenden, christentumskritischen Äußerungen von Søren Kierkegaard. Tiemo R. Peters, ohne Zweifel einer der besten Kenner Metzscher Theologie unter den in diesem Bd versammelten Vf.innen und Vf., skizziert in seinem Essay „*Asketische und anamnetische Existenz*" (150–158) mit kritischem Rekurs auf von C. F. v. Weizsäcker, H. Jonas und R. Sennett Momente einer angesichts globaler Bedrohungen als Gegenkultur verstandenen asketischen Lebenshaltung, die auf „die *Anderen* in ihrer konfliktträchtigen Andersheit und Marginalität, in der Fruchtbarkeit ihres Leidens" (154) ausgerichtet ist und aus einem praktischen Gottesgedächtnis lebt, das weiß, daß es solange kein gelungenes Leben vor Gott geben kann, solange menschliches Leben daran gehindert wird zu gelingen. Welche konkreten Anforderungen unter Umständen mit einer so gelebten asketischen und anamnetischen Existenz verbunden sein können, läßt der dem Text von Peters folgende Brief aus Brasilien an Metz von Hermann Steinkamp („*Die Botschaft der ‚kleinen Propheten'*", 159–163) ahnen, in dem Steinkamp von Erfahrungen aus einem Projekt mit Straßenkindern in Recife erzählt.

IV. Subjektwerdung und Solidarität: Arnold Angenendt („*Subjektwerdung – historisch*", 166–172) bietet eine historisch angelegte Betrachtung zur Subjektwerdung unter menschheitsgeschichtlicher Perspektive. Hubertus Lutterbach („*Das frühmittelalterliche Mönchtum – Kontrastgesellschaft in Kirche und Welt?*", 173–182) versucht an einem Fallbeispiel aus der Bußgeschichte zu klären, ob und inwieweit das Subjektsein von Ordensleuten durch die frühmittelalterliche Bußpraxis gefördert wurde. Auch die beiden weiteren Aufsätze greifen die Subjektthematik auf: Miguel Mª Garijo Guembe (†) („*Subjekt sein in der Kirche*", 183–190) skizziert die im II. Vatikanum herausgestellte Verantwortung des Laien in der Kirche, und Dieter Emeis („*Kirche des Volkes in Glaubensgemeinschaften*", 191–195) akzentuiert auf dem Hintergrund eigener kritischer Erfahrungen in der Erwachsenenbildung bei der Vermittlung des maßgeblich von Metz formulierten Glaubensbekenntnisses der Würzburger Synode „Unsere Hoffnung" die Notwendigkeit, eine Theologie des Volkes zu entwickeln, in der das Wort „Volk" von den Erfahrungen der Glaubensgemeinschaften her zu präzisieren wäre. In Weiterführung einer Kritik des Religionsverständnisses von H. Lübbe und J. Habermas versucht Edmund Arens („*Religion – Kontingenzmanagement oder Praxis der Solidarität?*", 196–205) am Beispiel ritueller Praxis die praktische, auf Kontingenzbewältigung und zugleich solidarisches Handeln ausgerichtete Dimension christlichen Religionsverständnisses aufzudecken.

V. Prozesse des Umlernens: Im Vergleich zu allen anderen Beiträgen des Sbdes trägt der Text von Herbert Vorgrimler („*Die ‚Stunde' des jungen Johann Baptist Metz*", 208–216) eine ganz eigene Signatur. Vorgrimler interpretiert auf dem Hintergrund seiner persönlich wie theologisch lebenslangen Weggefährtenschaft mit Metz („Seit 1950 haben wir uns nie aus den Augen verloren" [208]) drei frühe Schriften von Metz. Er sieht in ihnen später ausgearbeitete Problemstellungen der Politischen Theologie ansatzweise vorgebildet, rühmt Metz' sensible und schöpferische Thomasinterpretation und weist in zurückhaltender Form auf einen vielleicht heute nicht mehr vorhandenen Differenzpunkt zu seiner eigenen Position hin: „Habe ich zu unrecht die Kategorie des Lobes gegen die Übermacht des Klagens und Vermissens in deiner Theologie reklamiert?" (215) Vorgrimler verknüpft seine theologischen Überlegungen und Interpretationen mit biographischen Notizen aus der gemeinsamen theologischen Herkunftsgeschichte. Gerade diese von hoher Achtung und freundschaftlich-spannungsvoller Zuneigung getragenen Verknüpfungen geben dem Beitrag eine eigene Prägung. Der von einem Team des Instituts für christliche Sozialwissenschaft für die FS beigesteuerte Text (Franz Furger [†] / Marianne Heimbach-Steins / Andreas Lienkamp: „*Christliche Sozialethik und Politische Theologie*", 217–229) spricht die zwischen Politischer Theologie und katholischer Soziallehre wechselseitig erhobene Kritik an, um dann zu zeigen, welche Impulse und Problemperspektiven für die Weiterentwicklung der Soziallehre durch den von Metz herausgehobenen Zusammenhang von Mystik und Politik sowie seine Art, die Theodizee-Frage zu stellen, ausgehen könnten. Auch wenn Liturgie in der Politischen Theologie kein ausdrückliches Thema ist, wie Klemens Richter in seinem Beitrag („*Praktische Fundamentaltheologie und Liturgiewissenschaft*", 230–239) mit Bedauern feststellt, so zeigt er in seinem als Plädoyer für ein noch zu führendes Gespräch angelegten Text, welche Bedeutung die Rezeption Metzscher Theologie für die Liturgiewissenschaft haben könnte. Udo Schmälzle („*Wie praktisch muß die Fundamentaltheologie sein, wie fundamental die Pastoral?*", 240–249) fordert auf dem Hintergrund der Kritik Ratzingers an der Befreiungstheologie die Entwicklung einer praktisch-theologischen Kriteriologie. Paul Schladoth („*Politik im Religionsunterricht?*", 250–262) erinnert an den wichtigen Beitrag der Politischen Theologie für die schulisch-pädagogische Begründung des Religions-

unterrichts und für das Gespräch zwischen Systematischer Theologie und religionsunterrichtlicher Fachdidaktik. Der Sbd wird mit einem Text von Heinz-Günther Stobbe („*So wähle denn die Verzweiflung . . .' (Kierkegaard)*", 263–274) beendet, den Stobbe als persönliche Skizze zur spirituellen Grundlage politischer Existenz heute versteht. Die FS schließt mit einem Verzeichnis aller Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter.

Die Hg. überlassen es dem Leser zu beurteilen, inwieweit es tatsächlich gelungen ist, „biblische, historische, systematische und praktische Kompetenz am ‚Tisch' der Politischen Theologie zu versammeln" (9). Die Texte der FS zeigen, daß dieses Unterfangen durchaus gelungen ist. Lesenswert ist die FS auch deshalb, weil die Beiträge veranschaulichen, wie die Themen und Problemstellungen der Politischen Theologie in wirklich fundamentaler Weise die einzelnen theologischen Disziplinen – weit über theologische Schulbildungen hinaus – inspiriert und bereichert haben. In diesem Sinne bietet die FS deshalb zugleich einen Blick auf die innertheologische Wirkungsbreite der Politischen Theologie und belegt, was mit dem Titel „*Erinnern und Erkennen*" als typisch für die von J. B. Metz konzipierte Politische Theologie ausgesagt werden soll: nämlich ein theologischer Ansatz zu sein, der als praktische Fundamentaltheologie gerade „der ‚memoria passionis et resurrectionis' die Kraft zutraut, das Denken zu inspirieren und produktiv zu irritieren" (9).

Kassel Helmuth Rolfes

„Den Armen eine frohe Botschaft." FS für Bischof Franz Kamphaus zum 65. Geburtstag, hg. v. Josef Hainz / Hans-Winfried Jüngling / Reinhold Sebott. – Frankfurt: J. Knecht 1997. XII, 435 S., geb. DM 78,00 ISBN: 3-7820-0751-4

Die Begegnung zwischen wissenschaftlicher Theologie und kirchlicher Praxis vollzieht sich in der nachkonziliaren Situation nicht ohne Spannungen. Mitten in diesen Spannungen stehen Menschen: Gläubige und Zweifler, Laien und Kleriker, Gebildete und Naive. Bischof Franz Kamphaus, dem die Philos.-Theol. Hochschule St. Georgen und der FB Kath. Theol. an der Johann-Wolfgang-Goethe-Univ. Frankfurt am Main zum 65. Geburtstag gemeinsam eine FS widmen, versteht sich als Brückenbauer zwischen Kirche und Gesellschaft, Tradition und Moderne, Jung und Alt. Die Vf. der FS wollen durch „Standortbestimmungen, Klärungen, Orientierungen, Denkanstöße . . . den Bischof von Limburg bei seiner verantwortungsvollen Aufgabe . . . unterstützen" (1). Auf welche Weise versucht der vorgelegte Bd die versprochene Unterstützung zu leisten?

Am Anfang der sehr verschiedenartigen Beiträge stehen vier Texte, die durch Bearbeitung philosophischer Grundfragen die Präsenz der Kirche im Raum des modernen Denkens veranschaulichen: Jörg Splett, „*Ein gutes Wort uns armen Menschen? Gedanken eines Laien über das, was seinesgleichen not täte – und wohl*" (3–22); Rupert Lay, „*Religiosität als kommunikatives Geschehen*" (23–30); Hans-Ludwig Ollig, „*Von Kutscheras Auseinandersetzung mit dem Materialismus*" (31–45); Rainer Koltermann, „*Bedeutung und Rolle der Selektion im Evolutionsgeschehen*" (47–57). Alle vier Vf. stellen sich der Auseinandersetzung mit den philosophischen Grundlinien der Moderne und veranschaulichen durch differenzierte Stellungnahmen, daß christlich geprägtes Denken die Frage nach der geistigen Deutung modernen Lebens sowohl zu vertiefen als auch zu entideologisieren vermag.

Die sich anschließenden exegetischen Beiträge bearbeiten ebenfalls recht unterschiedliche Forschungsgegenstände, aber doch in der Regel mit Bezug auf das Grundthema der FS: Franz Josef Stendebach, „*Shalom im Alten Orient und in Ägypten*" (59–74); Norbert Lohfink, „*Die Besänftigung des Messias. Gedanken zu Psalm 37*" (75–87); Hans-Winfried Jüngling, „*Der Bauplan des Buches Jesus Sirach*" (89–105); Josef Hainz, „*Salzloses Christentum?*" (107–123); Johannes Beutler, „*Die Gabe der armen Witwe. Mk 12,41–44*" (125–136). Alle Beiträge erweisen die Tendenz der neueren exegetischen Forschung, ihre mit hoher sprachwissenschaftlicher Kompetenz erarbeiteten Ergebnisse ganz bewußt in das Gesamt theologischer Begründungszusammenhänge einzubringen. Sie werden so zu einer echten Hilfe für die Verkündigung des Glaubens in Homilie und Katechese.

Auch die stärker historisch und kirchenrechtlich orientierten Beiträge der FS verdeutlichen den hohen Forschungsstand der einzelnen theologischen Fachvertreter in Frankfurt: Reinhold Sebott: „*Religionsfreiheit im Staat und Freiheit in der Kirche*" (187–202); Michael Sievernich, „*Das Amt des Bischofs nach Las Casas*" (267–281) und Johannes G. Gerhartz, „*Der besondere Papstgehorsam und sein Einfluß auf die Konstitutionen der Gesellschaft Jesu*" (283–299). Besonders informativ im Hinblick auf die heutige Situation der Kirche nicht nur im Bistum Limburg ist der Beitrag von Klaus Wittstadt, „*Die Erwartungen der Bischöfe Wilhelm Kempf und Walter Kampe an das II. Vatikanische Konzil nach ihren Consilia et Vota und Animadversiones*" (137–152). „Beide Limburger Bischöfe gehörten . . . zu den Konzilsvätern, denen an einer prophetischen Kirche lag, welche auf die Zeichen der Zeit hören sollte" (152).

Konsequent in der Linie „progressiver" Limburger Theologie interpretiert Peter Knauer die ökumenische Tragweite der Konzilsaussagen in „Lumen gentium" 8,2: „*Die ‚katholische Kirche' subsistiert in der ‚katholischen Kirche'*" (153–167). „Das Kriterium der Kircheneinheit ist allein der Glaube an Jesus Christus im Sinn seiner Gottessohnschaft" (167). Nach Meinung des Vf.s wird man wie am Anfang der Kirche gegenüber den Arianern auch heute gegenüber den Zeugen Jehovas eine klare Trennungslinie ziehen müssen. Anders ist das beim Blick auf die christlichen Kirchen der Reformation. Hier wird man bezüglich der verbleibenden Glaubensdifferenzen zur römischen Kirche (etwa im Blick auf den Primat des Papstes) „davon ausgehen müssen, daß die gleichen Worte von beiden Kirchen unterschiedlich verstanden werden, so daß beide in ihrem jeweiligen Sinn recht haben" (165f).

Peter Knauer geht auf die pastoralen Folgerungen seiner fundamentaltheologischen Thesen nicht mehr ein. Eine Anwendung dieser Grundlinie auf die Ämterfrage liefert aber der Beitrag von Friedhelm Hengsbach und Susanne Degen, „*Welche Biographien verträgt das kirchliche Amt?*" Für sie ergibt sich aus der Gleichstellung von kirchlicher Aussendung (der Laienmitarbeiter) und Weihe (der Priester) im Blick auf die gegenwärtige pastorale Situation eine Neuprofilierung der kirchlichen Laienberufe nicht mit, sondern gegen die offizielle Amtstheologie. Denn im Unterschied zur „sogenannten priesterlichen Lebensform" (248), die eine quasi-totale Verfügbarkeit des Menschen für den pastoralen Dienst suggeriert, kristallisiert sich „inmitten eines fehlgeleiteten Leidensdrucks" (244) im Berufsbild der hauptamtlichen Laien ein Profil heraus, das durch Ernstnehmen des persönlichen Lebens- und Glaubensstils sowohl einen missionarischen Aufbruch als auch die qualifizierte Leitung von Gemeinden möglich macht. Zu erwähnen bleibt, daß die hier vertretene Position im Bistum Limburg und in der Hochschule St. Georgen zu heftigen Diskussionen und zu korrigierenden Darstellungen geführt hat. In der FS selbst können die Beiträge von Michael Schneider zur „*Verkündigung im Dienst der repraesentatio ecclesiae*" (203–214) und Ludwig Bertsch, „*20 Jahre Laiendienstämter in der Ortskirche von Kinshasa – ein Anstoß für andere Ortskirchen*" (215–224) als notwendige Korrektur und Ergänzung im Sinne des Priesterbildes des Zweiten Vatikanischen Konzils verstanden werden.

Ebenfalls die bisherige Praxis radikal verändernde Anregungen gibt Johannes Hoffmann im Blick auf das Finanzgebaren und die Verwaltung des Bistums: „*Von der Volkskirche zur Kirche des Volkes. Großkonzern Kirche – zwischen Profit und Seelsorge*" (319–348). Derartig grundlegende Reformanstöße haben im Bistum Limburg Tradition, wie Hubert Wolf am historischen Beispiel erläutert: „*Generalvikar oder Domdekan? Zum Streit um monarchische und kollegiale Diözesanleitung im Bistum Limburg*" (251–265). Daß die pastorale Realität schließlich doch überzeugender (weil spiritueller) ausfällt als die zum Teil stark ideologisch und kontrovers kirchenpolitisch geprägten Grundsatzdiskussionen, belegen verschiedene pastorale Beiträge (ebenfalls mit Limburger Hintergrund): Werner Löser, „*25 Jahre ‚Konferenz der Kirchenleitungen in Hessen' – eine Zwischenbilanz*" (373–382); Karl Frielingsdorf, „*Der pastoraltherapeutische Beitrag der Schlüssel-Methode für die Seelsorge heute*" (349–364) und Medard Kehl, „*Gott finden bei Behinderten und Kindern*" (365–372).

Ebenfalls überzeugend, weil über den Tellerrand des Bistums hinausblikkend, sind zwei Beiträge, die der „Option für die Armen" verpflichtet sind: Siegfried Wiedenhofer, „*Universalität und Partikularität des Glaubens in der parteilichen ‚Option für die Armen'*" (169–185) und Thomas Schreijäck, „*Theologie in Abya Yata. Prolegomena zu einer indianischen Theologie im Kontext Lateinamerikas*" (301–318). Diese Beiträge unterstützen das in seinem Wahlspruch ausgedrückte Anliegen von Bischof Kamphaus, durch die Verkündigung der frohen Botschaft an die Armen aus der Begrenzung westkirchlicher Bürgerlichkeit in eine zukunftsorientierte Perspektive biblisch-christlichen Glaubens zu gelangen.

Wird es Theologie und Kirche gelingen, aus den gegenwärtigen Antagonismen einen überzeugenden Weg in das 21. Jh. zu finden? Hans Kessler bedenkt die Bedeutung der Theologie und ihrer Einzeldisziplinen in Gegenwart und Zukunft am Beispiel des theologischen Grundkurses: „*Was ist Theologie? Was heißt Theologie treiben?*" (383–406). Schließlich plädiert Pius Siller im Blick auf „*Die deutschen Katholiken im 21. Jh.*" (407–426) für eine „katholische Identität, die sich in einem ökumenischen Frieden befindet" (424). Weder innerhalb der Kirche noch im Kontext der modernen Gesellschaft kann und wird es ein Christentum ohne Identitätskonflikte geben. „An der Konfliktfähigkeit der Christinnen, Christen und der Gemeinden wird es in einer pluralistischen Gesellschaft hängen, ob die Kirche in ihr eine Zukunft haben wird" (426).

Nimmt man die Konfliktfähigkeit der Christen als Maßstab für eine gute Zukunft der Kirche, so bietet die dem Limburger Bischof gewidmete FS ohne Zweifel mancherlei Hilfe und Unterstützung für sein schwieriges Amt. Und in der Tat sind „Standortbestimmungen, Orientierungen, Klärungen, Denkanstöße" (1), die von den Hg.n der FS angekündigt wurden, in der heutigen Situation nicht ohne Konflikte zu gewinnen. Es bleibt die Frage, in welcher Form solche Konflikte abgearbeitet werden. Statt der notwendigen dialogischen Auseinandersetzung findet sich in der FS in den meisten Fällen ein Nebeneinander von unterschiedlichen Positionen. Ganz selten bezieht sich ein Vf. auf Denkergebnisse eines Kollegen desselben Studienstandortes (bzw. derselben Ordensgemeinschaft). Dabei bietet gerade die Campus-Situation von St. Georgen die Möglichkeit zu einer inhaltlichen Vernetzung der verschiedenen theologischen Dis-

ziplinen und zu einer dialogischen Auseinandersetzung mit konträren theologischen Positionen. Es ist schade, wenn solche Synthese allein dem Leser (respektive dem Studierenden) überlassen bleibt.

Als inhaltliche Grundlage einer anzustrebenden theologischen Symphonik bietet sich auch in vielen Beiträgen der vorgelegten FS das Zweite Vatikanische Konzil an. Gerade die in sich pluralen und auf Dialog in Kirche und Welt ausgerichteten Konzilstexte bieten ja einen konsensfähigen Ausgangspunkt zu einer wirklich kirchlichen Profilierung zeitgenössischer Theologie. Daß solche Theologie nicht rückwärtsgewandt sein darf, sondern den gegenwärtigen Menschen und dessen Fragen im Blick haben muß, ist und bleibt beste Limburger und Frankfurter Tradition.

Osnabrück Hermann Wieh

Lubac, Henri de: **Meine Schriften im Rückblick.** Mit einem Vorwort von Erzbischof Christoph Schönborn. – Freiburg: Johannes Verlag 1996. 591 S. (Theologia Romanica, 21), geb. DM 67,00 ISBN: 3-89411-337-5

Henri de Lubac gehört zu den bedeutendsten Theologen des 20. Jh.s. Er ist der Wegbereiter einer aus der Hl. Schrift und dem Studium der Kirchenväter erneuerten katholischen Theologie, die im wesentlichen Geist und Buchstabe der Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils geprägt hat. Im deutschen Sprachraum ist er bekannt geworden v. a. durch die Übersetzung vieler wichtiger Werke durch Hans Urs von Balthasar. Bisher nicht übersetzt und daher kaum rezipiert sind die exegesegeschichtlichen Studien. Eine Übersetzung von *„L'Ecriture dans la Tradition"* (eine von de Lubac selbst besorgte Auswahl von Kap.n des vierbändigen Werkes *„Exégèse médiévale"*) ist nun durch Rudolf Voderholzer beim Johannes Verlag in Vorbereitung.

In dem vorliegenden Bd gibt de Lubac (1896–1991) ähnlich wie Augustinus in seinen *„Retractationes"* einen Bericht über seinen theologischen Weg, die Entstehung und die Rezeption seiner theologischen Hauptwerke. In neun Kap.n, denen jeweils eine reiche Dokumentation beigegeben ist, wird der Leser fast durch die gesamte Theologiegeschichte des 20. Jh.s geführt und begegnet fast allen namhaften Theologen dieses Zeitraums. Von seinen Hauptwerken seien nur genannt: *„Catholicisme"*, *„Corpus mysticum"*, Schriften zum Buddhismus, die Tragödie des atheistischen Humanismus, die verschiedenen Werke zur *„Gnade"* (Surnaturel, Le mystère du surnaturel), Meditation über die Kirche, das Werk über die Schriftauslegung des Origenes und die mittelalterliche Exegese. Verdient machte sich de Lubac zudem durch die Herausgabe der monumentalen Kirchenvätersammlung *„Sources chrétiennes"*.

Es ist bekannt, daß in den vierziger und fünfziger Jahren ein enggeführter (nicht authentischer) Thomismus in der Erneuerung der Theologie aus dem Geiste der Schrift und der Kirchenväter und damit das über die Reihe *„Sources chrétiennes"* wieder leichter zugängliche Väterstudium einen Angriff auf die Scholastik gesehen hat. Obwohl in der Enzyklika *„Humani generis"* von Pius XII. de Lubac und andere Theologen der Hochschule von Lyon-Fourvière nicht genannt wurden, haben doch viele diese Enzyklika als Schlag gegen die sog. *„Nouvelle théologie"* aufgefaßt. Man meinte, gegenüber der Augustinus und Thomas entsprechenden Auffassung de Lubacs von dem einen Endziel der menschlichen Natur einen Angriff auf die Ungeschuldetheit der Gnade sehen zu sollen, wodurch auch die Hilfskonstruktion der *natura pura* und damit die Lehre von einer doppelten Vollendung des Menschen in Natur und Übernatur zusammengebrochen wäre (Zwei-Stockwerks-Denken). De Lubac berichtet im vierten Kap. ausführlich über die disziplinarischen Maßnahmen gegen ihn wie auch die Propaganda bestimmter neuscholastischer Kreise, die ihn mangelnder Orthodoxie überführen wollten. Von hohem historischem Interesse ist seine Schilderung der allmählichen Rehabilitation schon unter Pius XII. und dann v. a. unter Paul VI., sowie seine Mitarbeit am Zweiten Vatikanischen Konzil.

Nach dem Konzil ergibt sich plötzlich eine völlig andere Konstellation. Erschütternd zu lesen, zu welch menschenverachtender Umgangsweise gegenüber auch führenden Gestalten der Theologie sich sog. „Progressisten" vom Zeitgeist her berechtigt sahen: gehässiges Gerede, Totschweigen und Schneiden sind die Waffen, mit denen diese Herren ihre eigenen Mitbrüder – man kann es nicht anders sagen – einfach fertigmachen wollen. Ganz unfaßlich scheint mir das Verhalten seiner Vorgesetzten in der Gesellschaft Jesu, die den hsl. Dankesbrief Papst Pauls VI. zum achtzigsten Geburtstag de Lubacs nicht einmal zu Gesicht zu bekommen wünschten. In welcher Form von den „neuen Potentaten" (476), die sich sonst so viel auf ihre Toleranz zugute geben, Macht ausgeübt wird, zeigte sich an einer jeder Beschreibung spottenden Vorgehensweise: von Lubac war für die kritische Edition der Schrift des hl. Johannes Chrysostomus über das Priestertum in der Reihe *„Sources chrétiennes"* eine theologische Einführung erbeten worden; als der Bd schließlich erschien, war die angekündigte Einführung darin nicht enthalten. „Eine kleine, aber einflußreiche Clique hatte sich dem Vorhaben entgegengesetzt" (511). Dahinter standen wohl die Vorurteile und Fehlurteile der alten liberalen Dogmengeschichtsschreibung, nach der das Amtspriestertum erst im dritten Jh. durch eine Kombination des Presbyter- und Bischofsamtes mit heidnisch-kultischem Priestertum entstanden sei. De Lubac vermutet: „Mein Fehler bestand darin, in Erinnerung zu rufen, daß das Amtspriestertum in der Kirche nicht die Folge eines späten ‚Abblockens' des vornehmen ‚Dienstes am Wort' von den bescheidenen ‚kultischen Funktionen' war, die man dem Bedürfnis des Volkes nach dem ‚Heiligen' zugestand" (512). De Lubac steht nicht an, in diesem Zusammenhang von einer Art von neuem ‚Gesinnungsterror' zu sprechen „gegen alles, was durch schlichtes Darlegen unbezweifelbarer Tatsachen einer Zerstörung der katholischen Tradition entgegenwirken konnte" (ebd.). Der gleiche Furor der Selbstzerstörung äußerte sich nach der Erfahrung de Lubacs auch in einem tiefsitzenden antirömischen Affekt, der alles a priori ablehnen muß, was aus Rom kommt, nur deshalb, weil es aus Rom kommt. Die merkwürdige Tatsache, daß de Lubac *vor* dem Konzil von engstirnigen Schulthomisten ebenso regelrecht verfolgt wurde wie *nach* dem Konzil von sog. liberal-fortschrittlichen Kräften, wird man wohl kaum damit erklären können, daß de Lubac sich selbst von einem progressiven zu einem konservativen Theologen gewandelt habe. Die gleichermaßen feindselige Haltung der beiden entgegengesetzten Richtungen hat wohl eher zu tun mit der beiden Richtungen gemeinsamen Angst, sich mit dem hohen Anspruch der Offenbarung in der Schrift und ihrer Vermittlung in der großen katholischen Tradition auseinanderzusetzen. Die einen treiben die Kirche in die Bedeutungslosigkeit, indem sie sie von der modernen Welt abschotten; die anderen identifizieren sich kritiklos mit dem, was sie für die moderne Welt halten, und verspielen dabei die Relevanz der Offenbarung für eine gelingende menschliche Existenz. Von de Lubac kann man v. a. lernen, daß die Kirche nicht die Plattform eines Parteienstreites ist, sondern daß jeder Theologe und jeder glaubende Christ in seinem geistigen Horizont der Polarität von Identität und Relevanz des Glaubens und der Kirche verpflichtet ist. So ist es sehr zu begrüßen, daß bei Jaka Book in Mailand eine 32bändige *„Gesamtausgabe"* erscheint.

Der vorliegende Werk- und Lebensbericht mit den gesammelten Erfahrungen dramatischer Kirchen- und Theologiegeschichte im 20. Jh. ist zugleich eine gute Einführung in Leben und Werk de Lubacs. Er bietet die Möglichkeit, wie Christoph Schönborn im Vorwort sagt, um „unter der Anleitung dieses großen Mannes der Kirche neu den ‚Quell lebendigen Wassers' (Jer 13,2) zu suchen, um aus ihm zu schöpfen, zu trinken und anderen zu trinken zu geben" (14). Dem Johannes Verlag gilt Dank, nicht nur für die Herausgabe der Übersetzung, sondern zudem für die – im Vergleich zum französischen Original – geradezu liebevolle Gestaltung mit detailliertem Inhaltsverzeichnis, ausführlichem Personenregister und tabellarischer Übersicht über den Lebensweg Henri de Lubacs.

München Gerhard L. Müller

Raffelt, Albert / **Verweyen,** Hansjürgen: **Karl Rahner.** – München: C. H. Beck 1997. 143 S. (Beck'sche Reihe, Denker, 541), kt DM 17,80 ISBN: 3-406-419410

Die beiden in Freiburg tätigen Vf. haben diese Einführung in das Werk Karl Rahners gemeinsam verfaßt. Bei einem Verzicht auf biographische Einzelheiten und Anekdoten kam es ihnen auf eine Nachzeichnung der Werkgeschichte an. Das bedeutet die sorgsame Einbettung des Rahnerschen Denkens in geistesgeschichtliche Zusammenhänge, wobei bestimmte in die kirchlichen Selbstvollzüge weisende Interessen Rahners (Sakramente, Pastoraltheologie) zurücktreten. Die analogen philosophischen Gedankengänge und theologischen Erneuerungsbewegungen in Frankreich werden, von Blondel angefangen, hier erstmals mit großer Genauigkeit aufgezeigt.

In den Text eingearbeitete Nachweise, zum Teil auf hsl. Material im Innsbrucker Rahner-Archiv basierend, sind von hohem Wert. Nach inhaltsreichen Darstellungen von *„Geist in Welt"* und *„Hörer des Wortes"* sowie der von Metz stammenden Veränderungen in deren 2. Aufl. – mit wichtigen Ausführungen zu den von Heidegger stammenden Impulsen – und nach dem Hinweis auf die Relevanz theologischer Erfahrung (*„Worte ins Schweigen"*) informieren die Vf. über Rahners frühe Beiträge zur Frömmigkeitsgeschichte und Gnadentheologie, über seine Bearbeitung theologischer Grundfragen im Krieg mit wesentlichen anthropologischen Themen und über die Entfaltung seiner theologischen Aktivität nach dem Krieg mit den Themenkomplexen Kirche und Heil, Tod, Mariologie, Natur und Gnade, Christologie. Sein Einfluß auf dem Konzil wird gewürdigt. Eingehend kommt, mit Feststellungen zum Übergang nach München, der *„Grundkurs"* zur Sprache. Aus dem Spätwerk werden die Reform des Theologiestudiums, die Trinitätslehre, der Appell zum Strukturwandel in der Kirche, die ökumenische Aktivität gewürdigt. Ein durchdachter Ausblick beschließt diese Einführung.

Kritische Anmerkungen betreffen nicht das Wesentliche. Nachdem die Vf. die Arbeit von Zahlauer 1996 einbeziehen, wäre wohl ein Hinweis auf Knoepfflers Klärung von Transzendentalphilosophie und -theologie von 1993 angebracht gewesen (22ff, 130). Die Anführung von Sekundärliteratur ist etwas einseitig. Zu Schwerdtfeger, Siebenrock und Zahlauer hätten die in der neuesten Diskussion wichtigen Arbeiten von R. Miggelbrink (Gotteslehre), A. Tafferner (Liebe) und B. Grümme (Erlösung; Judentum) eine Erwähnung

verdient gehabt. Ob eine dreijährige Assistententätigkeit die Qualifikation „langjähriger Mitarbeiter" verdient, ist fraglich (28). Rahners (85) zitierter Text über die Hölle ist durch seinen letzten Beitrag zu Gottes Möglichkeiten, menschliche Freiheit zu verändern, von 1984 überholt. Die Ausführungen zur Metaphysik namentlich im ersten Teil gehen in ihrem Anspruch über eine bloße „Einführung" hinaus und setzen geistesgeschichtliches Grundwissen voraus.

Es handelt sich bei dem sehr dichten, geschickt komponierten Bd um die beste, auch in Einzelheiten zuverlässigste Hinführung zu Karl Rahner, die seinen Intentionen, Leistungen und Grenzen rundum gerecht wird und die im Theologiestudium unentbehrlich sein wird.

Münster Herbert Vorgrimler

Holdt, Johannes: **Hugo Rahner.** Sein geschichts- und symboltheologisches Denken. – Paderborn / München / Wien: F. Schöningh 1997. 211 S., kt DM 68,00 ISBN: 3-506-73956-5

Unter der Anleitung von A. Ziegenaus (und mit einem Zweitgutachten von A. Rauscher) erstellte der Vf. diese Arbeit als theologische Diss. an der Univ. Augsburg. Er widmet sich den Inhalten des Lebenswerkes Hugo Rahners (1900–1968) eingehender, als dies K. H. Neufeld 1994 in seiner Doppelbiographie der Brüder Rahner möglich war. Unter dem Aspekt, daß in der heutigen Theologie Hugo Rahner mit den Schwerpunkten seiner wissenschaftlichen Bemühungen – Erneuerung der Ekklesiologie aus den patristischen Quellen, Mariologie, Ignatius von Loyola – wohl doch zu Unrecht kaum Beachtung findet, ist diese Bemühung verdienstvoll. Leider sind jedoch die drei Hauptteile dieser Diss. von einem apriorischen Interesse geprägt, das einem erneuerten Zugang zu Hugo Rahner nicht förderlich ist.

Im *I. Teil* skizziert Vf. negative Tendenzen, die wesentlich mit Karl Rahner verbunden seien und in einer „Ablösung" der westlich-abendländischen Kirche durch eine „neue" Weltkirche bestünden, wobei das Christentum „aller kulturtragenden Funktionen entkleidet" werde (18). Diese These sucht Vf. mit kritischen Hinweisen auf Vertreter einer „neuen Kirchlichkeit" nicht ohne polemische Schlagworte zu stützen; unter ihnen nennt er den späteren Guardini, Brockmöller, Teilhard, Karl Rahner, Bühlmann, Kontext-Theologien u. a. Er beendet seine negative Bilanz zum vermeintlichen Verlust des Abendlandes samt seiner kulturellen Werte, besonders in der Liturgie, mit einem Blick auf vorbildliche Philosophen des Abendlandes: Jaspers, Toynbee, Krüger, Pieper u. a.

Der *II. Teil* dieser Diss. ist Hugo Rahners Theologie des Abendlandes gewidmet. Zunächst geht Vf. auf Leben und Werk des Theologen ein, mit besonderem Augenmerk für Geschichtstheologie, Symboltheologie, Kerygmatische Theologie und eben für die Theologie des Abendlandes. Merkwürdigerweise behandelt er Hugo Rahners Symbolstudien (zum Kreuz, der Arche, Odysseus am Mastbaum, zu Maria und der Kirche) sehr additiv in diesem Kap. über Theologie des Abendlandes statt in demjenigen zur Symboltheologie.

In seinem *III. Teil*, überschrieben mit *„Gehalt und Gestalt des Glaubens"*, sucht Vf. zwei Typen von Theologie gegensätzlich zu bewerten, das „transzendentaltheologische Denken" Karl Rahners samt „verwandten Denkformen" (bei Küng und Tracy) gegenüber dem „synthetischen" oder „gestaltsehenden" Denken, für das dem Vf. Hugo Rahner, Goethe, der frühe Guardini und v. a. H. U. von Balthasar stehen. Hermeneutische Fähigkeiten, die Vereinbarkeit beider „Typen" zu erkennen, fehlen dem Vf. Im Eifer der Polemik gegen den ersten Typus leistet er sich sogar Widersprüche: Bei Karl Rahner erkennt er „die Gefahr einer inhaltlichen Entleerung und Entkernung des Glaubens" (144), spricht seiner Theologie zugleich aber zu: „Dem Innerlich-Wesentlichen des Glaubens wird das Äußerlich-Veränderliche gegenübergestellt. Der Kern bleibt, die Schale ändert sich" (150). Die Arbeit endet mit sechs Thesen zur Inkulturation bzw. Neu-Inkulturation des Christentums. Hiernach zählen zu den wesentlichen Merkmalen der christlichen Gestalt: „Einheit und Freiheit der Kirche, Kultur- und Denkform der Mitte, Christlicher Humanismus" (These 4), und für die Evangelisierung spielen „symbolische Repräsentanzen des Glaubens" (wie die großen Marienwallfahrtsorte: 197) eine „tragende Rolle" (These 5). These 6 konstatiert: „Die Kirche Europas ist zur Weitergabe der christlichen Gestalt verpflichtet."

Was auf den ersten Blick hin als plausible und auch banale Selbstverständlichkeit erscheint, beruht weder auf gründlicher Analyse noch auf irgendeiner Reflexion. Die reichlich eingesetzten Schlagworte haben nun weniger polemischen als in negativer Weise „fromm"-emotionalen Charakter.

Aus persönlicher eingehender Kenntnis Hugo Rahners kann Rez. nur feststellen, daß Hugo Rahner eine Instrumentalisierung auf niedrigem Niveau nicht verdient hat und daß er sich zu einer von theologischem Verstehen weit entfernten Abrechnung mit seinem Bruder Karl niemals hätte mißbrauchen lassen.

Münster Herbert Vorgrimler

Neuere / Neueste Kirchengeschichte

Stump, Phillip H.: **The Reforms of the Council of Constance (1414–1418).** – Leiden: E. J. Brill 1994. XV, 463 S. (Studies in the History of Christian Thought, 53), geb. hfl 265,00 ISBN: 90-04-09930-1

Das vorliegende Werk ist seit jenem von Bernhard Hübler vor 125 Jahren erschienenen die erste und erstmals auch auf zuverlässiger Handschriftenbasis beruhende Darstellung der Reformarbeit des Konstanzer Konzils. Hatte sich Vf. schon in seiner Diss. (1978) mit dem Thema der Konstanzer Reform beschäftigt und dabei besonders die Reformideen in den Blick gefaßt, so legt er nunmehr unter dem nahezu gleichlautenden Titel ein ganz neues Buch vor, das sich mit Vorzug dem Inhalt und der Textgenese der Konstanzer Reformdekrete widmet. Es war – für mich – ein glücklicher Umstand, daß es gerade erschien, als ich selbst mit dem 2. Bd meiner Geschichte dieses Konzils und damit auch mit dem Reformthema befaßt war. Ebendies ist aber auch der Grund dafür, daß diese Besprechung erst jetzt vorgelegt werden kann.

Vf. hat sein Werk in drei ungleich umfangreiche Teile gegliedert. Der *erste „The Context"* befaßt sich mit der Forschungsgeschichte der Konstanzer Reformen (Hübler, Haller) um dann den Gang der Reformverhandlungen in gedrängter Kürze nachzuzeichnen. Der *zweite Teil „The Reform"* bietet eine inhaltliche nach Themengruppen geordnete Darstellung der Reform: Finanzreform – päpstliche Pfründenverleihung – Reform des Hauptes – Reform der Glieder. Im *dritten Teil* befaßt sich das *erste Kap.* noch einmal mit dem Für und Wider der Zeitgenossen bezüglich der kurialen Benefizial- und Abgabenpraxis, um dann der eigentlichen Überschrift entsprechend den Begriff von Reform abzuhandeln, während das nächste Kap. sich den *„Agents and objects"* der Reform zuwendet. Eine dreiseitige Zusammenfassung leitet dann zu dem „Appendix" genannten, dennoch aber für den Forscher beinahe wichtigeren Teil des Werkes über: Der erstmaligen kritischen Edition der Akten der beiden Konstanzer Reformatorien.

Eine umfangreiche Einleitung zur Edition, die das Textmaterial vorstellt, mündet in eine Beschreibung der neun Hss. auf denen sie beruht. Sechs Tabellen – eher Konkordanzen – zeigen die Verteilung der einzelnen Textgruppen auf die Hss. auf, die 5. Tabelle versucht eine Chronologie der Beratungen des 1. Reformatoriums – wobei die vielen Fragezeichen hinter angenommenen Datierungen die Schwierigkeit des Unternehmens zeigen.

Auf diese Präliminatien folgt die Textedition, die 120 S.n umfaßt und die – vom Vf. so genannte „Common collection" – also das Ergebnis des 1. bis Mitte 1417 arbeitenden Reformatoriums enthält. Jenes des 2. Reformatoriums – Ende Juli bis November 1417 folgt. Hinzu kommen noch zwei kürzere in den Zusammenhang schwer einzuordnende Texte.

Eine nahezu lückenlose Bibliographie von Quellen und Literatur, Orts-Personen- und Sachregister, Register der Zitationen aus Bibel und Corpus iuris Canonici schließen und erschließen das sehr gelungene und von großer Gelehrsamkeit und Genauigkeit zeugende Werk.

Die Besprechung eines so wichtigen Werkes darf sich natürlich nicht in einer oberflächlichen Aufzählung seines Inhalts erschöpfen. Sie ist vielmehr eine Gelegenheit, mit dem Vf. ins Gespräch einzutreten, zumal er selbst mehrmals auf Arbeiten des Rez. eingegangen ist.

Da nun fallen einige Formulierungen in der Einleitung auf, die m. E. der Präzisierung bedürften, wie z. B. in der Darstellung des Ausbruchs des Schismas im Jahre 1378, für die Rez. auf seine Arbeit in „Papst und Konzil im großen Schisma" (1990) verweisen möchte. Gleiches gilt für die allenthalben und auch hier zu lesende Feststellung, Johannes XXIII. sei zu Konstanz abgesetzt worden. Davon abgesehen, daß er selbst – wenn auch gezwungen – abgedankt hat, und das Konzil mit seiner Absetzungssentenz ins Leere traf, ist doch immer wieder zu betonen, daß unter den Umständen des nun schon Jahrzehnte währenden und nicht mehr durchschaubaren Schismas keiner derer, die sich Päpste nannten, als solcher sicher zu erkennen und darum auch kein *verus unicus et indubitatus pontifex* mehr vorhanden war, der überhaupt hätte abgesetzt werden können.

Gleichfalls in der Einleitung spricht Vf. auch von meiner Interpretation von *‚Haec sancta'*, insbesondere von dem Passus *etiam si papalis existat.* Er meint, meine Übersetzung sei interessant (intriguing), findet es aber unwahrscheinlich (unlikely), daß hier *papalis* substantivisch gebraucht wurde. Nun, das fände ich auch. Indes dürfte eine grammatikalische Analyse des Satzes ergeben, daß sich das *papalis* als Adjektiv im genetivus qualitativus auf das weiter voranstehende *quilibet cuiuscumque ... dignitatis* bezieht – sonst stünde ja ein Adjektiv beziehungslos da. Und: nochmals sei es gesagt: der Konditionalsatz *eciam si ... existat* drückt doch gerade den Zweifel daran aus, daß es jemanden von päpstlicher Würde gibt!

In den Ausführungen über *„The ecclesiological context"* (14–16) hätte man gern die große Arbeit von Sieben „Die katholische Kon-

zilsidee von der Reformation bis zur Aufklärung", Paderborn 1988 mit ihrer Darstellung der Wirkungsgeschichte von *Haec sancta* (306–349) zitiert gesehen.

Gerne stimme ich hingegen S.s Kritik an meiner bislang eher negativen Einschätzung der Konstanzer Reform zu (17), doch davon soll noch die Rede sein. Insbesondere ist ihm beizupflichten, wenn er die Sicht des Problems durch Hübler und Haller als *„anachronistic and oversimplified"* (24) und weit von der historischen Realität entfernt charakterisiert.

Weniger zutreffend erscheint es indes, wenn Vf. die zeitgenössischen Anklagen gegen Johannes XXIII. wegen *maladministration und mismanagement* für bare Münze zu nehmen und zu meinen scheint, ein Konzil hätte den Mißbrauch päpstlicher Gewalt durch einen regierenden Papst verurteilen und daraus die Möglichkeit folgern können, diesbezüglich präventive Beschränkungen der päpstlichen Gewalt für die Zukunft zu beschließen. Dafür hätte man quellenmäßige Belege erwartet.

Eine wiederum sehr überzeugende Feststellung (41f): Der berühmte Streit um die Priorität zwischen Reform und Papstwahl, der die letztere verzögerte, sei nicht durch die Furcht der Reformer, nach der Wahl des Papstes nicht mehr zum Ziel zu kommen, motiviert gewesen; vielmehr habe die Schwierigkeit einen adäquaten Wahlmodus zu finden, zu der Verzögerung der Wahl geführt.

Besonderer Hervorhebung bedarf das Kap. über *„Ideas and Images of Reform as Change"*. Hier folgt S. dem bewährten Ansatz seines Lehrers Ladner. Die Schwierigkeit hierbei besteht darin, daß die Konzilsväter kaum über den „Reformbegriff" reflektiert und schon gar nicht geschrieben haben. Es galt also in anderen Zusammenhängen geäußerte Gedanken über Reform und die dabei gebrauchten sprachlichen Bilder zu analysieren.

Als Ergebnis seiner Untersuchungen stellt S. fest, daß das Konzil mit seinen Reformen weit erfolgreicher war als man bisher angenommen hat. Die schlimmsten finanziellen Mißbräuche wurden beseitigt und ein gesunder Kompromiß zwischen Papst und Ortshierarchie bezüglich der Verfügung über die Benefizien erzielt. Die kuriale Verwaltung wurde gestrafft, die zahlreiche Bürokratie eingeschränkt und die folgenschwere Verleihung von Abteien an Kardinäle zur finanziellen Nutznießung abgeschafft. Erfolgreich war auch die Minderbrüder- und Benediktinerreform.

Was nun geschrieben werden sollte, ist die Wirkungsgeschichte der Konstanzer Reformen, besonders unter dem Pontifikat Martins V.

Dem Vf. – nochmals sei's zum Schluß gesagt – ist ein ausgezeichnetes Werk gelungen, das für lange Zeit maßgeblich bleiben wird!

Augsburg Walter Brandmüller

Kegel, Rolf de: **Johannes von Segovia.** Liber de magna auctoritate episcoporum in concilio generali. – Fribourg: Universitätsverlag 1995. 681 S. (Spicilegium Friburgense, 34) geb. DM 140,00 ISBN: 3-7278-0865-9

Johannes von Segovia hat in den letzten Jahren das besondere Interesse der Forschung geweckt. Erwähnt seien nur die Arbeiten von Black, Helmrath, Krämer und Sieben, die unser Wissen um seine ekklesiologischen Vorstellungen vertiefen konnten. Während Y. Congar Johannes von Segovia noch als treuen Anhänger eines Konziliarismus im Geiste Ockhams beurteilte, zeigte die neuere Forschung, daß diese These nicht mehr haltbar ist.

Eine Gesamtdarstellung über Johannes von Segovia hat 1960 U. Fromherz vorgelegt und seine Geschichte des Konzils von Basel gewürdigt. Nach dem Ende des Konzils hat er in den Jahren 1450–1453 seine Ansichten über die Autorität der Bischöfe auf dem allgemeinen Konzil zusammengefaßt, eine Schrift, die überraschenderweise in der Forschung nicht stärker beachtet wurde, wenn sie auch u. a. von Eckermann, Krämer, Hoffmann, Black, Utz und Meuthen verwertet wurde. J. Helmrath wies auf die kritischen Worte hin, die Johannes von Segovia im *Liber* über die Demokratie gefunden hat. Aber eine intensivere Beschäftigung mit dem Werk fand nicht statt. Um so dankbarer ist man jetzt für die kritische Edition von de Kegel. Die Anregung dazu erhielt er von seinem Doktorvater P. Ladner, der ihn auf diese Forschungslücke hinwies.

Nach einem fundierten Forschungsbericht und einer zeitlichen Einordnung der Schrift bietet K. eine Kurzbiographie von Johannes von Segovia, angefangen von seiner Lehrtätigkeit an der Univ. Salamanca, über seine Teilnahme am Basler Konzil bis zu seinem Tod 1458. Der Vf. würdigt Aufbau und Inhalt des Werkes, in dem Johannes zunächst eine Definition des allgemeinen Konzils gibt. Er bezeichnet das Konzil als *ecclesia legitime congregata*, betont die notwendige Mitwirkung des Papstes, dem das Berufungsrecht des Konzils zusteht. Eine Konzilsberufung ohne Papst ist nach Segovia – in Übereinstimmung mit der mittelalterlichen Kanonistik – in bestimmten Fällen möglich. Das Berufungsrecht des Konzils geht z. B. bei Häresie des Papstes auf die Kardinäle bzw. den Kaiser über.

Eingehend erörtert Segovia die personale Zusammensetzung des Konzils und betont mit der Tradition den Vorrang der Bischöfe auf dem Konzil. Aufschlußreich ist sein Vergleich: Generalkonzil und Universalkirche und seine Unterscheidung von Bischof und Priester. Er würdigt die Schlüsselgewalt der Bischöfe und die dem Konzil direkt zukommende Schlüsselgewalt, aber auch die Universalität der bischöflichen Vollmacht. Johannes betont den monarchischen Charakter der Kirche. Hingewiesen sei auch auf die Ausführungen von Johannes über die verfassungsmäßige Vereinbarkeit des Konzils mit der Kirche als Monarchie.

Einige Ergänzungen: Überraschenderweise zitiert der Vf. in seiner Einführung (62) beim Konzilsbegriff nicht die Konzilsdefinition von Torquemada, sondern führt nur eine Zweitquelle an. Über den Konzilsbegriff der Zeit verweise ich auf meine Arbeit über „Nachwirkungen des konziliaren Gedankens" (1971), 17ff, wo die Definitionen des „Konzils" von Marsilius von Padua, Ockham, Konrad von Gelnhausen, Heinrich von Langenstein, Gerson, Torquemada und Antoninus von Florenz angeführt sind. Mißverständlich sind die Ausführungen von K. über die Konzilsberufung ohne Papst. Die Einberufung des Generalkonzils als ausschließliches Recht des römischen Stuhles gilt für die Dekretisten nur im Normalfall. Die Ansicht über das Konvokationsrecht der Kardinäle (63) war unter den Konziliaristen gängig. Zabarella z. B. hielt das Berufungsrecht der Kardinäle im Falle des Schismas und in anderen Fällen für gegeben. Aber auch Papalisten wie Augustinus Triumphus vertraten ein Konvokationsrecht der Kardinäle (vgl. dazu R. Bäumer, Nachwirkungen, 29–60).

Hingewiesen sei auch auf die Ausführungen über die hsl. Überlieferung, das umfassende Register der Bibelstellen und der nichtbiblischen Quellen. Die besondere Leistung K.s liegt in der sorgfältig erstellten Edition und ihrem hilfreichen Anmerkungsapparat.

Die Diss. von K. ist eine fundierte Arbeit, die eine echte Bereicherung unserer Kenntnis über die Verfassungstheorien nach Abschluß des Basler Konzils darstellt. Mit seiner Edition hat K. die Bedeutung des späten Johannes von Segovia für die Auseinandersetzungen um Konziliarismus und Papalismus herausgestellt.

Freiburg Remigius Bäumer (†)

Richter, Matthias: **Gesetz und Heil.** Eine Untersuchung zur Vorgeschichte und zum Verlauf des sogenannten Zweiten Antinomistischen Streits. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1996. 470 S. (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, 67), geb. DM 128,00 ISBN: 3-525-55175-4

Die bei Ernst Koch und Helmar Junghans geschriebene Leipziger Diss. bietet eine detaillierte Darstellung der Positionen, die im Verlauf des sog. Zweiten Antinomistischen Streits in den fünfziger und sechziger Jahren des 16. Jh.s formuliert wurden. Darüber hinaus werden diese auf dem Hintergrund der vorangegangenen Auseinandersetzungen verständlich gemacht.

Die *Einleitung* erläutert die grundsätzliche Problematik des Verhältnisses von Gesetz und Heil (11–31). Im *zweiten Kap.* werden verschiedene Aspekte und Positionen in der Forschungsgeschichte kurz skizziert, wobei zu Recht der Frage der jeweils berücksichtigten Quellen besondere Aufmerksamkeit gewidmet wird (32–58). Das nicht ganz glücklich *„Motive für erneute Auseinandersetzungen um das Heil"* überschriebene *dritte Kap.* skizziert so verschiedene Themen wie die sog. Antinomerdisputationen zwischen Luther und Johann Agricola Ende der dreißiger Jahre, die Wirkungen von Luthers Tod, die römisch-katholischen Reaktionen auf die reformatorische Rechtfertigungs- und Gesetzeslehre in Gestalt des Tridentinums sowie die Auseinandersetzungen um das Augsburger Interim und die Leipziger Artikel (59–93). Dabei geht es dem Vf. darum, eine Übersicht über die mannigfachen theologischen Kontroversen zu geben, die dann nahtlos in den Majoristischen Streit und den sog. Zweiten Antinomistischen Streit übergehen. Mit dem *vierten Kap.* zur Auseinandersetzung um Georg Majors Auffassung von der Notwendigkeit guter Werke zur Seligkeit (94–131) ist die Untersuchung bei der unmittelbaren Vorgeschichte des sog. Antinomistischen Streits angelangt. Majors Thesen werden ebenso wie die Kritik Nikolaus von Amsdorfs, Matthias Flacius', Nikolaus Gallus, u. a. knapp vorgestellt. Ferner skizziert der Vf. die weiteren Auswirkungen dieses Streits v. a. in Eisleben, Mansfeld, Nordhausen und Altenburg anhand der Auswertung wenig bekannter Drucke. Mit dem *fünften Kap.* (132–169) gelangt die Untersuchung ins Zentrum des sog. Zweiten Antinomistischen Streits. Der Gothaer Superintendent Justus Menius, einer der einflußreichsten Theologen im Herrschaftsbereich des Ernestinischen Sachsen, weigerte sich im Zusammenhang der von Johann Friedrich II. für das Ernestinische Thüringen anberaumten Generalvisitation während der Jahre 1554/55, die umstrittenen Thesen Majors zu verurteilen. Dies führte schließlich im August 1565 zu jener Synode in Eisenach, deren abschließendes Dekret die weiteren Phasen der Auseinandersetzung bestimmte. Die sieben von Victorin Strigel verfaßten Thesen betonten ausdrück-

lich, daß gute Werke nicht notwendig seien, um das Heil zu bewahren. Die erste der Thesen jedoch bot eine Kompromißformulierung, die allen Parteien die Zustimmung ermöglichen sollte, im folgenden aber neue Streitigkeiten provozierte. Hier wurde formuliert, die Rede, daß gute Werke zum Heil notwendig seien, könne in der Lehre vom Gesetz „abstractive et de idea" toleriert werden, jedoch sprächen viele schwere Gründe dafür, sie zu vermeiden (vgl. 145). Die Auseinandersetzungen gingen nun nicht mehr um die Thesen Majors und Menius', sondern eben um den ersten Artikel des Eisenacher Abschieds. Den frühesten und lautesten Protest erhob Nikolaus von Amsdorf. Dieser wollte die Unterscheidung zwischen *lex in concreto et in abstracto* nicht mitvollziehen. Einerseits zu sagen, *in concreto* sei für den Gerechtfertigten nur Christus, nicht aber das Gesetz von Wichtigkeit, und andererseits von der *lex in abstracto* als der allgemein- und also auch für den Gerechtfertigten gültigen Ordnung Gottes zu sprechen, war ihm unmöglich. Amsdorfs scharfe Rede vom „vnnützen gewesch vom Concreto vnd abstracto" (vgl. 153) verbreitete sich wie ein Lauffeuer und heizte den Streit erst recht an. Gerade in diesem Kap. wird die Vielschichtigkeit der Auseinandersetzungen gut sichtbar, wenn Matthias Flacius sich zwar unmißverständlich gegen die Thesen Majors und dann auch Menius, abgrenzt, der scharfen Kritik Amsdorfs am Eisenacher Synodalbeschluß aber seine Zustimmung verweigert (vgl. 162–169).

Den weiteren Verlauf des sog. Zweiten Antinomistischen Streits zeichnet der Vf. in vier Kap.n nach, die jeweils verschiedenen Regionen und den hier agierenden Theologen gewidmet sind. In Erfurt formulierte der Senior des dortigen evangelischen Ministeriums, Andreas Poach, die Kritik am Eisenacher Rezeß (170–207). Nach Poachs Auffassung ist eine Gesetzeserfüllung mit Relevanz für das Heil nur durch Christus möglich, da er allein nicht unter dem Gesetz und d. h., nicht zum Gesetzesgehorsam verpflichtet war (vgl. 184, 188f und 192). Widerspruch dagegen formulierten v. a. Mörlin und Flacius. In Frankfurt a. d. Oder sind die Hauptkontrahenten Andreas Musculus und Abdias Praetorius (208–250). In Nordhausen hatte Georg Majors Rede von der Notwendigkeit der guten Werke zur Seligkeit bereits Anfang der fünfziger Jahre heftigen Widerspruch gefunden, der sich dann auch gegen den Eisenacher Rezeß richtete. Hauptvertreter des Widerstands, der sich gegen alle Versuche, vom *tertius usus legis* zu sprechen, zuspitzte, waren hier Anton Otho und Andreas Fabricius (251–291). Massive Unterstützung erhielten Otho und Fabricius in ihrem Kampf gegen den dritten Brauch des Gesetzes von dem nur wenige Kilometer entfernt, in Ilfeld tätigen Schulrektor Michael Neander (292–329). Auch hier wieder waren es Flacius und schärfer noch Mörlin, die widersprachen und die Bedeutung des Gesetzes auch im Leben der Gerechtfertigten hervorhoben. Gerade in diesem Kap. wird sichtbar, wie wenig die pauschale Unterscheidung von Philippisten und Gnesiolutheranern ausreicht, um die diffizilen theologischen Auseinandersetzungen im Luthertum des zweiten Drittels des 16. Jh.s angemessen zu verstehen. Die beiden Schlußkapitel widmen sich „einigen Nachwirkungen" (330–355) sowie – etwas unvermittelt – den betreffenden Ausführungen Luthers und Melanchthons unter dem Stichwort „frühe Weichenstellungen" (356–386).

Der Wert der sprachlich nicht immer sicheren Arbeit (vgl. z. B. die Überschrift auf S. 183) liegt in ihrer umfassenden Auswertung der relevanten, vielfach wenig beachteten und zum Teil hsl. Quellen. Die Gliederung in regionale Schwerpunkte der Auseinandersetzungen macht diese durchschaubar und ihren Zusammenhang mit den vorangegangenen Auseinandersetzungen um die Thesen Majors plausibel. Man wünschte sich allenfalls noch weitergehende Erörterungen des Gesamtkontextes, in dem sich die Streitigkeiten vollzogen und von dem her die Schärfe, mit der sie geführt wurden, wohl erst zu verstehen sind. Neben mehrfachen Verweisen auf die Rivalität des Ernestinischen und Albertinischen Sachsen mit ihren Universitäten in Wittenberg und Jena findet sich nur ein knapper Abschnitt mit der wenig präzisen Überschrift „Mögliche weitere Motive" (91–93), unter denen insbesondere apokalyptische Deutungsmuster genauer auszuführen wären.

Bochum Christoph Strohm

Handbook of European History 1400–1600. Late Middle Ages, Renaissance, and Reformation, ed. by Thomas A. Brady / Heiko A. Oberman / James D. Tracy. **Vol. I: Structures and Assertions.** – Leiden: E. J. Brill 1994. XXIV, 709 S., geb. hfl 87,50 ISBN: 90-04-09760-0. **Vol. II: Visions, Programs and Outcomes.** – Leiden: E. J. Brill 1995. XXIII, 722 S., geb. hfl 87,50 ISBN: 90-04-09762-7

Die Anregung zu diesem Werk ging vom Verlag aus: Die Hg. haben es vermocht, ein internationales Team von Historikern zu gewinnen, die für ihre Aufgaben bestens ausgewiesen sind. So ist ein nicht nur äußerlich imponierendes Werk zustande gekommen, das wegen der englischen Sprache (die inzwischen auch bei den Kultur- und Geisteswissenschaften zur lingua franca wird) auf eine breite Akzeptanz rechnen kann.

Die Begriffe „Spätes Mittelalter, Renaissance und Reformation" werden zwar beibehalten, aber relativiert. Die Grenze zwischen dem Mittelalter und der Neuzeit wird nicht um 1500 gesehen – diese Jahreszahl habe nur noch für Inkunabelsammler Bedeutung –, sondern die Moderne beginne (so heißt es) um 1750. Glücklicherweise hält man sich bei Periodisierungsbegriffen aber nicht lange auf, die ja immer nur Hilfen zum Verständnis historischer Vorgänge sein können.

Wichtiger ist, daß das Werk sich der sozialgeschichtlichen Forschung verpflichtet weiß. So wird dann auch öfter auf den französischen Strukturalismus verwiesen, der in den „Annales" zum Ausdruck gekommen ist. Auf quantifizierende Aussagen wird, wo möglich, verwiesen. Häufig wird der Forschungsstand der jeweiligen Gebiete skizziert und dabei auch auf noch zu erhellende Fragestellungen verwiesen. Karten, Statistiken und Tabellen veranschaulichen die Ergebnisse. Beiden Bden wurden Zusammenstellungen der europäischen Herrscher zwischen 1400 und 1650 und eine Analyse des Münzwertes des in Europa um 1500 gebräuchlichen Geldes beigegeben. So nützlich die Zusammenstellung ist, so hilfreich ist die exakte Analyse der Münzen, die John H. Monroe zu verdanken ist.

Die „Annales" die nach Strukturen und Mentalitäten gefragt haben, begründeten die Gliederung dieses Handbuches. In *fünf Teilen* werden *Strukturen, Ereignisse, Visionen, Programme und Ergebnisse* vorgestellt.

Bei den *„Strukturen"* werden die Bevölkerung, die Familie, Dorf und Stadt, Ökonomie und Handel sowie Volksglaube und die Sondergruppe der Juden behandelt („Aliens Within"). Scribner, der über den *Volksglauben* schreibt, betont dessen Kontinuität zwischen Spätmittelalter und Reformation. Zugleich stellt er fest, daß die Frömmigkeit der Frauen im 15. Jh. stark auf Jesus Christus als Menschen bezogen gewesen sei. Dasselbe sei dann aber auch bei Martin Luther zu konstatieren, der die Menschheit Jesu betont habe. Es gibt also auch Veränderungen, und zwar auch solche, die nicht geschlechtsspezifisch sein müssen, sondern die theologisch oder wie auch immer zu begründen sind. Die besonderen Lebensbedingungen der Juden und ihre Leiden werden knapp aufgezeigt. Die abgrundtiefe Kluft zwischen Juden und Christen läßt sich schon an Überschriften ablesen. Letztere sprachen von den Juden als den „teuflischen Geldverleihern" (vielen Christen fiel es in der Tat schwer, Zinsen und Kredite zurückzuzahlen), während umgekehrt von den „teuflischen Christen" geredet wurde; spanische Kabbalisten meinten im 15. Jh., die Seele des Juden komme von Gott, die des Christen aber vom Satan. Pogrome durch die Stärkeren – die Christen – werden geschildert, denen auch Päpste und Kaiser nicht zu wehren vermochten.

Im *zweiten Teil* werden Politik, Macht und Autorität analysiert – nach der Strukturanalyse also die *Ereignisgeschichte*. Hier sind sechs Länderabschnitte zu zählen: Italien, Frankreich, England und die habsburgischen Länder Deutschland, Spanien und die Niederlande. Im *Vorwort* wird festgestellt, daß Portugal fehlt und daß die übrigen britischen Inseln – neben England – in Bd 2 behandelt werden sollen. Zu den Länderartikeln treten Kap. über die Kirche im 15. Jh., die „Kriegskunst", die Steuern, die Türken und die Seemächte hinzu. Im Hinblick auf die Kirche wird ein Anwachsen der Aktivitäten im 15. Jh. konstatiert – nach der Beendigung des Schismas ging es ganz offensichtlich aufwärts. Über Italien zwischen 1450 und 1650 kann natürlich nicht referiert werden, ohne daß auf den Humanismus eingegangen wird. Dadurch kommt es zu Überschneidungen, die bei einer „Sachgliederung" nicht zu vermeiden ist, die die Staaten nicht ganz vernachlässigen will. Die *habsburgischen Lande im Heiligen Römischen Reich* (bis 1555) hat Volker Press noch vor seinem Tod behandeln können. Spanien sei, so heißt es, im 16. Jh. vitaler und komplexer gewesen, als früher angenommen wurde. Mindestens für die Regierungszeit Karls I., des Kaisers Karl V., ist dies aber nicht gänzlich neu. Die Schwierigkeiten, die dessen Sohn Philipp II. mit den Niederlanden hatte, werden als auch ökonomisch und sozial bedingt interpretiert. Im Abschnitt über die Kriegskunst sind natürlich ebenfalls Überschneidungen mit den Länderartikeln festzustellen. Welche wirtschaftlichen Folgen die Vereinigung Spaniens mit Portugal unter Philipp II. im Jahr 1580 hatte, unterstreicht Wolfgang Reinhard: Der holländische Handel litt darunter schwer. Die „Neue Welt" veränderte die Lage in Europa nachhaltig. Das zeigen die neueren Forschungen, die sich damit von der Fixierung auf einzelne Länder oder bestenfalls auf Europa lösen.

In einem *Schlußabschnitt* zum 1. Bd wird von einem ungenannten Vf. (Brady? oder auch von den Hg.n zusammen) festgestellt, daß die vorgenommene Zweiteilung in Struktur- und Ereignisgeschichte eigentlich als überholt erscheine. Auch sie ist – das zeigen schon die Überschneidungen – nicht die ideale Methode, die festgeschrieben werden müßte. Andererseits wird das Wachsen staatlicher Macht konstatiert, was für das frühmoderne Europa wichtig wurde. Die entwicklungsgeschichtliche Sicht sei der vielzentristischen gleich bedeutsam: Das Allgemeine und das Besondere erfordern Aufmerksamkeit, wobei stets die tonangebenden Ereignisse im Vordergrund zu stehen hätten.

Im 2. Bd werden in einem *ersten Teil Reformvisionen* behandelt, so etwa das Verständnis von „reformatio" und von „renovatio" vom Mittelalter bis zur Reformation. Auch die Kritik am Recht und dessen Weiterentwicklung wird vorgestellt: Niccolò Machiavelli wie Luther stellten fest, daß Recht und Tyrannei zusammenzugehen vermögen – das einte diese sonst so verschiedenen Personen. Daß an die Stelle des Gewohnheitsrechts das geschriebene trat und daß dies nicht mehr von Papst und Kaiser, sondern von Nationalstaaten kontrolliert wurde, wird klargemacht. Dadurch entstanden dann natürlich verschiedene nationale Rechtstraditionen. *Äußerungen zur Reform durch verschiedene Autoren von Hus bis zu Erasmus* untersucht E. Rummel. Sie können als „Vorläufer" interpretiert werden, deren Wirken die späteren Ereignisse

verständlicher mache. Materialreich ist auch der Abschnitt über den *Humanismus* (von R. G. Witt), in dem verdeutlicht wird, wie antike Autoren für alle Wissenschaften zur Verfügung gestellt wurden, wie das Erziehungswesen neu organisiert und wie die Kluft zu den Traditionalisten tief und schließlich unüberbrückbar wurde.

Im *zweiten Teil* dieses Bdes wird bei den *„Programmen des Wandels"* zunächst *Luthers Reformation* skizziert (M. Brecht), dann die *Volksreformation* (P. Blickle), schließlich die *städtische Reformation im Heiligen Römischen Reich* (B. Hamm), bevor der *Calvinismus* (R. M. Kingdom), die *„Radikale Reformation"* (J. M. Stayer), die *neuen römisch-katholischen Orden* (J. P. Donnelly) und die *päpstliche Reform im 16. Jh.* (E. G. Gleason) dargestellt werden. Hier steht also das zur Debatte, was kirchengeschichtlich im Cinquecento besonders wichtig wurde. Brecht schildert die Entwicklung bis 1580, Blickle informiert auch über Meinungen, die von ihm nicht geteilt werden, und stellt die „Reformation von unten" als ein europäisches Ereignis dar. Hamm hat inzwischen seine Ausführungen ergänzt (Bürgertum und Glaube, 1996). Stayer behandelt die „Radikale Reformation" von der Wittenberger Bewegung 1521/22 bis zur „Halblegitimität" der Mennoniten in Holland und der Hutterer in Mähren am Ende des 16. Jh.s in einem materialreichen Abschnitt.

Dasselbe gilt von der Analyse der neuen religiösen Orden zwischen 1517 und 1648. Den Einsatzpunkt bietet die Teilung der Franziskaner in Konventuale und Observanten durch Leo X. im Jahr 1517. Auf die zahlreichen kleinen Priesterorden (wie die Theatiner) wird hingewiesen, aber hervorgehoben, daß nur Kapuziner (1528 durch Clemens VII. als ein besonderer Orden anerkannt) und Jesuiten sich zu großen Institutionen zu entwickeln vermochten. Damals gab es zwei- bis dreimal mehr männliche als weibliche Ordensleute, was aber nicht hindert, auch diese vorzustellen (*„Die Suche nach aktiven Frauenorden"*) und v. a. auch auf erhebliche Forschungslücken über sie hinzuweisen. Auf die Bedeutung der Orden für die katholische Reform weist Gleason hin, die es bedauert, daß weder Leo X. noch Clemens VII. die Reform unterstützten. Auch Paul III. sei kein Reformpapst gewesen (er hat ja nicht weniger Familienpolitik als die genannten Mediceer zu machen versucht), aber er habe ihr doch den Weg bereitet, indem er Befürworter der Reform wie Contarini oder Sadoleto zu Kardinälen machte und das Konzil von Trient einberief. Hier hätte allerdings gesagt werden können, daß das Tridentinum während des Pontifikates Pauls III. zwar wichtige Beschlüsse zu Glaubensfragen faßte, aber nicht zur Reform. Hart, aber bei diesem Thema verständlich ist das Urteil über Paul IV., der zerstört habe, was seine Vorgänger aufgebaut hatten. Als das entscheidende Ereignis wird die päpstliche Reform dargestellt, die nach dem Ende des Tridentinums durchgeführt wurde. Zwar gab es auch Widerstände (z. B. wurden die Trienter Dekrete in Frankreich nicht insgesamt rechtskräftig) und es blieben auch Streitigkeiten zwischen den Orden und mit dem Weltklerus. Aber zugleich traten doch auch erhebliche Veränderungen ein, die nicht zuletzt durch das neue Bischofsbild und seine Vertreter wie Carlo Borromeo hervorgerufen wurden.

Zuletzt geht es um *Ergebnisse*, wobei zunächst geographisch und dann sachlich gegliedert wird, bevor ein Abschnitt von H. Schilling über das *„Konfessionelle Europa"* die Darstellung abschließt. Brady schildert kenntnisreich die Ereignisse im „Heiligen Römischen Reich" Deutscher Nation (wie man zur genaueren Definition zu sagen hätte) bis zum Ende des 30jährigen Krieges, also die geographisch größte Ausbreitung des Luthertums in den 50er Jahren des 16. Jh.s, die reformierten Erfolge, die lutherische Konkordie und die katholische Erneuerung. Aber auch auf das Versagen der kaiserlichen Politik wird hingewiesen. Eigene Kap. sind den Niederlanden und Frankreich gewidmet, bevor über die *britischen Inseln* informiert wird (I. Hazlett). Hier wird gezeigt, wie sich in Schottland – einzigartig in Europa – die Reformation gegen die Monarchie und den größten Teil des Klerus durchsetzte. Die unterschiedlichen, ja gegensätzlichen Ereignisse unter Heinrich 1531–47, Eduard 1547–53, Maria 1553–58 und Elisabeth 1558–1603 werden analysiert. Die Inseln, die keine politische oder kulturelle Einheit bildeten, blieben in ihren drei Königreichen dann auch politisch und religiös uneins. Weitere Kap. sind Spanien, Skandinavien und dem „östlichen Zentraleuropa" gewidmet, nämlich Böhmen, Mähren, Ungarn und Polen, bevor *„neue Muster christlichen Lebens"* (von H.-C. Rublack) und die *„große Hexenjagd"* (B. Levack) dargestellt werden. Der Begriff der „Konfessionalisierung", der für die Forschung höchst bedeutsam geworden ist, wird mit Inhalt gefüllt und zugleich gezeigt, wie es über die Konfessionalisierung in der Neuzeit dann hinausgegangen ist.

In *„Editors' Preface"*, das auch als ein Nachwort gelesen werden kann, werden Lücken genannt, z. B. Reformation und Geschlecht oder Ideengeschichte sowie geographisch Portugal oder Kroatien. Zugleich wird aber auch festgestellt, daß die deutsche Sicht überwunden worden sei, und zwar durch die europäische. Eine neue, frühmoderne Mentalität zeichne sich am Ende des behandelten Zeitabschnittes ab. Dem ist beizupflichten, wobei anzumerken ist, daß die Darstellung bereits häufig vor 1400 einsetzt und über 1600 hinausreicht. Das kann ja auch gar nicht anders sein, wenn man etwa an den Beginn des Humanismus im 14. Jh. oder an die Konfessionalisierung im 17. Jh. denkt. Das Werk zeigt, daß die Geistesgeschichte stark in den Hintergrund getreten ist. Wurde sie früher wohl überbewertet, so ist das Pendel jetzt zur anderen Seite ausgeschlagen. Der Historiker kann erwarten, daß sich dies auch wieder ändern wird, und zugleich die Fülle von Informationen zur Struktur- und Ereignisgeschichte respektvoll zur Kenntnis nehmen. Ein Hinweis auf Druckfehler mag bei diesem großen Werk unterbleiben, damit kein irreführender Eindruck entsteht. Nur sei der Wunsch geäußert, daß in einer 2. Aufl. der Gegenpapst Clemens VII. (Kardinal Robert von Genf) im Register des 1. Bdes nicht mit Clemens VII. (Giulio de' Medici) identifiziert werden möge.

Erlangen Gerhard Müller

Cristianismo y mundo colonial. Tres estudios acerca de la evangelización de Hispanoamérica, Edición de Johannes Meier. – Münster: Aschendorff 1995. VI, 111 S. (Spanische Forschungen der Görresgesellschaft, 2. Reihe, 31), Ln DM 70,00 ISBN: 3-402-05835-9

Der *Quinto Centenario*, das 500-Jahr-Gedächtnis der europäischen Entdeckung Amerikas, war auch ein Anlaß, die historische Erforschung der komplexen Prozesse der europäisch-amerikanischen „Begegnung" voranzutreiben. So vergab aus diesem Anlaß das „Stipendienwerk Lateinamerika – Deutschland" im Jahr 1988 mehrere Stipendien zur weiteren Erforschung der Kirchengeschichte Lateinamerikas.

Die drei prämierten Arbeiten sind im vorliegenden Bd gesammelt und mit einem Vorwort des Hg.s Johannes Meier, Kirchenhistoriker an der Univ. Mainz, versehen. Die *erste Studie* (1–25) stammt von Carlos Freile, Historiker an der Katholischen Univ. in Quito (Ekuador), und analysiert die *Briefe und Berichte des zweiten und vierten Bischofs von Quito*, die in der zweiten Hälfte des 16. Jh.s amtierten. Es handelt sich um die Bischöfe Pedro de la Peña und Luis López de Solís, deren Schriftstücke im Archivo General de Indias (Sevilla) aufbewahrt werden. Eine minutiöse Analyse der insgesamt 35 Dokumente ergibt, daß diese beiden Bischöfe die Mißstände und Mißbräuche des Kolonialsystems, einschließlich der kirchlichen Zustände, anklagten und zugleich die Opfer, d. h. die „miserables indios" verteidigten. Als Heilmittel schlugen sie außer der Bestrafung der Schuldigen eine politische Neuordnung und Stärkung der Autorität der Bischöfe, auch gegenüber den staatlichen Instanzen, vor. Diese kleine Studie beweist aufgrund der Quellenlage einmal mehr, daß ein Las Casas mit seiner Kritik des Kolonialsystems und seiner Verteidigung des indianischen Menschen keineswegs eine Ausnahme gewesen ist, sondern nur der berühmteste unter den Bischöfen der Neuen Welt, die sich aus Gewissensgründen zu Wort meldeten und radikale Reformen forderten. Diese These, die schon E. Dussel mit seinem Gesamtüberblick über den amerikanischen Episkopat im 16. Jh. 1970 untermauert hatte, findet daher hier eine quellengesättigte Bestätigung en detail.

Der *dritte Beitrag* des uruguayischen Historikers Juan Villegas (69–111) befaßt sich mit der bislang wenig erforschten *Geschichte der Evangelisierung der Indianer der „Banda Oriental" Uruguays*, d. h. der Gebiete östlich des Río de la Plata und des Río Uruguay. Der untersuchte Zeitraum umfaßt das 16. bis 18. Jh., also die Kolonialzeit, in der diese von verschiedenen ethnischen Gruppen bewohnte Grenzregion zwischen den Kolonialmächten Spanien und Portugal immer wieder umstritten war. Aus diesem Grund, aber auch aufgrund der ethnischen Vielfalt und der nur rudimentär entfalteten Kultur verlief die Mission in dieser Region völlig anders als etwa in den mesoamerikanischen oder andinen Regionen oder selbst im benachbarten Paraguay, wo systematische Missionsprojekte zum Zuge kamen. All dies weist der Vf. überzeugend nach und schreibt damit ein Stück Geschichte, das bisher wenig bekannt war.

Die *zweite Studie* von Jeffrey Klaiber (27–68), Historiker an der Katholischen Univ. in Lima (Peru), ist sicher die bedeutendste und originellste in diesem Bd. Sie befaßt sich unter dem Titel *„La Utopía andina y cristiana"* mit der impliziten Theologie peruanischer Chroniken des 16. und 17. Jh.s. Dabei kontrastiert der Vf. die „offiziellen" Chroniken aus dem militärischen oder höfischen Milieu, etwa von Cieza de León oder Sarmiento de Gamboa, mit denen der Missionare, die wie José de Acosta die Conquista zwar auch für gerechtfertigt hielten, aber ein positives Verhältnis zu den Indianern entwickelten und sie in „wohlwollendem Paternalismus" (38) verteidigten. Auf diesem Hintergrund befaßt sich der Vf. mit vier Chroniken „inoffizieller" Art, die sich dadurch auszeichnen, daß sie von mestizischen oder indigenen Autoren verfaßt worden sind. Es handelt sich um Juan de Santa Cruz Pachacuti, Felipe Huamán Poma de Ayala, Garcilaso de la Vega (el Inca) und den „Jesuita Anónimo", wahrscheinlich identisch mit Blas Valera. Die Chroniken dieser Autoren zeichnen sich durch das kreative Bemühen aus, den christlichen Glauben in Kategorien der eigenen Kultur auszudrücken und damit gewissermaßen zu antizipieren, was heute unter dem Stichwort der Inkulturation verhandelt wird. Zugleich sind die Chroniken für Klaiber „vier Fenster" (28), die einen Blick in die indigene intellektuelle Welt dieser Zeit erlauben. Diese Werke, insbesondere die sehr umfangreichen von Huamán Poma und Garcilaso de la Vega, sind unter historischer und ethnographischer Rücksicht vielfach untersucht worden; die Chronik des letzteren wurde sogar ins Deutsche übersetzt. Neu ist jedoch der Zugriff Klaibers, der diese Autoren nicht nur als „Historiker" betrachtet, sondern auch als die „ersten Theologen" (29) Perus, die einer neuen, indianisch-christlichen Identität vorgearbeitet haben. Damit wird die chronistische Literatur dieser Zeit erstmals auch theologisch ernstgenommen.

Wenn dieses Verfahren Schule macht, was sehr zu begrüßen wäre, dann würden der Theologie neue Quellentexte zuwachsen, die theologiegeschichtlich gleichsam zur „Patristik" der amerikani-

schen Kirche gehören. Denn für Klaiber haben diese Autoren für die amerikanischen Kulturen genau das geleistet, was die Kirchenväter für die Spätantike geleistet haben. Der Beitrag Klaibers weist, was Forschungsrichtung und Methode angeht, weit über sich hinaus.

Frankfurt Michael Sievernich

Zumkeller, Adolar: **Johannes von Staupitz und seine christliche Heilslehre.** – Würzburg: Augustinus-Verlag 1994. XXV, 266 S. (Cassiciacum, 45), kt DM 88,00 ISBN: 3-7613-0175-8

Johannes von Staupitz ist in den letzten Jahren verstärkt in das Blickfeld der Forschung getreten. Wenn auch die Herausgabe seiner Werke stockt, hat Wolfram Schneider-Lastin mit den Salzburger Predigten des Jahres 1512 doch einen sorgfältig edierten und instruktiv eingeleiteten Teilbeitrag zur Staupitzausgabe leisten können (Wolfram Schneider-Lastin, Johann von Staupitz, Salzburger Predigten 1512. Eine textkritische Edition, Tübingen 1990). Ebenfalls im Jahre 1990 erschien eine englische Übersetzung der Salzburger Fastenpredigten des Jahres 1520 (Rudolf K. Markwald, A mystic's Passion. The Spirituality of Johannes von Staupitz in his 1520 Lenten Sermons. Translation and Commentary, New York 1990), und 1991 veröffentlichte Markus Wriedt seine Studie zur Prädestinationslehre, die auf dem ‚*Libellus de exsecutione aeternae praedestinationis*' (1516/17; seit 1979 in kritischer Edition) beruht, der theologischen Hauptschrift des Johannes von Staupitz. Nun hat sich Adolar Zumkeller zu Wort gemeldet, der in die Staupitzforschung seine außerordentliche Erfahrung mit den – zumeist unedierten – Quellen zur Theologie der Augustiner-Eremiten einbringt. Und in der Tat: Auch die unedierten, hsl. überlieferten Salzburger Predigten der Jahre 1518 bis 1523 sind von Zumkeller herangezogen und ausgewertet worden.

Mit der Verarbeitung der Salzburger Predigten hat Z. auch über den Anspruch seines Buchs entschieden: Er sucht den ganzen Staupitz und schreitet den Gesamtumfang dessen ab, was als „christliche Heilslehre" zu bezeichnen ist. Der Begriff ‚Heilslehre' scheint anzeigen zu sollen, daß man bei Staupitz auf etwas anderes trifft als auf fachgerechte systematische oder exegetische Theologie – und das ist auch zutreffend. Wer aber dieses Buch benutzt, um Staupitz den Prediger oder Erbauungsschriftsteller kennenzulernen, wird seine Erwartungen korrigieren müssen, denn Z. hat, dem Titel nicht ganz entsprechend, tatsächlich eine systematische Staupitztheologie zusammengefügt.

Den *zwei Einleitungskapiteln* zu *Leben und Schriften* sowie zu den *Zielen und Quellen* seines Wirkens folgt nämlich die *Dogmatik*, die im *ersten Teil* „*Die menschliche ‚miseria'*" abhandelt, also dem Verständnis des Sündenfalls und der Sünderexistenz nachgeht. Der *zweite Teil* bietet „*Die Grundlegung unseres Heils*" und erhebt die Gottesvorstellung, die Prädestination, die Mariologie (unter dem eher irreführenden Titel: „*Mariens Mitwirkung am Erlösungswerk ihres Sohnes*") und die Ekklesiologie. Der *dritte Teil* ist der „*Heiligung und Rechtfertigung*" gewidmet und im *vierten Teil* geht es um die Fragen „*Zur Einordnung der Lehre des Staupitz*". Im *Schlußwort* ist das Ergebnis dieser Dogmatik bündig und unter Ausschluß von Zweifeln formuliert: Trotz der „Verschärfung gewisser Akzente, die nicht zum wenigsten in seiner Orientierung an Augustinus begründet ist, verbleibt Staupitz mit seiner Theologie und Spiritualität zweifellos im Rahmen der Lehre der alten Kirche ... Eine Vorwegnahme der neuen Theologie Luthers ist bei ihm jedenfalls nicht festzustellen" (230).

Das Problem dieses Buches ist nicht allererst sein Ergebnis, sondern die Art und Weise, wie es zustande gekommen ist. Über die Methode, die Z. eingeschlagen hat, ist deshalb hier zu handeln. Ohne daß der Vf. dem Leser über sein Vorgehen Rechenschaft gäbe, werden die verschiedenen Staupitzwerke nach einem dogmatischen Raster in ihre Bestandteile zerlegt, vermischt und ohne Rücksicht auf den je wechselnden Zeithorizont wieder neu zusammengefügt, so daß eine von Anfang an, seit der Zeit der ‚Tübinger Predigten' (um 1497/98), durchgehende, gültige Staupitztheologie entsteht, bei der Z. nur von jenen – tatsächlich wenigen – ‚Lehrsätzen' absieht, bei denen die „Möglichkeit einer Lehrentwicklung" mitbedacht werden muß (1).

Dieses Verfahren hat dann Vorteile, wenn man wie in einem Register thematisch zusammengehörige Sachaussagen ohne Rücksicht auf die zeitliche Einordnung zusammenstellt, um auf diese Weise zur Erkenntnis gewisser Grundschemata der Theologie zu gelangen. Eines der Ergebnisse dieser synthetischen Methode ist die Entdeckung, daß Staupitz schon seit den Tübinger Predigten gerne mit ‚allein'-,solus'-,sola'-Formeln arbeitet (55–57). Z. ist diesem Befund auch bei jenen deutschen Schriften nachgegangen, die in der Ausgabe von I. K. F. Knaake (Johann von Staupitzens sämmtliche Werke, Bd 1: Deutsche Schriften. Potsdam 1867) nicht durch Register erschlossen sind. Wenn man nachfragt, was diese Beobachtung für die Eigenart der Staupitz-Theologie austrägt, dann findet man eine Antwort, die auf das Ziel hin ausgerichtet ist, den Verdacht der theologischen Nähe zu Luther auszuräumen: Staupitz sind „die Begriffe der ‚sola fides', ‚sola gratia' und ‚sola scriptura' nicht fremd, auch wenn sie ‚teilweise noch in einem anderen Kontext stehen als bei Luther'" (57). Der Garant für diese Feststellung ist Wolfgang Günter. Der Leser fragt nach einer Erläuterung des „noch": Ob Staupitz denn später mit Luther übereinkomme? Auch das schließt Z. aus, diesmal mit Berufung auf Ernst Wolf: „Eine ‚Rechtfertigung aus dem Glauben allein im Sinne Luthers' kennt Staupitz nicht" (157, Anm. 1010). Die Vorgehensweise der werkimmanenten Untersuchung verspricht auf den ersten Blick, daß Staupitz wirklich selber zu Worte kommt und nicht ständig an Luther gemessen wird. Tatsächlich aber ist Luther als dunkler Schatten in Z.s Darstellung stets gegenwärtig.

Die Vorteile der synthetisch-systematischen Methode sind begrenzt, deren Nachteile aber erheblich, und zwar deshalb, weil Johannes von Staupitz in seinen eigenen, teilweise originalen theologischen Anliegen nicht zum Zuge kommt. Dafür ein sprechendes Beispiel: In Auseinandersetzung mit Lothar Graf zu Dohna und Richard Wetzel betont Z. in steter Wiederholung, daß Staupitz zeitlebens die Sakramente der Kirche „geschätzt" habe (114, 115, 116, 169). Gegen die Annahme, „daß Staupitz in späteren Jahren sich kaum je veranlaßt sah, ‚die Beichte auch nur zu erwähnen'", finden sich in Wirklichkeit „eine ganze Reihe Hinweise auf die Beichte, die seine ungebrochene Hochschätzung des Sakramentes der Buße und seinen Glauben an dessen Heilskraft beweisen" (169). Zur Konkretion wird die theologische Hauptschrift ‚*De exsecutione*' herangezogen, in der Staupitz die „sündentilgende und rechtfertigende Wirkung der sakramentalen Buße" zum Ausdruck bringt, „wenn er lehrt: Die Hoffnung beseitige ‚durch die wahre Absolution das, was mangels der Gerechtigkeit entblößt ist'" (ebd.; *De exsecutione*, 239f). Dem Leser legt sich nahe, daß Staupitz in seiner Prädestinationsschrift demjenigen, der mit Ernst Christ sein will, die Notwendigkeit einer intensiven Bußfrömmigkeit einschärfen will. Doch wie ist man erstaunt über den Umgang mit dem theologisch Vorgegebenen, wenn man Staupitz selber liest. Dieser verweist im Rahmen der Aufzählung von Früchten der sieben Sakramente in der Tat auf das Bußsakrament, und insofern ist Z.s Hinweis wohl zutreffend, aber dennoch nicht treffend. Denn Staupitzens Reihung dient nicht der Versenkung in Sakramentsfrömmigkeit, sondern zielt auf das eine entscheidende Anliegen, den angefochtenen Menschen von sich und seinen Ängsten wegzuweisen auf Christus den Einen, der unverbrüchlich dem Sünder die Treue hält. Man kann Staupitz hier mit calvinischer Terminologie interpretieren: Die Sakramente sind die sichtbaren Siegel der Erlösung, die Christus uns geschaffen hat: ‚Wer wird uns scheiden von der Liebe Christi? Trübsal? Nein, denn wir sind getauft. Oder Angst? Nein, denn wir sind gefirmt ... Oder Blöße? Nein, denn wir sind im Bekenntnis unserer Sünden losgesprochen und mit Gerechtigkeit bekleidet ...' – „*ideo certus est christianus, quod nulla creatura potest eum separare a caritate dei ...*" (*De exsecutione*, 240). Staupitz greift also die Sakramentstradition auf, nicht um sie einfach zu perpetuieren, sondern um mit ihr innovativ in sein theologisches Zentrum zu führen, daß Christus der unverbrüchliche Bürge unseres Heils ist. Was Z. leistet, ist in der vorgelegten Form der „Heilslehre" ein neues Produkt, das die Eigenheit und Erneuerungskraft des Originals zu verdecken droht.

Ein zweites Beispiel erhellt ebenfalls die Vorprägung der Staupitz-Theologie durch die Fragestellung. Wahrhafter Glaube, so argumentiert Z. mit Hinweis auf David C. Steinmetz, ist nicht reduzierbar auf Vertrauen, denn, wenn Staupitz vom rechtfertigenden Glauben rede, meine er jenen, der die „Prägung durch die ‚caritas' besitzt" (156). Zusätzlich wird Bernhard Lohse mit seiner Auffassung herangezogen, daß es bei Staupitz auch nicht „die Spur einer Reserve gegenüber dem scholastischen Gedanken" gibt, „daß der Glaube durch die Liebe ‚geformt' werden muß" (156f, Anm. 1001; Lohse bezieht diese Feststellung speziell auf den ‚*Libellus de exsecutione*'). Daß Staupitz in den Tübinger Predigten auch den Begriff der ‚*fides caritate formata*' verwendet (einmal!; Sermo 28, Z. 117), liegt auf der Linie seiner Theologie dieser Zeit. Wie aber steht es im ‚*Libellus de praedestinatione*'? Staupitz spricht von der ‚*fides formata*', doch er gebraucht, obwohl unmittelbar davorstehend, die von Z. nahegelegte Formel ‚*fides caritate formata*' gerade nicht: Gott schafft sowohl die Werke der Natur innerhalb und außerhalb des Menschen, als auch die heilsentscheidenden ‚*opera*' in uns, „*opera, inquam* [scil. Staupitz], *fidei formatae quae per dilectionem opera-*

tur" (*De exsecutione*, 40). ‚*Fides operans per dilectionem*' – diese biblische Formel, die Z. auch anführt, findet man, doch die scholastische Wendung ‚*fides caritate formata*' taucht eben nicht auf. Aufgrund dessen für die Jahre 1516/1517 auf eine Verwerfung der traditionellen Rechtfertigungsterminologie und -theorie zu schließen, ist gewiß nicht haltbar. Dennoch führt die Wortwahl zu der Frage, ob Staupitz nicht an einer Umakzentuierung gelegen ist: Nicht ist entscheidend, daß der Glaube durch seine Wirkung ‚geprägt' ist, sondern, daß der von Gott geprägte Glaube wirkt. Gott ist es, der dem Glauben solche Gestalt verleiht, daß er den Menschen in Liebe tätig werden läßt.

Die Schrift ‚Vom wahren christlichen Glauben' wird nicht nur von Z. dazu herangezogen, um v. a. mit Berufung auf Kap. 11 das Verbleiben von Staupitz in der rechtgläubigen Tradition zu belegen (41, 159f), wobei die literarkritische Frage nach der Echtheit der letzten drei Kap. (11–13) mit einer Antwort versehen wird, die das Problem einebnet: Die in Frage gestellten Kap. entsprechen, so Z., „durchaus dem, was Staupitz schon früher über die Notwendigkeit ... der Werke ... gelehrt hatte" (13). Es läßt sich aber auch die These vertreten, daß die Glaubensschrift von Staupitz zwar durchkomponiert und bis zum Ende auch bearbeitet worden ist, das Kap. 11 (‚Von der Tittelchristen Irrung') jedoch mit seinen merklichen stilistischen wie theologischen Eigenheiten einer anderen Hand entstammt. Die wissenschaftliche Umsicht läßt es geraten sein, mit Kap. 11 nicht zu argumentieren. Von dieser, allerdings wichtigen Ausnahme abgesehen, sollte man mit Z. den Glaubenstraktat als ein gültiges und sogar endgültiges Zeugnis für die Theologie Johanns von Staupitz betrachten, für dessen Interpretation und Einordnung allerdings ein Vergleich mit Luthers Schrift ‚Von den guten Werken' angebracht ist. Der Glaubenstraktat aus Staupitzens Feder zeigt, daß die scholastische Rechtfertigungsformel ‚*fides caritate formata*' das theologische Anliegen der Spätzeit nicht mehr zu tragen vermag. So heißt es im Schlußkapitel: „Christliche Werke sind die allein, die aus christlichem Glauben herfließen ... Aus dem Glauben fließen Liebe, Hoffnung, Gehorsam ... Das ist die Ursache, warum Gott allein den Glauben für ein gutes, göttliches Werk angezeigt hat, die anderen werden im Glauben und durch den Glauben göttlich" (Von dem heiligen, rechten christlichen Glauben, Kap. 13, Knaake, 135f). Auf den lateinischen Begriff gebracht, legt sich für diesen Staupitz die Formel nahe: *caritas fide formata* – es ist der Glaube, der die Liebe prägt.

Was an Z.s Studie nicht überzeugt, ist das methodische Vorgehen. Der Vf. verfügt über die Forschung, fügt vielfältige – und viele eindrucksvolle – Zitate zusammen und folgt dennoch seinem Staupitz nicht in das wechselnde Gefälle seines Schreibens oder Predigens hinein. Man kann Staupitz nicht „zweifellos" von der Tradition her lesen, sondern muß vielmehr den Zweifel wagen und wecken, um hinter der zwar stillen aber sorgfältig geformten Sprache seine Fähigkeit und sogar Kühnheit zu entdecken, wie er theologische und kirchliche Traditionen im Dienste der ‚*reformatio ecclesiae*' aufgreift und zugleich umgestaltet.

Wuppertal Manfred Schulze

Kälin, Beatrice: **Maria, muter der barmherzekeit.** Die Sünder und die Frommen in den Marienlegenden des Alten Passionals. – Bern / Berlin / New York: Peter Lang 1994. 405 S. (Deutsche Literatur von den Anfängen bis 1700, 17), kt DM 85,00 ISBN: 3-906751-74-0

Hier liegt eine Diss. vor, die an der Phil. Fak. I der Univ. Zürich im Sommersemester 1993 bei Prof. Urs Herzog erarbeitet und im Peter Lang Europäischen Verlag Bern als Bd 17 der literarischen Reihe „Deutsche Literatur von den Anfängen bis 1700" der Zentralbibliothek Zürich 1994 erschienen ist: Wenn Zahlen für die Gründlichkeit des in einer Diss. behandelten Themas sprechen können, so seien sie von dieser überaus gründlichen, umfangreichen Diss. genannt: 215 Textseiten, 124 Anmerkungsseiten mit mehr als 1000 teilweise sehr ausführlichen Anmerkungen; dazu kommen noch 11 Seiten Primär- und Sekundär-Literatur, schließlich 26 Seiten Sachregister und 7 Seiten Namenregister. Nur einen zweifachen bescheidenen Wunsch wagt der Rez. zu äußern: 1. daß doch besonders wichtige Texte aus dem Alten Passional in der heutigen Schriftsprache wiedergegeben wären; und 2. daß der Untertitel der Arbeit nicht bloß „Die Sünder und die Frommen in den Marienlegenden des Alten Passionals" hieße, sondern: „... sowie Gestalt und Verehrung Mariens". Die einleitenden Sätze in der Einleitung (11) stimmen nämlich ganz exakt: „Die Lektüre der 25 Marienlegenden des Alten Passionals vermag wie kaum eine andere mitten in die mittelalterliche Frömmigkeit und Marienverehrung hineinzuführen. Was in gelehrten Büchern an theologischem und mariologischem Wissen, an katechetischen Anweisungen, an Ordensvorschriften und Beichtspiegeln, an mittelalterlichen Rechtsgrundsätzen und nicht zuletzt an frommer Volkskultur aufgearbeitet ist, klingt hier in jeder Legende auf mannigfaltige Weise an."

Es wird zunächst der *geschichtliche Rahmen des „Alten Passionals"*; gewissermaßen dessen Kontext in der Spiritualität des „Deutschen Ordens" aufgezeigt (17–25). Dann werden *„die Motive der Marienlegenden"* erörtert. Dabei werden die Sünder mit ihren verschiedenen Lastern, hierauf die Frommen (Die fromme Witwe, der fromme Pfarrer, der fromme Ritter, der fromme Maler, der fromme Schüler), wie sie in den Marienlegenden beschrieben sind, aufgezeigt (27–183). In diesem ausführlichsten Teil der ganzen Arbeit bekommt man, ergänzt durch die vielen Anmerkungen, einen ausgezeichneten Einblick in mittelalterliche Moralansichten und in das Ideal des gelebten und verteidigten christlichen Glaubens im Ritterorden. Weniger umfangreich, aber sehr gut herausgearbeitet ist dann der vom Rez. als Hauptteil betrachtete Abschnitt (185–227) über die *Gestalt Mariens in den Legenden*: ihre leibliche Gestalt, ihre Tugenden, ihre Macht als Fürsprecherin und Zuflucht der Sünder, sowie als „Mutter der Barmherzigkeit". Dieser Titel, sowie alle anderen mariologischen Themen in den Legenden werden vorbildlich belegt mit Berufung auf Zeitgenossen der meist anonymen Autoren der Marienlegenden.

Man kann K., von Beruf Krankenschwester und Lehrerin für Krankenpflege, nur herzlich gratulieren zu ihrer Diss., die überdies fast völlig druckfehlerfrei ist.

Salzburg Ferdinand Holböck

Dose, Hanna: **Evangelischer Klosteralltag.** Leben in Lüneburger Frauenkonventen 1530–1710 untersucht am Beispiel Ebstorf. – Hannover: Hahnsche Buchhandlung 1994. 503 S. (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Niedersachsen und Bremen, 35, Quellen und Untersuchungen zur allgemeinen Geschichte Niedersachsens in der Neuzeit, 12), brosch. DM 98,00 ISBN: 3-7752-5893-0

Durch einen glücklichen Zufall haben die sechs evangelischen sog. Lüneburger Damenklöster in jüngster Zeit gleich in zwei Diss.en eine gründliche Behandlung erfahren. Zusammen mit neun weiteren ehemaligen Frauenklöstern und Stiften haben sie unter den ursprünglich über 200 niedersächsischen geistlichen Einrichtungen die Reformation konventsmäßig bis heute überlebt und repräsentieren v. a. durch ihre bauliche Gestalt in z. T. noch erstaunlicher Authentizität ein Stück Mittelalter inmitten der Moderne.

Wie der Titel der hier vorzustellenden Arbeit zu erkennen gibt, handelt es sich von Haus aus um eine volkskundliche Untersuchung. Sie schlägt jedoch gleichzeitig Brücken zur Wirtschafts-, Sozial-, Kirchen- und Frömmigkeitsgeschichte und stützt sich dabei auf ein so solides Quellenfundament, daß die Erforschung des nachreformatorischen Klosterwesens im evangelischen Raum mit dieser Pionierleistung ein erhebliches Stück vorangebracht worden ist.

Vf.in beginnt nach einer Vorstellung ihres Vorhabens und der zur Verfügung stehenden Quellen mit einem *historischen Überblick* über die Geschichte des im letzten Drittel des 12. Jh.s gegründeten Benediktinerinnenklosters Ebstorf, das 1469 der Bursfelder Reformkongregation beitrat, unter Propst Matthias von dem Knesebeck einen wirtschaftlichen wie geistlichen Aufschwung erlebte, seit 1525 von den Reformationsmaßnahmen Herzog Ernst d. Bekenners von Lüneburg-Celle betroffen war, aber nicht wie die meisten welfischen Männerklöster der Auflösung anheimfiel, sondern aufgrund der in mehreren Klosterordnungen des 16. und 17. Jh.s festgelegten Anweisungen als evangelisches Damenstift in enger Bindung an die Landesherrschaft bis zur Aufhebung der *mensa communis* 1696 die mittelalterlichen Strukturen weithin beibehielt, erst danach einer ausgeprägten Verweltlichung anheimfiel, seitdem fast ausschließlich zur Stätte standesgemäßer Versorgung für unverheiratete Töchter des landsässigen Adels und des Lüneburger Patriziats wurde und heute alleinstehende Frauen mit meist eigener Altersversorgung in der Geschichtspflege und Präsentation der Klosterschätze eine neue Aufgabe finden läßt.

Nach diesem für Mittelalter und Reformation nur nach der vorhandenen Literatur erarbeiteten und für die spätere Zeit die eigenen Ergebnisse knapp vorwegnehmenden aspektreichen Durchgang durch die Klostergeschichte legt Vf.in anschließend die *klösterlichen Vermögensverhältnisse* dar und konzentriert sich besonders auf die in nachreformatorischer Zeit anstelle des früheren Propstes jetzt von einem Amtmann verantworteten, aber nach den mittelalterlichen Speiseplänen bemessenen Lebensmittellieferungen des Wirtschaftshofes an das Kloster. Sie weist nach, daß dadurch der alte Fest- und Fastenkalender mit seiner den Klosteralltag prägenden Kraft eine 150jährige Fortschreibung erfuhr, obgleich das geistliche Leben im Kloster seit der ersten evangelischen Domina Barbara von Appel (1565) endgültig reformatorischen Prämissen folgte.

Der *Hauptteil* der Arbeit ist der Beschreibung der auch noch in nachreformatorischer Zeit großen Klostergemeinschaft mit all ihren Facetten gewidmet. Vf.in stellt zunächst die verschiedenen Klosterbewohner von den Konventualinnen über die Lehrkinder und Mägde bis zu den Knechten vor und referiert natürlich besonders ausführlich die Aufgaben und Pflichten der Konventualinnen. Dazu haben ihr verschiedene „Vermahnungen" der Dominae an die Klostergemeinschaft, zahlreiche Einkleidungsreden und ein erhaltenes Visitationsprotokoll aus dem Jahre 1667 wichtige und z. T. alltagsnahe Nachrichten geliefert. Mit der Skizzierung der „Außenkontakte" des Klosters kommen auch nicht unmittelbar zur Klostergemeinschaft gehörende Personen wie der Landesherr, die Amtleute und Superintendenten, die Sülfmeister und Ebstorfer Ortsbewohner in den Blick. Den Ausklang dieses zentralen, instruktiven Teils der ganzen Arbeit bildet die Schilderung der Voraussetzungen wie der Folgen der Aufhebung des gemeinsamen Tischs (1696) und die neue Klosterordnung (1697) als Richtschnur für das fast aller geistlichen Funktionen entkleidete neuzeitliche weibliche Versorgungsinstitut.

In einer *Schlußbetrachtung* sind noch einmal alle wesentlichen Ergebnisse präzise zusammengefaßt. Als *Anhang* bietet Vf.in die Ebstorfer Klosterordnung von 1697, chronologische Listen von allen zur Klostergemeinschaft gehörenden Gruppen sowie hilfreiche Aufstellungen über Münzwerte, Maße und Gewichte. Schließlich folgen nach umfangreichen Quellen- und Literaturangaben 35 Karten, Graphiken, Grundrisse und Abbildungen.

Die Lektüre dieses flüssig, nüchtern und doch zugleich warmherzig geschriebenen Buches ist trotz strenger Wissenschaftlichkeit spannend, in vieler Hinsicht auch für den Kirchengeschichtler lohnend und für das bessere Verständnis des immer noch als Forschungsdesiderat zu bezeichnenden 17. Jh.s erhellend. Auch wenn am historischen Überblick sowohl hinsichtlich des Mittelalters als der Reformation im kirchengeschichtlichen Detail manches zu bemängeln wäre, werden die kirchengeschichtlich Interessierten doch insbesondere die quellengesättigten Mitteilungen über das nachreformatorische geistliche Leben im Kloster zur Kenntnis nehmen und sich mit der These auseinandersetzen müssen, daß die 1464–1696 existierende *mensa communis* gleichsam der Kristallisationspunkt der Klosterwirtschaft wie der Frömmigkeit in vor- und nachreformatorischer Zeit war. Solange man täglich neben den zunächst auch im späten 16. Jh. noch 7 Stundengebeten (später nur noch 4) mehrmals zu gemeinsamem Essen zusammenkam und sich dabei an geistlicher Lektüre erbaute, blieben auch in evangelischer Zeit einzelne Elemente der Benediktusregel in Kraft. Es wird deutlich, daß neben der von der Bursfelder Kongregation durchgesetzten Liturgiereform die Einrichtung der *mensa communis* samt den sie ermöglichenden wirtschaftlichen Strukturen nicht nur dem spätmittelalterlichen Kloster zu einem großartigen Aufschwung verhalfen, sondern auch zur Hülse wurden, in welcher evangelische *vita communis* trotz gewandelter theologischer Voraussetzungen 150 Jahre lang fortbestehen konnte. Daneben betont Vf.in ebenso die Fortsetzung der mittelalterlichen Fürbitt-Tradition – jetzt für Kirche und Landesherrschaft – als Hauptmotiv für die Existenzberechtigung evangelischer Klöster sowohl im Selbstverständnis des Konvents als in der Erwartung Außenstehender.

Die sozialgeschichtlich Interessierten werden erstaunt sein über den beachtlichen, wieder in Kontinuität mit dem Mittelalter stehenden Beitrag evangelischer Frauenklöster zur Mädchenbildung und Sozialfürsorge. Beides ging nach 1696 leider verloren oder schrumpfte auf Privatinitiativen einzelner Konventualinnen zusammen.

Die wirtschaftsgeschichtlich Interessierten dürften neben viel Bekanntem beeindruckt sein durch die in klösterlichen Wirtschaftsgeschichten so nicht begegnende Zusammenschau von Wirtschaftsführung und geistlichem Leben.

Schließlich werden die frauengeschichtlich Interessierten dankbar zur Kenntnis nehmen, daß hier endlich einmal der Versuch unternommen wurde, die Reformation in den Frauenklöstern als etwas Besonderes darzustellen und den Gründen ihrer spezifischen Widerständigkeit gegen die Reformation nachzugehen. Allerdings erscheint mir der Versorgungsaspekt (55) wohl nur ein oberflächliches Argument gegen die Auflösung von Frauenklöstern gewesen zu sein. Ebenso stark dürfte die tiefere Gewissensverpflichtung von vielen durch Mystik und spätmittelalterlichen Reformgeist geprägten Nonnen gewirkt haben. Übrigens ist aber auch in Männerklöstern Widerstand gegen die herzogliche Zwangsreformation geleistet worden.

Den Gewinn der Arbeit für die Volkskunde zu würdigen, steht mir als Kirchengeschichtlerin nicht zu. Jedoch scheint mir die elementare Archivalienbezogenheit auch für sie etwas Neues zu sein.

Kurzum, der disziplinenübergreifenden Studie ist eine große, engagierte Leserschaft zu wünschen, die sich zu entsprechenden Arbeiten über andere evangelische Frauenklöster motivieren, zu einer Neubestimmung des Verhältnisses von Mittelalter und Reformation anregen und zum Nachdenken über die im neuzeitlichen Protestantismus weithin verlorengegangene spirituelle Dimension führen lassen möge.

Gegenüber den vielen Stärken dieser Arbeit ließen sich natürlich eine ganze Reihe von Monita, zumal aus kirchengeschichtlicher Perspektive, auflisten. In bezug auf die mittelalterlichen Zustände und die Gelübde ist manches unscharf oder unkorrekt. Der Domina-Titel anstelle des Priorinnen-Titels in reformatorischer Zeit (57f) hängt vermutlich mit dem Verlust der wirtschaftlichen Selbständigkeit des Klosters infolge des herzoglichen Einzugs der Propsteigüter zusammen. Angemerkt sei auch, daß nicht nur die Landstände aus eigenem Interesse gegen die Verwendung der Klostervermögen für die Sanierung des Staatshaushaltes waren (51), sondern daß auch die Theologen, allen voran Urbanus Rhegius, streng an der Reservierung des im Mittelalter *ad pias causas* angehäuften Gutes für kirchliche/geistliche Zwecke festhielten und also die Tendenzen zur Klostererhaltung ihrerseits kräftig unterstützten. Eine generelle Preisgabe der antimonastischen reformatorischen Haltung bedeutete das jedoch nicht.

Eine Kurzform wesentlicher Ergebnisse dieser Arbeit findet sich schon im Jahrbuch der Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte 92 (1994), 43–52.

Hamburg Inge Mager

Kirchengeschichte. Deutsche Texte 1699–1927, hg. v. Bernd Moeller. – Frankfurt: Deutscher Klassiker Verlag 1994. 956 S. (Bibliothek der Geschichte und Politik, 22), Ln DM 148,00 ISBN: 3-618-66820-1

Daß sich die Bibliophilie der Kirchengeschichte bemächtigt, ist wohl nicht eben häufig. Hier gilt es in kurzer Form eine gelungene Synthese anzuzeigen. Die „Bibliothek deutscher Klassiker" hatte in ihrer Reihe „Bibliothek der Geschichte und Politik" zunächst die zentralen Werke Droysens, Th. Mommsens, Rankes und Burckhardts neu verlegt. Danach folgten anthologische Bde zur Theorie der Politik und Geschichte; nun im 22. Bd eine Zusammenstellung von Texten der „acht bedeutendsten deutschen Kirchenhistoriker vom Pietismus bis zur liberalen Theologie": Gottfried Arnold, Johann Lorenz von Mosheim, Johann Salomo Semler, Johann Adam Möhler, Ferdinand Christian Baur, Johannes Joseph Ignaz von Döllinger, Albert Hauck und Adolf von Harnack.

Es wäre müßig, in einer Rez. diese Auswahl anzufechten, andere illustre Namen zu nennen oder das konfessionelle Gewicht verschieben zu wollen (die Position des Hg.s hierzu S. 731) – der Reiz der hier getroffenen Auswahl liegt darin, daß durch die Zusammenstellung der Texte aus spezifischen Themen- und Problemkreisen Reprisen sichtbar werden, welche an verschiedenen Gegenständen die Entwicklung des Faches in seiner spezifisch deutschen Stellung innerhalb der Universitätslandschaft verdeutlichen. Diese Entwicklung aber, das ist unübersehbar, folgt einer protestantischen Wissenschaftstradition – bis in den offenen Schluß hinein, der anhand der Bestreitungen Harnacks als einem Hauptvertreter der liberalen Theologie durch Franz Overbeck und Karl Barth die Auf- und Umbrüche des Protestantismus seit Beginn der Weimarer Republik drängend präsent macht. Auch die Auswahl der Themen reproduziert Arbeitsschwerpunkte, aber auch gewisse konfessionelle Selbstgewißheiten des 19. Jh.s: Urchristentum, mittelalterliche Papstgeschichte und die Reformation deuten darauf hin, wo lange Zeit die kulturgeschichtliche Relevanz des Christentums gesucht und gefunden wurde.

Die Vernetzung der einzelnen Kirchenhistoriker und ihrer Werkausschnitte wird in den einfühlsamen Essays, mit denen Bernd Moeller diese einführt, deutlich herauspräpariert. Diese Essays sind in ihrer ruhigen sprachlichen Eleganz, aber auch in ihrer gedrängten Konzentriertheit eine Lesefreude. Sie stellen weder komplette Biogramme noch Werkübersichten zusammen. Sie kreisen um das Charakteristische der Autoren und ihrer Werke für einen bestimmten Denk- und Arbeitsstil, um die aktuellen Probleme gesellschaftlichen Wissens, an denen sie sich abarbeiten, und somit um die gesellschaftlichen und politischen Bezüge, innerhalb derer die Geschichte der christlichen Religion ins Wort gebracht wird. Genießen freilich werden diese Essays v. a. solche Leserinnen und Leser, die sich bereits eine gewisse Kenntnis der Szenerie erarbeitet haben, was auch der Hg. betont (733).

Damit bleibt die Frage, auf welchen Rezipientenkreis hin dieses Buch konzipiert worden ist. Für die wissenschaftsgeschichtliche Arbeit wird man, da die Texte sprachlich leicht modernisiert, v. a. im Anmerkungsteil gekürzt und auch nur mit dem für das Verständnis Nötigsten kommentiert wurden, auf die Originale oder Originalreprints zurückgreifen müssen. So bleibt, neben dem propädeutischen Part akademischen Unterrichts, v. a. die zweckfreie Bibliophilie. Fände der sorgfältig gestaltete Dünndruckband in diesem Segment des Leserinteresses positive Aufnahme, wäre das auch ein

Signal für die aktuelle Relevanz eines das 19. Jh. noch öffentlich bewegenden Wissenschaftszweiges.

Münster Andreas Holzem

Die Geschichte des Christentums. Religion-Politik-Kultur. **Bd 11: Liberalismus, Industrialisierung, Expansion Europas (1830–1914),** hg. v. Jacques Gadille / Jean-Marie Mayeur. Deutsche Ausgabe v. Martin Greschat. – Freiburg: Herder 1997. XXII, 1110 S. (Die Geschichte des Christentums, 11), geb. DM 248,00 ISBN: 3–451–22261–2

Zwei Jahre nach Erscheinen der französischen Originalausgabe liegt Bd 11 der monumentalen „Histoire du christianisme des origines à nos jours" nunmehr auch in deutscher Sprache vor. Martin Greschat, Hg. und Bearbeiter der deutschen Ausgabe, sorgte für sprachliche Glättung der Übersetzungen und fügte an einigen Stellen erläuternde Bemerkungen ein. Bei zwei Textabschnitten sah er sich zu einer Neufassung veranlaßt: „Der deutsche Protestantismus: Vom Vormärz zur deutschen Einheit" (309–326) und „Der deutsche Protestantismus im Kaiserreich" (656–681). Greschat erklärt, es wäre „überaus reizvoll und zugleich wissenschaftsgeschichtlich höchst informativ gewesen, den französischen und den deutschen Text nebeneinander zu drucken als Beleg für nach wie vor existierende nationale Fixierungen". Doch hätte ein solches Verfahren begreiflicherweise nicht Anliegen des Buches sein können.

Das Hauptproblem des Buchs liegt nicht in der Spannung zwischen Selbst- und Fremdwahrnehmung einzelner Nationalgeschichten. Es entsteht aus der weltweiten Entgrenzung des Christentums im 19. Jh. und dem Gewicht, welches die Christentumsgeschichte des europäischen Kontinents gleichwohl beansprucht. Die prägenden Themen von Bd 11 sind auf dem Boden Europas gewachsen: die Auseinandersetzung der Kirchen mit dem Liberalismus, der Demokratie und der Industriegesellschaft. Die Brücke zur Welt außerhalb Europas wird durch die „Expansion Europas" (Mission) geschlagen. Eine Sonderstellung erhalten in dem Buch die beiden Amerika und das östliche Christentum zugewiesen.

Die Heterogenität der Schauplätze und Perspektiven schlägt sich in der Gliederung des Bdes nieder. Europa beansprucht den Löwenanteil. Den problemgeschichtlichen Teilen 1 und 3 *„Die Zeit des Liberalismus (1830–1860)"* und *„Die Zeit der Demokratie und der europäischen Expansion (1860–1914)"* folgen jeweils Überblickskapitel zu den Entwicklungen der Kirchen und Konfessionen in den Ländern Europas (Teil 2 und 4). Die Teile 1–4 beanspruchen 700 Seiten des Buchs. Die verbleibenden 400 Seiten müssen für *„Das östliche Christentum"* (Teil 5), *„Die Neue Welt"* (Teil 6) und *„Die christlichen Missionen in Afrika, Asien und Ozeanien"* (Teil 7) genügen.

Den Hg.n ist bewußt, daß sie hinter dem Ideal einer Universalgeschichte des Christentums zurückbleiben. Eine „interpretation totale" wäre konzeptionell wohl nur dann möglich geworden, wenn sie sich auf Gesichtspunkte hätten verständigen können, die auch die Kirchen in der Alten und in der Neuen Welt sowie in Afrika, Asien und im pazifischen Raum umgreifen. Es scheint, daß der prinzipiell sehr begrüßenswerte historiographische und hermeneutische Ansatz bei der Gesellschafts- und Sozialgeschichte (und bei der Theologiegeschichte) verhindert, was angestrebt wird: eine global history. Den Hg.n und Autoren sei gern zugestanden, daß auch anderwärts die Aufgabe nicht gelöst ist, die Christentumsgeschichte in einen solchen Gesamthorizont zu stellen.

Wie unausweichlich die gesellschafts- und sozialgeschichtliche Blickrichtung dem Bd den eurozentrischen Stempel aufdrückt, läßt sich an den Themen ablesen, die den roten Faden des Buches bilden. Selbst die – völlig zu Recht – gegen die Säkularisierungsthese gerichtete Auffassung, das religiöse Hauptmerkmal des 19. Jh.s sei nicht der Schwund der Religion, vielmehr ihr Aufbruch zu neuen Ufern (Erweckungsbewegungen), zieht Elemente der Eurozentrik nach sich. Pointiert gesprochen hat der Leser mit Bd 11 eine Christentumsgeschichte Europas zwischen 1830 und 1914 vor sich – ergänzt durch die Beigabe von Überblicksartikeln zu den Kirchen der Orthodoxie, zum Christentum in den beiden Amerika sowie in den Missionsgebieten. Das ist nicht wenig!

Französische Forscher haben auch diesem Bd ihr besonderes Gepräge gegeben. Zahlreiche Abschnitte verfaßte Jacques Gadille, Prof. em. an der Universität Lyon (im Klappentext – leider zu Gacille verschrieben). Für die Abschnitte „Das protestantische Denken" (40ff; 353ff) machte sich der bekannte Historiker des (französischen) Protestantismus André Encrevé zuständig. Encrevés Darstellung der protestantischen Theologie des 19. Jh.s berücksichtigt in erster Linie Frankreich und Deutschland. Man erfährt z. B. viel über den Franzosen Auguste Sabatier. Noch breiter entfaltet der Vf. die deutsche Theologie – was einer französischen Vorliebe entspricht, aber den Nachteil hat, daß die Entwicklungen in England, den USA und Skandinavien ausgeblendet bleiben. Den französischen Autoren, die hier nicht alle genannt werden können, jedoch durchweg als kompetente Fachleute zu gelten haben, gesellten sich Spezialisten aus der Schweiz (Victor Conzemius), aus Polen (Jerzy Kloczowski), Portugal (Antonio Matos-Ferreira), den Niederlanden (Anton van der Sande) und aus weiteren Ländern hinzu. Nicht alle Länderartikel sind von „autochthonen" Spezialisten abgefaßt.

Teil 7 über *„Die christlichen Missionen in Afrika, Asien und Ozeanien"* (971–1084) ist vorwiegend kirchen- und missionskundlich ausgerichtet. Das vorgängige und m. E. allzu kurze Kap. „Missionstheologien – Anfänge des Ökumenismus" (412–424) von Jacques Gadille und Jean-François Zorn steht zu Teil 7 in einer inneren Beziehung. Zorn ist fachlich ausgewiesen durch seine Studie „Le grand siècle d'une mission protestante: La Mission de Paris de 1822–1914", Paris 1994. Fragen darf man, warum das Buch von Horst Gründer: „Welteroberung und Christentum", Gütersloh 1992, keine Beachtung fand.

Die Detaildiskussion zu den dichtgedrängten 1100 Seiten müßte ins Unendliche führen. Abgesehen von seiner konzeptionellen crux, die wohl nur durch ein grundlegend verändertes historiographisch-soziologisches Kategoriensystem (das derzeit nicht in Sicht ist) aufzulösen wäre, stellt auch der elfte Bd der „Geschichte des Christentums" eine respektable wissenschaftliche und wissenschaftsorganisatorische Leistung dar. Die Bildbeigaben sind von guter, teilweise sehr guter Qualität. Die Kartendrucke – insgesamt 14 – lassen eine gewisse Systematik erkennen, gleiten mitunter aber ins Sporadische ab. Wertvolle Informationshilfen bieten sie auf jeden Fall.

Leipzig Kurt Nowak

Das 18. Jahrhundert. Aufklärung, hg. v. Paul Geyer. – Regensburg: F. Pustet 1995. 228 S. (Eichstätter Kolloquium, Bd 3), kt DM 58,00 ISBN: 3–7917–1469–4

Der Bd gibt Vorträge wieder, die im Wintersemester an der Kath. Univ. Eichstätt gehalten wurden. Die Beiträge erschließen von verschiedenen Disziplinen her Aufklärung in Deutschland, in Frankreich und England und wie sich Aufklärung in einzelnen Teilbereichen darstellt.

In einem ersten Vortrag untersucht Winfried Wehle (9–22) wie die *Frage nach dem Erhabenen in der Aufklärung* behandelt wird und wie diese Frage die Geschichte der Aufklärung begleitet und in Philosophie und Literatur fördert. Es zeigt sich, daß der Mensch in dem Maße, wie „er unter der Anleitung erhabener Empfindungen der Bedrohungen Herr" wird, mit denen ihn „die Natur in Schach gehalten hat", zunehmend Einsicht gewinnt „in das, was die Natur *an sich* und nicht was *uns* an der Natur bewegt" (17). Das Erhabene verschafft Einsicht in das „grundlegende Vermögen des Schöpferischen. Das Selbstverständnis des Menschen als ‚Geschöpf' gewinnt damit einen ganz neuen Sinn" (17). Das Verständnis des Erhabenen hat so die Ansicht vom Menschen verändert. Es ergibt sich die Freiheit „imaginativ über die Natur" hinauszugehen und „kreativ zu handeln wie die Natur" (18). Für die Entwicklung moderner Naturwissenschaft und Technik einerseits und moderner Kunst andererseits war Bedingung, „daß der Mensch die Natur im weitesten Sinn von einem sinnhaften Subjekt in ein verfügbares Objekt verwandelt und ihren Sinn sich allein vorbehält. Das Erhabene hat diesen Epochenübergang vorbereitet" (19f).

Ein zweiter Beitrag (*Reformaufklärung in Deutschland, 23–42*) von Werner Schneiders begreift Aufklärung als eine Reform, die in Deutschland als Reformbewegung innerhalb des Protestantismus beginnt, sich zu einer Reform des gesamten menschlichen Lebens entfaltet. Im deutschsprachigen Bereich wendet sie sich, um Volksaufklärung zu werden und für das Volk eine Verbesserung des Lebens zu erreichen, an die Aristokratie. Radikale Aufklärer, die eine Revolution in Deutschland anstrebten, scheiterten.

Ein weiterer Beitrag von Ruprecht Wimmer geht der *Literaturgeschichte zwischen Gottsched und Lessing* (43–61) nach. Es werden kurz die Biographien der beiden verglichen, ihr Wirkungskreis, die Art ihrer Publikationen und schließlich ihre je eigene Geschichte. Von Gottsched her wird die Frühaufklärung charakterisiert und von Lessing her die spätere Aufklärung. So können an beiden Gestalten „allgemeinere Veränderungen innerhalb" (60) der Epoche der Aufklärung dargestellt werden.

Georg Daltrop erschließt *Aufklärung von Johann Joachim Winckelmann her* und gibt eine Skizze seiner Biographie, seiner Hauptwerke und seiner Leistung (63–80). Er kann zeigen, daß „Winckelmann nicht nur die Schönheit des plastischen Bildwerkes der Griechen gezeigt" hat, „sondern auch den Grund für die Lehre von der Kunst als einem Organon (Instrument) der Erkenntnis gelegt" hat. Darüber hinaus hat er „die geographische und ethnische Bedingtheit des künstlerischen Schaffens als Prinzip der Kunstgeschichte entdeckt" (78). Dem Beitrag sind einige aufschlußreiche Titelblätter und Stiche beigegeben.

Von der Literatur her erschließt Willi Erzgräber (*„Die Anfänge des englischen Romans im Zeitalter der Aufklärung"*) die englische Aufklärung (81–104). Er kann zeigen, wie das, was man sonst über englische Aufkärung liest, sich in Epos und Roman darstellt. So ist dann Defoes Robinson Crusoe „ein Musterbeispiel für einen Mann, wie ihn sich das Aufklärungszeitalter in England wünschte. In allen Fragen des Alltags, der Lebensführung und Lebensgestaltung entscheidet der gesunde Menschenverstand; er ist ein Empiriker und Pragmatiker; er zieht aus der Erfahrung seine Schlüsse und findet praktische Möglichkeiten, um sich zunächst als einzelner über Jahre hinweg behaupten zu können" (85). Es werden im Roman auch Möglichkeiten der Sprache befragt. Zum anderen kommt auch die in Erziehung übermittelte christliche Tradition zur Sprache. Über eine Bibelstelle findet er zu einem neuen religiösen Selbstverständnis und kommt zur Überzeugung, daß Gott

ihn gerettet hat. Vorsehung waltet über seinem Leben. In den Romanen Richardsons wird der Konflikt zwischen Aristokratie und Bürgertum in einer starken Vereinfachung dargestellt. In den Romanen Fieldings beobachet der Vf. v. a. die Schilderung der sozialen Verhältnisse und ihre Kritik. Fielding bekennt sich in seinen Romanen zu einem Weltbild, „in dem Christentum und Aufkärung eine Synthese bilden. Er fand diese Synthese, indem er seinen Blick auf das Ziel richtete, das christlicher und aufklärerischer Ethik gemeinsam ist: der gute Mensch" (100). Der Roman wird als Instrument der Wirklichkeitsentdeckung vorgestellt und Linien in das 19. Jh. hinein ausgezogen. Die Vorstellung von der englischen Aufklärung wird durch diesen Beitrag bereichert.

Martin Fontius stellt *Voltaire* vor unter dem Untertitel *„Der Weg vom Dichter zum Symbol der Aufklärung"* (105–123). Er versucht „zu erklären, wie Voltaire zu einer beherrschenden Gestalt seines Jahrhunderts wurde" und will „einige Aspekte seines Wirkens systematisierend vorstellen" (105). Nach seiner Sicht verdankt Voltaire seinen Aufstieg zum europäischen Ruhm dem Schaffen des Poeten und des Tragödienautors. Kennzeichnend findet er „für den Poeten Voltaire" den Widerspruch „zwischen klassischem Geschmack und aufklärerischer Gesinnung" (108). Er vergleicht den Weg Voltaires und den Weg Lessings. Voltaire beginnt mit Tragödie und Poetik und endete bei der Publizistik in den letzten beiden Jahrzehnten seines Lebens, Lessing begann als Zeitungsschreiber und hatte so seinen Namen in den Augen des Preußenkönigs für immer gebrandmarkt (109). Das erschien als Lohnarbeit. Lessing kritisierte Voltaire.

Voltaire wird vorgestellt als Tragödienschreiber, als Historiker, als Chef der Philosophen und als Briefschreiber. Der Vf. meint, Voltaire sei durch seine philosophischen und historischen Arbeiten zum „esprit universel" geworden (118). Zwischen den philosophischen Erzählungen und den Prosawerken sieht Fontius vielfach einen genetischen Zusammenhang. Deistische Voraussetzung von Gottes unbegrenzter Schöpfermacht und die beobachtete massenhafte Existenz von Elend und Übel der Welt waren nur schwer miteinander zu vereinbaren. Voltaire erkennt einst gehegte Überzeugungen als Illusionen. Das macht seinen Ton bitterer und schärfer (120). Er drängt auf Veränderung. „Voltaires letzte Lebensperiode am Genfer See und in Ferney zeigt, daß pessimistischere Töne oder eine gedämpftere Hoffnung auf Aufklärung und gesteigerter Handlungswille durchaus zusammengehen können" (120).

Es folgt ein Beitrag von Paul Geyer *„Zur Dialektik der Aufklärung in der Anthropologie Montesquieus und Rousseaus"* (125–171). Er spricht zunächst die romantische und spätere Kritik an der Aufklärung an und beschreibt dann sein Vorhaben. Er „will zeigen, daß schon sehr früh, schon um 1750, Gegentendenzen gegen die Unterwerfung aller Bereiche menschlichen Wissens unter naturwissenschaftliches Systemdenken wirksam werden". Diese Gegenkräfte sieht er „gleichsam von innen aus dem einheitswissenschaftlichen Konzept derjenigen Epoche" hervorbrechen, die er „klassische Aufklärung" nennen möchte (128). Er zeigt dies an „Theorien zur Natur des Menschen". In Montesquieus Werk vom Geist der Gesetze findet er den umfassendsten Versuch „der klassischen Aufklärung, Gesetzmäßigkeiten in der Natur des Menschen aufzufinden und daraus technische Handlungsanleitungen für eine rationale, gesellschaftliche und staatliche Ordnung zu gewinnen" (129). Es wird auf „Bruchstellen in Montesquieus System" hingewiesen (135). Verschiedene geschichtliche Erscheinungsweisen des Menschlichen werden auf anthropologische Konstanten zurückgeführt. Am Begriff der Freiheit wird gezeigt, daß Montesquieu im Zirkel argumentiert. „Montesquieus Versuch, aus allen empirischen Erscheinungsweisen des Menschlichen einen kohärenten Begriff von der Natur des Menschen zu induzieren, scheitert. Die Normen menschlichen Verhaltens (‚lois') lassen sich nicht auf exakte Gesetzmäßigkeiten (‚lois des lois') zurückführen" (139). Das spezifisch Menschliche bleibt unsichtbar. Danach behandelt Geyer die Aufklärungsskepsis von Rousseau und zeigt, daß dieser keine anthropologischen Konstanten anerkennt, sondern nur biologische annimmt. Die Gegenüberstellung von Gut und Böse wird zurückgeführt auf lebensdienlich und lebensschädlich. Zum andern wird von Rousseau der doch feststellbarere Unterschied des Menschlichen gegenüber dem Tierischen erklärt. Rousseau hebt die Natur des Menschen im geschichtlichen Prozeß auf. Und „vollzieht die Wende von einer substantialistischen zu einer dialektischen Anthropologie" (156). Das Identitätszentrum des Menschen sieht Rousseau nicht in der Vernunft, sondern in der Emotionalität. Vernunft ist von Trieben und Emotionen geladen und verändert andererseits Trieb und Emotionalität. Diese Dialektik des Selbstbewußtseins treibt die menschliche Geschichte voran. Ein Fortschrittsdenken wird abgelehnt. Der dialektische Prozeß bleibt offen. Wichtige Schritte sieht Rousseau in der Versprachlichung und in der Verrechtlichung des menschlichen Zusammenlebens. Der Mensch ist nach Rousseau zu seiner Geschichte verurteilt. Er kann nicht aus ihr aussteigen oder in ihr umkehren.

Rainer Warning schreibt unter dem Titel *„Philosophen als Erzähler. Über Schwierigkeiten der Aufklärung mit der Moral"* (173–192). Er wendet sich dem Verhältnis von aufklärerischem Philosophieren und aufklärerischem Erzählen zu. Aufklärung versteht Warning als „Kritik an den großen metaphysischen Systementwürfen der Vergangenheit und an den staatlichen und kirchlichen Institutionen, die diesen Systemen als soziales Fundament dienten" (175).

Die Aufklärer suchten von einer autonom verstandenen Vernunft her ihr Denken in einer Systematik zu entfalten und Wirklichkeit zu rekonstruieren. Warning will zeigen, daß hinter dem Erzählen eine Verlegenheit steht, die teils überspielt wird, aber auch aufgezeigt werden kann. Bei Voltaire wird dem Denken eine aktive Betätigung entgegengestellt. Dies legt „den Verdacht nahe, daß sich die Aufklärer mit dem richtigen Gebrauch der ‚raison' schwerer taten als man gemeinhin annimmt, den Verdacht, daß die vielbeschworene Voltairesche Ironie, die bald das philosophische System, bald die schlimme Wirklichkeit ins Visier nimmt, immer auch ein Ablenkungsmanöver ist. Wovon abgelenkt wird, ist die Frage nach der Position, von der aus ironisiert wird" (177). Bei Diderot läuft eine philosophische Reflexion mit, „die sich spielerisch gibt und doch ungleich mehr ist als bloßes Spiel" (179). Ein systematisches Denken wird als unzulänglich erwiesen. Es finden sich viele Gegensätze. Die Art wie geredet wird, „kommt eher einem Zerreden gleich. Die Erzählung, so scheint es, zerredet ihre philosophischen Themen" (179).

Peter Baumanns steuert einen Beitrag bei: *„Kant und die Philosophie der Aufklärung. (Kant – Locke – Hume)"* (193–214). Als Leitfaden dient ihm der Satz: „Kant vollendet und überwindet die Aufklärung" (193). In einem ersten Abschnitt, „einem Abriß der kantischen Erkenntniskritik" kommt er zu dem Ergebnis, daß „Kant die ‚Aufklärung' genannten Strömungen des 18. Jh.s durch eine fundamental neue Aufklärung über Vernunft, die in der Widervernunft ihr eigenwesentliches Spiegelbild erblickt" überwindet (200). Kant beginnt „das Geschäft der Aufklärung mit einem evolutionär neuen Vernunftbegriff ganz von vorne" (ebd.). In einem Vergleich mit Locke und Hume zeigt er, daß Kant nicht Vollender, sondern eher Überwinder ihrer Philosophie ist. In einem Beschluß stellt Baumanns fest, daß Kant wohl eher die Aufklärung überwindet als sie vollendet. Außerdem verweist er auf die stärkeren Nachwirkungen Humes in der neueren Philosophie.

In einem letzten Beitrag geht Karlheinz Schlager, Musikwissenschaftler an der Univ. Eichstätt, *„Spuren in der Musikgeschichte des 18. Jahrhunderts von Bach zu Mozart"* nach (215–226). Nach Bach erfolgt eine „Ablösung und Abwertung des gelehrten, kontrapunktisch geordneten Stils zugunsten eines einfachen, verständlichen, zwanglos anmutenden zweistimmigen Satzes mit sanglicher Oberstimme" (222). Dies kann auch beschrieben werden als eine Wendung von einer „formelhaft höfisch-rationalen Affektenlehre zur fluktuierend bürgerlich-empfindsamen Gefühlsästhetik" (222). Verbunden ist diese Wendung mit „dem Aufstieg des musikalischen Laien, des Liebhabers, des dilettierenden Bürgers" (222). Das, meint der Vf., könne eine musikalische Aufklärung begründen. Die einfacheren Formen führt Schlager auf die Forderungen des Bürgers zurück, der „mehr und mehr als Träger und Förderer auch der musikalischen Kultur" hervortrat und „eine für ihn sinnlich und rational leicht faßbare und deshalb vernünftig und natürlich erscheinende Musik" forderte (223). Natur und Natürlichkeit spielen eine schillernde Rolle in der Musikgeschichte des 18. Jh.s. Die Klassiker überwanden die neue Einfachheit der Musik ohne davon abzugehen.

Jedem der Beiträge ist ein Literaturverzeichnis beigegeben. Es werden die berücksichtigten Quellen und wichtige Literatur benannt. Dieser dritte Bd des „Eichstätter Kolloquiums" ist eine Bereicherung der Erforschung der Aufklärung. In vielen Ansätzen führen die Beiträge zu einer differenzierteren Sicht dessen, was allgemein mit Aufklärung benannt wird. Der Bd verdient Aufmerksamkeit.

Passau Philipp Schäfer

Nowak, Kurt: **Geschichte des Christentums in Deutschland.** Religion, Politik und Gesellschaft vom Ende der Aufklärung bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts. – München: C. H. Beck 1995. 389 S., Ln DM 58,00 ISBN: 3–406–38991–0

Der in der Geschichtswissenschaft aktuell gewordene Trend, der Geschichte des Religiösen auch in der Neuzeit und Zeitgeschichte neue und angemessene Aufmerksamkeit zuzuwenden, ist nach zahlreichen Einzelstudien zu einer eindrucksvollen Gesamtdarstellung aus der Feder des Leipziger Kirchenhistorikers Kurt Nowak kondensiert. „Christentumsgeschichte" in seinem Verständnis betont die Einheit von Religions-, Kirchen- und allgemeiner Geschichte. Sie thematisiert diesen Zusammenhang, indem sie „die außerkirchlichen Wirkungen und Folgen dessen aufzunehmen hat, was vorher exklusiv im Geltungsbereich der Kirchen lag" und „nur so viel innerkirchliche Geschichte einbezieht, als notwendig ist, um die außerkirchliche Wirkung des Christentums verständlich zu machen" (9). Wie immer man hier am konkreten Material abgrenzen will, mag offenbleiben; das Konzept der „Christentumsgeschichte" vertritt faktisch weitgehend, was man seither als „Gesellschaftsgeschichte der Religion" bezeichnete.

Das Buch ordnet seinen Stoff in drei Großepochen an: Um die zunehmend bestrittene generelle Schwelleneigenschaft des Jahres 1789 zu relativieren, setzt es gleitend um etwa 1770 ein und verfolgt die *Übergangsgesellschaft in die bürgerliche Welt bis 1870.* Das *Deutsche Reich zwischen 1871 und 1945* stellt mit seinen drei gegensätzlichen Staats(un-)wesen den zweiten Block. Der *dritte Teil* schließt mit einem an das Jahr der *doppelten deutschen Staatsgründung 1949* anschließenden *Ausblick.* Zäsuren der Christentumsgeschichte mit herausragenden politischen Daten zu setzen, macht Schwerpunkte des Interesses und der Darstellung deutlich, die auch durch die

Erklärung des Vf.s, an einer „Integration geschichtswissenschaftlicher Teilmilieus" (12) zu arbeiten, kaum relativiert werden. Im Rahmen dieser Epochenstruktur arbeitet N. in überkonfessioneller Perspektive: die beiden Großkonfessionen werden gemeinsam oder zum jeweiligen Problemkreis vergleichend beschrieben, das Judentum ist als „dritte Konfession" und als „Gottes Augapfel" in seinen Rückwirkungen auf die Christentümer, nicht zuletzt in seiner Leidensgeschichte, einbezogen.

Dem Duktus der Darstellung liegen zwei Grundannahmen zugrunde: 1. Phänomene der Dechristianisierung werden nicht als „Religionsschwund" verstanden, sondern als „Folge einer ständigen Erweiterung des Universums der Religion" (11). Indifferenz und Verneinung sind selbst noch einmal Bestandteile dieser Erweiterung. 2. Das Verhältnis zur Aufklärung erscheint als „Dauerthema" der Auseinandersetzung von Christentum und moderner Gesellschaft. Das ist kein eindeutiger Antagonismus. Christentum und Humanum stehen auch im Zusammenhang gegenseitiger Befruchtung.

Der breite Streifen des *Übergangs von der Stände- zur Bürgergesellschaft* unterwarf das Christentum – in den Ideen eher als in der Realität – einem Kulturumbruch der Historisierung, Pluralisierung und Individualisierung. Zeitlich, geographisch und zivilisatorisch wurde das Christentum zu einem provinziellen Durchgangsstadium jenseits heilsgeschichtlich-universeller Weltentwürfe. Die individuelleren Perzeptionen machten den Begriff des Christentums „auf höchst anspruchsvolle Weise unscharf" (17) und zerlegten es klassenspezifisch in eine Religion der Gebildeten und eine orthodoxieorientierte Massenreligion. Die Kirchenkritik des 18. Jh.s erscheint als Stellvertreterkrieg um neue Vergesellschaftungsformen des modernen Christentums. Aus der Auffächerung des religiösen Spektrums bis hin zum reaktiven Atheismusvorwurf der Orthodoxie ergab sich eine soziologische Differenzierung und Polarisierung christlicher Milieus. Die Grundannahme eines erweiterten Universums der Religion, deren Bestreitung noch Teil ihrer Wirklichkeit sei, ist offenbar vor dem Hintergrund dieser expliziten Diskurse zu verstehen und hier nicht ohne Plausibilität.

Die *Konfessionsverhältnisse* folgten im letzten Drittel des 18. Jh.s noch ganz der Staatenwelt und den Lebensumständen des konfessionellen Zeitalters, verschoben sich aber durch den Aufstieg Preußens zur europäischen Macht – ein katholisches Pendant fehlte wegen der unklaren habsburgischen Strategie und der Disparatheit der Reichskirche, obwohl die geistlichen Fürstentümer wegen ihres „moderaten Herrschaftsstils" nicht generell abqualifiziert werden. Das Verhältnis der Denominationen untereinander schwankte zwischen Indifferentismus, begründeten Religionsbeschwerden und irrationalen Verschwörungstheorien.

Die *Aufklärung* verklammerte das Christentum zunehmend mit einer Versittlichung im Sinne der öffentlichen Wohlfahrt. Insofern sich hier staatliche Ansprüche und geistliche Selbstzuschreibungen nicht prinzipiell widersprachen, nahmen die staatlichen Religionsbürokratien die verfaßten Kirchen als Herrschaftsinstrumente stark in Anspruch, obwohl sich in der zunehmenden Spannung, gesellschaftliche, politische und religiöse Normen zueinander in Beziehung zu setzen, zukünftige Konflikte abzeichneten. Im Horizont naturrechtlicher Überlegungen und im Kampf gegen Vorurteile suchte die Aufklärung auch die Judenemanzipation voranzutreiben. Doch diese blieb einstweilen stecken zwischen tiefsitzendem Antijudaismus und assimilierenden Verchristlichungsbestrebungen.

Das „gallische Schauspiel" der *Französischen Revolution* wirkte unter den Christen – sehr aus der Ferne betrachtet – zunächst wie ein „idealistisches Drama" (38). Mit dem *terreur* aber entwickelte sich die Revolution zur bleibenden Scheidelinie in der Diskussion um Stellenwert und Recht der Aufklärung insgesamt und etablierte die dauerhaft geschichtsmächtigen religiöspolitischen Verbindungen von Orthodoxie und Konservatismus wie von Aufklärung und Liberalismus als Grundkonstellationen des 19. Jh.s. Die aus der Zuschauerperspektive (entgegen dem heutigen Geschichtsbild) allgemein wahrgenommene Kulturkrise der Religion wurde zum Ausgangspunkt einer Rekonstruktion des Christentums in seinem Verhältnis zur zukünftigen Zivilisation durch die (Früh-)Romantiker. Religion erhielt eine kulturgründende Funktion und blieb doch als „Überschußphänomen" nicht allein für instrumentelle Zwecke einsetzbar. Als „Platzhalter des Bewußtseins der Unverfügbarkeit" stellte sie „ein Memento gegen die Verengung der Zivilisation" (44) durch die Bürgergesellschaft dar. Diese kritische Perspektive auf das Bürgertum begegnet bei N. mehrfach.

Das *Ende der geistlichen Territorien* hat die Katholiken traumatisiert und institutionell zurückgeworfen, brachte aber gleichzeitig einen „Modernisierungsschub" für die unter dem Krummstab zwar gut, aber unzeitgemäß lebenden Bevölkerungsteile hervor. So sehr das Reich trotz seiner Schwerfälligkeit im 18. Jh. ein Garant des Rechts und der Konfliktregulierung gewesen war, blieb es nach der Säkularisation selbst als Torso zurück. Der Katholizismus verlor die geistlichen Fürsten und den Kaiser, während der Protestantismus seinen Reformweg von vornherein in engerer Anlehnung an den Staat ging. Dieser nun bekam auch die katholischen Erneuerungsprozesse in die Hand, nachdem Dalbergs und Wessenbergs Bemühungen als einzig erkennbare kircheninterne Reformpotenzen durch die Autonomiebestrebungen der Landesfürsten wie die Febronianismusängste der Kurie nicht durchgedrungen waren. Das Ergebnis für beide Konfessionen: Kirchen als Staatsanstalten. Nur die staatliche Reformbürokratie schien überhaupt noch in der Lage zu sein, den Regulierungsanforderungen in den konfessionell umgebildeten Territorien zu entsprechen. Sie tat dies, unter vollem Durchbruch der „Reformlogik der Zentralisierung" (53), aus jenem spätaufklärerischen Geist des „moralischen Christentums" und der „versittlichten Öffentlichkeit" heraus, der erst unter dem späteren Bewußtsein von der Eigenwürde der Kirche zum Ungeist degenerierte. Die genau durchgehaltene und fein ausbalancierte Gesamtperspektive des Buches vermag hier wie an anderen Stellen Plausibilitäten zu erzeugen, die aus monokonfessionellem Blickwinkel schwerlich zu erzielen waren.

Die *Befreiungskriege* besaßen ihre spezifische religiöse Dimension, so sehr die späteren preußischen Geschichtsmythen zu relativieren sind. Diese religiöse Dimension war nicht national-protestantisch, sondern v. a. moralisch-aufklärerisch: ein Gott der Geschichte mit atl. Konnotaten bestrafte die Bösen und verlieh den Guten den Sieg. Diese Stimulantien haben in die Begriffe von Volk und Vaterland jene religiösen Wunschbilder eingetragen, die fortan eine eigene Dynamik entfalteten. Der christliche Bruderbund der Völker spielte noch in den zaristischen Entwürfen der Heiligen Allianz eine Rolle; es war Metternich, der dies zu einer Monarchenallianz aus dem Geist der Gottesherrschaft umschmiedete. Gegen das spätere Verdikt des Reaktionären erscheint die Heilige Allianz als der im 19. Jh. singuläre Versuch, „Prinzipien des Politischen aus dem Geist eines ökumenischen Christentums zu formulieren" (63), sowenig Glauben und Politik dann letztlich auch zu vereinbaren waren.

Die bereits in der Rezeption der Französischen Revolution angelegten Spannungen der Konfessionssysteme brachen sich nach 1815 Bahn als eine fundamentale Politisierung, als „eine gesellschaftspolitische, sozialpsychologische und kulturnationale Verschärfung der Gegensätze" der Denominationen, als „Ausdruck entgegengesetzter Antworten auf die Stellung des Christentums zu den Grundkonfigurationen des Zeitalters" (66). Verdeckt wurde, in welchem Maße das Christentum als Ganzes und nicht in seinen unterschiedlichen Ausprägungen herausgefordert war. Der Geist der *Restauration* hat auch den Universalismus der Romantiker politisch und theologisch fragmentiert, Unverständnis und Haß im Gefolge. Vor diesem Horizont steht der Kampf um die Kirchenfreiheit bei Katholiken und Protestanten in einem anderen Licht. Die Freiheit der Juden, zwischen Missionsbefehl und bürgerlichem Gleichstellungsbestreben, blieb an ein prekäres Junktim der christlichen Gesellschaftsmehrheit gekoppelt.

Die Frömmigkeitswelten des *Vormärz* zeigten eine gegenüber dem 18. Jh. nochmals fortschreitende Auffächerung des Religiösen. Aufgeklärte, Erweckte und Kirchenfromme traten jeweils mit dem Anspruch auf, wahres und authentisches Christentum zu verkörpern. Dies löst sich unter der Hand des Vf.s in das oft benannte „Universum der Religion", in eine „irreduktible Vielfalt" auf, der auch der Historiker und Kirchenhistoriker mit „schiedsrichterlicher Ohnmacht" begegnet (102). Immerhin: Der Verzicht auf Schiedsrichterlichkeit ermöglicht Unbefangenheit des abwägenden Urteils dort, wo Zeitgenossen nur falsches Bewußtsein und noch gegenwärtige Religionssoziologen nur manipulative Techniken „konservativer Herrschaftsinteressen" zu erblikken vermochten, etwa im Blick auf die katholische Volksfrömmigkeit, die trotz dogmatischer, ethischer und rationaler Defizite kompensatorische Effekte gegen die „Geheimnislosigkeit der bürgerlichen Kultur" (s. o.) hervorbrachte (auch wenn es nicht die exaltierte Großnichte aus dem Hause Droste-Vischering war, die 500 000 Pilger 1844 nach Trier zog . . .). Die Abschnitte über das fromme Schrifttum, dessen Massenwirksamkeit wie Niveauabfall als „Tendenzliteratur" N. gleichzeitig konstatiert (104f), wie die Darstellung der Religionskritik bringen jeweils die Referenzpunkte nach vorn, an denen religiöse Volksschriftsteller, aber auch Autoren wie Strauß, Bauer, Feuerbach, Marx und andere den Nerv biedermeierlicher Religionswelten in gegensätzlicher Weise trafen. Doch auch hier wird die gewählte Sichtweise beibehalten: Auch der religionskritische Diskurs, in dem Religion zum Signum einer „verkehrten Welt" wird und in dessen Konseqenz „ein Brückenschlag zur Religion [. . .] prinzipiell nicht mehr möglich" war (111), führte nicht zwangsläufig Stufe um Stufe zu einem irreversiblen Prozeß der Entchristlichung. Auch er war nur eine der vielen konkurrierenden Stimmen.

Eine der großen christentumsgeschichtlichen Fragen des Vormärz und der Revolution war das Verhältnis von *Nationbildung und Konfessionsdualismus*. Das Problem der „Nation" war seit der Französischen Revolution gestellt und für den deutschen Raum durch die territoriale Neuordnung des Wiener Kongresses unabsichtlich befördert worden. Zwei schwere Hemmnisse überlagerten den deutschen Prozeß: die durch die Bikonfessionalität gestärkten föderalen Strukturen und die Selbstauslegung des Protestantischen als des eigentlich Deutschen. Die von N. unerbittlich herausgearbeitete gefährliche Konsequenz: Wie immer man dieses Dilemma theoretisch anging, ob als „produktiven Ausgleich des Gegensatzes" durch die Romantiker, als „aufgereizte Deutschtümelei mancher Protestantischer Kreise", oder als katholisch-großdeutsche „Fortführung des Reichsverbandes" – von solchen politischen Theologien ging stets irgendeine Suggestion der hervorgehobenen Mission Deutschlands aus (115). So geriet auch die Religion ganz in den Bann der „Welt der Politik". Der Katholizismus hielt in seiner wachsenden Rom-Orientierung als „theologisch legitime Erinnerung" einen Universalismus fest, der „den Rang des Christentums vor der Nation" betonte. Doch gerade das hat die Leitlinien religiöser Politikbegründung durch das ganze 19. Jh. hindurch unvereinbar gemacht (115), gerade weil die konfessionell relevanten Einflußfaktoren eher auf die Nationalbewegung als auf die wirtschaftliche, politische und kulturelle Nationwerdung einwirkten (117f).

Im verfassungspolitischen *Streit zwischen Monarchie und Bürgergesellschaft* waren die Kirchen weit weniger eindeutig „verschwistert mit dem dynastischen Prinzip und einer restaurativen [. . .] Staatsgesinnung" (119), als man vielfach gemeint hat. Der Konstitutionalismus besaß in zahlreichen Kirchenmännern eine starke Stütze. Der Katholizismus allerdings stand zum Konstitutionalismus in einem bisweilen gespaltenen Verhältnis. Die Inanspruchnahme konstitutioneller Forderungen zur Verrechtlichung des Staat-Kirche-Verhältnisses bedeutete keine generelle Akzeptanz des Konstitutionalismus auch dort, wo er den „kulturellen Leitvorstellungen" der Katholiken widersprach. Ganz anders verteilte sich dann das Agieren der Konfessionen in der Revolution: „Es gehörte zu den großen Überraschungen [. . .], daß die Protestanten, die doch in den Forderungen des Liberalismus das Erbgut der Reformation hätten sehen können, insgesamt eher hilflos waren, während sich der Katholizismus der neuen Instrumente der Politik mit großer Selbstverständlichkeit bediente." (124) Gerade für die Kirchen blieben die Ergebnisse der revolutionären Verfassungsbeschlüsse nicht folgenlos, sondern wurden Bestandteil zahlreicher Länderverfassungen. Ebenso darf die soziale Frage, seit 1848 in den Kirchen intensiv aufbrechend (Wichern, Ketteler), als ein zukunftsweisender Nebenschauplatz der Revolution betrachtet werden. Hier bereitete sich der „Umschlag vom Fürsorgedenken zur sozialpolitischen Programmbildung und von dort zur sozialpolitischen Praxis vor" (129).

Die Übergangsgesellschaft zwischen Revolution und Reichsgründung war katholischerseits v. a. durch die *Ultramontanisierung* geprägt. N. erläutert sie als einen wechselseitigen Prozeß, in dem sich die römische Politik Bestrebungen nutzbar machte, die an der Peripherie entstanden waren und ihre Begründung v. a. in der Rechts- und Statusunsicherheit der Katholiken fanden. ‚Pio Nono' erscheint denn auch nicht als klerikaler Despot, sondern als schwärmerisch verehrter Papst, der trotz der anfänglich in ihn gesetzten liberalen Hoffnungen eine Belagerungsmentalität gegenüber der italienischen Nationalbewegung entwickelte und in der Bürgerwelt keine Gestaltungsmöglichkeiten für den Katholizismus erblicken konnte. Das Mariendogma 1854, der Syllabus 1864, das Unfehlbarkeitsdogma 1870 erscheinen als „Ausfluß einer kompensatorischen Selbstüberschätzung" (132), ohne sich freilich darin zu erschöpfen. Schwerer als die dadurch hervorgerufenen gravierenden innerkatholischen Konflikte wogen in der Folgezeit die dramatischen Irritationen der protestantischen Kulturwelt. Im deutschen Katholizismus führte die ultramontane Personalpolitik zusammen mit sozialgeschichtlichen Trends zu einer Entbürgerlichung des Priesterideals und zu einem Abschluß von den Kommunikationsformen des gesellschaftlichen Mainstreams, obwohl der „Rückgang hinter die kritische Periode des neuzeitlichen Denkens mehr Probleme aufwarf als sie löste" (134). Dennoch hat der Katholizismus, stärker und eindeutiger als der Protestantismus, ein instrumentelles Verhältnis zu den Medien der bürgerlichen Moderne gefunden, das dem Aufbau einer katholischen Eigenkultur und dem Bündnis von Kirche und Volk zu defensiven Zwecken sehr zustatten kam. Die Entfaltung der christlichen Sozialbewegung gilt als zweites zentrales Signum dieser Epoche, katholischerseits durch Kolping, Ketteler und die christlichen Arbeitervereine, protestantischerseits durch die Entfaltung des Wichern'schen Konzeptes der „Inneren Mission".

Das *geistliche Amt* wurde in dieser Epoche tiefgreifend umgeprägt. Im Protestantismus verlor der Prediger seine dominierende Stellung, statt dessen suchte man seine religiöse und bürgerliche Stellung als „Hirte" wie als Sozialfunktionär zu stärken, auch wenn es um den politischen Geistlichen harte Auseinandersetzungen gab; die preußischen Monarchen lehnten ihn ab aus Gründen, die N. aus der Sozialgeschichte des Pfarrerstandes einleuchtend erklärt: Indem die Geistlichen ihre Stellung als sekundäre Funktionselite seit dem Ende des 18. Jh.s eingebüßt hatten, versuchten konservative Kreise ihnen ein Amtsverständnis jenseits der gesellschaftlichen Rollendifferenzierungen zuzuschreiben – ein wenig zukunftsweisender, ihren Status als Staatsbürger nicht ernst nehmender Standpunkt. Die Katholiken taten sich hier seit 1848 leichter, wenn auch N. den eigentlichen Grund dafür nicht benennt: politische Betätigung brachte den katholischen Geistlichen nicht in dem Sinne in Parteikonflikte und damit in eine prekäre Vertrauensstellung bei seiner Gemeinde wie den protestantischen Pastor. Das sich ausbildende Milieu gab der inhaltlichen Orientierung politischer Betätigung klarere und im Katholizismus allgemeiner geteilte (oder: zu teilende) Vorgaben.

Wirklich aufregend ist dann die Analyse der *preußisch-deutschen Nationalstaatsbildung nach 1866*. Für die Katholiken eine Katastrophe, sahen sie die Protestanten konfessionspolitisch bereits als Sieger, wo diese noch in Uneinigkeit schwankten: angesichts der politischen (Un-)Moral Bismarcks, der Frage nach den Konsequenzen für die zersplitterten Landeskirchen, der Schwierigkeit, auch politisch Stellung zu nehmen zu dem unumkehrbar Eingeleiteten. Aber N. zeigt auch, wie rasch nach dem deutsch-französischen Krieg die Stimmung umschlug und die Legendenbildung begann.

Das *Kaiserreich* behandelt N. im *zweiten Teil* unter der Gesamtperspektive eines Kampfes um die Leitkultur. Die Spannungslage der Katholiken zwischen Fremdausgrenzung und Selbstabschottung durch das religiöse und gesellschaftliche Selbstverständnis, die politischen Implikate des Kulturkampfes, die Strukturen der Subgesellschaft, „die auf die Wirklichkeit der modernen Industrie- und Kulturgesellschaft reagierten, sie teilweise sogar wesentlich mitgestalteten, aber doch auch die Kluft zur nichtkatholischen Welt vertieften" (157) – das ist kompakt und subtil geschildert. Doch auch den Protestanten, allen Mythen zum Trotz, gelang keine geradlinige „innere Reichsgründung": Die „Synthese der reformatorischen Tradition mit der Kulturnation" rieb sich ebenso am säkularen Staat wie am innerprotestantischen Pluralismus. In theologischen Richtungsstreitigkeiten brach der Protestantismus stärker als je zuvor auseinander. Die Juden traf das Kaiserreich als „Expansionsphase des Antisemitismus" mit seiner Hinwendung zu rassischen, politischen, ökonomischen und kulturellen Ausgrenzungskategorien um so härter, als sie selbst Assimilierungsdrang und Nationalismus verbanden. Fein gezeichnet ist die kleine Skizze über Chancen und Grenzen des Zionismus; von der Nationalbewegung inspiriert, aber kaum in der Lage, in breiteren Kreisen den deutschen durch einen jüdischen Nationalismus zu ersetzen. Die sozialen Fehlentwicklungen der Industriegesellschaft trafen in den Kirchen zunächst auf noch weitgehend vorkapitalistisch-agrarische gesellschaftspolitische Vorstellungen und Mentalitäten. Diese wandelten sich erst langsam von Fürsorgekonzepten weg, blieben aber schwankend zwischen einem wohlfahrtspolitischen und einem sozialstaatlichen Ansatz. Deren organisatorische Umsetzung war im Katholizismus bis hin zum Gewerkschaftsstreit mit zahlreichen Hemmnissen und kirchlichen Domestizierungen belastet, aber „im Vergleich mit den protestantischen Aktivitäten [. . .] noch immer beeindruckend" (179). Nach der Jahrhundertwende mehrten sich die „Anzeichen für die Aufsaugung des Sozialprotestantismus durch die staatliche Sozialpolitik".

Der Hauptakzent des Kap.s zum *I. Weltkrieg* liegt auf der Identifikation der Kirchen mit den Kriegszielen ihrer Regierungen, auf der Inanspruchnahme des zivilisierten, d. h. immer auch christlichen Standpunktes. Das Christentum vermochte keine übernationalen Identitätsstiftungen mehr zu veranlassen. Das weitere zur Zersplitterung des deutschen Christentums tat der mit dem Fortgang des Krieges wachsende innenpolitische Reformdruck. Die seit 1917 aufbrechenden Gegensätze zwischen innenpolitisch konservativen Siegfriedensbefürwortern und reformerisch gesonnenen Verständigungspolitikern hielten die Christen in zwei Lager gespalten bis zum Ende des Kaiserreiches (204). Daß ausgerechnet der Zentrumspolitiker Erzberger zum Motor der Reformen und des Verständigungsfriedens wurde und die Waffenstillstandsverhandlungen im Wald von Compiègne führte, hat tiefe und dauerhafte Gräben aufgerissen.

Die Anfänge der *Weimarer Republik* beschreibt N. als „Explosion der Moderne". Rasch wird deutlich, was damit gemeint ist: die Schärfe des Übergangs von der Monarchie zur Demokratie als nachgeholte Modernisierung im Zeichen der Kriegsniederlage. Sie brachte gerade für die Protestanten schwerste Erschütterungen der Lebenswelt wie der politischen Mentalität mit sich. Weiterhin bedeutete die „Explosion der Moderne" die fundamentale Veränderung des Ordnungsfaktors Christentum im weltanschauungsneutralen Staat, bedeutete Sektoralisierung des Christentums in Konkurrenz mit anderen Sinnstiftungsorganisationen. Allzu schnell galt dieser Staat als religionslos (211). Die Katholiken waren insgesamt zu einer etwas gelasseneren Perspektive in der Lage, weil die Abdankung des Kaisers und der anderen landesfürstlichen Summepiskopen die endliche konfessionelle Parität und das katholische Vereins- und Organisationswesen bis hin zum Zentrum eine politische Lobby versprach.

Ein eigener und wichtiger Abschnitt gilt der *dialektischen Theologie als „Theologie der Krisis"* (212). Sie wird packend geschildert, gleichzeitig aber kräftig herabgestimmt. Klaus Scholder hatte noch die Ambivalenz ihrer Wirkung hervorgehoben, weil sie alle Versuche, aus christlicher Verantwortung heraus die Republik zu begründen, ebenso als „Bindestrich-Christentum" von sich wies wie die Entwürfe der Gegner, hatte sich aber letztlich dennoch für sie ausgesprochen, weil sie als einzige die theologische Argumentationsgrundlage der Bekennenden Kirche bilden konnte (Die Kirchen und das Dritte Reich I, 64). N. übt fundamentalere Kritik an der Dialektischen Theologie, weil sie der Wirklichkeitsgestaltung von Weimar nichts zu bieten hatte, weil sie keine Theologie der Demokratie entwarf, weil sie „so arm an konstruktivem Sinn für die Wirklichkeit" war (214). Seine Kritik reicht bis hin zu der Bemerkung, dieser theologische Revolutionsversuch habe sich nur mit Hilfe des Establishments durchsetzen können, eine Insinuation, die gleich zweifach fällt (in bezug auf Gogarten 212, 215). Man spürt deutlich die Sympathie N.s für die liberale Theologie des Kaiserreichs, für Troeltsch und Harnack, für Baumgarten und Rade, die nach 1918 zu den Vernunftrepublikanern gehörten und für den Einsatz ihres politischen Gestaltungswillens gescholten wurden. Diese Sympathie gilt nicht allen ihren Problemlösungen, aber ihrem Ansatz: Gott, Mensch und Welt vermittelnd zusammenzudenken und das Christentum als Gestaltungsmittel für „Wirklichkeit" einzusetzen. Hier hat der Vf. selbst (vor dem Hintergrund von 1989?) deutlich andere Optionen als die dialektischen Theologen vor dem Hintergrund von 1914–1918. Viel vom Thema des Buches und seiner Perspektive erklärt sich aus diesem Impetus heraus: das Christentum auszulegen als Katalysator gesellschaftlicher und politischer Prozesse. Deshalb bleibt eine Alltagsgeschichte des Christentums auch relativ unbelichtet; sie gehört nicht zu dem, was „notwendig ist, um die außerkirchliche Wirkung des Christentums verständlich zu machen"; sie ist eine Wirkungsebene des Christentums, die dem Vf. nicht genügt; „Sittlichkeit und Diakonie" (172) (und erst recht – ganz ausgeblendet – Frömmigkeit und Liturgie?) sind eine privatistische Reduktion der gestaltenden Kräfte, die das abendländische Christentum mobilisieren konnte (und noch könnte!?).

Die dialektische Theologie wurde in Deutschland nicht eigentlich herrschend. Die Luther-Renaissance im Gefolge Karl Holls, der Religiöse Sozialismus und andere Gruppenbildungen setzten sich kaum durch gegen das, was kirchenorganisatorisch nach 1918 gefragt war: keine Kirchenreform von unten, sondern Kirchenjuristen, die die verwickelten Rechts- und Organisationsprobleme zu lösen verstanden. Auf diesem Wege etablierten sich kirchendemokratische Prozeduren, die nicht allein mit Verweis auf die Machtergreifung der „Deutschen Christen" nach 1933 desavouiert werden können – es waren diese Strukturen, die die evangelischen Kirchen in der DDR zu

einem „Refugium der Demokratie" (218) werden ließen. Mit der Zeit, und gegen die zornigen Einwürfe der Dialektiker, wuchs dieser staatsfreien evangelischen Kirche ein eigenes Selbstbewußtsein zu, das sich in Otto Dibelius' „Jahrhundert der Kirche" beispielhaft aussprach.

N. stellt es als eine der Überraschungen der Weimarer Republik dar, wie mühelos der Katholizismus aus seinem „kulturellen Exil" zurückkehrte. Viel von seiner Vitalität lag in seiner Differenzierung, die nicht ohne Spannungen ablief. Politische, kulturelle und institutionelle Faktoren gingen nicht immer zusammen: die Milieuorganisationen als Fundament, Romano Guardini als Zentralgestalt, der CIC als Verfassungsoption – das sind die Schlaglichter. So sehr der Zentrumsturm Risse erhielt, parteipolitisch blieb die Situation der Katholiken glänzend (225) im Vergleich zu den politisch heimatlosen protestantischen Kirchenchristen in ihrer vorläufigen Ortlosigkeit im Spektrum der Parteien und ihrer späteren Affinität zum Nationalsozialismus. So viel antidemokratische Gesinnung beide Konfessionen hervorbrachten: Die eigentliche Mitgestaltung und Verteidigung der Weimarer Republik durch christliche Vernunftrepublikaner war bei den Katholiken im pragmatischen christlichen Solidarismus des Zentrums, bei den Protestanten bei den vielgeschmähten Kulturprotestanten zu Hause. Adolf von Harnack trat 1925 unbeirrt für den Zentrumskatholiken Marx, nicht für den deutsch-nationalen Hindenburg ein. In der abschließenden Bündelung der Spannungen von Moderne und Antimoderne treten nochmals die Juden hervor. In allen ihren unterschiedlichen Schattierungen lag es ihnen gemeinschaftlich fern, die Fragmentierung des kulturellen und politischen Lebens unter Berufung auf eine „Einheitskultur" zu parieren. Gerade der Blick auf die akzeptierte Entstehung einer „Plattform zur Entfaltung kultureller Vielfalt" (234) zeigt das Schwimmende allzu scharfer Zäsuren zwischen Kaiserreich und Weimar. Die Christen aber konzentrierten sich mehrheitlich auf diesen vermeintlichen Schnitt, legten den unabgegoltenen Problembestand der Moderne Weimar allein zur Last und förderten autoritäre Strukturen als Gegengewicht zur vermeintlich allgemeinen „Zersetzung"

Der *Nationalsozialismus* ist ein zentrales, bei N. aber leider ein etwas konventionelles Kap. Das Denken von Problemorientierungen her ist hier einem etwas summarischen, analytisch weniger strengen Erzählstil gewichen. Zwei Punkte verdienen besondere Hervorhebung: In der kontroversen Diskussion um den Abschluß des Reichskonkordates und das Ende des Zentrums entscheidet sich N. gegen Scholder: dessen „Dolchstoßtheorie" gebe die Aktenlage nicht her. Mehr noch: Es wird erwogen, ob Kaas nicht gerade deshalb am Konkordat mitgearbeitet habe, „um dem politischen Katholizismus Überlebenschancen zu sichern" (251). Weiterhin: Die interpretatorische Schärfe, mit der Scholder die Grundlagen der Bekennenden Kirche aus der Krisentheologie Weimars herauspräpariert hatte, die Verdichtung der Anfänge von einem zentralen theologischen Gedanken her, erscheint hier zu einer disparaten defensiven Notgemeinschaft von Beginn an verdünnt. Viele aus der Forschung der letzten beiden Jahrzehnte gewonnenen Bilder bestätigen sich demgegenüber: der Sog, den die „nationale Revolution" zu Beginn unter einem sich christenfreundlich gebärdenden Kanzler auslöste; die Strategie Hitlers, beide Kirchen nach einem vergleichbaren Konzept zu behandeln (Reichskonkordat – Reichskirche); die fortschreitende Verkirchlichung beider Konfessionen unter dem Druck des Regimes und die Aktivierung der Laien zum Erhalt der Volkskirche; die weltanschauliche „Schlacht der Geister", deren christentumsfeindliche Tendenzen sich nach der Zerschlagung des Marxismus alle auf dem Boden der NS-Bewegung ansiedelten. Sterilisation und Krankenmord trafen in den Diakonieeinrichtungen der beiden Großkirchen auf unterschiedliche Ausgangsbedingungen: Die Institutionen der „Inneren Mission" hatten wegen ihrer weitgehenden organisatorischen Verselbständigung den Kampf um das Humanum ohne die Landeskirchen auszufechten, während die Caritas mit den kirchlichen Leitungsstrukturen enger verflochten war. Die Konsequenzen in der Schärfe der bikonfessionellen Perspektive: „Die Protestanten mit ihrer ‚modernitätsoffenen' Haltung den Erkenntnissen der Biologie gegenüber verfielen mit ihrer Bejahung der Sterilisation einem menschenrechtswidrigen Atavismus, während der Katholizismus aufgrund seines ‚Konservatismus' die Fahne der Menschenrechte und damit der politischen Moderne hochhielt. [...] Vereinfacht läßt sich sagen, daß die evangelische Seite aus den pragmatischen Uneindeutigkeiten ihrer Schutzmaßnahmen für die Kranken bis zum Schluß nicht herausgefunden hat, während die katholische Seite immerhin an einer Stelle diesen Durchbruch schaffte" (Galen, 270f). Die Grenzen sind beiden Konfessionen gemeinsam: in der Einschränkung der Schutzmaßnahmen für die Kranken auf das „Altreich"; in der „nicht identischen Identität", die außer den getauften „Nichtariern" den Juden in der Shoah keine Stimme lieh; in den Teil-Widerständen, die sich am breitenwirksamsten bei der Verteidigung des kirchlichen Existenzrechts, am engsten im eigentlichen politischen Widerstand entfalteten.

Die im *dritten Teil* skizzierte *Nachkriegsgeschichte* beginnt mit der *Schuldfrage*: Beide Kirchen gaben dem „guten Gewissen" der angeblich belogenen und betrogenen Deutschen und ihrem Selbstmitleid kein Sprachrohr, agierten aber sehr unterschiedlich: Während die katholische Position die Frage nach der Schuld akzeptierte, aber eindringlich eine Abstufung nach Graden der Verantwortlichkeit und Verfehlung verlangte, betonte die Stuttgarter Schulderklärung, vor einem schwierigen kirchendiplomatischen Hintergrund zustande gekommen und in der Öffentlichkeit sogleich kontrovers kommentiert, den kollektiven Akt der Buße als Voraussetzung eines Neubeginns. Insgesamt war das Schuldthema in seinen juristischen, moralischen, theologischen und politischen Aspekten zu komplex und zu neu, „um sich gleich den Formulierungen der Zeitgenossen zu fügen" (293). „Spuren unsäglichen Entsetzens" machte Reinhold Schneider 1946 aus; „manche unter uns erscheinen wie Gestorbene". Deutschland erschien nach 1945 geradezu als Missionsland, insofern ist es nicht verwunderlich, daß die Hoffnungen auf ein dauerhaftes christliches Revival, das sich schon unter den Bedingungen des Krieges nicht angebahnt hatte, sich auch nach der Niederlage und im Zeichen der Zusammenbruchsgesellschaft nicht erfüllten. Denn daß das Christentum „1945 aus den Katakomben zu neuer gesellschaftlicher Bedeutung" aufstieg (300), war wesentlich eine Konsequenz des gänzlichen Vakuums, das die Stunde Null erzeugte, das sich aber gegen die Eigengesetzlichkeit einer komplex restrukturierten Gesellschaft auf Dauer nicht zu halten vermochte. Zudem analysierten die Kirchenführer die jüngste Vergangenheit mit Hilfe einer Säkularismustheorie, die grundsätzlich rechristianisierende Umgestaltungen forderte, wo es eines pragmatischen Umgangs mit politischen, wirtschaftlichen und sozialen Langzeitentwicklungen bedurft hätte. Konflikte zwischen den Kirchen und den Siegermächten entzündeten sich in den Westzonen v. a. dort, wo die Kirchen eine eigenständige gesellschaftsgestaltende Konzeption beanspruchten, die mit den Denktraditionen der Besatzungsmächte nicht zusammenzufügen waren. In der sowjetischen Besatzungszone zog sich der Katholizismus auf Dauer in eine distanzierte Defensivhaltung zurück, während der Protestantismus, zunächst an gesellschaftlicher Mitgestaltung mit und gegen die Kommunisten in Teilen interessiert und doch mittelfristig auf einen Prozeß der Verkirchlichung zurückgestutzt, eine „Scholle mit schnell abbrechenden Rändern" besetzte, obwohl er sich auf seinen Mittelpunkt konzentriert zu haben glaubte (310). Insgesamt erwiesen sich in beiden Teilen Deutschlands gegenüber den christlichen Ansprüchen auf Vernetzung aller geistigen Lebensbereiche und Meinungsführerschaft die Strukturen der pluralen Gesellschaft als stärker.

Im Zuge des *Kalten Krieges* und der *doppelten Staatsgründung* schlug den Katholiken der Westzonen ihre Stunde. Sie „entdeckten" diese Republik viel stärker für sich als die Protestanten und gestalteten die Verfassung wesentlich mit, so schwer auch v. a. den Bischöfen ihre Annahme fiel (Reichskonkordat, Elternrecht). Doch gerade die parteipolitische Entwicklung (weltanschauliche Neutralität der SPD, Interkonfessionalität der CDU) bot den Protestanten jene Heimaten, die sie in Weimar nicht besessen hatten. Die Christen der DDR hingegen hatten von Anbeginn an zu kämpfen mit der Diastase zwischen den moderaten Kirchenartikeln der Verfassung und der religions- und kirchenfeindlichen Herrschaftspraxis jenseits ihres Buchstabens und Geistes. Vierzig Jahre später – nach der Wiedervereinigung, aber auch „in den Trümmerfeldern des Prinzipiellen" – stehen die Kirchen vor dem „langanhaltenden Ende der christlichen Mehrheitsgesellschaft" (325). Für das Zukunftschristentum sieht N. weit mehr auf dem Spiel stehen als bloße nationale Einheitsprobleme.

Fazit: So sehr der Vf. die problemorientierte Perspektive betont und die Ebene der Ereignisse komprimiert, handelt es sich durchaus um ein Handbuch; die ausführlichen Literaturverweise zu den einzelnen Kap.n unterstützen diesen Charakter. Vieles aber in diesem Buch ist mit wenigen Strichen präzise und „aus einem Guß" entworfen, und daraus ergeben sich zahlreiche neue Perspektiven und anhaltende Denkanstöße. Diese betreffen v. a. den interkonfessionellen Vergleich. An keiner Stelle hat N. die bedeutenden Unterschiede amalgamiert, im Gegenteil: selten sind Katholizismus und Protestantismus je für sich so trennscharf profiliert worden – mit immer wieder überraschenden Wendungen geläufiger Urteile. Der Protestantismus wird hier vielfach weit kritischer beurteilt als der Katholizismus, in seiner Anlehnung an die politische Macht, in seiner ambivalenten Verbindung mit dem „Zeitgeist", in seiner widersprüchlichen Uneinheitlichkeit. Das Buch ist von großer Sprachkraft, Darstellung und Interpretation dicht ineinanderdrängend. Christentumsgeschichte auszulegen als „Universum der Religion" stellt auf der Ebene des religiösen Diskurses starke Konzeptualisierungen zur Verfügung: Dort gehört auch die Bestreitung der Religion zu ihrer Welt. Dadurch aber kommen die Prozesse der Entchristlichung, die in religiöse Abständigkeit führen, wenig ins Blickfeld. Die vergleichbare Namenlosigkeit derer, die sich aus der Welt des Religiösen verabschieden, ohne sie explizit zu bestreiten, und die sich lediglich einer säkularen Einheitskultur amalgamieren, wird als Entchristlichung, die nicht mehr allein mit Kategorien des Wandels, gar der Erweiterung des religiösen Feldes beschrieben werden kann, kaum berührt. Denn das ganz am Schluß aufgerufene „langanhaltende Ende der christlichen Mehrheitsgesellschaft" ist als Teil eines wie immer gearteten Religionsuniversums kaum mehr plausibel zu machen. Das Buch blendet die Alltags- und Frömmigkeitsgeschichte nicht aus, aber ein Schwerpunkt des Interesses und der innovativen Bearbeitung liegt hier nicht. Die eindeutige Stärke des Vf.s zeigt sich in der Beschreibung der Aufladung politischer und gesellschaftlicher Prozesse durch religiöse Diskurse. Hier legt der Vf. glasklare und eindringende Analysen vor. Der tief in die Geschichtsschreibung selbst hineinwirkende konfessionelle Argumentationsballast ist so konsequent historisiert, daß dieser zu einem

fesselnden Gegenstand der Darstellung wird. Auch darum handelt es sich um ein Buch, das jeder und jede Studierende der Theologie durchgearbeitet haben muß, das aber auch zum Standardrepertoire neuzeitlicher Zweige der Geschichtsfakultäten gehört; und um ein Buch, dessen genaue Problembenennungen den Fragehorizont zukünftiger vergleichender Religions- und Konfessionsforschung sehr befruchten werden.

Münster Andreas Holzem

Der Diözesanklerus, hg. v. Erwin Gatz. – Freiburg / Basel / Wien: Herder 1995. 453 S. (Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts, 6), geb. DM 84,00 ISBN: 3-451-23444-0

Der vorliegende Bd aus der Reihe der „Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts" über den *„Diözesanklerus"* ist von außerordentlichem Interesse. Nicht nur, daß er in äußerst fesselnder, um nicht zu sagen: spannender, sogleich aber wissenschaftlich fundierter und zum Weiterarbeiten anregender Weise darüber informiert wie sich das priesterliche Amt in jüngster Vergangenheit verwirklichte. Er zeigte in diesen „Informationen" – meist wohl unabsichtlich – auch viele Ausgangspunkte, Analogien und unabgegoltene Probleme auf, welche die gegenwärtige Diskussion um das Priesterbild bestimmen. Insofern ist dieser Bd all denen dringend zu empfehlen, die sich heute um das Priestersein und dessen Zukunft Gedanken machen.

Die Kap. des *ersten umfangreichen Teils „Historische Entwicklung"* sind mit wenigen Ausnahmen fast alle vom Hg. selbst geschrieben. Ausgehend von den Gegebenheiten des spätmittelalterlichen Klerus und der Trienter Reformbeschlüsse werden der tiefgreifende Wandel des Priesterbildes, d. h. sowohl des Amtsverständnisses wie seiner Realisierung, in und seit der Aufklärung beschrieben sowie die sozialen, kulturellen und politischen Spannungsfelder, in denen es stand (Aufklärung, neues Staatsverständnis, Kulturkampf, NS-Zeit). Besondere Aufmerksamkeit und Ausführlichkeit finden dabei Ausführungen über die Formen der Ausbildung (Entstehung und Geschichte der Ausbildungsstätten) sowie statistische Betrachtungen über Herkunft, Weihefrequenz, zahlenmäßige Verteilung des Klerus und dessen Einsatzfelder (Wandel der Arbeitsbedingungen). Wichtig für die heutige Frage nach der Seelsorge bei zunehmendem sog. Priestermangel (über den – gleich einem Ritornell – interessanterweise fast immer, auch in Zeiten gewaltigen Nachwuchses, gesprochen wurde) sind die Hinweise auf die erst Ende des 18. Jh.s einsetzende Neuumschreibung der Pfarreien in Anlehnung an die staatlichen Verwaltungsgrenzen und die Zurückdrängung der sog. „außerordentlichen" Seelsorge zugunsten der „ordentlichen" Pfarrseelsorge (39ff) sowie auf die Seelsorge in priesterlosen Gemeinden während des Kulturkampfes (113). Zu denken gibt auch der Satz: „Nie zuvor in der Geschichte gab es daher einen so einheitlich geprägten Klerus und eine so einheitlich geformte Kirche" wie zwischen den beiden Weltkriegen (147). Darüber hinaus erhält man eine Fülle von Informationen über Details, die man sonst mühsam an den verschiedensten Orten recherchieren müßte, so z. B. über das ständige Bemühen um eine *„vita communis"* der Priester (35f, 102f, 150) über die Entstehung des Priestersamstags (160), über die Herkunft der *„missio canonica"* (82, 90f) u. v. a. m.

Im *zweiten Teil* des Bdes *„Sonderaspekte"*, in dem neben dem Hg. noch zahlreiche andere Mitarbeiter mitgewirkt haben, ist das Kap. *„Weltklerus und Landwirtschaft"* (319–345) von Alois Schmid (Erlangen) besonders hervorzuheben, nicht nur wegen seines außerordentlich informativen Charakters (hier werden die Beiträge des Klerus für Kultur und Entwicklung des bis zu Anfang des 19. Jh.s vorherrschenden ländlichen Raums detailliert aufgeführt), sondern auch wegen seiner vorwiegend alltags- und sozialgeschichtlichen Methode, die einen tiefen Einblick in das tatsächliche Leben vieler Priester gewährt. Interessant ist auch der Überblick über die *neuzeitliche Zölibatsdiskussion* (Gatz) sowie über das *politische* (Gatz) und *journalistische* (M. Schmolke, Salzburg) *Engagement der Priester*. Demgegenüber finde ich das ausführliche Kap. *„Zur Kultur des priesterlichen Alltags"* (Gatz) nicht ganz zufriedenstellend.

Ausgehend vom letzteren Urteil seien einige kritische Bemerkungen angefügt. E. Gatz schreibt selbst: „Zur Kultur des priesterlichen Alltags in den deutschsprachigen Ländern gibt es keine übergreifende Darstellung. Daher stützt diese Skizze sich im wesentlichen auf die seit dem 18. Jh. erlassenen Rechtsnormen und auf die biographische Literatur" (282). Diese Bemerkung dürfte aber nicht nur für dieses Kap. gelten, sondern auch für viele andere Ausführungen dieses Bdes: im Vordergrund der Darstellung stehen bei weitem die äußeren *„gesta historica"*, die Geschichte der politischen, sozialen, kirchlichen und kulturellen Institutionen, ihrer objektiven Vorgänge und Verlautbarungen. Ungleich weniger kommt zum Tragen der normale Alltag des Priesters, sein ganz konkretes persönliches, spirituelles Leben, seine spezifischen Schwierigkeiten und „Freuden", aber auch das, was er in seiner Ausbildung über das Priesteramt und dessen „Ideal" gehört hat und worin er eingeübt wurde. So finden sich z. B. kaum Ausführungen über die spezifisch priesterliche Spiritualität und wenn, dann nur anhand von einigen kirchlichen Äußerungen und Vorgängen (z. B. 36f, 50, 60f, 88f); Ausführlicheres findet sich dann erst ab Anfang dieses Jh.s (132ff, 147ff, 200f), wo aber auch das meiste an lehramtlichen Äußerungen festgemacht ist. Entsprechend wird auch das Phänomen der Laisierung nur kurz gestreift (234f) ohne vertieftes Eingehen auf die zugrundeliegenden persönlichen Probleme. Gewiß enthalten die Ausführungen über *„Pfarrer und Pfarrhaus"* (290ff), *„Hausgenossen"* (296f), *„Kleidung"* (299ff), *„Tagesablauf"* (304ff), *„Freizeit ..."* (307ff) wichtige (und hochinteressante!) Grundinformationen, die aber meist nur den groben Rahmen abstecken und nur selten die ganze Alltäglichkeit und Konkretheit des priesterlichen Lebens erreichen (dabei gibt es auch Fehlinformationen, etwa: „Die Primizmesse wurde bis zur Liturgiereform während des Zweiten Vatikanischen Konzils als Levitenamt und seitdem in Konzelebration gefeiert"; 284).

Diese kritischen Bemerkungen sind auf keinen Fall als „Vorwurf" an den Hg. (und seine Mitarbeiter) aufzufassen. Daß der Hg. um den angesprochenen Sachverhalt weiß, geht aus dem bereits zitierten Satz (282) hervor. Auch an anderen Stellen finden sich ähnliche Aussagen, so z. B.: „So gut die Diskussion über den Priesterzölibat erforscht ist, so wenig untersucht ist die gelebte Wirklichkeit ..." (357). Es ist hier also tatsächlich ein Defizit der deutschen Forschung selbst festzustellen, die sich bisher – im Unterschied zur französischen – zu wenig mit Alltag und konkreter Lebenswelt befaßt hat. Deshalb ist das, was in diesem Bd Wichtiges, ja Großartiges geleistet wurde und was unumgängliche Voraussetzung für die genannten Desiderate ist, eine Herausforderung für weitere Forschungsarbeit. Jedenfalls aber sollen die kritischen Bemerkungen in keiner Weise den Wert der vorliegenden Arbeit mindern. Ich kann sie – wie schon oben gesagt – nur dringend empfehlen.

Eine letzte Frage zum Gesamtwerk der „Geschichte des kirchlichen Lebens ...": In welchem Bd soll denn über den Ordensklerus gehandelt werden (ein eigener Bd ist offenbar nicht vorgesehen), wo dieser doch im vorliegenden Bd eine nur marginale Rolle spielt?

Freiburg Gisbert Greshake

Siedlarz, Jan: **Kirche und Staat im kommunistischen Polen 1945–1989.** – Paderborn: F. Schöningh 1996. 416 S. (Abhandlungen zur Sozialethik, 38), kt DM 52,00 ISBN: 3-506-70238-6

Die von der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Augsburg als Diss. angenommene Arbeit stellt den Versuch dar, dem deutschen Leser das Verhältnis von Kirche und Staat im kommunistischen Polen verständlich zu machen. Die Unterteilung des Stoffs in acht Kap.n erfolgt in Anlehnung an die politischen Zäsuren der Nachkriegsgeschichte Polens, wobei die jeweiligen kirchenpolitischen Strategien des Systems den Bezugspunkt für die kirchliche Entwicklung darstellen. Insofern ist der Titel der Arbeit gerechtfertigt, der allerdings unter dem Aspekt der Quellennutzung zu einiger Kritik Anlaß gibt. So besteht ein deutliches Ungleichgewicht zwischen der Auswertung einer breiten Fülle kirchlicher Dokumente unterschiedlicher Relevanz und eines eher mageren Bezugs auf Stellungnahmen staatlicher Organe und Äußerungen der kommunistischen Partei. Der Vf. hat es beispielsweise versäumt, die im Potsdamer Bundesarchiv gesammelten und für seine Themenstellung sehr ergiebigen Akten der sozialistischen Kirchenämtertagungen einzusehen und auszuwerten. Wenngleich S. durchaus die groben Konturen des polnischen Staat-Kirche-Verhältnisses korrekt nachzeichnet, so mangelt es der Arbeit doch an Nuancierungen. Alles in allem muß sich der Leser mit einem chronologischen Überblick über die Nachkriegsentwicklung der katholischen Kirche Polens auf den Hintergrund einer generellen Konfliktsituation mit dem kommunistischen System zufriedengeben. Auf dieser Folie vermittelt die Lektüre den Eindruck einer aus dieser Auseinandersetzung gestärkt und siegreich hervorgegangenen Kirche, die sich auch den mit der politischen Wende des Jahres 1989 gegebenen neuen Herausforderungen gewachsen zeigt.

Ein kritischer Leser dürfte indes an dieser Grundtendenz einer durchgängig positiven Wertung kirchlicher Nachkriegsgeschichte Polens seine Zweifel haben. Im folgenden soll daher unter Bezugnahme auf den Text auf einige kritikwürdige Punkte verwiesen werden:

1. Wenn es auch unbestritten ist, daß Polens Kirche innerhalb des globalen kommunistischen Machtsystems eine Sonderrolle einnahm, so erscheint doch die These überzogen, sie sei „die einzige Institution im Rahmen des Sowjetimperiums, die sich im Unterschied zu den anderen Ostblockstaaten

nicht in den religiös-kultischen Binnenraum schließen ließ" (23). Abgesehen davon, daß Polens Kirche entgegen der Behauptung des Vf.s grundsätzlich auf den kirchlichen Binnenraum beschränkt blieb, diesen aber aufgrund der jahrhundertealten Symbiose von Glaube und Nation in einer gesellschaftspolitisch bedeutsamen Weise zu nutzen verstand, sollte nicht übersehen werden, daß zumindest die evangelische Kirche der DDR – schon von ihrem nicht kultischen Selbstverständnis her – eine gesellschaftliche Diakonie praktizierte, die – wenn auch anders als in Polen – zu einer inneren Destabilisierung des SED-Systems beigetragen hat.

2. Die Verwendung des spätestens mit der politischen Wende des Jahres 1989 im kirchlichen wie politischen Sprachgebrauch unüblich gewordenen ahistorischen und ideologisch belasteten Begriffs der „Wiedergewinnung" der ehemals deutschen Ostgebiete (35) überrascht in einer wissenschaftlichen Rang beanspruchenden Arbeit.

3. Der polemische Seitenhieb auf die angesehene, von katholischen Laien herausgegebene Krakauer Wochenzeitung „Tygodnik Powszechny" ist in einer wissenschaftlichen Arbeit fehl am Platz, zumal S. lediglich behauptet, bei diesem Blatt habe sich nach der Wende „ein eher kirchenkritischer und linksliberaler Einfluß" durchgesetzt, ohne dafür den Beweis anzutreten. Diese der politischen Auseinandersetzung innerhalb des heutigen polnischen Katholizismus entnommene Kennzeichnung läßt – würde man sie ernst nehmen – den Rückschluß zu, der Vf. argumentiere von einer bestimmten nationalkatholischen Position aus und beziehe von dort die Wertungskriterien für seine wissenschaftliche Arbeit.

4. S. widmet dem delikaten Problem der von Kardinal Hlond aufgrund päpstlicher „Spezialvollmachten" vorgenommenen kirchlichen Neugliederung und Einsetzung von Apostolischen Administratoren nur wenige Seiten (45–48), ohne die umstrittene Auslegung der „Spezialvollmachten" durch Kardinal Hlond sowie sein rigoroses, zumindest unbrüderliches Vorgehen gegen die rechtmäßigen deutschen Amtsinhaber zu thematisieren. Auch fehlt als Hintergrund für das Verständnis des jahrzehntelangen Konflikts sowohl des polnischen Staates als auch der Kirche mit dem Vatikan, der Bundesrepublik und dem deutschen Episkopat um volle kirchenrechtliche Regelungen in den polnischen Westgebieten jeder Hinweis auf das Reichskonkordat (Art. 11, Ab. 1).

5. Der Vf. verfolgt eine bestimmte Linie, nach der der polnische Episkopat „einerseits an den Grundsätzen der katholischen Lehre festhielt und andererseits in zweitrangigen Fragen zum Kompromiß bereit war" (24). Was aber sind „zweitrangige Fragen"? Mit solcher Vorabwertung werden die Weichen gestellt, die es erlauben, jedes Nachgeben des Episkopats gegenüber Forderungen des Staates zu rechtfertigen. Dies wird z. B. deutlich in der Einschätzung des von den polnischen Bischöfen mit der Regierung getroffenen Abkommens vom April 1950, bei dem Polens Kirche in den von S. zitierten 19 Artikeln höchst fragwürdige Verpflichtungen einging. Es ist in Kenntnis der Sachlage schwer nachvollziehbar, „daß das ‚Abkommen' damals ein sehr mutiger Schritt ohnegleichen war" (80). Ehrlicher urteilte da schon Bischof Kominek nach einer Gesprächsäußerung aus dem Jahr 1960: „Das Abkommen vom April 1950 ist gewiß kein Heldenstück der Kirche gewesen, und es gab darüber damals und jetzt manche Gewissensbisse . . ." (vgl. Akten des Bischöflichen Ordinariats Bautzen, Nr. 103.09/05, Bd VII).

6. Der Vf. suggeriert, die Gläubigen seien über den Verlauf des Zweiten Vatikanischen Konzils hinlänglich informiert worden (126). Diese Behauptung ist höchst zweifelhaft, da in dieser Phase für den polnischen Episkopat die Vorbereitung des Millenniums durch die Große Novene Vorrang hatte und sich dieses auf die katholische Nation orientierte Pastoralprogramm kaum mit der Erneuerungsbewegung des Konzils harmonisieren ließ. An der Diskussion der in Rom behandelten Themen waren – gegen die Behauptung des Vf.s – Polens Katholiken kaum beteiligt. Nachweisbar gab es Bemühungen des Primas, Informationen über die in Rom um die Erneuerung der Kirche geführten Auseinandersetzungen zu blockieren.

7. Auch die Behandlung des Briefwechsels polnischer und deutscher Bischöfe gegen Ende des Konzils zeigt die der gesamten Arbeit eigene Tendenz, innerkirchliche Konflikte zu minimalisieren. So erwähnt S. mit keinem Wort die Enttäuschung des polnischen Episkopats über den deutschen Antwortbrief. In einer wissenschaftlichen Arbeit hätte man wohl einen Hinweis auf das Schreiben von Primas Wyszynski an Kardinal Döpfner vom 5. November 1970 erwarten können, in dem sich diese Enttäuschung sehr deutlich formuliert findet und jene Punkte aufgeführt werden, bei denen der deutsche Episkopat den polnischen Erwartungen nicht entsprochen hatte (Grenzfrage; Beendigung der provisorischen Regelungen kirchlicher Organisation in den Oder-Neiße-Gebieten). Auch die Bedenken gegen den Briefwechsel innerhalb des polnischen Episkopats, wie sie sich in staatlichen Dokumenten finden lassen, bleiben unerwähnt.

8. Der Vf. hebt zu Recht die gesellschaftliche Bedeutung kirchlicher Stellungnahmen zu den Märzereignissen des Jahres 1968 hervor (137–140), aber er überspannt den Bogen, wenn er behauptet, die Kirche habe sich damals „auch der antisemitischen Kampagne und ihrer politischen Instrumentalisierung" widersetzt (140). S. bleibt den Beweis dafür schuldig. Zitieren ließe sich wohl eine Aussage des Primas vom 11. April 1968, die mehr als Rückblick auf die Märzereignisse verstanden werden muß: „Vielleicht ist es meine, des Warschauer Bischofs, Schuld, daß ich nicht genug vom Recht, von der Pflicht zur Liebe ohne Rücksicht auf Sprache und Rasse . . . geredet habe." Das ist – bezüglich des Antisemitismus – sehr zurückhaltend formuliert und schließt zudem das Eingeständnis kirchlichen Versagens ein. Jedenfalls hat es angesichts des im Zusammenhang mit den Märzereignissen von Partei und Regierung betriebenen Antisemitismus, der Tausende in Polen lebender Juden aus dem Land getrieben hat, seitens des Episkopats keine eindeutige Verurteilung des Antisemitismus gegeben. Somit ist die vom Vf. aus den Märzereignissen gezogene Konsequenz zumindest mit einem Fragezeichen zu versehen: „Damit setzte die Kirche ein eindeutiges Zeichen dafür, daß die Verteidigung der Menschenrechte durchaus zu ihrem Sendungsauftrag gehört und ihr genau so wichtig ist wie die Verteidigung ihrer eigenen Rechte" (140).

Die Reihe kritischer Einwände ließe sich noch mit weiteren Beispielen fortsetzen. Damit soll indes nicht von der Lektüre dieser Arbeit abgeraten werden. Sie hat als chronologische Abhandlung kirchlicher Entwicklung im Nachkriegspolen trotz mancher Schwächen ihren Wert. Nur – angesichts einer die Verdienste der Kirche überbetonenden Tendenz ist Kritik angebracht und den allzu positiven Wertungen gegenüber Vorsicht geboten.

Bad Oeynhausen Theo Mechtenberg

Kirchliche Zeitgeschichte

Busch, Eberhard: **Unter dem Bogen des einen Bundes.** Karl Barth und die Juden 1933–1945. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1996. XIV, 557 S., kt DM 78,00 ISBN: 3-7887-1392-5

Die hier vorgelegte Arbeit von Eberhard Busch, Prof. für Reformierte Theologie in Göttingen, mit einem Umfang von fast 600 Seiten, stellt in insgesamt 15 chronologisch vorgehenden Kap.n ein theologisches Problem vor, das bis heute an Brisanz nichts verloren hat. Der Haupttitel markiert den Inhalt, der Untertitel verweist darauf, daß es sich um eine Barthstudie handelt.

Etwa in der Mitte seines Buches (Kap. 8) legt B. eine Analyse der Barmer Erklärung vor, zu deren Entstehung Barth bekanntermaßen maßgeblich beigetragen hat. Nach ihm verlangte es die Stunde, unmißverständlich klarzustellen, wem die Kirche „allein und in jeder Hinsicht verantwortlich ist" (201). B. stellt die Barmer Thesen in ihrem Inhalt vor und präzisiert ihre Auslegung mit Barths eigenen Kommentaren (204–214). Zwei eigene Abschnitte behandeln die Stellung der Erklärung zur Judenfrage (214–222) und zur Exklusivität Jesu Christi (222–236), wobei sich die Frage stellt, warum das Bekenntnis kein explizites Wort zur besonderen Verbundenheit der Kirche mit Israel einbrachte, obwohl doch Barth selbst dies mindestens seit 1925 von einem kirchlichen Bekenntnis gefordert hatte, wie aus den ersten Kap.n des Buches hervorgeht. Nach B. ist es durchaus nicht so, als habe Barth selbst in dieser Zeit darauf noch keinen Wert gelegt. Hingegen sei es v. a. das Anliegen der Thesen gewesen, in den eigenen Reihen der Bekennenden Kirche Klarheit gegen die Deutschen Christen zu schaffen. B. vertritt die These: „Die Barmer Thesen beseitigten sämtliche Säulen, auf denen damals der herrschende Antisemitismus seitens der Kirche als tragbar gelten konnte" (217). Zugleich erinnert der Vf. daran, daß Barth nachträglich bedauert habe, „was er von den Juden *nicht* sagt, aber nicht das, was er von Jesus Christus *sagt*" (222). Wenn in den Thesen von Jesus Christus als dem „einen Wort Gottes" gesprochen wird, so seien dadurch nicht die Juden ausgeschlossen, wohl aber die „natürliche Theologie", die nach Barth näherhin darin besteht, neben der Bibel eine zweite Quelle der Offenbarung im deutschen Volkstum anzusetzen. Insofern schließt das Bekenntnis zu Jesus Christus das AT nicht aus, „zeigt jedoch die Erkenntnis an, von woher die beiden Testamente zusammen die eine ‚Heilige Schrift' sind" (235). Dies führe notwendigerweise zu einer gegenüber Israel „inklusiven Christologie", wie B. mit Klappert schlußfolgert.

Die Vielfalt dessen, was B. in den einzelnen Kap.n zur Sprache bringt, kann nicht annähernd geschildert werden. So wird etwa auf die biographische Wende aufmerksam gemacht, die der Abschied von der Ev.-Theol. Fak. der Univ. Bonn durch Suspension am 26. November 1934 und die fast gleichzeitige „Entlassung" aus der Leitung der Bekennenden Kirche am 22. November 1934 für Barth bedeutete (245). Der Grund seiner Suspension war die Verweigerung des Beamteneids zum uneingeschränkten Gehorsam gegen Hitler (246). Ein anderes Detail betrifft den Briefwechsel Barths mit Martin Buber, der noch in Heppenheim lebte und über Gogartens Versuch einer politischen Ethik zu urteilen hatte (281f). Aus der Gesamtdarstellung der Barthschen Theologie geht hervor, daß nach Barth die Christen, wenn sie „das biblische Zeugnis recht *aus- und zu Ende reden* lassen, unfehlbar zu Israel hingedrängt werden" (284). Entsprechend gewinnen die Ausführungen in der Kirchlichen Dogmatik I/2 aus dem Jahre 1936/37 an Bedeutung (288–302). Aber auch die 1937 und 1938 in Aberdeen gehaltenen Vorlesungen Barths haben für seine theologische Einschätzung des Judentums großes Gewicht (302–311). Daraus zitiert B. den Satz: „Bleibt Israel nicht bei der Verheißung, so bleibt doch die Verheißung bei Israel" (306). Damit wird ausgeschlossen, daß die Kirche in irgendeiner Weise an die Stelle eines verworfenen Israel treten könnte. Das jüdische Volk erscheint Barth in seiner bloßen Existenz als der inmitten aller Völker von Gott selbst geführte „einzige natürliche Gottesbeweis" (293). Aber es gilt auch: Je mehr die Kirche Jesus Christus als dem einen Wort Gottes vertraut, um so näher steht nach Barth die Kirche auch beim Volk Israel (309). Daß Barth nach seiner Rückkehr in die Schweiz zunächst weniger im Wort als in der Tat für die Juden eintrat, wird in einem eigenen Kap. (11) ausführlich dargestellt. Die Ausführungen zum praktischen Einsatz Barths dürften heute erneut von besonderem Interesse sein (vgl. bes. 353–358). Daß dennoch in

allem praktischen Engagement in der „Hilfswerk-Arbeit" die theologische Fragestellung nicht verstummte, zeigt B. in Kap. 12 (*„Das Ringen um die ‚Judenfrage' in den Schweizer Kirchen während des Krieges"*). Im innerchristlichen Gespräch tauchen dabei Namen von großem Gewicht auf (vgl. z. B. K. L. Schmidts Vortrag über Röm 9–11, S. 393–396). In einem letzten Kap. (15) wird die Schuld der Christen untersucht und nach den Einsichten am Ende des Krieges gefragt. 1948 schrieb Barth in seiner Dogmatik: „Da *sind* sie wieder, da sind sie *noch*." Es sind Sätze, die zugleich die Entstehung des neuen Staates Israel kommentieren (533).

Wer als Leser das Herzstück der Barthschen Theologie des Judentums kennenlernen möchte, sei in besonderer Weise auf die Kap. 13 (401–435) und 14 (437–491) verwiesen. Es betrifft maßgeblich die Interpretation des § 34 der Kirchlichen Dogmatik II/2, wo das Verhältnis von „Israel und die Kirche" behandelt wird. Da Barth dieses Verhältnis im Kontext der „Erwählung der Gemeinde" behandelt, bestimmt er die Zusammengehörigkeit Israels und der Kirche in fundamentalen Grundsatzüberlegungen und in erneuter Auslegung von Röm 9–11. B.s Analysen können ohne Zweifel dazu beitragen, Barths Überlegungen überhaupt zur Kenntnis zu nehmen und sie auch besser zu verstehen. Unter der Voraussetzung der These von der absolut freien Gnadenwahl Gottes und des sich nicht von menschlichem Versagen abhängig machenden göttlichen Erbarmens kann nach Barth weder die Kirche Israel substituieren noch Israel ohne Beziehung zur Kirche verstanden werden. Nach Barth geht es nicht um zwei verschiedene Heilswege, sondern „um Gottes einen ‚Weg, auf dem er im Vollzug seiner einen Absicht in bestimmter Folge und Ordnung jenes Doppelte [sc. zu richten und sich zu erbarmen] will und tut'" (411). Dabei gilt nach Barth: „Wenn Gottes Erbarmen schon über die Heiden, die noch ganz unter seinem Fluch und Vewerfungsurteil standen, so reich und kräftig ist, wie es jetzt offenbar ist, wieviel mehr über denen, denen er es ursprünglich zugesagt hat" (413). Gleichwohl nimmt Barth von der Bedeutung Jesu Christi nichts zurück. Israel weiß um das Erbarmen Gottes, wenngleich es zu dem in Christus beschlossenen Erbarmen Gottes nein sagt. (419) Barth geht soweit zu sagen: „Das ist der Sinn seiner Erwählung, daß es, indem es an Gott schuldig wird, seine Treue *erst recht* verherrlichen muß" (419).

Hier handelt es sich ohne Zweifel um ein großes Kap. der Theologie unseres Jh.s. Aber ihr Verständnis ist angesichts der gnadentheologischen Prämissen nicht ganz leicht, wie sich zumal aus Kap. 14 des Buches ergibt. Es ist dem Vf. zu danken, den Problemen der Barthinterpretation nicht ausgewichen zu sein, auch wenn manche Formulierungen des § 34 der weiteren Fachdiskussion anheimgestellt sein dürften.

B. hat mit seiner Studie zur Theologie des Judentums bei Karl Barth eine wichtige und sehr hilfreiche Arbeit vorgelegt. Mit einem zugegebenermaßen pauschalen Urteil möchte ich sagen: Dieses Buch ist außergewöhnlich (1.) wegen der Kompetenz des Vf.s in der Darstellung Karl Barths; es ist außergewöhnlich (2.) bzgl. der These Karl Barths selbst, die bis heute nichts an Brisanz verloren hat. Trotz der offenkundigen Sympathie des Vf.s für die Position Karl Barths behält der Leser immer noch genügend Spielraum für die eigene Urteilsbildung. In dem Bemühen, Barth möglichst authentisch zu verstehen, ehe er der Kritik unterzogen oder gegen bereits erhobene Kritik in Schutz genommen wird, erweist sich die gesamte Studie wie eine Hinführung zu Karl Barth in einem nach wie vor bedeutsamen Themenfeld. Der Kontrast wird deutlich, wenn man etwa bei einem Lehrer der katholischen Theologie noch Ende 1942 zu hören bekommt: „. . . der Christ ist selbstverständlich dogmatischer Antisemit" (497). Angesichts solcher Stimmen erscheint es mir deshalb nicht zulässig, als katholischer Theologe gegenüber dem Fehlen der expliziten „Judenfrage" in der Barmer Erklärung rückschauend Kritik anzumelden, da sich zumindest Barth selbst schon in dieser Zeit in einem viel höheren Maß der Problematik bewußt war, als es in der katholischen Theologie der Fall war. Dennoch frage ich, ob es nicht besser gewesen wäre, das Defizit der Barmer Erklärung ehrlich zuzugeben, zumal aus der weiteren Lektüre des Buches ja genügend hervorgeht, wie weit sich Karl Barth in der Verhältnisbestimmung von Israel und Kirche vorgewagt hat.

Trotz der enormen Leistung des Vf.s wird es den Lesenden von heute jedoch nicht erspart bleiben, die Fragen weiterzudenken. Ich habe den Eindruck, daß ohne weiterführendes Reflektieren der von Barth entworfenen Theologie mit Hilfe zeitgenössischen philosophischen Denkens zumal jüdischer Autoren – ich denke hier v. a. an die religionsphilosophische Position von Emmanuel Levinas oder auch an J.-F. Lyotards kritische Einwände gegen eine zu vorschnelle Verhältnisbestimmung von Judentum und Christentum – vieles bei Karl Barth einen Ton erhält, als hätten wir doch die letzten Geheimnisse Gottes und seiner Offenbarung durchschaut.

Formal hätte ich mir gewünscht, daß einer Studie solchen Gewichts ein ausführliches Abkürzungs-, Namens- und Inhaltsregister beigegeben worden wäre.

Bonn Josef Wohlmuth

Werth, Matthias: **Abschied vom Rittertum.** Von der Jungengemeinschaft im Bund Neudeutschland zur Katholischen Studierenden Jugend (1945–1968). – Paderborn: Trägerwerk d. BDKJ 1997. VIII, 240 S. ISBN: 3-924680-24-8

Die vorliegende Veröffentlichung ist die textlich leicht gekürzte, um Fotomaterial erweiterte Fassung einer 1995 in Münster eingereichten kirchenhistorischen Diplomarbeit. Das zwingt den Vf., sich in Fragestellung und Quellengrundlage gleichermaßen zu konzentrieren. W. setzt beim Kern des Bundes Neudeutschland (ND) an; er geht dem Identitätswandel dieser zahlenmäßig kleinen, 1919 gegründeten Organisation nach: Wie erklärt es sich, daß in einer Organisation, die sich auch nach 1945 noch als Elite des organisierten Jugendverbandskatholizismus ansah, binnen eineinhalb Jahrzehnten die jugendbewegt-asketische Tradition unter den Mitgliedern nur noch kabarettistischen Spott erntete und vom elitären Selbstverständnis kaum mehr etwas übrig blieb?

Den Ursachen und Hintergründen dieses innerverbandlichen Umbruchs – im Titel treffend als *„Abschied vom Rittertum"* zum Ausdruck gebracht – nachzuspüren ist das Ziel der Untersuchung. Nach Antworten sucht W. im Kontext einer Sozialgeschichte des Katholizismus der Bundesrepublik. Er rekurriert damit nicht nur auf den erforderlichen historischen Gesamtzusammenhang, sondern lenkt den Blick auf den Umbruch im Nachkriegskatholizismus, für den die Entwicklungen im ND exemplarisch sind. Damit aber bewegt sich die Arbeit auf einem Feld, dem sich die Katholizismusforschung erst seit kurzer Zeit intensiver zu widmen beginnt.

Das nach 1945 wiederbelebte und dann stilisierte Selbstverständnis von der „Elite" und „Gegensatzbewegung" (zur Welt) stieß bei der „skeptischen Generation" (H. Schelsky; 14) der fünfziger Jahre, der „Sattelzeit" (K. Gabriel; 26) des deutschen Nachkriegskatholizismus, kaum noch auf Resonanz. Aus der Krise schälte sich ein neues, von der Öffnung gegenüber dem gesellschaftlichen und politischen Lebensumfeld bestimmtes Paradigma heraus. Es bildete das programmatische Fundament für den organisatorischen Gestaltwandel vom Elitebund „Neudeutschland" an Jungengymnasien zum katholischen Schülerverband, der „Katholischen Studierenden Jugend". Für den Nachweis seiner These stützt sich der Vf. v. a. auf die Auswertung von drei Verbandszeitschriften („Hirschberg", „Leuchtturm", „Reflexe"); in ihnen äußerte sich v. a. die Führungselite des Verbandes. Im Hinblick auf die Identitätsfrage ist daher eine solche Einschränkung des Quellenfundaments auf gedrucktes Schrifttum durchaus berechtigt, zumal die Analyseergebnisse stets im sozialgeschichtlichen Gesamtkontext vermittelt erscheinen.

Dementsprechend setzt die Darstellung ein mit Ausführungen über den gesellschaftlichen Modernisierungsprozeß des 19. und 20. Jh.s, die Jugendbewegung und Jugendgenerationen sowie die Formierung bzw. Erosion des katholischen Milieus und hier besonders der organisierten katholischen Jugend (Kap. 1, 1–28). In dieses Raster werden zwei weitere hinführende Kap. über die Organisationsgeschichte des ND bis 1945 (Kap. 2, 29–35) und v. a. von 1948 bis 1968. (Kap. 3, 36–74) eingefügt. Äußerlich sichtbar vollzog sich der *„Abschied vom Rittertum"* in nur sieben Jahren: Noch 1959 hatte man ein bundesweites Ritterlager anläßlich des 40jährigen Bundesjubiläums durchgeführt – mit einheitlicher Bundestracht, Lager und Bannern; 1966 hingegen wurde ein „Treffen 66" in der Art eines Kongresses organisiert, mitten in der Stadt, mit vielen themenorientierten Arbeitsgemeinschaften und Übernachtung vorzugsweise in Einzelzimmern (46, 51f).

Diese radikalen Veränderungen in kürzester Zeit waren lediglich markante Punkte eines längerfristigen Prozesses, in dem der ND auf gesellschaftliche und innerkirchliche Umbrüche reagierte. Äußere Anzeichen waren ein schon in den fünfziger Jahren einsetzender Mitgliederschwund sowie ein nachlassendes Interesse für die traditionelle Verbandszeitschrift „Leuchtturm", welches die Bundesleitung mit der Einführung einer neu konzipierten Zeitschrift „Reflexe" aufzufangen versuchte. Die Entwicklung des ND nach 1945 war damit in gewisser Weise typisch für die Nachkriegsentwicklung katholischer Jugendorganisationen.

In einem *zweiten Teil* vertieft der Vf. diese Einsichten, indem er nachzeichnet, wie schon in den fünfziger Jahren das jugendbewegte Erbe wegzubrechen begann (Kap. 4, 75–99), das elitäre Selbstverständnis in eine Krise geriet (Kap. 5, 100–130) und das neue, von der „Öffnung zur Welt" gekennzeichnete Selbstverständnis keimhaft entstand (Kap. 6, 131–157). Es waren v. a. die aus dem Krieg heimkehrenden „NDer", die nach 1945 an das geistige Erbe der erfolgreichen Vorkriegszeit anknüpften (85–89, 142f). Das 1923 verabschiedete Hirschberg-Programm wurde zwar geringfügig modifiziert, die Lebenswelt der nachwachsenden Jugendgenerationen aber blieb unberücksichtigt. Spannungen waren daher vorprogrammiert, weil sich Nachkriegsjugend und „skeptische Generation" von den jugendbewegten Idealen nicht mehr angesprochen fühlten (90–98). Auf die spürbare Krise im Selbstverständnis der christlichen Elite reagierte man bundesintern zunächst mit einer Verschärfung der religiösen Anforderungen, dann – „in apokalyptisch anmutender Geschäftigkeit" – mit einer Methodenintensivierung (105–117). Dem

wachsenden Druck, den gewandelte Mentalität der Jugendgeneration und Erosion des katholischen Milieus auf den ND ausübten, konnten solche Barrieren nicht standhalten. In den sechziger Jahren vollzog der ND unter dem Eindruck von binnenkirchlichem Aufbruch (Konzil) und gesellschaftlichem Umbruch („Amerikanisierung", „Studentenunruhen") (162–169) die notwendigen programmatischen und organisatorischen Anpassungen (Schülerbund mit gesellschaftspolitischem Engagement) (140–157).

Ein *abschließendes Kap.* (170–179) faßt die Ergebnisse unter chronologischem Gesichtspunkt zu drei Perioden (1945–1957: Aufbau und Auseinandersetzung mit dem eigenen Erbe, 1957–1964: Die Krise und Reaktionen im alten Stil, ab 1965: Das neue Selbstverständnis) zusammen, wohl wissend, daß das, was „hier aus methodischen Gründen getrennt wird, . . . nicht wirklich in solchen Perioden mit deutlichen Nahtstellen [verlief], sondern in einem Kontinuum" (170).

Die Studie W.s ist mithin keine Geschichte des Bundes Neudeutschland seit 1945. Dazu bedürfte es umfassenderer Quellenrecherchen, besonders auch quantitativer Art. Nur so dürften Einsichten in die ganze Breite der Diskussion um organisatorische und programmatische Gestalt des ND nach 1945, in regionale Brechungen und temporäre Ungleichzeitigkeiten seiner Entwicklung und nicht zuletzt über den „Erfolg" des Mitte der sechziger Jahre vollzogenen strukturellen Anpassungsprozesses zu erzielen sein. Auch ließe sich dann der Frage nachgehen, in welcher Weise die aus dem ND hervorgegangenen Eliten, zumal des Klerus, gesellschaftliche (Schulpolitik) und innerkirchliche (Liturgiereform) Entwicklungen nach 1945 mitgeprägt und -getragen haben. Überdies wäre der Blick über die begrenzte Binnenperspektive hinaus auf Zusammenhänge des Jugendverbandskatholizismus und vergleichbare Entwicklungen im sozialistischen Milieu („Die Falken") zu lenken. Die offenen Fragestellungen schmälern nicht die Bedeutung des von W. prägnant erarbeiteten Ursachenbündels für die Nachkriegsentwicklung des ND. Entgegen der gängigen Meinung wird deutlich, daß sich der Katholizismus der Bundesrepublik schon deutlich vor dem Konzil in einem Umbruch befand. Die Studie zum Identitätswandel des Bundes Neudeutschland bildet damit einen wichtigen Baustein für eine Gesellschaftsgeschichte der organisierten katholischen Jugend wie auch des Katholizismus in der Bundesrepublik.

Bonn Christoph Kösters

Kirchliches Leben im totalitären Staat. Quellentexte aus den Ordinariaten 1977–1989. Dokumentenband Teil II, hg. v. Josef Pilvousek. – Leipzig: Benno 1998. 618 S., kt DM 49,00 ISBN: 3-7462-1234-0

Mit beachtlicher Konsequenz werden katholischerseits kirchliche Dokumente und Verlautbarungen aus der Zeit der DDR publiziert. Besonders hervorzuheben sind die Verlautbarungen der Berliner Ordinarienkonferenz und späteren Bischofskonferenz aus der Sowjetischen Besatzungszone und der Deutschen Demokratischen Republik (Katholische Kirche – Sozialistischer Staat DDR. Dokumente und öffentliche Äußerungen 1945–1990, Leipzig 1992) und die Quellentexte aus dem Bistum Berlin (An der Nahtstelle der Systeme. Dokumente und Texte aus dem Bistum Berlin 1945–1990, Leipzig 1995; vgl. ThRv 93 [1997], 492). Mit letzterem Bd wurden erstmals auch Texte erschlossen, die das Archiv eines einzelnen Bistums betrafen, während es sich zuvor im wesentlichen um Äußerungen der Gemeinschaft der Bischöfe in der DDR handelte.

Der hier anzuzeigende Bd wendet sich nun den Quellentexten zu, die aus den übrigen DDR-Ordinariaten, den kirchlichen Jurisdiktionsbezirken und späteren Bistümern, stammen. Es handelt sich dabei um die kirchlichen Bereiche der heutigen Bistümer Dresden-Meißen, Erfurt (zuvor Erfurt-Meiningen), Magdeburg, Görlitz sowie des zum heutigen Erzbistum Hamburg gehörenden Schwerin. Eine erste Dokumentensammlung für diese Gebiete, die die Zeit von 1945 bis 1976 umfaßt, wurde ebenfalls von dem Prof. für Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit am Phil.-Theol. Studium in Erfurt, J. Pilvousek, veröffentlicht (Kirchliches Leben im totalitären Staat. Seelsorge in der SBZ/DDR 1945–1976, Leipzig 1994).

Während das im Bd I publizierte Archivgut keinen Sperrfristen unterlag, mußte für diesen Bd II Material aus den Privatarchiven der Bischöfe gesichtet werden, was vom Entgegenkommen der jeweiligen Bischöfe abhing. So kann von einer wissenschaftlich-kritischen Edition der Quellen keine Rede sein. Der Wert des Bdes ist dennoch erheblich, erhellt er doch die Rolle, die die katholische Kirche bei den zunehmenden Transformationsprozessen der DDR-Gesellschaft in den 80er Jahren spielte.

Die 180 Dokumente betreffen vornehmlich Hirtenworte und Predigten, aber auch Anweisungen und Erklärungen sowie Briefe zwischen Priestern und kirchlichen Verwaltungen. Schwerpunktmäßig handelt es sich um vier Themengruppen: Verhältnis von Kirche und Staat, Alltag des Katholiken in der DDR, Katholische Kirche als Teil der Weltkirche und Ereignisse im Zusammenhang mit der Wende 1989. In einer ausführlichen *Einleitung* (21–36) werden diese Bereiche erschlossen, so daß dieser Bd nicht nur für ohnehin schon Kundige verständlich ist. Den Dokumenten der einzelnen Jurisdiktionsbezirke ist eine kurze, aber hilfreiche Darstellung des jeweiligen Kirchensprengels vorangestellt. Ein Personenverzeichnis wichtiger Persönlichkeiten aus Staat und Kirche, die in den Dokumenten genannt werden (591–595), sowie ein ausführliches Personen-, Orts- und Sachregister (601–618) dienen der Erschließung.

Eine inhaltliche Würdigung der Dokumente ist an dieser Stelle nicht möglich. Doch je umfassender dokumentiert wird, wie die Kirche auf die staatlichen Repressionsmaßnahmen und die gesellschaftlichen Veränderungen hin reagiert hat, um so leichter wird eine Beurteilung dieser Vorgänge möglich sein. Daß der Generationswechsel unter den Bischöfen der DDR seit 1980 neue Akzentsetzungen mit sich brachte und Schritte aus dem zuvor oft selbst gewählten Getto beinhaltete, macht dieser Bd schon auf den ersten Blick erkennbar.

Münster Klemens Richter

Hochschule & Kirche. Theologie & Politik. Besichtigung eines Beziehungsgeflechts in der DDR, hg. v. Peer Pasternack. – Berlin: Berliner Debatte 1996. 400 S., kt DM 59,00 ISBN: 3-929666-27-8

Der vorliegende Sbd vereinigt in sich Beiträge der Jahre 1992 bis 1996 zum Thema Kirche und Theologie, aber eben auch Hochschule und Politik in der DDR aus einem Fachjournal für DDR-Wissenschaftsgeschichte und ostdeutsche Wissenschaftsentwicklung, der Zeitschrift „hochschule ost". In drei großen Kap.n widmet sich der Sbd den Themenkomplexen *„Theologie: Kontext und Kommunikation" (I.)*, den *„Theologischen Ausbildungsstätten" (II.)* und *III.* den *„Studentengemeinden"*. Ein Schwerpunkt liegt dabei aufgrund des Überwiegens der Protestanten in der ehemaligen DDR auf der evangelischen Theologie und Kirche.

Verblüffende Erkenntnisse ergeben sich für Leser und Leserinnen aus westdeutschen Kontexten, selbst wenn man sich mit einschlägigen neuen Veröffentlichungen zum Thema Theologie und Kirche bereits vertraut gemacht hat. Dabei macht es einen besonderen Reiz des Bdes aus, daß hier gerade nicht analytisch Forschungsergebnisse präsentiert werden, sondern die Vf. und Vf.innen als betroffene Zeitzeugen aus dem „Nähkästchen" ihrer eigenen Erfahrungen berichten, was einen beträchtlichen Informationswert darstellt, wenn es einem um die Mentalität theologischer Existenz zu DDR-Zeiten geht, die in wissenschaftlichen Publikationen normalerweise nicht greifbar wird. Man erfährt von dem Vorlesungsboykott, dem das noch links der SED stehende anscheinend berühmtberüchtigte Theologenehepaar Hanfried Müller und Rosemarie Müller-Streisand an der Berliner Theologischen Sektion ausgesetzt war. Die Studierenden brachten diesen Mut auf trotz allgegenwärtiger Repressionen bis hin zu Zwangsexmatrikulierungen. Der Boykott wurde in einem studentischen Sketch auf einem Fakultätsball dann folgendermaßen verarbeitet: „Frage: Was ist der Unterschied zwischen Müller und einem Telefon? Antwort: Das Telefon hat wenigstens einen Hörer." (222) Gleichzeitig kommen auch genau diejenigen zu Wort, denen der Ideologievorwurf gemacht wird: Sowohl der besagte Hanfried Müller, als auch andere Mitglieder der als besonders „rot" geltenden Berliner Theologischen Sektion schildern ihre Sicht der Dinge.

Das *erste Kap.* bietet eine partielle Bestandsaufnahme der nun abgeschlossenen Theologiegeschichte der DDR und blickt auf ihre hoffnungsvollen Entwicklungen, ihre Verzerrungen und ihre öffentliche Wirksamkeit, die sie nur zu einem geringen Teil über ihre staatlich kontrollierten Publikationsmöglichkeiten erreichte.

Christoph Kähler berichtet zunächst über die wissenschaftlichen Möglichkeiten der Theologie unter den spezifischen Bedingungen der DDR. Dabei geht er von einer Vielfalt theologischer Ansätze aus, die durch die unterschiedlichen Existenzweisen der Theologie an Universitäten einerseits und nicht staatlich anerkannten Kirchlichen Hochschulen andererseits noch gefördert wurde, kommt jedoch zu dem Fazit, daß es „eine DDR-spezifische, ausgeformte Theologie" (27) nicht gegeben habe. Statt dessen wird aus dem Bericht die Orientierung an der bundesrepublikanischen theologischen Forschung ersichtlich. Wolf Krötke schildert die Rezeption Barths und Bonhoeffers in der DDR. Während Barths Bedeutung eigentlich auf die 50er Jahre beschränkt blieb, sei Bonhoeffers Konzept der „Kirche für andere" wegweisend gewesen. Krötke hält selbstkritisch fest: „Indem [. . .] die ‚Kirche im Sozialismus' vom Hintergrund der ‚Kirche für andere' her interpretiert wurde, ist es dann nicht zufällig unter Berufung auf Bonhoeffer auch zu allerhand Schönrednerei der Wirklichkeit des Sozialismus gekommen." (35) Für die feministische Theologie in der DDR konstatiert Angelika Engelmann, daß es seit Anfang der 80er Jahre in den evangelischen Kirchen der DDR erste Sensi-

bilisierungen für feministische Themen gegeben habe. Zu einer feministischen Theologie als kontextueller Befreiungstheologie aus einer Analyse der gesellschaftlichen Wirklichkeit in der DDR sei es jedoch nicht gekommen. Der langjährige Chefredakeur der einzigen kirchlich-theologischen Zeitschrift der DDR „Die Zeichen der Zeit" Heinz Blauert umreißt das Profil der Zeitschrift und beschreibt die verschiedenen Phasen der Einflußnahme des Presseamtes auf die Publikationen, dabei wird deutlich, wie stark diese Kontrolle zu einer Selbstzensur durch den Redaktionskreis führte (52). Am Beitrag Günter Wirths, einem profilierten Mitglied der Ost-CDU, fällt der unbefangenen Leserin auf, daß der langjährige Chefredakteur und Herausgeber der protestantischen Monatszeitschrift „Standpunkt" mit der Aufzählung der vielen prominenten und nicht staatsopportunistischen Beiträger der Zeitschrift offensichtlich davon ablenken will, daß die Zeitschrift – was er selbstkritisch auch eingesteht (61) – häufig eine bedenkliche Staatstreue dokumentierte. Auf die staatstragende Rolle der Ost-CDU geht Peter Maser im 2. Kap. des Bdes ausführlicher ein.

Im *zweiten Kap.* werden die theologischen Ausbildungsstätten der ehemaligen DDR beschrieben. Dabei wird aus den z. T. sehr unterschiedlichen Bewertungen des Studiums an den Theologischen Sektionen – v. a. der „roten" Theol. Fak. der Humboldt-Univ. Berlin – deutlich, wie disparat die einzelnen Ausbildungsstätten und die in ihnen Lehrenden arbeiteten.

An der Auseinandersetzung zwischen Rudolf Mau, der von 1964 bis 1991 am Sprachenkonvikt in Berlin lehrte, und Joachim Rohde, der als Neutestamentler an der Humboldt-Univ. beschäftigt war, wird neben den unterschiedlichen Profilen (eine stärkere Orientierung an Fragen der Bibel und des Glaubens in kritischer Distanz zum Staat im Sprachenkonvikt, ein politisch orientiertes Engagement für die Kirche im Sozialismus bis hin zu Positionen links der SED an der Universität) auch die heimliche Konkurrenz klar, die man sich gemacht hat. Dietmar Linke, selbst ehemaliger Student an der Humboldt-Univ., kritisiert dann auch, daß kirchlicherseits Absolventen von staatlichen Universitäten als problematisch galten, obwohl sie das politische Engagement ihrer Lehrenden nicht mittrugen (144f). Hans-Hinrich Jenssen schließlich, emeritierter Prof. der Humboldt-Univ., bekennt sich dazu, daß es ihm als Praktischen Theologen um die Entwicklung einer „kontextuale[n] oder DDR-spezifische[n] Theologie" (165) gegangen sei, und er reklamiert dasselbe für die Gruppe um Hanfried Müller. Auch Interna der Berufungspolitik der Humboldt-Univ. werden unter dem bezeichnenden Titel „Kaderpolitische Barriere in der Theologie 1961" erörtert. Auf Behauptungen Rohdes geht hier Hans Müller-Zetzsche ausführlich ein (230ff), der selber betroffen war. Daraufhin melden sich auch Mau und Rohde erneut zu Wort. Wie stark Rohde, der anscheinend ein Befürworter der SED-Politik war, sich nun in der Defensive sieht, wird an folgender Bemerkung deutlich: „Die SED wollte die Kirche eindämmen und zurückdrängen, als Fernziel sie ausschalten; heute läuft auf verschiedenen Schienen der Versuch zur Gleichschaltung." (229f) Zu den Verstrickungen von Politik und Theologie im Fall Heinrich Fink äußern sich apologetisch Christian Füller und, existentiell betroffen, Fink gegenüber aber skeptisch, Ilko-Sascha Kowalczuk. Joachim Heise beleuchtet die staatliche Perspektive, aus der heraus es wichtig schien, die Theologie als Fach an der Hochschule zu belassen, um so Einflußmöglichkeiten auf die zukünftigen Pfarrer zu haben. Der Versuch der Theol. Fak. Leipzig, die Sprengung ihrer Universitätskirche zu verhindern, dient Christian Winter als ein – mich überzeugendes – Beispiel dafür, daß die „Thesen von einer ‚Zentralsteuerung' der Fakultät durch Staatsmacht und MfS so nicht haltbar sind" (136). Irene Klank beklagt, daß es nach der Wende zu keiner Etablierung einer Professur für feministische Theologie in Berlin gekommen ist.

Die Beiträge über die Kirchlichen Hochschulen in der DDR präsentieren dagegen fast eine „Ausbildungsidylle", insofern als den Studierenden hier Studienbedingungen jenseits der ansonsten omnipräsenten staatlichen Kontrolle geboten werden konnten (vgl. dazu den infomativen Beitrag von Christoph Kähler, 241–250). Die dort herrschende strenge Konzentration auf die wissenschaftliche Theologie hat den Kirchlichen Hochschulen allerdings auch den Ruf eingebracht, zu konservativ zu sein und nicht praxisnah auszubilden (vgl. Martin Onnasch, 257f).

Ein Interview mit Konrad von Rabenau zeigt den Versuch der Landeskirchen der DDR, eine Ausbildungsreform des Theologiestudiums durchzuführen, um sich so nicht zuletzt auf die Situation einstellen zu können, daß der theologische Nachwuchs häufig nicht mehr aus dezidiert christlichen Familien stammte (101). Die Überlegungen Rabenaus haben durchaus auch für die Kirche in der Bundesrepublik Relevanz, wenn er fordert, daß die Kirche, die zunehmend Minderheit in der Gesellschaft wird, nicht nur die „monologische Kompetenz des künftigen Mitarbeiters der Kirche" (104) ausbildet. Diese Offenheit gegenüber Reformen wurde in der DDR nicht zuletzt dadurch gefördert, daß es neben der traditionellen Pfarrerausbildung eine stärker seelsorgerlich orientierte Predigerausbildung gab, die für Personen vorgesehen war, die bereits eine andere Ausbildung hatten, aber häufig kein Abitur (auf sie geht Hans-Joachim Kittel in einem weiteren Beitrag ausführlich ein, 260ff). Deren Gleichstellung mit den akademisch ausgebildeten Pfarrern wurde in den 70er Jahren erfolgreich vollzogen.

Überraschend ist es, daß unter den Bedingungen der DDR sogar eine freikirchliche Hochschule der Siebenten-Tags-Adventisten in Friedensau bei Magdeburg existieren konnte, über deren Profil Baldur E. Pfeifer berichtet (268ff). Schließlich beschreibt Konrad Feiereis in seinem Überblick über die katholische Theologie in der DDR (274ff) den schwierigen Weg bis zur Gründung des Katholischen Priesterseminars Erfurt. Hier wird deutlich, daß eine Abgrenzung gegenüber der herrschenden Ideologie einen wesentlichen Bestandteil des Theologiestudiums bildete, so wenn in Diplomarbeiten im Fach Religionspädagogik „die Darstellung von Religion und Kirche in den amtlichen Lehr- und Schulbüchern der DDR thematisiert" (285) wurde.

Das *letzte, etwas kürzere Kap.* widmet sich der Arbeit der Studentengemeinden in der DDR. Klaus-Dieter Kaiser (289ff) hält vier thematische Schwerpunkte fest, die die Arbeit der Evangelischen Studentengemeinden wesentlich bestimmte: Die Studentengemeinden wollten den Studierenden ein Heimatgefühl vermitteln (293); sie allein boten ein alternatives Bildungsangebot bezogen auf Kultur, Philosophie, Ethik, Geschichte und Theologie. Schließlich gab es innerhalb der Studentengemeinden Möglichkeiten der gesellschaftskritischen Arbeit – so spielten die Studentengemeinden eine wichtige Rolle zum Beginn der Friedensbewegung in der DDR (294). Und als letzten Aspekt der Arbeit nennt Kaiser auch die „dialogische Vermittlung von Glaubensinhalten, die Auseinandersetzung mit der Bibel und der christlichen Tradition in unserer doch sehr stark säkularisierten Gesellschaft" (294).

Kaiser beschreibt in einem weiteren Art. die Geschichte der Trennung der Evangelischen Studentengemeinden 1967, obwohl es noch 1960 zu einem „Einheitsmemorandum" (298) gekommen war. Faktisch war nach dem Mauerbau eine solche Konzeption nicht durchzuhalten. Wie das MfS die Studentengemeinden beobachtete, wird von Axel Noack beschrieben. Ein Fazit des MfS lautete: „Durch den offenen Charakter der Studentengemeinden, in der auch Nichtchristen und Jugendliche aus anderen Bereichen mitarbeiten können, finden sich in der Regel politisch-negative Kräfte zusammen. Die Evangelischen Studentengemeinden sind in ihrer Gesamtausrichtung als ein ständiges Sammelbecken für feindlich-negative Kräfte einzuschätzen." (313) Infolgedessen versuchte das MfS durchgehend IM in die Studentengemeinden einzuschleusen. Großen Erfolg hatten sie jedoch nicht. Die Aufgaben der Evangelischen Studentengemeinden nach dem Herbst 1989 und die Probleme der Wiedervereinigung der beiden ESGn skizziert Andreas Hoff.

Peter-Paul Straube gibt einen Überblick über die wechselvolle Geschichte der Katholischen Studentengemeinden in der SBZ / DDR. In der SBZ waren die Arbeitsbedingungen zunächst gut, erst im Zuge der Stalinisierung kam es zu Konflikten (335). Auch Straube hebt (wie Peter Maser im 2. Kap. des Bdes) das staatsopportunistische Verhalten der Ost-CDU hervor, weswegen die Katholische Studentengemeinde zu ihr auf Distanz ging (336f).

In einem weiteren Aufsatz beschreibt Straube die Bildungsarbeit der Katholischen Studentengemeinden, die sich genauso wie in den Evangelischen Studentengemeinden als Relativierung der „ideologisch eindimensionalen Erziehung und Bildung im Hoch- und Fachschulwesen" (356) verstand. In einem Rückblick und Ausblick zugleich nennt auch Eberhard Tiefensee diese Bildungsarbeit als zentrale Aufgabe.

Eine annotierte Bibliographie zum Thema des Bdes aus der Zeit von 1989–1996 beschließt den Sbd.

Siegen Ute Gause

Grande, Dieter / **Schäfer,** Bernd: **Kirche im Visier.** SED, Staatssicherheit und Katholische Kirche in der DDR. – Leipzig: Benno 1998. 276 S., kt DM 24,80 ISBN: 3-7462-1247-2

Die „Arbeitsgemeinschaft der Bischöfe der Deutschen Bischofskonferenz – Region Ost", die die katholischen Jurisdiktionsbezirke der ehemaligen DDR umfaßt, hat im Februar 1998 eine Stellungnahme „zum Ergebnis der Aufarbeitung der Tätigkeit staatlicher und politischer Organisationen / MfS gegenüber der katholischen Kirche" vorgelegt. Darin wird festgestellt, daß „sich die Bischöfe in der Regel auf ihre Geistlichen und Mitarbeiter verlassen konnten" (KNA Dokumentation vom 10. Februar 1998), daß es aber auch Informanten des Ministeriums für Staatssicherheit gab.

Diese Stellungnahme stützt sich auf eine außerordentlich gründliche Untersuchung einer Arbeitsgruppe, deren Mitglieder als Hg. und Mitarbeiter des hier anzuzeigenden Begleitbandes genannt sind, der die mehrere hunderttausend Seiten umfassenden Quellenbestände der SED-Parteiorgane, v. a. aber des MfS aus allen DDR-Bezirken auswertet. Alle bisherigen bekannten „operativen" und „inoffiziellen" Vorgänge auf den sog.en „katholischen Linien" der Staatssicherheit werden nach sachbezogenen und regionalen Kriterien vollständig erwähnt. Die kirchlichen Verhaltensrichtlinien gegenüber den staatlichen Organen und ihre tatsächliche Umsetzung werden analysiert, so daß Reichweite wie Grenzen des staatlichen Einflusses auf die katholische Kirche deutlich werden. Die im April 1993 konstituierte Arbeitsgruppe konnte die Fülle des bisher zugänglichen Materials auch durch die Vergabe von Forschungsaufträgen in einer Achtung gebietenden Zeitspanne bewältigen. Die in der Einleitung aufgeführte Literatur zeigt, daß schon einige Publikationen daraus hervorgegangen sind.

Zunächst wird die Aktenüberlieferung differenziert dargestellt (17–22), wobei auch der Erschließungs- und Vernichtungsgrad aufgezeigt wird, da das MfS in seiner letzten Phase viele personenbezogene Aktenbestände vernichten konnte. Weiter gibt es eine hilfreiche Übersicht über die staatlichen und politischen Apparate hinsichtlich ihrer „Bearbeitung" der Kirche (23–91). Faktisch wurde auf allen erdenklichen Ebenen Einfluß zu nehmen versucht, also

nicht nur von den vielen verschiedenen Abteilungen des MfS, dem „Schild und Schwert der Partei", sondern auch von den Räten der Bezirke, der Parteien (Ost-CDU). Beeinflussungs- und Überwachungsversuche werden für alle katholischen Einrichtungen verzeichnet zwischen 1950 und 1989. Das betrifft die Berliner Bischofskonferenz, Studentengemeinden, Kolpingwerk, Ordensgemeinschaften, Ausbildungsstätten, Caritasverband. Aufgeschlüsselt werden die wichtigeren Vorgänge in allen Bezirken der DDR. Da zuvor die Typologie von „Inoffizieller Mitarbeiter" sowie „operativer Arbeit" dargestellt werden, dazu aber auch die kirchlichen Richtlinien zu Gesprächen mit Staatsorganen wie dem MfS, kann sich der Benutzer ein gutes Bild davon machen, inwieweit es dem MfS tatsächlich gelungen ist, hier und da Einfluß zu nehmen. Diese Entschlüsselung wird noch dadurch erleichtert, daß in einem eigenen Kap. der Versuch einer Bewertung unternommen wird (92–108). In einem Anhang (111–276) werden die Erkenntnisse zur Aktenführung über die Kontakte katholischer Amtsträger und Laien zum MfS erläutert. Illustriert werden die Texte durch ausgewählte Unterlagen, die Beispiele über die Infiltrationsversuche des MfS über die gesamte DDR-Zeit bieten. Darin wird auch die sich im Laufe der Zeit, vornehmlich seit Beginn der 80er Jahre verändernde Arbeit des MfS erkennbar. Gerade diese Dokumentation zeigt dem Leser, der die DDR-Situation nur von außen kennt, mit welchen fast unvorstellbaren Mitteln die Unterwanderung der Kirche versucht wurde.

Recht wohltuend wirkt, daß die Publikation nirgendwo den Versuch einer Verschleierung macht, nüchtern die Fakten zutage fördert und über die zum Verständnis notwendigen Erläuterungen hinaus geradezu schonungslos in Text und übrigens auch Bild präsentiert, was bislang zu erheben ist. Dabei darf davon ausgegangen werden, daß zukünftig kaum noch weitere gravierende Vorgänge erschlossen werden dürften. Selbst das nicht immer zweifelsfreie Verhalten von Mitarbeitern in höchsten Leitungsgremien wird aufgedeckt. Erfreulich ist, daß festgehalten werden kann: Trotz aller staatlichen Versuche blieb die kirchliche Personalpolitik autonom. Und mit Ausnahme eines Pfarrers akklamierte kein Priester öffentlich die Politik der SED. Schwieriger ist die Reichweite der indirekten Einflußnahme zu bestimmen. Sicher ist es gut, wenn die Bischöfe in ihrer Stellungnahme bekunden: „Es ist deutlich geworden, daß es auch in unserer Kirche menschliches Versagen und Schuld im Umgang mit der SED-Diktatur gegeben hat." (KNA) Tatsächlich gab es in manchen Gemeinden Gerüchte, Unsicherheiten, Verwirrung. Doch ist kein Zweifel: Von vielen konnte die katholische Kirche als Ort der Freiheit und Zuflucht erfahren werden.

Wenn im März 1998 die Gauck-Behörde darauf hinweist, daß es über 20 000 Stasi-Spitzel auch in Westdeutschland gab, dann werden darunter nicht wenige sein, die auf die Kirche angesetzt waren. Davon findet sich hier nichts, das war auch nicht Gegenstand der Erarbeitung.

Die Lektüre des dem Rez.en vorliegenden Exemplars wurde dadurch getrübt, daß die Seiten 33–48 doppelt vorhanden waren, dafür die Seiten 49–64 ganz fehlten.

Münster Klemens Richter

Religionsphilosophie / Fundamentaltheologie

Fundamentaltheologie – Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen. In konzeptioneller Zusammenarbeit mit Gerhard Larcher, hg. v. Klaus Müller. – Regensburg: Pustet 1998. 459 S., kt DM 88,00 ISBN 3-7917-1589-5

Der von Klaus Müller und Gerhard Larcher konzipierte Sbd verfolgt zwei Ziele: eine Standortbestimmung gegenwärtiger Fundamentaltheologie und eine Grobskizze zukunftsfähiger Forschungsperspektiven. Er stellt sich bewußt in die Nachfolge der 1980 von René Latourelle und Gerald O'Collins edierten Bilanz. Auch die Einteilung der insgesamt zwanzig Beiträge folgt im wesentlichen der besagten Vorlage: (I) Grundfragen der Selbstverständigung gegenwärtiger Fundamentaltheologie; (II) Unabgegoltene hermeneutische Debatten; (III) Intersdisziplinäre Horizonterweiterungen; (IV) Ekklesiologische Koordinatenverschiebungen. Bemerkenswert ist allerdings, daß die dritte Sektion in der von Latourelle und O'Collins herausgegebenen Bilanz dem Zugang zur Christologie gewidmet ist, während der hier zu besprechende Entwurf auf eine „christologische Sektion" verzichtet.

Der *ersten Sektion (Selbstverständigungen gegenwärtiger Fundamentaltheologie)* sind die Beiträge von Georg Essen, Hans Günther Türk, Edmund Arens, Klaus Müller und Gerd Neuhaus zugeordnet.

Neuhaus vermittelt einen gedrängten Überblick über verschiedene Theodizeetypen und deren Konvergenz in einer „christologischen Theodizee". Türk beschränkt sich auf einen eher informierenden als kritisch sichtenden Überblick über die wichtigsten Beiträge zur wissenschaftstheoretischen Selbstverortung der Theologie. Essen, Müller und Arens hingegen beziehen dezidiert Position.

Essen zeigt nicht nur, daß die Neuzeit ein Erbe des Christentums selbst ist, sondern fordert auch eine Theologie, die sich den Konsequenzen der Wende zum Subjekt, näherhin dem geltungstheoretischen Anspruch der autonomen Vernunft, stellt. In diesem Zusammenhang verstärkt er die von Hansjürgen Verweyen und Thomas Pröpper vorgetragene Rahner-Kritik. Der habe die anthropologische Wende zwar positiv aufgegriffen, zugleich jedoch die Rede von der Autonomie der Vernunft als Abfall von „der christlichen Theonomie" verworfen. Weil Rahner mit seiner unter den Begriff „übernatürliches Existential" gefaßten Annahme einer von der Offenbarung immer schon „imprägnierten" Vernunft eine methodisch autonom argumentierende Vernunft ausschließt, spricht Essen von einer Mitverantwortung des großen Theologen an einer von der Philosophie abgekoppelten, sich in die eigenen Sprachspiele einigelnden oder dem Positivismus zuneigenden Theologie.

Der m. E. brillanteste Beitrag des Sbdes stammt vom Hg. selbst. Ganz im Sinne der von Essen vertretenen Forderung nach einer Theologie, welche die neuzeitliche Wende zum Subjekt als von der jüdisch-christlichen Tradition evozierten Auftrag versteht, erweist Müller die Unhintergehbarkeit des Subjekts in seinen stets um Detailgenauigkeit bemühten Analysen der z. B. von Alvin Plantinga und Nicholas Wolterstorff vorgestellten Konzepte einer begründungsfreien Rationalität und des auf den Schultern von Kant, Quine und Wittgenstein durch Karl Otto Apel erarbeiteten Versuchs einer „Letztbegründung ohne Beweisanspruch". Die Transzendentalpragmatik kennt in Gestalt bestimmter Normen sprachlichen Handelns einen unhintergehbaren Gültigkeitsanspruch, leugnet aber die Möglichkeit der Vernunft, sich über diese Normen selbst kritisch aufzuklären. Apel kann zeigen, daß sich die argumentierende Vernunft in einen performativen Selbstwiderspruch begibt, wenn sie die Gültigkeit bestimmter Normen nicht unbedingt voraussetzt. Aber – so argumentiert Müller: „Die Tatsache, daß ich aus der Notwendigkeit des Denkens unhintergehbar etwas Absolutes, Unhintergehbares denken muß, sagt doch nichts über die Existenz oder Nicht-Existenz dieses Absoluten selbst. Denn es könnte doch sein, daß ich kraft der Verfaßtheit meiner Vernunft so denken muß und es auch korrekt tue –, ohne daß dem in der Realität etwas entspricht." (93) Das gedachte Unbedingte bleibt notwendig hypothetisch. Denn wenn ich das denke, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, denke ich zwar etwas, was nicht nichtsein kann; aber daraus folgt keineswegs die bewußtseinsunabhängige Realität des Unbedingten; der Grund kann ja auch die angeborene Absurdität meiner Vernunft sein. Angesichts dieser Analyse macht es einen Unterschied, ob Vernunft nur ihre angeborene (formale) Verwiesenheit auf Letztgültiges affirmiert (Letztbegründung ohne Beweisanspruch) oder darüber hinaus einen Begriff (die transzendentale Bedingung der Möglichkeit) letztgültigen Sinns eruiert (Letztbegründung mit Beweisanspruch). Müller will keineswegs bestreiten, daß der Mensch als „Geist *in Welt*" mit dem Verstehen von etwas nie an ein definitives Ende gelangen kann, betont aber ebenso, daß die Kommunikation der um Verstehen bemühten Subjekte zum Austausch von Beliebigem verkommt, wenn diese Subjekte nicht im Wissen um sich selbst als Erkennende und Handelnde ein letztgültiges (unbedingtes) *Kriterium* von Sinn supponieren.

Wenn dieses Supponieren eines Begriffs (der Möglichkeit) von letztgültigem Sinn nicht willkürlich oder lediglich auf Grund äußerer Einflüsse (fideistisch) erfolgen soll, bedarf es einer methodisch autonomen Begründung durch die supponierende Vernunft selbst. Eine Theologie, die sich nicht mit Berufung auf Wittgensteins Sprachspieltheorie (Francis Schüssler Fiorenza; David Tracy; George A. Lindbeck) von der Begründung ihrer Voraussetzungen dispensieren will, muß sauber unterscheiden zwischen der unbestreitbaren Tatsache, daß die Vernunft von außen (durch geschichtlich bedingte Ereignisse) herausgefordert wird, und der irrigen Annahme, Vernunft sei jeweils nur das, was eine zeitlich und räumlich beschränkte (geschichtlich bedingte) Kommunikationsgemeinschaft dafür hält. Daß sich der Präfekt der Glaubenskongregation, Joseph Kardinal Ratzinger, wiederholt kritisch gegenüber dem Versuch einer methodisch autonomen Begründung des christlichen Credo geäußert hat, veranlaßt Müller zu der Frage: „Wenn Vernunft tatsächlich nicht aus eigener Kraft auf die Beine kommt, sondern – wie Ratzinger formuliert – geschichtlicher Hilfe bedarf, um aus ihren geschichtlich bedingten Verblendungen freizukommen: Woran wird dann auf überprüfbare – also begründete – Weise ersichtlich, daß durch die christliche oder gar katholische Option (wie von Ratzinger zweifelsfrei unterstellt) der Vernunft jene Freiheit vermittelt wird, die diese wirklich zu sich selbst kommen läßt?" (82)

Obwohl Edmund Arens in seinem Beitrag mit dem Titel „Feuerprobe auf das Tun des Glaubens. Zum Ansatz einer theologischen Handlungstheorie" auf jene Züricher Antrittsvorlesung (Im Fegefeuer der Fundamentaltheologie, in: Orientierung 61 [1997] 152–156) zurückgreift, die Klaus Müller mit einer ausführlichen Antwort (Fegefeuer oder Feuerchen? Eine kleine Polemik, in: Orientierung 61 [1997] 239–241) bedacht hat, verzichtet der Vf. in dem hier zu besprechenden Sbd auf eine Replik. Seine Abhandlung informiert kurz und instruktiv über die Geschichte der Sprach- und Handlungstheorien und über deren theologische Rezeption. Daß Arens eine von der Mehrzahl der Vf. des Sbdes abweichende Auffassung von Fundamentaltheologie vertritt, wird zwar deutlich, nicht aber im Sinne einer Kontroverse diskutiert. Arens hat sich an anderer Stelle zu Verweyens Letztbegründung geäußert; doch das erübrigt nicht seine noch ausstehende Antwort auf Müllers Vorwurf, er verspreche so etwas wie die Quadratur des Kreises, wenn er behaupte, daß durch die Vermittlung der jüdisch-christlichen Gottesgeschichten in das Erzählwerk menschlichen Zusammenlebens sich eine Geschichte herauskristallisiere, die

ob ihrer Normativität als Geschichte des die Erde berührenden, durchwirkenden und verändernden Himmels weitererzählt werde.

Der *zweiten Sektion* des Sbdes *(Hermeneutische Debatten)* sind die Aufsätze von Heinz-Günther Stobbe, Knut Wenzel, Hansjürgen Verweyen und Saskia Wendel zugeordnet.

Stobbe verweist auf die Probleme, die sich die Theologie der letzten Jahrzehnte durch eine allzu unkritische Gadamer-Rezeption eingehandelt hat. Knut Wenzel stimmt Stobbes Diagnose zu: „Gadamers Konzept der Hermeneutik als eines autoritätsgeleiteten und die traditionsvermittelte Autorität verstehend affirmierenden Eintretens in die Tradition schließt tendenziell jede Möglichkeit einer kritischen Positionsnahme der Tradition gegenüber von vornherein aus. Wird nämlich das Bewußtsein der Zugehörigkeit zu einer Tradition derart durch die Zurückweisung des Moments der Distanzierung bestimmt, wie dies bei Gadamer geschieht, fragt sich, wie dann in dieses Bewußtsein überhaupt noch irgendeine kritische Instanz eingeführt werden kann." (163) Wenzel empfiehlt der Theologie als „Gegenmittel" eine gründliche Auseinandersetzung mit Ricoeur, der die Hermeneutik als „Sammlung des Sinns" und als „Übung des Zweifels" und ganz sicher nicht als „Erste Philosophie" vorstellt.

Wenn Fundamentaltheologie begründen soll, (a) wie ein letztgültiger Anspruch geschichtlich ergehen kann, und (b) daß sich die letztgültige Offenbarung Gottes in Jesus von Nazareth tatsächlich ereignet hat, dann ist der von Verweyen beigesteuerte Beitrag der einzige des Sbdes, welcher der Aufgabe (b) zuzuordnen ist. Der Freiburger Fundamentaltheologe bestreitet in keiner Weise, daß wir mit dem Verstehen des Christusereignisses nie fertig werden; aber er wendet sich zugleich gegen ein Verstehen, das sich in beliebigen Neuinszenierungen erschöpft. Das Kriterium zur Unterscheidung eines Verstehens, das sich von der Wahrheit (vom Unbedingten) beanspruchen läßt, liegt in dessen Zeugnischarakter. Anders gesagt: „Der Zeuge muß sich als jemand erkennen lassen, der bis ins Mark seiner Existenz hinein von dem von ihm bezeugten Anspruch eines Unbedingten *überzeugt* ist. Wenn auch nur ein Rest von Fideismus oder Fundamentalismus am Bezeugenden zum Vorschein kommt, so zeigt er schon damit, daß er (noch) nicht bis in den Tiefengrund seiner Vernunft von der kritisch unhinterfragbaren Gültigkeit des Woher seines Handelns durchdrungen ist." (188)

Die Adressaten einer von der sog. Postmoderne geprägten Theologie hat Saskia Wendel im Blick. Sie erkennt in Kevin Harts Rezeption von Derridas Dekonstruktivismus einen Beitrag zur negativen Theologie, in Mark C. Taylors Aufnahme der postmodernen Subjektkritik eine bedenkenswerte Problematisierung des traditionellen Theismus und in den von Lyotard inspirierten Invektiven David Tracys gegen eine vom Geschehen der Sprache abgehobene Gewißheit eine Herausforderung jeder Allianz von Theologie und Metaphysik. Was allerdings an positiver Anregung christlicher Theologie übrigbleibt, wenn man den zweiten Teil von Wendels Ausführungen über die Konsequenzen der von ihr selbst als genuin postmodern bezeichneten Positionen liest, ist mir unerfindlich. „Einerseits", so bemerkt sie, „steht die postmoderne Vorstellung eines anonymen, apersonalen, mich überwältigenden ‚Jenseits des Seins', das niemals mit der Welt in eine wirkliche Beziehung treten kann, in eklatantem Widerspruch zur christlichen Vorstellung eines personalen Gottes, der Welt nahe, ohne in ihr aufzugehen. Und andererseits läßt sich aus dem Ansatz der Asymmetrie zwischen Ich und Anderem, Immanenz und Transzendenz, Kontingenz und Unendlichkeit, ein Offenbarungsmodell ableiten, das man als extrinsezistisch bezeichnen kann: Offenbarung wird von außen in einem quasi autoritären Akt auferlegt und der Mensch, an den sie ergeht, zu einem passiven, überwältigten Empfänger reduziert, der sich ihr zu unterwerfen hat; (. . .)." (210)

Der *dritten Sektion* des Sbdes *(Interdisziplinäre Horizonterweiterungen)* sind die Beiträge von Jürgen Manemann, Michael Bongardt, Reinhold Esterbauer, Christian Wessely, Gerhard Larcher und Reinhold Zwick zugeordnet. Ohne nochmals die grundsätzliche Frage nach Kriterien des Erkennens und Urteilens zu stellen, beschreibt Manemann als wesentliche Aufgabe der Fundamentaltheologie die ideologiekritische Zeitdiagnose. Zugleich vermittelt er einen instruktiven Überblick über gesellschaftskritische Entwürfe der jüngeren Theologiegeschichte (Theologie der Revolution; Politische Theologie; Theologie der Befreiung; Feministische Theologie). Bongardts Beitrag versteht sich vornehmlich als Problemanzeige. Denn er verbindet mit der Notwendigkeit dessen, was er ohne nähere Begriffsklärung die „Kontextualität" jeder Theologie nennt, die von ihm selbst nicht beantwortete Frage: „Vermögen kontextuelle Theologien die Spannung zwischen kultureller Partikularität und beanspruchter Allgemeingültigkeit, in der die christliche Botschaft prinzipiell steht, zu bewahren – oder lösen sie sie einseitig in Richtung einer Pluralität auf, die dann der Beliebigkeit anheimzufallen droht? Wissen sie sich einem christlichen Wahrheitsanspruch noch verpflichtet und sind sie in der Lage, eine Gestalt zu entwerfen, in der dieser Anspruch erscheinen kann?" (250) Ebenfalls eine Problemanzeige ist die außerordentlich lesenswerte Bilanz von Esterbauer zum Verhältnis von Theologie und Naturwissenschaften. Mit Blick auf Teilhard de Chardin, A. N. Whitehead, D. R. Griffin, P. Davies, C. F. von Weizsäcker, M. Eigen, I. Prigogine, B. Kanitscheider, F. J. Tipler u. a. erkennt er immer wieder die Tendenz zu einer Universaltheorie, welche die Voraussetzungen der eigenen Methode zuwenig reflektiert und deshalb eher zur Vereinnahmung als zum Dialog mit der jeweils anderen Disziplin tendiert.

Unter den drei folgenden Beiträgen von Wessely (Fundamentaltheologie und neue Medien), Larcher (Fundamentaltheologie und Ästhetik) und Zwick (Die Jesus-Gestalt im modernen Film) ragt die Arbeit des Grazer Fundamentaltheologen hervor.

Er geht aus von der Beobachtung, daß mit der Verabschiedung der Metaphysik die Künste eine unglaubliche Erhöhung erfahren, „wie – in sehr unterschiedlicher Intention – schon bei Schelling, Schopenhauer, dann wiederum bei Nietzsche (und schließlich ganz anders bei Adorno) proklamiert" (302). Indem er die von Verweyen, Pröpper und Müller betriebene Letztbegründung ausdrücklich bejaht, spricht Larcher zugleich von dem berechtigten Anliegen derer, die mit der Verdammung des Logozentrismus Sinn in der Ästhetik suchen. „Nicht aus Opportunismus" vertritt er diese These, „sondern aus der Einsicht, daß die Künste als der Ort nachdrücklichster Thematisierung der Sinnfrage in einer bildfixierten medialen und technischen Gesellschaft gelten dürfen, d. h. zugleich Ethik und Religionsphilosophie sowie die große Tradition der Kirche auf theologisch-ästhetischem Gebiet aufrufen können" (306f).

Der *vierten Sektion* des Sbdes *(Ekklesiologische Koordinatenverschiebungen)* zugeordnet sind die Abhandlungen von Bertram Stubenrauch, Lydia Koelle, Jürgen Werbick, Josef Meyer zu Schlochtern und Harald Wagner.

Unter der Voraussetzung daß die Anerkennung einer konstitutiven Kirchlichkeit christlicher Gottrede zum Standard der Fundamentaltheologie geworden ist, ist das Verhältnis des Christentums zu den nichtchristlichen Religionen das Verhältnis des Selbstverständnisses der christlichen Kirchen zum Selbstverständnis der nichtchristlichen Religionen. Stubenrauch vermittelt einen ausgezeichneten Überblick über die Geschichte einer Theologie der Religionen; er sieht in einer intensiven Reflexion des christlichen Inkarnationsgedankens die entscheidende Herausforderung durch die Positionen der Pluralistischen Religionstheologie und fordert deshalb eine Konzentration der Fundamentaltheologie auf diese Aufgabe. Daß das Verhältnis des Christentums zum Judentum ein ganz anderes sein muß als zu jeder anderen Religion versteht sich für L. Koelle von selbst. Darüber hinaus aber ist jeder Fundamentaltheologie die Frage aufgegeben: „Was bedeutet die unwiderrufliche Erwählung Israels für die christliche Kirche?" (379)

Eher auf die Selbstreflexion der Kirche bezogen sind die letzten drei Beiträge. Werbick fordert nach den entsprechenden Studien von Medard Kehl ein erneutes Nachdenken über das Verhältnis der Christusbotschaft zum Institutionscharakter der Kirche. Meyer zu Schlochtern geht der Frage nach, wie sich das theologische Reden über die Kirche nach dem Zweiten Weltkrieg bis heute entwickelt und entfaltet hat, und welche Intentionen sich hinter den verschiedenen ekklesiologischen Begriffen und Metaphern verbergen. Wagner schließlich verweist auf die ökumenische Dimension einer fundamentaltheologisch gewendeten Ekklesiologie.

Auch wenn man das von Müller edierte Sammelwerk nicht eigentlich als Bilanz und schon gar nicht als repräsentativen Querschnitt der Fundamentaltheologie des deutschen Sprachraums bezeichnen kann, entsteht doch so etwas wie ein Überblick über die drängenden Fragen und Probleme einer theologischen Disziplin. Die meisten Abhandlungen sind eine geradezu spannende Lektüre; das gilt besonders von den Beiträgen der ersten Sektion. Aber nicht nur dort, wo Grundsätzliches traktiert wird, sondern auch in den nachfolgenden Partien wird deutlich, daß die v. a. von Verweyen forcierte Frage nach einer philosophisch autonomen Begründung des christlichen Glaubens an die Selbstmitteilung letztgültigen Sinns in Jesus Christus in eben dem Maße zurückkehrt, in dem sie über viele Jahre verdrängt wurde.

Bonn Karl-Heinz Menke

Gmainer-Pranzl, Franz: **Glaube und Geschichte bei Karl Rahner und Gerhard Ebeling.** Ein Vergleich transzendentaler und hermeneutischer Theologie. – Innsbruck: Tyrolia 1996. 378 S. (Innsbrucker theologische Studien, 45), brosch. DM 68,00 ISBN: 3-7022-2044-5

Ziel dieser 1994 mit dem „Karl-Rahner-Preis" für theologische Forschung ausgezeichneten Arbeit ist es, in einer „problemorientierte(n) Methode" (21) die Bedeutung der Geschichte innerhalb des Strukturganzen eines „theologisch-systematischen Ansatzes" (22) her zu erheben. Der paradigmatische Vergleich eines typisch katholischen (Rahner) und eines typisch evangelischen (Ebeling) Ansatzes soll die konfessionsverbindende Relevanz der Fragestellung wie die legitime Pluriformität und differente Standortgebundenheit der Reflexion des Evangeliums herausstellen (337–340).

In Kap. 1 *„Glaube und Geschichte als Problem"* wird die Geschichte als der Ort des Offenbarungs-Dialoges zwischen Mensch und Gott bestimmt und auf das Problem des jeweils leitenden Verständnisses von Theologie und Geschichtsphilosophie hingewiesen.

In Kap. 2 *„Karl Rahner: Transzendentale Theologie"* (23–183) bietet der Vf. eine ausbalancierte Darstellung der Standards des transzendentaltheologischen Ansatzes von Rahner. Die Präsentation hinterläßt in Sprache, Aufbau und Auswahl der ‚Spitzenzitate' einen hervorragenden Eindruck. Als innere Mitte der Rahnerschen Theologie wird – dem Stand der Forschung entsprechend – die Erfahrung der Gnade herausgestellt, welche in der trinitarischen Selbstmitteilung Gottes begründet ist (64–82, 351). Der Vf. insistiert auf der konstitutiven Funktion der transzendentaltheologischen Reflexionsform

(82–156, besonders 116f) und kommt hinsichtlich der Durchführung zu folgendem Ergebnis: „Offensichtlich gelang es Rahner nicht, sein Modell von Transzendentalität-in-Kategorialität in überzeugender Weise auf das Bewußtsein der Gegenwart hin auszulegen." (179) Trotz dieser kritischen Bestandsaufnahme wird eine ‚Intention-Durchführung-Differenz' zurückgewiesen und auf das Konto der Rezeption verbucht: „Entgegen jeglicher Intention Rahners wird der von ihm ausgearbeitete transzendentaltheologische Ansatz nicht selten im Modus der Konkurrenz verstanden: Die kategoriale geschichtliche Wirklichkeit wird demgemäß von einem transzendentalen Apriori gelähmt, ja verschlungen." (179f) Leider enthält sich der Vf. an dieser für die Methodendiskussion entscheidenden Stelle der Sachdiskussion. Mit Recht weist er allerdings auf die theologische Pointe des Methodenproblems hin: Die Gefahr des Geschichtsverlustes wie die Gefahr der Unterbewertung von Freiheit und Schuld resultiert nicht per se aus einer transzendental(theologisch)en Betrachtung der Geschichte, sondern aus der Betonung des Primats des göttlichen Heilswillens in bezug auf die Schöpfung! Die von J. Ratzinger indizierte Verkürzung des „innovativen Anspruchs" (181) pariert der Vf. zugunsten Rahners unter Berufung auf A. Delp. Nicht die Geschichte, sondern die Gnade ist entscheidend.

In Kap. 3 *„Gerhard Ebeling: Hermeneutische Theologie"* (184–336) bringt der Vf. solide und gut verständlich die Grundaspekte der Theologie Ebelings zur Geltung. Ausgangspunkt ist die Prägung Ebelings durch M. Luther. Dessen reformatorische Unterscheidung von Gesetz und Evangelium führt ihn zur radikalen Unterscheidung der Relationen ‚coram Deo' bzw. ‚coram mundo'. Im Horizont dieser „relationale(n) Ontologie" (279) wird das Verhältnis von Glaube und Geschichte und somit die Bedingung des Zu-Worte-Kommens von Gottes eigenem Wort in der Geschichte reflektiert. Ebelings Konzept kann als „sprachliche Geschehensontologie" (303) bezeichnet werden. Es wird entlang der Begriffe Geschichte, Erfahrung, Anthropologie und Glaube ausführlich dargestellt und unter der Überschrift „Wort und Glaube in der Geschichte" (297) mit einer gewissen Redundanz systematisch reflektiert. Die Geschichte ist nicht als Abfolge äußerer Ereignisse, sondern im Sinne menschlicher Geschichte als die zugemessene und zu verantwortende Zeit zu begreifen. Darin begründet sich die Distanz zwischen dem *verbum scriptum* und dem *verbum praedicatum* sowie die formale Differenz von historisch-kritischer (retrospektiver) und dogmatischer (existenzerhellender) Methode. Das offenbarungstheologische Begründungsgefälle von Glaube und Geschichte bestimmt dann auch Ebelings Anthropologie: „strukturelle Theozentrik" (306), die Sünde als menschliche Grundsituation sowie die „Externität der Heilsvermittlung im Wortgeschehen" (308) sind wichtige Kennzeichen. Der dem Grundsatz ‚sola gratia' angemessene Lebensgestus des Empfangens entzieht der Sichtbarmachung des Glaubens durch konkrete Moral oder Politik den Boden. Er hat seinen ‚Sitz im Leben' im Gebet als dem Ort der verdichteten Vergegenwärtigung von Gottesverhältnis und Lebenswirklichkeit. In dieser Form der Präsenzgestalt des Glaubens sind Welt und Geschichte „immer Empfänger", „nie (!) aber Repräsentanz des Evangeliums" (321). „Das Wort Gottes muß immer in die menschlichen Lebensräume hinein übersetzt" werden, aber es kann „nie – auch nicht spurenweise – in der Welt und ihrer Geschichte entdeckt werden" (321). Jede innere Verbindung von Gottes Wort und menschlich-geschichtlicher Realität muß dann als unerlaubte Grenzüberschreitung gelten. In dieser Perspektive wird die Christologie zu einem Moment der Glaubenstheologie. Jesus Christus wird nicht in seiner „heilsgeschichtliche(n) und trinitarische(n) Eigenwirklichkeit" (325), sondern als Urheber, Explikator und Vollender der Gott-Mensch-Beziehung durch seine vertrauende Hingabe am Kreuz bedacht. Aufgrund der systematischen Prävalenz der Sünde kann Inkarnation allein infralapsarisch begründet werden. In der Ekklesiologie resultiert aus dieser Konzeption eine Reserve gegenüber der Ökumene, eine Kritik am Christus-prolongatus-Schema sowie die Ablehnung jeder institutionellen Sicherung des Evangeliums: „Was sich in Ebelings Theologie ständig anmeldet, kommt auch in seiner Ekklesiologie zur Geltung: Wenn nur der ›Grund‹ der Geschichte, nicht aber deren konkreter Verlauf für die Vermittlung des Heils Gottes relevant ist, besteht die Gefahr eines Bedeutungsverlustes für konkrete (kirchen)geschichtliche Vorgänge; zugleich werden konfessionelle Divergenzen perpetuiert" (332). Diese Bestandsaufnahme mündet in die Frage, ob Ebeling aus der richtigen Option für das Formalprinzip *sola gratia*, nicht den falschen Schluß zieht, wenn er a priori bestreitet, daß in der Welt ein Moment der Gnade Gottes erfahrbar ist. Daß die Gnade selbst Frucht wird, kann so nicht zur Geltung kommen. Aber, so ist zu fragen, „stellt das Wort Gottes seine Kraft nicht dadurch unter Beweis, daß es reale und eigenständige Geschichte hervorbringt?" (336)

In Kap. 4 *„Rahner und Ebeling im Vergleich"* (337–358) bilanziert der Vf. Konvergenzen und Divergenzen. Der strukturelle Vergleich zeigt, daß Rahner und Ebeling erstens von einem *Anspruch Gottes* an den Menschen ausgehend zum Vermittlungsproblem von Glaube und Geschichte vorstoßen und beide dem Vorwurf ausgesetzt sind, die konkrete Geschichte (statt „Geschichtlichkeit", 342) komme in ihrem Ansatz zu kurz. Zweitens rekurrieren beide auf ein fundamentales *theologisches Prinzip*: Rahner auf den universalen Heilswillen Gottes und die Kategorialisierung der Gnade; Ebeling auf das Stehen vor Gott und die wahrheitsbewährende Explikation des Gotteswortes. *Unterschiede* sind im *soteriologischen Ansatzpunkt* (Rahner eher intrinsezistisch: transzendentale Finalisierung versus Ebeling eher extrinsezistisch: ‚sola gratia'-Relation im Wortgeschehen) sowie in der konfessionell spezifizierten *methodischen Denkform* gegeben (philosophisch-ontologische Kategorien versus paradox-dialektisches Denken) (344–351). Wissenschaftstheoretisch optiert der Vf. dafür, weder die Unterschiede zu verharmlosen noch durch Vermittlung einzuebnen. Auch eine selektive Betrachtung einzelner Konvergenzpunkte ist unzureichend. Die konfessionellen Divergenzen sind nicht zu eliminieren, sondern „als Chance für eine mehrdimensionale und selbstkritische Glaubensreflexion wahrzunehmen" (353).

Mit Rahner und Ebeling kann das ‚unvermischt und ungetrennt' der Christologie von Chalkedon als „Grundregulativ theologischer Anthropologie" (354) und damit der Verhältnisbestimmung von Glaube und Geschichte behauptet werden. In *je zwei Thesen zur theologischen Anthropologie und zur theologischen Erkenntnislehre* wird der Problemstand bilanziert: 1) Anthropologie Die Geschichte ist einerseits konstitutiv der Ort der Heilserfahrung. Andererseits sind Glaube und Geschichte in der christlichen Identitätserfahrung unvermischt und ungetrennt. 2) Erkenntnislehre: Die theologische Reflexion ist unvermischt mit dem geschichtlichen Glauben aus dem sie (ungetrennt) hervorgeht. Einheit wie Differenz von Glaube und Geschichte gehen aus demselben Prinzip (hier: gnadenhafte Selbstmitteilung; dort: glaubensbegründendes Wort) hervor. Abschließend bleiben drei *Fragen*: 1. Ist jene Verhältnisbestimmung von Gott und Mensch konstitutiv, welche „die Erfahrungen der menschlichen Geschichte in ihrer Einmaligkeit im Anspruch Gottes gründen läßt" (357)? 2. Kann Gott in seiner Geschichtsmächtigkeit mit Rahner, Ebeling und Schaeffler als die Kontinuität gewährende Kraft (Bedingung) bestimmt werden? 3. Hebt der Zusammenhang von Leben, Glauben und theologischer Reflexion die Unterscheidung zwischen systematischer und praktischer Theologie auf?

Diese Arbeit zeichnet sich durch ein profundes Wissen, durch Stärken in der Darstellung der jeweiligen Position sowie durch eine moderate Kritik und einen wohlwollenden Vergleich der Positionen aus. In den Urteilen des Vf.s überwiegen Formulierungen wie „daß der Eindruck besteht (. . .) läßt sich kaum bestreiten" (43) usw. Die beachtenswerte Leistung des Vf.s in der retrospektiven Analyse und vergleichenden Präsentation soll nicht geschmälert werden, wenn im folgenden, um der Sache willen, spezifische Schwächen der Arbeit markiert werden. Sie liegen (a) in der vorwiegend immanenten Analyse der Ansätze, (b) im Verzicht auf eine gegenseitig-kritische Diskussion und deshalb (c) in den fehlenden Impulsen für eine prospektive Weiterführung der transzendentalen oder/und hermeneutischen Methode innerhalb des Vermittlungsproblems von Glaube und Geschichte.

Zu (a): Ist in Ebelings Verhältnisbestimmung von Glaube und Erfahrung ein latenter und problematischer Offenbarungspositivismus wirksam? Kann Ebelings an Scheidung erinnernde Unterscheidung von *opus Dei* und *opus hominum* die Wandlung des Wortgeschehens zum Heilsgeschehen in der Gewissensentscheidung angemessen beschreiben? Ist Rahners Betonung des Heilswillens – gegenüber manchen Kritikern – noch stärker hinsichtlich des beanspruchten Gottesbildes zu profilieren? Kann auf eine philosophische Analyse des Transzendenzbezugs und seiner geschichtlichen Variabilität verzichtet werden (vgl. 99–122)? Bleibt am Ende nicht doch die Aufgabe, Rahners transzendentale Methode für heute philosophisch veritabel zu verantworten bzw. entsprechend zu modifizieren? Trägt die Arbeit mit ihrem Verzicht auf die *loci alieni* und mit ihrer Zurückhaltung in der sachkritischen Diskussion dem Sachproblem wie der fundamentaltheologischen Ausrichtung der Arbeit genügend Rechnung?

Zu (b): Zunächst erscheint die wissenschaftstheoretische Option für die legitime Divergenz und eigenständige Perspektivik der Ansätze plausibel. Doch wird diese Position so stark gemacht, daß die Ansätze in ihrem jeweiligen Eigensein nur dargestellt und vergleichend nebeneinander gestellt, nicht aber miteinander ins Gespräch gebracht werden können. Rahners antelapsarische Konzeption des Prinzips ‚sola gratia' etwa nötigt gerade dazu, an Ebeling die Frage zu stellen, ob die sein Konzept leitende Prävalenz der Sünde und die daraus resultierende infralapsarische Beschränkung von Wortoffenbarung und Christologie, der betonten Theozentrik wie dem reformatorischen Primat der Gnade entspricht. Umgekehrt verweist R. Schaeffler, welcher vom Vf. mehrfach angeführt wird, in methodischer Hinsicht positiv auf Ebeling und kritisch auf Rahner und fordert z. B., transzendentale Reflexion und geschichtliche Hermeneutik miteinander zu verknüpfen.

Zu (c): Das Plädoyer des Rez.en für eine konstruktive Weiterführung bündelt sich in der Bestimmung der hermeneutischen Funktion des „Grundregulativs". Die Stärke von Chalkedon liegt in der kritisch-abgrenzenden Funktion. Die Formel sagt im Sinne einer Grenzbestimmung, was festgehalten werden muß, um zu einer adäquaten Versprachlichung des Geheimnisses Jesu Christi wie des implizierten Schöpfer-Geschöpf-Verhältnisses zu kommen. Chalkedon aber sagt von sich her zuwenig darüber, wie dieses geheimnishafte Ineinander, wie diese Differenz-Einheit positiv ausgelegt und methodisch bestimmt werden kann! Der Aufruf, konstruktiv weiter-

zudenken, geht über das vom Vf. selbst gesteckte Ziel hinaus und soll, die beachtliche Leistung nicht schmälern.

Textverarbeitungsbedingte Trennfehler: z. B. 75.98.182.253.257. 354.356; Corrigenda: 260, 325.

Tübingen Bernhard Nitsche

Wolff, Ansgar: **Der Zeuge als Überlieferungsträger personaler Offenbarung.** Zur Korrelation von Offenbarungsgehalt und Vermittlungsgestalt im Kontext der entfalteten Moderne. – Frankfurt: Peter Lang 1996. 291 S. (Europäische Hochschulschriften, Reihe 23, Theologie, 590), kt DM 84,00 ISBN: 3-631-30467-6

Die bei H. J. Pottmeyer erstellte Bochumer Diss. will angesichts der zunehmenden Bedeutung, die der Zeugnisbegriff gegenwärtig sowohl in systematisch-theologischen als auch in pastoral orientierten Arbeiten erhält, auf dem Hintergrund empirisch-soziologischer Befunde zur Gegenwartssituation als einer „entfalteten Moderne" der Frage nach den Schwierigkeiten und Möglichkeiten der Glaubenstradierung nachgehen. Dazu liefern nach Auffassung des Vf.s das Zeugnis und deren Subjekte einen elementaren Beitrag. Die Fragen einer Anthropologie, einer Theologie sowie einer Pneumatologie des Zeugnisses werden v. a. im Blick auf den mit dem Zweiten Vatikanum erfolgten Paradigmenwechsel im Offenbarungsverständnis und dessen Konsequenzen für die Korrelation von Offenbarungsgehalt und Vermittlungsgestalt bedacht und entfaltet.

Das Werk gliedert sich in fünf Kap. Am Anfang steht eine pastoraltheologisch und religionssoziologisch angelegte Analyse der gegenwärtigen Glaubenssituation, wobei die Position des „Handbuchs der Pastoraltheologie", P. M. Zulehners kairologische Praxisanalyse sowie F.-X. Kaufmanns religionssoziologische Befunde zur gegenwärtigen Tradierungskrise des Christentums einbezogen werden. All diese Untersuchungen weisen laut W. auf die Problematik der sozialen sowie institutionellen Bedingungen der Glaubensvermittlung hin und beleuchten zugleich die Notwendigkeit einer Personalisierung, womit das glaubwürdige Zeugnis der Einzelnen wie der kirchlichen Institution eine bisher nie gehabte Relevanz erhält.

Der „Anthropologie des Zeugnisses" nähert sich W. im Ausgang von P. Ricœurs phänomenologischen Überlegungen über B. Weltes und K. Hemmerles Untersuchungen zu dessen personalem Charakter bis zu G. Marcels personalistischer Explikation des Zeugnisses als des eigentlichen Akts des inkarnierten Menschen, wobei das Schwergewicht auf der sakramentalen Struktur dieses inkarnierten Zeugnisses und damit die Transparenz des Zeugen auf das sowie dessen Verfügbarkeit für das Bezeugte liegt. Zudem wird E. Arens' Konzeption der kommunikativen Handlung des Bezeugens als elementarer Handlung des Glaubens vorgestellt, die laut W. von der Anthropologie zur Theologie des Zeugnisses überleitet.

Kap. III erhellt den Zeugnisbegriff auf der Basis eines minutiös erhobenen Textbefundes (Tabellen 120–131) als einen Leitbegriff des Zweiten Vatikanums, der in seiner christologischen Zuspitzung, seiner personalen Orientierung sowie seiner ekklesiologischen Akzentuierung und Kontextualisierung vielfältige Interdependenzen zum Offenbarungs- und Überlieferungs-, Kirchen- und Weltbegriff des Konzils aufweist. Mit dem im Zweiten Vatikanum erfolgten Paradigmenwechsel verändert sich dem Vf. zufolge auch die Vergegenwärtigungs- und Vermittlungsinstanz der Offenbarung. Die dem kommunikativ-personal verstandenen Offenbarungsgehalt entsprechende Gestalt der Vermittlung ist „das ‚neue' – genauer formuliert: das durch den bibeltheologischen Einfluß wiederentdeckte – Paradigma des ‚Zeugnisses'" (151). Mit diesem wiederum korreliere eine Auffassung der Kirche als communio von Zeugen, die „in ihrer Sichtbarkeit und Transparenz das Reich Gottes zeichenhaft vergegenwärtigen" (174).

Anhand der fundamentaltheologischen Ansätze von H. Verweyen und H. J. Pottmeyer, die beide deutliche Verbindungslinien vom Offenbarungsverständnis zum personalen Zeugnis ziehen, zeigt W. sodann die Rezeption des konziliaren Paradigmenwechsels im Verhältnis von Offenbarungs- und Vermittlungs- bzw. Begründungsgestalt des Glaubens auf. Wenn der kommunikationstheoretisch-partizipativ aufgefaßte Offenbarungsgehalt in der personalen Selbstmitteilung Gottes zu sehen ist und das Wesen des Zeugnisses ebenfalls in der „Selbstmitteilung, die sich zur Transparenz auf das Bezeugte hin öffnet" (211), besteht, dann ist Jesus Christus Urbild jeglichen christlichen Zeugnisses, und der ihn bezeugende Zeuge wird zu einer personalen Vermittlungsgestalt der Offenbarung, der die Partizipation an der ihm selbst erschlossenen Glaubens- und Lebensperspektive ermöglicht.

Der „Pneumatologie des Zeugnisses" geht das Kap. IV mit bibeltheologischen Reflexionen zur lukanischen, johanneischen und paulinischen Pneumatologie nach, die jeweils in Korrelation zu ihrer Zeugnistheologie stehen. Sie liefern das Material zu W.s systematischen Überlegungen, welche das Offenbarungsgeschehen als einen im Geist vollzogenen „Dialog" zwischen Gott und Mensch herausstellen, auf den das Zeugnis als ein Akt der Freiheit antwortet, der freilich als Bedingung seiner Möglichkeit das gnadenhafte Wirken Gottes hat. Darum ist für den Vf. auch Gott das primordiale Subjekt des Überlieferungsgeschehens, während der menschliche Zeuge dessen ministeriales Subjekt darstellt, dem sich im Hören auf das Zeugnis Gottes zugleich die „theonome Begründung seiner eigenen Autonomie" (245) erschließe.

In seiner „Schlußreflexion" (Kap. V) verknüpft W. die situationsanalytischen, anthropologischen und theologischen Reflexionsstränge zur Behauptung ihrer Komplementarität, wobei er vom Konzil her die zentrale Reflexionsachse in der Interdependenz von Offenbarungsgehalt, Vermittlungsgestalt und Adressat ausmacht, den dreifaltigen Gott als das primordiale Subjekt des Überlieferungs- und Bezeugungsgeschehens festhält und den Menschen als deren ministeriales Subjekt thematisiert, der ebenso wie die Kirche in der Gabe des eigenen Selbst bei gleichzeitigem Zurücktreten hinter das Bezeugte zur Transparenz der eigenen Zeugenexistenz gelangt. Daraus folgt für W. schließlich das erkenntnispragmatische Postulat, die ekklesiale Struktur und Praxis so zu gestalten, daß sich darin ein aktives Subjektsein aller Gläubigen vollziehen kann.

W. hat mit seiner Arbeit m. E. überzeugend die Bedeutung der Zeugnisthematik in bezug auf die heutige Glaubenssituation und -reflexion für Theologie und Kirche deutlich gemacht. Daß er bei seiner Darstellung insbesondere auf aus dem französischen Sprachraum stammende Beiträge eingeht, hat in der seit langem in der französischen Philosophie und Theologie betriebenen Reflexion auf das Zeugnis seinen guten Grund, während sich die deutschsprachige (systematische) Theologie diesem Gegenstand erst in letzter Zeit anzunehmen beginnt. Leider läßt W. die wichtigen Reflexionen von E. Levinas bis auf einen kurzen Hinweis (Anm. 821 auf Seite 230f) ebenso außer acht wie die neueren Arbeiten Ricœurs.

W. stellt zu Recht den vom Zweiten Vatikanum und in der nachvatikanischen Theologie bedachten Zusammenhang zwischen Offenbarung und Zeugnis heraus und führt die vom Konzil explizit angesprochene Vielfalt der Subjekte christlichen Bezeugens prägnant vor Augen. Freilich stellt sich die Frage, ob eine Zeugnistheologie heute statt als Komplement nicht vielmehr als Alternative zu einer Theologie der Offenbarung zu denken ist, deren (Hoch-)Zeit sich nach Auskunft von H. Waldenfels (so in seiner jüngsten „Einführung in die Theologie der Offenbarung", 1) „deutlich dem Ende zu" neigt. Ebenso läßt W.s Betonung der personalen Struktur des Zeugnisses den Verdacht aufkommen, daß er damit entgegen seiner Absicht, den handlungstheoretisch erreichten Forschungsstand weiterzuführen und systematisch zu vertiefen, eher personalistisch-metaphysisch dahinter zurückfällt, worauf etwa auch sein durchgehender Bezug auf G. Marcels Philosophie hindeutet.

Der in der Diss. verschiedentlich vorgetragene Anspruch, von den „empirisch-soziologischen" Befunden aus in die fundamentaltheologische Reflexion einzusteigen, wird mit dem Rekurs auf ein paar kursorische kirchennahe Zeitdiagnosen jedenfalls nicht eingelöst.

Luzern Edmund Arens

Theologiegeschichte / Dogmengeschichte

Pannenberg, Wolfhart: **Problemgeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland.** Von Schleiermacher bis zu Barth und Tillich. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1997. 366 S. (Uni-Taschenbücher für Wissenschaft, 1979), kt DM 39,80 ISBN: UTB: 3-8252-1979-8 / Vandenhoeck & Ruprecht: 3-525-03282-X

Wie v. a. im evangelischen Bereich üblich, hat auch Pannenberg als junger Theologiedozent Vorlesungen über die neuere Theologiegeschichte gehalten, erstmals 1956. Diese Vorlesungen hat er mehrfach wiederholt, aber immer mehr – unter Verzicht auf biographische Einzelheiten – zu einer *Problemgeschichte* der neueren evangelischen Theologie umgestaltet. Das Ergebnis liegt nun vor. „Neues", das sich nicht schon irgendwo im sehr umfangreichen Opus von P. fände, findet man kaum, aber das war wohl auch nicht zu erwarten. Immerhin hat man eine überschaubare Gesamtdarstellung dieses Teils der Theologiegeschichte in der Sicht P.s zur Hand, und das ist schon etwas in sich Wertvolles.

Zu dieser spezifischen Sicht P.s (wenn auch mit Rückgriff auf Autoren wie z. B. E. Hirsch) gehört es z. B., die Konstituierung neuzeitlicher Subjektivität – mit allen Folgen: Privatisierung der Religion, Entwicklung der Lehre von einer allgemeinen „Natur" des Menschen – dezidiert auf reformatorische und nachreformatorische Grundentscheide zurückzuführen. Das ist der tragende Gedanke der Einleitung (*„Theologiegeschichte und systematische Theologie auf dem Boden der Neuzeit"*). Das erste Kap. widmet sich dann *„Schleiermachers Neubegründung der Theologie als Theorie der Subjektivität"*, das zweite v. a. der *„Radikalisierung der Subjektivität in der Entwicklungstheorie"*. Im dritten Kap. geht es um die *„Theologie Albrecht Ritschls und ihre erweckungstheologische Umbiegung bei Wilhelm Herrmann"*. Das vierte Kap. handelt von der *„theozentrischen Wendung"* in der Dialektischen Theologie (K. Barth, R. Bultmann). Das fünfte Kap. (*„Die Erneuerung der Gotteslehre in der spekulativen Theologie und deren Auflösung"*) ist wohl am meisten „Problemge-

schichte", wenn auch die Anbindung an Namen und Programme hier nicht fehlt (Hegel zumal, aber auch F. Chr. Baur, E. Troeltsch, P. Tillich).

Die Durchformung des theologiegeschichtlichen Materials durch die Hand eines Meisters der systematischen Theologie vom Rang P.s verleiht diesem Buch höchste Qualität und macht es bedeutend. Gerade katholische Leser – aber vielleicht nicht nur sie – erhalten wichtige Informationen über Theologen aus der neueren Theologiegeschichte, die von großer Wirkung waren, aber wenig genannt werden: F. A. G. Tholuck, F. H. R. Frank, I. A. Dorner, E. Schraeder und andere.

Münster Harald Wagner

Ohst, Martin: **Pflichtbeichte.** Untersuchungen zum Bußwesen im Hohen und Späten Mittelalter. – Tübingen: J. C. B. Mohr 1995. IX, 315 S. (Beiträge zur historischen Theologie, 89), Ln DM 168,00 ISBN: 3-16-146375-7

Aufgrund der vorliegenden Schrift wurde Vf. von der Univ. Göttingen für das Fach Kirchengeschichte habilitiert.

Er greift das seit Beginn des 20. Jh.s in der Bußforschung diskutierte Problem auf, ob can. 21 des IV. Laterankonzils „Omnis utriusque" einen, wie katholische Forscher meinten, seit dem 8. Jh. bestehenden Brauch sanktionierte oder ob er eine völlige Neuerung darstellte. Zunächst rekonstruiert er Vorgeschichte und Entstehung des Kanons, um dann das Thema der Beichtpflicht in den Zusammenhang hochmittelalterlicher Bußliteratur zu stellen. Ausgehend von der Tarifbuße erörtert er die Theorien in „De vera et falsa poenitenta", bei Abaelard und Hugo von St. Viktor sowie die Hintergründe der Beichtsummen von Alanus ab Insulis und Robert von Flamborough. Mit Darstellungen und Reflexionen zum Ablaß und der mit ihm verbundenen Theorie vom Kirchenschatz beginnt er die Analysen zur großen bußtheologischen Wende des 13. Jh.s auf der Linie Wilhelm von Auvergne, Hugo von St. Cher und Thomas von Aquin. In dem darauffolgenden Kap. nimmt Vf. die Frage in Angriff, ob und inwieweit die Auseinandersetzung mit Häretikern (Katharern und Waldensern) für die Einführung der kategorischen Beichtpflicht relevant war. Das letzte Kap. wendet sich, in eingehender Auseinandersetzung mit der Monographie „Sin and Confession on the Eve of Reformation" von Thomas N. Tentler (Princeton 1977), dem gedanklichen und praktischen Hintergrund der „Summa de casibus conscientiae" des Franziskanerobservanten Angelus de Clavassio († 1495) zu, die ihm als Negativfolie für die Eigentümlichkeit des reformatorischen Sünden- und Bußverständnisses dient: „Angelus setzt offenkundig voraus, daß bei einem absoluten Minimalmaß eigener Anstrengung der kirchliche Heilsmechanismus zugunsten des Einzelnen in Wirksamkeit treten kann. Hierauf wird sich eine Unzahl von Durchschnittschristen gern verlassen haben. Für sie tat sich dann ein weites Feld gefahrloser ethischer Indifferenz auf: Die Schuld der Todsünden eines Jahres ist mit geringem Aufwand schnell in der Absolution vergeben; der Ablaß steht unproblematisch für die Strafen gut" (288).

Die kritische Würdigung dieser Untersuchungen kommt zu einem differenzierten Urteil. Das vom Vf. herangezogene Material gehört seit langem zur Standardliteratur der Bußforschung; Neues vermag er nicht heranzuziehen. Die Analysen sind gut dokumentiert und einwandfrei, von kleineren Undeutlichkeiten abgesehen (so ließe sich z. B. zu 129 fragen, ob Vf. den Gedanken des „votum" vorgängig zum Bußsakrament erst bei Thomas auffinden will). Neu ist die Einbeziehung der Sozialgeschichte in die Thematik, die vieles erstmals verständlich machen kann, v. a. die mangelnde Kompetenz der „Beichtväter" zur Schuldfeststellung und Bußzumessung anhand der alten Tarife deutlich macht (vom Vf. hervorragend an den komplexen Beispielen des Zehnten und des Wuchers 88–95 nachgewiesen). In dieser Hinsicht kann die künftige Bußgeschichtsschreibung diese Arbeit nicht übergehen. Die „Tendenz" des Vf.s besteht, wie er wiederholt offen erklärt, darin, in „Omnis utriusque" eine völlige Neuerung zu sehen und deren Hintergründe zu erhellen. Auch das ist ihm gelungen. Die katholische Bußforschung wird inskünftig nicht mehr in Chrodegang, Theodulf von Orleans, Regino von Prüm und Burchard von Worms „Vorläufer" sehen können. Aber die eigentliche Problematik ist radikaler und umfassender. Der Vf. wehrt sich vehement dagegen, eine kontinuierliche Entwicklung in der Erkenntnis des Bußsakraments, eine „Anbahnung", anzunehmen. In der „Einführung" des Bußsakraments im 13. Jh. will er eine – von welchen Interessen auch immer bestimmte – abrupte Neuerung sehen, und so bekämpft er die entgegengesetzte katholische Bußgeschichtsschreibung (Poschmann, Rahner, Anciaux, Hödl, Vorgrimler), der er vorwirft, die „fertige" katholische Lehre vom Bußsakrament an die Quellen herangetragen zu haben (55, 60 u. ö.). Der Vorwurf an eine „typisch katholische" Auffassung von Dogmenentwicklung ist nicht unberechtigt. Aber die Fragestellung führt zurück zur ntl. und spät-ntl. Ekklesiologie: Ist eine „Beteiligung" der Kirche an der Vergebung der Sünden in gar keiner Weise in der biblischen Sicht der Kirche impliziert oder können in einem späteren „kairos" dort wenigstens ihre Wurzeln gefunden werden? Oder darf von heute aus entschieden werden, welche der pluralen (spät-) ntl. Kirchenauffassungen legitim sind und welche nicht? Von da aus haben diese historischen Untersuchungen auch Bedeutung für die aktuelle Diskussion über die Kriterien der Rechtfertigung. Der Vf. vertritt eine dezidiert „protestantische", mit einem Frühkatholizismus unvereinbare Auffassung, und für diese Offenheit ist ihm zu danken, auch von dem, der seine Prämissen nicht teilt.

Münster Herbert Vorgrimler

Dogmatik / Ökumenische Theologie

Harrison, Carol: **Beauty and Revelation in the Thought of Saint Augustine.** – Oxford: Clarendon Press 1992. 289 S. (Oxford Theological Monographs), kt £ 35,00 ISBN: 0-19-826342-2

Augustin hat Rhetorik nicht nur doziert, er hat sie als eine der *artes liberales* auch ausgeübt. Er war also im Sinne der Antike ein Künstler. Seine zur Weltliteratur zählenden *Confessiones* legen davon beredtes Zeugnis ab. Man müßte sich geradezu wundern, spielte in seinem Denken das Schöne ganz allgemein und im Blick auf seine Lehre über die göttliche Offenbarung im besonderen keine Rolle. Im Resümee ihrer Promotionsarbeit stellt die Vf.in zu Recht fest, daß das Thema Schönheit im Verhältnis zu dem der Wahrheit in der Augustinus-Literatur vernachlässigt werde. Wohl deshalb, so meint sie, weil die vom Schönen in Raum und Zeit ausgehende Faszination im Betrachter ethisch nicht nur einwandfreie, sondern auch fragwürdige Affekte wie Neid und Habgier auszulösen vermöge, was beim Umgang mit der Wahrheit nicht der Fall sei. Das Schöne, ausschließlich am Konkreten wahrgenommen, versperre die Sicht zu dessen transzendenter Herkunft. Augustin sei sich der Ambivalenz des am Konkreten wahrgenommenen Schönen (*pulchrum*) bewußt gewesen. Dominiere in seinem Frühwerk eine Sicht über das konkret Schöne, die deutlich negative Züge trägt und auch in seinem Spätwerk sich noch hier und da bemerkbar macht, so fänden sich doch schon in den frühen Schriften zahlreiche Texte, welche die Bedeutung der Wahrnehmung des konkret Schönen unmißverständlich zur Sprache brächten. Denn für das Erfassen der Schönheit (*pulchritudo*) in der Transzendenz sei ‚sub conditione peccati' der Weg vom Sichtbaren zum Unsichtbaren unumgänglich. Dieser schon in seinen Frühschriften deutlich vorhandene Strang seiner Ästhetik sei für das theologische Denken Augustins wegweisend geworden.

In sechs Kap., über Augustins frühes Denken (3–53), über dessen Lehre vom Wort (54–96), von der Schöpfung (97–139), von der Erschaffung und Erlösung des Menschen (140–191), von der Menschwerdung der zweiten Person des dreieinigen Gottes (193–238) sowie über den Glauben, die Hoffnung und die Liebe (239–269) entfaltet die Vf.in ihre These von der prinzipiell positiven Einstellung Augustins zum konkret Schönen. Sie bestreitet den Einfluß des leibfeindlichen Manichäismus aufs große und ganze und weist auch den des spiritualisierenden Neuplatonismus in seine Grenzen. Unübersehbar bleibe der Einfluß, den die biblische Offenbarungslehre bereits auf den jungen Augustinus ausgeübt haben mußte. Durch die seit der Bekehrung akzeptierte Glaubenswahrheit von der *creatio ex nihilo* geriet bei ihm bereits die Materie als Trägerin der Form in eine positivere Sicht, als dies bei den Platonikern der Fall sein konnte. Darüber hinaus muß die Lehre der Bibel über den aus Geistseele und Leib *ad imaginem dei* erschaffenen Menschen sowie über dessen Fall und Erlösung einen denkbar großen Einfluß auf Augustins Ästhetik ausgeübt haben. Allem voran der Kern der christlichen Verkündigung, die Menschwerdung des Gottessohnes, des Inbegriffes nicht nur des Wahren, sondern auch des Schönen, war mit einer radikal spiritualisierenden Ästhetik auf keinen gemeinsamen Nenner zu bringen. Glaube, Hoffnung und Liebe, die Grundhaltungen des Christen, werden immer wieder aufs neue angefacht und aufrechterhalten durch die Kette jener Ereignisse, die als *sacramenta* mit der Inkarnation als Höhepunkt Gottes Heilshandeln in der Zeit ausmachen. An ihr, der *dispensatio temporalis*, und zwar sowohl im Detail wie im Ganzen, nimmt der Glaubende Gottes Schönheit wie in einem Spiegel wahr.

Woher kommt die gelegentlich negative Einschätzung der Ästhetik Augustins? Die Vf.in bezieht sich mit dieser Frage auf die Arbeiten von K. Svoboda, *L'esthétique de saint Augustin et ses sources* (Brno) 1933, und von R. J. O'Connell, *La valeur chrétienne de l'art selon saint Augustin* (Paris) 1962, mit denen sie sich wiederholt kritisch auseinandersetzt. Beim ersten bemängelt sie die Begrenzung seiner Untersuchungen auf Augustins philosophisches Frühwerk, beim zweiten verwirft sie dessen Auffassung, Augustin habe bis 415 an der Präexistenz der Seele festgehalten, was sich auf O'Connells einseitige, vorzüglich die Literatur mitberücksichtigende Theorie über die Ästhetik Augustins verhängnisvoll auswirken mußte. Im Unterschied zu den Genannten insistiert sie auf dem Vorrang der Theologie und der Pastoral im schriftstellerischen Schaffen des Kirchenvaters, in dem das mit allen Sinnen wahrnehmbare Schöne eine nicht zu übersehende Rolle spielt.

Nun wird man einwenden müssen, daß Augustin an seiner doch deutlich rational ausgerichteten Ästhetik, wie er sie in seinen Frühschriften entfaltet hatte, keine Kritik übte – auch in den *Retractationes* nicht. Paradigmatisch sei *De musica* erwähnt, wonach die *delectatio* im Erfassen der Zahlen und Zahlenverhältnisse kulminiert. Dies mag übrigens auch erklären, weshalb er in seinem ganzen Werk keinen Gedanken auf eine Ästhetik verschwendet, die einer l'art pour l'art das Wort redet. Das Schöne in dieser unserer Welt aus Raum und Zeit hat für ihn nur die einzige Funktion, den Wahrnehmenden auf den raum- und zeitlosen Gott, den Ursprung und Inbegriff alles Schönen aufmerksam zu machen. Dies kommt in der Arbeit zwar gebührend mit zur Sprache, Augustins eigenartige Ästhetik bleibt indes unangefochten.

Die Bibliographie (273–285) führt unter der Rubrik *Bibliographical Collections* 6 Titel auf und unter der Rubrik *General* die einschlägige Sekundärliteratur. Zu den meistzitierten Autoren zählen verständlicherweise H. U. von Balthasar (*Herrlichkeit*) und H. I. Marrou (*Saint Augustin et la fin de la culture antique*). Ein eigenes Stellenverzeichnis fehlt. Dieses ist in ein Namen- und Stichwortverzeichnis integriert, was das Suchen erschwert. Im Text werden selbst luzide Augustinzitate, die man allein schon im Blick auf das Thema gerne in Augustins eigener Sprache lesen möchte, häufig in der englischen Übersetzung wiedergegeben. Gelegentlich stößt man auch auf lateinische Texte, meist in den Anmerkungen, aber selbst dort nur sparsam. Das Inhaltsverzeichnis ist mehr als dürftig. Ohne die ausführliche Untergliederung, die lediglich innerhalb der Arbeit verzeichnet ist, vermag man sich über den Gedanken- und Argumentationsgang keinen Überblick zu verschaffen. Dies alles schmälert ein wenig den Wert der ansonsten aufschlußreichen und in einer dem Thema angemessenen Diktion verfaßten Arbeit. Vielleicht wendet die Vf.in sich bewußt an ein breiteres, nicht nur an ein wissenschaftlich interessiertes Publikum. Dieses wird das Buch mit Gewinn lesen.

Würzburg Cornelius Mayer

Horvath, Tibor: **Eternity and Eternal Life.** Speculative Theology and Science in Discourse. – Waterloo (Ontario): Wilfrid Laurier University Press 1993. IX, 174 S., geb. US-$ 35,00 ISBN: 0–88920–224–9

Der ungarische Jesuit (geboren 1927), emeritierter Prof. der Systematischen Theologie an der Toronto School of Theology, legt mit dem vorliegenden Bd eine Eschatologie unter dem Aspekt einer konsequenten Zeitspekulation vor. Auf eine historisch orientierte Einführung zur Methode folgen Darlegungen unterschiedlicher Zeitverständnisse in der christlichen Theologie, in Geologie, Kosmologie, moderner Physik (u. a. unter bemerkenswerter Berücksichtigung der Veröffentlichungen St. Hawkings), Mathematik, Biologie, Psychologie, Soziologie, Geschichtswissenschaft, (Sprach-) Philosophie, sehr skizzenhaft und mit lediglich ausgewählten Paradigmen, aber mit einer instruktiven Zusammenfassung (60–64). Im nächsten Schritt befaßt sich der Vf. mit Jesus Christus als der eschatologischen Einheit von Zeit und Ewigkeit, auch unter soteriologischen, sakramententheologischen und trinitätstheologischen Aspekten. Der Vf. glaubt sich damit die Prämissen erarbeitet zu haben, mit Hilfe derer er nun eine kurzgefaßte eschatologische Einzelthematik anbieten kann: die Frage nach einem Ende der Geschichte und dessen hermeneutische Voraussetzungen, die Aspekte des Todes, die Einheit von individuellem und universalem Gericht, Hölle (ohne *poenae sensus*), Zwischenzeit, Vollendung als Eintritt des Individuums und der menschlichen Gemeinschaft in die Zeit Christi. Dabei tritt eine Unvereinbarkeit der religiös-theologischen Erwartung der Eschata mit Auffassungen der unterschiedlichen Wissenschaften zutage: Die Vollendung des Kosmos als Vollendung der Christozentrik der Schöpfung und als Eintritt in die ganz andere Ewigkeits-Zeit Christi läßt sich weder spekulativ erschließen noch mit „profanen" Kategorien adäquat aussprechen. Eine strikt christo-monistische Sicht der Eschata ist für den Vf. unproblematisch.

Münster Herbert Vorgrimler

Jüngling, Elke: **Die Hölle – veralteter Glaubensartikel oder unverzichtbares Element im Gottesbild?** Eine Untersuchung über die Relevanz des Topos Hölle in Gesellschaft, Religionsdidaktik und Systematischer Theologie. – Frankfurt / Berlin / Bern: Peter Lang 1997. 499 S., brosch. DM 128,00 ISBN: 3–631–31619–4

Die Vf.in wurde aufgrund der vorliegenden Arbeit in den Fächern (ev.) Systematische Theologie und Religionsdidaktik von der Univ. Dortmund zur Doktorin der Theologie promoviert. Sie situiert ihr Thema von Anfang an empirisch durch Bezugnahmen auf Zeitungsnotizen, Fernsehen und Meinungsumfragen. Ihre systematisch-theologische Bestandsaufnahme bietet eine Übersicht über F. Schleiermacher, M. J. Scheeben, A. Schlatter, F. Diekamp, R. Seeberg, K. Barth, M. Schmaus, E. Brunner, P. Althaus, P. Tillich, L. Ott, O. Weber, K. Rahner, W. Trillhaas, J. Ratzinger, F. Buri, J. M. Lochman, H. Ott, H. Graß, J. Feiner, G. Ebeling, E. Schlink. Angesichts des Faktums, daß die Vf.in hier mehrere Autoren zu Wort kommen läßt, die nur Altbekanntes wiederholen und das Spektrum nicht ergänzen, wundert es doch, daß H. U. von Balthasar mit der „Theodramatik" und den Publikationen seiner letzten Lebensjahre zum Thema Hölle mit Schweigen übergangen wird (doch vgl. Literaturverzeichnis 477). Ein umfangreiches Kap. enthält eine religionsdidaktische Bestandsaufnahme. In ungewöhnlicher Intensität wendet sich die Vf.in (weiterhin in ökumenischer Perspektive) Katechismen, Lehrplänen und Richtlinien, Schulbüchern und ausgewählten Unterrichtsmodellen zu, verbunden mit einem Exkurs über Strafe in Pädagogik, Psychologie und Recht. Eine Zusammenfassung ist von beträchtlicher Reflexionskraft geprägt. Das Plädoyer der Vf.in geht dahin, den Adressaten der christlichen Botschaft den Topos Hölle als Inbegriff für den endgültigen Ernst des göttlichen Anspruchs nahezubringen, nicht um „mittelalterliche Gerichtsverkündigung und Höllenlehre aufleben zu lassen", aber in bewußter Reaktion auf „die Reduzierung des Gottesbildes auf den liebenden, vergebenden, immer gnädig seienden Gott" (449). Während der Durchgang durch die Dogmatik nichts Neues gegenüber anderen Publikationen erbringt, sind die demographischen und didaktischen Anteile dieser Arbeit von hohem Informationswert und auch für die Systematik von großem Interesse.

Münster Herbert Vorgrimler

Keil, Günther: **Kritik der theologischen Vernunft.** Die Frage nach der Möglichkeit einer Lehre von den Eigenschaften Gottes. – Frankfurt: Peter Lang 1995. 175 S. (Europäische Hochschulschriften, Reihe 20, Philosophie, 473), kt DM 65,00 ISBN: 3–631–49079–8

Es handelt sich hier um eine beachtenswerte religionsphilosophische Anstrengung aus der Sicht eines evangelischen Systematikers. Seine Befürwortung einer philosophischen Reflexion und Kritik theologischer Aussagen soll zwar am Thema der Eigenschaften Gottes durchbuchstabiert werden, faktisch beschäftigt sich der Vf. jedoch nur mit der Frage nach der Möglichkeit einer Aussagbarkeit Gottes überhaupt. Nach Überlegungen zu seiner Methode (mit besonderen Auslassungen zum Prinzip der Widerspruchsfreiheit) gliedert er die möglichen Aussagen über Gott in direkte, indirekte und negative. Alle drei stellt er in ihrem Procedere vor Augen, um sie dann jeweils seiner Kritik zu unterziehen. Bei der Besprechung des direkten Typus geht er auch auf die Probleme des Bösen und des Dualismus ein. Die Antinomie Gottes löst sich für ihn „wenn auch nicht in einem Begriff, so doch indirekt in der Liebe Christi" (79). Den indirekten Typus sieht er v. a. in der – für ihn irrational bleibenden – symbolischen Rede (Tillich, R. Otto) realisiert; er bringt jedoch auch kritisch „Gefühlstheologie", „ethische Theologie", „Theologie der Geschichte", „existentielle Theologie" (Kierkegaard) zur Sprache, deren Antinomien nur in der Feindesliebe Christi beantwortet werden könnten, die „eine höhere Metaeinheit" über den bleibenden Gegensätzen anbiete (132). Die Aufmerksamkeit hinsichtlich des dritten Typus gilt primär der klassischen negativen Theologie und dem materialistischen Atheismus, zu dem Vf. feststellt, alle Ablehnung Gottes sei nur die Ablehnung eines bestimmten Gottesbegriffs und somit sei aller Atheismus lediglich nominell (149). Der Vf. bringt auch hier seine These ein, daß die Lösung der Gottesfrage und der Gottesantinomie eines Personseins bedürfe, das Subjektives und Objektives, Existentielles und Überexistentielles, Gesellschaftliches und Ewig-Gültiges, Menschliches und Göttliches in seinem Horizont hat, um es einigen zu können (172). So stringent die Logik des Vf.s in der Kritik der drei Typen der Gottesrede ist, sowenig zwingend erscheint die Berufung auf ein (liebendes) Personsein, die zur Lösung der Antinomien eher postulatorisch eingeführt wird. Die katholische Religionsphilosophie und Gotteslehre, die der Vf. nirgendwo heranzieht, hat überzeugendere Analysen des „Hörers des Wortes" geliefert.

Münster Herbert Vorgrimler

Knoepffler, Nikolaus: **Der Begriff „transzendental" bei Karl Rahner.** Zur Frage seiner Kantischen Herkunft. – Innsbruck: Tyrolia 1993. 214 S. (Innsbrucker theologische Studien, Bd 39), kt DM 32,00 ISBN: 3–7022–1880–7

Bei der vorliegenden Arbeit handelt es sich trotz der Aufnahme in die „Innsbrucker theologische Studien" um eine philosophische

Diss., die der Vf. unter der Leitung von P. Henrici an der römischen Gregoriana vorgelegt hat.

Im *1. Teil* untersucht er, nach einer kurzen und präzisen Abweisung von prinzipiellen Fehlurteilen über Rahners Methode, die Genese in der Verwendung des Begriff „transzendental" bei Rahner von 1939 bis 1976. Das Ergebnis der subtilen, bestens dokumentierten Analyse, von der aus sich auch wichtige Einblicke in das Verhältnis Rahners zu Heidegger auftun und in der eine fundierte Auseinandersetzung mit Sekundär-Literatur stattfindet, lautet, auf die Endphase im „Grundkurs" bezogen: „Das Transzendentale ist sachlich die existentiale, im weiten Sinn apriorische Bedingung der Möglichkeit von konkreter Erfahrung. Das Transzendentale läßt sich deshalb genauer als transzendentale Offenbarung bezeichnen" (120). Der *2. Teil* dieser Arbeit geht dem Sprachgebrauch Kants von „transzendental" in der „Kritik der reinen Vernunft" nach. Es zeigen sich je nach der Erkenntnisdifferenz mehrfache Bedeutungen von „transzendental", die darin übereinkommen, daß der Begriff „die im Subjekt liegenden, aller Erfahrung vorgängigen, Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis" meint (170), und es findet sich bei Kant auch eine Verwendung, die bedeutungsgleich mit „transzendent" ist. Im *3. Teil* erfolgt die Gegenüberstellung von Kant und Rahner hinsichtlich des untersuchten Begriffs sowie die Klärung dessen, was präzise mit „Transzendentalphilosophie" und „Transzendentaltheologie" gemeint ist. Der Vf. kann erhebliche Übereinstimmung bei Kant und Rahner hinsichtlich der formalen wie der inhaltlichen Seite nachweisen, er zeigt aber darüber hinaus entscheidende Unterschiede auf, die sich auch auf den Begriff „metaphysisch" beziehen (183 transparent aufgelistet). Die Verschiedenheit ist in einer unterschiedlichen Auffassung des Urteilsaktes begründet und führt bei Rahner zu einer überaus scharfen Ablehnung Kants (188f). Abschließend weist Vf. in souveräner Logik Vorwürfe an die Adresse Rahners zurück, den des Subjektivismus und den des Geschichtsverlusts; denjenigen eines „Sprungs" läßt er insofern gelten, als Rahners religiös-theologische Grundvoraussetzung nicht einfach allgemein kommunikabel ist.

Der Vf. hat sich die Mühe einer gewissenhaften Rahner-Lektüre, eines akribischen Kant-Studiums und eines exakten Vergleichs gemacht und gerade dadurch, in stets vornehmer Auseinandersetzung, eine ganze Reihe von Vor-Urteilen gegenüber Rahner entkräftet.

Münster Herbert Vorgrimler

Martin Luther – Vorbild im Glauben. Die Bedeutung des Reformators im ökumenischen Gespräch, hg. v. Udo Hahn / Marlies Mügge. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1996. 208 S., kt DM 39,80 ISBN: 3-7887-1598-7

Anläßlich des 450. Jahrestages des Todes Luthers wurden in diesem Bd fünfzehn eher kurze Beiträge von katholischen und evangelischen Theologen, zusammen mit einem Beitrag des orthodoxen Metropoliten Damaskinos Papandreou und des anglikanischen Prof.s C. P. Thiede gesammelt. Damit wollten die Hg. aus verschiedenen Perspektiven Bilanz ziehen über die Bedeutung Luthers im heutigen ökumenischen Gespräch. Im Vorwort wird das Vorhaben mit der Frage erörtert: „Wo gibt es Annäherungen in der Einschätzung, wo Übereinstimmungen, und wo verlaufen gegenwärtig (noch) Trennungslinien bei der Bewertung von Luthers Werk und Wirken?" (5). Obwohl nicht alle Beiträge diesem Ziel entsprechen, ist es im ganzen doch gelungen. Öfters, und etwas repetitiv sogar, wird auf die grundlegende Änderung des katholischen Lutherbildes, auch in offiziellen Erklärungen, verwiesen (U. Hahn, K. Lehmann, H.-A. Raem [†], O.-H. Pesch).

Der Hg., U. Hahn, stellt die Frage, ob sich im Lichte der Stagnation der institutionellen Ökumene nicht die Vorstellung aufdrängt, daß die römisch-katholische Kirche Luther heimholen könnte, ohne daß dies eine institutionelle und strukturelle Versöhnung mit dem Luthertum zur Voraussetzung hätte (15). O.-H. Pesch bietet eine interessante Bilanz des katholischen Umgangs mit Luther und fragt, was er den Katholiken (noch) zu sagen hat, trotz der Hindernisse zu einer ökumenischen Verständigung. Der Reformator ist heimlich und unheimlich aktuell: Viele theologische Themen, die er auf die Tagesordnung brachte, bleiben in einem neuen Kontext herausfordernd im christlichen Bewußtsein wirksam. In Anschluß an Luthers Predigt bei der Einweihung der Torgauer Schloßkirche reflektiert W. Huber über den Dienst am Nächsten, auch im politischen Bereich. H. Ch. Knuth vergleicht die neueren lehramtlichen katholischen Erörterungen zur Bibelinterpretation mit dem reformatorischen Schriftverständnis als Existenzerhellung und kommt zu einem ernüchternden Schluß: „Zwar lieben und gebrauchen wir dieselbe Heilige Schrift ... Aber der Gebrauch der Schrift im ganzen, ihre Funktion im System der theologischen Erkenntnis bedarf weiterer Reflexionen ..." (38). K. Lehmann weist auf die ökumenischen Möglichkeiten des Lutherischen Katechismus hin. Die Mitherausgeberin, M. Mügge, zeigt anhand einiger Texte, wie Buße und Beichte bei Luther auf ernsthafte Gewissensprüfung und Tröstung zielen. G. Müller legt kurz dar, wie die scharfe Reduktion der evangelischen Botschaft auf Jesus Christus als einzigen Heiland, die sogar als Kriterium für den Kanon der Schrift angewendet wurde, für Luther so wichtig war, daß sie den Konsens der Kirche in Frage stellen könnte, ohne dewegen die Notwendigkeit der Kirche abzulehnen. W. Pannenberg sieht die ökumenische Aktualität in der Neubesinnung auf den Kern des christlichen Glaubens, wie ihn Luthers Lehre von der Glaubensgerechtigkeit darstellt: Luther hat in einer seit Paulus nicht mehr dagewesenen Tiefe gelehrt, was in der Bibel Glauben heißt (82, 80). Metropolit Damaskinos Papandreou beschreibt die Beziehungen Luthers zu den Ostkirchen und ihrer Theologie und schildert den Stand des heutigen Dialoges der Orthodoxie mit Reformierten und Lutheranern. Die Beziehungen zwischen Luthertum und Russischer Orthodoxie werden kurz von A. Pawlas dargestellt in einem Beitrag über die Geschichte der lutherischen Kirche in Estland und Lettland – in „Livland" –, „wo sich die Reformation vollständig und ausschließlich in der Gestalt des Luthertums durchsetzte" (114). J. Rogge untersucht im Gespräch mit der neueren katholischen und evangelischen Lutherforschung, wie der Kirchenbegriff und das Schriftverständnis in Luthers späten Schriften über die Kirche verbunden sind. P.-W. Scheele stellt anhand des Sermons von der Bereitung zum Sterben (1519) Luthers Ansichten über die Gemeinschaft der Heiligen diesseits und jenseits der Todesgrenze dar. H. Schütte schließt aus einem Vergleich zwischen Paulus und Luthers Ansichten über die Freiheit des Christenmenschen, daß auch Luther im Freiheitstraktat „keineswegs im Widerspruch steht zur genuin katholischen Tradition" (194). C. P. Thiede vergleicht William Tyndales (1494–1536) Umgang mit der Bibel beim Übersetzen mit demjenigen Luthers.

Wegen der Verschiedenheit der Mitarbeiter und der Kürze der Beiträge ist eine solche Sammlung eher ungleich. Sie bringt wenig Neues für die Forschung und vertieft die Probleme kaum. Doch das war wahrscheinlich auch nicht die Absicht der Hg. Was aber in der Forschung da ist, das muß auch einem breiteren Publikum vermittelt werden; dazu ist dieses Buch geeignet. Aus eigener Erfahrung weiß ich, wie einerseits noch immer großes Interesse für Luther besteht, aber zugleich stelle ich fest, daß nur wenige mit den Ergebnissen der Forschung vertraut sind und daß bei vielen dem Wittenberger Reformator gegenüber noch immer ein zähes Mißtrauen besteht, ja, von einigen sogar gepflegt wird. Deswegen kann diese Sammlung zu einer Versöhnung der Erinnerungen beitragen.

Rom Jos Vercruysse

Liturgiewissenschaft

Croce, Vittorio: **Cristo nel tempo della Chiesa – Teologia dell'azione liturgica, dei sacramenti e dei sacramentali** – Editrice ELLEDICI, Leumann (Torino) 1992, 551 S. (Corso di Studi Teologici), kt Lit 42 000

Das vorliegende Werk erscheint im Rahmen einer Reihe, die die wichtigsten Bereiche der Theologie auf der Grundlage des Vaticanum II und der nachkonziliaren Entwicklung zur Darstellung bringen will und sich v. a. an die Dozenten und Studierenden der theologischen Institute und Fakultäten wendet, um sie mit den Entwicklungen und Erkenntnissen der letzten Jahrzehnte in den einzelnen theologischen Disziplinen vertraut zu machen und als Handbuch für die entsprechenden Vorlesungen und Studien zu dienen. In zehn Abschnitten setzt sich der Vf. mit wichtigen, jedoch nicht allen Bereichen des liturgischen Lebens auseinander.

Der *1. Teil* befaßt sich mit dem Grundverständnis der Liturgie entsprechend den Aussagen der Liturgiekonstitution des Vaticanum II und interpretiert Liturgie als Vollzug des priesterlichen Wirkens Jesu Christi im Sinne der Heiligung des Menschen und der Verherrlichung Gottes (7–92), wobei v. a. die Rolle der Kirche als Sakrament des Heiles betont wird.

Der *2. Teil* behandelt das Sakrament der Taufe, v. a. unter dem Aspekt der Beziehung zur Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden und dementsprechend als Sakrament der Eingliederung in diese Heilsgemeinschaft, 93–125). Der Vf. kommt auch kurz auf die Problematik der Säuglingstaufe zu sprechen und erwähnt in diesem Zusammenhang die pastoralen Schwierigkeiten angesichts des schwindenden religiösen Lebens in den Familien.

Im *3. Teil* befaßt sich der Vf. mit dem Sakrament der Firmung (127–156) und hebt besonders hervor, daß durch das Vaticanum II und die nachkonziliare Liturgieerneuerung der Zusammenhang mit der Taufe wieder bewußtgemacht wurde. Firmung bedeutet im Zusammenhang mit der Taufe Vollendung der Eingliederung in die Heilsgemeinschaft. Taufe ist die Basis und Grundlegung, Firmung die Vollendung und der Abschluß der Eingliederung und bewirkt die eigentliche Eucharistiefähigkeit. Trotz dieser durch Konzil und Liturgieerneuerung vermittelten Wiederentdeckung der Zusammengehörigkeit und der theologisch richtigen Abfolge der Initiationssakramente hat die italienische Bischofskonferenz ähnlich wie der deutsche Sprachraum das Firmalter mit zwölf Jahren, also auf jeden Fall nach der Erstkommunion festgesetzt.

Der *4. Teil* behandelt das Sakrament der Eucharistie (157–236) und kommt sehr bald auf die gegenwärtige Diskussion zu sprechen, die nach Meinung des

Vf.s v. a. um zwei Fragen kreist, nämlich ob Grundlage und Ausgangspunkt für das Verständnis der Eucharistie der Mahl- oder der Opfercharakter sei. Es kann niemanden verwundern, daß für den Vf. der Opfercharakter im Vordergrund steht. Dementsprechend stehen im Sinne des Tridentinums die Ausführungen zum Thema Kreuzesopfer und Eucharistie im Mittelpunkt der theologischen Darlegungen. Die anderen Aspekte, die von der Liturgiekonstitution in Art. 47 hervorgehoben werden, wie Paschamysterium oder Mahlcharakter werden eher stiefmütterlich behandelt und der Gedächtnischarakter wird einseitig mit dem Kreuz in Verbindung gebracht. Entsprechend der nachkonziliaren Erneuerung des Eucharistischen Hochgebetes wird die Bedeutung der Epiklese, d. h. der an Gott gerichteten Bitte, sein Geist möge die Gaben heiligen und die Teilnehmer zur Einheit und Gemeinschaft zusammenführen, besonders betont. Auffallend ist, daß der Vf. trotz der Enzyklika „Eucharisticum Mysterium" Pauls VI. für die Interpretation der Gegenwart Christi anstelle von „Transsubstantiation" die Bedeutung und Berechtigung von „Transfinalisation" und „Transsignifikation" hervorhebt. Was die Beschaffenheit des eucharistischen Brotes betrifft, so wird das Weizenbrot einfach als „allein gültige Materie" bezeichnet, obwohl die AEM in Nr. 282 wie auch der CIC can. 924 sich zurückhaltender mit „debet esse", d. h. „hat zu sein", äußern und damit zumindest die Möglichkeit der Verwendung eines anderen „Brotes" nicht definitorisch ausgeschlossen wird. Was die Frage der „Interkommunion" betrifft, so wird unkritisch der kirchenamtliche Standpunkt wiedergegeben.

Als *5. Teil* wird das Sakrament der Buße, der Versöhnung behandelt (237–326). Nach ausführlichen moraltheologischen Darlegungen zu den Themen Sünde, Reue, Umkehr, Versöhnung kommt der Vf. auf die Feier des Sakramentes der Versöhnung zu sprechen. Im Zusammenhang mit der nachkonziliaren Erneuerung betont er die nahezu absolute Notwendigkeit des Einzelbekenntnisses und der Einzelabsolution, so daß eigentlich nur die traditionelle Form der Einzelbeichte akzeptiert wird. Angesichts der Betonung der ekklesialen Dimension dieses Sakramentes durch das Konzil und die nachkonziliaren Dokumente wird der Verbindung von Einzelbeichte und vorausgehendem gemeinschaftlichem Wortgottesdienst eine besondere Rolle zuerkannt. Die Form C der sakramentalen Feier der Buße mit gemeinschaftlichem Bekenntnis und gemeinschaftlicher Absolution kommt für den Vf. praktisch nur in unmittelbarer Todesgefahr in Frage, wobei sich für ihn in dieser Situation eine liturgische Feier erübrige. Diese Einstellung liegt zwar ganz auf der Linie des CIC 1983 und der Aussagen des Apostolischen Schreibens Johannes Paul II. im Anschluß an die zu diesem Thema abgehaltene Bischofssynode von 1984, entspricht jedoch nicht den liturgierechtlichen Bestimmungen der Pastoralen Einführung zur Feier der Buße, die wiederum auf den Pastoralen Normen der Glaubenskongregation von 1972 beruhen, die sehr wohl Situationen außerhalb der unmittelbaren Todesgefahr kennen, in denen eine gemeinschaftliche Form von Bekenntnis und Absolution nicht nur als erlaubt, sondern sogar als notwendig anerkannt wird. Im Gegensatz dazu betont der Vf. die Notwendigkeit des detaillierten Sündenbekenntnis aufgrund der Festlegungen des Tridentinums als „göttliches Recht", ohne sich Gedanken zu machen, wie diese Aussage des Tridentinums zu interpretieren ist, nämlich als „kirchliches Recht". Daß sowohl in den „Pastoralen Normen" der Glaubenskongregation wie in der „Feier der Buße" die Voraussetzung einer „schwerwiegenden Notwendigkeit" für die gemeinschaftliche Feier des Bußsakramentes nur im Sinne der „Erlaubtheit" derselben und nicht der „Gültigkeit" gefordert wird, verschweigt der Vf. entsprechend den schon erwähnten gegenwärtigen römischen Festlegungen. Daß unter diesen Umständen die einleitend festgestellte Krise des Bußsakramentes keine Lösung erfahren kann, zeigt die gegenwärtige Situation mit aller Deutlichkeit.

Der folgende *6. Teil* behandelt das Sakrament der Krankensalbung (327–349). Im Rahmen eines kurzen historischen Überblicks weist der Vf. deutschen Theologen der 1. Hälfte unseres Jh.s die Theorie der „Todesweihe" und der „eschatologischen Taufe", also eine extreme Eschatologisierung dieses Sakramentes zu, was nicht unrichtig ist, aber vergessen läßt, daß die Grundlage dafür bereits in der Scholastik u. a. durch Duns Scotus geschaffen wurde und der CIC von 1917 die Gültigkeit der Spendung dieses Sakramentes von der unmittelbaren Todesgefahr abhängig machte. Was den Spender betrifft, so weiß der Vf. zwar um die bis ins 8. Jh. bestehende Praxis, daß auch Laien die Salbung vollziehen durften, steht jedoch voll zur gegenwärtigen Bestimmung des CIC can. 1003, daß nur ein Priester gültig dieses Sakrament spenden kann. Welche Probleme sich daraus in der gegenwärtigen pastoralen Situation ergeben, ficht den Vf. nicht an.

Gleiches gilt dann im *7. Teil*, der das Sakrament des Ordo behandelt (351–392). Zur Diskussion um das Priestertum der Frau wird auf den Willen Christi, auf die Bestimmungen der Apostolischen Kirche und – was dem Vf. wohl am wichtigsten ist – die Weisungen der Glaubenskongregation, die Bestimmungen des CIC von 1983 und die lehrmäßigen Festlegungen des gegenwärtigen Papstes verwiesen, die alle darauf hinauslaufen, daß nur ein getaufter männlicher Christ zum priesterlichen Dienst zugelassen werden kann. Angesichts dieser unkritischen Haltung gegenüber den römischen Lehraussagen ist es erstaunlich, daß der Vf. im Verständnis des priesterlichen Amtes sehr stark den Dienstcharakter gegenüber der Gemeinschaft betont und nicht aus den Aussagen von Art. 10 der KiKonst. über den Unterschied zwischen dem gemeinsamen Priestertum aller Getauften und dem priesterlichen Dienstamt „dem Wesen und nicht dem Grade nach" den Schluß zieht, wie es etwa die Gründonnerstagsschreiben des gegenwärtigen Papstes und sonstige römische Äußerungen tun, daß die Ordination mit einer quasi-ontologischen Veränderung des Ordinierten verbunden ist.

Als letztes der Sakramente wird die Ehe behandelt (393–433), deren Sakramentalität in der liturgischen Feier der Trauung gesehen wird. Die historische Problematik, daß durch Jh.e die Kirche keine Trauungsliturgie gekannt hat, wie auch die Tatsache, daß auch heute unter gewissen Umständen ohne jede liturgische Feier eine kanonisch gültige und damit nach dem Kirchenrecht sakramentale Ehe zustande kommt (vgl. die Bestimmungen von „Matrimonia mixta" hinsichtlich der Eheschließung von konfessionsverschiedenen Partnern), wird nicht zur Kenntnis genommen und in der Argumentation überhaupt nicht berücksichtigt.

Schließlich folgen noch Darlegungen zu den sog. „Sakramentalien" (435–509) und schließlich zum Gebet der Kirche (511–539). Überraschenderweise wird das Kirchenjahr und die Feier der Herrenfeste in dieser Gesamtdarstellung einer Theologie der Liturgie nicht behandelt. Aus welchen Gründen dies unterblieb, geht aus dem Werk nicht hervor, was umso erstaunlicher ist, als der Haupttitel von „Christus in der Zeit der Kirche" spricht.

Für eine Gesamtbeurteilung des vorliegenden Werkes bleibt festzuhalten, daß der Schwerpunkt eher auf einer spirituellen Darlegung liegt, die den Stellenwert der Liturgie und insbesonders der Sakramente im Gesamten der Heilsgeschichte aufzeigen will, und nicht auf einer kritischen theologischen Auseinandersetzung. Dies zeigt sich besonders darin, daß die liturgiegeschichtlichen Darlegungen eher zu kurz kommen und bedauerlicherweise die ökumenischen Aspekte kaum behandelt werden. Die Aussagen des Vaticanum II werden zwar immer wieder als Grundlage zitiert wie auch die Ergebnisse der nachkonziliaren Liturgieerneuerung, aber im Sinne der römischen Interpretationen wie auch der Veränderungen durch den CIC von 1983, auf deren Spannungsverhältnis, um nicht zu sagen Widerspruch zu den Aussagen von Konzil und Liturgieerneuerung nicht eingegangen wird. Die gegenwärtige römische Lehrauffassung wird mehr oder weniger unkritisch wiedergegeben. Somit entspricht das Werk sicher den Erwartungen, die Rom an theologische Abhandlungen knüpft und die von den unmittelbaren Adressaten dieses Kompendiums, den italienischen Dozenten und Studierenden, zu erfüllen sind.

Salzburg Franz Nikolasch

Bittlinger, Arnold: **Das Geheimnis der christlichen Feste.** Astrologische und tiefenpsychologische Zugänge. – München: Kösel 1995. 270 S., geb. DM 39,80 ISBN: 3–466–36425–6

Symboldidaktikern und -predigern bietet das vorliegende Buch von Arnold Bittlinger eine Fülle von Anregungen:

Wußten Sie schon, daß die Kerzen des Adventskranzes nicht nur auf die vier Sonntage im Advent, sondern auch auf die vier Elemente – Erde, Wasser, Feuer, Luft – verweisen? Und daß diese wiederum in Beziehung gesetzt werden können zu der Vision in Ez 1,4.10 (Stier – Adler – Löwe – Mensch) und zu den bekannten Evangelistensymbolen, aber auch zu den „Bewußtseinsfunktionen" C. G. Jungs (Erde = Empfinden, Wasser = Fühlen, Feuer = Intuition, Luft = Denken) und den vier Persönlichkeitstypen F. Riemanns (in der Reihenfolge zwanghafter, depressiver, hysterischer, schizoider Typ)? Und daß darum der 1. Adventssonntag als „Tag der Erde" zu begehen ist? Was sich im übrigen auch aus dem alten Adventsevangelium Mt 21,1–9 ergibt: da ist ja „von einem Berg die Rede, von Bäumen und Zweigen . . ." (13). So daß an diesem Tage der auf einer „Eselsmutter" reitende Jesus als „Bild des mütterlichen, mit seiner Schöpfung verbundenen Gottes" (13) zu predigen und zu feiern wäre . . .

Doch damit nicht genug: Wir erfahren weiter, daß auch die Tierkreiszeichen in einem Bezug zu den Adventssonntagen stehen. So hat der Stier (1. Advent: Erde) noch zwei „Geschwister", nämlich den Steinbock und die Jungfrau, so daß sich insgesamt ein (Advents-)Kranz mit zwölf „Gesichtern" ergibt (wobei der Mensch durch den berüchtigten „Wassermann" und der Adler durch den „Skorpion" substituiert wird). Wer unter einem der drei „Erdzeichen" – z. B.: im Zeichen des Stiers – geboren ist, darf demzufolge am 1. Advent neben seinem eigenen Zeichen auch die seiner beiden „Erdgeschwister" meditieren und sich mit den Sehnsüchten des „Erdmenschen" befassen, die freilich in der Regel durch seinen Gegentyp, den „Feuermenschen", verkörpert werden.

Wem das immer noch nicht reicht, der darf sich am 1. Advent bzw. in der 1. Adventswoche auch dadurch mit dem „Erdaspekt" vertraut machen, daß er sich selber aus Lehm oder Ton modelliert. Am 2. Advent („Wasser-Aspekt") darf er dann mit Wasserfarben malen, am 3. Advent („Feuer-Aspekt") mit Kerzen und Räucherstäbchen hantieren, am 4. Advent („Luft-Aspekt") Windrädchen basteln.

In ähnlicher Weise werden vom Vf. dann auch Weihnachten und Epiphanias, Epiphanien- und Passionszeit, Karfreitag, Ostern und Pfingsten, Trinitatis und Allerheiligen, Johannistag, Michaelstag und Ewigkeitssonntag astrologisch-tiefenpsychologisch-alchemistisch aufbereitet. Kostproben müssen genügen:

So wird eine Beziehung hergestellt zwischen der alchemistischen Farbenfolge Schwarz, Weiß, Rot (bei der „aus der schwarzen Ur-Materie über eine weiße Zwischenstufe das rote Gold entsteht", 107), den entsprechenden litur-

gischen Farben und der Trias von Karfreitag, Ostern und Pfingsten – als ein Weg, „der von der Nigredo über die Albedo zur Rubedo führt" (127).

Die Tage der Karwoche werden auf die Bezeichnungen der Wochentage der hellenistisch-römischen Planetenwoche bezogen, der Palmsonntag also vom *Dies Solis* her interpretiert („Der Einzug Jesu in Jerusalem erinnert an die Sonnenwelt des Paradieses", 139). Der Gründonnerstag wird als „Jupiter-Tag der Karwoche" (158) entfaltet, an dem wir aufgefordert sind, „uns zu freuen an der Fülle und Schönheit des Lebens" (158). Als *Dies Veneris* ruft uns der Karfreitag auf, „die Venus ernstzunehmen in unserem Leben und darüber nachzudenken, ob die Liebe einen gebührenden Platz in unserem Leben hat . . ." (161). In vergleichbarer Weise werden auch die sieben Wochen der Pentekoste den sieben „Planeten" zugeordnet, so daß hier Sonnen-, Mond-, Mars-, Merkur-, Jupiter-, Venus- und Saturnwoche aufeinanderfolgen. Daß Himmelfahrt in die „Venuswoche" fällt und am Tag des Jupiters begangen wird, ist demnach nicht zufällig; ist Jesus doch am *Dies Veneris* am Kreuze „erhöht" worden und nimmt nun – Himmelfahrt! – den Platz Jupiters, des „höchsten Gottes" ein.

Zum Schluß – Stichwort Ewigkeitssonntag – erfahren wir noch, daß die zwölf Tierkreiszeichen auch zu den zwölf Grund- und Edelsteinen in Beziehung stehen, von denen Offb 21,19 berichtet. Da nach Offb 21,14 in diese Steine die Namen der zwölf Apostel eingraviert sind, ergeben sich überraschende Assoziationen: Der Jaspis z. B. gehört zum Sternzeichen der Fische, denen wiederum der Apostel Bartholomäus zugeordnet werden kann. Die rotgrüne Farbe des Steins erinnert an das „Märtyrerblut des Bartholomäus", macht aber auch deutlich, „daß aller Schmerz (rot) dem Neuwerden (grün) dient" (236). Und so weiter . . .

Dies alles ist hochinteressant, zeugt von überquellender Phantasie und zeigt, auf welche Pfade man gelangen kann, wenn man (und frau) die „Enzyklopädie", also die semantische Assoziations-und Interpretations-Maschine, in Höchstform arbeiten läßt (Umberto Eco). Und man könnte sich bedenkenlos auf das Spiel einlassen – wenn es nicht so schrecklich ernst gemeint wäre. So aber verkündigt dieses Buch einen neuen Glauben, der auf allerhand Geheimlehren ruht und herzlich wenig mit dem Glauben an Jesus, den Christus, zu tun hat. Diese Art esoterischer Hermeneutik erinnert stark an das Verfahren der Gnosis und anderer „hermetischer" Heilslehren: Während die niederen Erkenntnisgrade am Wortsinn und damit an der Historie kleben, erschließt sich den Pneumatikern der wahre Sinn der Schrift im tiefenpsychologisch-astrologischen Jenseits aller (Heils-)Geschichte. In Wahrheit bedeutet nämlich alles etwas anderes, und wenn man näher hinschaut, kann alles alles – und damit nichts – bedeuten. Zudem geht es durchweg um Versatzstücke, die auch in anderen esoterischen Zusammenhängen gehandelt werden: Sonne, Mond und Sterne, die vier Elemente, Steine aller Art, Farben und Zahlen und allerhand Archetypen . . . Daß nun auch Bibel und Heilsgeschichte in diesem Brei verrührt werden, macht die Sache nicht christlicher, und man muß sich sehr wundern, daß so etwas in einem vormals katholischen Verlag erscheint.

Rostock Karl-Heinrich Bieritz

In Ritualen das Leben feiern. Z. B. Schwangerschaft, Geburtstag, Führerschein, Umzug, Trennung, hg. v. Christiane Bundschuh-Schramm. – Mainz: M. Grünewald 1998. 183 S., kt DM 32,00 ISBN: 3-7867-2097-5

Die Liturgiefeier ist derzeit von einer eigenartigen Spannung geprägt. Einerseits sind vielfältige Ab- und Umbrüche zu erkennen, andererseits gibt es auch ermutigende Aufbrüche. Die Antwort auf die Frage „Wie heute Gott feiern" steht zwischen den Extremen einer ganz und gar dem vorgegebenen Ritus folgenden Feiergestalt der Liturgie und einer stark „empfängerorientierten" Feier, die sich an der jeweiligen Zielgruppe und hie und da auch sehr stark an der biographischen Situation der Mitfeiernden orientiert, dies vornehmlich bei den sog. Kasualien. Und da die Gemeinde als Subjekt und Mitträgerin der Liturgie durch das II. Vaticanum wieder neu entdeckt worden ist, ist es durchaus legitim, nicht nur nach der Liturgiefähigkeit des Menschen, sondern auch nach der Menschenfähigkeit der Liturgie zu fragen (vgl. ThRv 94 [1998], 232f).

Das vorliegende Buch geht aber noch einen Schritt weiter und greift neben Geburt, Heirat und Tod weitere lebensgeschichtlich wichtige Stationen auf und überhöht sie mit einer religiösen Feier. Das muß – so schreibt mit Recht E. Nagel in Gd 32 (1998), 76f unter der Überschrift „Nicht jede Feier ist Liturgie" – „Seelsorgern wie Liturgikern und den von Amts wegen für die Liturgie Zuständigen zu denken geben: Warum genügen die herkömmlichen Angebote des Rituale und speziell des Benediktionale nicht? Müßten nicht heute – auf dem Hintergrund einer Communio-Ekklesiologie – konsequent Formen gesucht und entwickelt werden, die es Laien erlauben, solche Stationen ‚liturgisch' zu begehen – ohne den Dienst eines eigens dafür Beauftragten (so wie es gemeinschaftliches Beten ohne einen solchen Beauftragten gibt)? Es wäre höchst wünschenswert, daß sich an dem Buch eine heiße Diskussion entzündet, denn es bringt auf praktische Weise Fragen auf den Punkt, die unterschwellig vorhanden sind, aber meist eher verschwommen diskutiert werden: der Zusammenhang von Liturgie und Leben, die Präsenz der Kirche an wichtigen Stationen des individuellen Lebens, die Verantwortung von Christen füreinander auf dem persönlichen geistlichen Weg, die sich gegenseitig ergänzende und (zu wenig?) fördernde Zuständigkeit von Laien und Amtsträgern."

Für die Hg.in ist in unserer Gesellschaft der Ort der Religion die eigene Biographie. Und daher müsse sich auch die Liturgie biographieren, müsse der Bezugspunkt religiösen Feierns die eigene individuelle Biographie sein.

Nun zeigt sich bei den hier vorgelegten Modellen von Feiern, daß es sich weitgehend eben gerade nicht um Rituale handelt. Rituale benötigen den Konsens der Teilnehmenden darüber, daß die betreffende Form für sie authentisch ist. Doch handelt es sich um Erfahrungen, in denen kleine Gruppen übereingekommen sind, etwa einer Trennung von einem Partner mit bestimmten Handlungen und Texten eine Art Feiergestalt zu geben. Dabei werden allerdings Taufe und Begräbnis auf die gleiche Ebene gesetzt wie die Feier eines 60. Geburtstages oder eines 10. Berufsjubiläums oder auch der Feier anläßlich des Erhalts eines Führerscheins. Insgesamt ergibt dies eine ziemlich diffuse Religiosität, jedenfalls ist vielfach ein Verzicht auf Merkmale christlichen Glaubens festzustellen. Zwar finden sich immer wieder einige an Gott gerichtete Sätze, so etwa bei dem Ritual zum Kinderwunsch, wo als Gebet vorgeschlagen wird: „Gott, du bist unsere Mutter und unser Vater. Auch du warst schon einmal schwanger. Mit der ganzen Welt und mit uns bist du schwanger gegangen. Du hast alles hervorgebracht, wie eine Mutter und wie ein Vater ihr Kind . . ." (95). Einmal abgesehen davon, daß es hier durchaus längst kirchliche Liturgie zu diesen und ähnlichen Anlässen gibt – ein Blick in das „Benediktionale. Studienausgabe für die katholischen Bistümer des deutschen Sprachgebietes" (hg. von den Liturgischen Instituten Salzburg, Trier, Zürich, Einsiedeln u. a. ^{9}1994) würde das zeigen –, finden sich in dem Buch manche grundlegenden liturgischen Elemente gar nicht. Es fehlt oft die für christliche Liturgie unverzichtbare Schriftverkündigung, es gibt trotz der Bitte häufig keine Segenszusage und – das verwundert dann schon nicht mehr – der Gottesbegriff bleibt ungeklärt. Von daher kann das, was hier vorgestellt wird, trotz aller Betonung der Subjekthaftigkeit der Feiernden und der Bedeutung ihrer Biographie für die Liturgie zumeist nicht mehr zum Bereich christlichen Gottesdienstes gezählt werden.

Das Buch macht allerdings ganz deutlich, welche Anfragen auf die Liturgie in einer zunehmend entchristlichten Gesellschaft zukommen. Dabei ist jeweils zu klären, wo die Grenzen zwischen ihr und anderen die Sinnfrage zu beantworten versuchenden Feierformen liegt. Ein erster Versuch aus liturgiewissenschaftlicher Sicht dazu liegt vor: Die missionarische Dimension der Liturgie. Gott feiern in nachchristlicher Gesellschaft, hg. v. B. Kranemann / K. Richter / F. P. Tebartz-van Elst, Stuttgart 1998.

Münster Klemens Richter

Franz, Ansgar: **Tageslauf und Heilsgeschichte.** Untersuchungen zum literarischen Text und liturgischen Kontext der Tagzeitenhymnen des Ambrosius von Mailand. – St. Ottilien: EOS 1994. XXII, 541 S., geb. DM 98,00 ISBN: 3-88096-289-8

Als der Rez. vor etwas mehr als 50 Jahren als neuernannter Prof. der Liturgiewissenschaft erstmals in Trier vor der Aufgabe stand, seiner (zumeist aus Heimkehrern von Krieg und Gefangenschaft bestehenden) Hörerschaft im Rahmen der Vorlesungen über das Stundengebet die heute noch gebrauchten Hymnen zu interpretieren, die uns Ambrosius von Mailand als Erbe hinterlassen hat, erwies sich die Vorbereitung dieser Vorlesungen als nicht gerade einfach; denn zu diesen Kostbarkeiten des Stundengebetes gab es damals noch kaum Literatur. Es sah so aus, als ob die Liturgiewissenschaft (soweit es sie gab) diese Schätze ebensowenig gewürdigt hätte, wie der Durchschnitt der Brevierbeter.

Diese Situation hat sich ein halbes Jh. später gründlich geändert. Wo mangelndes Angebot zu beklagen war, ist nun fast ein Überangebot festzustellen. Auf 540 kompakten Seiten hat ein junger Mainzer Nachwuchs-Liturgiker aus der Schule Hans-Jakob Beckers in dem hier zu rezensierenden Buch alle erdenklichen Fragen zu den vier wichtigsten dieser Hymnen kompetent beantwortet. Gleichzeitig liegt seit 1992 ein seinerseits wieder 695 Seiten starkes, analoges französisches Werk vor (allerdings zu allen 14 als ambrosianisch geltenden Hymnen), für das der bedeutendste französische Ambrosius-Kenner Jacques Fontaine als Hg. und wichtigster Mitarbeiter

gezeichnet hat. Leider mußte unser Vf. trotz des zweijährigen Abstands im Erscheinungsjahr (1992/1994) auf die Einarbeitung dieses französischen Werkes verzichten, da bei seinem Erscheinen die Drucklegung seiner eigenen hier zu besprechenden Arbeit fast abgeschlossen war (VIII). Das Vorwort ist bereits am 4. November 1993 unterzeichnet (IX). Nicht weniger als sieben Vorarbeiten Jacques Fontaines hat F. indes berücksichtigen können (500); zum Gesamtwerk hat er sich nachträglich ausführlich geäußert: ALW 35/36 (1993/4), 140–149 (in unserer Besprechung zitiert als „Franz, ALW 35/36"). Er steht nicht an, den von Jacques Fontaine und seinen (sämtlich höchst kompetenten) Mitarbeitern herausgegebenen stattlichen Bd als „Standardwerk" (Franz AL 35/36, 149) zu bezeichnen.

Was es vor 50 Jahren da und dort an Artikeln zu den Ambrosiushymnen gab, blieb auf der literaturwissenschaftlichen Ebene; es ist bezeichnend, daß die beiden nun vorliegenden gewichtigen Monographien die Ambrosiushymnen nicht nur als Gebilde der spätlateinischen Literatur studieren, sondern in ihrer Einbettung in den Gottesdienst, näherhin in die Stundenliturgie. Sie studieren sie gleichsam, wie die Archäologen sagen, *„in situ"*, im liturgischen Kontext, und erst so entfalten sie ihren ganzen Reichtum. Hier profitiert der Leser von dem Fortschritt, den die Liturgiewissenschaft im letzten halben Jh. gemacht hat: sie hat Gebilde wie diese Hymnen mit anderen Augen sehen gelernt.

Die Berücksichtigung der liturgischen Einbettung der Hymnen ist beiden Veröffentlichungen gemeinsam; der Unterschied ist der, daß das Werk von F. diesen Gesichtspunkt durch einen eigenen Untertitel herausgehoben hat, während Fontaine im Titel nichts von dem auch ihm selbstverständlichen Akzent verrät: „Ambroise de Milan. Hymnes. Texte établi et annoté."

Ein weiterer Unterschied besteht darin, daß F. seine Darstellung auf die vier wichtigsten der bei Fontaine behandelten vierzehn Ambrosiushymnen beschränkt hat und dadurch wesentlich ausführlicher in der Interpretation sein kann als das französische Werk.

Die bei F. behandelten Hymnen sind die folgenden: zwei, die ihren liturgischen Ort in der Abendhore haben: *„Deus creator omnium"* (37–146) und *„Aeterne rerum conditor"*, nach seinem Leitmotiv auch „Hahn-Hymnus" genannt (147–275). Es folgt ein für die Morgenhore bestimmter Hymnus *„Splendor paternae gloriae"* (277–387) und schließlich ein Hymnus zur dritten Stunde (9 Uhr vormittags) *„Jam surgit hora tertia"* (389–469).

Man wird unserem Vf. bestätigen dürfen, daß er als Hintergrund seiner Interpretation dieser vier Hymnen mit Kompetenz und Umsicht die frühen Mailänder Zeugnisse über Morgen-, Abend- und Zwischenhore zusammengetragen hat, v. a. die im Schrifttum des Ambrosius enthaltenen (122–146, 357–387, 448–469).

Nicht vergessen hat unser Vf. nach der Einbettung der Hymnen im *„Breviarium Romanum"* und in der neuen *„Liturgia Horarum"* zu fragen (120–122, 273–275, 446f). Die Hymnen *„Aeterne rerum conditor"* und *„Splendor paternae gloriae"* haben seit eh und je ihren Platz in der Vesper bzw. in den Laudes des *„Breviarium Romanum"* gehabt und haben ihn in der *„Liturgia horarum"* behalten. Der Abendhymnus *„Deus creator omnium"* war ausschließlich in der ambrosianischen Liturgie im Gebrauch (139); die römische Liturgie hat ihm erst in der *„Liturgia horarum"* einen Platz gegeben, und zwar am Sonntag der dritten Woche im Jahreskreis in der Vesper. Ähnlich steht es mit dem Hymnus *„Jam surgit hora tertia"*; auch er war in der ambrosianischen Liturgie seit eh und je gebräuchlich (467–469) und ist von der römischen Liturgie erst in der *„Liturgia horarum"* aufgenommen worden, und zwar als Auftakthymnus der Terz in der Osterzeit (446).

In diesem Kontext ist der Vf. bei drei seiner Hymnen auf eine peinliche Panne gestoßen, die den Redaktoren der *„Liturgia Horarum"* anzulasten ist und die er mit Recht als solche kennzeichnet: man hat in den beiden Abendhymnen „mit non-chalanter Begründung" (275) zur Vermeidung von Über-Länge jeweils zwei Strophen gestrichen (120–122; 275). Im Hymnus zur dritten Stunde wurden lediglich die drei ersten Strophen des alten Textes aufgenommen, die Strophen 4–8 fallengelassen. Wer etwas vom Gesetz der Achtstrophigkeit bei den echten Ambrosiushymnen und vom kunstvollen Gedankengeflecht ambrosianischer Strophen weiß, kann dem Vf. nur beipflichten, wenn er von „einer erschreckenden Haltung im Umgang mit poetischen Texten" (275) spricht.

Lediglich beim Morgenhymnus *„Splendor paternae gloriae"* kann F. mit Genugtuung feststellen: „Die Maßgabe des Konzils, die Hymnen in der alten Form wiederherzustellen, ist in diesem Fall geglückt" (356).

Der Vf. hat keine Bedenken, mit den meisten Autoren die vier behandelten Hymnen für authentisch ambrosianisch zu halten. Die leicht abweichende Sicht Fontaines, der den Morgenhymnus *„Splendor paternae gloriae"* nur für „sehr wahrscheinlich echt" hält, weist er mit guten Gründen zurück: (Franz, ALW 35/36, 146).

In der Frage nach dem Adressaten der Hymnen besteht für F. nach Ausweis des Exkurses I (53–57) kein Zweifel daran, daß diese vier (und aller übrigen) Ambrosiushymnen an Christus gerichtet sind.

Den Versuch Fontaines, im Auftakt des Hahn-Hymnus *„Aeterne rerum conditor"* Vater und Sohn miteinander angeredet zu hören, lehnt unser Vf. wieder mit guten Gründen ab (ALW 35/36, 149, A. 35).

Der Hinweis auf meine 1982 nachgedruckte Bonner Antrittsvorlesung von 1946 zur Psalmenfrömmigkeit der Märtyrerkirche (57) ist in ihrer Parallelisierung von Psalmen und Hymnen irreführend. In den Ambrosiushymnen regiert das *„ad Christum"*, beim frühchristlichen Psalmenbeten koexistiert es mit dem breiteren Phänomen des *„cum Christo"*.

F. hat mit den die Mailänder Stundenliturgie betreffenden Partien seiner Arbeit sicher einen wichtigen Beitrag zur Frühgeschichte des Stundengebets in der Westkirche geleistet. Aber er hat mehr angestrebt und tatsächlich wesentlich mehr erreicht.

Es ist seinen geduldigen, eindringenden Bemühungen um die Einzelheiten dieser vier Hymnen (lediglich bei den von der Linguistik inspirierten Partien, etwa 39–53, 149–160, muß ich mich eines Urteils enthalten) gelungen, das Bild des großen Mailänder Bischofs aus dem 4. Jh. neu aufleuchten zu lassen. Wo noch etwas vom alten Soupçon überlebt haben sollte: so spät in der lateinischen Literaturgeschichte könne es doch wohl kaum noch so etwas wie große Dichtung gegeben haben, wird als Vorurteil entlarvt, ganz im Sinne dessen, was uns die Niederländerin Christine Mohrmann (1903–1988) über die christliche Latinität gelehrt hat.

Daß einer der großen, wenn nicht der größte Vertreter dieser spätlateinischen christlichen Poesie für eine politische Karriere im spätantiken Reich ausgebildet war, sie etwa ein Jahrzehnt lang durchlaufen hat, um dann ziemlich abrupt in eine geistliche Laufbahn „katapultiert" zu werden, macht die literarische (aber auch theologische) Leistung besonders bemerkenswert. Man denkt unwillkürlich an einen Großen der zeitgenössischen französischen Literatur, Paul Claudel (1868–1955), der lebenslang im diplomatischen Dienst seines Landes tätig war.

F. hat Wert auf den Nachweis gelegt, daß diese Spätblüte lateinischer Poesie stärker als man es erwartet hätte, in Kontinuität zur antiken lateinischen Poesie steht; man vgl. im Autoren-Index etwa die Eintragungen zu Ovid (529f) und Vergil (531), oder was 161–167 in einem eigenen Exkurs zur paganen Tradition des Hahn-Motivs zusammengetragen ist.

Wichtigstes Hilfsmittel bei der Herausarbeitung der Eigenart ambrosianischer Poesie war für den Vf. die systematisch durchgeführte Erhellung der dichterischen Aussagen durch Parallelen aus den Prosa-Schriften des Ambrosius.

Hier war der seltene Fall eines Selbstzitates zu behandeln. Ambrosius zitiert stillschweigend in einer Predigt zu einem atl. Text (*hex.* 5) seinen eigenen Hahn-Hymnus (vgl. Exkurs 3 [174–179]). Hier liefert der Dichter selber ein Schlüsselwort für die Interpretation seines Hahn-Hymnus, das Wort von Christus, dem *„gallus mysticus"* (178). Mit Fontaine nimmt F. an, „daß der Hymnus vor der Predigt verfaßt worden ist" (175, A. 662). Gerne hätte man gehört, ob dieser Fall eines stillschweigenden Selbstzitates in der antiken Literatur singulär ist, oder ob es andere Belege für den (uns Heutige befremdenden) Vorgang gibt.

Eine zweite Erkenntnis der bisherigen Ambrosius-Forschung hat die Arbeit von F. wesentlich verdeutlicht: daß diese Hymnen eine Station auf dem Wege der abendländischen Christologie bedeuten. Zum Hymnus *„Splendor paternae gloriae"* zitiert F. zustimmend ein Wort des Würzburger Patrologen P. Plank, hier sei „mit großem Geschick der Versuch gemacht, die alte christologische Tradition in die neue nach-nizänische Zeit hinüberzuretten" (352). Diese Formulierung scheint mir treffsicher die dogmengeschichtliche Bedeutung der ambrosianischen Christushymnen zu kennzeichnen: eine Bedeutung, die F. neu ins Licht gerückt hat.

Die hier rez. Mainzer liturgiewissenschaftliche Diss. darf auf Grund des Gesagten auf starkes interdisziplinäres Interesse rechnen, v. a. bei Patrologen, Latinisten, Kultur- und Frömmigkeitshistorikern. Sie werden alle dankbar sein, daß der 63 Seiten starke Anhang (478–541) nicht von Torschlußpanik gekennzeichnet ist, sondern umsichtig und zuverlässig mit einem Index der Schriftstellen und der Ambrosiusstellen, mit einem Verzeichnis der Quellen und Sekundärliteratur (495–509), aber auch mit sorgfältigen Indices der Autoren und der übrigen Personen und Sachen die Ergebnisse der Arbeit aufschlüsselt und erreichbar macht (unter dem Stichwort „Hahn" fehlt selbst der Hahn auf der Kirchturmspitze [537] nicht).

Die Klage, daß dort, wo die Liturgie Poesie – in unserem Fall große Poesie – wird, die Interpreten verlegen werden oder gar verstummen, läßt sich angesichts einer so respektablen Interpretationsleistung, wie sie in dem hier besprochenen Werk von F. vorliegt, schlechterdings nicht mehr aufrechterhalten.

Einzelausstellungen: S. 12, A. 42: In der Formulierung „sündenvergebender Hahnenschrei" geht der Vf. in der dichterischen Kühnheit der Aussage über den Hahn weit über Ambrosius hinaus: doch wohl unzulässig weit; S. 24, A. 100, Z. 6: Im Verweis auf die A. 423 muß es statt „oben" heißen „unten"; S. 32, Z. 3 des letzten Abschnitts heißt es: „unter bewußter Absehung seiner historischen Bezüge": eine der wenigen stilistischen Härten bei sonst flüssiger und gut lesbarer Darstellung; S. 43: Hier taucht in Z. 7 ein mittelhochdeutsches Zitat ohne Quellenangabe auf; S. 56 „den Vater kön-

nen wir nicht direkt ansprechen": Tun wir es nicht immer wieder – mit Ambrosius – beim liturgischen Gebrauch des Herrengebetes? S. 144, Z. 4: Hier ist von einer „*Oratio ad vitam*" die Rede, ohne daß der Begriff erklärt wird; S. 251, A. 1003: Den Schächer am Kreuz „Dieb" zu nennen ist ein für den deutschen Leser befremdender Anglismus; S. 358: „Göttlicher Tempel", Fehlübersetzung statt „Tempel Gottes"; S. 429: Der Ausdruck „Kindersorge" in der vorletzten Zeile ist ungewöhnlich und nicht unmittelbar verständlich.

Trier Balthasar Fischer

Hauke, Reinhard: **Die lobpreisende Memoria.** Die ökumenische Dimension der Christusanamnese in doxologischer Gestalt. – Paderborn: Bonifatius 1995. 295 S. (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, 61), kt DM 64,00 ISBN: 3-87088-853-9

Bei einem ersten Blick auf das Inhaltsverzeichnis der 1994 von der Univ. Passau angenommenen Diss. fällt ihre relative Kleingliedrigkeit auf. Was zunächst nur eine gute Ordnung zu sein scheint, stellt sich bei näherem Hinsehen schnell als Problem dar: An keiner Stelle der Studie wird der Mosaikcharakter durch eine überblikkende Zusammenfassung aufgehoben, zumal die einzelnen Gliederungspunkte an mancher Stelle äußerst disparat sind. Z. B.: (II. Teil) 2.1 Die Kommissionsarbeit in Vorbereitung der Edinburgher Konferenz, 2.2 Die neue Methode von Edinburgh: Kennenlernen des anderen als Hilfe zur tieferen Einheit, 2.3 Die Konferenzaussagen über das Abendmahl, 2.4 Christusanamnese in den Gottesdiensten von Edinburgh, 2.5 Die Konferenz von Edinburgh und ihre Bedeutung für die These der Arbeit: Wiedergewinnung des doxologischen Charakters in der Feier des heiligen Abendmahles?, 2.6 Edinburgh 1937 – Was nun?

Es fällt auf, daß Überschriften unverhältnismäßig lang sind, während die einzelnen Kapitelchen selbst selten mehr als 3–4 Seiten umfassen. Die einzelnen Teile stehen unverbunden nebeneinander: Zunächst werden viele kleine und nach einem nicht näher erläuterten System ausgewählte Punkte der Geschichte herausgegriffen, an denen „*I. Der eucharistische Charakter des Abendmahls im Wandel der Zeit*" dargestellt werden soll (19–112). Rez. fragt sich, ob der Begriff „Abendmahl" in diesem Zusammenhang durchgängig und einheitlich auf die zahlreichen Schriften mit ihren verschiedenen Horizonten sowie die unterschiedlichen Bekenntnisse angewendet werden kann (1. Das Eucharistiegebet in den alten Kirchen des Westens und Ostens bis zur Reformation, 2. Die Gottesdienstordnung Martin Luthers – Wiedergewinnung oder Verlust des altkirchlichen Charakters im Eucharistiegebet, 3. Der eucharistische Charakter in reformatorischen Abendmahlsordnungen des 16./17. Jahrhunderts, 4. Der eucharistische Charakter in Theologie und liturgischer Praxis des 19. Jahrhunderts, 5. Der Berakah-Charakter im Abendmahlsgebet bei den liturgischen Reformen der jüngeren liturgischen Bewegung in der evangelischen Kirche Deutschlands). Es ist nicht erkennbar, ob es sich letztlich um eine liturgiegeschichtliche Darstellung oder eine systematische Fragestellung anhand der Liturgiegeschichte und der evangelischen liturgischen Praxis handelt.

Das *II. Kap.* („*Der doxologische Charakter des heiligen Abendmahles als Gesprächsthema und liturgische Praxis in der Zeit des weltweiten ökumenischen Dialogs*") ist der längste Teil der Arbeit (113–230). In chronologischer Reihenfolge werden die unterschiedlich bedeutsamen Meilensteine in Form von Berichten und Zusammenfassungen einzelner Sitzungen und Konferenzen dokumentiert. Vf. stellt die jeweiligen Schriften und Dokumente zunächst dar und zeichnet ihren Inhalt nach. Diese werden durch die aufgearbeitete – sowohl evangelisch-theologische wie katholisch-theologische – Sekundärliteratur gestützt.

Der *III. Teil* der Arbeit will die „*Rezeption der Konvergenz von Lima im Verständnis der Eucharistie*" (231–262) untersuchen, leistet jedoch wenig Inhaltliches und bietet vielmehr weitere sehr verschiedene liturgiegeschichtliche Facetten, die in ihrer Unterschiedlichkeit ungewichtet nebeneinander stehenbleiben.

Der Begriff der „*memoria*" wird nicht eigentlich definiert, auch nicht von ähnlich gelagerten Begriffen („imitatio", „Mimese", „Anamnese") abgegrenzt, obwohl die Literaturlage dies durchaus zuließe. Es wird eher auf die scheinbar durch die Ökumenische Bewegung legitimierte Frage „Wie das Gedächtnis des Herrn – die Memoria – begehen? Wie Eucharistie feiern" (13) enggeführt. In ökumenischer Perspektive möglicherweise strittige Themenkomplexe wie „Opfertheologie" oder „Amtsverständnis", die für die Eucharistietheologie doch wohl einschlägig sind, werden nur am Rande gestreift. In diesem Zusammenhang hätte eine Bezugnahme oder Darstellung eines neuzeitlichen Eucharistieverständnisses der römisch-katholischen Theologie mit Rückgriff auf bibeltheologische Erkenntnisse hilfreich sein können, um wirkliche Divergenzen aber auch einen echten Konsens erkennen zu können.

Kann die vorliegende Arbeit bzgl. möglicher Perspektiven für die konkrete ökumenische Arbeit befriedigen und letztlich fruchtbar werden für die theologische und näherhin die liturgiewissenschaftliche Forschung und liturgische Praxis? Zwei Seiten Zusammenfassung (263–265) können solches nur begrenzt leisten. Die Auflistung und Durchsicht sowie das Nachzeichnen der Dokumente auf dem Weg zu einer größeren Ökumene sind jedoch hilfreich; die Studie kann eine Anregung und v. a. auch eine Materialquelle für weitere wissenschaftliche Arbeiten sein – sowohl auf den Gebieten der Ökumene und der Eucharistietheologie als auch hinsichtlich der Anamneseforschung und dem Umgang mit liturgiehistorischen Quellen. Unabhängig von den kritischen Anmerkungen ist sie durchaus nützlich, da sie eine Fülle von Einzelmomenten und eine beträchtliche Zahl an historisch ein- und aufzuarbeitenden Aspekten in den Blick rückt.

An ein reiches Quellenverzeichnis am Ende des Werkes (1. Liturgische Quellen, 2. Quellen zur Ökumenischen Bewegung) schließt sich ein umfassendes Literaturverzeichnis an; das nachfolgende Register ist mit nur 38 Begriffen „Sachen" wohl zu knapp ausgefallen, als das es von großem Nutzen sein könnte.

Münster Dietmar Thönnes

Wort und Buch der Liturgie. Interdisziplinäre Beiträge zur Wirkmächtigkeit des Wortes und Zeichenhaftigkeit des Buches, hg. v. Hanns Peter Neuheuser. – St. Ottilien: Eos 1995. VIII, 520 S., geb. DM 148,00 ISBN: 3-88096-787-3

Im Hintergrund des Sbdes steht eine lange kirchliche, insbesondere liturgische Hochschätzung des biblischen Wortes, die durch das Zweite Vatikanische Konzil, v. a. die Liturgiekonstitution, wieder neu in das Bewußtsein gerufen worden ist. Die Bedeutung der Wortverkündigung und ihr theologisches Gewicht sind gewachsen. Damit stellt sich auch neu die Frage nach der Gestalt des liturgischen Buches, aus dem die Schrifttexte verkündet werden. Der vorliegende Sbd deckt ein breites Themenspektrum ab, indem er in die Theologie des Wortgottesdienstes einführt, verschiedene Aspekte der Liturgiegeschichte, darunter v. a. die Gestalt des Evangeliars, behandelt und durchaus gewichtigen Fragen der gegenwärtigen Pastoral nachgeht.

Das Buch läßt sich wegen der Fülle der Beiträge kaum wirklich darstellen, nur einige Aufsätze können hervorgehoben werden. Liturgiewissenschaftlich interessiert besonders Otto Nussbaum, *Zur Gegenwart Gottes/Christi im Wort der Schriftlesung und zur Auswirkung dieser Gegenwart auf das Buch der Schriftlesungen* (65–92), der u. a. ausführlich patristische und liturgiehistorische Zeugnisse für den Glauben an die Gegenwart Gottes/Christi in der Schriftverkündigung der Liturgie zusammenträgt. Lesenswert ist auch der Beitrag des evangelischen Theologen Dietrich Meyer, *Das Wort Gottes auf dem Konzil* (93–121). Hier wird die Rede vom Wort Gottes im Zusammenhang der tiefgreifenden Umwälzungen der Theologie zu Beginn des 20. Jh.s erklärt und Nähe zu Anliegen der evangelischen Theologie bescheinigt. Bei Hanns Peter Neuheuser, *Das Bild vom Tisch des Wortes und des Brotes. Kernaussagen der Liturgiekonstitution zum Verhältnis von Wortgottesdienst und Eucharistiefeier* (133–169) liest man eine abwägende Darstellung der konziliaren und nachkonziliaren Dokumente zum Thema, v. a. aber Hinweise auf die Vielschichtigkeit der Rede vom „Tisch des Wortes". Materialreich sind die Beiträge von Nikolaus Gussone, *Der Codex auf dem Thron. Zur Ehrung des Evangelienbuches in Liturgie und Zeremoniell* (191–231), und von Johannes Helmrath, *Die Inthronisation des Evangelienbuches auf Konzilien* (233–279), je für sich anregende und weiterführende Lektüren. Daneben findet man Beiträge, die man hier kaum erwartet, so Josef Dahlberg über das *Rollenverständnis des Kirchenchors in Vergangenheit und Gegenwart* (421–434) oder Karlheinrich Hodes über den *Introitus als liturgisch-kirchenmusikalischen Impuls* (435–444).

Manche Akzentsetzung irritiert, wenn etwa Jo Hermans vorschlägt, Kinder das Evangeliar küssen zu lassen, um so größere Sensibilität für die Bedeutung des Gotteswortes zu fördern; wenn derselbe Vf. bei der Forderung, Kinder als Lektoren zu berücksichtigen, die doch entscheidende Frage nach dem Verstehen des Textes nur am Rande behandelt (309–351); oder wenn im Aufsatz von Edward J. Birkenbeil über das *dialogische Sprachhandeln in der Liturgie* – ein Beitrag ohne jeden Rekurs auf die entsprechende liturgiewissenschaftliche Diskussion – aus vertikaler und horizontaler Sprechrichtung die Verschränkung zum Kreuz konstruiert wird (281–308).

Problematisch sind v. a. zwei Punkte: Insgesamt vermißt man die Auseinandersetzung mit der jüngeren wissenschaftlichen Diskussion um die Bibel in der Liturgie, die sich insbesondere mit dem Verhältnis von AT und NT, dem Ritual des Wortgottesdienstes, der Rezeption beider Teile der einen Bibel im christlichen Gottesdienst etc. beschäftigt. Im Buch steht verkürzend allein das Evangelium respektive das Evangeliar im Mittelpunkt. Wenn Nussbaum schreibt: „Die auch im geltenden Meßbuch so nachdrückliche Hervorhebung des Evangeliars darf jedoch nicht zu einer Unterbewertung der übrigen Lesungen der Heiligen Schrift führen" (88), dann

entgeht leider der Sbd der Gefahr einer solchen Unterbewertung in keiner Weise. Das AT in der Liturgie existiert hier nicht.

Schließlich liefert der Bd zweifelsohne veritable Beispiele für die Gestaltung des Evangeliars in neuerer Zeit. Doch bleibt man hier ganz auf vorgezeichneten Pfaden, wo doch im Gespräch mit der zeitgenössischen Buchgestaltungskunst andere Wege beschritten werden könnten. Beispiele dafür liegen längst vor, wie ein Blick in die katholische Kirche in Frankreich zeigt (vgl. Chroniques d'art sacré 1996, Nr. 48, 1–7). So liegen die Stärken des vorliegenden Buches eher im Bereich der historischen Forschung, während die Fragen, die die Gegenwart stellt, nur gestreift werden.

Erfurt Benedikt Kranemann

Erwachsene auf dem Weg zur Taufe. Werkbuch Erwachsenenkatechumenat. Erarbeitet von Matthias Ball u. a. im Auftrag der Zentralstelle Pastoral der Deutschen Bischofskonferenz und des Deutschen Liturgischen Instituts. – München: Kösel 1997. 168 S., kt DM 34,00 ISBN: 3-466-36466-3

Für den Beobachter der liturgischen Szene im deutschen Sprachbereich ist es nicht mehr zu übersehen: es kommt Bewegung in den bisher nur sporadische Lebenszeichen zeigenden Erwachsenenkatechumenat. Nach der katechetisch-liturgischen Handreichung „Erwachsene fragen nach der Taufe" (München 1992), z. T. von denselben Autoren im Auftrag derselben Instanzen herausgegeben, ist hier ein andersgeartetes Werkbuch vorzustellen. Es enthält keine Katechesen und liturgische Feiern wie das vorausgehende, es handelt sich vielmehr im wesentlichen um eine erfahrungsbezogene Anleitung zur Durchführung des Erwachsenenkatechumenats. Diese wird von einer Geschichte des Katechumenats in Deutschland und einigen theologischen Reflexionen über den Erwachsenenkatechumenat gerahmt.

Das *Vorwort* (9) des Erfurter Bischofs Dr. Joachim Warnke zeigt, daß inzwischen auch (einige) Bischöfe die Bedeutung dieser Zukunftsaufgabe erkannt haben. Die *Entwicklung des Katechumenats in Deutschland*, die E. Werner im einleitenden Kap. (13–35) erstmals resümiert, läßt bischöfliches Engagement in dieser Frage erst seit wenigen Jahren erkennen. So wird in den Diözesen Münster und Augsburg die „Feier der Zulassung" für die Taufbewerber des ganzen Bistums zentral im Dom begangen.

Das Herzstück des Werkbuches besteht in ganz konkreten Vorschlägen *„Zur Pastoral des Katechumenats in den Gemeinden"* (37–130), wobei der Ablauf des Erwachsenenkatechumenats zugrunde liegt. Verfaßt haben es zwei Diözesanbeauftragte für den Katechumenat, M. Ball vom Bistum Rottenburg und F.-P. Tebartz-van Elst vom Bistum Münster. Sie betreiben keine graue Theorie, sondern entwickeln ihre Vorschläge aus einer großen Zahl von Erfahrungsberichten über den Katechumenat in ihren Diözesen, die in den Text eingestreut sind. Die konsequent durchgehaltene Erfahrungsbezogenheit macht letztendlich das Besondere dieses Buches aus.

Im *dritten Teil* geht es um *„Theologische Perspektiven zum Katechumenat"* (130–154). Dabei analysiert Tebartz-van Elst das *„Christwerden und Christbleiben unter sich verändernden gesellschaftlichen Bedingungen"*. Die Gegenwart charakterisiert er als „nachchristliche Gesellschaft", die einerseits von der Säkularisierung geprägt, andererseits „auf eine neue, bisher nicht vergleichbare Weise religionsproduktiv" sei (133). Ball sieht den *„Katechumenat als Paradigma einer Kirche im Werden"*. Es geht ihm dabei um ein dynamischeres Sakramenten- und Kirchenverständnis. Werner warnt davor, den *„Katechumenat im Kontext der gemeindlichen Sakramentenpastoral"* einfach als Muster zu übernehmen, da die Ausgangssituationen der einzelnen Sakramente zu verschieden seien. Wohl benennt er konkrete katechumenale Elemente (147) für die Sakramentenpastoral und konkretisiert diese am Beispiel der Vorbereitung der Kleinkindertaufe, Erstkommunion und Firmung.

In einem *Anhang* gibt Waibel nützliche *„Hinweise zur Terminologie"* des Erwachsenenkatechumenats, dessen ursprünglich lateinische und griechische Begriffe, wie Exorzismus, Skrutinien, *illuminandi* usw. sich nur schwer eindeutschen lassen. Eine Tabelle mit den Taufzahlen der über Siebenjährigen von 1972–1995, zwei kurze Situationsberichte des Katechumenats in der deutschsprachigen Schweiz und in Österreich, Literaturhinweise zum Thema sowie Kontaktadressen für weitere Auskünfte runden dieses Werkbuch ab.

Das Christwerden von Erwachsenen könnte der Kirche in unseren Landen helfen, ihre missionarische Seite wieder zu entdecken. Leider handelt es sich bisher um eine immer noch zuwenig erkannte und gewürdigte Chance. Dieses Werkbuch leistet ausgezeichnete Aufklärungsarbeit für die notwendige Bewußtseinsbildung. Es kann daher jedem wachen Christen empfohlen werden, gerade weil es bei aller Begeisterung für die Sache realistisch und nüchtern geschrieben ist und auch offene Fragen benennt.

Dem Rez., der als federführendes Mitglied der Arbeitsgruppe „Die Feier der Eingliederung in die Kirche" von 1975 miterarbeitet hat, seien einige ergänzende Hinweise zur Geschichte des Katechumenats in Deutschland gestattet. Schon bald nach der Konstituierung der Bearbeitergruppe in Münster (Lengeling, Plock, Probst, Richter) wurde Kontakt mit P. Roland Arndt OP von der KGI Köln aufgenommen und während der ganzen Zeit gehalten, da dort das einzige Katechumenatszentrum in Deutschland angesiedelt war. U. a. habe ich 1974 an der Feier der Zulassung und der Eingliederung einer Bewerberin in St. Stephan Köln-Lindenthal teilgenommen, um konkrete Erfahrungen mit dem Erwachsenenkatechumenat zu sammeln. Zu ergänzen wäre auch eine Tagung über Erwachsenentaufe und Gemeindekatechese vom 2.–4. März 1975 im Katechumenatszentrum der Katholischen Glaubensinformation – Köln, bei der R. Arndt, D. Zimmermann, R. Dumont, Wim Thys aus Antwerpen und Rez. als Referenten mitwirkten. Die Referate dieser Tagung wurden m. W. von R. Arndt in hektographierter Form verbreitet. 1975 hat in Bensberg eine weitere Tagung stattgefunden. Diese Ergänzungen wollen sagen, daß die Ursprünge der Studienausgabe von 1975 noch weiter erhellt werden müssen. Nach meiner Einschätzung dürfte es darüber noch nicht bearbeitetes Archivmaterial geben, einiges ist beim Rez. vorhanden. Doch wäre die Suche und Aufarbeitung über die Zielsetzung eines Werkbuches hinausgegangen. Hier bleibt noch Raum für wissenschaftliche Untersuchungen. Als Mitbearbeiter des ersten Werkbuchs „Katechumenat heute" von 1976 möchte ich dem neuen, v. a. in seinem Hauptkapitel exzellenten Werkbuch wünschen, daß es die Barrieren, die der Realisierung des Erwachsenenkatechumenats im deutschsprachigen Raum immer noch entgegenstehen, überwinden und eine fruchtbare Praxis initiieren hilft. Das wird nur gelingen, wenn sich mehr Christen als bisher für den Erwachsenenkatechumenat engagieren. Das Buch kann dazu ausgezeichnete Dienste leisten.

Vallendar Manfred Probst

Klinghardt, Matthias: **Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft.** Soziologie und Liturgie frühchristlicher Mahlfeiern. – Tübingen: A. Francke 1996. XI, 633 S. (Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter, 13), geb. DM 126,00 ISBN: 3-7720-1879-3

Diese in Heidelberg angenommene Habil.-Schrift ist v. a. für die Liturgiewissenschaft von erheblicher Bedeutung. Niemand, der sich mit der Entwicklung der Eucharistiefeier in der frühen Kirche beschäftigt, kann zukünftig daran vorbeigehen. Vf. geht dabei von der schlichten Frage aus: Wie kamen frühchristliche Gemeinden dazu, sich zu gemeinschaftlichen Mählern zu versammeln, zumal der Beginn nicht durch Einheit, sondern durch Vielfalt der Liturgie gekennzeichnet ist.

Nach einer gründlichen Darlegung dieser Fragestellung in der Forschung widmet sich die Arbeit vornehmlich der äußeren Gestalt des Mahles, also des konkreten Mahlverlaufs, und verzichtet auf eine Erörterung etwa der Einsetzungsworte. Ausgangspunkt ist die Einsicht, „daß die konkrete Mahlform der ausformulierten Reflexion auf ihren theologischen Gehalt jeweils voraus liegt" (17). Theologisch wichtige Fragen wie Gegenwart des Herrn, sakramentaler Charakter, Verständnis der Herrenmahlparadosis etc. werden selbstverständlich behandelt, doch ausschließlich in Hinordnung auf die konkrete Mahlgestalt.

In einem *1. Kap.* werden die *Privat- und Vereinsmähler der griechisch-römischen Antike* dargestellt (21–174), z. B. Mahlverlauf und Speisen, Soziologie der Raumgestalt (Sitzordnung, Teilnehmer), Mahl und Symposion. Ein *2. Kap.* befaßt sich mit *Gemeinschaftsmahl und Gottesdienst im hellenistischen Judentum* (175–267): Therapeutenmahl, Mahl- und Gemeindeorganisation in Qumrantexten, Synagogengottesdienst und Mahl. Das *3. Kap.* zeichnet *Mahl und Gemeinschaft in Korinth* nach (269–371): Gestalt der Mahlfeier, Mahlordnung und theologische Argumentation in 1 Kor 11, Mahl und Wortgottesdienst. Das *4. Kap.* widmet sich dem Mahl und den Mahlgebeten in der Didache (373–492). Abschließend findet sich ein Überblick über Liturgie und Soziologie des Mahls vom 2. Jh. (Justin, Eucharistie und Agape, Hippolyth) bis zum 4. Jh., also von der *„Mahlfeier zur Messe"* (493–534). Außergewöhnlich umfangreiche Literaturangaben, wie bei dieser interdisziplinären Thematik nicht anders zu erwarten, Abbildungen und Register ergänzen die Abhandlung.

Die Fülle der Einsichten kann hier nicht einmal aufgezählt werden. Vieles von dem, was heute in der Liturgiewissenschaft weithin schon selbstverständlich ist (vgl. H. B. Meyer, Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral, Regensburg 1989), wird hier überzeugend begründet, zugleich aber viel differenzierter aufgeschlüsselt als bislang geschehen. So wird nun niemand mehr behaupten können, die Didache beziehe sich nicht auf die Eucharistie, sondern lediglich auf eine Agape. Deutlich wird auch, daß die Mahlgestalt die eigentliche Konstante ist, nicht die jeweilige spezielle Mahltheologie. Das gilt vornehmlich für den Einsetzungsbericht, der in den ersten beiden Jh.en sicherlich nicht als notwendig für das angesehen

wurde, was später Konsekration genannt wird. Er erscheint erst seit Beginn des 3. Jh.s als Teil des liturgischen Formulars, „und selbst dann ist nicht klar, ob sich dieser Aspekt ungebrochen bis zu den Anaphoren des 4. und 5. Jh.s durchgehalten hat" (523). Allen Zeugnissen gemeinsam ist jedoch, daß der entscheidende Akt, in dem sich die Gemeinde ihrer religiösen Identität versicherte, die Gebete waren, die über den Speisen gesprochen wurden. Die Übernahme der Einsetzungsworte zeigt dann nach Auffassung des Vf.s, daß zunehmend der Tod Jesu als die entscheidende Instanz für die Vergegenwärtigung der christlichen Identität galt. Ist es aber nicht so, daß Texte wie Did. 9–10 oder Const. apost. VII, 25–26 noch ein archaisches Stadium einer auf das Kommen des Herrn ausgerichteten Gemeinde verkörperte, wobei nicht nur die Einsetzungsworte, sondern der Passahbezug überhaupt fehlen? In diesem Zusammenhang ist es schade, daß liturgiewissenschaftliche Forschungen kaum zur Kenntnis genommen werden, etwa die von C. Giraudo (z. B. Eucaristia per la Chiesa, Rom 1989).

Vf. sieht zwei verschiedene Grundformeln der frühen Mahlfeiern gegeben, die sich schon für jüdische Gemeinschaften nachweisen lassen: einmal Beginn mit dem Mahl, danach Gebet und gegebenenfalls Belehrung während des Symposions; dann aber auch Beginn mit Schriftlesung und Auslegung, worauf Gebete und Mahl folgen. Vf. zeigt übrigens auch auf, wie sich für die Dogmengeschichte eine Loslösung der Behandlung theologischer Fragen in der konkreten Mahlversammlung entwickelt.

Zu hoffen bleibt nun, daß die Thesen dieser Arbeit in den verschiedenen theologischen Disziplinen rezipiert werden bzw. eine konstruktive Auseinandersetzung damit erfolgt.

Münster Klemens Richter

Wie weit trägt das gemeinsame Priestertum? Liturgischer Leitungsdienst zwischen Ordination und Beauftragung, hg. v. Martin Klöckener / Klemens Richter. – Freiburg / Basel / Wien: Herder 1998. 284 S. (Quaestiones Disputatae, 171), kt DM 48,00 ISBN: 3-451-02171-4

Nicht jedes Buch der Reihe „Quaestiones Disputatae" löst den Reihentitel so ein wie dieser Bd, der in seiner Substanz die Vorträge enthält, die auf dem Kongreß der Arbeitsgemeinschaft katholischer Liturgikdozentinnen und Liturgikdozenten im deutschen Sprachgebiet vom 23.–27. September 1996 in Quarten (Schweiz) gehalten wurden. Der Problemhintergrund besteht in dem wachsenden Priestermangel im ganzen deutschen Sprachbereich, der dazu geführt hat, Laien immer stärker mit Leitungsdiensten – auch liturgischen – zu beauftragen, die früher in der Regel sakramental ordinierten Leitern vorbehalten waren. Häuft man diese Leitungsdienste bei theologisch gut ausgebildeten und hauptamtlich angestellten Laien an, dann entsteht, wie manche sagen, der/die Priester/in ohne Weihe. Ausdrücklich muß darauf hingewiesen werden, daß alle Beiträge vor der Veröffentlichung der „Instruktion zu einigen Fragen über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester" vom 15. August 1997 abgeschlossen waren; die Hg. konnten nur noch mit einer Fußnote auf sie hinweisen (9).

Die Antipoden der Beiträge, zwischen denen alle anderen eingeordnet werden können, scheinen mir Hans Bernhard Meyer und Franz Kohlschein zu sein. Ersterer behauptet, daß wir in der derzeitigen Situation die falschen Fragen stellen, nämlich was ein Laie noch tun darf und was er nicht tun darf. Meyer sieht vielmehr die Zeit gekommen, ganz grundsätzlich über die Aufgaben und Dienste in der zukünftigen Kirche nachzudenken. Ziel dieses Nachdenkens soll sein, die verschiedenen pastoralen Aufträge in der Kirche und die dafür notwendige Bevollmächtigung durch Ordination oder Beauftragung in die entsprechende Beziehung zu bringen. Das würde z. B. bedeuten, daß ein/e Krankenseelsorger/in durch eine (relative) Ordination auch befähigt wird, die für die Krankenseelsorge wichtigen Sakramente feiern zu können. In Anwendung des Prinzips könnten in der Kirche neue ordinierte und nichtordinierte Dienstämter entstehen, wie sie der jeweiligen Situation angemessen seien.

Franz Kohlschein zweifelt überhaupt an, ob Laien im theologischen Sinne leiten können. Die Aufgabe des Leitens kommt nach ihm nur ordinierten Amtsträgern zu. Eine Beauftragung reicht ihm dafür nicht aus. Wenn beauftragte Laien einen Gottesdienst leiten, solle man von moderieren sprechen und diese Gottesdienste etwa nach dem Vorbild einer Vesper ohne Priester so gestalten, daß ein eigentlicher Leitungsdienst überflüssig werde. Der Leitungssitz, der betont Priestersitz genannt wird, soll dann natürlich frei bleiben und ein Laie, der ein Gebet vorträgt, darf nicht die Orantenhaltung einnehmen, da diese als typisch priesterlich angesehen wird. Kohlschein vertritt die Meinung, daß die „Verwendung historisch gewachsener Kennzeichen des Dienstamtes vermieden werden" solle (194). Seine grundsätzliche Einstellung wird gegen Ende seines Beitrages deutlich, wenn er schreibt: „Für die Dienste von Laien bieten sich die den Tätigkeiten entsprechenden Bezeichnungen ‚Lektor/in', ‚Vorbeter/in', ‚Kantor/in', ‚Gottesdiensthelfer/in' o. ä. an. Die Frage ist, ob die koordinierende Position im Helferteam wie in der Feier ohne ordinierten Vorsteher überhaupt einen eigenen Namen braucht ... Eventuell könnte die Bezeichnung ‚Moderator/in' im Sinn eines Leiters des Liturgie-Teams, nicht jedoch der Liturgie eingeführt werden" (192f). Mit dieser Position geht Kohlschein vor das Konzil zurück, das eine Delegation auch von bestimmten Leitungsaufgaben an Laien ermöglicht hat (vgl. AA 24) als auch hinter die viel gescholtene Instruktion über die Mitarbeit der Laien am priesterlichen Dienst, die in Art. 7 § 1 von der Leitung durch Laien spricht.

Daß man unter Wahrung der kirchlichen Grundsatzpositionen hier wesentlich großzügiger sein kann, zeigt der Beitrag *„Die Leitung von Gottesdiensten durch beauftragte Laien"* von Reiner Kaczynski (145–166). Die Ermöglichung von Leitung durch Laien in bestimmten Gottesdiensten wird hier einmal im gemeinsamen Priestertum aller Getauften gesehen und zum anderen in der bischöflichen Beauftragung, die einen begrenzten Anteil gibt an der bischöflichen Leitungsvollmacht. Deshalb soll er wie ein Leiter auftreten, d. h. er kann den Vorstehersitz benutzen, er kann ein liturgisches Gewand tragen, natürlich nicht Stola und Meßgewand, er soll die Orantenhaltung beim Gebet einnehmen, er soll alle Gesten und Haltungen ausführen, die sich mit seinem bleibenden Status eines Laien vereinbaren lassen, es findet ein Einzug und ein Auszug der Dienste statt. Die Feiergestalt der Liturgie soll auch bei der Leitung eines Laien möglichst wenig beschränkt, bzw. positiv gesagt, möglichst weitgehend erhalten bleiben.

Die Ausführungen des Neutestamentlers Walter Kirchschläger über *„Begründung und Formen des liturgischen Leitungsdienstes in den Schriften des Neuen Testaments"* (20–45) zeigen, daß „die liturgische Leitungsautorität mit der (Leitungs-)Autorität in den Gemeinden verknüpft ist" (43). Diese wiederum lebt aus der Rückbindung an Jesus Christus. „Von dieser biblischen Wurzel her muß der Leitungsdienst jedes liturgischen Vollzugs gedacht und konzipiert werden" (45). Nimmt man seinen Hinweis auf die Vielfalt der liturgischen Dienste im NT dazu, unterstützt dieser Beitrag die Grundkonzeption Meyers.

Das gilt auch für Marcel Metzgers Beitrag *„Modelle des liturgischen Leitungsdienstes in der Alten Kirche und ihre Relevanz für die Gegenwart"* (46–64). Auch er verweist auf den Zusammenhang von Gemeindeleitung und liturgischen Leitungsdienst (48f). Er vertritt die Auffassung, daß kein Amt ohne Weihe oder eine Benediktion ausgeübt werden sollte (64).

„Der Zusammenhang von Gemeindeleitung und liturgischem Leitungsdienst" ist dann ausdrücklicher Gegenstand des ekklesiologischen Beitrags des Baseler Bischofs Kurt Koch. Diesen Zusammenhang, den er für wesentlich und unaufkündbar hält, sieht er heute „arg bedroht" (65). Das primäre Problem sei nicht die Leitung von Gottesdiensten, sondern die Leitung von Gemeinden durch Laien (75). Koch sieht die höchst reale Gefahr, daß sich in der Kirche ein Leitungsamt ohne Weihe etabliert, wenn nicht schon etabliert hat. In der „Folgelastung" dieser Tatsache entwickle sich ein ökumenisches Problem, da in der Ökumene die Bedeutung der sakramentalen Ordination gerade wiederentdeckt worden sei, während in der katholischen Kirche der „Verlust der sakramentalen Dimension" drohe (80). Koch stellt seine Abschlußüberlegungen unter die Frage „Verhängnisvolle Irrwege oder verheißungsvolle Auswege?" (82). Dabei läßt er keinen Zweifel, daß die katholische Kirche auf Dauer an der grundsätzlichen Lösung, Leitungsdienste mit der sakramentalen Ordination zu verbinden, nicht vorbeikommt. Die derzeitigen Not-Lösungen müßten deshalb klug angewandt werden, bis „eine wirkliche kirchenrechtliche Lösung des Problems gefunden ist" (85).

Systematisch-pastorale Aspekte zum Thema steuert der Beitrag *„Liturgische ‚Laien'-Dienste zwischen Weihe und Beauftragung"* des Dogmatikers Herbert Vorgrimler bei. In einem ersten Teil referiert er die „Maximalvorstellungen Karl Rahners" (87). In dessen Sicht komme der Dienst nicht durch die Weihe zustande, sondern die Weihe sei sakramentale Bekräftigung für den priesterlichen Dienst. Rahners Vorschlag zur weiteren Ausdifferenzierung des priesterlichen Dienstamtes bestehe in der Anfrage, ob diejenigen, die faktisch amtliche Tätigkeiten ausüben, nicht faktisch Geweihte oder Kleriker seien (90). Auf der Grundlage dieser Position setzt er sich mit offiziellen Stellungnahmen der Bischofskonferenz kritisch auseinander. Im dritten Teil plädiert er für echte Leitungsvollzüge durch Laien, setzt sich für Hausliturgien neben der offiziellen Gemeindeliturgie ein und zeigt Verständnis für die Erteilung der Krankensalbung durch beauftragte Krankenhausseelsorger (105f). Letztlich geht auch dieser in manchem eigenwillige Beitrag in die Richtung von Meyer.

Ein hochinteressantes Beispiel stellt Ludwig Bertsch vor in seinem Beitrag *„Die gottesdienstliche Einsetzung und die liturgischen Dienste der Laien als Gemeindeleiter in der Ortskirche von Kinshasa/Zaire"*. Hier hat eine afrikanische Ortskirche unter Berufung auf das II. Vatikanum aus ihrem Kontext heraus offiziell ein Laiendienstamt eingerichtet, das der Bischof in einer Eucharistiefeier überträgt. Der Ritus der Einsetzung nach der Homilie enthält ein Segensgebet mit einer ausdrücklichen Epiklese (210) sowie ausdeutende Gesten. Das einzige, was an diesem neuen Amt fragwürdig scheint, betrifft seine Benennung als Gemeindeleiter, da Gemeindeleitung im vollen Sinne auch den Vorsitz der Eucharistiefeier beinhaltet. Ob diese Anfrage auch die afrikanische Bezeichnung Mokambi betrifft oder nur die deutsche Übersetzung Gemeindeleiter, geht aus dem Zusammenhang nicht hervor. Im Sinne Rahners und Meyers scheinen wir hier an der Schwelle zu einer Gestalt des Amtes zu stehen, das vielleicht besser durch eine sakramentale Ordination übertragen würde.

Obwohl die Begriffe Ordination und Beauftragung in den lutherischen Kirchen nicht so klar geschieden werden wie in der katholischen, gibt es gemäß den Informationen von Wolfgang Ratzmann über den *liturgischen Leitungsdienst in den lutherischen Kirchen* (214–227) Nicht-Ordinierte, die in Sonder- oder Notfällen mit Aufgaben von Ordinierten betraut werden. Dazu zählt auch die „Verwaltung des Abendmahls durch Leiter von Gemeindegruppen" (224f).

Gründliche Information und gediegene Diskussion der pastoralen und kirchenrechtlichen Situation in der deutschsprachigen Schweiz steuert Adrian Loretan bei unter dem Titel *„Pastoralassistentinnen und -assistenten als liturgische Vorsteherinnen und Vorsteher"* (228–248). Angesichts des Priestermangels in der Schweiz werde diese Berufsgruppe immer stärker in liturgischen Leitungsfunktionen eingesetzt. Dadurch komme es wieder stärker zu einer Trennung von Leitungsvollmacht und dem Sakrament des Ordo, wodurch jetzt schon die sakramentale Dimension der Kirche unterwandert werde. Grenzüberschreitungen der Pastoralassistenten wie Bitten um die Erlaubnis zur Leitung von Eucharistiefeiern für diese durch ihre Gemeinden seien Alarmzeichen. Loretan sieht die derzeitige Situation als einen Übergangszustand (244). Es gebe nach Bischof Kurt Koch nicht nur einen schmerzlichen Priestermangel, „sondern auch einen Ordinationsmangel, denn es stehen genügend Arbeiter für den Weinberg des Herrn zur Verfügung" (248). Damit spricht er sich vorsichtig für einen erweiterten Zugang zum sakramentalen Ordo aus.

Der Tübinger Kirchenrechtler Richard Puza konzentriert sich in seinem Beitrag *„Der liturgische Leitungsdienst aus kirchenrechtlicher Perspektive"* (249–263) auf die drei Problemfelder des priesterlosen Wortgottesdienstes am Sonntag, der Assistenz bei der Eheschließung und der Feier der Krankensalbung durch beauftragte Laien, wobei er von den theologischen Grundprinzipien des Kirchenrechts sowie vom CIC 1983 her argumentiert. Der Vorschlag, für die Krankensalbung durch Laien ein neues Sakramentale einzurichten, überzeugt Rez. allerdings nicht, da die Geschichte dieses Sakramentes eine Beauftragung von Diakonen und Laien als außerordentliche Spender des Sakramentes als möglich erscheinen läßt, wenn sie vom Bischof geweihtes Öl verwenden. Außerdem dürfte es für die Gläubigen schwierig sein, das Sakrament und das Sakramentale zu unterscheiden.

„Der liturgische Leitungsdienst im Kontext der Gemeindepastoral" wird von dem Schweizer Pastoraltheologen Leo Karrer untersucht. Er unterstreicht noch einmal die Einbindung des liturgischen Leitungsdienstes in die Grundvollzüge von Martyria, Liturgia und Diakonia. Karrer ist bewegt von der Sorge um die Einheit dieser Grundvollzüge. Er spricht deshalb von Pfarrermangel statt von Priestermangel, weil hier der Mangel nur an dem Ausfall von Liturgie festgemacht werde. Der pastorale Alltag lebe immer augenscheinlicher von Notlösungen anstatt grundlegende Lösungen herbeizuführen. Man suche künstliche Notlösungen, das Profil des Pfarrers werde ausgemergelt, das System zerbröckele infolge „schismatisierender Selbsthilfe" und es stelle sich die Frage: Geht es um Gott und die Menschen oder um die „Kirche"?

Überblickt man noch einmal alle Beiträge, so sind die Vf. sich alle einig in der Sorge um die sakramentale Grundgestalt der Kirche, wie sie sich im kirchlichen Amt ausdrückt. Ausnahmslos wird die beste Lösung nicht in einer möglichst weitgehenden Übertragung seiner Aufgaben an Laien gesehen, sondern in einer Erweiterung des Zugangs zum ordinierten Amt für verheiratete Männer und auch für Frauen. Die Möglichkeiten des Kirchenrechts auszuschöpfen, Laien mit (liturgischen) Leitungsfunktionen zu beauftragen, wird von keinem der Vf. als Dauerlösung empfohlen. Im Umgang mit den beauftragten Laien fangen die Unterschiede an.

Weitgehend allein steht Kohlschein mit seiner Meinung, daß Laien überhaupt keine leitenden Funktionen in der Liturgie ausüben sollten. Ein Gemeindegottesdienst ohne Priester muß nach ihm in seiner äußeren Gestalt das Merkmal der Notlösung so deutlich wie möglich ausprägen. Daß er den Begriff Leitung für Laien ablehnt, während die Schweizer Vf. sogar den von ihm für den priesterlichen Vorsteher reklamierten Begriff des Vorstehers anwenden, zeigt die Spannweite der Vorstellungen. Fast gewinnt Rez. den Eindruck, daß aus Sorge vor Fehlentwicklungen die vorkonziliare Klerikerkirche wieder auferstehen könnte. Außer Kohlschein sprechen alle anderen Vf. von einem beauftragten Leitungsdienst durch Laien für bestimmte Gottesdienste. Der Beitrag von Kaczynski zeigt, daß auf der Grundlage des gemeinsamen Priestertums und der bischöflichen Beauftragung hier großzügigere Lösungen möglich sind, d. h. daß die Feiergestalt bei von Laien geleiteten Gottesdiensten nicht verkürzt werden braucht.

Einen neuen, jedenfalls über die bisherige Tradition hinausgehenden Weg zeigt Meyer auf. Er hält die Zeit für gekommen, das bisherige Gefüge von ordinierten Ämtern und Laiendiensten der Kirche zu überdenken und als Grundprinzip die Entsprechung von pastoralem Auftrag und der dafür notwendigen sakramentalen Befähigung einzuführen. Allerdings muß für eine solch weitgehende Lösung noch viel Überzeugungsarbeit geleistet werden, wie die Instruktion von 1997 zeigt. Man darf gespannt sein, welche Position die in Arbeit befindliche Stellungnahme der Liturgie-Kommission der DBK zur Leitung von Gottesdiensten durch beauftragte Laien beziehen wird.

Vallendar Manfred Probst

Kirchenrecht

Aymans, Winfried: **Kanonisches Recht.** Lehrbuch aufgrund des Codex Iuris Canonici. **Bd II. Verfassungs- und Vereinigungsrecht.** – Paderborn / München / Wien: F. Schöningh 1997. XIX, 772 S., Ln DM 128,00 ISBN: 3-506-70482-6

Das profunde Werk von Klaus Mörsdorf, das in 11, teilweise in 12 Aufl. erschienen ist, wird von seinem Schüler Winfried Aymans auf der Grundlage des kirchlichen Gesetzbuches von 1983 fortgeführt. Die Promulgation des erneuerten CIC am 25. Januar 1983 hat die Phase der Kirchenrechtsreform in der Folge des II. Vatikanischen Konzils für die Lateinische Kirche zum Abschluß gebracht.

Einerseits hat die neue Gesetzeslage Veränderungen der konzeptionellen Anlage und Erörterungen neuer Aspekte notwendig gemacht. Diesem Anliegen wird in vielem entsprochen. M. E. hätte man es noch stärker gewichten können. Andererseits kann man das Bestreben als durchaus legitim bezeichnen, angesichts der beträchtlichen Wirkungsgeschichte und der praktischen Bewährung des von Eichmann begründeten und von Mörsdorf fortgeführten Lehrbuches des Kirchenrechtes möglichst viel von diesem aufrechtzuerhalten. Versteht sich doch die Ausgabe von A. als 13. Aufl. dieses Werkes.

Naturgemäß wird diese Neuauflage wesentlich umfangreicher als die dreibändige Darstellung Mörsdorfs. Der erste und zweite Bd der neuen Edition, die zusammen an die 1300 Seiten zählen, behandelt in etwa jenen Teil des Stoffes, den der erste Bd der 11. Aufl. von Mörsdorf auf 577 (plus XIV) Seiten geboten hat.

Während sich der erste Bd vornehmlich mit den im I. Buch des CIC (Allgemeine Normen) behandelten Fragen befaßt, handelt der zweite Bd im großen und ganzen von den Rechtsvorschriften, die sich im zweiten Buch des CIC („Volk Gottes") finden. Dabei ist der Normabschnitt über die Ausbildung der Kleriker ausgespart worden; er soll in Bd III im Zusammenhang mit dem kirchlichen Hochschulwesen vorgelegt werden. Im zur Besprechung stehenden Bd wird wegen der Änderungen in der Systematik des CIC – nicht im gleichen Ausmaß wie bei Behandlung anderer Teile des kirchlichen Gesetzbuches – auf die Darlegungen der vorausgehenden Auflagen zurückgegriffen.

Der Bd enthält *zwei Teile*: *das kirchliche Verfassungs- und das kirchliche Vereinigungsrecht*. Der erste Teil ist in Kap., der zweite in Abschnitte untergliedert. Eine weitere Untergliederung stellt die in Paragraphen dar, die sich durch alle Bde durchzieht.

Nach einer vorgeschalteten begrifflichen Klärung erfolgt eine ekklesiologische Ortsbestimmung der katholischen Kirche im Gesamtzusammenhang der Christenheit. An dieser Stelle sind die wichtigeren die getrennten Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften betreffenden Bestimmungen zusammengefaßt. Die nächstfolgenden Kap. behandeln die Rechtsstellung der Gläubigen als Glieder der katholischen Kirche und der Kleriker. Der Vf. hat auf ein eigenes Kap. über die Laien im Hinblick darauf, daß die einschlägigen Aussagen im Kap. über die Gläubigen enthalten sind, verzichtet. Die Kap. 4–10 sind dem hierarchischen Verfassungsgefüge der Kirche gewidmet: Gesamtkirche und Organe der Höchstgewalt, Beratungsorgane des Papstes, Kurie des Papstes, Teilkirchenverbände und ihre Organe, Teilkirche als Grundgliederung der Kirchenverfassung, Zentrale Einrichtungen der Teilkirche, Diözesane Seelsorgseinheiten (Pfarrei, Pfarrseelsorger und Seelsorgshelfer, Dekanat und Dechant, Kirchenrektor, Kaplan i. S. der cc. 564–572). Wenn A. in der Reihenfolge der Kap. – abweichend von der kodiziellen Systematik – der, wie es im Vorwort heißt, „absteigenden Linie der Verfassungebenen" folgt, so hat dies praktische Gründe für sich.

Angemerkt sei, daß er jene Gebietskörperschaft, der die Bischofskonferenz und das Plenarkonzil zugeordnet sind, für die der CIC keinen Fachausdruck prägt, als Plenarverband bezeichnet. Diese Benennung ist zwar nicht üblich, aber sie stellt den Versuch dar, dem Hoheitsgebiet der Bischofskonferenz, das sich ja auf Grund der Kompetenzen derselben als einheitliches Rechtsgebiet darstellt, einen griffigen Namen zu geben.

Im *II. Teil (Vereinigungsrecht)* faßt er – auch hier folgt er nicht ganz der Einteilung des kirchlichen Gesetzbuches – die auf freiem Eintritt bzw. auf freiem Zusammenschluß beruhenden Vereinigungen in der Kirche zusammen. Im Bereich des konsoziativen Elementes eröffnet sich den Gläubigen ein weites Feld der Eigeninitiative, für deren Ausgestaltung und Wirksamkeit ein beträchtliches Feld der Autonomie besteht. Dies hat auch in der Ausbildung sehr unterschiedlicher Rechtsformen Ausdruck gefunden. In einem vorgeschalteten Paragraphen versucht der Vf. die diesen gemeinsamen Elemente herauszuarbeiten. Eine zentrale Rolle spielt dabei die Erörterung von Wesen und Umfang des im Charisma gründenden Vereinigungswesens der Kirche sowie von dessen Bezug zum Menschenrecht der Vereinigungsfreiheit. Im

ersten Abschnitt werden die Grundelemente des kirchlichen Vereinigungsrechtes dargelegt, im zweiten behandelt er die kirchlichen Vereine, im dritten die kanonischen Lebensverbände (Religiosenverbände, Säkularinstitute, Gesellschaften des Apostolischen Lebens) und im vierten die Personalprälatur als apostolischen Inkardinationsverband.

A. gebraucht den Ausdruck „Kanonische Lebensverbände" als Oberbegriff für die Institute des geweihten Lebens (Religioseninstitute und Säkularinstitute) und die Gesellschaften des Apostolischen Lebens. Der im CIC gängige Terminus *„institutum"* erscheint ihm anstaltlich geprägt und deshalb ungeeignet zur Bezeichnung eines Lebensverbandes, weshalb er die Religioseninstitute „Religiosenverbände" nennt. Für die Säkularinstitute hingegen, für die in der Konsequenz seiner Überlegungen die Bezeichnung „Säkularverbände" passend wäre, bleibt er bei der kodiziellen Terminologie, „da der Begriff ‚Säkularinstitut' – im Gegensatz zur Redeweise vom Religioseninstitut – vom Anfang seiner kirchenrechtlichen Erfassung an sich eingebürgert hat und ohne eine gesetzliche Änderung kaum mehr geändert werden kann" (544).

Die ekklesialen Konstitutivelemente, die allen aufgezählten kirchlichen Zusammenschlüssen eignen, resultieren aus der Berufung jedes Christen zur Heiligkeit, aus der Verantwortung für das Bekenntnis des katholischen Glaubens und des Zeugnisses der Communio, aus der Einbindung in die Zielsetzung der Kirche und aus dem Anliegen der Präsenz in der Gesellschaft. „Auch eine streng kontemplative Vereinigung steht im Apostolat der Kirche und muß auf ihre Weise in die menschliche Gesellschaft ausstrahlen" (466). Als rechtlich-formale Konstitutivelemente listet A. auf: Es muß sich um eine Personengesamtheit handeln. Die Vereinigung muß einer kanonischen Zielsetzung folgen. Sie muß eine innere Ordnung haben. Die Mitgliedschaft muß durch die Elemente von freiem Antrag und freier Aufnahme bestimmt sein (468–470). Folglich erscheint es nicht möglich, sich zum Zwecke der Institutionalisierung der erforderlichen Fortbildung und spirituellen Vertiefung kirchlicher Mitarbeiter (z. B. der Religionslehrer) ausschließlich einer Rechtsform des Vereinsrechtes zu bedienen. Zumindest müßte dort, wo die Beteiligung an Maßnahmen dieser Art dienenden Zusammenschlüssen für den betreffenden Personenkreis verpflichtend vorgeschrieben ist, eine andere Rechtsform zur Anwendung kommen.

In der im Vereinsrecht umstrittenen Frage, ob Nichtkatholiken Mitglieder kirchlicher Vereinigungen sein können, versucht er darzulegen, daß eine solche Mitgliedschaft nicht möglich ist. Immerhin konzediert er eine Art Gastmitgliedschaft ohne Korporationsrechte im strengen Sinn, also ohne Stimmrecht und ohne Zutritt zu Ämtern in der Leitung.

Das Buch ist mit einem Index der zitierten Canones des Codex Iuris Canonici 1983 und des *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, sowie verschiedener vorausgehender Schemata (PD/1977, InstVitCons/1977, CIC/1980, CIC/1982) und Dokumente (CIC/1917, IOPers) und der Schemata zur *Lex Ecclesiae Fundamentalis* von 1971 und 1980 ausgestattet.

Auf dem Umschlagblatt wird die dem Vf. und dem Verlag vorschwebende Zielsetzung angegeben: Das Werk „soll wie bisher unverändert in erster Linie der kirchlichen Praxis im akademischen Studium, in Gesetzgebung, Verwaltung und Rechtsprechung der Kirche dienen". Naturgemäß ist es für den, der eine detailliertere Information sucht, ein m. E. höchst brauchbares Nachschlagwerk. Es handelt sich um eine sehr umfassende Darstellung des Kirchenrechts, die an Umfang und Ausführlichkeit mit dem in der Fachwelt hochgeschätzten Münsterischen Kommentar zum Codex Iuris Canonici oder mit dem im außerdeutschen Sprachraum führenden Comentario Exegético al Código de Derecho Canónico vergleichbar ist. Als Lehrbuch steht es nicht in Konkurrenz zu den genannten Kommentarwerken, sondern stellt ein anderes genus litterarium dar, daß sich als sinnvolle Ergänzung zu den Kommentaren versteht.

Graz Hugo Schwendenwein

Philosophie

Schaeffler, Richard: **Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit.** Eine Untersuchung zur Logik der Erfahrung. – Freiburg / München: K. Alber 1995. 792 S., geb. DM 168,00 ISBN: 3–495–47803–5

Der heute in München lebende Bochumer Emeritus für Philosophisch-Theologische Grenzfragen Richard Schaeffler bietet in dieser Monographie sowohl eine Synthese seines eigenen umfangreichen Werkes – die 1997 erschienene FS zu seinem 70. Geb. („Erfahrung – Geschichte – Identität. Zum Schnittpunkt von Philosophie und Theologie", hg. v. M. Laarmann und T. Trappe, 377–389) zählt 221 Titel – als auch eine wesentliche Erweiterung des transzendentalphilosophischen Ansatzes. Vieles von dem, was hier breit dargelegt wird, ist bereits in den so bekannt gewordenen Monographien wie „Fähigkeit zur Erfahrung. Zur transzendentalen Hermeneutik des Sprechens von Gott" (1982), „Religionsphilosophie" (1983, ²1997) und „Das Gebet und das Argument. Zwei Weisen des Sprechens von Gott. Eine Einführung in die Theorie der religiösen Sprache" (1989) entworfen und ausgeführt worden. Jetzt hat es eine neue systematische Durchdringung erfahren. Zugleich stellt sich S. der nach den mit dem Phänomen der Geschichtlichkeit der Vernunft zusammenhängenden Problemen wahrscheinlich größten Herausforderung der Transzendental-Philosophie, welcher er sich verpflichtet fühlt: Der Tatsache der nicht-reduzierbaren Pluralität der Vernunft-Gestalten sowie der daraus resultierenden Gefahr einer Aufsplitterung des Vernunft-Subjekts. Angesichts dieser durch die sog. ‚Postmoderne' heraufbeschworenen Problemlage versucht S. eine neue Lektüre Kants, dessen Werk ihm Maßstab setzt und Orientierung verschafft. Man kann auch sagen: Im Anschluß an die durch die Entwicklung der Philosophie veränderten Ausgangspunkte bemüht er sich um nichts Geringeres als um eine neue Kritik der Vernunft, die sich mit Kant sowohl im Bemühen um eine transzendentale Deduktion von Erkenntnisansprüchen als auch über lange Strecken im Untersuchungsaufbau einig weiß, gleichzeitig aber von ihm abhebt, sofern sie Probleme lösen will, die Kant nicht kennen konnte, die jedoch von einer Transzendental-Philosophie, welche in der heutigen philosophischen Auseinandersetzung ernst genommen werden will, unbedingt behandelt gehören. In dieser Absicht findet S. im Neukantianismus, v. a. bei Hermann Cohen und Ernst Cassirer, deren beider philosophischer Grundanliegen, nämlich Kant sowohl im Hinblick auf die Offenheit der Erfahrung als auch im Bezug auf die Vielgestaltigkeit der Vernunft zu erweitern, er überaus originell in seine Gedankengänge einbaut, eine wichtige Vordenkerposition.

Wie Kant selbst baut S. seine Vernunft-Kritik auf einer transzendentalen Analyse der Erfahrung auf. Dies ergibt sich zum einen daraus, daß sich in der Erfahrung die menschliche Erkenntnis als ganze, d. h. im Zusammenwirken ihrer verschiedenen Dimensionen äußert, zum anderen aber auch daraus, daß sich über sie auch so etwas wie eine „transzendentale Erfahrung" ausmachen läßt, d. h. eine transzendentale Struktur der konkreten menschlichen Erfahrung, die ihrerseits Erfahrungscharakter besitzt, sofern sie neben aller normierenden Funktion auch eine offene Disposition für permanente geschichtliche Veränderungen enthält. Erfahrung faßt S. jedoch von vornherein anders als Kant, indem er sie – wie der Titel des Buches schon bekennt – als „Dialog mit der Wirklichkeit" versteht. Er akzeptiert damit etwas Paradoxales, denn auf der einen Seite muß er – mit Kant – sagen, daß es für den Menschen keine Wirklichkeit gibt, die nicht von seiner Erkenntnis konstituiert wird, auf der anderen Seite muß er aber auch – über Kant hinaus – festhalten, daß die menschliche Konstituierungsleistung nicht einfach für sich, sondern *an der Wirklichkeit selbst* geschieht, bzw. daß das, was der Mensch erkennt, nicht etwa ein Erkenntniskonstrukt für sich allein, sondern *die Wirklichkeit selbst* in diesem Erkenntniskonstrukt ist. An diesem Paradox führt jedoch kein Weg vorbei, denn offensichtlich hängt das, was der Mensch als wirklich empfindet, vom jeweiligen ‚Bild' ab, das er sich von der Wirklichkeit macht, zugleich bewährt oder korrigiert er aber ebenso offensichtlich seine ‚Bilder', was wiederum nirgends anders als an der Wirklichkeit selbst erfolgen kann. An letzterem hängt nichts Geringeres als die Möglichkeit gelingender Kommunikation sowie die Möglichkeit jeglichen Erkenntnisfortschrittes. So gesehen ist die Wirklichkeit selbst allemal über das hinaus, was der Mensch in Auseinandersetzung – im Dialog – mit ihr zu erfahren, d. h. für sich an Wirklichkeit zu konstituieren vermag. Indem nun S. diese Korrektur am Kantschen Erfahrungsbegriff vornimmt, gewinnt er sogleich einen Freiraum für jene beiden Phänomene, die philosophisch zu reflektieren eine heutige Transzendental-Philosophie aufgefordert ist: für das Phänomen der Geschichte, denn Dialog mit der Wirklichkeit impliziert eine permanente Veränderung mit offenem Ausgang, sowie für das Phänomen der Vielgestaltigkeit der Vernunft, denn auf die Herausforderungen der Wirklichkeit antwortet der Mensch nicht mit einer einzigen Erfahrung, sondern mit mehreren Formen derselben.

Mit dieser Öffnung des Kantschen Ansatzes geht sogleich ein großes Problem einher: Stimmt es nämlich, daß der Mensch die Wirklichkeit in verschiedenen Erfahrungsformen konstituiert, die unter Umständen nicht einmal miteinander kompatibel sind, jedenfalls nicht aufeinander reduziert werden können, dann löst sich nicht nur die Einheit des Erfahrungsgegenstandes, d. h. der Wirklichkeit selbst auf, sondern gleichzeitig das transzendentale Subjekt der Erfahrungen. Letzteres scheint sich von Erfahrungsgestalt zu Erfahrungsgestalt zu wandeln, so daß am Ende nicht mehr von einem einheitlichen Subjekt gesprochen werden kann. V. a. Philosophen der sog. ‚Postmoderne' akzeptieren diese Konsequenzen rundum. Auch S. kommt zunächst nicht daran vorbei, „strukturver-

schiedene Erfahrungswelten" zu konstatieren, die wohl miteinander bzw. untereinander „interferieren", doch letztlich niemals so ineinander aufgehen, daß Wirklichkeit und korrespondierendes Erfahrungssubjekt daraus Einheit gewinnen könnten. Ausführliche Analysen zur ästhetischen, wissenschaftlichen, sittlichen und religiösen Erfahrung bestätigen ihm vielmehr, daß die Struktur der Differenz innerhalb der menschlichen Vernunft gegenüber der Struktur der Identität weit überwiegt. Dies wiederum stellt kein abstraktes, nur für Transzendental-Philosophen relevantes Problem dar, sondern schlägt sich sogleich auf die Ebene konkreter menschlicher Kommunikation und Gemeinschaft durch, weil diese nicht gelingen kann, wenn es außer dem bloßen Koexistieren verschiedener „Erfahrungswelten" nichts geben würde.

Daß es darüber hinaus doch etwas gibt, beweist S. zum einen das Faktum der zahlreichen Interferenzen der einzelnen „Erfahrungswelten" untereinander, was sich geschichtlich in der Begegnung der verschiedenen Kulturen äußert, die allesamt bereits in sich eine Synthese von „Erfahrungswelten" darstellen und sich zusätzlich dazu gegenseitig positiv beeinflussen, zum anderen aber auch die der Vernunft angeborene Tendenz, Widersprüche – im Sinne des Prinzip „verum cum vero consonat" – nicht einfach hinzunehmen, sondern kreativ zu deuten, ja letztlich sogar zu überwinden. Beides zwingt die Vernunft, sowohl hinsichtlich ihres ‚Gegenstandes' (der Wirklichkeit, „der Welt") als auch hinsichtlich ihrer selbst (des Subjektes, des „ich denke", „der Seele"), schließlich auch hinsichtlich der ganzen Menschheitsgeschichte als „universaler Kommunikationsgemeinschaft" aller Kulturen eine Einheit im Sinne einer Kantschen Idee anzustreben. Menschliche Erfahrung findet darin eine Bedingung ihrer Möglichkeit. Da eine Idee jedoch lediglich ein Regulativ ist, nach dem sich die Vernunft richtet, und keine Wirklichkeit vergleichbar einem Erkenntnisgegenstand, entgeht die Vernunft der ihr angeborenen Dialektik nur unter der Voraussetzung, daß sie einerseits eine „omnitudo realitatis" und andererseits einen dieser korrespondierenden „unus contuitus", einen allumfassenden Blick, der alle Erfahrungswelten und Erfahrungsweisen und alle Partialgeschichten dialogischer Perspektivität in sich zusammenfaßt, postuliert, d. h. in einem natürlichen Glauben das annimmt, was die Philosophen als „Gott" bezeichnet haben. Daß sie hierbei jedoch nicht bloß vermutet, sondern in einer „antizipatorischen Hoffnung" ihr höchstes Postulat durch erfahrungsmäßige Verifikationen stärkt, ergibt sich daraus, daß für S. so etwas wie eine antizipatorische Präsenz des Guten sowie des Heiligen erfahrbar ist, d. h. genauer eine Überwindung der spezifischen Widersprüchlichkeiten der sittlichen und religiösen „Erfahrungswelten" manifest wird. Letzteres kann selbstverständlich nicht transzendental-philosophisch vorweggenommen werden, sondern stammt aus den unableitbaren Zeugnissen sittlicher und religiöser Erfahrung, womit gesagt ist, daß „Gott" wohl unentbehrliches Ziel jener transzendentalen Hoffnung ist, welche die Vernunft postulieren muß, um nicht an sich selbst zu zerbrechen, *zugleich* aber auch ‚Gegenstand' von Erfahrungen, die zwar unter der Voraussetzung der transzendentalen Hoffnung wahrgenommen werden, doch allemal Erfahrungen im strengen Sinne des Wortes bleiben, d. h. Erkenntnisse, die sich weder ihrer existenziellen Ursprünglichkeit noch ihrer geschichtlichen Faktizität berauben lassen. Eine „transzendentalphilosophische Theologie" bewegt sich daher stets in „jenem Wechselverhältnis zwischen postulatorischer Hoffnung und der religiösen Erfahrung von der antizipatorischen Präsenz des Erhofften" (776).

S.s große Monographie ist in mehrfacher Hinsicht bedeutsam: *Zunächst* stellt sie einmal mehr die Integrationsfähigkeit und Erweiterbarkeit der Philosophie Kants heraus. Ineins damit unterstreicht sie die Bedeutung und Aktualität zweier bereits erfolgter kreativer Fortführungen Kants: des Neukantianismus einerseits sowie der sog. Maréchal-Schule andererseits, wobei letztere neben der Erwähnung von Joseph Maréchals Hauptwerk „Le point de départ de la métaphysique" v. a. in der Auseinandersetzung mit dem Begriff einer „transzendentalen Erfahrung", wie sie Karl Rahner und Johannes B. Lotz konzipiert haben, zu Wort kommt. *Sodann* stellt sie im Namen der philosophischen Tradition, die an Kant anknüpft, sich aber gleichzeitig von biblischen Quellen inspirieren läßt, einen bemerkenswerten Beitrag zur gegenwärtigen Diskussion um das Wesen der Vernunft bzw. der Rationalität dar. Hierbei wiederum weist sie überzeugend nach, daß den mit der sog. ‚Postmoderne' aufgeworfenen Problemen hinsichtlich radikaler Geschichtlichkeit und Vielgestaltigkeit der Vernunft nicht nur in einem radikalen Ausstieg aus der bisherigen Philosophie begegnet werden kann, sondern wenigstens ebensogut in bewußter Anknüpfung an die Tradition – vorausgesetzt freilich, daß diese im Sinne entsprechend neu gelesen und weitergedacht wird. (Es wäre in diesem Zusammenhang interessant, S.s Analyse mit der Verteidigung der auf Kant ausgehenden Moderne, die Jürgen Habermas unternommen hat, zu vergleichen.) *Schließlich* legt S. einen für die Theologie überaus interessanten Versuch vor, den für sie – unter dem Einfluß Karl Rahners – so wichtig gewordenen transzendentalen Ansatz neu zu denken. Als großes Manko der Rahnerschen Transzendental-Theologie darf ja vermerkt werden, daß sie der radikalen Geschichtlichkeit der menschlichen Vernunft sowie dem faktischen Verlauf der Heilsgeschichte letztlich nicht wirklich Rechnung trägt, sofern die Kategorie des „immer schon" gegenüber der konstitutiven Bedeutung unableitbarer kontingenter Erfahrungen aufs Ganze gesehen deutlich überwiegt. Man könnte auch sagen: Das Verhältnis von transzendentaler und empirischer Erfahrung ist von ihr her nicht so zu denken, daß diese ebenso ausschlaggebend ist wie jene. Abgesehen davon hat Rahner das Phänomen der Vielgestaltigkeit der Vernunft noch kaum wahrgenommen und daher auch den Begriff der „transzendentalen Erfahrung" zuwenig differenziert gefaßt. In dieser Hinsicht bietet S. ein weiterführendes Denkmodell an, sofern er nicht nur beim Phänomen der Vielgestaltigkeit der Vernunft von vornherein ansetzt, sondern sofern er darüber hinaus die transzendentale Erfahrung von einer „antizipatorischen Hoffnung" her begreift, die grundsätzlich in einem konstitutiven Verhältnis zu den unableitbaren Zeugnissen sittlicher und religiöser Erfahrungen steht.

S.s ‚Opus magnum' ist streckenweise vielleicht etwas langatmig geschrieben. Doch es lohnt sich die Mühe in jedem Fall: Das Buch hilft einmal mehr Kant zu verstehen, indem große Schritte über Kant hinaus gesetzt werden. Es führt in eines der zentralen Probleme der gegenwärtigen philosophischen Auseinandersetzung ein. Nicht zuletzt enthält es eine Fülle von Analysen und Beobachtungen zu Detailfragen, auf die hier nicht eingegangen, auf die aber nachdrücklich aufmerksam gemacht werden soll.

Salzburg Heinrich Schmidinger

Vernunft und Lebenspraxis. Philosophische Studien zu den Bedingungen einer rationalen Kultur. Für Friedrich Kambartel, hg. v. Christoph Demmerling / Gottfried Gabriel / Thomas Rentsch. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp-Verlag 1995. 367 S. (Suhrkamp-Taschenbuch, Wissenschaft, 1206), kt DM 24,80 ISBN: 3–518–28806–7

Der Begriff der Vernunft, einst und seit der Aufklärung unhinterfragtes Fundament jeden Denkbemühens, das zukünftig als Wissenschaft will auftreten können, ist aktuell unversehens selbst fraglich, zumindest hinterfragbar geworden. Ihr Anspruch, der in der Nachfolge des verabschiedeten Naturrechtes klassischer Prägung gleichermaßen Universalisierbarkeit wie Richtigkeit verbürgen sollte, ist in einer zunehmend segmentierten wie pluralisierten Lebenswelt brüchig geworden. Dies gilt auch und gerade für die Ethik. Nach der stillschweigenden Suspension der vernünftigen Richtigkeit begann postmodern auch die vernünftige Universalisierbarkeit zu wanken. Die vorliegenden Beiträge des Sbdes sind einem Denker und Philosophen gewidmet, der „als Anwalt der humanen Welt", für die „eine Einheit der Vernunft zunehmend fragwürdig geworden ist", dennoch nicht die „kritische Kraft der Vernunft", mithin einen „Weg zwischen wissenschaftsgläubigem Dogmatismus und vernunftkritischem Skeptizismus" preisgegeben hat (7). Der Titel kennzeichnet den doppelt gewundenen roten Faden des Bdes: es wird nach der Begründung wissenschaftlicher Rationalität in alltagsweltlicher Lebenspraxis gefragt sowie nach der Eigenart der Vernunft innerhalb solcher Formen von Lebenspraxis. Vernunft wird so zunächst begriffen als das Verbindende zwischen wissenschaftlicher Fachtheorie und gestaltender Lebenspraxis: das klassische Projekt der Ethik, das Gelingen des Lebens, zerrönne zu subjektiver Beliebigkeit, gewänne nicht eine subjektübergreifende Vernunft der gelungenen Lebenspraxis, gestaltende und damit universalisierbare Kraft.

Die Aufsätze des *ersten Teils* (10–102) thematisieren das Programm des philosophischen und wissenschaftstheoretischen Konstruktivismus der Erlanger Schule. Jürgen Mittelstrass erläutert die Unterscheidung zwischen Gründegeschichten und Wirkungsgeschichten als Bausteinen zu einer konstruktiven Theorie der Wissenschafts- und Philosophiegeschichte. Der katholische Moraltheologe denkt an die klassische Unterscheidung zwischen Genese und Geltung, die zwar formallogisch unterscheidbar sind, dennoch in ihrer Dialektik auf die Eigenart sittlicher Wahrheit verweisen. Peter Janich untersucht

mit Hilfe der Begriffe Konstitution, Konstruktion, Reflexion die Möglichkeit einer „methodischen Rekonstruktion" in der Wissenschaftstheorie, indem er auf die Unterscheidung Friedrich Kambartels zwischen einem Anfang von oben im Sinne analytischer Wissenschaftstheorie und einem Anfang von unten im Sinne eines methodischen Konstruktivismus von der Lebenswelt aus verweist. Pirmin Stekeler-Weithofer unterscheidet näherhin zwischen Rationalität und Vernunft, indem er die Begriffe Schema, Form und Urteilskraft auf ihre wissenschaftstheoretische und handlungsleitende Tauglichkeit hin befragt. Dabei wird ein bloß technischer Verstandesbegriff hin erweitert zum „Sachverstand im weiteren Sinn", als nicht mehr bloß „pünktliche Beherrschung von unmittelbar einübbaren und in ihrer korrekten oder inkorrekten Befolgung unmittelbar beurteilbaren Schemata des Unterscheidens und des handelnden Vorgehens", vielmehr als „Erfahrung, Umsicht und Weitblick bzw. Klugheit im Sinne der phronesis des Aristoteles" (68). Es ist Aufgabe der Urteilskraft, aus handlungsleitenden Schemata handlungsinnovative Formen zu entwickeln: Erst hier wird Verstand zur Vernunft, die sich an Prinzipien orientiert und „im Blick auf anerkannte (oder anzuerkennende) Erfüllungsbedingungen erfolgreich zu urteilen und zu handeln" (70) in der Lage ist. Matthias Gatzemeier untersucht Kants zweifache Bedeutung des Apriori in analytischen Urteilen (als Tautologie) und in synthetischen Urteilen (als Gesetzmäßigkeit).

Der *zweite Teil* (103–191) spiegelt moderne und postmoderne Auseinandersetzungen um den Vernunftbegriff wider. Hans Julius Schneider stellt im Rückgriff auf Richard Rortys Kritik an der klassisch-kosmologischen Wahrheitstheorie (vgl. R. Rorty: Der Spiegel der Natur. Eine Kritik der Philosophie, Frankfurt a. M. 1981) und in Verbindung zu Ludwig Wittgensteins Auffassung vom „Sprachspiel" als erster Ermöglichung der Übereinstimmung von Sprache und Welt die Möglichkeit einer modernen Wahrheitstheorie vor: die Ablehnung der klassischen Definition von Wahrheit als „adaequatio intellectus et rei" führt nicht notwendig zum Relativismus, der nur noch eine Pluralität von Wahrheiten kennt und in der politischen Ethik etwa angesichts verschiedener sozialer Gruppen „verheerende Konsequenzen für das politische Leben" (195) hat, eine Gefahr, auf die etwa Joseph Ratzinger mit kritischem Blick auf den Begriff der Demokratie bei Richard Rorty hinweist (J. Ratzinger: Die Bedeutung religiöser und sittlicher Werte in der pluralistischen Gesellschaft, in: IKaZ 21 [1992] 500–512). Vielmehr ist es Aufgabe der Philosophie die unaufhebbare Relativität und Situiertheit sprachlichen Handelns durchsichtig zu machen, und so auf eine „analogia veritatis" zu verweisen: veritas est semper maior! Albrecht Wellmer kritisiert in Auseinandersetzungen mit Argumenten von Davidson, Derrida, Gadamer und Wittgenstein einen sprachphilosophischen Objektivismus im Sinne der Kritik einer hermeneutischen Vernunft. Der Gedanke der Analogie taucht wieder auf bei Gottfried Gabriel, der postmodern logisches und analogisches, wissenschaftliches und ästhetisches Denken unterscheiden und verbinden will, ein Gedanke, der sich schon in der späten französischen Mystik und insbesondere bei Fénelon nachweisen läßt (vgl. P. Sequeri: Estetica della verità, etica del discorso, in: Teologia 22 [1997], 48–80): „Logisches Denken drängt auf Unterscheidung des Ähnlichen, analogisches Denken sucht Ähnlichkeiten im Verschiedenen. Logisches Denken drückt sich aus in Definitionen, analogisches Denken in Vergleichen" (157). Franz Koppe sieht gerade in der Kunst eine Brücke zwischen Vernunft und Lebenspraxis geschlagen, wenn denn Kunst, nicht erst seit Rafaels großartiger Transfiguratio, Verklärung und Erklärung des Gewöhnlichen ist.

Der *dritte Teil* (192–351) sammelt Aufsätze zum Thema der anthropologischen Fundamente der praktischen Vernunft. Gemeinsam ist den Überlegungen eine Kritik an einer zu engen Vernunftauffassung vieler zeitgenössischer (utilitaristischer, vertragstheoretischer, diskursethischer) Positionen. Thomas Rentsch fragt nach der Möglichkeit einer menschlichen Welt und konstruiert eine philosophische Anthropologie als primär negative transzendental-sinnkritische Disziplin, da die Rückkehr hinter Kant zu einer antiken oder christlichen Metaphysik negativ versperrt bleibt: „Negativ deshalb, weil dieser anthropologische Universalismus keinerlei positive ontologische oder metaphysische Voraussetzungen mehr hat" (213). Auch Reiner Wimmer untersucht das Verhältnis von Anthropologie und Ethik, indem er auf zwei bedeutende Traditionen der europäischen Ethik aufmerksam macht: neben der (antik-christlichen) Frage nach der (transzendentalen) Gutheit des Lebens stehen spätestens seit dem Nominalismus die Fragen nach kategorialer und prinzipieller Gültigkeit ethischer Normen. Nur eine Ethik, die sich auch transzendental beansprucht weiß, wird sich von einer Anthropologie etwas erhoffen. Christoph Demmerling plädiert mit skeptischem Blick auf Kant und dessen „Mißgunst gegenüber der Neigung" (252) für eine Rehabilitierung des Gefühls innerhalb der Moral, also für eine Erweiterung des Vernunftbegriffes hin zum „Begriff einer mimetischen Vernunft", welche „die verschiedenen Aspekte der moralischen Praxis miteinander vermittelt und moralische Prinzipien auf der Basis sozialer Gefühle in Anwendung bringt" (267), um so zu einer Kultur der praktischen Vernunft zu kommen. Theda Rehbock thematisiert die oft verkannte Bedeutung der Gelassenheit für die Ethik, um nach der kantianischen Suspension jeder material verfaßten Tugendethik einen Weg zurück zur „tranquillitas animae" einer Könnensethik, die „eine notwendige Ergänzung der normativen Sollensethik" (277) bildet. Die theologisch-ethische Tradition denkt hierbei an vertraute Axiome wie „agere sequitur esse" oder „ultra posse nemo tenetur". Die Überlegungen schließen mit Aufsätzen von Angelika Krebs zur Rationalität der feministischen Ethik und Wilson P. Mendonca zur liberalistischen Verkürzung der praktischen Vernunft bei John Rawls. Nützlich sind das Schriftenverzeichnis Friedrich Kambartels und die Autorenhinweise am Ende des Bdes.

Jeder Sbd zu Ehren eines bedeutenden Denkers leidet an der methodischen Insuffizienz des roten Fadens. Dennoch legt der Leser die nicht nur gesammelten, sondern um ein Thema geschickt versammelten Aufsätze mit Gewinn aus der Hand, wird doch stets das Leitthema der Ethik als Brückenwissenschaft zwischen Rationalität und Praktikabilität im Blick gehalten. Und zumal der katholische Theologe und Ethiker kann sich über Querverweise und Gedankenanstöße nicht beklagen: Zwar wird das Rad nicht neu erfunden, jedoch manch ausgefahrener Denkweg erfolgreich verlassen, und so gewinnt manche Denkströmung der eigenen Tradition unverhofft neue Aktualität oder aber erweist sich als sperrig auf dem Feld postmoderner Diskurse stehend – beides ist einer vernünftigen Lebenspraxis durchaus dienlich!

Dortmund Peter Schallenberg

Zovko, Marie-Elise: **Natur und Gott.** Das wirkungsgeschichtliche Verhältnis Schellings und Baaders. – Würzburg: Königshausen & Neumann 1996. 323 S. (Epistemata Philosophie, 201), brosch. DM 78,00 ISBN: 3–8260–1187–2

Das spätestens seit Mitte der achtziger Jahre nicht mehr verstummte „Bedürfnis nach Schelling" (so H. Braun in PhR 37 [1990], 3) hat gerade in jüngster Zeit mehrere neue Gesamtdarstellungen und Einführungen (vgl. z. B. H. M. Baumgartner / H. Korten: Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, München 1996; F. J. Wetz: Friedrich W. J. Schelling zur Einführung, Hamburg 1996; M. Boenke: Schelling. Ausgewählt und vorgestellt von Michaela Boenke, München 1995), sowie zahlreiche Monographien zu einzelnen Epochen und speziellen Themen Schellings (vgl. die bibliographischen Hinweise bei Baumgartner / Korten, a. a. O., 244–254) hervorgebracht. Nach wie vor von herausragender Bedeutung für die Schellingforschung ist freilich die Historisch-Kritische Gesamtausgabe im Auftrag der Schelling-Kommission der bayerischen Akademie der Wissenschaften, hg. v. H. M. Baumgartner / W. G. Jacobs / H. Krings / H. Zeltner (†), Stuttgart-Bad Cannstatt 1976ff. Bis dato sind fünf Bde und ein Ergänzungsband (Wissenschaftshistorischer Bericht) erschienen, so daß wichtige, wenn auch nicht alle Schriften des jungen Schelling (bis 1798) in einer kritischen Ausgabe vorliegen, jedoch das Erscheinen v. a. der späteren, also der noch viel gewichtigeren Schriften des reifen Schelling, nach wie vor ein Desiderat darstellt, das wohl v. a. aufgrund der äußerst schwierigen Quellenlage noch einige Zeit unerfüllt bleiben dürfte.

Durchaus anders stellt sich die Forschungslage hinsichtlich Franz von Baader dar. Hier scheint erst sehr allmählich ein Interesse an den Schriften und das Gespür für die Aktualität und Bedeutung des katholischen „Theosophen" aus dem Kontext neognostischer und esoterischer Strömungen des gegenwärtigen Zeitgeistes sozusagen in die Gefilde theologischer und philosophischer Wissenschaft herüberzuschwappen, womit freilich nicht bestritten sein soll, daß Baader zumindest im Kontext der historischen Aufarbeitung der Theologie und Philosophie des 19. Jh.s schon immer zur Kenntnis genommen wurde, also nie ganz der Vergessenheit anheimgegeben war. Doch zeigt schon die Tatsache, daß der an Baader Interessierte bis heute, von wenigen eher unbedeutenden Taschenbuchausgaben einzelner Schriften abgesehen, auf die 1851–1857 erschienene, alles andere als kritische Ausgabe Sämtlicher Werke angewiesen ist, und eine historisch-kritische Gesamtausgabe erst noch in Angriff genommen werden muß, wie sehr ein mit der gegenwärtigen Schellingrezeption vergleichbarer Rückgriff auf Baader also noch aussteht. Um so wichtiger ist die Ausnahme, der von P. Koslowski herausgegebene Sbd: Die Philosophie, Theologie und Gnosis Franz von Baaders. Spekulatives Denken zwischen Aufklärung, Restauration und Romantik, Wien 1993, mit dem, wie es im Vorwort heißt, beabsichtigt ist, die zu Unrecht vergessenen aber „auch heute noch vorwärtsweisenden Ideen und Ansätze Baaders dem Diskurs der Gegenwartsphilosophie zugänglich zu machen" (9).

In der Tat ist Baader nicht zuletzt für Schelling, weit darüber hinaus aber für die Philosophie und die Theologie der ersten Hälfte des 19. Jh.s überhaupt, von durchaus zentraler Bedeutung, gehört doch der „Sokrates des romantischen München" zu den Gesprächspartnern Schellings und Jacobis, aber auch des romantischen Physikers Ritter in München, sowie Hegels in Berlin, hat er über M. Deutinger und Bischof Ketteler Theologie und Kirche nicht unwesentlich beeinflußt und hat er z. B. mit seiner Rede von der „Klasse der Proletairs" lange vor Marx wichtige Perspektiven für eine freilich erst viel später sich etablierende kirchliche Soziallehre eröffnet.

Vor diesem Hintergrund ist es sowohl von Schelling als auch von Baader her gesehen um so verdienstvoller, ja geradezu ein Erfordernis der gegenwärtigen Forschungslage, das Verhältnis des Denkens Schellings zu dem Baaders und umgekehrt näher zu untersuchen und damit nicht nur einen wesentlichen Aspekt der (nachhegelschen) Diskussionen um Philosophie (und Theologie) aus historischem oder theoretischem Interesse zu beleuchten, sondern die gegenwärtige Geisteslage, die mit den Schlagworten Postmoderne, Esoterik, Gnosis, Fundamentalismus nur exemplarisch in ihrer „Unübersichtlichkeit" charakterisiert ist, auf wichtige Hintergründe hin kritisch zu befragen.

Das vorliegende Buch wagt den Versuch, in dieses Dickicht einzusteigen. Vf.in ist sich, wie die Einleitung zeigt, der komplexen Ausgangslage und der damit gegebenen Schwierigkeiten durchaus bewußt. Dabei geht sie, durchaus richtig, aus von der Feststellung, „daß sich die neuere Schelling-Forschung bisher nicht auf eine Untersuchung des wirkungsgeschichtlichen Verhältnisses Schellings und Baaders eingelassen hat" (13), ein Defizit, das sie nicht zu Unrecht in deren „ablehnender Haltung gegenüber der sogenannten ›irrationalistischen Schellingdeutung‹ der älteren Forschung, die eine wesentliche Beeinflussung Schellingschen Denkens durch ›gnostische‹ und ›theosophische‹ Ideen behauptete, zum Teil aber auch in der schwierigen Textgrundlage" sieht (13f). Dem stellt sie ihre starke These von den gegenüber anderen Einflüssen, z. B. platonischen Elementen, „viel weiterreichenden und intensiver gestalteten direkten wirkungsgeschichtlichen Beziehungen zwischen Schelling und Baader" (23) entgegen.

Vf.in will die These in „drei Hauptabschnitten" aufweisen, wobei sie chronologisch vorgeht. Im *ersten Abschnitt: „Schelling und Baader auf der Suche nach einer dynamischen Naturphilosophie"* (29–78) werden die Naturphilosophie des frühen Schelling und „Baaders ternarisch-quaternarische Konstruktion der Wirklichkeit als Gegenentwurf zur Schellingschen Naturphilosophie" (54) miteinander verglichen. Der *zweite Abschnitt: „Die Natur und das Böse: Die Auseinandersetzung Schellings und Baaders um Naturbegriff und Anthropologie Jacob Böhmes"* (79–269) untersucht „das wirkungsgeschichtliche Verhältnis Baaders und Schellings in der Zeit ihrer persönlichen Freundschaft und ihres ersten gemeinsamen Wirkens in München in den Jahren 1806 bis 1820" (27). Neben der biographischen Darstellung der Freundschaft und des schließlichen Bruchs zwischen Schelling und Baader steht im Mittelpunkt dieses zentralen und umfangreichsten Abschnittes „die Auseinandersetzung Baaders und Schellings um die richtige Auffassung des Böhmeschen Begriffs einer ewigen Natur, sowie um die damit verbundene Frage nach dem Grund der Schöpfung und dem Ursprung des Bösen" (26). Vf.in sieht den Konflikt zwischen Schelling und Baader sich entzünden an der Unvereinbarkeit der „dialektischen Methode" Schellings einerseits mit der „anthropologischen Sichtweise Baaders und Böhmes" andererseits, sowie der damit zusammenhängenden „konkurrierenden Auslegung des Böhmeschen Naturbegriffs" in Schellings Weltaltern und bei Baader (ebd.). Der *dritte Hauptabschnitt* ist nur noch als „Ausblick" konzipiert, und zwar auf *„Natur und Gott in der Spätphilosophie Schellings und Baaders"* (270–312). Angesichts der „vor allem aufgrund der schwierigen Editionsfragen komplizierten wirkungsgeschichtlichen Beziehungen der Spätphilosophie Schellings und Baaders" beschränkt sich Vf.in hier darauf, „die Bedeutung des baaderschen Entwurfs einer religiösen Philosophie bzw. einer spekulativen Dogmatik für Intention und Ausbildung der schellingschen Idee einer geschichtlichen oder positiven Philosophie, wobei der Vergleich mit Baader auch die Beweggründe für den Wandel in der Schellingschen Idee einer positiven Philosophie zu verdeutlichen vermag", zu thematisieren. Ein „systematischer Vergleich der Gottes- und Schöpfungslehre Schellings und Baaders" soll „einer späteren Untersuchung vorbehalten" bleiben (26).

Zweifellos sind damit entscheidende Themen sowohl der Schellingschen als auch der Baaderschen Philosophie bzw. Theosophie jeweils für sich, sowie die bei einem Vergleich beider unumgänglichen Fragen und Probleme angeschnitten. Daß ein solcher überhaupt gewagt wurde, noch einmal sei es betont, ist zu begrüßen und kann einen wesentlichen Anstoß für die philosophische, aber auch für die theologische Auseinandersetzung mit Schelling und Baader darstellen. V. a. letzteres wäre zu wünschen, da diese noch kaum über W. Kaspers Schellingbuch von 1965 bzw. K. Hemmerles Baaderbuch von 1963 und W. Lamberts „Grundriß" von Baaders Denken von 1978 hinausgekommen ist.

Doch kommen damit auch schon die Grenzen und Defizite vorliegender Arbeit in den Blick. Angesichts der sowohl quantitativen wie qualitativen Fülle und der Komplexität beider Werke stellt es offensichtlich ein von der Sache her so gut wie aussichtsloses Unterfangen dar, Schelling und Baader „allgemein" miteinander vergleichen und auf diese Weise das Denken beider erhellen zu wollen. Die schiere Unbekümmertheit, mit der Vf.in meint, chronologisch-biographisch vorgehen zu können, um sich im Dickicht der aufgeladenen Probleme zurechtzufinden, wirkt zunächst beinahe erfrischend, erweist sich aber bei näherem Zusehen gerade als für die Erschließung der jeweiligen Sachdimensionen beider Denker ungeeigneter Schlüssel. So bleibt es denn weithin bei plakativen, die jeweilige Besonderheit baaderscher und schellingscher Begriffe, Positionen und Problemstellungen kaum treffenden Aussagen, die, jeweils für sich genommen, kaum über bereits Gesagtes hinausführen. Das mag wohl auch daran liegen, daß Vf.in nicht erkennen läßt, den gegenwärtigen Forschungsstand auch nur annähernd zur Kenntnis zu nehmen. Das jüngste Werk aus der angegebenen Sekundärliteratur zu Schelling ist von 1985, die Kritische Schelling-Gesamtausgabe wird ebensowenig erwähnt wie der Sbd zu Baader (s. o.).

Besonders problematisch aber ist die Rede vom „wirkungsgeschichtlichen Verhältnis", das für Schelling und Baader supponiert wird. Was ist damit überhaupt gemeint? In welchem Sinn kann hier von einer „Wirkungsgeschichte" gesprochen werden, schon allein insofern es doch um die synchrone Beziehung und Sachauseinandersetzung zweier Zeitgenossen geht, von einer kritischen Reflexion des Begriffs, etwa anhand von Gadamer, ganz zu schweigen?

Angesichts solcher grundlegender Bedenken, die sich nicht weniger auch auf den so gut wie nicht reflektierten Gebrauch so wesentlicher Begriffe wie Gnosis, Natur, Freiheit, Gott etc. beziehen, fallen eklatant falsche Behauptungen zu Einzelfragen kaum mehr ins Gewicht, etwa die, daß J. Sengler ein „wenig fähiger Baader-Schüler . . ., der eine reaktionäre Form des Katholizismus vertrat" (276) gewesen sei, oder die dem späten Schelling diametral widersprechende Auslegung, für ihn sei „das Christentum eine ›Sache‹ und keine ›Lehre‹" (298), und das heiße, es sei für ihn „ein Gegenstand wie andere Gegenstände der Erkenntnis, ohne Anspruch auf eine prinzipielle Bedeutung für die Erkenntnis" (ebd.).

Noch einmal sei betont: Vf.in kann und soll ein sachbezogenes Problembewußtsein nicht rundweg abgesprochen werden. Ansätze eines solchen werden erkennbar, wenn sie z. B. in der Einleitung die unterschiedliche Auffassung des Böhmeschen „Begriffs einer ewigen Natur" bei Schelling und Baader in Zusammenhang bringt mit „der Unterschiedlichkeit ihrer jeweiligen erkenntnistheoretischen Ansätze, welche ihrerseits durch die unterschiedliche Herkunft ihrer Metaphysik bedingt wurde" (27). Um so mehr ist es zu bedauern, daß dann in den Ausführungen die damit angeschnittene Grundproblematik, die einiges erhellt hätte, nicht mehr ausdrücklich und eigens thematisiert wird.

So bleibt als abschließende Feststellung: Vf.in hat sich im Dickicht einer an Komplexität kaum zu überbietenden Thematik verstrickt. Der Dienst aber, den sie der wissenschaftlichen Diskussion gerade damit leistet, sollte nicht unterschätzt und als Anstoß aufgegriffen werden: Eine sachgemäße Auseinandersetzung mit Hintergründen und Wurzeln gegenwärtiger, d. h. im Kontext von Postmoderne, Neognosis und Esoterik, drängender Grundlegungsfragen von Philosophie und beinahe mehr noch von Theologie, für welche Schelling und Baader paradigmatisch stehen, ist einmal mehr als noch längst nicht eingelöstes Desiderat bestätigt worden.

Dresden Albert Franz

Tillich, Paul: **Vorlesung über Hegel (Frankfurt 1931/32),** hg. u. mit einer historischen Einleitung versehen von Erdmann Sturm. (Gesammelte Werke. Ergänzungs- und Nachlaßbände, Bd 8) – Berlin / New York: Walter de Gruyter 1995. XXI, 621 S. Ln DM 248,00 ISBN 3-11-014421-2

Dem Hg. Erdmann Sturm ist wiederum eine Veröffentlichung aus dem Tillich-Nachlaß gelungen: die Hegel-Vorlesung aus dem WS 1931/32. Tillich hielt sie als Dekan der Phil. Fak. an der Univ. Frankfurt a. M. (29 Doppelstunden). Zusätzlich zur Vorlesung gab Tillich mit seinem Assistenten Theodor W. Adorno ein Seminar zu Hegels Geschichtsphilosophie. In der Vorlesung gilt allein dem jungen Hegel das Interesse. Dessen Jugendschriften machte Nohl 1907 zugänglich. Dadurch wurde überhaupt erst eine umfassende Auseinandersetzung mit dem Denken des jungen Hegel eingeleitet. Tillichs Vorlesungen stehen noch am Anfang dieser Auseinandersetzung. Nach einer Einführung in die Hegel-Forschung, in Hegels Biographie und Werk geht Tillich zur Erörterung der Jugendschriften über (5.–15. Vorlesung). Im zweiten Teil der Vorlesung beschäftigt er sich mit der *Phänomenologie des Geistes*, die Hegels frühe Zeit beschließt und den Blick auf den Hegel des Systems lenkt (16.–29. Doppelstunde). Der Text wird in zwei Fassungen präsentiert. Text A umfaßt Tillichs Manuskript, Text B gibt allem Anschein nach eine stenographische Mitschrift der tatsächlichen Vorlesung wieder, die von Dr. Gertie Siemsen angefertigt wurde und etwas ausführlicher

ausfällt als das konzentrierte Manuskript (X). Der Leser kann deshalb gut das Manuskript mit dem Wortlaut der Vorlesung vergleichen.

In seiner kenntnisreichen historischen Einleitung (dt. und engl. 1–11 / 12–22) präsentiert Sturm den Tillich auch dieser Vorlesung und Auseinandersetzung mit Hegel als Denker der Entgegensetzung. Sturm hebt hervor, daß sich Tillich auf die Seite der Hegel-Kritik schlage, die durch Kierkegaard vorgezeichnet ist (1, 28). Ihr Einwand lautet: Hegel denke Entgegensetzung und Differenz nicht wirklich, jeder Gegensatz sei Schein, ohne realen Ernst, da immer schon überwölbt und eingeholt von einer ursprünglichen Einheit des Absoluten, die Hegel mit seinem philosophischen Begriff selber in hybrider Weise besetze (380f). Demgegenüber führt Tillich die Unverfügbarkeit der Versöhnung ins Feld. Er bezieht sich auf das lutherische Prinzip der Rechtfertigung, das eine verfügbare, begrifflich-ableitbare Auflösung des Gegensatzes zwischen Gott und Mensch vereitle (358). Der Philosoph des Luthertums muß sich daher von Tillich in der 10. Vorlesung den Kommentar gefallen lassen, daß seine, aus den Fragmenten der Frankfurter Zeit (ab 1797: *Moralität, Liebe, Religion, Die Liebe, Glauben und Sein, Der Geist des Christentums und sein Schicksal* sowie das *Systemfragment*) stammende, durch die Begegnung mit Hölderlin beeinflußte Definition des Lebens und der Liebe als Einheit der Gegensätze antiprotestantisch sei (213). Deshalb hätte die Hegelsche Philosophie kurz nach ihrem Erstehen bereits als „Trümmerhaufen" (36) dargelegen; der „Turmbau zu Babel" (43) war gescheitert. Dennoch: daß man sich mit den Trümmern des himmelstürmenden absoluten Idealismus nicht mehr beschäftigte, belegt für Tillich die Geist- und Kraftlosigkeit der Philosophie (39).

Bevor Tillich Hegels frühe Ansätze kommentiert, das Absolute als im spekulativen Begriff faßbare Synthese aller Gegensätze zu entfalten (bzw. sich entfalten zu lassen), wendet er sich in der 6. und 7. Vorlesung den Schriften Hegels aus seiner Tübinger und Berner Zeit zu (ab 1792: *Volksreligion und Christentum, Das Leben Jesu, Die Positivität der christlichen Religion*), die den Geist der Differenzphilosophie Kants atmen und insofern – in ihrer grundsätzlichen Ausrichtung zumindest – Tillichs eigenen Sympathien für Kants Begrenzung der Vernunft nahekommen (9, 368). Andererseits begrüßt Tillich Hegels Kant-kritischen Versuch, Vernunft und Sinnlichkeit gerade im Bezug auf die Begründung der Religion miteinander zu verbinden. Nach Tillich ist es Hegels Anliegen, der Religion in den Koordinaten der Aufklärung einen Platz zuzuweisen, nämlich als Volksreligion, die in sich die aufgeklärte moralische Vernunft und die Sinnlichkeit konkreter religiöser Anschauungen vereinen soll. Diese Volksreligion könne nach Hegel zugleich als Grundlage des politischen Handelns fungieren (107). Denn in seinem Konzept von Volksreligion sollen religiöse Autonomie und politische Freiheit eine Einheit bilden (112). Hegel muß einräumen, daß die historische Basis des Christentums sich gegen dessen Integration in eine Theorie der Subjektivität und Moralität sperrt und daher als Volksreligion unbrauchbar erscheint. In modifizierter Form, so Tillich, tut sich hier Lessings garstiger Graben zwischen den zeitresistenten Wahrheiten des Subjekts und den zufall- und zeitverfallenen Geschichtswahrheiten auf. Tillich vermittelt seinen Zuhörern an dieser Stelle bereits das spätere Lösungspanorama Hegels. Um den Graben überspringen zu können, entwickle Hegel die geschichtliche Realität als Selbstrealisierung der Vernunft, so daß Zufall und Geschichte als Momente der Vernunft zu begreifen sind und die Geschichte immer auf Notwendigkeiten bezogen ist, die im Begriff erfaßt werden (137f). Dieses Beispiel dokumentiert Tillichs Vorlesungsstil. Er verliert sich nie in einer bloßen Detailanalyse, sondern bringt die religionsphilosophischen Gedanken des frühen Hegel in den Zusammenhang mit den künftigen Entwicklungslinien. Tillich bemüht sich ebenfalls, seinen Hörern die Aktualität der Hegelschen Philosophie zu demonstrieren. In dieser Absicht erläutert er Hegels Frage, weshalb die Deutschen keine ursprüngliche Volksreligion besäßen bzw. weshalb das Geschichtliche der deutschen Religion die Geschichte eines fremden Volkes sei: die des Judentums. Als sehr modern und politisch aktuell anmutend schätzt Tillich Hegels Feststellung ein: „Das Christentum hat Walhalla entvölkert, die heiligen Haine umgehauen ... In der Einbildungskraft unseres Volkes lebt ein David, ein Salomon, aber die Helden unseres Vaterlandes schlummern in den Geschichtsbüchern" (151). Kennzeichen der Religion Abrahams ist für Hegel die unendliche Distanz des Menschen vom transzendenten Gott. Dieser Gott beherrscht keine Räume mehr wie die Götter der Germanen; er übersteigt alles Räumliche und Zeitliche radikal. Deshalb ist er dem Endlichen entgegengesetzt und schafft Gegensätze: Mit der Erwählung Israels setzt dieser Gott sein Volk allen anderen Völkern entgegen. Das auserwählte Volk soll über alle Nationen herrschen. Das Germanentum wird ein Untertan des Judentums, das sich über das Christentum vermittelt. Der Restauration eines deutschen Heidentums erteilt Hegel eine Absage; Tillich bezieht diese Absage sofort auf seine Zeit (152). Die einmal zerbrochene Einheit von Nation und religiöser Phantasie lasse sich nicht wieder künstlich erneuern. Die Entgegensetzung, die nach Hegel gerade die jüdische Religion kennzeichnet und die Rechtfertigungslehre des Protestantismus rekapituliert, gelte es in der Gegenwart gegen alle völkischen Versuchungen zu Einheits- und Totalitätsideen zu leben. F. W. Graf macht in seiner Rez. auf das Zwiespältige, ja Kontraproduktive der Argumentationsstrategie Tillichs aufmerksam (Neue Zürcher Zeitung, 25. 3. 1997, 36). Den Antijudaismus Hegels weise Tillich gerade nicht zurück, er bestärke ihn noch. Denn in der Tat affirmiert Tillichs Versuch, den jüdischen und zugleich protestantisch-deutschen Gedanken der Entgegensetzung gegen nationalsozialistisch-germanische Einheitsphantasien und deutsches Christentum in Stellung zu bringen, implizit die verhängnisvolle Konsequenz: um wieder ganz deutsch zu sein, muß die fremde jüdische Herrschaft über das Germanentum abgeschüttelt werden. Auch das bekennende Christentum wird bald mit den Juden als Feind der völkischen Einheitsidee betrachtet und verfolgt.

Nach einem kurzen Blick auf die politischen Passagen der Jugendschriften, die den Staat liberal und revolutionär, d. h. ganz bezogen auf das Freiheitsbedürfnis des einzelnen, verstehen (15. Vorlesung), wendet sich Tillich ausführlich der Vorrede der Phänomenologie des Geistes zu (16.–21. Vorlesung). In der 17. Vorlesung entfaltet Tillich seine Hegel-Kritik (358, 360). Tragisch sei es, daß Hegel aufgrund seiner Kritik der Identitätsphilosophie Schellings um die Hybris der universalen Weltkonstruktion wußte, aber ihr selber zum Opfer fiel (368), so daß der Niedergang der Hegelschen Philosophie, die Wahrheit und Geschichte in ihrer Einheit zur Darstellung bringen wollte, die Dominanz der Philosophiehistorie über die eigentliche Wahrheitsfrage nach sich zog (344). Um den Hörern Hegels Denken nahezubringen, zieht Tillich immer wieder geistesgeschichtliche Parallelen: Hegels Fortschritts- und Entwicklungsgedanken illustriert er anhand Darwins Evolutionstheorie: Wie der evolutionäre Fortschritt zum Seinsmächtigeren tendiere, so der Gedankenfortschritt zum in sich Bestimmteren, d. h. von der unmittelbaren Substanz zur Selbstbestimmung des Subjekts (404ff). Weil ihm die verbleibende Vorlesungszeit knapp wird, fallen Tillichs Analysen v. a. zu den letzten drei Abschnitten der Phänomenologie *Der Geist, Die Religion* und *Das absolute Wissen* sehr kurz aus. Die Aufklärung als geistesgeschichtliche Erscheinung progressiver Selbstbestimmung konnte nach Hegel über die Religion siegen, weil diese die Selbstbestimmung durch die Differenz zwischen Diesseits und Jenseits zerschneidet und das Subjekt von seiner Wahrheit, d. h. von seiner Einheit mit dem Absoluten, trennt (587). Der Gedanke der Menschwerdung Gottes überwindet diese Differenz – an sich. Aber die auch das Christentum beherrschende vorstellungshafte Verjenseitigung der Einheit des Subjekts mit seiner Wahrheit, dem Absoluten – die Einheit wird nur angeschaut im vergangenen Gottmenschen Christus und erhofft für eschatologisch-zukünftige Sphären – zwingt zum Übergang in das absolute Wissen als Form vollkommener Selbstbestimmung: als Einheit des Subjekts mit aller Objektivität und Wahrheit, das ist der sich als Geist wissende Geist (595f).

Nicht nur für die Tillich-Forschung, auch für die Erforschung der theologischen Auseinandersetzung mit dem frühen Hegel stellt diese sorgfältig erstellte Publikation einen wichtigen Beitrag dar.

München Michael Schulz

Knieps, Thomas: **Die Unvertretbarkeit von Individualität.** Der wissenschaftsphilosophische Ort der Theologie nach Karl Rahners „Hörer des Wortes". – Würzburg: Echter 1995. 310 S. (Bonner dogmatische Studien, 19), brosch. DM 48,00 ISBN: 3–429–01658–4

Die vorliegende Arbeit, eine unter der Leitung von H. Jorissen an der Univ. Bonn erstellte theologische Diss., hat sich eine Auseinandersetzung mit der Kritik an Karl Rahners „Hörer des Wortes" und eine Antwort auf die Frage nach dessen Aktualität zum Ziel gesetzt. Eine Relecture dieses Werkes soll u. a. zeigen, inwiefern die Kritik den Rahner von 1941 oder aber den Bearbeiter J. B. Metz von 1963 betrifft. In sehr subtilen Reflexionsschritten rekonstruiert Vf. nicht nur die zentralen Inhalte, sondern auch die stützenden Überlegungen und zwingend erhobenen Implikationen des authentischen Rahnerschen Werkes; sie betreffen außer einer eher exkursorischen Reflexion auf die Wissenspraxis des Glaubens (vor dem Hintergrund Habermasscher Positionen) v. a. die „potentia oboedientialis" für Offenbarung und das theologische Interesse am Wissensstatus des Glaubens, die philosophischen Implikationen der Glaubensreflexion im Begriff des „natürlichen Erkennens" und umfassend das Verhältnis von Erkennen und Sein. Die Widerlegung der Rahner-Kritik geschieht in der Bemühung, die zutreffenden Intentionen abzuheben von nicht fundierten bzw. auf selektiver Lektüre beruhenden Thesen. Die höchst anspruchsvollen und inhaltlich komprimierten Gedankengänge widerstehen einer referierenden Rez. Aus dem reichen Ertrag sei der Befund des letzten Kap.s hervorgehoben, in dem Vf. die kommunikative Kompetenz von Individualität begründet und Rahners Bejahung und argumentative Einbeziehung einer interindividuellen Kommunikation(sgemeinschaft) erhebt, so daß damit dem Individualismus-Vorwurf ein Ende gemacht sein müßte. Was „Hörer des Wortes" nach der begründeten Auffassung des Vf.s „noch" aktuell sein läßt, in einem Abstand von mehr als 50 Jahren, ist die originell deutende These, daß die Rahner zugeschriebene „transzendentale Subjektivität" sich unter den heutigen Bedingungen der Möglichkeit von Theologie als „unvertretbare Individua-

lität" interpretieren läßt. Mit den weit ausholenden, eine umfangreiche Literatur einbeziehenden und diskutierenden Begründungsgängen hat sich der Vf. als hervorragend qualifizierter Denker ausgewiesen.

Münster Herbert Vorgrimler

Reagan, Charles E.: **Paul Ricœur.** His life and his work. – Chicago IL: University of Chicago Press 1996. 151 S., geb. US-$ 24,95 ISBN: 0-226-70602-8

Der schmale Bd bietet vier Zugänge zu Leben und Werk des französischen Philosophen Ricœur aus der Feder eines seiner amerikanischen Schüler. Dieser beleuchtet zunächst in einem biographischen Essay die wichtigsten Lebensstationen Ricœurs, wobei besonders die in einem deutschen Kriegsgefangenenlager zwischen 1940 und 1945 verbrachten fünf Jahre mitsamt der darin organisierten „Lageruniversität" sowie die Jahre an der Sorbonne bzw. in Nanterre hervorstechen. Ricœurs Bemühungen um eine Reform der französischen Universität werden dabei ebenso gewürdigt wie seine Auseinandersetzung mit den revoltierenden Studenten, sein Scheitern sowie sein Rücktritt als Dekan der Faculté des Lettres und die 15 in der Folge in den USA verbrachten Jahre.

Dem biographischen Abriß schließt sich eine persönlich gefärbte Erinnerung aus mehr als 30jähriger Erfahrung mit Ricœur an, die noch einmal seine traumatischen Erfahrungen in Nanterre, den Selbstmord seines Sohnes Olivier sowie sein schwieriges Verhältnis zu J. Lacan und seinem einstigen Assistenten J. Derrida thematisiert.

Ein philosophischer Essay befaßt sich dann entlang von Ricœurs dreibändigem Werk „Zeit und Erzählung" (deutsch: München 1989–1991) sowie dessen „Das Selbst als ein Anderer" (deutsch: München 1996) mit der Frage der personalen Identität, die Ricœur im Gegenüber zum Cartesischen Cogito als eine historisch, sprachlich und erzählerisch vermittelte, narrative Identität begreift und interpretiert.

Die biographischen Ausführungen werden beschlossen durch 4 zwischen 1982 und 1991 vom Vf. mit Ricœur geführte Interviews, in denen dieser nicht nur zu verschiedenen Personen und Positionen gegenwärtiger Philosophie (Gadamer, Habermas, Rorty, Rawls) Stellung nimmt und die Anliegen seiner eigenen Arbeiten skizziert, sondern zugleich auch auf seine Erfahrungen mit der Studentenbewegung eingeht. Dem Bd ist eine nützliche Bibliographie mit ausgewählter Primär- und Sekundärliteratur beigefügt.

In Reagans Arbeit werden zentrale biographische Hintergründe und Entwicklungsschritte von Ricœurs Philosophie anschaulich zur Sprache gebracht. Ricœur kommt als einer der wichtigen Brückenbauer zwischen der phänomenologisch bzw. hermeneutisch ausgerichteten kontinentaleuropäischen Philosophie sowie dem analytisch inspirierten anglo-amerikanischen Denken zum Zuge, aus denen er seine Anliegen einer Philosophie des narrativen Selbst, des literarischen Textes, der poetischen Sprache sowie des subjekthaften Handelns gewinnt und entfaltet.

Während dieser Bd in bezug auf die „paradoxen" Lebenserfahrungen eines pazifistischen Kriegsteilnehmers, eines für die Demokratisierung der Universität Engagierten und gleichwohl durch die Studentenunruhen aus dem Amt Beförderten sowie eines erst in den USA zu Weltruhm gelangten französischen Denkers eine Fülle von Hintergründen und Einsichten liefert, bleibt Reagans Darstellung des Pariser „Mai 1968" und der Auseinandersetzungen in und um Nanterre 1969 verglichen etwa mit Ricœurs eigener, wesentlich differenzierterer Sicht (vgl. 129ff) geradezu einseitig und vorurteilsbeladen.

Luzern Edmund Arens

Naturwissenschaften

Organismus – Evolution – Mensch. Ein Gespräch zwischen Philosophie, Naturwissenschaft und Theologie, hg. v. Philipp Kaiser / D. Stefan Peters. – Regensburg: F. Pustet 1995. 224 S. (Eichstätter Beiträge, Bd 27. Abteilung Philosophie und Theologie, 5), kt DM 62,00 ISBN: 3-7917-1458-9

Der vorliegende Sbd enthält die Vorträge der ‚Eichstätter Gespräche' des Jahres 1992. Veranstalter waren Professoren des Forschungsinstituts Senckenberg, Frankfurt, und der Lehrstuhlinhaber für Philosophische Grundlagen der Theologie an der Kathol. Univ. Eichstätt.

Was/Wer ist der Mensch? Das ist die Leitfrage, die alle Beiträge in diesem Sbd bestimmt. Zwar ist die Liste der humanbezogenen Wissenschaftsdisziplinen, die zu Worte kommen, bei weitem nicht vollständig – wie sollte es auch –, und der Forschungsstand kann auch nicht dem heutigen (Zeitpunkt der Abfassung dieser Rez.) entsprechen, dennoch erwartet den Leser eine Fülle von noch immer gültigen Informationen und v. a. von bemerkenswerten Gedankengängen, die einerseits vom Stil der Vf. und andererseits vom ‚Stil' der von ihnen vertretenen Wissenschaften geprägt sind.

Um wenigstens einen Eindruck vom Inhalt des Sbdes zu geben, nennt der Rez. die Titel der Vorträge: *„Zur Frage des Menschen nach dem Menschen. Eine Einführung"* (Kaiser); *„Der Mensch: Denkendes Ding oder Bild Gottes?"* (Franz); *„Steckt das ‚Ich' im Hirn? Einige biologisch genährte Anmerkungen zum Problem des Bezuges von Körper und Seele"* (Breidbach); *„Organismizität und Evolution; die konstruktiv-organismische Grundlage lebendiger Ordnung"* (Gutmann); *„Die Evolution des Menschen aus paläontologischer Sicht"* (Schrenk); *„Überlegungen zur alttestamentlichen Anthropologie"* (Diedrich); *„Die Bestimmung des Menschen. Schöpfung, Erlösung, Vollendung"* (Gläßler).

Besonders beeindruckt ist der Rez. vom Einleitungsvortrag Philipp Kaisers. Der Rez. kann sich das darin Gesagte als Kurzfassung, als Grundriß einer Basis-Anthropologie vorstellen, der Vertreter unterschiedlicher humanwissenschaftlicher Disziplinen zustimmen und an der alle an der Frage ‚Was ist der Mensch?' Interessierten Gewinn haben könnten, zumal dann, wenn die Sprache ähnlich klar und damit verständlich wäre wie in dem hier angezeigten Beitrag: „Die Frage des Menschen nach dem Menschen."

Greven-Gimbte Werner Bröker

Mortensen, Viggo: **Theologie und Naturwissenschaft.** – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1995. 288 S., kt DM 48,00 ISBN: 3-579-00298-8

Das angezeigte Buch ist die bearbeitete und verkürzte deutsche Fassung einer Arbeit, mit der sich der Vf. 1988 an der Univ. Aarhus, Dänemark, habilitierte. Das Thema ist, wie so oft, allgemein gehalten; der Leser könnte einen ‚Rundumschlag' erwarten. Gut hätte angestanden, einen Untertitel hinzuzufügen, etwa „Erörterungen, ausgehend von den Schriften Knud E. Logstrups". Im Werk dieses dänischen Philosophen und Theologen findet M. Elemente für die Beschreibung des Verhältnisses zwischen Theologie und Naturwissenschaft. Logstrup, v. a. in seinen metaphysischen Betrachtungen, gerät jedoch nach M.s Beurteilung zu sehr in „einen unfruchtbaren Gegensatz zur etablierten neodarwinistischen Biologie". (13) Deshalb sucht er nach einem eigenen, zutreffenderen Ansatz für das Verhältnis Theologie – Naturwissenschaft.

M. begibt sich auf Lösungssuche, weil er ein Unbehagen verspürt, das bewirkt wird durch die allgemein anzutreffende Annahme, „daß der Gottesgedanke aus dem Naturverständnis verdrängt wird", und zwar als Folge „der unglücklichen Kampfsituation, in der die erklärende Kraft der Hypothese Gott allmählich demontiert wird" (12). M. beklagt: „Die Wissenschaft wird gänzlich säkular." (11) „Die Kluft zwischen technisch-wissenschaftlichem und theologisch-humanistischem Weltbild charakterisiert wie kaum etwas anderes unsere allgemeine kulturelle Situation" (14). Sowohl aus kulturkritischen als auch aus theologischen Gründen muß, so meint M., protestiert werden, wenn der wissenschaftliche Expansionismus sich ungehemmt am Ende des 20. Jh.s entfaltet.

Aus dieser einseitig belasteten wissenschaftsgeschichtlichen Situation sieht M. zwei Extreme erwachsen: „Die wissenschaftlich begründete naturalistische Religion stellt das eine Extrem dar, das andere ist der Kreatianismus." (13) Der Einsicht in diese Dichotomie der gegenwärtigen Kultur, deren Teile kein Zueinander mehr finden, folgt die andere, daß man sich mit „einer allzu bequemen Trennung der Dinge" zufriedengibt. (12)

An dieses Auseinanderklaffen der naturwissenschaftlich-technischen Kultur und der geisteswissenschaftlich-philosophisch-theologischen Kultur, das nicht auf den wissenschaftlichen Raum begrenzt bleibt, sondern bis in den Alltag hineinwirkt, will M. nicht glauben. Sein Postulat: Diese Trennung muß überwunden werden, weil sie ein Krankheitssymptom ist. Speziell „dem Christentum, das doch vom Ganzen zu handeln beansprucht, kann damit nicht gedient sein, in ein Reservat, in einen Winkel der Kultur verwiesen zu sein. Findet man sich damit ab, so resultiert das in einem postmodernistischen Relativismus oder anderen Formen theologischer Atemnot." (14) So ist der Beweggrund der Arbeit auch und vornehmlich ein theologischer. „Wenn wir die moderne Wissenschaft und das Weltbild, zu dem diese uns einige Bausteine liefert, akzeptieren, und wenn wir akzeptieren, daß sich religiöse Aussagen auf etwas Wirkliches beziehen, dann müssen die theologischen Aussagen, wenn sie glaubwürdig sein sollen, das Verhältnis zwischen dem Wirklichkeitsinhalt wissenschaftlicher Aussagen und dem Wahrheitsgehalt religiöser Aussagen reflektieren." (17) M. sieht „in dem Phänomen der Naturalisierung die entscheidende Herausforderung an Kultur und Theologie". (14)

Er will einen Lösungsversuch wagen. Zu diesem Zweck unternimmt er eine umfangreiche und kompetente tour d'horizont zu den wichtigen Themen, unter denen die ‚anstößigen' Thesen verhandelt werden, zu dem Zweck, einen Überblick zu geben und das weitläufige historische Gebiet „systematisch zu strukturieren". (17) M., der die Metapher liebt, drückt das so aus: „Das Ziel der Reise ist es, einen sicheren Weg zwischen der Skylla der Schluchten und der Charybdis der Aussichtspunkte zu finden." (17)

Die umfangreiche Gliederung der ‚Reise' kann hier nicht wiedergegeben werden, einige Kapitelüberschriften (ob Haupt- oder Unterkapitel wird nicht unterschieden) werden im folgenden genannt, um einen Eindruck zu vermitteln: „Modelle für das Verhältnis zwischen Theologie und Naturwissenschaft"; „Die Naturalisierung als Prozeß"; „Von Darwin zu Wilson"; „Die Naturalisierung der Erkenntnistheorie"; „Die Naturalisierung der Anthropologie"; „Das evolutionäre Epos"; „Die Naturalisierung der Ethik"; „Die Naturalisierung als Herausforderung an die Theologie"; „Evolutionäres Christentum"; „Natürliche Theologie"; „Die Metaphysik als Ort der Begegnung"; „Die Metaphysik Knud E. Logstrups im Spannungsfeld zwischen Restriktion und Expansion".

Welches ist das Ziel dieser ‚Reise', welches Ergebnis hat sie, welcher ist der Lösungsversuch M.s, mit dem er die genannte Dichotomie heilen will? Um das zu verstehen, muß man wahrgenommen haben, was bei der Lektüre schnell übersehen werden kann, aber gerade das Eigentümliche der angebotenen Lösung ausmacht: nämlich „sich der normativen Frage zu nähern, wie Theologie und Naturwissenschaft sich zueinander verhalten sollen". (17) ‚Normativ' ist das Schlüsselwort; das Verhältnis Naturwissenschaft – Theologie unterliegt nach M. einem Sollensanspruch und nicht einer definitorischen Zuordnung etwa von Sachgebieten. Die Angabe einer Methode, die stets für die Verhältnisbestimmung angewendet werden soll, ist die Lösung. Er schreibt sie fest, um die jeweiligen Konkretionen variabel zu halten, gemäß den Wissensständen (etwa in aufeinanderfolgenden historischen Situationen). Damit die Methode das leisten kann, muß sie selbst ‚schmiegsam' sein. (Diese Auffassung ist an sich nicht neu.) „Man kann sie vielleicht in etwa als eine hermeneutische bezeichnen." (18) „Das bedeutet, daß man sich mit dem theologischen Projekt in die Struktur eines Zirkels oder einer Spirale begibt. . . . Eine solche hermeneutische Begegnung ist ein kreativer Prozeß, der niemals endet. Sie kann nur gelingen, wenn beide Seiten offen in diese Begegnung hineingehen und bereit sind, sich korrigieren zu lassen. Hiermit ist zugleich festgehalten, welchen Stellenwert die religiösen und theologischen Aussagen haben: Sie sind Deutung und Auslegung des Seienden." (18)

M. sieht ein, daß „die grundlegende Dualität in unserer Weise, von der Welt zu reden, . . . sich wohl nicht beseitigen" läßt, „aber indem man zeigt, wie Weisen der Rede und des Erkennens interagieren, wird eine Brücke geschlagen, die Begegnungen ermöglicht". „Aus dieser Begegnung kann die gemeinsame Erkenntnis und Haltung erwachsen." (14) „Im Dialog werden die naturwissenschaftlichen Aussagen nicht dementiert, sondern in dynamischer und potentiell problematisierender Weise bereichert, wenn sie in einem Licht gesehen werden, das von der Offenbarung her auf alles Seiende fällt. Theologie und Naturwissenschaft sind also ohne Vermischung und ohne Trennung zu betreiben, aber in einer lebendigen Wechselwirkung. Ich verstehe meine Darstellung der verschiedenen restriktiven und expansiven Lösungsversuche wie eine Reise durch eine Landschaft. Am Ende der Reise sieht man dann, daß das Ziel nicht der Abschluß ist, sondern ein Aussichtspunkt, von dem aus es möglich ist, eine neue Landschaft zu sehen, die sich vor einem ausbreitet." (14)

M. sagt dazu: „Ich bin mir bewußt, daß der Lösungsversuch, den ich in Umrissen andeute, . . . etwas vage ist. . . . Für mich ist dies nicht die Zeit der großen und entschiedenen Antworten, es geht vielmehr darum, dorthin zu gelangen, wo die entscheidenden Fragen gestellt werden können. Warum soll sich die Theologie mit der Naturwissenschaft beschäftigen? Sie soll dies, weil die Naturwissenschaft uns viel Wahres von der Welt erzählt, über die die Theologie als Schöpfung reflektiert. Wenn die Naturwissenschaft der Wissenschaft der Heilsgeschichte der Theologie begegnet, so sollte der Beitrag der Theologie die Pointe sein, die überzeugt." (14f)

„Ob die Arbeit gelungen ist, sollte deshalb nicht allein daran gemessen werden, ob ich zu der endgültigen und alles entscheidenden Lösung der Problemstellung gelangt bin, sondern daran, ob ich den Punkt erreicht habe, wo die entscheidenden Fragen gestellt werden können." (17)

M. begreift seine Erörterungen als einen „Versuch in der schwierigen Kunst, Brücken zu bauen. Brücken beseitigen eine Kluft nicht, sie machen aber die Landschaft begehbar. Dieses Bild illustriert die allgemeine Ausgangshypothese dieser Abhandlung. Obwohl zwischen Theologie und Naturwissenschaft zu unterscheiden ist, bedeutet dies nicht Trennung, und zwischen beiden darf kein so großer Abstand entstehen, daß sie sich nicht aufeinander beziehen und in einen Dialog eintreten können." (19)

Wer als Leser zu diesem Buch greift, begibt sich auf die von M. apostrophierte Brücke und wird gespannt den Denkpfaden des Vf.s folgen. Wenn in der notwendigen Kürzung einer Rez. manches trivial erscheinen mag, bei der ‚echten' Lektüre wird man der Originalität begegnen.

Schade, daß ein Index fehlt. Das Literaturverzeichnis ist umfangreich, kann aber, das ist klar, nicht auf dem neuesten Stand sein.

Greven-Gimbte Werner Bröker

Dorschner, Johann / **Heller,** Michael / **Pannenberg,** Wolfhart: **Mensch und Universum.** Naturwissenschaft und Schöpfungsglaube im Dialog. – Regensburg: F. Pustet 1995. 176 S., kt DM 36,00 ISBN: 3-7917-1486-4

Die angezeigte Veröffentlichung enthält drei Vorträge, gehalten auf einem Studientag der Katholischen Akademie in Bayern. Die Texte wurden für die Drucklegung aktualisiert. Auf einen Anmerkungsapparat wurde verzichtet. Dorschners Beitrag bietet jedoch eine Liste aktueller Sachbücher und anderer Quellen (145).

Den Großteil der Veröffentlichung nimmt Dorschners Beitrag „*Mensch und Universum*" ein (7–145). Die Überschriften der Großkapitel lassen die Strukturierung der Darlegungen erkennen: 1. „Der Beitrag der Astronomie zur rationalen Welterklärung und zur Standortbestimmung des Menschen im Kosmos." 2. „Der Mensch im Kosmos – eine kosmogonische Standortbestimmung." 3. „Struktur und Geschichte des Makrokosmos nach den Forschungsergebnissen der modernen Kosmologie." 4. „Kosmische Evolution: Akzentsetzungen im Welt- und Gottesbild."

Der weitaus größere Teil des Vortrags informiert über moderne Ergebnisse kosmologischer Forschung und mündet in zwei miteinander verkoppelte Engführungen, in 1. ‚Ort' und ‚Zeit' des Menschen im Kosmos, wie das Gesamtthema bereits anzeigt, und in 2. das sog. ‚Anthropische Prinzip' (AP), die für den Theologen v. a. relevante Engführung. Für eine Naturwissenschaft bemerkenswert ist, daß es sich beim AP um ein Spekulationsobjekt handelt. Unter der Bezeichnung ‚starkes AP' wird hypothetisiert: Die Anfangsparameter der kosmischen Entwicklung sind genau so austariert, daß menschliches Leben im Verlauf der kosmischen Evolution entstehen muß. Wenn nur dieser ‚unser' Kosmos existiert, dann liegt die Annahme eines grundlegenden Planes nahe. Unter der Bezeichnung ‚schwaches AP' wird hypothetisiert: Der vom Menschen erlebte Kosmos ist einer unter unendlich vielen möglichen; das Ensemble seiner Anfangswerte ist zufällig. Konsequenterweise ist auch die Existenz der Menschheit zufällig.

Derartige Hypothesen (Spekulationen) sind für Dorschner ein Indiz dafür, daß die Frage nach Gott bemerkenswert vielen Naturwissenschaftlern eine ihnen sinnvoll erscheinende Frage geworden ist. Das „großartige Denkgebäude der Naturwissenschaften ist natürlich gleichermaßen eine Herausforderung an die moderne Theologie, den sich in diesem Zusammenhang heute artikulierenden Fragen nach der Relation zwischen Gott und Welt durch eine zeitgemäße Schöpfungstheologie mit einen zeitgemäßen Gottesbild Rechnung zu tragen". (142) Angesichts dieser Herausforderung beklagt Dorschner: „Theologen leiden ganz offensichtlich unter dem Mangel, daß . . . über eine Theologie der Schöpfung zu wenig nachgedacht und eine ‚Theologie der Evolution' wohl noch zu sehr in der Nähe eines futuristischen Alptraumes liegt." (143) „Die Vorstellungen bedeutender Naturwissenschaftler zum Gottesbild verdienten es, stärker Eingang in die Fundamentaltheologie zu finden." (144)

Nicht erst seit dem Datum des Vortrages Dorschners (1991) oder seit der Veröffentlichung des Vortrags (1995) hat sich hinsichtlich des zitierten Postulats in der Schöpfungstheologie viel getan. Es scheint der Vf. die vielzähligen und z. T. auch umfangreichen entsprechenden Veröffentlichungen nicht zu kennen; Jedenfalls läßt ein Blick auf die von ihm angehängte Literarturliste (145) darauf schließen. Lediglich eine Publikation wird mit aufgeführt (Karl Schmitz-Moormann [Hg.], Schöpfung und Evolution, Düsseldorf 1992). Von dem vorschnellen Urteil über das Reagieren bzw. Nichtreagieren der Theologie abgesehen, ist der Beitrag Dorschners informativ über Ergebnisse moderner Astrophysik und besonders über die Öffnung von Naturwissenschaftlern für die Gottesfrage, soweit sie von der Basis kosmologischen Wissens und (auch hochspekulativer) kosmologischer Hypothesen hergestellt werden kann.

Wolfhart Pannenbergs Beitrag (146–162) geht auf das Generalthema „Mensch und Universum" nicht ein. Er befaßt sich mit dem Unterthema „Naturwissenschaft und Schöpfungsglaube im Dialog". Entsprechend lautet der Titel seines Beitrags: „*Theologie der Schöpfung und Naturwissenschaft.*" Die Großkapitel sind überschrieben: 1. „Konsonanz von Schöpfungstheologie und Naturwissenschaft"; 2. „Themen für den Dialog zwischen Schöpfungstheologie und Naturwissenschaft".

Im *ersten Kap.* plädiert Pannenberg für eine Vermittlerrolle der Philosophie im Dialog der in Frage stehenden Partner. „Das Ziel einer Verständigung zwischen Schöpfungstheologie und naturwissenschaftlicher Welterkenntnis (ist) wohl eher im Sinne einer *Konsonanz* beider Betrachtungsweisen zu beschreiben als im Sinne einer Zurückführbarkeit der einen Auffassung auf die andere." (149) Konsonanz schließt die Vorstellung einer Harmonie ein. Pannenberg fragt: „Wie kann solche Konsonanz für Behauptungen in Anspruch genommen werden, die auf ganz unterschiedlichen methodischen Ebenen entwickelt werden . . .?" Er hält eine dritte Ebene für nötig und sieht sie gegeben: „Eine solche dritte Ebene für den Dialog zwischen Naturwissenschaft und Theologie ist in der Tat immer schon gegeben, nämlich durch die Philosophie." (150) Er konstatiert – etwas weiter ausholend – „Die Einbeziehung der naturwissenschaftlichen Betrachtungsweisen und Ergebnisse in die Reflexion auf das Gesamtverständnis der Weltwirklichkeit und der Situation des Menschen in der Welt ist nicht nur ein Thema theologischer Schöpfungslehre, sondern daneben immer schon Aufgabe philosophischer Weltorientierung und der Ausarbeitung eines philosophischen Weltbegriffs." (151)

Im *zweiten Kap.* nennt Pannenberg vier Themen, die ihm „als besonders wichtig für diesen Dialog erscheinen": „2.1. Naturgesetz und Kontingenz"; „2.2. Raum und Zeit"; „2.3. Gottes Wirken im Wirken der Natur"; „2.4. Schöp-

fung und Evolution". Pannenberg resümiert dieses zweite Kap. – „Es wäre zuviel verlangt, von der naturwissenschaftlichen Kosmologie geradezu einen Gottesbeweis zu erwarten ... Es genügt, daß die theologische Interpretation des Weltgeschehens als Schöpfung sich in Konsonanz mit den naturwissenschaftlichen Gegebenheiten vollziehen kann. Dazu ist es nötig, daß die theologische Schöpfungslehre lernfähig bleibt, nicht im Sinne einer äußerlich apologetischen Anpassung an Veränderungen des naturwissenschaftlichen Weltbildes, aber in dem Sinne, daß die Theologie aus ihren eigenen Ressourcen immer wieder Interpretationen entwickelt, die dem sich verändernden Erfahrungswissen von der Welt gerecht zu werden sucht, um es in das christliche Verständnis der Welt als Schöpfung des Gottes der Bibel zu integrieren." (162)

Der dritte Beitrag, aus der Feder von Michael Heller hat die Überschrift: *„Wissenschaft und Transzendenz"* (163–176). Dem Rez. ist er der ‚spannendste' in der angezeigten Veröffentlichung.

Das *erste Kap.* „Die Grenzen der Sprache und des gesunden Menschenverstandes" desillusioniert die häufig anzutreffende Meinung, „die wissenschaftliche Methode sei doch nichts anderes als die Verschärfung gesunden Menschenverstandes". Eine solche Auffassung, „mag sie auch sympathisch anmuten und wohltuend im Ohr klingen, ist von Grund auf falsch. Die alltäglichen Vorstellungen von der Wissenschaft entsprechen leider nur im geringen Maße dem, was sie in Wirklichkeit ist". (163) Das wirkt sich aus auf das Vermögen der Sprache. „Alle Interpretationsprobleme der modernen Physik lassen sich auf ein einziges zurückführen: Auf welche Weise kann man das, was die mathematisch-empirische Methode entdeckt, in unsere gewöhnliche Sprache übersetzen?" Gleichzeitig die Reichweite des gesunden Menschenverstandes und des ihm zugeordneten Sprachvermögens betreffend meint H., „daß die größte Leistung und der bedeutendste Erfolg der modernen Physik in der Entdeckung bestehen, daß unser gesunder Menschenverstand auf einen engen Bereich unserer alltäglichen Erfahrung beschränkt ist. Außerhalb dieses Gebietes erstreckt sich eine Sphäre, die für unsere Sinne unzugänglich ist." (167) Ganz offensichtlich nimmt H. hier Bezug auf die ‚Evolutionäre Erkenntnistheorie'.

Das *zweite Kap.* „Die Frage von Schrödinger" sei hier kurz mit einem Zitat charakterisiert. „Schrödinger stellte einmal die Frage, welche Errungenschaften der Wissenschaft der religiösen Weltanschauung am meisten geholfen habe. Und er hat selbst die Antwort gegeben: Die Ergebnisse von Boltzmann und Einstein, welche die Natur der Zeit betreffen." (169)

Das *dritte Kap.* befaßt sich mit „Zwei Erfahrungen der Menschheit". „Im 19. Jahrhundert machte die Menschheit eine große Erfahrung hinsichtlich der Wirksamkeit der wissenschaftlichen Methode." (169) „Die Vermutung, daß es Grenzen gibt, außerhalb deren diese Methode nicht funktioniert, wäre ... als eine dermaßen unsinnige Häresie angesehen worden, daß es sich nicht gelohnt hätte, mit dieser Person zu diskutieren." „Heute braucht man nicht mehr daran zu zweifeln, daß das 20. Jahrhundert der Menschheit eine neue große Einsicht gebracht hat, nämlich die Erfahrung der Begrenztheit, die in der wissenschaftlichen Methode steckt." (171)

Im *vierten Kap.*, das die gleiche Überschrift trägt wie der Beitrag überhaupt, kommt Heller zum Ziel seiner Aussage; es geht um die Möglichkeit von Transzendenz angesichts moderner (Natur-)Wissenschaft. Er benennt zwei Arten: „Etwas kann über die Möglichkeit der konkreten wissenschaftlichen Theorie hinausgehen, über die Möglichkeiten aller heute bekannten wissenschaftlichen Theorien, etwas kann aber auch über die Grenzen der wissenschaftlichen Methode überhaupt hinausgehen." (172) Heller fragt nach solchen Grenzen. Er „zählt mindestens drei Bereiche der Erkenntnis auf, die sich für immer der mathematisch-empirischen Methode entziehen, nämlich die Problematik der Existenz, die letzten Grundlagen der Rationalität und die Wert- und Sinnproblematik". (172) Diese Probleme erörtert Heller – soweit es die wenigen Seiten seines Beitrags zulassen – absichtlich in Form von Fragen, um das Geheimnis, das in all dieser Problematik verborgen liegt, nicht indikativisch behauptend zu verstellen. Diese Fragen sind ihm „keine weit entfernt liegenden Fragen, Fragen ‚hinter den Grenzen'. Das Konkretum des Seins, die Rationalität der Naturgesetze, der Sinn, den wir durch unsere Entscheidungen berühren, sind in jedem Atom, in jedem Energiequant, in jeder lebenden Zelle, in jedem Gewebe unseres Hirns anwesend. Es ist wahr, daß sich das Geheimnis nicht in den Behauptungen der Wissenschaft, sondern in ihrem Horizont befindet. Der Horizont durchdringt aber alles." (176)

Greven-Gimbte Werner Bröker

Kuhn, Wolfgang: **Alles nur Zufall?** Schöpferglaube und Naturwissenschaft. – Leutesdorf: Johannesbund 1994. 61 S. kt DM 4,80 ISBN: 3–7794–1320–5

Kuhn, Wolfgang: **Groß sind deine Werke.** Gottes Handschrift in der Schöpfung. – Stein am Rhein: Christiana 1994. 112 S. 50 Farbtafeln, brosch. DM 25,00 ISBN: 3–7171–0972–3

Bei den angezeigten Titeln handelt es sich um kleinformatige Schriften, wie sie an Kircheneingängen auf dem Schriftenstand zum Verkauf angeboten werden, nicht um wissenschaftliche Abhandlungen, auch nicht um ausführliche populärwissenschaftliche Darstellungen.

Vf. der zwei kleinen Schriften (60 bzw. 108 Seiten) ist Wolfgang Kuhn. Er war bis 1993 Prof. für Biologie und Didaktik der Biologie an der Univ. Saarbrücken. Er ist bekannt geworden als Bestreiter des Neo-Darwinismus, insbesondere in Hinsicht auf dessen weltanschaulich relevante These, die vielfältigen Lebensformen seien Produkte von Zufällen im Verein mit der Selbstorganisation der an sich toten Materie. Namen wie Ernest Mayr, Richard Dawkins, v. a. aber Jaques Monod und dessen provozierendes Werk „Zufall und Notwendigkeit" stehen für den Neo-Darwinismus und sind Zielpunkt der massiven Kritik K.s. Der These, die Evolution verlaufe planlos, stellt K. seine These entgegen, die Entstehung der Vielfalt des Lebendigen sei nach Plan entstanden, und er folgert aus dieser These: wenn ein Plan, dann auch ein Planender; d. h. das Evolutionsgeschehen setzt Gott voraus.

In der Begründung für seine Ablehnung der Planlosigkeit bzw. des Beharrens auf der Planhaftigkeit läßt sich das Kuhnsche Vorgehen mit der klassischen ‚Physiko-Theologie' vergleichen, d. h. auch seine Begründung liegt im Verweis auf die unermeßliche Komplexität des Lebens hinsichtlich der Formen, des Entwicklungsgeschehens und der Verhaltensweisen; er hält es für undenkbar, durch ‚Würfeln' seien solch geordnete und aufeinander bezogene Vielfältigkeiten entstanden. Immer wieder spricht er aus, nur ein ausgeführter vorgegebener Plan könne die Ursache einer komplexen, geordneten Vielfalt sein.

Die beiden angezeigten Schriften stehen ganz im Dienste dieses Kuhnschen Anliegens. Als hervorragender Didaktiker vermag K. auf den wenigen Seiten von Kleinschriften mit Hilfe von Beispielen aus der Tier- und Pflanzenwelt geradezu plastisch das ihn bewegende Problem darzustellen.

Kleinschriften zwingen zum Weglassen; sie bieten den Zwang, auf den Kern der Sache zu kommen. Das ist ihr Vorteil. Durch das Weglassen-müssen unterliegen sie jedoch auch der Gefahr, die tatsächliche Kompliziertheit eines Problems zu ignorieren und eine Klarheit sowohl des Problems als auch des Lösungsversuches vorzutäuschen. Wenn ein Vf. wie Wolfgang Kuhn mit bewundernswerter, einfacher Sprache geradezu suggestiv seine Leser in seinen Bann zu ziehen vermag, dann entsteht die Chance, daß Leser mit einem Denken bekanntgemacht werden, zu dem sie anders keinen Zugang finden würden; dann entsteht aber auch die Versuchung, den Hinblick auf das in der Kleinschrift anscheinend so klar Geschriebene genügen zu lassen.

Zum Schluß soll Wolfgang Kuhn mit seinen letzten Sätzen aus „Alles nur Zufall" zu Worte kommen. Sowohl der Stil als auch der Inhalt vermögen sein Anliegen treffend auszudrücken: „So kann die moderne Biologie als Naturwissenschaft, indem sie den Zufall als vermeintlichen ‚Schöpfer' überzeugend ad absurdum führt, zwar Gott nicht mit ihren Mitteln und Methoden beweisen, wohl aber für jeden, der sich guten Willens der Vernunft und Wahrheit nicht verschließt, unwiderlegbar machen." (58)

Greven-Gimbte Werner Bröker

Glaube im Kontext naturwissenschaftlicher Vernunft. Mit Beiträgen von G. Altner u. a., hg. v. Rainer Isak. – Freiburg: Katholische Akademie 1997. 207 S. (Tagungsberichte der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg), kt DM 22,00 ISBN: 3–928698–13–3

Der vorliegende Bd ist erwachsen aus den Referaten zweier interdisziplinärer Tagungen, die im November 1994 und im April 1995 in der Kathol. Akademie der Erzdiözese Freiburg gehalten wurden. Insbesondere die zweite Tagung zum 40. Todestag Teilhard de Chardins erklärt die erstaunliche Präsenz der Gedanken Teilhards in den Referaten.

Der Hg. Rainer Isak leitet die Textsammlung ein und verabschiedet die unhaltbaren Abgrenzungs- und Immunisierungsbemühungen Karl Barths, mit denen dieser den Dialog von Glauben und Wissen bis hin zur Verhinderung zu reglementieren versuchte. Zugleich verweist Isak auch auf die Brüchigkeit des scholastisch-neoscholastischen Einheitsmodells einer solchen Verhältnisbestimmung. Mit fünf Thesen zum Dialog unter Anerkennung der Autonomie wissenschaftlicher Vernunft leitet er über zur Frage nach einer „Neuen Natürlichen Theologie".

Der Jesuit Béla Weismahr referiert zum Thema: *„Gottes Wirken in der Welt – Das Verhältnis von göttlicher und innerweltlicher Ursache."* Sein durchaus lesenswerter Artikel geht aber leider einmal mehr nicht über Rahners schon 1961 vorgelegtes Modell zur Selbstüberbietung hinaus, demzufolge „die unendliche Ursache, die als reiner Akt alle Wirklichkeit in sich vorausenthält, zur ‚Konstitution' der endlichen Ursache als solcher (‚in actu') gehört, ohne ein inneres Moment an ihr als Seiendem zu sein". (39) Diese Position ist aus verschiedenen naturwissenschaftlichen wie theologischen Gründen nicht mehr überzeugend.

Betroffen machen Rainer Hertels *„Anfragen eines Naturwissenschaftlers an die Kirche"*, die er unter dem Aspekt einer Lehr- und Disziplinierungsinstitution betrachtet. Hertel ist Prof. für Molekularbiologie an der Univ. Freiburg. Im Fall Galilei sieht er den Konfliktarchetyp zwischen Kirche und Naturwis-

senschaft. Die empirische Widerlegung theologischer Postulate macht er u. a. an der päpstlichen Enzyklika „Humani generis" (1950) fest. Gegen das darin geäußerte päpstliche Monogenismuspostulat führt er durchaus überzeugende molekularbiologische Argumente ins Feld. Hertel beklagt die kirchenoffizielle Rechthaberei und die Unfähigkeit zur Reue für das Wissenschaftlern und Theologen angetane Unrecht, eine Reue „ohne Bona-Fide-Vorbehalte für die Täter". Und er wünschte, „ein Kranz wäre niedergelegt worden, mit feierlicher Entschuldigung, etwa von Kardinal Ratzinger mit gebeugtem Haupt, auf dem Campo dei Fiori vor Giordano Brunos Denkmal". (60f)

Quantitativ deutlich aus dem Rahmen fallend ist der Beitrag von Johannes Fischer, die erweiterte Fassung eines bereits andernorts publizierten Aufsatzes: *„Kann die Theologie der naturwissenschaftlichen Vernunft die Welt als Schöpfung verständlich machen?"* Er hält diesen Anspruch für nicht einlösbar und den Schöpfungsglauben nicht für kognitiv, sondern nur für spirituell verankerbar. (64)

Seine Differenzierung, Naturwissenschaft habe es nur mit Ereignissen zu tun, nicht aber mit Handlungen, erscheint künstlich, ja sogar unzutreffend. Seine Überlegung, die Naturwissenschaft der Kausalitätsschiene (nur Ereignisse und Ursachen) zuzuordnen, die Theologie aber der Handlungsschiene (Freiheit und Gründe) und allein für letztere die Möglichkeit von unableitbar Neuem zu postulieren, überzeugt schon deshalb nicht, weil auch die Freiheit nicht der Kausalitätsrecherche entkommt. Der Begriff „unableitbar Neues" wirkt auch ein wenig wie ein philosophischer Kraftausdruck, weil die Unableitbarkeitsthese vor ihrer Behauptung die denkbaren Ableitungsmuster hätte durchgespielt haben müssen, um glaubwürdig zu sein. Wenn Fischer aber nicht unableitbar, sondern unprognostizierbar Neues meinen sollte, dann muß er es, wie uns die Chaostheorie sagt, sowohl für Handlungen als auch für Ereignisse in Rechnung stellen. Die umfangreichen in die Fußnote verbannten erklärenden Texte wirken gelegentlich wie das notwendige Abstützungs- und Sanierungsmaterial des gedanklichen Bauwerks. Freiheit und Kausalität, Handlung und Ereignis, Gründe und Ursachen, meint er, ließen sich nicht in Beziehung setzen. Er ordnet sie verschiedenen Kommunikationen zu, die entweder nur die Perspektive des Handelns unter Einbeziehung des Handelnden oder nur die Perspektive der Beobachter unter Ausblendung des Handelnden einnehmen könnten. Die Unmöglichkeit einer dritten Position und die Inkommensurabilität der beiden kommunikativen Perspektiven wirkt irgendwie künstlich herbeikonstruiert. Fischer will das Handeln Gottes nicht in der Natur als Geschehenskontingenz dingfest machen, sondern die Natur kommunikativ in den Horizont von Gottes Handeln stellen, wie es seines Erachtens die Schöpfungspsalmen tun. (79) Mitten drin in den Ausführungen liest man: „Der Anspruch der Theologie, der naturwissenschaftlichen Vernunft die Welt als Schöpfung verständlich machen zu können, scheitert an der letztlich banalen Tatsache, daß weder die Theologie noch die Naturwissenschaften Psalmen rezitieren, Lieder zum Lob des Schöpfers singen oder von der Erschaffung der Welt erzählen." (82) Und dann fragt man sich, warum Herr Fischer nicht, statt diesen Aufsatz zu schreiben, zum fröhlichen Psalmensingen eingeladen hat. Und wenn er meint, es ginge theologischerseits darum, „den Grundtext des Glaubens kompatibel zu halten mit dem Stand naturwissenschaftlicher Erkenntnis" (93), dann ist angesichts der vorher so nachdrücklich betonten völligen Inkommensurabilität von Handlung und Ereignis etc. fraglich, was das heißen und ob das Kompatibelhalten auch mittels Psalmensingen bewerkstelligt werden soll.

Michael Welkers Beitrag trägt den Titel *„Was leistet die Metaphysik Whiteheads für das Gespräch zwischen Theologie und Naturwissenschaft?"* Der Heidelberger Systematiker geht darin nicht über eine recht allgemein gehaltene Kurzeinführung in die Denkwelt Whiteheads hinaus, und vielleicht kann ein solcher Beitrag angesichts der sehr eigenwilligen Diktion und gedanklichen Unübersichtlichkeit Whiteheads auch nicht mehr leisten. Welkers Beitrag kann leider nicht konkreter deutlich werden lassen, ob und inwiefern Whiteheads Metaphysik eine hilfreiche Verbindung herstellt zwischen Naturwissenschaft und Theologie.

Hartmut Römer, er ist theoretischer Physiker an der Univ. Freiburg, setzt sich mit dem Thema *„Physik der Unsterblichkeit? Zum Gottesverständnis der Naturwissenschaft"* und also auch mit Tiplers einschlägigen Überlegungen auseinander. Sein nachdenklich stimmender und zur Kritik anregender, mithin also sehr lesenswerter Beitrag, sieht im Bereich der Erfahrung innerer Gewißheit einen Weg zum Glauben. Er bringt dem Leser die Vorstellung „eines tief in die physikalische Welt involvierten durch die physikalischen Gesetze handelnden Gottes" nahe. Er gibt zu bedenken: „Die Gewinnung von Erkenntnis, auch wissenschaftlicher Erkenntnis, darf man sich als Teil eines umfassenden Offenbarungsvorgangs denken. Für mich hat die Tatsache, daß wir überhaupt etwas erkennen können, etwas höchst Überraschendes und Geheimnisvolles, sie erscheint mir als ein Ausdruck einer unfaßbar großen Güte." (128) Hier wäre auch theologisch in kritischer und fruchtbarer Weise weiterzudenken.

Der emeritierte Freiburger Genetiker Carsten Bresch läßt die Gedanken Teilhard de Chardins aufleben, ergänzt und interpretiert sie neu, aber doch so, daß er nicht wie dieser vom Punkt Omega her, sondern vom Alphaprinzip her denkt. „Die Bibel ist sicher kein Naturkundebuch – aber Natur – ernst studiert – vielleicht ein Religionsbuch." (151)

Helmut Riedlinger, der emeritierte Freiburger Dogmatiker, denkt nach über das Thema *„Gotteserkenntnis und Naturerkenntnis im Werk Pierre Teilhard de Chardins"*. Er referiert zunächst das Gott-Natur-Verhältnis in der europäischen Antike. Drei Varianten dieses Verhältnisses kristallisierten sich seines Erachtens ideengeschichtlich aus diesem Ursprung: 1. Die dualistische Absonderung der Wirklichkeit Gottes von der Wirklichkeit der Natur. 2. Die pantheistische Identifizierung von Gott und Natur. 3. Die Position des Gott in Natur und Natur in Gott. Dem dritten Denkmodell ordnet er schließlich die Position Teilhard de Chardins zu.

Der Bamberger Pastoraltheologe Ottmar Fuchs stützt sich in seinem Beitrag *„Wanderndes Gottesvolk – Eine ökologische Pastoral im Geiste Teilhard de Chardins"* nahezu ausschließlich auf Norbert M. Wildiers Teilhard-Rezeption. Er geht von zwei Sätzen Teilhards aus, die ihn innerlich berühren: „Alles, was wahr ist, findet sich." „Alles, was besser ist, tritt schließlich ein." Wo die Pastoral allerdings, wie im Titel verheißen, ökologisch wird, ist nicht erkennbar. Das seinerzeitige Teilhardsche Befremden über die Ignoranz der Kirche bei ihrer Wahrnehmung der Bedeutung von Welt und Materie münzt Fuchs in das heutige Befremden über die Ignoranz der Kirche bei ihrer Wahrnehmung der Bedeutung außerchristlicher Kulturen um (175). Nachdrücklich vertritt er das Inkulturationsanliegen. Insgesamt legt er einen anregenden Beitrag mit durchaus spirituellen Akzenten vor.

Der letzte Beitrag stammt von Günter Altner, dem Biologen und Prof. für evangelische Theologie in Koblenz-Landau. Sein Thema lautet *„Ordnung im Wandel – Perspektiven einer evolutionären Spiritualität."* Er entwickelt den Begriff von Spiritualität aus der neueren Naturwissenschafts- bzw. Biologiegeschichte über die Etappen Charles Darwin, Teilhard de Chardin und Peter Kaffka. Markierungspunkte der von Altner avisierten Spiritualität sind: Es gibt keine Sonderstellung im Prozeß des Lebens; es gibt keinen Ausstieg, das Stehen im Kontext des Werdeprozesses verlangt das Nachdenken über dessen Verlauf und ein verantwortliches Mitgestalten. (196f) An den Begriffen Nachhaltigkeit und Klimakrise wird das schließlich exemplifiziert.

Alles in allem ist das vorliegende Buch nicht nur preiswert zu erstehen, sondern auch recht lesens- und diskutierenswert und allen einschlägig interessierten potentiellen Lesern zu empfehlen.

Wittnau Ulrich Lüke

Biesinger, Albert / **Strack,** Hans-Bernd: **Gott, der Urknall und das Leben.** Was Glaube und Naturwissenschaften voneinander lernen können. Mit Beiträgen von Christoph Schmitt. – München: Kösel 1996. 221 S., kt DM 38,00 ISBN: 3–466–36453–1

Hans-Bernd Strack, ein als Agnostiker bezeichneter Prof. für Biochemie an der Univ. Salzburg, und Albert Biesinger, Prof. für Religionspädagogik in Tübingen, unternehmen im vorliegenden Buch den an sich interessanten Versuch, Naturwissenschaft und Religion miteinander ins Gespräch zu bringen. Christoph Schmitt, Theologe an der Univ. Fribourg, trägt die jeweilige theologische Reflexion bei.

Drei Elemente bilden dieses Buch: 1. ein von Strack verfaßter naturwissenschaftlicher Vortrag, verständlich auch für Nichtnaturwissenschaftler; 2. ein darauf zumeist Bezug nehmender ausgesprochen kurzer (oft auch dünner) Dialog zwischen Strack und Biesinger; 3. die jeweils eingefügten und von Schmitt besorgten theologischen Reflexionen mit dem Versuch, den Bogen zur Religionspädagogik zu schlagen.

Daß Elend der interdisziplinären Arbeiten, daß sie im naturwissenschaftlichen Teil immer mit Adam und Eva (Urknall, DNA, Proteine, Replikation, Einzeller, Vielzeller etc.) anfangen müssen, findet sich auch hier; denn es kann bei Theologen offenbar nichts vorausgesetzt werden. Das aber erleichtert wohl für viele Leser auch den Einstieg in die Thematik.

Die fünf Dialoge zwischen Strack und Biesinger, die sich dann an die Ausführungen Stracks anschließen, sind allzu häufig nach dem Muster „der Theologe fragt, der Naturwissenschaftler antwortet" konzipiert, was schon deshalb überrascht, weil dem Buch „ein über zehn Jahre dauernder Dialog" vorausgegangen ist (205).

Zu viele Themen werden in diesem Buch angesprochen (Gentechnik, Computereinsatz in der Gesellschaft, Bevölkerungsexplosion, Informationsgesellschaft, Chaosforschung, Determination und Freiheit, Bewußtsein etc.), als daß im einzelnen noch ein großer gedanklicher Fortschritt, eine besondere gedankliche Vertiefung herauskommt.

Aber möglicherweise ist das auch gar nicht die Absicht dieser Arbeit. Vielleicht ist vielmehr der thematische Überblick angezielt, von dem aus dann in einem nächsten Schritt die gedankliche Arbeit am Detail konzipiert werden müßte. Und das wäre ja nicht wenig.

Als Feld besonderer Zuständigkeit des Glaubens und seiner Theologie (oder doch nur wieder als eine Art theologisches Refugium?) wird in den theologischen Reflexionen die Sinnfrage (43ff, 182ff) und die Beziehungsebene (84ff) ausgemacht.

Schöne und griffige Formulierungen verdecken gelegentlich eine unklar bleibende Verhältnisbestimmung zwischen dem behaupteten göttlichen Handeln und dem naturwissenschaftlich faßbaren Geschehen bzw. dem menschlichen Handeln: „Zwar hat Gott das Spiel in der Hand, aber der Mensch hat die Hand im Spiel." (116) Um z. B. eine göttliche *creatio continua* auch naturwissenschaftlich plausibel zu machen, bedarf es mehr.

Verdienstvoll ist es sicher, den interdisziplinären Dialog nicht im universitär-fachtheologischen Bereich belassen, sondern ihn auch religionspädagogisch geerdet zu haben; denn seine religionspädagogische Relevanz wurde und wird weithin unterschätzt. Hilfreich ist die gute und umfangreiche Auswahl der weiterführenden Literaturhinweise. Damit läßt sich vertiefen, was in dieser Arbeit vielleicht notgedrungen an der Oberfläche geblieben ist. Ganz gewiß ist diese Arbeit das, was ihr Untertitel verspricht: eine Orientierungshilfe. Als solche ist sie zu empfehlen.

Wittnau Ulrich Lüke

Das Teilhard de Chardin Lesebuch. Ausgewählt von Günther Schiwy. – Solothurn / Düsseldorf: Walter 1995. 279 S., brosch. DM 32,80 ISBN: 3-530-87388-8

Durch die Herausgabe verschiedener theologischer und spiritueller Schriften des dem Jesuitenorden angehörenden Theologen und Paläanthropologen Pierre Teilhard de Chardin (1881–1955) (= T.) sowie biographische Arbeiten hat sich Günther Schiwy um das Werk dieser prägenden Gestalt des Dialogs zwischen Theologie und Naturwissenschaften verdient gemacht. Das vorliegende Lesebuch, das 1987 zum ersten Mal erschien, führt den Leser geschickt in T.s visionäre Sicht des sich evolutiv auf Christus, den Punkt Omega, hin entwickelnden Kosmos ein, indem es die Texte gemäß den wesentlichen Stadien dieser kosmischen Drift präsentiert: zuerst Texte zum „‚Kosmischen'", dann zum „‚Menschlichen'" und schließlich zum „‚Christischen'" (11). Bei dieser Gliederung bezieht sich S. zugleich auf die des Hauptteils einer von T. 1950 verfaßten autobiographischen Skizze, die v. a. Aufschluß über seine spirituelle Entwicklung gibt. S. macht in seiner Einführung darauf aufmerksam, daß gerade diese spirituelle-theologische Seite des Werkes von T. den größten Einfluß ausübte, wenngleich erst nach seinem Tod; weniger einflußreich waren seine rein naturwissenschaftlichen Publikationen. Dieser Einschätzung S.s kann man nur zustimmen, denkt man an die unzählbaren Veröffentlichungen, die dem Anliegen T.s folgten, Schöpfungstheologie und Evolutionstheorie endlich miteinander in ein fruchtbares Gespräch zu bringen und in einer einheitlichen Konzeption zu verbinden; zu denken ist etwa an Karl Rahners Versuch, die Christologie im Horizont einer evolutiven Weltanschauung zu entwickeln. Das Denken T.s bleibt nach S. so lange aktuell, bis die Botschaft zu einer Selbstverständlichkeit geworden ist, daß das Universum und der Mensch „eine göttliche Dimension haben, der wir vertrauen können, die uns aber auch verpflichtet, mitzuwirken an der weiteren Entwicklung des Kosmos" (12).

In sehr hilfreichen Einleitungen, die S. den insgesamt acht Kap.n voranstellt, gibt er einen systematischen Überblick über den Inhalt der nachfolgenden Texte. In der ersten Einleitung zitiert er das Motto, unter das T. die erwähnte Autobiographie stellt und das den Grundgedanken seiner Theologie wiedergibt: „Im Herzen der Materie / Ein Herz der Welt / Das Herz eines Gottes" (13).

Die Materie des Kosmos will T. nicht materialistisch als bloßen Stoff verstanden wissen. Ihr Herz ist der Geist, der aus ihr hervorgeht und zur Einheit der Menschheit drängt und damit die Dynamik der Materie aufgreift, alle Wirklichkeit innerlich miteinander zu verbinden. Im Herz von Geist und Welt schlägt das Herz Gottes, der durch den geistig-materiellen Einigungsprozeß die Menschen an sich zieht. T. plädiert für einen christlichen Pantheismus, der, ohne Gott und Kosmos zu identifizieren, in der unvermischten Einheit von göttlicher und menschlicher Natur des inkarnierten Logos sein Maß und Ziel hat und jede abstrakte, deistische Gegenüberstellung von Gott und Welt überwinden hilft. Das Herz Gottes ist der Christus-Universalis, der zunächst das physische und natürliche Zentrum der Schöpfung darstellt und deshalb mit allem in Verbindung steht. Diese Vorstellung begründet T. mit Hinweisen auf die biblischen Aussagen über die Präexistenz des Logos und die Erschaffung der Welt in ihm. Nur weil Christus im Ursprung mit allem verbunden ist, kann auch Gott im Eschaton durch ihn *alles vereinen* (Eph 1,10) und *alles in allem* sein (1 Kor 15,28). Diese christozentrische Einheits- und Vollendungsvision T.s liest sich als vorweggenommene Erwiderung auf J. Monods (Zufall u. Notwendigkeit, 157) existentialistische Deutung der Evolutionstheorie aus dem Jahr 1970, nach der der Mensch allein am Rande eines teilnahmslosen Weltalls haust: Bezogen auf den universellen Christus, verbunden mit allem Leben des Kosmos und als Durchbruch des Geistseins der Materie muß dem Menschen hingegen aufgehen, daß er nicht „in den Einöden des Weltalls verloren ist" (53). Die Bezogenheit der Menschheit auf den einen Christus und die weitere Evolution der mit der Hominisation konstituierten Noosphäre müßten nach T. zu einem universellen Einheitsbewußtsein aller Menschen führen.

S. unterschlägt jedoch nicht die Texte, die T.s Theologie bis heute Fragen provozieren läßt: z. B. sein Verständnis des Übels und der Sünde. In seiner evolutionären Sicht erscheinen sie relativiert als Sackgassen der durch Versuch und Irrtum vorangetriebenen Entwicklung, als Preis für den evolutiven Erfolg (89–94). Christi Kreuz und Tragen der Sünde dechiffriert T. als Tragen der Last einer Welt im Zustand der Evolution (223).

Das Evolutionsparadigma dient T. ebenfalls dazu, die Besonderheit des eschatologisch bestimmten Christentums gegenüber anderen Religionen hervorzuheben: Keine andere Religion bestärkt so nachdrücklich im Glauben an einen positiven Fortschritt von Welt und Menschheit, so daß sich für T. im Glauben an den kosmischen Christus die Möglichkeit der Ökumene aller christlichen Konfessionen genauso abzeichnet, wie sich im Glauben an die Zukunft der Menschheit die Möglichkeit einer interreligiösen Ökumene eröffnet (240).

T.s visionäre, dem Evolutionsparadigma folgende Einheitsschau von Kosmos, Mensch und Gott berührt heute fast seltsam in ihrem unverhohlenen Fortschrittsoptimismus. Postmoderne Unübersichtlichkeit und die vom Menschen heraufbeschworene ökologische Krise stehen weithin dagegen; mancher sieht in der Hominisation den kosmischen Unfall. Die der Naturwissenschaft entgegengestreckte Hand T.s wird mitunter ausgeschlagen: Nach dem Urteil des Wissenschaftstheoretikers der Biologie, F. M. Wuketits (Evolutionstheorien, 31; ersch. 1995), stelle T.s Denken „ein eigenartiges Gemisch aus wissenschaftlicher Theorie und Mystik" dar und sei nur „schwer zu verdauen". Die T.s Theologie bestimmende Kategorie der Teleologie weist man nicht weniger zurück. Man erkennt in ihr ein metaphysisches Relikt und spricht von durch Zufall entstandener, allein kausalanalytisch zu begreifender Teleonomie. Auch der Versuch, die Fortschrittlichkeit des Christentums im Vergleich mit anderen Religionen herauszustellen, reibt sich an einem in der Gegenwart spürbaren Hang, religiöse Wahrheitsansprüche in einem tendenziell agnostischen Religionspluralismus aufzulösen. Es ist deshalb wohl kein Zufall, daß nur noch wenige der übersetzten Werke T.s im Buchhandel erhältlich sind, was die Sonderausgabe dieses Lesebuchs nicht kompensieren kann und will. Doch T.s Denken bleibt aktuell, wenn man – jenseits esoterischer Holismen – einen konzeptionellen Weg zu einer neuen Einheitsschau von Gott und Welt sucht, die eine deistische Gottesvorstellung überwinden hilft und aus einem agnostischen Perspektivismus hinausführt, indem sie in der Tat die „göttliche Dimension" (12) des Geschaffenen erkennen läßt. T.s Denken erinnert die Theologie an die Verpflichtung, stets jeden faulen Frieden mit den Naturwissenschaften überwinden und sich der Auseinandersetzung stellen zu müssen. Gerade in der Dialog- und Integrationsfähigkeit sah T. die unvergleichbare geistige Größe des Christentums. S.s Lesebuch trägt dazu bei, an die Möglichkeit und Notwendigkeit dieses Gesprächs zu erinnern.

München Michael Schulz

Kunst / Medien

Molanus, Jean: **Traité des saintes images. Bd 1: Introduction, traducation, notes et index** établie par François Boespflug / Olivier Christin / Benoît Tassel. – Paris: Les Éditions du Cerf 1996. 669 S. (Patrimoines christianisme), kt FF 290,00 ISBN: 2-204-05370-8. **Bd 2: Texte latin, documentation iconographique** établie par François Boespflug / Olivier Christin / Benoît Tassel. – Paris: Les Éditions du Cerf 1996. 465 S. (Patrimoines christianisme), kt FF 400,00 ISBN: 2-204-05587-5

Vielfältige Initiativen im Zwischenbereich von Kirche und moderner Kunst haben den Anstoß dazu gegeben, daß auch im Themenkanon der akademischen Theologie seit einiger Zeit Bilderfragen wieder stärkeres Interesse finden. Zur theoretischen Konsolidierung dieses Interesses bedarf es wissenschaftsgeschichtlicher Erinnerung. Es gibt, wenn auch nicht so kontinuierlich wie bei anderen Themen der Theologie, eine Tradition der Bilderfrage, die aufzuarbeiten ist, um spezifisch theologische Probleme und Kategorien auch im interdisziplinären Diskurs der Gegenwart zur Geltung zu bringen.

Weil die Kenntnis der Quellen dafür unerläßlich ist, ist ein Werk anzuzeigen, das 1996 im Pariser Verlag „Cerf" erschienen ist. Es ist die Edition eines der Hauptwerke der katholischen Bildertheologie im Zeitalter der Gegenreformation. Der Bildertraktat („*De Historia SS imaginum et picturarum pro vero earum usu contra abusus*") des Löwener Theologen Johannes Molanus (1533–1585), in seinem ersten Teil schon 1570, in der vollständigen Fassung erst posthum 1594 erschienen, hat mit zahlreichen Auflagen und Rezeptionen in der Wirkungsgeschichte der Bilderbeschlüsse des Konzils von Trient einen geradezu offiziösen Rang eingenommen; eine letzte Edition fand er 1866 bei Migne (PL XXVII, 12–421). Die von F. Boespflug OP,

Prof. für Religionswissenschaft an der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Straßburg, initiierte neue Ausgabe umfaßt den lateinischen Text (Bd 2 als Reprint der Ausgabe von 1594/1617) und, erstmals überhaupt, die Übersetzung in eine Landessprache.

Das Werk des Molanus steht im Gefolge des tridentinischen Bilderdekrets und im Umfeld der in den 1560er Jahren die Niederlande, Flandern und Nordfrankreich erschütternden calvinistischen Bilderstürme. So bietet es in seinem *ersten Teil* eine im Rückgriff auf die kirchliche Überlieferung argumentierende Verteidigung der Bilder gegen die Ikonomachen.

Der *Hauptteil* des Werkes (Buch 2–4) verfolgt die Absicht, das, was das Konzil von Trient nur generell als „abusus" des kirchlichen Bildergebrauchs benannt hatte, im einzelnen auszuführen. Die im Gebrauch befindliche kirchliche Bilderwelt wird bis ins ikonographische Detail durchgemustert, um rechtgläubige und moralisch einwandfreie von häretischen, irreführenden oder lasziven Bearbeitungen biblischer, dogmatischer und hagiographischer Sujets zu sondern. Ein erster Durchgang (Buch 2) wird, im Anschluß an den Festkalender des Kirchenjahres und einzelnen Glaubensmysterien folgend, im zweiten und dritten Buch näherhin spezifiziert. Molanus ist kein „flämischer Vasari", der artifizielle Fragen der zeitgenössischen Kunst oder Künstlerbiographisches aus theologischer Perspektive besprechen würde. Er ist ein praktisch orientierter Theologe, der eine Art Handbuch für die dem Konzilsdekret nach verantwortlichen Bischöfe, Visitatoren und Pfarrer erstellen möchte. Die Gläubigen vor visueller Irreführung zu bewahren, ist sein rechtgläubiges Hauptinteresse, das im Unterschied zu anderen zeitgenössischen Bildertheologen aber mit pastoraler Konzilianz vorgetragen wird. Seine unmittelbaren Adressaten sind also nicht die Künstler, und die reale Auswirkung der vorgetragenen Regularien auf die künstlerische Produktion ist eine weitere Frage. Es ist kein kunstkritisches Werk, sondern ein pastoraltheologisches, das bis ins Detail den Versuch dokumentiert, im Gefolge des Trienter Konzils so etwas wie visuelle Rechtgläubigkeit zu bewirken. Insofern ist es ein für die kirchenoffizielle Einstellung zur bildenden Kunst bis ins 20. Jh. hinein repräsentatives Dokument, das theologiegeschichtlich und kriteriologisch gerade dann zu beachten ist, wenn man diese epochale Formation zu verlassen sich anschickt. Daß man von der realen Entwicklung der religiösen Kunst in der Neuzeit damit nur einen bestimmten, aus kunstgeschichtlicher Sicht zu ergänzenden Teil erfaßt hat, steht außer Frage.

Das Verdienst der neuen Edition ist zunächst, daß der lateinische Text, ergänzt durch 84 graphische Beispiele ikonographischer Sujets, auf die Molanus sich bezieht, greifbar gemacht wird. Wichtiger aber noch ist die französische Übersetzung, die den Text nicht nur für Nicht-Latinisten zugänglich macht, sondern auch mit einem sorgfältigen Anmerkungsapparat versieht. Das, worauf Molanus anspielt und sich bezieht, wird historisch im Detail identifiziert. Ein Sach- und Namensregister hilft zur Orientierung; die französische Fassung ist mit der lateinischen durch Paginierungsziffern korreliert. Für den Ausbau der historischen Abteilung einer bildtheologischen Bibliothek ist hier ein wichtiges Werk zu erwerben.

Köln Alex Stock

Das besondere Buch

Internationale Bibliographie zu Dietrich Bonhoeffer. International Bibliography on Dietrich Bonhoeffer, hg. v. Ernst F e i l unter Mitarbeit von Barbara E. Fink. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Chr. Kaiser 1998. 339 S., geb. DM 58,00 ISBN: 3–579–01898–1

Es mag ungewöhnlich sein, eine Bibliographie als „besonderes Buch" vorzustellen. In diesem Fall ist es aber voll und ganz gerechtfertigt. Dietrich Bonhoeffer zählt zu den großen, bahnbrechenden Theologen des 20. Jh.s, der sich jeder Klassifikation entzieht, dessen Einfluß jedoch weltweit ist und von überkonfessionellem Charakter. Bekanntlich ist bei ihm in besonderem Maße die Korrelation zwischen Theologie und Biographie gegeben und greifbar. In einer Zeit, die – wieder neu – um Vergangenheitsbewältigung bemüht ist, gewinnen Person und Werk Bonhoeffers zusätzlich an Bedeutung.

Der Altmeister der Bonhoeffer-Forschung, der katholische Münchner Theologe Ernst Feil, hat es nun (in Zusammenarbeit mit Barbara E. Fink) unternommen, eine internationale Bonhoeffer-Bibliographie zu erstellen. Das ist seit langem ein Desiderat, denn Feil selbst war der letzte, der in seinem Bonhoeffer-Buch von 1971 so etwas wie eine ziemlich umfassende, aber keineswegs vollständige und jetzt natürlich längst überholte Bibliographie zum Werk Bonhoeffers erstellt hatte.

Der Bd umfaßt, nach Jahren und innerhalb dieser alphabetisch gegliedert, fast 4000 (genau: 3907) Titel aus verschiedenen Sprach- und Kulturräumen, eine imposante Dokumentation der Kenntnisnahme Bonhoeffers nicht nur im europäisch-amerikanischen Bereich, sondern z. B. auch in Japan (bis 1996). Innerhalb des Registers ist besonders auf das (deutsch-englische) Sachregister zu verweisen, eine hervorragende Hilfe zur Benutzung der Bibliographie.

Das minuziös gearbeitete Werk ist mehr als ein Hilfsmittel. Es zeigt das Opus Bonhoeffer in umfassenden Zusammenhängen und schafft so neue Zugänge.

Münster Harald Wagner

Ayaß, Ruth: **„Das Wort zum Sonntag."** Fallstudie einer kirchlichen Sendereihe. – Stuttgart / Berlin / Köln: W. Kohlhammer 1997. 318 S., kt DM 49,80 ISBN: 3–17–014878–8

Gegenwärtig ist die älteste Kirchensendung im deutschen Fernsehen ein vieldiskutierter Gegenstand nicht nur in der kirchlichen Publizistik. Das hängt mit Formatveränderungen zusammen, die nach einer intensiven Phase konzeptioneller Überlegungen von Kirchenfunkredakteuren und kirchlichen Beauftragten ab Februar 1999 in der ARD umgesetzt werden (sollen).

Die von Ruth Ayaß dem Institut für Soziologie der Univ. Gießen 1995 vorgelegte Diss. ist an den Reformüberlegungen hinsichtlich des Wortes zum Sonntag nicht ganz unbeteiligt. Obwohl es in den fast 45 Jahren seiner Existenz immer wieder kritisiert, parodiert oder totgesagt wurde, hat es zu der kirchlichen Sendereihe seit den 70er Jahren keine wissenschaftliche Untersuchung mehr gegeben. Mit der überaus sorgfältigen Detailanalyse der Formen und Funktionen des Wortes zum Sonntag liefert die Vf.in einen erstmals auch praktisch-theologisch verwertbaren Beitrag zu einer begründeten Anpassung der Sendereihe an inzwischen gängigere Seh- und Gestaltungsmodalitäten im Fernsehen. Die Vf.in konnte bereits einige praxisrelevante Ergebnisse ihrer Studie in Fortbildungsveranstaltungen für Sprecherinnen und Sprecher des Wortes zum Sonntag anbringen.

Innovativ ist die Studie in zweierlei Hinsicht: Zum einen transferiert die Vf.in Methoden der Gesprächsanalyse in die Medienforschung und verbindet sie dort für den speziellen Fall des Wortes zum Sonntag mit Rhetorikanalysen sowie mit Analysen nonverbaler Kommunikation. Zum anderen ist ihr Ansatz, auf mediensoziologischem Wege Religionssoziologie zu betreiben (und umgekehrt), neuartig und eröffnet ein Themenspektrum für weitergehende Untersuchungen.

In den *Kap.n 1 bis 4* (8–94) entwickelt die Vf.in den historischen, sachlichen, theoretischen und methodischen Rahmen der Untersuchung. Auf der Grundlage bisheriger Forschungen zur Massenkommunikation und zum Verhältnis von Massenmedien und Religion werden die theoretisch-methodologischen Grundlagen entwickelt. Mit dem Instrumentarium der Schützschen Handlungstheorie wird der besondere Kommunikationstypus, den das Fernsehen darstellt, herausgearbeitet und anschließend begründet, inwiefern massenmediale Kommunikation konsequent als kommunikatives wie soziales Handeln zu analysieren ist. Danach wird der zeitliche und mediale Kontext der kirchlichen Sendereihe ebenso erläutert wie die Geschichte der Sendereihe selbst: Es wird gezeigt, welche besondere Rolle kirchliche Verkündigungssendungen dieser Art einnehmen, und rekonstruiert, wie ein Exemplar dieser Sendereihe entsteht. Unter religionssoziologischen Gesichtspunkten werden die kirchlichen Erwartungen und Ziele mit dem Wort zum Sonntag eruiert und aufgewiesen, in welchen Strukturmerkmalen sich ein Wort zum Sonntag von einer Predigt unterscheidet.

In den *Kap.n 5 bis 7* (101–172) erfolgt eine erste Materialanalyse. Grundlage hierfür sind Videoaufzeichnungen und Transkripte von allen in den Jahren 1991 und 1992 ausgestrahlten Wort-zum-Sonntag-Beiträgen, insgesamt 106 Sendungen. Im Buch vollständig transkribiert sind acht Worte zum Sonntag; sie entstammen einer gesteuerten Zufallsauswahl und gelten – jeweils zwischen die Kap. gesetzt – als Textbeispiele. Die qualitative Inhaltsanalyse berücksichtigt aufnahmetechnische, bildliche, (nicht-)sprachliche und sprecherische Elemente (Intonation, Sprechtempo, Pausen etc.), die der kirchlichen Sendereihe ihren unverwechselbaren Charakter verleihen. Festgestellt wird eine starre Form der Inszenierung, die die Vf.in als wesentlichen Grund für den antiquierten Charakter der Sendereihe anführt. Durch die schriftsprachlichen Elemente in einem audiovisuellen Medium und den Versuch, die perfekt redigierte und „überbestimmte" Rede durch gespielt spontane Äußerungselemente aufzubrechen, führe die Absicht der Sendereihe, ein religiöser Zwischenruf zu sein, zwangsläufig zu einer „Veranstaltung in Moll" (172).

Die *Kap. 8 und 9* (177–227) beschäftigen sich mit den dialogischenElementen innerhalb der monologischen Texte und mit den Techniken der verbalen und nonverbalen Ansprache der Zuschauer. Die Vf.in entlarvt die Dialogizitätsfiktion der Sendereihe, die dadurch entstehe, „daß den Äußerungen

der Sprecher eine Rezeptionsvorlage zugrunde liegt, die nur eine Lesart beinhaltet" (200).

Ohne die Ebene der Detailanalyse zu verlassen, führt die Vf.in die bis dahin primär *mediensoziologisch* orientierten Untersuchungen in *religionssoziologische* über. Nach der Analyse kommunikativer *Formen* stehen nun die *Inhalte* im Vordergrund. Die *Kap. 10 und 11* (232–278) beschreiben die symptomatische Verlaufsform der Wort-zum-Sonntag-Beiträge. Deren gleichförmiges Muster – emphatischer Auftakt, Elendsschilderung, Umschwung, christlicher Schlußakkord – sei gegenläufig zu sonst üblichen (journalistischen) Texten, bei denen die Kernaussage gewöhnlich im ersten Satz zu finden ist. Hier aber bilde die äußere Verlaufsstruktur bereits die innere Textstruktur ab: Alle menschlichen, moralischen, gesellschaftlichen Problemanzeigen können letztlich nur durch den Verweis auf das Christliche, Kirchliche gelöst werden. Dieser Befund, der sich – wie schon bei den „Geschichten und Bibelerzählungen" (Kap. 9) auch bei den kirchlichen und weltlichen Kalendergeschichten (Kap. 10) ergibt, weist dem Wort zum Sonntag weniger die Funktion eines christlichen Kommentars zum Zeitgeschehen zu, als vielmehr die eines „religiösen und gesellschaftlichen Gedächtnisses" (253). Dies verstärke das asynchrone Verhältnis der Sprecherinnen und Sprecher zu den Zuschauern der Sendung. Die Verbindung von vergangener Geschichte und aktueller Bezugnahme lasse das Grunddilemma der Sendereihe offen zutage treten: „Wo qua Kalender Vergangenheit kalkulierbar rekonstruiert wird, sind die Sprecher aktuell, wo Gegenwart thematisiert wird, sind sie unfreiwillig verspätet" (252f).

Das abschließende, *zwölfte Kap.* (279–293) verknüpft die vorangegangenen Einzelanalysen und versucht eine Gesamtwertung der Untersuchung. Die Vf.in identifiziert in den Wort-zum-Sonntag-Texten die atl. Gattung der Prophezeiungen. Eine Reihe von Exemplaren offenbarten Ähnlichkeiten mit atl. Klageliedern. Beide Gattungen gingen von einer „Schilderung leidvollen menschlichen Daseins" (287) aus, von einer „‚Verstocktheit' des Publikums" (289): „Mit den Propheten des antiken Judentums teilen die Prophezeiungen des ‚Wort zum Sonntag' auch, daß die Verheißungen sich entschieden auf das Leben und die Lebensführung des Publikums beziehen, also als ethische Prophetie zu bezeichnen ist" (288). Im Unterschied zu den temperamentvoll und drohend auftretenden Propheten des AT (Jeremia, Jesaja, Hesekiel), die in den Religionswissenschaften als „große Propheten" bezeichnet würden, vermittelten die Sprecherinnen und Sprecher des Wortes zum Sonntag „sowohl in der Art ihres Auftretens wie im Inhalt ihrer Verheißung" (292) eher den Eindruck „kleiner Propheten" (wie Micha, Josea, Amos).

Obwohl der Vf.in vor dem Hintergrund der einschlägigen Textanalysen hier durchaus zugestimmt werden kann, erweisen sich ihre theologischen Begründungszusammenhänge als weniger zutreffend. Daß den Sprecherinnen und Sprechern die „Wucht der Leidenschaft" fehle, sei „dem Gottesbegriff des Christentums zuzuschreiben, der anders als das antike Judentum keinen zornigen und strafenden Gott kennt" (292), schreibt sie. Hier gerät die Fallstudie in spekulative Untiefen.

Die Stärken der Untersuchung liegen zweifellos auf mediensoziologischem Terrain. So bleibt als zentrales Ergebnis festzuhalten, daß das Wort zum Sonntag „den endgültigen Schritt in das Medium hinein nicht gegangen" (280) ist, weil die meisten Beiträge – medial betrachtet – auf dem Stand der 50er Jahre stehengeblieben sind. Die formale Rigidität und Redundanz der Sendereihe und deren starre Inszenierungskonventionen lassen dem Zuschauer einerseits keinen argumentativen Spielraum, behandeln ihn aber andererseits so, als wisse er um diese Redundanzen noch gar nicht und müsse erst durch den „heiligen Bogen" der Argumentation
oder Erzählung zum „kategorischen Schlußakkord" geführt werden.

An dieser Stelle wird die publizistische Arbeit der Kirchen, so sie medienadäquat sein will, verstärkt ansetzen müssen. Die Naivitätsmasche, mit der viele kirchliche Texte operieren, scheint jedoch so ohne weiteres nicht eliminierbar zu sein. Beim Wort zum Sonntag handelt es sich um eine mediale Gattung, der die eigene Gattungshaftigkeit zum Problem geworden ist.

Bonn Ludger Verst

Kurzrezensionen

Ackermann, Sonja: **Christliche Apologetik und heidnische Philosophie im Streit um das Alte Testament.** – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1997. 193 S. (Stuttgarter Biblische Beiträge, 36), kt DM 79,00 ISBN: 3-460-00361-8

Ziel dieser Diss., die im Sommersemester 1996 der Philos. Fak. der Univ. Bonn vorgelegen hat, ist es, die Argumente, die von christlicher Apologetik und heidnischer Philosophie bei der Auseinandersetzung um das AT gebraucht wurden, zu sammeln und zu interpretieren. Im einzelnen geht es um folgende Methoden christlicher Apologetik: Altersbeweis, Plagiatsthese und Weissagungsbeweis. Die Vf.in kann zeigen, daß sich die heidnischen Stellungnahmen zum AT derselben Mittel bedienen. Man kann von der Anlage des Buches her nicht erwarten, neue Argumente und Methoden im Kontext des Streites um das AT kennenzulernen; das Buch bietet aber einen ansprechenden und gut lesbaren Überblick über die genannten Argumente christlicher Apologetik und heidnischer Philosophie. C. U.

Barth, Christoph: **Die Errettung vom Tode.** Leben und Tod in den Klage- und Dankliedern des Alten Testaments, hg. v. Bernd Janowski. – Stuttgart: W. Kohlhammer 1997. 177 S., kt DM 44,00 ISBN: 3-17-014780-3

Der Tübinger Alttestamentler Bernd Janowski, dessen Verdienst es vor kurzem erst gewesen ist, den Exodus-Kommentar Benno Jacobs posthum neu herauszugeben, hat sich mit der lange vergriffenen Diss. Christoph Barths (1917–1986) eines weiteren Juwels exegetischer Forschungsgeschichte angenommen. In der 1947 erstmals veröffentlichten Diss. Barths (2. Aufl. 1987) wird ein vielschichtiges Bild der atl. Todes- und Lebensauffassungen gezeichnet, wie sie in den Klage- und Dankpsalmen des AT greifbar werden. Barth beteiligt sich dabei nicht an dem Alttestamentlern und den von ihnen bearbeiteten Texten gerne vorgeworfenen „Ostertabu", sondern zieht die Linien seiner Betrachtung bis zur Auferstehungshoffnung hin aus. Die von Janowski besorgte Neuausgabe enthält darüber hinaus eine Bio-Bibliographie Barths sowie eine relativ umfängliche Bibliographie zur atl. Todesproblematik überhaupt. Schon alleine wegen dieser Erweiterungen darf die Neuausgabe der Barthschen Diss. in keinem Bücherschrank eines Alttestamentlers fehlen. T. M.

Ethos des Interkulturellen. Was ist das, woran wir uns jetzt und in Zukunft halten können?, hg. v. Arno Baruzzi / Akihiro Takeichi. – Würzburg: Ergon 1998. VIII, 263 S. (Spektrum Philosophie, 4), kt DM 58,00 ISBN: 3-932004-54-X

Der Bd dokumentiert (in Erweiterung um einige nachträglich verfaßte Beiträge) die Vorträge der zweiten Tagung (Univ. Kyoto, 1995) einer deutsch-japanischen Arbeitsgemeinschaft, die Möglichkeiten einer Selbstverständigung des Menschen und des menschlichen Weltverhältnisses im anstehenden 21. Jh. sondiert. In siebzehn Beiträgen werden u. a. mögliche kulturelle, ökologische und politische Perspektiven vor dem Hintergrund und dem Fundus der unterschiedlichen asiatischen und abendländisch-europäischen Tradition erhoben. Dabei zeigt die Lektüre der thematisch sehr breit gefächerten Beiträge, wie sehr sich diese unterschiedlichen Kultur- und Denktraditionen bis heute, selbst in der Beschreibung anstehender Problemfelder und Aufgaben, ausprägen. M. S.

Globale Solidarität. Die verschiedenen Kulturen und die Eine Welt. Mit Beiträgen von Franz Nuscheler u. a., hg. v. Norbert Brieskorn. – Stuttgart: W. Kohlhammer 1997. XII, 159 S. (Globale Solidarität – Schritte zu einer neuen Weltkultur, 1), kt DM 46,00 ISBN: 3-17-015111-8

Die Begriffe Globalisierung und Individualisierung sind inzwischen zu vertrauten Leitmotiven der aktuellen wirtschaftsethischen Diskussion avanciert. Sie fungieren als Deute- und Erklärungsmuster für die gegenwärtigen wirtschafts- und gesellschaftspolitischen Veränderungen. Der vorliegende Bd will mit seinen Beiträgen einen ersten Schritt zu einer neuen Weltkultur ermöglichen. In einer Welt, die sich zugleich einheitlicher und zerissener denn je präsentiert, kann nur die Überwindung der kulturellen Gegensätze, ohne deren relativistische Nivellierung, dem prophezeiten „clash of civilizations" (S. Huntington) entgehen. Daher plädieren die Vf., aus je unterschiedlichen Blickwinkeln, entschieden für ein Ethos weltweiter Solidarität.

Aspekte der damit verbundenen Herausforderung für die Entwicklungspolitik kommen in diesem Bd ebenso zur Sprache wie eine Aktualisierung der politischen Philosophie Immanuel Kants. Die wachsende Sensibilität bei vielen Menschen für Fragen der sozialen Gerechtigkeit wird ebenso betont wie die dringende Sorge für den Respekt gewachsener Kulturen in Lateinamerika.

Der vorliegende Bd ist daran interessiert, die Solidarität, ein klassisches Prinzip der katholischen Soziallehre, vor dem Horizont des

gegenwärtigen Globalisierungsschubes in Wirtschaft und Politik zu reformulieren. K. A.

Cohen, Daniel: **Gene der Hoffnung.** Die Entschlüsselung des menschlichen Genoms und der Fortschritt in der Medizin. Mit einem Vorwort von Jean Dausset. – München / Zürich: Piper 1995. 372 S., geb. DM 48,00 ISBN: 3-492-03752-6

Die Entschlüsselung des menschlichen Genoms verheißt vielen Menschen Hoffnung. Der französische Genforscher Daniel Cohen, Mitbegründer des französischen Genom-Projekts (CEPH), erklärt in diesem Wissenschaftsreport, warum dies so ist: „Nahezu alle Krankheiten hängen mit Mutationen zusammen, von Diabetes über Allergien und Rheuma bis hin zum Krebs. Wenn wir die genetischen Abweichungen kennen, wird es möglich sein, diesen Krankheiten vorzubeugen oder sie zu heilen." (49)

Sein Buch ist eine leicht verständliche Einführung in ein schwer zugängliches Gebiet moderner Naturwissenschaft und Medizin. Leider betrifft seine Leichtigkeit nicht nur die Art der Darstellung, sondern auch die ‚Philosophie', mit der hier Werbung in eigener Sache betrieben wird. So schreibt der Vf. z. B.: „Richtig verstandene Eugenik heißt: Zugang zu Verhütungsmitteln, das Recht auf Abtreibung wie auch das Recht, Kinder zu bekommen, die nicht an schweren Krankheiten leiden, indem man sich die der neuesten medizinischen Techniken bedient." (287) Solche Ausführungen sind leider kein Einzelfall. Sie machen das Buch gefährlich, wo es über die Sachinformation hinausgeht. Dort wird es zur Agitation für Wissenschaftsgläubige, denn der Vf. verschweigt die biologischen und ethischen ‚Risiken und Nebenwirkungen' der Gentechnik. Ein fundamentaler Mangel. C. S.

Diefenbach, Manfred: **Die Komposition des Lukasevangeliums unter Berücksichtigung antiker Rhetorikelemente.** – Frankfurt: J. Knecht 1993. IX, 253 S. (Frankfurter Theologische Studien, 43), kt DM 58,00 ISBN: 3-7820-0667-4

Auf dem Hintergrund antiker Rhetorik, v. a. anhand der sog. Dispositionslehre, entsteht ein Gliederungsvorschlag für das Lukasevangelium, der sowohl dessen soziokulturelle Bedingtheit als auch den Einfluß der Makrokomposition auf die soziale Stellung der sich über den Text verständigenden Kommunikationspartner ernst nimmt. Methodologisch baut D. auf der klassischen historisch-kritischen Methode auf und integriert darüber hinaus sehr geschickt neuere linguistische und soziokulturelle Ansätze in sein Vorgehen, so daß insgesamt auch im Blick auf die verarbeitete Sekundärliteratur ein solides und für die Lukasforschung gewinnbringendes Werk entsteht. A. L.

Studying the Historical Jesus. Evaluations of the State of Current Research, hg. v. Craig A. Evans / Bruce D. Chilton. – Leiden: E. J. Brill 1994. XVI, 350 S. (New Testament Tools ans Studies, 19), kt hfl 250,00 ISBN: 90-04-09982-4

Eine umfassende Bestandsaufnahme der nordamerikanischen „third quest of the historical Jesus" (17) bietet der vorliegende Sbd. In seinen *einleitenden Reflexionen* nennt M. J. Borg acht Kennzeichen für den Stand der Dinge in Nordamerika (9–31):

a) Jesus wird als Weisheitslehrer gesehen; b) Eine Mehrheit der Forscher verneint eine eschatologische Erwartung Jesu im engeren Sinne als objektiver Veränderung der Welt durch ein Handeln Gottes; c) Interdisziplinäre Modelle und Perspektiven der Sozialen Welt zur Zeit Jesu prägen die Exegese; d) Feministische Zugänge werden einbezogen; e) Soziopolitische Studien betonen die politischen Konsequenzen der Jesustraditionen; f) Das Kriterium der „Unähnlichkeit" hat an Bedeutung für die Rekonstruktion der ältesten Tradition verloren; g) Studien zu Bedeutung des „Paranormalen" für das Verständnis des historischen Jesus haben erste Ergebnisse erbracht; h) Die Suche nach dem historischen Jesus wird nicht mehr von deutschsprachigen Forschern bestimmt.

Jeder der Beiträge, die sich einzelnen Themen (Galiläa, Sprache, Gleichnisse, Wunder, Tod, Auferstehung, Paulus, Johannes der Täufer . . .) widmen, ist äußerst ertragreich zu lesen. Sie helfen dabei, die Grenzen der Vielfalt einzuschätzen, in der sich in den letzten Jahren die Entwürfe des Jesus-Bildes entwickelt haben. J. M. W.

Theologische Literatur

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

Allgemeines / Festschriften

Ich bin was ich bin. Frauen neben großen Theologen und Religionsphilosophen des 20. Jahrhunderts, hg. v. Esther Röhr. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1997. 384 S., geb. DM 58,00 ISBN: 3-579-02212-1: 17–44: Schwämmle, Anette: „Seele, was betest du nicht?" Clara Ragaz; 45–81: Flesch-Thebesius, Marlies: „Ich bin, was ich bin" Julia von Bodelschwingh; 82–104: Denzel, Sieglinde / Naumann, Susanne: „Am lebendigen Wasser" Paula Buber; 105–135: Diess.: „Jenseits von Afrika" Helene Schweitzer; Hülsebus, Tina: „Freundin unter Dornen wie die Rose" Hedwig Jahnow; 163–186: Böttcher, Sabine: „Im Innersten wunschlos" Grete Tillich; 187–222: Gaedt, Antje: „Dein Reich komme" Anne Marie Heiler; 223–246: Flesch-Thebesius, Marlies: „Sie hatte keine Träume" Nelly Barth; 247–282: Röhr, Esther: „Ein silberner Fisch im Netz der Welt" Hannah Tillich; 283–304: Köbler, Renate: „Die wirkliche Frau" Charlotte von Kirschbaum; 305–344: Wind, Renate: „By grace, not by nature" Doreen Potter.

Herausforderung: Klonen, hg. v. Martin Kleer / Caspar Söling. – Paderborn: Bonifatius 1998. 93 S. (Theologie und Biologie im Dialog), kt DM 22,80 ISBN: 3-89710-030-2: 9–19: Söling, Caspar: Dolly – Wolf im Schafspelz?; 21–28: Hensel, Reinhard: Klonen in der Natur und im Labor; 29–42: Podschun, Trutz E.: Wie aus Dolly Dollars werden. Zur wirtschaftlichen Bedeutung des Klonens; 43–56: Mieth, Dietmar: Probleme der Ethik in der Biomedizin am Beispiel der Klonierungsdebatte; 57–68: Lensing, Werner: Die „Bioethik-Konvention" des Europarates in der Diskussion; 69–85: Menschenrechtsübereinkommen zur Biomedizin; 87–90: Zusatzprotokoll zum Menschenrechtsübereinkommen zur Biomedizin.

Minoritäten, hg. v. Bernhard Mensen. – Nettetal: Steyler Verl. 1997. 127 S. (Vortragsreihe / Akademie Völker und Kulturen St. Augustin, 20), brosch. DM 29,80 ISBN 3-8050-0402-8: 9–23: Nagel, Ernst Josef: Die Minoritätenproblematik als die größte Herausforderung nach der „Wende"; 25–47: Kraas, Frauke: Spracherhalt und Identität bei autochthonen Minderheiten: Aktuelle Entwicklungen bei den Rätoromanen in der Schweiz; 49–70: Kimminich, Otto: Völkerrechtlicher und staatsrechtlicher Schutz der Minoritäten; 71–81: Tiermann, Günter: Der kulturelle Beitrag von Minderheiten zur multikulturellen Gesellschaft; 83–100: Khoury, Adel Theodor: Der Islam und die Minoritäten; 101–126: Hoeben, Henry C.: Die christlichen Kirchen und die Minoritäten.

Bibelwissenschaft

Biblica Vol. 79 Fasc. 2, hg. v. Pontificio Istituto Biblico. – Roma: 1998. 600 S., Lit 80.000 pro Jahr ISSN 0006-0887: 153–179: Zehnder, M.: Exegetische Beobachtungen zu den David-Jonathan-Geschichten; 180–197: Robinson, B. P.: Form and Meaning in Psalm 131; 198–220: Lambrecht, J.: The Opening of the Seals (Rev 6,1–8,6); 221–241: Tae Hun Kim: The Anarthrous (υἱὸς Θεοῦ) in Mark 15,39 and the Roman Imperial Cult; 242–257: Migsch, H.: Wohnten die Rechabiter in Jerusalem in Häusern oder in Zelten? Die Verbformationen in Jer 35,8–11; 258–267: Horsley, G. H. R.: Epigraphy as an *ancilla* to the study of the Greek Bible. A propos of a recent anthology of inscriptions.

Revue Biblique N° 4 OCTOBRE 1998. Publiée par L'École Biblique et Archéologique Française. – Paris: Librairie Lecoffre 1998. ISSN: 0035-0907: 481–491: Péter-Contesse, R.: Main, pied, paume?; 492–519: Bietenhard, S.: Armee und Heerführer in den Königsbüchern; 520–525: Fox, H.: The Forelife of Ideas and the Afterlife of Texts; 526–545: Menken, M. J.-J.: The Textual form of the quotation from Isaiah 8:23–9:1 in Matthew 4:15–16; 546–555: Kieffer, R.: L'arrière-fond juif du lavement des pieds; 556–581: Devillers, L.: La lettre de Soumaïos et les Ioudaioi johanniques.

Altes Testament

Ich bewirke das Heil und erschaffe das Unheil (Jesaja 45,7). Studien zur Botschaft der Propheten. Festschrift für Lothar Ruppert zum 65. Geburtstag, hg. v. Rudolf Schnackenburg / Josef Schreiner / Thomas Söding. – Würzburg: Echter Verlag 1998. 564 S. (Forschung zur Bibel, 88), brosch. DM 56,00 ISBN: 3-429-02013-1: 15–30: Böhl, Felix: Demut und Prophetie. Eldad und Medad nach der frühen rabbinischen Überlieferung; 31–47: Deck, Scholastika: Kein Exodus bei Jesaja? 49–60: Deissler, Alfons: Sach 12,10 – die große crux interpretum; 61–91: Diedrich, Friedrich: „Bewahre Solidarität und Gerechtigkeit bei deinem Tun, und hoffe auf deinen Gott immerdar!" (Hos 12,7). Überlegungen zur Ethik im Hoseabuch; 93–134: Feuerstein, Rüdiger: Warum gibt es einen „Deuterojesaja"? 135–156: Görg, Manfred: Revision von Schöpfung und Geschichte. Auf dem Wege zu einer Strukturbestimmung von Jes 40,1–8(11); 157–180: Haag, Ernst: Israel und David als Zeugen Jahwes nach Deuterojesaja; 181–208: Hentschel, Georg: War Natan der Wortführer der Jebusiter? 209–221: Herrmann, Siegfried: Jeremia 3 – der Inhalt und seine Form; 223–243: Hossfeld, Frank-Lothar: Das Prophetische in den Psalmen. Zur Gottesrede der Asafpsalmen im Vergleich mit der des ersten und zweiten Davidpsalters; 245–258: Kuntzmann, Raymond: La fonction prophétique en 1–2 Chroniques. Du ministère de la Parole au service de l'institution com-

munautaire; 259–276: Mölle, Herbert: Das Ende der Priester von Israel. Beobachtungen zur Redaktion in Hos 4,1–10; 277–309: Otto, Eckart: „Das Deuteronomium krönt die Arbeit der Propheten". Gesetz und Prophetie im Deuteronomium; 311–334: Reventlow, Henning Graf: Zwinglis Jesaja-Kommentar. Eine methodologische Studie; 335–353: Salm, Eva: „'ăšaq = unterdrücken"? Überlegungen zur Bedeutung der Wurzel 'šq anhand der vorexilischen Prophetentexte Am 3,9; 4,1; Hos 5,11; 12,8; Mi 2,2; 355–369: Schenker, Adrian: Kinder der Prostitution, Kinder ohne Familie und ohne soziale Stellung. Ein freundschaftliches *sed contra* für Lothar Ruppert und eine These zu Hos 1; 371–396: Schmidt, Werner H.: Einsicht als Ziel prophetischer Verkündigung; 397–430: Schmitt, Christoph: Kampf Jakobs mit Gott in Hos 12,3 ff. und in Gen 32,23 ff. Zum Verständnis der Verborgenheit Gottes im Hoseabuch und im Elohistischen Geschichtswerk; 431–458: Schreiner, Josef: Zum Stellenwert von Menschenreden im prophetischen Gotteswort bei Jesaja 40–55; 459–481: Wahl, Otto: „Wir haben eine befestigte Stadt". Zur Botschaft von Jes 26,1–6; 483–526: Willmes, Bernd: Hoffnung auf Rettung im Ezechielbuch; 527–551: Zapf, Burkhard: „Ein Prophet stand auf wie Feuer . . ." (Sir 48,1). Zur Redaktionsgeschichte und Theologie des Opferwettstreits auf dem Karmel in 1 Kön 18,19–40.

Der Psalter in Judentum und Christentum, hg. v. Erich Zenger. – Freiburg i. Br. u. a.: Herder 1998. IX, 270 S. (Herders biblische Studien, 18), geb. DM 108,00 ISBN: 3–451–26664–4: 1–57: Zenger, Erich: Der Psalter als Buch. Beobachtungen zu seiner Entstehung, Komposition und Funktion; 59–73: Hossfeld, Frank-Lothar: Die unterschiedlichen Profile der beiden Davidsammlungen Ps 3–41 und Ps 51–72; 75–100: Millard, Matthias: Zum Problem des elohistischen Psalters. Überlegungen zum Gebrauch von יְהוָה und אֱלֹהִים im Psalter; 101–136: Lange, Armin: Die Endgestalt des protomasoretischen Psalters und die Toraweisheit. Zur Bedeutung der nichtessenischen Weisheitstexte aus Qumran für die Auslegung des protomasoretischen Psalters; 165–183: Schaper, Joachim: Der Septuaginta-Psalter. Interpretation, Aktualisierung und liturgische Verwendung der biblischen Psalmen im hellenistischen Judentum; 185–198: Zakovitch, Yair: David's Birth and Childhood in the Bible and in the Midrashim on Psalms; 199–213: Stemberger, Günter: Psalmen in Liturgie und Predigt in der rabbinischen Zeit; 215–234: Bodendorfer, Gerhard: Zur Historisierung des Psalters in der rabbinischen Literatur; 235–267: Krochmalnik, Daniel: Die Psalmen in Moses Mendelssohns Utopie des Judentums; 269–295: Löning, Karl: Die Funktion des Psalters im Neuen Testament; 297–322: Feldmann, Erich: Psalmenauslegung in der Alten Kirche: Augustin; 323–354: Lentes, Thomas: Text des Kanons und Heiliger Text. Der Psalter im Mittelalter; 355–379: Gerhards, Albert: Die Psalmen in der römischen Liturgie. Eine Bestandsaufnahme des Psalmengebrauchs in Stundengebet und Meßfeier; 391–420: Janowski, Bernd: Die „Kleine Biblia". Zur Bedeutung der Psalmen für eine Theologie des Alten Testaments.

Neues Testament

Der ungekündigte Bund? Antworten des Neuen Testaments, hg. v. Hubert Frankemölle. – Freiburg / Basel / Wien: Herder 1998. 276 S. (Quaestiones disputatae, 172), brosch. DM 48,00 ISBN: 3–451–02172–2: 17–43: Lohfink, Norbert: Kinder Abrahams aus Steinen. Wird nach dem Alten Testament Israel einst der „Bund" genommen werden?; 44–63: Gross, Walter: „Rezeption" in Ex 31,12–17 und Lev 26,39–45. Sprachliche Form und theologisch-konzeptionelle Leistung; 64–77: Safrai, Chana: Bund der Rishonim/der Ersten und der Bund für die Goyim; Löning, Karl: Eschatologische Krise und (Neuer) Bund. Zum Stellenwert des Bundes-Motivs im Zusammenhang neutestamentlicher Soteriologien; 117–134: Kirchschläger, Walter: „Bund" in der Herrenmahltradition; 135–156: Eckert, Jost: Gottes Bundesstiftung und der Neue Bund bei Paulus; 157–170: Mussner, Franz: Gottes „Bund" mit Israel nach Röm 11,27; 171–210: Frankemölle, Hubert: Der „ungekündigte Bund" im Matthäusevangelium? Von der Unverbrüchlichkeit der Treue Gottes im Matthäusevangelium zu Israel und zu den Völkern; 211–231: Backhaus, Knut: Das Bundesmotiv in der frühkirchlichen Schwellenzeit. Hebräerbrief, Barnabasbrief, Dialogus cum Tryphone; 232–247: Vorgrimler, Herbert: Der ungekündigte Bund. Systematische Aspekte; 248–276: Jochum, Herbert: Ecclesia und Synagoga. Alter und neuer Bund in der christlichen Kunst.

Handbook to Exegesis of The New Testament, ed. by Stanley E. Porter. – Leiden / NL: Koninklijke Brill NV 1997. XIII, 638 p. (New Testament Tools and Studies, Vol XXV), cloth ISSN: 0077–8842 ISBN: 90–04–09921–2: 3–21: Porter, Stanley E. / Clarke, Kent D.: What is Exegesis? An Analysis of Various Definitions; 23–41: Porter, Stanley E.: The Basic Tools of Exegesis of the New Testament; 45–97: Epp, Eldon Jay: Textual Criticism in the Exegesis of the New Testament: A Bibliographical Essay; 99–130: Porter, Stanley E.: The Greek Language of the New Testament; 131–165: Pearson, Brook W. R. / Porter, Stanley E.: The Genres of the New Testament; 167–188: Catchpole, David R.: Source, Form and Redaction Criticism of the New Testament; 189–217: Reed, Jeffrey T.: Discourse Analysis; 219–239: Stamps, Dennis L.: Rhetorical and Narratological Criticism; 241–266: Pearson, Brook W. R.: New Testament Literary Criticism; 267–275: Pippin, Tina: Ideological Criticisms, Liberation Criticisms, and Womanist and Feminist Criticisms; 277–289: Barton, Stephan C.: Social-Scientific Criticism; 291–312: Wall, Robert W.: Canonical Criticism; 313–358: Sterling, Gregory E.: Hellenistic Philosophy and the New Testament; 359–388: Trebilco, Paul R.: Jewish Backgrounds; 389–406: Gill, David W. J.: The Roman Empire as a Context for the New Testament; 407–423: Olbricht, Thomas H: Exegesis in the Second Century; 427–475: Evans, Craig A.: The Life of Jesus; Tuckett, Christopher M.: The Synoptic Gospels and Acts; 503–553: Porter, Stanley E.: Exegesis of the Pauline Letters, including the Deutero-Pauline Letters; 555–590: Painter, John: The Johannine Literature; 591–606: Guthrie, George H.: New Testament Exegesis of Hebrews and the Catholic Epistles.

Witness to the Gospel. The Theology of Acts, ed. by I. Howard Marshall / David Peterson. – Michigan: Eerdmans 1998. XVI, 610 p., pb $ 45.00 ISBN 0–8028–4435–9: 3–16: Marshall, Howard: How does One write on the Theology of Acts?; 19–39: Squires, John T.: The Plan of God; 41–62: Bock, Darrell: Scripture and the Realisation of God's Promises; 63–81: Nolland, John: Salvation-History and Eschatology; 83–106: Green, Joel B.: Salvation to the End of the Earth: God as the Saviour in the Acts of the Apostles; 107–123: Buckwalter, H. Douglas: The Divine Saviour; 125–144: Stenschke, Christoph: The Need for Salvation; 145–166: Witherington, Ben III: Salvation and Health in Christian Antiquity: The Soteriology of Luke-Acts in its First Century Setting; 169–190: Clark, Andrew: The Role of the Apostels; 191–214: Bolt, Peter: Mission and Witness; 215–233: Rosner, Brian: The Progress of the World; 235–256: Rapske, Brian: Opposition to the Plan of God and Persecution; 257–274: Bayer, Hans F.: The Preaching of Peter in Acts; 275–294: Neudorfer, Heinz-Werner: The Speech of Stephan; 295–324: Hansen G. Walter: The Preaching and Defence of Paul; 327–348: Turner, Max: The ‚Spirit of Prophecy' as the Power of Israel's Resoration and Witness; 349–372: Seccombe, David: The New People of God; 373–395: Peterson, David: The Worship of the New Community; 397–416: Blomberg, Craig: The Christian and the Law of Moses; 417–436: Towner, Philip H.: Mission Practice and Theology under Construction (Acts 18–20); 437–457: Wall, Robert: Israel and the Gentile Mission in Acts and Paul: A Canonical Approach; 459–472: Barton, Stephen C.: Sociology and Theology; 473–497: Blue, Brad: The Influence of Jewish Worship on Luke's Presentation of the Early Church; 499–518: Capper, Brian: Reciprocity and the Ethic of Acts; 521–544: Peterson, David: Luke's Theological Enterprise: Integration and Intent.

Kirchengeschichte

Voice of the Living Light. Hildegard of Bingen and Her World, ed. by Barbara Newmann. – Berkley / Los Angeles / London: University of California Press 1998. VIII, 278 p., pb $ 19.95 / cloth $ 48.00 ISBN: 0–520–21758–6 (paper) / 0–520–20826–9 (cloth): 1–29: Newman, Barbara: „Sibyl of the Rhine": Hildegard's Life and Times; 30–51: van Engen, John: Abbess „Mother and Teacher"; 52–69: Mews, Constant: Religious Thinker: „A Frail Human Being"; 70–90: Kerby-Fulton, Kathryn: Prophet and Reformer: „Smoke in the Vineyard"; 91–109: Ferrante, Joan: Correspondent: „Blessed Is the Speech of Your Mouth"; 110–124: Caviness, Madeline: Artist: „To See, Hear, And Know All at Once"; 125–148: Glaze, Florence Eliza: Medical Writer: „Behold the Human Creature"; 149–175: Fassler, Margot: Composer and Dramatist: „Melodious Singing and the Freshness of Remorse"; 176–192: Newman, Barbara: Poet: „Where the Living Majesty Utters Mysteries."

Religionsphilosophie / Fundamentaltheologie

Das Volk Gottes. Ein Ort der Befreiung. Festschrift für Elmar Klinger, hg. v. Hildegund Keul / Hans-Joachim Sander. – Würzburg: Echter 1998. 276 S., brosch. DM 48,00 ISBN: 3–429–02017–4: 11–20: Scheele, Paul-Werner: Kirche und Welt – eine ökumenische Herausforderung. Nöte der Ökumene: Gefährdung der wachsenden Einheit; 21–33: Nowak, Leo: „. . . dem Menschen als solchem zu dienen . . ." Das Vermächtnis Papst Johannes' XXIII. und die Kirche in der Diaspora; 34–40: Kehrbach, Theodor / Lyer, Hans: Theologie am Sonntagnachmittag – Priesterkreis Burg Feuerstein; 41–53: Vorgrimler, Herbert: Volk Gottes oder Communio?; 54–63: Wittstadt, Klaus: Das gemeinsame Votum der Fuldaer Bischofskonferenz zum II. Vatikanum (27. April 1960); 64–82: Bucher, Rainer: Das deutsche Volk Gottes. Warum Hitler einige katholische Theologen faszinierte und „Gaudium et spes" für die deutsche Kirche eine Revolution darstellt; 83–94: García, Jesús: Das Volk Gottes auf dem Weg zu einer neuen Gesellschaft in Lateinamerika; 95–106: Fuchs, Ottmar: Wer ist drinnen – Wer ist draußen? Aphorismen zu einem alten Thema; 107–120: Seidl, Theodor: Scheltworte als Befreiungsrede. Eine Deutung der deuteronomistischen Paränese für Israel in Ps 95,7c–11; 121–137: Kruip, Gerhard: Befreiung im Kontext der Hegemonie des Neoliberalismus. Zur Neoliberalismus-Kritik der lateinamerikanischen Kirche; 138–149: Jemin, Ri: Hwajeng – Ort der Befreiung; 150–167: Keul, Hildegund: Die Mystik der Befreiung bei Gertrud von Helfta. Dem Geheimnis des Lebens auf der Spur; 169–180: Leuser, Claudia: „. . . was der Mensch braucht, damit er werde . . ." Der Erziehungsbegriff des II. Vatikanum und seine Konsequenzen für den Religionsunterricht; 181–192: Penzo, Giorgio: Nihilismus und Säkularisierung bei Friedrich Gogarten; 193–207: Schrofner, Erich: Christ werden, um ein neuer Mensch zu werden. Über den Sinn der christlichen Taufe; 208–227: Sauer, Hanjo: Karl Rahner als Lehrer und Lernender der Volkgottes-Theologie; 228–239: Wörther, Matthias: Fremde Orte. Digitale Revolution und Theologie; 240–258: Sander, Hans-Joachim: Das Außen des Glaubens – eine Autorität der Theologie. Das Differenzprinzip in den Loci Theologici des Melchior Cano; 259–268: Zerfass, Rolf: „Gemeindeerneuerung" oder „Gemeindeentwicklung"? Das Volk Gottes lernt, sich helfen zu lassen.

Jesus Christus – Gottes Sohn. Herausforderung 2000, hg. v. Josef Ernst. – Paderborn: Bonifatius 1998. 273 S., kt DM 29,80 ISBN: 3–89710–065–7: 9–14: Nordhues, Paul: Jesus Christus – Sohn Gottes. Zur Einführung;

15–27: Ernst, Josef: An der Schwelle des 3. Jahrtausends. Das Evangelium von Jesus Christus; 29–39: Klein, Alois: Die unverwechselbare Einzigkeit der Person Jesu Christi; 41–52: Hattrup, Dieter: Christus als Fülle der Zeit; 53–96: Kunzler, Michael: Du Einer aus der Heiligen Dreifaltigkeit, rette uns! Zur Christologie der byzantinischen Liturgie; 97–111: Fuhs, Hans F.: Der Kreuzestod Jesu Christi im Licht der Opferung Isaaks; 113–133: Meyer zu Schlochtern, Josef: Ohne Antlitz? Fundamentaltheologische Überlegungen zum Christusbild in der Kunst der Gegenwart; 135–149: Garhammer, Erich: „Christus vermeiden?" Anmerkungen zum Jesus-Bild in der modernen Literatur; 151–189: Kowalski, Beate: Jesus und die Frauen im Johannisevangelium; 171–189: Ernst, Josef: Moderne Jesusbücher christologisch durchleuchtet; 191–212: Backhaus, Knut: „Das Göttliche an unserem Gott ist seine Menschlichkeit" Jesus von Nazaret und die Kirche heute; 213–221: Bormann, Paul: Jesus, der Wundertäter; 223–237: Ernst, Josef: Das Jesusgebet; 239–254: Weber, Franz-Josef: Der hippokratische Eid und die ethische Verantwortung der Medizin; 255–277: Werbick, Jürgen: Unsere Kirche für morgen. Visionen eines Bistums.

Kirche der Zukunft – Zukunft der Kirche, hg. v. Josef Ernst. – Paderborn: Bonifatius 1998. 194 S., kt DM 29,80 ISBN: 3-89710-015-0: 9–22: Ernst, Josef: Die Kirche in der Erwartung der Jahrtausendwende; 23–37: Nordhues, Paul: Kirchengedanken eines Konzilsteilnehmers; 39–52: Fuhs, Hans F.: Israel, das Volk der bleibenden Erwählung; 53–76: Garhammer, Erich: „Nicht den Untergang verwalten, sondern den Übergang gestalten." Kirche und Pastoral im nächsten Jahrhundert; 77–94: Ernst, Josef: Die mystische Dimension der Kirche. „Bleibt in mir, und ich bleibe in euch" (Joh 15,4); 95–103: Marx, Reinhard: Der Ort der Kirche in der modernen Gesellschaft; 105–114: Hattrup, Dieter: Der Papst und das Reich Gottes; 115–136: Backhaus, Knut: Kirche und Synagoge – Gottes einer Bund und seine beiden Völker; 137–145: Bormann, Paul: Das pilgernde Gottesvolk; 147–158: Meyer zu Schlochtern, Josef: Die Zukunft der Kirche – Jenseits von Tradition und Fortschritt; 159–181: Kunzler, Michael: Die liebe Not der Kirche mit ihrem Gottesdienst. Zur Suche nach einer tragfähigen Liturgietheologie; 183–193: Leimgruber, Stephan: Zukunftsperspektiven der kirchlichen Erwachsenenbildung.

Wenn Gott verloren geht: Die Zukunft des Glaubens in der säkularisierten Gesellschaft, hg. v. Theo Faulhaber / Bernhard Stillfried. Freiburg / Basel / Wien: Herder 1998. XV, 302 S. (Quaestiones disputatae, 174), kt DM 48,00 ISBN: 3-451-02174-9: 2–26: Dürr, Hans-Peter: Naturwissenschaftliche Erkenntnis und Wirklichkeitserfahrung; 27–39: Mongardini, Carlo: Die Rolle der Moral und die politische und ideologische Krise unserer Zeit im zeitgenössischen Europa; 40–52: Heine, Susanne: Heilsphantasien und Fortschrittswahn. Über die Wiederkehr des verdrängten Gottes in anderer Gestalt; 53–62: Papandreou, Damaskinos: Die Probleme der Säkularisierung im orthodoxen Lebensraum; 63–85: Tomka, Miklós: Glaubenskrise – erst recht in der postkommunistischen Gesellschaft; 86–96: Nyíri, J. C.: Religiöser Individualismus in einer Welt ohne Zentrum. Globale und lokale Gemeinschaft im Zeitalter der Vernetzung; 98–107: Coreth, Emerich: Mensch und Religion. Philosophisch-anthropologische Grundlagen; 108–115: Metz, Johann Baptist: Gottesgedächnis im Zeitalter kultureller Amnesie; 116–128: Gerl-Falkovitz, Hanna-Barbara: Eros und Christentum – Ein Spannungsfeld mit Zukunft? 129–134: König, Franz: Religiöser Indifferentismus und Monotheismus; 135–143: Palouš Radim: Über den Glauben und die Lebenserfahrung des heutigen Menschen; 144–164: Kienzler, Klaus: Religiöser Fundamentalismus – Gottes einzige Antwort auf eine säkularisierte Welt? 165–176: Imbach, Josef: Fundierter Glaube – begründete Zweifel. Kirchliche Verkündigung in einer pluralistischen Gesellschaft; 177–195: Kuschel, Karl-Josef: Abrahamische Ökumene. Zur weltpolitischen Notwendigkeit eines Miteinanders von Christen, Juden und Muslimen; 196–220: Swidler, Leonard: Das Zeitalter des globalen Dialogs; 222–240: Wagner, Falk: Gott – ein Wort unserer Sprache?; 241–248: Riemen, Rob: The duty of Ezra. In Search of a New Language of Truth; 249–256: Lapide, Pinchas / Lapide, Ruth: Meinen wir alle denselben Gott? Judentum – Christentum – Islam; 257–266: Koudela, Genro: Zum Gottesbegriff des Buddhismus; 268–283: Eichmann-Leutenegger, Beatrice: Schweigen und Schreiben „in heiliger Unberechenbarkeit"; 284–292: Shafer, Ingrid H.: Weltethos und Menschlichkeit; 293–300: Benyoëtz, Elazar: In Zweifel gezogen dehnt sich der Glaube aus. Variationen über ein verlorenes Thema.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Prof. Dr. Edmund Arens, Kellerstr. 10, CH-6005 Luzern;
Prof. Dr. Remigius Bäumer (†);
Prof. Dr. Karl-Heinrich Bieritz, Universitätsplatz 5, D-18051 Rostock;
Prof. Dr. Walter Brandmüller, Universitätsstr. 10, D-86159 Augsburg;
Prof. DDr. Werner Bröker, Oberwasserstr. 29, D-48268 Greven;
Prof. Dr. Balthasar Fischer, Weberbachstr. 17/18, D-54290 Trier;
Prof. Dr. Albert Franz, Mommsenstr. 13, D-01062 Dresden;
Prof. Dr. Ute Gause, Adolf-Reichwein-Str. 2, D-57068 Siegen;
Prof. Dr. Gisbert Greshake, Peterbergstr. 36, D-79117 Freiburg-Kappel;
Prof. Dr. Ferdinand Holböck, Ignaz-Rieder-Kai 17a, A-5020 Salzburg;
Dr. Andreas Holzem, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Dr. Christoph Kösters, Königstr. 28, D-53113 Bonn;
Prof. Dr. Benedikt Kranemann, Domstr. 10, D-99084 Erfurt;
Dr. Ulrich Lüke, Kapuzinerbuck 4, D-79299 Wittnau;
Prof. Dr. Inge Mager, Sedanstr. 19, D-20146 Hamburg;
Prof. DDr. Cornelius Mayer, Dominikanerplatz 4, D-97070 Würzburg;
Dr. Theo Mechtenberg, Tempelhofer Weg 2, D-32547 Bad Oeynhausen;
Prof. Dr. Karl-Heinz Menke, Am Hof 1, D-53111 Bonn;
Prof. Dr. Gerhard L. Müller, Geschwister-Scholl-Platz 1, D-80539 München;
Prof. Dr. Gerhard Müller, Sperlingstr. 59, D-91056 Erlangen;
Dr. Gisela Muschiol, Gut Insel 13, D-48151 Münster;
Prof. Dr. Franz Nikolasch, Universitätsplatz 1, A 5020 Salzburg;
Bernhard Nitsche, Liebermeisterstr. 12, D-72076 Tübingen;
Prof. Dr. Kurt Nowak, Emil-Fuchs-Str. 1, D-04105 Leipzig;
Prof. Dr. Manfred Probst, Pallottistr. 3, D-56179 Vallendar;
Prof. Dr. Klemens Richter, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Dr. Siegfried Ringler, Habichtstr. 76, D-45134 Essen;
Prof. DDr. Helmuth Rolfes, Im Bornhof 26c, D-34125 Kassel;
PDDr. Dorothea Sattler, Saarstr. 21, D-55099 Mainz;
Prof. Dr. Philipp Schäfer, Michaeligasse 13, D-94030 Passau;
Dr. Peter Schallenberg, Brackeler Hellweg 144, D-44291 Dortmund;
Prof. Dr. Heinrich Schmidinger, Franziskanergasse 1/IV, A-5020 Salzburg;
Dr. Michael Schulz, Geschwister-Scholl-Platz 1, D-80539 München;
Dr. Manfred Schulze, Tannenweg 4, D-72076 Tübingen;
Prof. Dr. Joseph Schumacher, Erbprinzenstr. 13, D-79098 Freiburg;
Prof. DDr. Hugo Schwendenwein, Attemsgasse 8/2, A-8010 Graz;
Prof. Dr. Michael Sievernich, Offenbacher Landstr. 224, D-60599 Frankfurt;
Prof. Dr. Alex Stock, Gronewaldstr. 2, D-50931 Köln;
Prof. Dr. Christoph Strohm, Universitätsstr. 150, D-44780 Bochum;
Dr. Angelika Strotmann, Institut für Katholische Theologie, Universität des Saarlandes, Postfach 151150, D-66041 Saarbrücken;
Dr. Dietmar Thönnes, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Juliana Tischel, Wilhelmstr. 36, D-72074 Tübingen;
Prof. Dr. Jos Vercruysse, Piazza della Pilotta 4, I-00187 Roma;
Ludger Verst, Am Wehrhof 15, D-59075 Hamm;
Prof. Dr. Herbert Vorgrimler, Johannisstr. 8 10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Harald Wagner, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Dr. Hermann Wieh, Große Domsfreiheit 5, D-49074 Osnabrück;
Prof. Dr. Josef Wohlmuth, Am Hof 1, D-53113 Bonn;
Prof. Dr. Ernst W. Zeeden, Wilhelmstr. 36, D-72074 Tübingen.

Impressum

Theologische Revue (ThRv)
Johannisstraße 8–10, D-48143 Münster
Tel. (0251) 8322656, Fax (0251) 8328357, E-Mail: thrv@uni-muenster.de

Herausgeber: Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Münster
Schriftleitung: Prof. Dr. Harald Wagner
Mitarbeiter: Thilo Brandl, Gregor Coerdt, Margarete Kubiak, 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 38,–/öS 277,–/sFr 35,–,
Jahresabonnement: DM 198,–/öS 1445,–/sFr 176,–,
Studentenabonnement: DM 158,40/öS 1156,–/sFr 140,50.
Die Preise verstehen sich zzgl. Porto und inkl. 7 % MwSt. im Inland.
Gesamtherstellung: Druckhaus Aschendorff, Münster 1998

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

© 1998 Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., 48135 Münster
Die Zeitschrift ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdrucks, der Entnahme von Abbildungen, der Funksendung, der Wiedergabe auf fotomechanischem oder ähnlichem Wege und der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Die Vergütungsansprüche des § 54, Abs. 2, UrhG, werden durch die Verwertungsgesellschaft Wort wahrgenommen.
ISSN 0040-568X

ASCHENDORFF
VERLAG

Kulturelle Vielfalt als Problem für Gesellschaft und Schule

Im Auftrag des Münsterschen Gesprächkreises
für wissenschaftliche Pädagogik hrsg. von Johannes SCHNEIDER.

Der Zuzug von fast 7 Millionen Ausländern hat Deutschland zu einem Einwanderungsland gemacht. Aus dem Zusammentreffen unterschiedlicher kultureller Traditionen ergeben sich für die Deutschen, vor allem aber für die Ausländer, vielfache Probleme. In diesem Buch wird versucht, aus geistesgeschichtlicher, politischer, pädagogischer, theologischer und religionswissenschaftlicher Sicht Orientierungen für den Umgang zu entwickeln. Dabei war die Frage nach Toleranz und ihren Grenzen ein wichtiger Aspekt.

Clemens Menze
Zur Geschichte der Toleranzidee von der Frühaufklärung bis zum Neuhumanismus

Gottfried Leder
Freiheitlich-demokratischer Rechtsstaat und multikulturelle Gesellschaft

Reinhard Schilmöller
Kollision kultureller Werte – Pädagogische Konzeptionen interkultureller Erziehung im Dilemma

Heinz-Günther Stobbe
Sind monotheistische Religionen toleranzfähig?

Adel-Theodor Khoury
Zur Identität der Muslime in einer nicht islamischen Gesellschaft

38,– DM / öS 281,– / sFr 35,– ISBN 3-402-04724-1
Heft 13 der Reihe **Münstersche Gespräche zu Themen der wissenschaftlichen Pädagogik**



Herausgegeben von Erich Fascher †, Joachim Rohde, Udo Schnelle und Christian Wolff

Das Kommentarwerk umfaßt bisher 16 Bände. Bei Abnahme des Gesamtwerkes kann die Kommentarreihe mit einem Preisnachlaß von DM 3,– pro Band erworben werden.

EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT LEIPZIG

Burgstraße 1-5
04109 Leipzig
www.eva-leipzig.de

Udo Schnelle

Das Evangelium nach Johannes

Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament, 4

Sommer 1998, XXVI, 326 Seiten, Hardcover
DM 54,–/öS 394,–/sFr 49,–
ISBN 3-374-01673-1

Das Johannesevangelium wird hier als einheitliches (bis auf Kapitel 21) und theologisch wie literarisch höchst anspruchsvolles Werk ausgelegt. Unter Führung des Parakleten unternimmt Johannes um 100 n. Chr. den Versuch, die Christusbotschaft für seine Zeit sprachlich und gedanklich neu zu formulieren.
Der 4. Band der Reihe *Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament* ist eine völlige Neubearbeitung und löst den Sonderband zum Johannesevangelium ab.

Prof. Dr. Udo Schnelle lehrt Neues Testament an der Theologischen Fakultät der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg.

Im Frühjahr 1998 erschien:
Band 1: Das Evangelium nach Matthäus
von Wolfgang Wiefel
XXIV, 497 Seiten, Hardcover
DM 64,–/öS 467,–/sFr 58,–
ISBN 3-374-01639-1

Im Frühjahr 1999 wird erscheinen:
Band 6: Der Brief des Paulus an die Römer
von Klaus Haacker
ca. 350 Seiten, Hardcover,
ca. DM 58,–/öS 423,–/sFr 52,50
ISBN 3-374-01716-9

THEOLOGISCHE REVUE

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

Liste der Habilitationen und Dissertationen im akademischen Jahr 1997/98

Beilage zum
94. Jahrgang 1998

Dissertationen im akademischen Jahr 1997/98

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Augsburg

Brol, Rajmund: Pränatale Diagnostik als ethische Herausforderung unserer Gesellschaft (J. Piegsa / T. Hausmanninger)

Düren, Sabine: Die Frau im Spannungsfeld von Emanzipation und Glaube. Eine Untersuchung zu theologisch-anthropologischen Aussagen über das Wesen der Frau in der deutschsprachigen Literatur der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts unter besonderer Berücksichtigung von Edith Stein, Sigrid Undset, Ilse von Stach und Gertrud von le Fort (A. Ziegenaus / A. Rauscher)

Kreuzer, Michael: Und das Wort ist Fleisch geworden. Zur Bedeutung des Menschseins Jesu bei Johannes Driedo und Martin Luther (A. Ziegenaus / K. Küppers / H. Immenkötter)

Krumpen, Edgar: Vor Ort. Zur Erneuerung der Ostervigil 1951–1955: Liturgiereform in den Gemeinden der acht Diözesen der bayerischen Bischofskonferenz (K. Küppers / H. Heinz)

Vadakkekara, Thomas: Medien zwischen Macht und Moral. Kritische Überlegungen zur Wertorientierung des Fernsehens. Eine Studie im Hinblick auf die neueste gesellschaftspolitische Entwicklung im Bereich der Fernsehkommunikation und die daraus resultierende Herausforderung für die Kirche (J. Piegsa / T. Hausmanninger)

Phil.-Theol. Hochschule St. Augustin

Dori Wuwur, Hendricus: Teilnahme der Laien beim Aufbau der Gemeinden in der katholischen Kirche von Nusa Tenggara Timur, Indonesien. Verwirklichung und Möglichkeiten (E. Nunnenmacher / W. Prawdzik / P. Engelbert)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Bamberg

Beyer, Alfred: Lokale Abbreviationen des Decretum Gratiani (A. Hierold / S. Demel / R. Weigand)

Herzberg, Kurt: Taufe, Glaube und Ehesakrament. Die nachkonziliare Suche nach einer angemessenen Verhältnisbestimmung (G. Kraus / O. Fuchs)

Hoyer, Birgit: Spiegelungen einer Theologie der Mütterlichkeit: Lebensbilder kinderloser Frauen als fruchtbare Dialogräume für Pastoral und Pastoral-Theologie (O. Fuchs / G. Kraus)

Motschenbacher, Alfons: Katechon oder Großinquisitor? Eine Studie zu Inhalt und Struktur der politischen Theologie Carl Schmitts (I. Escriaano-Alberca / O. Fuchs)

Theol. Fak. der Univ. Basel

Huwyler, Beat: Untersuchungen zu den Völkersprüchen in Jeremia 46–49 (K. Seybold)

Liu, Xiaofeng: Personwerdung. Eine Theologische Untersuchung zu Max Schelers Phänomenologie der „Person-Gefühle". Mit besonderer Berücksichtigung seiner Kritik an der Moderne (H. Ott)

Ruszkowski, Leszek: Eine Untersuchung zum literarischen Wandel der Auffassung von „Volk" und „Gemeinde" in Jes. 56–66 (K. Seybold)

Weber, Burkhard: Gott und das Leid in Lateinamerika (C. Lienemann)

Phil.-Theol. Hochschule der Salesianer Don Boscos, Benediktbeuren

Detambel, Daniel: Verkündigung durch das Fernsehen. Möglichkeiten und Grenzen in einem sich veränderten Kontext (J. Schepens / E. Schulz [München])

Holzschuh, Wolfgang: Die Trauer der Eltern in der Gemeinde bei Verlust eines Kindes. Eine praktisch-theologische Untersuchung (J. Schepens / K. Baumgartner [Regensburg])

Inst. f. Ev. Theol. der FU Berlin

Hirsch, Angelika-Benedicta: Märchen als Quellen für die Religionsgeschichte? Ein neuer Versuch der Auseinandersetzung mit den alten Problemen der Kontinuität oraler Tradition und der Datierung von Märchen (C. Colpe / A. Mitschke)

Rutzenhöfer, Elke: De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manicheorum libri duo. Über die Lebensführung in der katholischen Kirche und über die Lebensführung der Manichäer. Zwei Bücher – Einleitung, Text, Übersetzung und Kommentar (C. Colpe / W. Geerlings)

Wolf, Katarina: Religiöse Reformbewegungen – Ein Beitrag zur Konfliktbewältigung? Eine religionssoziologische Untersuchung der bengalischen Caitanyabewegung (C. Colpe / H. Nespital)

Sem. für Kath. Theol. der FU Berlin

Bäumer, Regina / Plattig, P. Michael (Karl-Heinz): „Aufmerksamkeit ist das natürliche Gebet der Seele." Geistliche Begleitung in der Zeit der Wüstenväter und der personenzentrierte Ansatz nach Carl R. Rogers – eine Seelenverwandschaft?! (R. Kampling / D. Sattler)

Theol. Fak. der Humboldt-Univ. Berlin

Kiesow, Anna: Löwinnen von Juda – Frauen als Subjekte politischer Macht in der judäischen Königszeit (R. Liwak / M. Köckert)

Laudien, Karsten: Die Schöpfung der ewigen Wahrheiten. Die Bedeutung der philosophischen Gotteslehre bei René Descartes (R. Schröder / W. Krötke)

Liebenberg, Jacobus: The language of the Kingdom and Jesus: Parable, aphorism and metaphor in the sayings material common to the Synoptic Tradition and the Gospel of Thomas (C. Breytenbach / H.-G. Bethge)

Lucas, Hartmut: Schuleinheit und Einheitsschule – Eine praktisch-theologische Analyse zum Verhältnis der Schulpolitik der Evangelischen Kirche zu den Einheitsschulbestrebungen in den Anfängen der Weimarer Republik (P. C. Bloth / M. Meyer-Blanck)

Nützel, Gerda Ursula: Die Kontextualität der Theologinnenarbeit – dargestellt am Beispiel der Entwicklung in den lutherischen Kirchen Bayerns, Mecklenburgs und Brasiliens (W. Huber / P. C. Bloth / H. Erhart [Bovenden])

Pfeiffer, Henrik: Das Heiligtum von Beth-El im Spiegel des Hoseabuches (M. Köckert / P. Welten)

Ruck-Schröder, Adelheid: ONOMA. Eine exegetisch-theologische Untersuchung zur Bedeutung der Namensaussagen im Neuen Testament (P. v. d. Osten-Sacken / C. Wolff)

Ryoo, Hyun Jang: Reich Gottes und seine Gerechtigkeit für die Erde. Das Verständnis von Reich Gottes und Sozialismus bei Leonhard Ragaz in seiner Bedeutung für die christlich-sozialistische Bewegung in Südkorea (C. Gestrich / H. Balz)

Thiesbonenkamp, Jürgen: Bestattungen und Totengedenken in Kamerun und Deutschland. Kirchliche Handlungsfelder im interkulturellen Dialog (H. Balz / K.-P. Jörns)

Wenzel, Catherina: Von der Leidenschaft des Religiösen. Eine Studie über Leben und Werk Liselotte Richters (1906–1968), der ersten deutschen Professorin für Philosophie und Religionswissenschaft (K.-W. Tröger / H. Balz / H.-H. Jenssen)

Weyel, Birgit: Text und Wirklichkeit in der Predigtarbeit. Eine homiletische Erörterung zu Ostern in den Göttinger Predigtmeditationen (P. C. Bloth / J. Henkys)

Ev.-Theol. Fak. der Univ. Bern

Boomgaarden, Jürgen: Das Wirklichkeitsverständnis Dietrich Bonhoeffers. Ein systematischer Kommentar zu „Akt und Sein" (W. Lienemann / A. Gallas [Milano] / H. P. Lichtenberger)

Brodbeck, Doris: „Steine für Brod." Helene von Mülinen (1850–1924). Philosophische und theologische Grundlagen für die schweizerische Frauenbewegung (R. Dellsperger / M. George)

Mayordomo-Marin, Moisés: Den Anfang Hören: Matthäus 1–2 im Horizont rezeptionskritischer Fragestellungen (U. Luz / P. Rusterholz / S. Vollenweider)

Müller, Barbara: Der Weg des Weinens. Eine Studie zur Tradition des Penthos in den Apothegmata Patrum (M. George / S. Vollenweider / H. Holze [Rostock])

Ryter, Bernhard: Überforderung – Widerstand – Resignation in der Kirche und ihrem Umfeld. Dargestellt an Amtsträgern und einzelnen Gemeindemitgliedern der kleinen Kirchgemeinde Frauenkappeln im 17. und 18. Jahrhundert (R. Dellsperger / M. George)

Schibler, Gina: Kreativ-emanzipierende Seelsorge. Konzepte der intermedialen Kunsttherapien und der feministischen Hermeneutik als Herausforderung für die kirchliche Praxis (C. Morgenthaler / C. Barben-Müller)

Zeller, Andreas: Der lukanische Heilige Geist in evangelikal-charismatischer Erfahrung und theologischer Reflexion. Die Rezeption der lukanischen Pneumakonzeption in der jüngsten Geistbewegung im Vergleich mit der wissenschaftlich-exegetischen Sicht (S. Vollenweider / R. Dellsperger)

Kirchl. Hochschule Bethel

Dechow, Jens: Gottessohn und Herrschaft Gottes. Der Theozentrismus des Markusevangeliums (A. Lindemann / F. Vouga)

Freytag, Günther: Unterwegs zur Eigenständigkeit. Von den „Freien Hilfen" zur „Diakonischen Schwesternschaft", Gemeinschaft von evangelischen Frauen und Männern im Kaiserswerther Verband deutscher Diakonissenmutterhäuser e.V. (M. Benad / A. Jäger)

Noé, Sidnei: Einstellungs-Verhaltensänderung in und durch Kleingruppen: Rezeption eines sozialpsychologischen Komplexes für den kirchlichen Kontext (K. Winkler / T. Stählin / K.-F. Daiber)

Ruwe, Andreas: „Heiligkeitsgesetz" und „Priesterschrift" – Theologiegeschichtliche und rechtssystematische Untersuchungen zu Leviticus 17–26* (F. Crüsemann / C. Hardmeier)

Ev.-Theol. Fak. der Ruhr-Univ. Bochum

Frettlöh, Magdalene L.: Gottes Segen. Biblische und dogmatische Motive einer Theologie des Segens (C. Link / J. Ebach)

Hoof, Matthias: Pfarrer und Pfarrerinnen – vor dem Kirchenaustritt. Eine empirische Studie zur Pastoraltheologie (F.-H. Beyer / W. Gräb)

Kang, Won-Don: Zum ökologischen Arbeitsbegriff im Rahmen einer Neubegründung der Wirtschaftsethik (G. Brakelmann / C. Link)

Kayales, Christina: Gottesbilder von Frauen auf den Philippinen: Eine Studie zur Bedeutung der Subjektivität für eine ökumenisch-interkulturelle Hermeneutik (K. Raiser / R. Geldbach / M. Nadig [Bremen])

Lee, Byung Hak: Befreiungserfahrungen von der Schreckensherrschaft des Todes im äthiopischen Hennochbuch: Der Vordergrund des Neuen Testaments (K. Wengst / H. Balz)

theol A 010
Bd 128.4°

Schatz, Susanne: Arbeitsbeziehungen und Mitbestimmung von Beschäftigten in evangelischer Kirche und Diakonie in der Weimarer Republik am Beispiel des Verbandes evangelischer Wohlfahrtspflegerinnen und der gewerkschaftlich organisierten Friedhofsgärtner in Berlin (G. Brakelmann / W. Gräb)

Scherer, Andreas: Wort und Wirkung. Eine Untersuchung zur Komposition und Redaktion von Proverbia 10,1 bis 22,16 (H. Graf Reventlow / W. Thiel)

Vogelsang, Frank: Ingenieurethik. Ein Ansatz aus theologischer Perspektive (G. Brakelmann / C. Frey)

Kath.-Theol. Fak. der Ruhr-Univ. Bochum

Bürsgens, Wolfgang: Flavius Magnus Aurelius Cassiodor Senator: Einführung in die geistlichen und weltlichen Wissenschaften (W. Geerlings)

Cleve, Jürgen: Inkompatibilität und Kumulationsverbot – Eine Untersuchung zu c. 152 CIC/1983 (H. Reinhardt)

Ev.-Theol. Fak. der Rheinischen Friedrich-Wilhelms- Univ. Bonn

Becks, Hartmut: Der Gottesdienst in der Erlebnisgesellschaft. Zur Bedeutung der kultursoziologischen Untersuchung Gerhard Schulzes für Theorie und Praxis des Gottesdienstes (H. Schröer / F. Wintzer)

von Bülow, Vicco: Otto Weber (1902–1966) Ein gebeugtes Leben (K. H. Faulenbach / H. Demboswski)

Harbeck-Pingel, Bernd: Ethische Wahrnehmung. Eine systematisch-theologische Skizze (K. Stock / G. Bader)

Prössdorf, Detlev: Die gottesdienstliche Trauansprache. Ein Überblick über ihre Entwicklung und ihre Inhalte in Theorie und Praxis (F. Wintzer / E. Hauschildt)

Kath.-Theol. Fak. der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Univ. Bonn

Amu, Boniface-Peter: Religion and Religious Experience: in Igbo Culture and Christian Faith Experience (H. Waldenfels / G. Bitter)

Creutz, Curt: Die „Zweiheit in Einheit" von Mutter und ungeborenem Kind - Grundsatzfragen zur Unteilbarkeit des Lebensschutzes im Schwangerschaftskonflikt (G. Höver / K.-M. Menke)

Egwu, Raphael A.: Igbo Idea of the Supreme Being and the Triune God (J. Wohlmuth / H. Waldenfels)

Kurth, Bruno: Gehorsam gegenüber Gott und Freiheit des Geistes. Eine moraltheologische Studie zum ethischen Denken Romano Guardinis (G. Höver / L. Roos)

Lurz, Friedrich: Die Feier des Abendmahls nach der kurpfälzischen Kirchenordnung von 1563 (A. Gerhards / J. Wohlmuth)

Nieswandt, Reiner: Abrahams umkämpftes Erbe: Eine kontextuelle Studie zum modernen Konflikt von Juden, Christen und Muslimen in Israel/Palästina (H. Waldenfels / F.-L. Hossfeld)

Okurie, Cletus: Priesthood in Igbo Traditional Religion. Its Significance for the Christian Priesthood in Igboland (H. Waldenfels / K.-H. Menke)

Okpalaonwuka, James-M.: Morality and Politics in Nigeria (G. Höver / L. Roos)

Reemts, Christiana: Vernunftgemäßer Glaube. Die Begründung des Christentums in der Schrift des Origenes gegen Celsus (E. Dassmann / H. Waldenfels)

Schneider, Katharina: Studien zur Entfaltung der altkirchlichen Theologie der Auferstehung (E. Dassmann / K.-H. Menke)

Weitz, Martin: Der Zölibat des Weltpriesters zwischen Ideologie und Theologie. Die Frage nach dem Zölibat im 20. Jahrhundert (K.-H. Menke / G. Höver)

Wunder, Bernhard: Konstruktion und Rezeption der Theologie Walter Benjamins - These I und das Theologisch-politische Fragment (J. Wohlmuth / K.-H. Menke)

FB 9 der Univ. Bremen

Schilm, Petra: Der Osiris-Mythos als Medium von Lebenserfahrung und Lebensdeutung (H. G. Kippenberg / H. Schulz)

Thiede, Simone: Der Dialog zwischen Religionen und säkularen Weltanschauungen – dargestellt am Beispiel des christlich-marxistischen Dialogs in der DDR (J. Lott / M. Krüger)

FB Gesellschaftswiss., Phil. und Theol. (14) der Univ. Dortmund

Berger, David: Natur und Gnade in Systematischer Theologie und Religionspädagogik von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart (T. Ruster / W. Post)

Petermeier, Maria: Die religiöse Entwicklung der Edith Stein. Eine Untersuchung zur Korrelation von Lebens- und Glaubensgeschichte (R. Kollmann / W. Post)

Theol. Fak. der Kath. Univ. Eichstätt

Börschlein, Wolfgang: Häsäd – Der Erweis der Solidarität – als eine ethische Grundhaltung im Alten Testament. Ein Beispiel für ein Modell in christlicher Ethik heute? (F. Diedrich / A. Elsässer)

Gumann, Markus: Vom Ursprung der Erkenntnis des Menschen und seine Bedeutung für das Verhältnis von Philosophie und Theologie nach Thomas von Aquin (P. Kaiser / A. Gläßer)

Wolitz, Ulrike: Der neue Mensch. Theologische Grundlinien im Werk Silja Walters (M. Seybold / Th. Maas-Ewerd)

Phil.-Theol. Studium Erfurt

(Das philosophische Studium Erfurt verleiht seine Promotionen im Auftrag der Universitas Gregoriana, was aus der besonderen Situation der Hochschule erwachsen ist.)

Schumacher, Rolf: „Kirche und sozialistische Welt. Eine Untersuchung zur Frage der Rezeption von „Gaudium et spes" durch die Pastoralsynode der katholischen Kirche in der DDR von 1973–1975 (L. Ullrich / J. Pilvousek)

Theol. Fak. der Friedrich-Alexander-Univ. Erlangen-Nürnberg

Beck, Peter: Elia und die Monolatrie. Ein Beitrag zur religionsgeschichtlichen Rückfrage nach dem vorschriftprophetischen Jahwe-Glauben (H. C. Schmitt / G. Wanke)

Chung, Hong-Yul: „Totus homo in der christlichen Auferstehungshoffnung und Eschatologie." Studien zu den Implikationen der Rechtfertigungslehre für die Eschatologie (H. G. Ulrich / A. I. C. Heron)

Felber, Stefan: Wilhelm Vischer als Ausleger der Heiligen Schrift. Eine Untersuchung zum Christuszeugnis des Alten Testaments (R. Slenczka / H.-C. Schmitt)

Kilian, Friedrich Joachim: Leben aus dem Glauben. CVJM-Spiritualität in der Volkskirche (M. Nicol / G. R. Schmidt)

Knieling, Reiner: Predigtpraxis und Bekenntnisinhalte. Homiletische Erörterungen zu exemplarischen Oster-, Passions- und Weihnachtspredigten (M. Seitz / G. R. Schmidt)

Krückeberg, Ernst-Siegfried: „Zwischen Evangelium und Kommerz." Das Engagement der evangelischen Kirche im privaten Hörfunk am Beispiel Hessens (G. Meier-Reutti / F. Kraft)

Mathew, Reji: Die Genealogie Matthäus 1,1–17 im Rahmen der Christologie des Matthäusevangeliums (J. Roloff / O. Merk)

Meier, Martin Gernot: Systembruch und Neuordnung. Die Reformation in den Markgraftümern Brandenburg – Ansbach – Kulmbach 1520–1549. Religionspolitik – Kirche – Gesellschaft (B. Hamm / H. C. Brennecke)

Stempel-de Fallois, Anne: Diakonie bei Wilhelm Löhe von den Anfängen bis zur Mutterhausgründung (1826–1854) (Weigelt / B. Hamm)

Uden, Ronald: „Hanns Lilje als Publizist." Eine Studie zum Neubeginn der kirchlichen Nachkriegspublizistik (G. Meier-Reutti / H. Brandt)

Zimmer, Frank: Der Elohist als weisheitlich-prophetische Redaktionsschicht. Eine literarische und theologiegeschichtliche Untersuchung der sogenannten elohistischen Texte im Pentateuch (H. C. Schmitt / L. Schmidt)

FB Ev. Theol. der Johann Wolfgang Goethe-Univ. Frankfurt/M.

Düringer, Hermann: „Universale Vernunft und partikularer Glaube." Eine theologische Auswertung des Werkes von Jürgen Habermas (I.-U. Dalferth / H. Deuser)

Kreuzer, Thomas: Kontexte des Selbst. Theologische Perspektiven der hermeneutischen Anthropologie Charles Taylors (Y. Spiegel / H. Deuser)

Kunkler, Stephan: Joachim Camerarius (1500–1574). Zwischen pädagogischem Pathos und theologischem Ethos (L. Graf zu Dohna / E. Weber)

Park, Byung-Wook: Illusion, Wirklichkeit und Ideologie im Gottesdienst: Das theologische Denken von Yonggi Cho unter besonderer Berücksichtigung seiner Theorie und Praxis vom Gottesdienst (H.-G. Heimbrock / K. Dienst)

Schmidt, Peter: Vaisnava-Religion in Auseinandersetzung mit dem Christentum: Bhaktivedanta Swamis Strategie des interreligiösen Dialogs und ihre Spätere apologetische Umgestaltung bei Subhanandadas (E. Weber / M. Mittwede)

Weber, Friedrich: „Sendrecht, Policey und Kirchenzucht" Rechtstheologische Studien zum Kirchenrecht und zur Normierung des sittlichen und religiösen Lebens in Ostfriesland und Emden bis zum Ende des 16. Jahrhunderts (1595) (E. Weber / I. Dingel)

FB Kath. Theol. der Johann Wolfgang Goethe-Univ. Frankfurt/M.

Mierzwa, Roland: Katholische Kirche in Deutschland und Rüstungskonversion (J. Hoffmann / H. Wolf)

Schmidl, Martin: Nikodemus - Gespräch zur johanneischen Christologie. Joh 3 in schichtenspezifischer Sicht (J. Hainz / J. Beutler)

Thiemel, Markus: Coincidentia oppositorum – Begriff, Ideengeschichte und Funktion bei Nikolaus von Kues (J. Deninger / N. Altwicker)

Weber, Wilfried: Transzendentales und innerweltliches Heil im Christentum Lateinamerikas und der Philippinen (S. Wiedenhofer / H. Schrödter)

Phil.-Theol. Hochschule St. Georgen, Frankfurt/M.

Arnold, Claus Jürgen: Katholizismus als Kulturmacht. Der Freiburger Theologe Sauer (1872–1949) und das Erbe des „liberalen" Katholiken Franz Xaver Kraus (K. Schatz / H. Wolf [Univ. Frankfurt])

Bormann, Franz-Josef: Natur als Horizont sittlicher Praxis. Dein Beitrag zur handlungstheoretischen Interpretation der *lex naturalis*-Lehre des Thomas von Aquin (P. Schmitz / F. Ricken)

Drobný, Stanislav: Sakramentale Rechtfertigung. Ein Beitrag zur Diskussion um das Rechtfertigungskapitel der Studie „Lehrverurteilungen–kirchentrennend?" (W. Löser / M. Kehl)

Gomes de Araújo, Reginaldo: Theologie der Wüste im Deuteronomium (N. Lohfink / H. Engel)

Höppler, Gerhard: Nichteheliche Lebensgemeinschaften als Problem für das staatliche und kirchliche Recht (R. Sebott / J. Schuster)

Kim, Young Jang (Benedikt): Gemeinde-Erneuerung und Inkulturation im koreanischen Kontext. Untersuchung zur Rolle der Laien und der kirchlichen Ban-Gemeinden in der katholischen Kirche Koreas (M. Sievernich / M. Kehl)

Ruiz Pérez, Francisco José: Teología del Camino. Una aproximación antropológico-teológica a Ignacio de Loyola (E. Kunz / G. Switek)

Seremak, Jerzy: Psalm 24 als Text zwischen den Texten (N. Lohfink / H.-W. Jüngling)

Zarazaga, Gonzalo Javier: La teologia trinitaria de K. Rahner y la pregunta por sus rasgos Hegelianos (E. Kunz / J. Splett)

Theol. Fak. der Albert-Ludwigs-Univ. Freiburg/Br.

Dietrich, Thomas: Die Theologie der Kirche bei Robert Bellarmin (1542–1621). Systematische Voraussetzungen des Kontroverstheologen (P. Walter / H. Smolinsky)

Flosdorf, Burkhard Peter: Berufliche Belastung, Religiosität und Bewältigungsformen. Eine qualitative Untersuchung von Burnout und Sinnfragen bei Ordensfrauen in der Caritas (H. Pompey / N. Glatzel)

Kiggundu, John Baptist: Von Objekten der Mission zu Subjekten der Pastoral. Der Beitrag der Laien zur Entwicklung christlicher Gemeinde in Buganda vor und nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil (J. Müller / N. Glatzel)

Leicht, Irene: Eine fromme Intellektuelle im Mittelalter. Leben, Denken und Sterben der Marguerite Porete (gest. 1310) (H. Smolinsky / C. Lohr)

Park, Seung-Chan: Die Rezeption der mittelalterlichen Sprachphilosophie in der Theologie des Thomas von Aquin. Mit besonderer Berücksichtigung der Analogie (K. Jacobi / C. Lohr)

Pelz, Maria: Wege des Lebens. Eine Untersuchung zum personalen Grundsatz der Ethik bei Romano Guardini (B. Casper / E. Schockenhoff)

Roth, Ulli: Der Glaubensbegriff des Nicolaus Cusanus (P. Walter / K. Jacobi)

Rothenbusch, Ralf: Zum Verhältnis kasuistischer Rechtssatzsammlungen in Israel (Ex 21,2–11.18–22,16) und im Alten Orient (L. Ruppert / B. Kienast)

Sajak, Clauß Peter: Exil als Krisis: Selbstkundgabe, Erinnerung und Realisation als Beitrag deutscher Exilliteratur zu einer narrativen Religionsdidaktik (W. Tscheetzsch / P. Walter)

Schlör, Veronika: Hermeneutik der Mimesis. Eine Annäherung auf drei Wegen: Phänomenologie, Begriffsgeschichte und die christlich geprägte Lyrik Christine Lavants (H. Verweyen / I. Roebling)

Sticht, Oliver: Sachlogik als Naturrecht? Zur Rechtsphilosophie Hans Welzels (1904–1977) (E. Schockenhoff / A. Hollerbach)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Fribourg

Aebischer, Eberhard: Seelsorge mit Hinterbliebenen, die von einem Suizid betroffen wurden (M. Donzé)

Bieberstein, Sabine: Gebrochene Konzepte. Der Weg der galiläischen Frauen und die Vorstellungen von Nachfolge und Besitzverzicht im Lukasevangelium (H.-J. Venetz)

Büker, Markus: Befreiende Inkulturation – Paradigma christlicher Praxis. Die Konzeption von Paulo Suess und Diego Irarrazaval im Kontext indigener Aufbrüche in Lateinamerika (J. Sayer)

Bwalwel, Jean-Pierre: Famille et habitat. Les implications éthiques de l'éclatement urbain. Cas de la ville de Kinshasa (J. M. Artadi)

Engel, Ulrich: GOTT. Zur Praxis einer politisch-theologischen Aesthetik im Anschluß an Peter Weiss Romantriologie „Die Aesthetik des Widerstandes" (G. Vergauwen)

Gerber, Jörg: Ungleichheiten im Volk Gottes. Die Besetzung des ordinierten Amtes als Phänomen „sozialer Schliessung" (L. Karrer)

Himbaza, Innocent: Transmettre la Bible. Une critique exégétique de la traduction de l'Ancien Testament. Le cas du Rwanda (A. Schenker)

Hipp, Stephen: „Person" in Christian Tradition and the Development of its Concept in Saint Albert the Great (J.-P. Torrell)

Kessler, Andreas: Tolle Divitem. Die Schrift „de divitiis" (Text, Übersetzung, Kommentar) auf dem Hintergrund der Diskussion um ‚Pelagianismus' und ‚pelagianische Reichtumskritik' (O. Wermelinger)

Krüggeler, Michael: Religiöse Individualisierung als Kontext von Evangelisierung. Eine praktisch-theologische Studie zur Religion in der Schweiz (J. Sayer)

Marcus, Franz: Kirche und Gewalt in Peru. Befreiende Pastoral am Beispiel eines Elendsviertel in Lima (J. Sayer)

Menvielle, Louis: Les fondements théologiques de la spiritualité de Thérèse de Lisieux (S. Pinckaers)

Rais, Denis: ‚Le Labyrinthe de Théophile.' Approche psychologique et relationnelle des agents pastoraux et des bénévoles dans leurs rapports avec l'Eglise qui engage (M. Donzé)

Rapold, Walter F.: Die Inkulturation des christlichen Gottesbegriffs in Rwanda durch Ernst Johaanssen (1864–1934) anhand einer Imana-Vorstellung. Eine missiologischer Beitrag (R. Friedli)

Schroeter, Alexander: Die Ethica des Peter Abaelard (B. Bujo)

Zahner, Paul: Die Fülle des Heils in der Endlichkeit der Geschichte (B. Hallensleben)

FB 07 der Univ. Gießen

Kunter, Katharina: Die Kirchen im KSZE-Prozeß 1968–1978 (M. Greschat)

Scherliess, Carsten: Literatur und conversio. Literarische Formen im monastischen Umkreis des Klosters von Lerins (G. Dautzenberg)

FB Theol. der Georg-August-Univ. Göttingen

Bei der Wieden, Susanne: Luthers Predigten des Jahres 1522. Untersuchungen zu ihrer Überlieferung (B. Moeller / E. Mühlenberg)

Döring, Lutz: Sabbathalacha und -praxis im antiken Judentum. Von den Elephantine-Ostraka bis zu den frühtannaitischen Traditionen (B. Schaller / H. Stegemann)

Förster, Niclas: Markus Magnus. Kult, Lehre und Gemeindeleben einer valentianischen Gnostikergruppe (G. Lüdemann / H. Stegemann)

Hose, Jochen: „Die Geschichte der neueren evangelischen Theologie" in der Sicht Emanuel Hirschs (D. Lange / H.-W. Schütte)

Jung, Volker: Schriftauslegung und Schriftverständnis bei Abraham Calov (J. Baur / J. Ringleben)

Kielisch, Jürgen: Die Geschichte der griechisch-orthodoxen Kirchengemeinde zum Erlöser in München 1828–1944 (J. Martikainen / E. Mühlenberg)

Kumlehn, Martina: Individuelles Symbolisieren und sprachlich-hermeneutische Deutungskompetenz. Schleiermachers Paradigma für die Bedingungen religiöser Kommunikation in der Moderne und seine Bedeutung für die Theorie religonspädagogischen Handelns (W. Gräb / C. Bizer)

Labahn, Michael: Jesus als Lebensspender. Exemplarische Untersuchung zu einer Formgeschichte des vierten Evangeliums anhand der johanneischen Wundergeschichten (E. Lohse / H. Stegemann)

Meyer, Karl L. K.: Zeugnisse fremder religiöser Traditionen im Religionsunterricht (C. Bizer / M. Josuttis)

Striek, Marco: Das vordeuteronomistische Zephanjabuch (L. Perlitt / R. G. Kratz)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Graz

Bassa, Robert: Verwendung und Bewertung des Christentums bei Daisetz Teitaro Suzuki. Eine Untersuchung seiner englischen Schriften (M. Hutter / O. König)

Pazin, Ivica: Der Religionsunterricht in der Volksschule Kroatiens zwischen 1991–1998 im Spiegel seines Lehrplan und der Religionsbücher (E. J. Korherr / P. Harnoncourt)

Rauchenberger, Johannes: Bildende Kunst als Fundort theologischer Erkenntnis. Bausteine zur Bildtheologie (G. Larcher / K. M. Woschitz)

Ruff, William Anthony: Integration and Inconsistencies. The Thesaurus Musicae Sacrae in the Reformed Roman Eucharistic Liturgy (P. Harnoncourt / F. K. Praßl)

Schils, Franz: Kooperative Pastoral – Erneuerung von Gemeinden oder Versorgung auf einer anderen Ebene? Eine pastoraltheologische Synopse verschiedener Ansätze deutschsprachiger Diözesen vor dem Hintergrund des Projekts der Diözese Eisenstadt (H. Windisch / V. Zsifkovits)

Wagner, Helmut: Die Auswirkungen des NS-Kirchenkampfes auf Pfarrleben und Seelsorge in der Zeit des Nationalsozialismus und danach. Regionalgeschichtliche Untersuchung des NS-Kirchenkampfes und dessen Bewältigung am Beispiel des Unteren Mühlviertels (M. Liebmann / D. Binder)

Theol. Fak. der Univ. Greifswald

Liepold, Rainer: Die Teilnahme an der Konfirmation bzw. Jugendweihe als Indikator für die Religiosität von Jugendlichen aus Vorpommern (Ohlemacher / Kruse [Heidelberg])

Scholl, Reinhard: Die Elenden in Gottes Thronrat – stilistisch-kompositorische Untersuchungen zu Jes 24–27 (H.-J. Zobel / T. Willi)

Witulski, Thomas: Die Gemeinde von Antiochia ad Pisidiam und der Galaterbrief. Untersuchungen zur Frage nach den Adressaten des Galaterbriefes (Pilhofer / Mitchell [Swansea])

Sektion Theol. der Martin-Luther-Univ. Halle-Wittenberg

Albrecht-Birkner, Veronika: „Reformation des Lebens." Die Reformen Herzog Ernst des Frommen von Sachsen-Gotha und ihre Auswirkungen auf Frömmigkeit, Schule und Alltag im ländlichen Raum (1640–1675) (U. Sträter / A. Sames / E. Koch)

Böckel, Holger: Gemeindeaufbau im Kontext charismatischer Erneuerung. Theoretische und empirische Rekonstruktion eines kybernetischen Ansatzes unter Berücksichtgung wesentlicher Aspekte selbstorganisierender sozialer Systeme (E. Winkler / H. Obst / C. Grethlein)

Bracht, Katharina: Vollkommenheit und Vollendung. Zur Anthropologie des Methodios von Olympos (H. Goltz / A. Sames / L. G. Patterson)

Kustár, Zoltán: „Durch seine Wunden sind wir geheilt." Das Bild der Krankheit und Züchtigung Israels im Jesajabuch (E.-J. Waschke / A. Meinhold / J. van Oorschot)

Manow, Sabine: Analyse der bis heute vorliegenden Text-Themen-Pläne für den Kindergottesdienst (1974–1997) unter entwicklungspsychologischen und sozialen Aspekten (C. Grethlein / E. Winkler / W. Grünberg)

Zimmermann, Andrea: Jesus Christus als „Schmerzensmann" in hoch- und spätmittelalterlichen Darstellungen der bildenden Kunst: eine Analyse ihres Sinngehalts (A. Sames / E. Winkler / E. Ullmann)

FB Ev. Theol. der Univ. Hamburg

Blomer, Michael: Die Kirchengemeinde als Unternehmen. Die Marketing- und Managmentprinzipien der US-amerikanischen Gemeindewachstumsbewegung (P. Cornehl / W. Grünberg)

Kohlmoos: Melanie: Das Auge Gottes. Textstrategie im Hiobbuch (H. Spieckermann / I. Willi-Plein)

MATTHIAE, Gisela: Gott als „Clownin". Eine feministische Dekonstruktion des Göttlichen (W. Grünberg / P. Cornehl)
MAZAMBARA, Phillip: The Self-Understanding of African Instituted Churches. A study based on the Church of Apostels founded by John of Marange in Zimbabwe (T. Ahrens / W.-V. Lindner)
MURMANN-KNUTH, Ulrike: Freiheit und Entfremdung. Paul Tillichs Theorie der Sünde in ihrem genetischen und systematischen Zusammenhang (H. Fischer / T. Koch)
NAGEL, Helmut: Karl der Große (768–814) und die theologischen Herausforderungen seiner Zeit (I. Mager / E. Reichert)
PETER, Burkhard: Kulturelle Identität und religiöses Bekenntnis. Synkretismus bei den Hadiyya Südäthiopiens (T. Ahrens / O. Schumann)
PETERSEN, Silke: „Zerstört die Werke der Weiblichkeit!" Maria Magdalena, Salome und andere Jüngerinnen in christlich-gnostischen Schriften (E. Rau / G. Sellin / H.-G. Bethge)
SALGADO, Josué Mello: Auf dem Weg zu einer afrobrasilianischen Theologie. Eine ökumene- und missionswissenschaftliche Untersuchung (T. Ahrens / O. Schumann)
TIEDEMANN, Holger: Die Erfahrung des Fleisches. Eine genealogische Interpretation des paulinischen Sexualverständnisses (T. Schramm / G. Sellin)

FB Erziehungswiss. I der Univ. Hannover

GNAHS, Dieter: Vergleichende Analyse von Qualitätskonzepten in der Weiterbildung (H. Siebert / L. Schaeffner / P. Faulstich)
OESSELMANN, Dirk: Gottesdienst und soziale Veränderung. Die Bedeutung der Liturgie in der sozialen Aktion mit Randgruppen (Becker / H. Noormann / Streck [Brasilien])
WERMKE, Michael: Die Erinnerung an den Holocaust als Thema der Kinder- und Jugendbuchliteratur. Eine religionspaedagogische, gedaechtnissoziologische und literaturtheoretische Untersuchung (Becker / Fr. Johannsen / Kwiran)

Theol. Fak. der Ruprecht-Karls-Univ. Heidelberg

BLASCHKE, Andreas: Quellen und Kommentare zur Geschichte und Bedeutung der Beschneidung in alt-, zwischen-, neu-, und frühneutestamentlicher Zeit (K. Berger / H.-J. Eckstein)
HAUSER, Uwe: Lebendige Vergangenheit – Ein Beitrag zu einer narrativen Didaktik der Kirchengeschichte (H. Schmidt / G. Besier)
HECKY, Marc: Verständigung über das Geheimnis des Menschen – Das anthroposophische Menschenbild als Anregung zu einer theologischen Reflexion (D. Ritschl / J. Hübner)
HENNING-HESS, Heike: Kult als Norm? Die Rezeption der vorexilischen Geschichte Israels in den Chronikbüchern aufgrund ihrer Darstellung von Priestern und Leviten, Kult und Königtum (R. Rendtorff / M. Oeming)
JAGE-BOWLER, Kerstin: Fragen des Lebensendes – Spuren und Wurzeln jüdisch-medizinischer Ethik (D. Ritschl / M. Oeming)
KLOEDEN, Gesine von: Evangelische Katholizität - Philip Schaffs Beitrag zur Ökumene – Eine reformierte Perspektive (D. Ritschl / M. Welker)
LANG, Hartmut G.: Christologie und Ostern – Untersuchungen im Grenzgebiet von Exegese und Systematik (K. Berger / M. Welker)
LÖSSL, Hans-Helmut: Karl Friedrich Bahrdt an den philanthropinischen Anstalten zu Marschlins und Heidesheim (1775–1779) (A. M. Ritter / H. Schmid)
MASSA, Dieter: Verstehensbedingungen von Gleichnissen – Prozesse und Voraussetzungen der Rezeption aus kognitiver Sicht (K. Berger / G. Theißen)
MEIER, Hans-Christoph: Mystik bei Paulus: Ein Beitrag zur Phänomenologie religiöser Erfahrungen im Neuen Testament (K. Berger / G. Theißen)
MEYER, York-Herwarth: Geschichte des Evangelischen-(Reichs-)Erziehungsverbandes (EREV). Zur Entstehung und Entwicklung eines diakonischen Fachverbandes (T. Strohm / J. Thierfelder)
MÜLLER, Andreas: Der griechische Katechismus des Kronstädter Reformators Valentin Wagner aus dem Jahr 1550 – Ein Beitrag zur humanistisch geprägten Reformation an der Grenzscheide östlichen und westlichen Christentums (A. M. Ritter / N. Hope)
MÜNCH, Armin: Dimensionen der Leere – Gott als Nichts und Nichts als Gott im christlich-buddhistischen Dialog (D. Ritschl / T. Sundermeier)
ORTWEIN, Gudrun: Status und Statusverzicht im Neuen Testament und seiner Umwelt (G. Theißen / K. Berger)
PARK, Chan Woong: Johannes der Täufer und Jesus von Nazareth – Eine sozioredaktionelle Untersuchung zu ihrem Bild bei Josephus und Lukas (G. Theißen / C. Burchard)
PUSTOSLEMSEK, Stefan: Gottes Gericht und menschliches Urteil – Der Wortstamm „κριν" bei Paulus im Schnittpunkt von Eschatologie, Apostolat und Ekklesiologie (K. Berger / H.-J. Eckstein)
SCHERLE, Peter: Fragliche Kirche – Die Bedeutung der liturgischen Handlungen für eine ökumenische Theorie der Kirche. Karl Barths ungehörte Anfrage an die ökumensiche Bewegung (D. Ritschl / W. Härle)
SCHMIDT, Friedrich: Kindergarten als Nachbarschaftszentrum in der Gemeinde – Eine praktisch-theologische Feldstudie zur Gemeindeentwicklung unter besonderer Berücksichtigung von Kindern und Familien (T. Strohm / J. Thierfelder)
SCHWARZ, Christian: Verheißenes Leben – Bestattungspredigt und Biographie (C. Möller / L. Steiger)
TESSMANN, Mario: Nachfolge Jesu in der Welt – Ein Beitrag zum Verständnis der Bergpredigt in den Schriften M. Luthers (G. Seebaß / A. M. Ritter)
WEBER, Cornelia: „Altes Testament und völkische Frage" – Der biblische Volksbegriff in der alttestamentlichen Wissenschaft der nationalsozialistischen Zeit, dargestellt am Beispiel von Johannes Hempel (B. Janowski / J. Thierfelder)
WEBER, Dieter: Die Geschichte Gottes und die Geschichte der Natur – eine Familienähnlichkeit? (D. Ritschl / J. Hübner)
WIEN, Ulrich Andreas: Kirchenleitung über dem Abgrund – Der siebenbürgisch-sächsische Bischof Friedrich Müller vor den Herausforderungen durch Minderheitenexistenz, Nationalsozialismus und Kommunismus (A. M. Ritter / N. Hope)

FB I der Univ. Hildesheim

RUPPEL, Karl August: Beiträge zur Geschichte protestantischer Wirtschafts- und Sozialethik in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts (W. Brändle / R. W. Keck / H. G. Ulrich)

Kath.-Theol. Fak. der Leopold-Franzens-Univ. Innsbruck

ALTRICHTER, Andreas: Zum Begriff der „Welt" bei Karl Rahner (Lies / Neufeld)
BAICH, Christa: En christo. Nachfolge Jesu Christi als Teilhabe am eschatologischen Wirken Gottes bei Hans Urs von Balthasar (Schwager / Niewadomski)
BAUR, Franz: Vom Lesen zum Nachdenken – Umberto Ecos „Der Name der Rose" und einige seiner wissenschaftlichen Ansätze (Leibold / Battisti)
FEULNER, Rüdiger: Die Heilspädagogok des Clemens von Alexandrien unter besonderer Berücksichtigung des ersten Buches seiner Paidagogos-Schrift (Lies / Coreth)
KÖHN, Joachim: Einsiedeln und Vatikanum I. Die römischen Tage-Bücher (1869/70) des P. Georg Ulber OSB (Edition und Kommentar) (Darlap / Kriegbaum)
LENZ, Hubert: Liturgischer Leitungsdienst durch Laien am Beispiel der Segensfeiern (Meyer / Messner)
NAWAR, Alexander: Opfer – Tausch der Agape. Sondierungen zum Opferbegriff Odo Casels (Lies / Darlap)
PALLATTU, Georgekutty: Speaking across boundaries. A theoretical study on language relationship focusing on Habermas' theory of universal pragmatics (Runggaldier / Muck)

Theol. Fak. der Friedrich-Schiller-Univ. Jena

GOSDA, Petra: Gott und die Götzen in den Schriften Dietrich Bonhoeffers (M. Trowitzsch / M. Ohst / U. Kern)
HILLER, Doris: Konkretes Erkennen. Glaube und Erfahrung als Kriterien einer im Gebet begründeten theologischen Erkenntnistheorie, ausgeführt in Auseinandersetzung mit der Theologie Gerhard Ebelings (G. Schneider / M. Trowitzsch / U. Kern)

FB I Erziehungswissenschaft/Humanwissenschaft der Univ./Gesamthochschule Kassel

VOLKWEIN, Karin: Der Traum einer gemeinsamen Sprache. Erfahrungsverständnis und bewußtseinsbildende Praxis in US-amerikanischer feministischer Theologie der siebziger Jahre (L. Schottroff / H. Erhart)

Erziehungswissenschaftl. Fak. der Christian-Albrechts-Univ. Kiel

CARSTENS, Lars: Luther als Pädagoge. Studien zur Relevanz pädagogischer Grundgedanken Martin Luthers in einer wertunsicheren Welt (K. Kürzdörfer / K. Westphalen / K. Goßmann)

Theol. Fak. der Christian-Albrechts-Univ. Kiel

EMERSLEBEN, Lars: Kirche und Praktische Theologie. Eine Studie über die Bedeutung des Kirchenbegriffs für die Praktische Theologie anhand der Konzeptionen von C. I. Nitzsch, C. A. G. v. Zezschwitz und F. Niebergall (R. Preul / R. Schmidt-Rost)
MOURKOJANNIS, Daniel: Ethik der Lebenskunst. Zur Nietzsche-Rezeption in der evangelischen Theologie (H. Kreß / C. Schwöbel)
RUPPRECHT, Christian: Televisionen. Prinzipien und Praxis einer zeitgemäßen Verkündigung im Fernsehen (R. Schmidt-Rost / R. Preul)
SCHNOOR, Frank: Mathilde Ludenhoff und das Christentum (G. Maron)
STEMPIN, Lothar: Von der Ordnung zur ethischen Aufgabe (R. Schmitt-Rost)

Theol. Fak. der Univ. Leipzig

BÖHM, Martina: Samarien und die Samaritai bei Lukas. Eine Studie zum religionshistorischen und traditionsgeschichtlichen Hintergrund der lukanischen Samarientexte und zu deren topographischer Verhaftung (C. Kähler / W. Vogler / C.-P. März)
NEIJENHUIS, Jörg: Das Eucharistiegebet und sein Opfergeschehen. Angewandt am Beispiel der Eucharistiegebete des Vorentwurfs der Erneuerten Agende (K.-H. Bieritz / W. Ratzmann / U. Kühn)

Theol. Fak. der Kath.-Theol. Hochschule Linz

KAPLANEK, Michael: Jugendarbeit - Ort der Verkündigung. Wege zur Glaubensvermittlung in der offenen Jugendarbeit (P. Hofer / I. Kögler)

FB Ev. Theol. der Johannes Gutenberg-Univ. Mainz

BECKER, Lothar: Der Wein im Neuen Testament (O. Böcher / G. Mayer)
BRAUN, Reiner: August Kortheuer als evangelischer Pfarrer und Landesbischof in Nassau 1893–1933 (G. A. Benrath / G. May)

Fraupel-Drevs: Kirstin: Vom rechten Gebrauch der Bilder im liturgischen Raum. Mittelalterliche Funktionsbestimmungen bildender Kunst im Rationale divinorum officiorum des DURANDUS von Mende (1230/1–1296) (R. Volp / G. May)

Kramm, Jochen: Theologische Enzyklopädie und Studienordnung an der Universität Göttingen von 1734–1830 (G. A. Benrath / G. May)

Müller, Achim: Redaktion und Tradition in Prov 1–9 (D. Michel / R. Mosis)

Schnitzspahn, Gerhard: Der evangelische Kindergarten. Ein religionspädagogischer Beitrag zur Neubestimmung des evangelischen Profils (R. Volp / S. Weyer-Menkhoff)

Wanke, Daniel: Das Kreuz und die Häretiker. Untersuchungen zur theologischen Funktion des Kreuzes Jesu Christi bei Irenäus von Lyon (G. May / M. Vinzent)

FB Kath. Theol. der Johannes-Gutenberg-Univ. Mainz

Engelhard, Daniela: Im Angesicht des Erlöser-Richters. Hans Urs von Balthasars Beitrag zur Erneuerung des Gerichtsgedankens (T. Schneider / B. Weiß)

Engelhard, Markus: Gotteserfahrung im Werk Hans Urs von Balthasars (B. Weiß / A. Kreiner)

Gahler, Sabine: Gott der Schöpfung – Gott des Heils. Untersuchungen zum anthologischen Psalm 23 (R. Mosis / L. Schenke)

Linden, Christopher: Zur Entwicklung von Welt- und Gottesbildern. Eine fundamentaltheologische Auseinandersetzung mit der Weltbildtheorie von Günter Dux (J. Schmitz / A. Kreiner)

Mark, Martin: Meine Stärke und mein Schutz ist der Herr. Poetologisch-theologische Studie zu Psalm 118 (R. Mosis / D. Michel)

Springer, Klaus-Bernward: Widerstand und Anpassung. Zur Geschichte der deutschen Dominikaner vornehmlich im Erzbistum Mainz während der Reformationszeit (I. W. Frank / T. Baumeister)

FB Ev. Theol. der Philipps-Univ. Marburg

Ballard, Steven: Rudolf Otto and the Synthesis of the Rational and the Non-Rational in the Idea of the Holy – Some Encounters in Theory and Practice (C. Elsas / H.-M. Barth)

Chae, Hong-Sik: Das Bundesbuch und die prophetische Sozialkritik (R. Kessler / J. Jeremias)

Dorhs, Michael: Die Hoffnung über den Tod hinaus in der Theologie Rudolf Bultmanns (H.-M. Barth / D. Lührmann)

Geyer, Hermann: theologia sincerior. Johann Arndts Konzept einer mystisch-spiritualistischen Theologie (H. Schneider / T. Mahlmann)

Goldschmidt, Stephan: Johann Konrad Dippel. Seine radikalpietistische Theologie in ihrer Entstehung (H. Schneider / W. Bienert)

Gross, Andreas: Missionare und Kolonisten. Die Basler und die Hermannsburger Mission in Georgien – am Beispiel der Kolonie Katharinenfeld (1818–1870) (M. Tamcke / W. Hage)

Kepper, Martina: Gott und Mensch zwischen den Testamenten. Studien zum ideengeschichtlichen und historischen Ort der Sapientia Salomonis (O. Kaiser / J. Jeremias)

Mathwig, Frank: Technikethik im Spannungsfeld neuer Technologien und ethischer Tradition - Voraussetzungen, Möglichkeiten und Grenzen angewandter Ethik in der Technologiegesellschaft (W. Lienemann [Bern] / S. Keil)

Paulus, Christiane: Interreligiöse Praxis als Ausgangspunkt postmoderner Religionstheologie. Eine Untersuchung muslimisch-christlicher Ehen in der BRD (C. Elsas / R. Bohnsack [Berlin])

Thierfelder, Constanze: Gottesrepräsentanzen – Kritische Interpretation des religionspsychologischen Ansatzes von Ana-Maria Rizzuto (G. M. Martin / Winkler [Bethel])

Ev.-Theol. Fak. der Ludwig-Maximilians-Univ. München

Burkhardt, Martin: Die Diskussion über die Unkirchlichkeit, ihre Ursachen und möglichen Abhilfen im ausgehenden 18. und frühen 19. Jahrhundert, dargestellt an ausgewählten Quellen (T. Rendtorff)

Schneider-Harpprecht, Ulrike: Mit Symptomen leben. Die andere Perspektive der Psychoanalyse Jacques Lacans mit Blick auf Theologie und Kirche (H.-J. Fraas)

Kath.-Theol. Fak. der Ludwig-Maximilians-Univ. München

Bammerlin, Ralf: Umweltverbände als gesellschaftliche Innovatoren. Eine sozialethische Untersuchung zur Rolle der deutschen Umweltverbände im Gefüge verbandlicher Interessenträger (W. Korff / H.-G. Gruber)

Behrens, Mathias: Analogie und Mystik – ein philosophisch-theologisches Gespräch mit dem heiligen Johannes vom Kreuz (G. Müller / G. Rottenwöhrer)

Brüske, Gunda: Anruf der Freiheit. Zur theologiegeschichtlichen Bedeutung und zur systematischen Struktur der Anthropologie Romano Guardinis (P. Neuner / G. Müller)

Gafus, Georg: Das Alte Testament in der Perikopenordnung. Bibeltheologische Perspektiven zur Auswahl der Lesungen an den Sonn- und Feiertagen (M. Görg / R. Kaczynski)

Götz, Richard Peter: Aufgehen in die Communio des dreieinigen Gottes. Entwurf einer trinitarischen Gebetslehre im Lichte gebetstheologischer Ansätze des 20. Jahrhunderts (G. Müller / G. Rottenwöhrer)

Hagen, Thomas: Krankheit – Weg in die Isolation oder Weg zur Identität. Theologisch-ethische Untersuchung über das Kranksein (J. Gründel / L. Mödl)

Kazimierz, Starzyk: Sünde und Versöhnung. Johann Michael Sailer und sein Vermächtnis (J. Gründel / L. Mödl)

Kropac, Ulrich: Naturwissenschaft und Theologie im Dialog. Umbrüche in der naturwissenschaftlichen biologisch-mathematischen Erkenntnis als Herausforderung zu einem Gespräch (P. Neuner / G. Rottenwöhrer)

Lechner, Thomas: Ignatius adversus Valentinianos? Studien zur ignatianischen Chronologie und zum theologiegeschichtlichen Hintergrund der Ignatianen (R. Hübner / F. Laub)

Luksch, Thomas: Predigt als metaphorische Gott-Rede. Zum Ertrag der Metaphernforschung für die Homiletik (E. Schulz / L. Mödl)

Nnajike, Innocent Chukwuma: Radical solidarity with human suffering as a key to authentic inculturation (H. Schilling / L. Mödl)

Nwankwo, Josephat Okanumee: Ethical Challenges of Authority in a pluralistic Society. The Nigerian Example (A. Baumgartner / J. Gründel)

Reck, Norbert: Vom Schreibtisch zum Angesicht. Untersuchungen zur Bedeutung der Zeugnisse der Opfer für die Theologie nach Auschwitz (P. Neuner / M. Görg)

Steck, Wolfgang: Der Liturgiker Amalarius – Eine quellenkritische Untersuchung zu Leben und Werk eines Theologen der Karolinger Zeit (R. Kaczynski / M. Weitlauff)

Thurner, Martin: Phänomenologie des Nicht-Erscheinenden. Zum Ursprung des Denkens bei Heraklit (R. Heinzmann / H. Döring)

Zehetbauer, Markus: Die Polarität von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit. Ihre Wurzeln im Alten Testament, im Frühjudentum sowie in der Botschaft Jesu – Konsequenzen für die Ethik (J. Gründel / F. Laub)

Ev.-Theol. Fak. der Westfälischen Wilhelms-Univ. Münster

Greschat, Katharina: Apelles und Hermogenes. Zwei theologisch-philosophische Denker des ausgehenden zweiten Jahrhunderts (B. Aland / W.-D. Hauschild)

Gryzcan, Uwe: Hermann Wilken, genannt Witekind (1522–1603), und die Neuenrader Kirchenordnung (1564) (M. Brecht / W.-D. Hauschild)

Korthaus, Michael: „Ergriffen durch das, was uns unbedingt angeht": Der Glaubensbegriff in der Theologie von Paul Tillich (E. Lessing / M. Beintker)

Schöllkopf, Wolfgang: Zwischen Spener und den radikalen Frommen. Johann Reinhard Hedinger (1664–1704) als Theologie des frühen württembergischen Pietismus (M. Brecht / P. Maser)

Kath.-Theol. Fak. der Westfälischen Wilhelms-Univ. Münster

Allies, Ivanhoe: Das Miteinander und Füreinander als Hoffnung für alle. Ein Beitrag zur Sozialtheologie Südafrikas (H. Vorgrimler / G. Collet)

Ayuch, Daniel Alberto: Sozialgerechtes Handeln als Ausdruck einer eschatologischen Vision. Zum Zusammenhang von Offenbarungswissen und Sozialethik in den lukanischen Schlüsselreden (K. Löning / E. Zenger)

Esser, Thilo: Pest, Heilsangst und Frömmigkeit. Studien zur religiösen Bewältigung der Pest am Ausgang des Mittelalters (A. Angenendt / K. Richter)

Goertz, Stephan: Interdisziplinarität und Modernität als Provokationen theologischer Ethik – im Dialog mit der Soziologie Franz-Xaver Kaufmanns (A. Autiero / H. Steinkamp)

Golob, André: Buddha und die Frauen. Nonnen und Laienfrauen in den Darstellungen der Pali-Literatur (A.-T. Khoury / K. Meisig)

Hahnen, Peter: Das „Neue Geistliche Lied" als zeitgenössische Komponente christlicher Spiritualität (U. F. Schmälzle / K. Richter)

Jürgens, Burkhard: Zweierlei Anfang. Kommunikative Konstruktionen heiden-christlicher Identität in Gal 2 und Apg 15 (K. Löning / E. Zenger)

Knechten, Heinrich Michael: Der Weg zum Heil bei Theophan dem Klausner. Rechtfertigung aus Glauben und die Synergia (J. Werbick / H. Vorgrimler)

Kraienhorst, Heinrich Bernhard: Buß- und Beichtordnungen byzantinischer Euchologien in ihrer Entwicklung zwischen Osten und Westen (K. Richter / H. Vorgrimler)

Lohkemper-Sobiech, Gudrun: Erfahrungsorientierung und Handlungskompetenz im Religionsunterricht berufsbildender Schulen. Die Bedeutung bibliodramatischen Lernens für eine religionspädagogische Handlungstheorie (U. F. Schmälzle / E. Rolinck)

Nduka, Ikechukwu M.: Al-'Asabiyya. A conflicting socio-religious factor in the modern times? (Approximation of Nigeria's Groups-in-Group syndrome) (A.-T. Khoury / P. Heine)

Onyema, Anozie: The Role of Culture in The Formation of Conscience in Africa With Particular Reference to The Igbo Of Nigeria (A. Autiero / G. Collet)

Schomaker, Martin: Die Bedeutung der Familie in katechetischen Lernprozessen von Kindern. Eine inhaltsanalytische Untersuchung von Konzepten zur Hinführung der Kinder zu den Sakramenten der Beichte und der Eucharistie (U. F. Schmälzle / J. Werbick)

Schulte-Umberg, Thomas: Profession und Charisma. Studien über Priesterausbildung und Nachwuchsrekrutierung im Bistum Münster zwischen Aufklärung und liturgischer Bewegung (1776–1940) (A. Angenendt / H.-U. Thamer)

Stoltmann, Dagmar: Jerusalem – Mutter – Stadt. Zur Theologiegeschichte der Heiligen Stadt (H. Vorgrimler / E. Zenger)

Striet, Magnus: Das Ich im Sturz der Realität. Philosophisch-theologische Studien zu einer Theorie des Subjekts in Auseinandersetzung mit der Spätphilosophie Friedrich Nietzsches (T. Pröpper / K. Müller)

Wagener-Esser, Meike: Organisierte Barmherzigkeit und Seelenheil. Das caritative Sozialnetzwerk im Bistum Münster von 1803 bis zur Gründung des Diözesancaritasverbandes 1916 (A. Angenendt / U. F. Schmälzle)

Wollasch, Ursula: Normenkodizes in Unternehmen: Marketing und Ethik im Dialog (J. Werbick / H. Meffert)

Wulsdorf, Helge: Verbandliche Selbstregulierung im Umweltschutz und deren möglicher Beitrag zu einer Gesellschaftsgestaltung unter dem Leitmotiv der Gerechtigkeit (U. F. Schmälzle / K. Lüdicke / T. Hoeren)

Zwingenberger, Uta: Dorfkultur der frühen Eisenzeit in Mittelpalästina (E. Zenger / C. Uehlinger [Fribourg])

Augustana-Hochschule d. Ev.-Luth. Kirche in Bayern, Neuendettelsau

Farnbacher, Traugott: GEMEINDE VERANTWORTEN. Ämter zwischen Ethos und Ekklesia. Anfänge, Entwicklungen und Perspektiven von Gemeinde und Ämtern der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Papua-Neuguinea (D. Becker / T. Ahrens [Hamburg])

Frisch, Ralf: Theologie im Augenblick ihres Sturzes. Theodor W. Adornos Philosophie und Karl Barths dialektische Theologie: Zwei Gestalten einer kritischen Theorie und ruinierten Moderne (J. Track / D. Korsch [Passau])

Zeilinger, Thomas: ZWISCHENRÄUME. Zur Theologie der Mächte und Gewalten im Vergleich der Entwürfe von William Stringfellow und Walter Wink (J. Track / W. Sparn [Erlangen])

FB 1 der Univ./Gesamthochschule Paderborn

Karsten, Matthias: Ihr sollt nicht in so großer Zahl Lehrer werden, meine Brüder! Bedas Kommentar zum Jakobusbrief – Einführung und Übersetzung (H. Frankenmölle / Geerlings)

Schäfers, Michael: Prophetische Kraft der kirchlichen Soziallehre? - Exemplarische Untersuchungen zu den Themenfeldern Arbeit, Eigentum und Wirtschaftskritik (N. Mette / A. Klönne)

Theol. Fak. Paderborn

Lenschen, Dirk: „Produktivgenossenschaften und katholische Soziallehre." Eine historische und systematische Untersuchung zur Idee der Produktivgenossenschaften in der katholisch-sozialen Bewegung (T. Herr / R. Marx)

Benner, Thomas: „Gottes Namen anrufen." Zur Acclamatio Nominis Domini und einer Konzeption „namhafter Subjektivität" (J. Meyer zu Schlochtern / R. Marx)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Passau

Bauernfeind, Johann: „Inkulturation der Liturgie in unsere Gesellschaft." Eine Kriteriensuche – aufgezeigt an den Zeitzeichen Kirche heute, Esoterik/New Age und modernes Menschsein (K. Schlemmer / I. Baumgartner)

Brembeck, Stefan: Der Begriff der Bildung bei Meister Eckhart (K. Mühleck / R. Hoppe)

Emde, Friedrich: „Wahrheit muß in der Sache liegen." Alfred Döblins Weg zum Christentum (P. Schäfer / H. Laufhütte)

Mabiala ma Kubola, Félix: „Erlösung und Entwicklung der Völker." Die Problematik der Gewalt, der Inkulturationsprozeß in Schwarzafrika und die Neugeburt zum Leben in Fülle (P. Schäfer / S. O. Horn)

Reichardt, Michael: „Psychologische Erklärung der paulinischen Damaskusvision?" Ein Beitrag zum interdisziplinären Gespräch zwischen Exegese und Psychologie seit dem 18. Jahrhundert (R. Hoppe / O. Schwankl)

Stockmann, Peter: „Außerordentliche Gemeindeleitung." Historischer Befund – Dogmatische Grundlegung – Kirchenrechtliche Analyse – Offene Positionen (H. Pree / K. Schlemmer)

Inst. f. Ev. Theol. der Univ. Regensburg

Equina, Limuel: Faith and History: The Significance of the Historical Jesus in the Systematic Theologies of Paul Tillich, Wolfhart Pannenberg and Jon Sobrino (H. Schwarz)

Hla Aung, Salai: The Doctrine of Creation in the Theology of Barth, Moltmann, and Pannenberg: Creation in Theological, Ecological and Philosophical Scientific Perspective (H. Schwarz)

Ratke, David C.: Confession and Mission, Word and Sacrament. The Ecclesial Theology of Wilhelm Löhe (H. Schwarz)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Regensburg

Kellner, Thomas: Kommunikative Gemeindeleitung. Theologie und Praxis (K. Baumgartner / H. Schlögel)

Lommer, Markus: Kirche und Geisteskultur in Sulzbach bis zur Einführung der Reformation (1542/43). Predigerstelle, Kirchenbibliothek und „Lateinschule" einer Stadtpfarrei auf dem Nordgau (K. Hausberger / U. G. Leinsle)

Madl, Hartmut: Pater Coelestin Maier (1871–1935). Gründerabt des Missionsklosters Schweiklberg und Apostolischer Administrator in temporalibus (K. Hausberger / C. Schütz)

Martuccelli, Paolo: Popolo di Cristo. Origine e natura della chiesa nella prospettiva storico – theologica di Joseph Ratzinger (W. Beinert / A. Seigfried)

Schambeck, Mirjam (Anna Maria): Contemplatio als Missio. Zum Verständnis von Contemplatio bei Gregor dem Großen (C. Schütz / H. Schlögel)

Schieder, Thomas: Weltabenteuer Gottes. Eine theologische Auseinandersetzung mit der Metaphysik des Philosophen Hans Jonas (H. Petri / A. Seigfried)

Schnelzer, Thomas: Archetyp und Offenbarung. Die Archetypenlehre C. G. Jungs als Grundlage einer natürlichen Theologie im Rahmen von E. Drewermanns Offenbarungskonzeption (H. Petri / M. Eckert)

Theol. Fak. der Univ. Rostock

Dennerlein, Norbert Georg: Die Bedeutung Jerusalems in den Chronikbüchern (M. Augustin [Heroldsbach] / H. M. Niemann / J. Hausmann [Budapest])

Phil. Fak. der Univ. des Saarlandes

Jungblut, Dorothée: Gaia am Spülstein. Weiblichkeitstheorien als Voraussetzung feministischer Theologie (G. Hasenhüttl / K.-H. Ohlig)

Roose, Hanna: Das Zeugnis Jesu – Seine Bedeutung für die Christologie, Eschatologie und Prophetie in der Offb (U. B. Müller / G. Hummel)

Stölting, Ulrike: Zwischen Tradition und Moderne. Eine Analyse der Theologie Dietrich Bonhoeffers unter besonderer Berücksichtigung seiner Christologie (K.-H. Ohlig / G. Hummel)

Wallich, Matthias: Autopoiesis und Pistis. Zur theologischen Relevanz der Dialogtheorien des radikalen Konstruktivismus (G. Hasenhüttl / H. Hoppe)

Wilhelm-Schaffer, Irmgard: Einstellungen zum Tod in Spätmittelalter und Früher Neuzeit. Kontinuität und Wandel einer religiösen Mentalität (K.-H. Ohlig / R. van Dülmen)

Theol. Fak. der Univ. Salzburg

Agbakwuo, John Obinna: The Holy Spirit in the Documents of the second Vatican Council (G. Bachl / F. Schleinzer)

Halbmayr, Alos: Lob der Vielheit. Zur Kritik Odo Marquards am Monotheismus (G. Bachl / M. Ernst)

Heider, Bernhard (Placidus): Vernunft unter der Autorität des Selbstbezugs: Jürgen Habermas und Dieter Henrich in der Kontroverse um eine philosophische Selbstverständigung des Menschen im ganzen seiner Welt (T. Köhler / H. Schmidinger)

Köck, Felix: Seelengrund und Gnade. Irdische Erfahrung als notwendige, aber nicht hinreichende Bedingung von Gotteserfahrung bei Heinrich Scholz (A. Paus / G. B. Winkler)

Kronawetter, Karl-Heinz: Die „Vergöttlichung" des irdischen im ökologischen Denken. Eine Darstellung der lebensphilosophischen Lehre von Ludwig Klages mit Anmerkungen aus christlich-theologischer Perspektive (G. Bachl / F. Schleinzer)

Okechukwu Opara, Paschal: Polygamy: A challenge to the Church in Igboland – Nigeria. – A moral perspective (W. Wolbert / F. Schleinzer)

Röhrenbacher, Christine Maria: Nehmen die Ehelosen eine Abkürzung auf dem Weg zu Gott? Die theologischen Hintergründe von Canon 10 des Ehedekrets um Trient (G. Bachl / A. Bucher)

Schreiner, Johanna: Exerzitien im Alltag. Ein Weg zur christlichen Selbstverwirklichung (G. Bachl / A. Bucher)

Spaller, Christina: Die Geschichte eines Textes ist die Geschichte seiner Auslöschung. Die Entfaltung von Koh 1,3–11 in vier ausgewählten Kommentaren. Strukturelle Annäherungen (G. Bodendorfer-Langer / G. Bachl)

Song, Jae-Jun: Die heilsuniversalistische Sendung Israels. Exegetische und theologische Untersuchungen von Jes 55,1–5 (F. Reiterer / F. Nikolasch)

Thaler, Manfred Josef: Religiöses Brauchtum und kirchliche Feier in Thiersee. Dargestellt an einem Gang durchs Kirchenjahr (G. B. Winkler / J. Paarhammer)

Fak. I, Fach kath. Theol./Religionspäd. der PH Schwäbisch-Gmünd

Thoma, Reinhard: Religiöse Erziehung in Anstalten für Geistesschwache. Zu den Anfängen eines differenzierenden Religionsunterrichts (F. Trautmann / R. Baumann)

Theol. Fak. Trier

Dieser, Helmut: Der gottähnliche Mensch und die Gottlosigkeit der Sünde. Zur Theologie des Descensus Christi bei Hans Urs von Balthasar (R. Weier / K. Reinhardt)

Lames, Gundo: Schulseelsorge – ein Beitrag zu ihrer praktisch-theologischen Grundlegung unter geschichtlichen, systemtheoretischen und religionspädagogischen Aspekten (W. Lentzen-Deis / A. Hahn [Soziologie, Univ. Trier])

Sander, Kai Gallus: Amplexus. Die Begegnung des Menschen mit dem dreieinen Gott in der Lehre des Seligen Wilhelm von St. Thierry (K. Reinhardt / B. Stubenrauch)

Wolff, Norbert: Zwischen „falscher Aufklärung" und „Obscurantismus". Der Seelsorger, Bibelwissenschaftler und Pädagoge Peter Alois Gratz (1769–1849) (J. Steinruck / R. Bohlen)

Ev.-Theol. Fak. der Eberhard-Karls-Univ. Tübingen

Chang, Hae-Kyung: Die Knechtschaft und Befreiung der Schöpfung. Eine exegetische Untersuchung zu Röm 8,19–22 (O. Hofius / O. Betz)

Hirschberg, Peter Dieter: Das eschatologische Gottesvolk. Das Gottesvolkverständnis der Johannes-Offenbarung auf dem Hintergrund des jüdisch-christlichen Konflikts am Ende des 1. Jh. in Kleinasien (H. Lichtenberger / P. Stuhlmacher)

Kim, Chang-Sun: Das Leiden Jesu. Exegetische Studien zu indirekten Leidensankündigungen Jesu und ihrem Verhältnis zu seiner Basileia-Verkündigung (G. Jeremias / P. Stuhlmacher)

Landmesser, Christof: Wahrheit als Grundbegriff neutestamentlicher Wissenschaft (O. Hofius / E. Jüngel)

Riede, Peter: Im Netz des Jägers. Bilder von Bedrängnis und Schutz in den Individualpsalmen des Alten Testaments (B. Janowski / S. Mittmann)

Schirrmacher, Freimut: Der natürliche Mensch. Die religionsanthropologische Systematik Helmuth Plessners in ihrer Bedeutung für die theologisch-anthropologische Urteilsbildung (E. Jüngel / H. J. Krämer)

Kath.-Theol. Fak. der Eberhard-Karls-Univ. Tübingen

Dickmann, Ulrich: Subjektivität als Verantwortung – Die Ambivalenz des Humanum bei Emmanuel Levinas und ihre Bedeutung für die theologische Rede vom Menschen in der Perspektive von Gottebenbildlichkeit und Sündhaftigkeit (P. Hünermann / T. Freyer)

Haker, Hildegard: Moralische Identität. Literarische Lebensgeschichten als Medium ethischer Reflexion. Mit einer Interpretation der „Jahrestage" von Uwe Johnson (D. Mieth / G. Hunold)

Pindl, Michael: Versöhnung mit dem Leiden – Leidfreiheitsideologie und Gewalt gegen Behinderte aus der Sicht eines im christlich-buddhistischen Dialog gründenden Ethos (G. Hunold / N. Greinacher)

Theuer, Gabriele: Der Mondgott in den Religionen Syrien-Palästinas während der Spätbronze- und Eisenzeit unter besonderer Berücksichtigung von KTU 1.24 (H. Niehr / W. Groß)

Tietze, Imogen: Das Bundesbuch des Gottesvolkes Israel als Zeuge des neuen Bundes. Zum Kirchenverständnis des Kyrill von Alexandria in seinen Glaphyra ad Pentateuchum (H. J. Vogt / B. J. Hilberath)

Tück, Jan-Heiner: Christologie versus Theodizee? Zur Beurteilung der Neuzeit im Lichte der Gottesfrage – eine Anfrage an Johann Baptist Metz (P. Hünermann / B. J. Hilberath)

Winger, Wolfram: Personalität durch Humanität. Das ethikgeschichtliche Profil christlicher Handlungslehre bei Lactanz (G. Hunold / H. J. Vogt / E. Heck)

Ev.-Theol. Fak. der Univ. Wien

Berger, Martin: FÜR UND WIDER. Christliche Legitimation von Rüstung und Krieg bei Karl Barth. PROPHETISCHER Widerspruch zwischen bleibenden Überzeugungen und zeitgeschichtlichem Bezug (F. Wagner / U. Körtner)

Grigo, Silke; SÜNDE als befreiendes Interpretament. Überlegungen zu Funktion, formalkategorialem Status und Gehalt der Rede von Sünde. Exemplarisch erörtert im Gespräch mit feministisch-theologischen und außerfeministischen Perspektiven zum Thema (S. Heine / U. Körtner)

Rottach Schmid, Brigitta Andrea: JONA – INS BILD GESETZT. Fallstudie zur Jona-Aneignung in praktisch-theologischer Perspektive (S. Heine / W. Wischmeyer)

Trauner, Karl-Reinhart: „DIE LOS-VON-ROM BEWEGUNG." Gesellschaftliche und kirchliche Strömungen in der ausgehenden Habsburgermonarchie (A. Raddatz / G. Reingabner)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Wien

Allmaier, Peter: Die Speerspitze der Reform? Eine Untersuchung der Salzburger Generalvisitation in Kärnten und Osttirol in den Jahren 1614 bis 1616 (K. H. Frankl / J. Weismayer)

Dufferovà, Alzbeta: „Wie Gott sichtbar machen in der postkommunistischen Zeit in der Slowakei?" (P. M. Zulehner / J. Weismayer)

Faimann, Ruth: Die sozialversicherungsrechtliche Lage der Ordenspersonen nach österreichischem und bundesdeutschem Recht (B. Primetshofer / J. Kremsmair)

Figl, Thomas: Kultur und Ethik. Eine historisch-systematische Studie zum Begriff der „Kulturethik" bei Johannes Messner (R. Weiler / F. Röhrig)

Fischer, Michael: Zukunftsoffene Gemeindeentwicklung. Das Rottenburger Modell auf dem pastoraltheologischen Prüfstand (P. M. Zulehner / W. Langer)

Hinterndorfer, Irene: Grundlagen ethisch verantwortlichen Handelns in der psychotherapeutischen Berufsausübung. Erwägungen aus theologischer Sicht (G. Virt / W. Langer)

Huscava, Ewald: Erzählschule und Weisheitslehre. Weg zur Kompetenz für persönlich-dialogische Predigt – Weg zur Gestaltung innovativer Lernprozesse (P. M. Zulehner / W. Langer)

Krammer, Martina: Victor Braun 1825–1882. Leben und Werk des Stifters der Kongregation der Dienerinnen des Heiligsten Herzens Jesu. Eine biographische Studie des Gründers im geschichtlichen Kontext der Herz-Jesu-Verehrung (F. Röhrig / P. M. Zulehner)

Michalski, Andreas: Geschichtlicher Abriss, Wesen und Aufgaben der Gewerkschaften im Lichte der Sozialdokumente der Kirche (R. Weiler / F. Röhrig)

Nwankwo, Daniel: Improving Leadership in the Nigerian Church (P. M. Zulehner / J. Weismayer)

Nworgu, Patrick: Die eherechtliche Situation gemäß dem Stammesrecht nigerianischer Stämme gemessen an den Voraussetzungen des Kirchenrechts (B. Primetshofer / G. Virt)

Schnabl, Christa: Das Moralische im Politischen. Eine Studie zur Normativität des Handelns bei Hannah Arendt auf dem Hintergrund der Theologischen Ethik (G. Virt / J. B. Metz)

Schon, Dietmar: Der CCEO und das authentische Recht im christlichen Orient – Eine Untersuchung zur Tradition des Kirchenrechts in sechs katholischen Ostkirchen (E. C. Suttner / B. Primetshofer)

Sotoniaková, Eva: Studien zur Eigentumslehre des hl. Basilios des Grossen aufgrund der ausgewählten Homilien (R. Weiler / K. H. Frankl)

Straka, Roland: Die Anfänge der Kongregation der Schwestern von der Hl. Hedwig von der allerreinsten und unbefleckt empfangenen Jungfrau und Gottesmutter Maria und vom III. Orden des heiligen Augustinus 1859–1888 (F. Röhrig / K. H. Frankl)

Kirchl. Hochschule Wuppertal

Bell, Desmond: Alttestamentliche Didaktik in schwieriger Zeit. Eine Untersuchung zur Geschichte des evangelischen Religionsunterrichts in Weimarer Republik und Nationalsozialismus unter besonderer Berücksichtigung der Preußischen Rheinprovinz (C. Reents / A. Grözinger)

Lehnert, Volker: Die paradoxe Funktion von Jes 6,9–10 bei Markus und Lukas. Ein textpragmatischer Vergleich im Kontext gegenwärtiger Rezeptionsästhetik und Lesetheorie (K. Haacker / M. Karrer)

Lubinetzki, Volker: Von der Knechtsgestalt des Neuen Testaments: Beobachtungen zu seiner Verwendung und Auslegung in Deutschland vor dem sowie im Kontext des „Dritten Reichs" (M. Karrer / K. Haacker)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Würzburg

Alvarez, Cineira David: Die Religionspolitik des Kaisers Claudius und die paulinische Mission (H.-J. Klauck / G. Theißen)

Fries, Joachim: „Im Dienst am Hause des Herrn." Literaturwissenschaftliche Untersuchungen zu 2 Chr 29–31, Teil I: Zur Hiskijatradition in Chronik; Teil II: Computergestützte Konkordanzarbeit (T. Seidl / W. Richter)

Graser, Ulrich: „Option für die Armen" – Zur Armutsdiskussion des US-amerikanischen Hirtenbriefs, der Dokumente von Puebla und Medellin und der bundesrepublikanischen Diskussion zur „Neuen Armut" (B. Fraling / F. Hengsbach [St. Georgen])

Grimm, Markus: „Dieses Leben ist der Tod." Vergänglichkeit in den Reden Ijobs. – Entwurf einer Textsemantik (T. Seidl / K. Müller)

Katongole, John Chrysostom: The Transmission of Ethos in African/Bantu Proverbs (B. Fraling / B. Bujo [Fribourg])

Lin, Szu-Chuan: Wundertaten und Mission. Dramatische Episoden in Apg 13–14 (K.-J. Klauck / K. Müller)

Prucker, Otto: Zum Standort des Ethos im Sport. Eine Studie zur Möglichkeit der Umsetzung eines christlich geprägten Ethos im sportlichen Alltag (B. Fraling / G. Droesser)

Roelofsen, Franz-Josef Abraham: Das Predigtnachgespräch in der Gemeinde als Element der Gemeindebildung. Eine empirische Untersuchung zur kommunikativen und theologischen Kompetenz der Gemeinde (R. Zerfaß / E. Bartsch [Duisburg])

Wendl, Hubert: Die Anfänge der Mariannhiller Missionkongregation in Europa von 1882 bis 1945. Entstehungs- und Entwicklungsgeschichte (K. Wittstadt / S. B. Haering)

Woi, Amatus: Trinitätslehre und Monotheismus. Problematik der Gottesrede und ihre sozio-politische Relevanz bei Jürgen Moltmann (E. Klinger / G. Kruip)

Ev.-Theol. Fak. der Univ. Zürich

Osthof Leuzinger, Friederike: In deinem Lichte schauen wir das Licht. Die Wahrnehmung Gottes im Spiegel menschlichen Handelns. Zum theologischen Denken Richard Rothes in seinen Briefen, seinen Predigten und in der Theologischen Ethik (H. F. Geisser)

Habilitationen im akademischen Jahr 1997/98

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Augsburg

Mali, Franz: Eine erste Summa theologiae. Datierung, Werk und Pseudepigraphie des Dionysius (Ps.-Areopagita) (W. M. Gessel / A. Ziegenaus / M. van Esbroeck)

Werlitz, Jürgen: Redaktion und Komposition. Zur Rückfrage hinter die Endgestalt von Jesaja 40–55 (R. Kilian / W. Radl)

Machinek, Marian: Das Gesetz des Lebens? Die Auslegung der Bergpredigt bei L. N. Tolstoj im Kontext seines ethisch-religiösen Systems (J. Piegsa / W. M. Gessel)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Bamberg

Guth, Rupert: Der Ausdruck von Wahrheit und Freiheit. Ethischer Entwurf zur schöpferischen Selbstgestaltung (V. Eid / M. Heimbach-Steins)

Ev.-Theol. Fak. der Rheinischen Friedrich-Wilhelms- Univ. Bonn

Grünwaldt, Klaus: Das Heiligkeitsgesetz. Ursprüngliche Gestalt, Tradition und Theologie (H. Seebass / W. H. Schmidt)

Kath.-Theol. Fak. der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Univ. Bonn

Hahne, Werner: Die Versammlung einer „heiligen Priesterschaft" (1 Petr 2,5). Liturgiewissenschaftliche Reflexionen zum Subjektsein und zur Subjektwerdung im Gottesdienst der Kirche (A. Gerhards / W. Fürst)

Theol. Fak. der Friedrich-Alexander-Univ. Erlangen-Nürnberg

Hahn, Eberhard: „Ich glaube ... die Vergebung der Sünden." Studien zur Wahrnehmung der Vollmacht zur Sündenvergebung durch die Kirche Jesu Christi (R. Slenczka / A. I. C. Heron)

HECKEL, Theo: Vom Evangelium des Markus zum viergestaltigen Evangelium (J. Roloff / O. Wischmeyer / H. C. Brennecke)

HENNING, Christian: Die evangelische Lehre vom Heiligen Geist und seiner Person in der deutschsprachigen Theologie des 20. Jahrhunderts. Historische Entwicklung – gegenwärtige Problemlage – versuchter Neuansatz (Sparn / A. I. C. Heron)

FB Ev. Theol. der Johann Wolfgang Goethe-Univ. Frankfurt/M.

MOXTER, Michael: Kultur als Lebenswelt. Studien zum Problem einer Kulturtheologie bei Tillich, Cassirer und Barth (I.-U. Dalferth / H. Deuser)

STANDHARTINGER, Angela: Studien zur Entstehungsgeschichte und Intention des Kolosserbriefes (D. Georgi / D. Sänger / G. Jeremias)

Phil.-Theol. Hochschule St. Georgen, Frankfurt/M.

BARBIERO, Gianni: Das Reich Jhwhs und seines Gesalbten. Eine synchrone Lektüre des hebräischen ersten Psalmenbuches (Ps 1–41) (N. Lohfink / H.-W. Jüngling)

Theol. Fak. der Albert-Ludwigs-Univ. Freiburg/Br.

FABER, Eva-Maria: Symphonie von Gott und Mensch. Die responsorische Struktur von Vermittlung in der Theologie Johann Calvins (G. Greshake / P. Walter)

FB Theol. der Georg-August-Univ. Göttingen

HAMMANN, Konrad: „Die Göttinger Universitätskirche im 18. Jahrhundert." Studien zur Institutionsgeschichte des Universitätsgottesdienstes im deutschen Protestantismus sowie zur Theorie und Praxis der Predigt an der Universität Göttingen im Zeitalter der Aufklärung (E. Mühlenberg / B. Moeller / J. Baur)

MENNECKE-HAUSTEIN, Ute: Die Konversion des Friedrich Staphylus (1512–1564) zur katholischen Kirche (E. Mühlenberg / B. Moeller / J. Baur)

Theol. Fak. der Univ. Greifswald

GRAF, Gerhard: Peterskirchen in Sachsen. Ein patrozinienkundlicher Beitrag zum Land zwischen Saale und Neiße bis an den Ausgang des Hochmittelalters (H. G. Thümmel / M. Onnasch / K.-H. Blaschke [Dresden])

Sektion Theol. der Martin-Luther-Univ. Halle-Wittenberg

SEIFERLEIN, Alfred: Ethikunterricht. Religionspädagogische Erwägungen zum außerordentlichen Schulfach (R. Hoenen / M. Kaufmann / C. Grethlein)

FB Ev. Theol. der Univ. Hamburg

KROLZIK, Udo: Kummulative Habilitation im Fach Kirchen- und Dogmengeschichte (M. Kroeger / I. Mager)

Theol. Fak. der Ruprecht-Karls-Univ. Heidelberg

BEDFORD-STROHM, Heinrich: Gemeinschaft aus kommunikativer Freiheit – Sozialer Zusammenhalt in der modernen Gesellschaft aus theologischer Perspektive (K. Hungar / W. Härle / W. Huber)

BERNHARDT, Reinhold: „Evangelium der Schöpfung" – Eine Rekonstruktion der Lehre von der Vorsehung Gottes im Blick auf die Diskussion um „Divine Action" (W. Härle / D. Ritschl / G. Seebaß)

KÜSTER, Volker: Die vielen Gesichter Jesu Christi – Christologie interkulturell (T. Sundermeier / D. Ritschl)

LEPPIN, Volker: Zwischen der Offenbarung des Antichrist und dem Jüngsten Tag - Das Profil apokalyptischer Flugschriftenpublizistik im deutschen Luthertum 1548–1618 (G. Seebaß / A. M. Ritter)

MÜLLER, Klaus: Diakonie im Dialog – Von der sozialen Verantwortung im Gespräch zwischen Judentum und Christentum (T. Strohm / G. Theißen)

Theol. Fak. der Univ. Leipzig

GRAF, Gerhard: Peterskirchen in Sachsen (H. G. Thümmel / M. Onnasch / K.-H. Blaschke)

FB Ev. Theol. der Johannes Gutenberg-Univ. Mainz

GRÜNSCHLOSS, Andreas: Der eigene und der fremde Glaube. Studien zur Struktur interreligiöser Fremdwahrnehmung (H. Wißmann / F. Beißer)

LEINER, Martin: Gottes Gegenwart. Martin Bubers Philosophie des Dialogs und der Ansatz ihrer theologischen Rezeption bei Friedrich Gogarten und Emil Brunner (F. Beißer / W. Dietz)

SCRIBA, Albrecht: Kriterien der Jesus-Forschung. Darstellung und Kritik mit einer neuen Rekonstruktion des Wirkens Jesu (O. Böcher / F.-W. Horn)

FB Kath. Theol. der Johannes-Gutenberg-Univ. Mainz

FRANZ, Ansgar: Der Wortgottesdienst der Messe und das Alte Testament. Katholische und ökumenische Lektionarreformen im Kontext des II. Vatikanums (H. Becker / R. Mosis)

HALLERMANN, Heribert: Die Vereinigungen im Verfassungsgefüge der lateinischen Kirche (I. Riedel-Spangenberger / A. Anzenbacher)

FB Ev. Theol. der Philipps-Univ. Marburg

NATRUP, Susanne: Das postmoderne Kunstmuseum als Ort impliziter und individualistischer Religion – ein Beitrag zur „Religion in der Lebenswelt der Moderne" (K.-F. Daiber / H. Schwebel)

Ev.-Theol. Fak. der Ludwig-Maximilians-Univ. München

ANSELM, Reiner: Jenseits von Laienmedizin und hippokratischem Paternalismus. Theologisch-ethische Überlegungen zum Problem der Selbstbestimmung in der Medizin (T. Rendtorff)

FENSKE, Wolfgang: Das Lied des Mose, des Knechtes Gottes, und das Lied des Lammes (Apokalypse des Johannes 15,3f) (H.-W. Kuhn)

NIKOLAKOPOULOS, Konstantin: Aspekte der sog. „paulinischen Ironie" am Beispiel des Galaterbriefes (F. Hahn)

NÜSSEL, Friederike: Die systematisch-theologische Funktion des Religionsbegriffs. Überlegungen zur gegenwärtigen Diskussion (G. Wenz)

PFLEIDERER, Georg: „Die eigentliche Sünde ist dem Menschen unbekannt." Systematisch-theologische Überlegungen zum Verhältnis von Sünde und Sündenerkenntnis (T. Rendtorff)

Kath.-Theol. Fak. der Ludwig-Maximilians-Univ. München

SCHLOSSER, Marianne: Lucerna in caliginoso loco. Aspekte des Prophetie-Begriffs in der scholastischen Theologie (U. Horst / R. Heinzmann)

SEILER, Joachim: Herzog Albrecht Sigmund von Bayern, Fürstbischof von Freising und Regensburg (1623–1685). Opfer der kurbayrischen Kirchenpolitik (M. Weitlauff / U. Horst)

Ev.-Theol. Fak. der Westfälischen Wilhelms-Univ. Münster

DRECOLL, Volker: Die Entstehung der Gnadenlehre Augustins (W.-D. Hauschild / B. Aland)

Kath.-Theol. Fak. der Westfälischen Wilhelms-Univ. Münster

BAUMGART, Norbert Clemens: Die Bekehrung des Schöpfergottes. Untersuchungen zur Komposition und zum religionsgeschichtlichen Hintergrund von Gen 5–9 (E. Zenger / P. Weimar)

BERGES, Ulrich: Das Buch Jesaja: Komposition und Endgestalt (E. Zenger / P. Weimar)

SCHMIEDL, Joachim: Das Zweite Vatikanische Konzil und die Reform des gottgeweihten Lebens. Zur Krise und Erneuerung einer Lebensform im 20. Jahrhundert (A. Angenendt / U. F. Schmälzle)

STEINS, Georg: Die „Bindung" Isaacs im Kanon. Studien zur Kanonisch-Intertextuellen Lektüre am Beispiel Genesis 22,1–19 (E. Zenger / K. Löning)

Inst. f. Ev. Theol. u. Religionspäd./FB 3 der Carl v. Ossietzky Univ. Oldenburg

SCHULTE, Andrea: Die Bedeutung der Sprache in der religionspädagogischen Theoriebildung (R. Volp [Mainz] / J. Heumann / G. Roth)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Regensburg

FÜRST, Alfons: Augustins Briefwechsel mit Hieronymus (N. Brox / W. Geerlings)

Theol. Fak. der Univ. Salzburg

HAGEL, Joachim: Solidarität und Subsidiarität – Prinzipien einer teleologischen Ethik? Eine moralphilosophische Analyse über die Bedeutung zweier Sozialprinzipien für eine normative Ordnungstheorie (P. Fonk / D. Mieth)

KALDE, Franz: Kirchlicher Umweltschutz. Ein Beitrag zu den umweltschützenden Handlungs- und Gestaltungsmitteln der Kirche unter besonderer Berücksichtigung Deutschlands und Österreichs (K.-T. Gehringer / S. Haering / H. Schmitz / H. Paarhammer)

Theol. Fak. Trier

WAGNER, Marion: Marienbild und Frauenbild in den dogmatischen Handbüchern des 19. und 20 Jahrhunderts (K. Reinhadt / B. Stubenrauch)

Ev.-Theol. Fak. der Eberhard-Karls-Univ. Tübingen

DIETER, Theodor: Der junge Luther und Aristoteles (O. Bayer / U. Köpf)

FREY, Jörg: Die johanneische Eschatologie. Band II: Zeitverständnis und Eschatologie in den johanneischen Texten (M. Hengel / P. Stuhlmacher)

Kath.-Theol. Fak. der Eberhard-Karls-Univ. Tübingen

AMMICHT-QUINN, Regina: Körperdiskurs, Religion und Sexualität. Zur theologischen Anthropologie und Ethik der Geschlechter (D. Mieth / A. Auer)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Wien

KLAGHOFER, Wolfgang: Kritische Differenz. Studien zur Denkform der Wiener Theologischen Schule des 19. Jahrhunderts (J. Reikerstorfer / E. Salmann)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Würzburg

HABISCH, André: Sozialromantik oder Sozialreform? Die Erfahrungen der „christlich-sozialen Bewegung" und ihre Relevanz für eine praxisorientierte christliche Sozialethik (G. Droesser / B. Fraling)

LEHNER, Markus: Caritas – Die soziale Arbeit der Kirche. Eine Theoriegeschichte (R. Zerfaß / G. Droesser / H.-J. Klauck / K. Müller)

Volgger, David: Verbindliche Tora am einzigen Tempel. Zum Motiv und Ort der Komposition von 1.2 Kön (T. Seidl / K. Müller)

Weiss, Wolfgang: Modernismuskontroverse und Theologenstreit. Die Katholisch-Theologische Fakultät Würzburg in den kirchenpolitischen und theologischen Auseinandersetzungen zu Beginn des 20. Jahrhunderts (K. Wittstadt / K. Ganzer)

Ev.-Theol. Fak. der Univ. Zürich

Schmid, Konrad: Erzväter und Exodus. Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments (O. H. Steck)

ASCHENDORFF
VERLAG

Birgit Jeggle-Merz

Erneuerung der Kirche aus dem Geist der Liturgie

Der Pastoralist [illegible] Athanasius [illegible] A. Winterswil Ihm gebührt [illegible] Ildefons [illegible] Romano [illegible] Platz in der [illegible] dieses [illegible]

[illegible] Winterswil, der als [illegible] durch seine Publikationen [illegible] Vertreter der Liturgischen [illegible] kannt wurde. Nach [illegible] aus seiner klösterlichen [illegible] im bürgerlichen Leben [illegible] Namen Ludwig A. Winterswil [illegible] Fuß fassen. Der Lebensweg [illegible] ist gezeichnet durch zahlreiche [illegible] Momente, die die Bedeutung [illegible] kes, seines unermüdlichen [illegible] für eine Erneuerung der Kirche aus dem Geist der Liturgie [illegible] nen. Die Aufgabe [illegible] das Werk Winterswil [illegible] um Geschichte [illegible] der Liturgischen Erneuerung [illegible] Bedeutung [illegible] und

Aschendorff

ASCHENDORFF
VERLAG

Birgit Jeggle-Merz

Erneuerung der Kirche aus dem Geist der Liturgie

Der Pastoralliturgiker Athanasius Wintersig / Ludwig A. Winterswyl Ihm gebührt neben seinen Zeitgenossen Ildefons Herwegen, Odo Casel und Romano Guardini ein eigenständiger Platz in der Geschichte der Liturgiewissenschaft dieses Jahrhunderts

Birgit Jeggle-Merz beschreibt die bewegende Lebensgeschichte von Athanasius Wintersig, der als Mönch von Maria Laach durch seine Publikationen als bedeutender Vertreter der Liturgischen Erneuerung bekannt wurde. Nach seinem Ausscheiden aus seiner klösterlichen Heimat konnte er im bürgerlichen Leben unter seinem neuen Namen Ludwig A. Winterswyl nur schwer Fuß fassen. Der Lebensweg dieses Mannes ist gezeichnet durch zahlreiche tragische Momente, die die Bedeutung seines Werkes, seines unermüdlichen Einsatzes für eine Erneuerung der Kirche aus dem Geist der Liturgie jedoch nicht schmälern können. Die Autorin benutzt das Werk Wintersigs / Winterswyls exemplarisch, um Geschichte und Ziel der Liturgischen Erneuerung genauer darzulegen, ihre Bedeutung als innerkirchliche Erneuerungsbewegung theologisch zu würdigen und so herauszustellen, worin ihre Relevanz für Theologie und Kirche der Gegenwart und der nächsten Zukunft bestehen kann.

1998, 449 Seiten, 1 Abbildung, kartoniert,
DM 108,– / öS 788,– / sFr 96,–
ISBN 3-402-04063-8

Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, Band 84

Aschendorff

ASCHENDORFF
VERLAG

Joachim R. Söder

Kontingenz und Wissen

Die Lehre von den *futura contingentia* bei Johannes Duns Scotus.

Die Brisanz, die das Problem im Mittelalter entfaltet, wird veranschaulicht, wenn man die theologischen Implikationen bedenkt, die in der Verhältnisbestimmung von Kontingenz und Wissen enthalten sind. Je nachdem welcher der beiden Pole stärker betont wird, erscheint die Beziehung des göttlichen Schöpfers zur geschöpflichen Wirklichkeit entweder unter den Auspizien allwissender Determiniertheit oder blinder Zufälligkeit.

„Kontingenz" gehört zur Grundbefindlichkeit des modernen Menschen; ihre Wurzeln freilich führen weit in die Geschichte zurück. Als entscheidender Wegbereiter des neuzeitlichen Verständnisses von Kontingenz und Freiheit ist Johannes Duns Scotus (1308) anzusehen. Herausgefordert durch den Nezessitarismus arabischer Philosophen, bemüht er sich, Kontingenz und absolutes Wissen bzw. Wahrheit zusammenzudenken. Seine historisch neuartige Konzeption gibt nicht nur Antwort auf das aristotelische Problem der „futura contingentia", sie transformiert auch das Verständnis von Metaphysik überhaupt. Die hierbei von Scotus entwickelte Modallogik findet derzeit in der Analytischen Philosophie ebenso reges Interesse wie sein Entwurf einer „Theorie möglicher Welten".

Die Studie will Scotus' Konzeption von Kontingenz und Wissen herausarbeiten. Die beigefügte Edition der bislang unveröffentlichten Reportatio I A d.38–40 macht einen der wichtigsten Texte zu diesem Problemkreis erstmals zugänglich.

Aus dem Inhalt:
Probleme der Ideenlehre – Zeitlichkeit und Ewigkeit – göttliche und menschliche Freiheit – Intellekt und Wille – diachrone und synchrone Kontingenz – Wahrheit und Wandelbarkeit – Mögliche Welten – Metaphysik als Transzendentalwissenschaft

1999, VIII und 305 Seiten, kartoniert,
DM 82,– / öS 599,– / sFr 74,50
ISBN 3-402-04000-X
Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Neue Folge, Band 49

Aschendorff

THEOLOGISCHE REVUE

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

Liste der Habilitationen und Dissertationen im akademischen Jahr 1996/97

Beilage zum
94. Jahrgang 1998

Joachim R. Söder

Konlingenz und Wissen

Die Lehre von den *futura contingentia* bei Johannes Duns Scotus.

Die Brisanz, die das Problem im Mittelalter entfaltet, wird veranschaulicht, wenn man die theologischen Implikationen bedenkt, die in der Verhältnisbestimmung von Kontingenz und Wissen enthalten sind: je nachdem welcher der beiden Pole stärker betont wird, erscheint die Beziehung des göttlichen Schöpfers zur geschöpflichen Wirklichkeit entweder unter den Auspizien allwissender Determiniertheit oder blinder Zufälligkeit.

Habilitationen im akademischen Jahr 1996/97

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Augsburg

KELLER, Adalbert: Entwicklungstendenzen kirchlichen Lebens in den Apostolischen Konstitutionen (W. M. Gessel / F. Weidmann / J. Speigl)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Bamberg

STEINHAUF, Bernhard: „Die Wahrheit der Geschichte." Zum Status katholischer Kirchengeschichtsschreibung am Vorabend des Modernismus (E. Grasmück / G. Ruppert)

Theol. Fak. der Humboldt-Univ. Berlin

HERZER, Jens: Petrus oder Paulus? Studien über das Verhältnis des Ersten Petrusbriefs zur paulinischen Tradition (Ch. Wolff / C. Breytenbach / R. Feldmeier [Bayreuth])

SCHRÖTER, Jens: Erinnerung an Jesu Worte. Studien zur Rezeption der Logienüberlieferung in Markus, Q und Thomas (C. Breytenbach / H.-G. Bethge / C. Tuckett [Manchester])

ZEHNER, Joachim: Das Forum der Vergebung in der Kirche. Studien zum Verhältnis von Sündenvergebung und Recht (Ch. Gestrich / W. Krötke / U. Kühn [Leipzig])

Ev.-Theol. Fak. der Univ. Bern

NAUMANN, Thomas: ISMAEL: Theologische und erzählanalytische Studien zu einem biblischen Konzept der Selbstwahrnehmung Israels im Kreis der Völker aus der Nachkommenschft Abrahams (W. Dietrich / Th. Krüger)

SCHORI, Kurt: Religiöse Erziehung im Alter von vier bis acht Jahren. Eine Studie zu Theorie und Praxis des religiösen Lernens und Erziehens auf empirischer Grundlage (K. Wegenast / N. Mette [Paderborn] / Ch. Morgenthaler [Bern])

Ev.-Theol. Fak. der Ruhr-Univ. Bochum

JÄHNICHEN, Traugott: Die wirtschaftliche Dynamik begrenzen und gestalten – Theologisch-sozialethische Studien zu grundlegenden anthropologischen und institutionellen Bedingungen ökonomischen Handelns (G. Brakelmann / Ch. Frey)

Kath.-Theol. Fak. der Ruhr-Univ. Bochum

FIEDROWICZ, Michael: Psalmos vox totius Christi. Studien zu Augustins „Ennarationes in Psalmos" (W. Geerlings)

Kath.-Theol. Fak. der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Univ. Bonn

GIELEN, Marlies: Der Konflikt Jesu mit den religiösen und politischen Autoritäten seines Volkes im Spiegel der matthäischen Jesusgeschichte (H. Merklein / H.-J. Findeis)

KÜGLER, Joachim: Pharao und Christus? Traditionsgeschichtliche Untersuchung zur Frage einer Verbindung zwischen altägyptischer Königsideologie und neutestamentlicher Christologie (H. Merklein / U. Rößler-Köhler)

NOTHELLE-WILDFEUER, Ursula: Soziale Gerechtigkeit und Zivilgesellschaft (L. Roos / G. Höver)

Theol. Fak. der Kath. Univ. Eichstätt

ROHRHIRSCH, Ferdinand: Wissenschaftstheorie und Qumran. Die Geltungsbegründungen von Aussagen in der Biblischen Archäologie am Beispiel von Chirbet Qumran und En Feschcha (A. J. Bucher / B. Mayer)

Theol. Fak. der Friedrich-Alexander-Univ. Erlangen-Nürnberg

FECHTER, Friedrich: Die Familie in der Nachexilszeit. Untersuchungen zur Bedeutung von Verwandtschaft in ausgewählten Texten des Alten Testaments (G. Wanke / L. Schmidt)

MEISER, Martin: Die Reaktion des Volkes auf Jesus. Eine redaktionskritische Untersuchung zu den synoptischen Evangelien (O. Merk / J. Roloff)

SCHOBERTH, Ingrid: Glauben-lernen. Grundlagen einer katechetischen Theologie (G. R. Schmidt / H. Brandt / H. G. Ullrich)

SCHWEMMER, Anna Maria: „Studien zu den frühjüdischen Prophetenlegenden Vitae Prophetarum II" und andere wissenschaftliche Veröffentlichungen (kumulativ) (O. Wischmeyer / J. Roloff / M. Hengel [Tübingen])

ULRICH, Jörg: Das Heil, das von den Hebräern her zu uns kam (Eus., P.e VII 1,3). Studien zur Rolle der Juden in der Theologie des Eusebius von Caesarea (Ch. Brennecke / O. Wischmeyer)

FB Ev. Theol. der Johann Wolfgang Goethe-Univ. Frankfurt/M.

MITTWEDE, Martin: Religiöse Wurzeln und medizinische Gestalt der Ayurveda. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung (H. Berger / K. York / E. Weber)

FB Theol. der Georg-August-Univ. Göttingen

BULTMANN, Christoph: „Urgeschichte in biblischer Poesie." Die Genesisinterpretation Johann Gottfried Herders als Widerspruch zur Religionskritik David Humes (Smend / Kratz / Irmscher [Köln])

SLENCZKA, Notger: „Der Glaube und sein Grund" F. H. R. von Frank, L. Ihmels, W. Elert – Studien zur Erlanger Theologie (J. Baur / D. Lange / J. Ringleben)

WEYER-MENKHOFF, Stephan: „Wozu wird christliche Religion unterrichtet?" Ein Diskurs religionspädagogischer Argumente zweier Jahrhunderte zur systematischen Grundlegung (J. Baur / C. Bizer / M. Josuttis)

Theol. Fak. der Univ. Graz

SCHMID, Peter F.: Personenorientierte Gruppenpsychotherapie. Ein Handbuch. I. Solidarität und Autonomie (H. Windisch / H. Wahl [München])

TROPPER, Peter G.: Vom Missionsgebiet bis zum Landesbistum. Organisation und Administration der katholischen Kirche in Kärnten von Chorbischof Modestus bis zu Bischof Köster (H. Rumpler [Klagenfurt] / K. H. Frankl [Wien])

Theol. Fak. der Ernst-Moritz-Arndt-Univ. Greifswald

GUMMELT, Volker: Johann Friedrich Mayer. Seine Auseinandersetzungen mit Philipp Jacob Spener und August Hermann Francke (G. Leder / M. Onnasch / I. Montgomery [Oslo])

FB Ev. Theol. der Univ. Hamburg

HAMMERICH, Holger: Geschichte des Taufaufschubs in reichskirchlicher Zeit (H. Gülzow / B. Lohse)

RIESKE-BRAUN, Uwe: Duellum mirabile. Die Überwindung der Verderbensmächte in Luthers Theologie. (M. Kroeger / I. Mager)

SCHELIHA, Arnulf von: Kontingenzerfahrung und christliches Freiheitsbewußtsein – Eine religionssoziologische, geschichtsphilosophische und theologiegeschichtliche Untersuchung zur systematischen Neuformulierung des Lehrstücks über den Glauben an die göttliche Vorsehung (H. Fischer / T. Koch)

STEINMEIER, Anne M.: Wiedergeboren zur Freiheit. Skizzen eines Dialogs zwischen Theologie und Psychoanalyse zur theologischen Begründung des seelsorgerlichen Gesprächs (W.-V. Lindner / T. Koch)

Theol. Fak. der Ruprecht-Karls-Univ. Heidelberg

BRANDT, Sigrid: Opfer als Gedächtnis. Zur Kritik und Neukonturierung theologischer Rede von Opfer (M. Welker / G. Theißen)

FELDTKELLER, Andreas: Mutter der Kirchen im Haus des Islams. Eine Studie zur Bedeutung des kulturellen Gedächtnisses für die interreligiöse Wahrnehmung am Beispiel von Arabischen Christen und Muslimen im West- und Ostjordanland (Gebiet des Patriarchats Jerusalem) (Th. Sundermeier / D. Ritschl / A. Neuwirth)

LINK-WIECZOREK, Ulrike: Inkarnation oder Inspiration? Analyse und Diskussion der britischen anglikanischen Christologie vom ausgehenden 19. Jahrhundert bis zur Gegenwart (D. Ritschl / W. Härle)

WANDER, Bernd: Das Umfeld der Diasporasynagogen. Ein Beitrag zu den „Gottesfürchtigen und Sympathisanten" (K. Berger / A. M. Ritter)

Kath.-Theol. Fak. der Leopold-Franzens-Univ. Innsbruck

HELL, Silvia: Konfessionsverschiedene Ehe. Konfessionsverschiedene Implikationen konfessionsverbindendes Modell (L. Lies / P. Neuner [München])

PALAVER, Wolfgang: Die mythischen Quellen des Werkes von Carl Schmitt (J. Niewiadomski / N. Brieskorn [München])

Theol. Fak. der Kath.-Theol. Hochschule Linz

GRUBER, Franz: Geschichte – Eschatologie – Symbol: Zur Grammatik geschichtstheologischer Sinnbildung (M. Lutz-Bachmann / W. Raberger)

FB Ev. Theol. der Johannes Gutenberg-Univ. Mainz

ROOSEN, Rudolf: Die Kirchengemeinde – Sozialsystem im Wandel (R. Volt / S. Knobloch)

ROTH, Elisabeth: Inkarnation des Religionsunterrichts im Fokus theologischer Begriffsbestimmung – Zur Relevanz der Person der Lehrperson (R. Volt / W. Simon)

FB Kath. Theol. der Johannes-Gutenberg-Univ. Mainz

HASLINGER, Herbert: Kummulative Habilitation zu Themen der Pastoraltheologie, insbesondere zum Ansatz der mystagogischen Seelsorge, zum diakonischen Ansatz der Pastoral sowie zur Konzeptualisierung der Praktischen Theologie (S. Knobloch / W. Simon / L. Karrer [Fribourg])

FB Ev. Theol. der Philipps-Univ. Marburg

WITTE, Markus: Die biblische Urgeschichte. Redaktions- und theologiegeschichtliche Beobachtungen zu Genesis 1,1–11,6 (O. Kaiser / H.-C. Schmitt [Erlangen])

Ev.-Theol. Fak. der Ludwig-Maximilians-Univ. München

SCHWARKE, Christian: Gene, Theologie und Öffentlichkeit. Zur Hermeneutik der Kontroverse um Genetik und Gentechnik in theologischer Perspektive (T. Rendtorff)

Kath.-Theol. Fak. der Ludwig-Maximilians-Univ. München

Bopp, Karl: Barmherzigkeit im pastoralen Handeln der Kirche. Eine symbolisch-kritische Handlungstheorie der Barmherzigkeit (H. Schilling / L. Mödl)

Gäde, Gerhard: Die vielen Religionen und das eine Wort Gottes. Eine Auseinandersetzung mit der pluralistischen Religionstheologie John Hicks (G. L. Müller / P. Neuner)

Hausmanninger, Thomas Robert: Subjektivität, Pluralität, Interaktion. Studien zur Legitimitätsfrage weltanschaulicher Pluralität als Grundproblem einer christlichen Sozialethik (W. Korff / J. Gründel)

Rechenmacher, Johann Peter: „Außer mir gibt es keinen Gott!" Eine sprach- und literaturwissenschaftliche Studie zur Ausschließlichkeitsformel (W. Richter / M. Görg)

Ev.-Theol. Fak. der Westfälischen Wilhelms-Univ. Münster

Kampmann, Jürgen: Westfalen wird eine Landeskirche. Die Verselbständigung der altpreußischen Kirchenprovinz Westfalen und das Ringen um die Neuordnung ihrer Kirchenverfassung und –leitung nach dem Zweiten Weltkrieg (M. Brecht / W.-D. Hauschild)

Strutwolf, Holger: Demonstratio evangelica. Die Trinitätstheologie und Christologie des Euseb von Caesarea und die Auseinandersetzung mit dem Platonismus in seiner apologetischen Theologie (B. Aland / W.-D. Hauschild)

Kath.-Theol. Fak. der Westfälischen Wilhelms-Univ. Münster

Holzem, Andreas: Religion und Lebensformen. Katholische Konfessionalisierung im Sendgericht des Fürstbistums Münster 1570–1800 (A. Angenendt / V. Pfnür)

Hoppe, Thomas: Menschenrechte im Spannungsfeld von Freiheit, Gleichheit und Solidarität. Zur Frage einer kohärenten Theorie der Menschenrechte und ihrer Bedeutung für die Grundlegung eines internationalen Ethos (A. Autiero / K. Müller)

Lutterbach, Hubertus: Reinheit und Sünde. Eine Studie zur mittelalterlichen Bußgeschichte anhand der Paenitentialien (600–1200) (A. Angenendt / K. Richter)

Spiegel, Egon: In Beziehungen Gott erfahren und Gott vertrauen. Grundlagen einer Religonspädagogik der Beziehung (E. Rolinck / F. U. Schmälzle)

Wiemeyer, Joachim: „Europäische Union und weltwirtschaftliche Gerechtigkeit" – Die Perspektive der Christlichen Sozialethik (A. Autiero / M. Schramm [Erfurt/Rottenburg] / R. Eschenburg)

Wijlens, Myriam: Sharing the Eucharist? A Theological Evaluation of the Post-Conciliar Legislation (K. Lüdicke / V. Pfnür)

Augustana-Hochschule d. Ev.-Luth. Kirche in Bayern, Neuendettelsau

Bauer, Uwe F. W.: „למה זה אתם עברים את פי יהוה" Warum nur übertretet ihr SEIN Geheiß! Eine synchrone Exegese der Anti-Erzählung von Richter 17–18 (H. Utzschneider / K. Koch [Hamburg])

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Regensburg

Eder, Manfred Ludwig: Helfen macht nicht ärmer. Von der kirchlichen Armenfürsorge zur modernen Caritas in Bayern (K. Hausberger / K. Baumgartner)

Prostmeier, Ferdinand Rupert: Der Barnabasbrief. Übersetzung und Kommentar (N. Brox / G. Schmuttermayr)

Zwick, Reinhold: Evangelienrezeption im Jesusfilm. Ein Beitrag zur intermedialen Wirkungsgeschichte des Neuen Testaments (G. Schmuttermayr / K. Baumgartner)

Ev.-Theol. Fak. der Eberhard-Karls-Univ. Tübingen

Oegema, Gerben S.: Zwischen Hoffnung und Gericht. Untersuchungen zur Rezeption der Apokalyptik im frühen Christentum und Judentum (H. Lichtenberger / S. Schreiner)

Kath.-Theol. Fak. der Eberhard-Karls-Univ. Tübingen

Maßhof-Fischer, Manfred: Ethik und Vorurteil. Moralpsychologische Studien zu den Legitimationsstrategien soziokulturellen Handelns im Konflikt von Mythos und Rationalität (G. W. Hunold / D. Mieth)

Ev.-Theol. Fak. der Univ. Wien

Mokrosch, Reinhold Erich: Gewissen und Adoleszenz. Christliche Gewissensbildung im Jugendalter (F. Schweizer [Tübingen] / G. Adam)

Schelander, Robert: Gottebenbildlichkeit und Sündhaftigkeit. Studien zum Menschenbild in der evangelischen Religionspädagogik (R. Lachmann [Bamberg] / G. Adam)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Wien

Bäumer, Bettina: Grundthemen des Hinduismus. Voraussetzungen für den interreligiösen Dialog (J. Figi / H. v. Stietencron [Berlin])

Heller, Andreas: Seelsorge, Sterben und Organisationskultur (P. M. Zulehner / I. Baumgartner [Passau])

Leher, Stephan: Indirekte Theologie im Krankenhaus. Sozialempirischer Befund – sprachphilosophische Kriterien – theologische Integration. Ein Beitrag zur Medizinanthropologie (G. Virt / K. Golser [Brixen])

Zechmeister-Machhart, Martha: Gottes-Nacht. Erich Przywaras Weg negativer Theologie (J. Reikerstorfer / J. B. Metz [Münster])

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Würzburg

Ebner, Martin: Jesus – ein Weisheitslehrer? Synoptische Weisheitslogien im Traditionsprozeß (H.-J. Klauck / K. Müller)

Lesch, Karl Josef: Von der Polemik zur Ökumene. Chancen und Schwierigkeiten des ökumenischen Lernprozesses in Theologie, Religionsunterricht und Gemeinde in Vergangenheit und Gegenwart (K. Wittstadt / R. Zerfaß)

Sander, Hans-Joachim: Glauben im Zeichen der Zeit. Die Semiotik von Peirce und die pastorale Konstituierung der Theologie (E. Klinger / K. Wittstadt)

Dissertationen im akademischen Jahr 1996/97

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Augsburg

Awa, Martin Okogbua: Seelenreifung als Antwort. Theodizee in der Religionsphilosophie John Hicks (K. Kienzler / S. Müller)

Holdt, Johannes: Die abendländische Gestalt des Glaubens. Hugo Rahners geschichts- und symboltheologisches Denken (A. Ziegenaus / A. Rauscher)

Michel, Karl-Georg: Grundzüge einer Konsumethik (A. Rauscher / J. Piegsa)

Onwukike, Felix Uche: Democracy in Nigeria: Its Anthropological and Social Requierements (A. Rauscher / K. Kienzler)

Riedl, Gerda: Modell Assisi. Das christliche Gebet im Kontext des interreligiösen Dialogs. Plädoyer für eine heilsgeschichtliche Deutung (A. Ziegenaus / H. P. Balmer)

Phil.-Theol. Hochschule St. Augustin

Madappattu, Jose: Evangelization in an Marginalizing World, with Special Reference to the Marginalized Satnamis in the Diocese of Raipur (J. Piepke / J. Rieger / H.-J. Findeis)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Bamberg

Horst, Hans: Kreuz und Christus. Die religiöse Botschaft im Werk von Joseph Beuys (G. Ruppert / G. Kraus)

Kallen, Werner: In der Gewissheit seiner Gegenwart. Dietrich Bonhoeffer und die Spur des vermissten Gottes. Eine Annäherung (O. Fuchs / Georg Kraus)

Körber-Hübschmann, Barbara: Priestermütter: Expertinnen in Kirche und Theologie (O. Fuchs / Georg Kraus)

Theol. Fak. der Univ. Basel

Kim, Eun-Kyoung (Esther): The Role of the Church and Social Involvement in the Theology of Karl Barth with a Reflection on the Korean Church (J. M. Lochman)

Kosuke, Nishitani: Hromadka and Niebuhr on Theology of History (J. M. Lochman)

Kuhr, Olaf: „Die Macht des Bannes und der Busse." Kirchenzucht und Erneuerung der Kirche bei Johannes Oekolampad (1482–1531) (U. Gäbler)

Kundert, Lukas Jost: „Der seinen eigenen Sohn nicht verschont hat." (Röm 8,32a) – Die Opferung/Bindung Isaaks im Alten Testament, in frühjüdischen, neutestamentlichen und rabbinischen Texten (E. Stegemann)

Sallmann, Martin Stefan: Huldrych Zwinglis thelogischer Denkweg in seinem De vera et falsa religione Commentarius (U. Gäbler)

Zender, Markus Philipp: Wegmethaphorik im Alten Testament. Eine semantische Untersuchung der alttestamentlichen und altorientalischen Weg-Lexeme mit besonderer Berücksichtigung der metaphorischen Verwendung (E. Jenni)

Phil.-Theol. Hochschule der Salesianer Don Boscos, Benediktbeuren

Egger-Wenzel, Renate: „Von der Freiheit Gottes, anders zu sein". Die zentrale Rolle der Kapitel 9 und 10 für das Ijobbuch (O. Wahl / F. V. Reiterer [Salzburg])

Inst. f. Ev. Theol. der FU Berlin

Moerbroks, Mathias: Ein Volk aus den Völkern für seinen Namen (Apg 15.14) (M. Brocke / F.-W. Marquardt)

Obst, Gabriele: Veni Creator Spiritus. Theologische Arbeit und Theologische Existenz im Horizont der Wirklichkeit des Heiligen Geistes. Eine Untersuchung zu Grundfragen der Theologie Karl Barths (M. Weinrich / F.-W. Marquardt)

Sem. für Kath. Theol. der FU Berlin

HAUNHORST, Christiane: Karl Rahners Theologie des Todes als Grundlage einer praktischen Begleitung von Sterbenden (M. Lutz-Bachmann / W. Schmidt-Biggemann)

T'SAS, Anne-Marie: Das Ringen mit Janus – Tillich auf der Grenze der Personalität und „Transpersonalität" Gottes (M. Lutz-Bachmann / M. Delgado)

Theol. Fak. der Humboldt-Univ. Berlin

BARTMANN, Peter: Das Gebot und die Tugend der Liebe. Über den Umgang mit konfliktbezogenen Affekten (C. Gestrich / R. Schröder)

FELMBERG, Bernhardt: DE INDULGENTIS. Die Ablaßtheologie Kardinal Cajetans. Theologiegeschichtlich dargestellt und im Lichte der Reformation Martin Luthers erörtert (K.-V. Selge / S. Bräuer / L. Grane [Kopenhagen])

HARTENSTEIN, Judith: Die zweite Lehre. Erscheinungen des Auferstandenen als Rahmenerzählung frühchristlicher Dialoge (H.-G. Bethge / J. Schröter)

NOSS, Peter: Martin Albertz. Wirkungskreise eines Theologen und Kirchenmannes im Streit um den folgerichtigen Weg der Kirche unter dem Nationalsozialismus (W. Huber / H. Ludwig)

SEIBT, Ilsabe: Friedrich Schleiermacher und das Berliner Gesangbuch von 1829 (J. Henkys / K.-V. Selge)

Ev.-Theol. Fak. der Univ. Bern

BIETENHARD, Sophia: Des Königs General. Die Heerführertraditionen in vorstaatlicher und staatlicher Zeit und die Joabgestalt in 2 Sam 2–20; 1 Kön 1–2 (W. Dietrich / M. A. Klopfenstein)

Kirchl. Hochschule Bethel

CHRIST-FRIEDRICH, Anna: „Suizidales Handeln als Problem der Seelsorge." Die Dynamik suizidaler Handlungen zwischen Ich-Kommunikation und theologischer Tradition. (K. Winkler / M. Klessmann)

PARK, Doo Hwan: Tiere und Farben in der Offenbarung – Eine Untersuchung zur Herkunft, Funktion und theologischer Bedeutung der Tier- und Farbmotive in der Apokalypse des Johannes (A. Lindemann / F. Vouga)

RÖHR, Thomas: Integrative Personalpolitik aus Sach- und Menschengerechtem. Unternehmensethik in theologischer Perspektive (A. Jäger / E. Mechels / P. Ulrich [St. Gallen])

SADANANDA, Daniel Rathnakara: The Johannine Exegesis of God. An Exploration into the Johannine Understanding of God (A. Lindemann / F. Vouga)

Ev.-Theol. Fak. der Ruhr-Univ. Bochum

BAIL, Ulrike: Gegen das Schweigen klagen. Eine intertextuelle Studie zu Ps 6, Ps 55 und 2 Sam 13,1–22 (J. Ebach / M.-Th. Wacker)

HERWIG, Thomas: Einheit in Christus. Karl Barth und die Ökumenische Bewegung. Darstellung und Analyse eines spannungsvollen Verhältnisses auf dem Hintergrund der Korrespondenz zwischen Karl Barth und Wellem Adolf Visser't Hooft (Ch. Frey / Ch. Link)

HYUNG HWANG, Don: Die trinitarische Offenbarung Gottes als Grund einer kulturbezogenen Theologie. Eine kritische Auseinandersetzung mit der koreanischen Theologie der Einheimischwerdung auf dem Hintergrund von Karl Barths Versöhnungstheologie (Ch. Frey / Ch. Link)

THIEL, Albrecht: In der Schule Gottes. Die Ethik Calvins im Spiegel seiner Predigten über das Deuteronomium 1555–1556 (Ch. Frey / Ch. Link)

VOGEL, Gereon: Blasphemie. Die Affäre Rushdie in religionswissenschaftlicher Sicht. Zugleich ein Beitrag zum Begriff der Religion (H.-P. Hasenfratz / Ch. Frey)

Kath.-Theol. Fak. der Ruhr-Univ. Bochum

LAARMANN, Matthias: Deus primum cognitum. Gott als Ersterkanntes des menschlichen Intellekts nach der Lehre des Heinrich von Gent († 1293). Eine theologiehistorische Studie zu seiner Theorie natürlicher Gotteserkenntnis und ihrer Wirkungsgeschichte (L. Hödl)

LANGENHORST, Annegret: Der Gott der Europäer und die Geschichte(n) der Anderen. Die Christianisierung Amerikas in der Hispanoamerikanischen Literatur der Gegenwart (J. Meier)

MÜLLER, Michael: Christlich-ethische Begründung und Begrenzung des investigativen Journalismus (H. Kramer)

OLSCHEWSKI, Jürgen: Das Recht auf Sakramentenempfang. Zur Entwicklung eines Fundamentalrechtes der Gläubigen vom Konzil von Trient bis zur Gegenwart (H. Reinhart)

OLSCHEWSKI, Ursula: Erneuerung der Kirche durch Bildung und Belehrung des Volkes. Der Beitrag des Dortmunder Humanisten Jacob Schoepper zur Formung der Frömmigkeit in der frühen Neuzeit (J. Meier)

PLAGA, Ulrich: „Ich bin die Wahrheit." Die theologische Dimension der Christologie Hans Urs von Balthasars (W. Koch)

Ev.-Theol. Fak. der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Univ. Bonn

ORTMANN, Volkmar: Die Tätigkeit Martin Bucers bei den Religionsgesprächen in Leipzig, Hagenau, Worms und Regensburg 1539–1541. (K.-H. zur Mühlen / K. H. Faulenbach)

ROESLER, Johannes: Erzählte Reden. Die literarische Funktion der Missionsreden. (E. Güttgemanns / W. Schrage)

ROTH, Michael: Der Mensch als Gewißheitswesen. Franz Herman Reinhold (von) Franks theologische Anthropologie und ihre systematische Bedeutung (K. Stock / M. Honecker)

Kath.-Theol. Fak. der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Univ. Bonn

DÖRNEMANN, Holger: Freundschaft als Paradigma der Erlösung bei Thomas von Aquin. Die Verbindung von Gnadenlehre, Tugendlehre und Christologie in der „Summa Theologiae" (K.-H. Menke / G. Höver)

EZUGWU, Anthony Ifeanyi: Reconciliation: a community celebration. A Case-Study in Inculturation for Igbo Catholics in Enugu State, Nigeria (A. Gerhards / H. Waldenfels)

HOBER, David: Die Radiopredigt. Studien zur Rundfunkhomiletik (F. Bitter / W. Fürst)

HÖHLE, Michael: Die Gründung des Bistums Berlin (G. Adriányi / N. Trippen)

HOMANN, Heinz-Theo: Das funktionale Argument. Konzepte und Kritik funktionologischer Religionsbegründung (H. Waldenfels / H. Jorissen)

JUNGBLUTH, Gert: Religiöses Lernen im Heim. Praktische und theoretische Aspekte einer lebensgeschichtlich orientierten Religionspädagogik im Kinder- und Jugendheim (G. Bitter / L. Roos)

KOELLE, Lydia: Paul Celan. Pneumatisches Judentum. Gottrede und menschliche Existenz nach der Shoah (J. Wohlmuth / F.-L. Hossfeld)

SANDHERR, Susanne: Eine Religion für Erwachsene? Die heimliche Geburt des Subjekts – Im Gespräch mit Emmanuel Lévinas (G. Bitter / J. Wohlmuth)

STEINKE, Ansgar: Christliches Zeugnis als Integration von Erfahrung und Weitergabe des Glaubens. Der Zeugnisbegriff in der deutschsprachigen theologischen Literatur nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil (H. Jorissen / H. Waldenfels)

WINDOLPH, Joachim: Von der versorgten zur mitsorgenden Gemeinde. Lernwege zu einem gemeindlichen Engagement (G. Bitter / W. Fürst)

Theol. Fak. der Kath. Univ. Eichstätt

HUBER, Christian: Papst Paul VI. und das Kirchenrecht. Elemente einer Grundlegung des kirchlichen Rechts (P. Krämer / A. Gläßer)

FEUERSTEIN, Rüdiger: Das Buch Baruch: Eine Studie zur Text-, Auslegungs- und Forschungsgeschichte des deuterokanonischen Baruch-Buches (F. Diedrich / B. Mayer)

KARFIKOVA, Lenka: De esse ad pulchrum esse. Theologische Relevanz der Schönheit im Werk Hugos von Sankt Viktor (M. Seybold / N. Fischer)

KLERSY, Michael D.: Gemeindebildung vom Altar her. Georg Heinrich Hörle (1889–1942) als Pionier liturgisch orientierter Pfarrseelsorge in Frankfurt-Riederwald/Bistum Limburg (Th. Maas-Ewerd / K. Maier)

Phil.-Theol. Studium Erfurt

Das philosophische Studium Erfurt verleiht seine Promotionen im Auftrag der Universitas Gregoriana, was aus der besonderen Situation der Hochschule erwachsen ist.

KNORN, Peter: Kontinuität und Wandel im Verständnis der menschlichen Arbeit in den kirchlichen Lehrschreiben von Rerum novarum bis Centesimus annus (W. Ernst / M. Schramm)

Theol. Fak. der Friedrich-Alexander-Univ. Erlangen-Nürnberg

AMBROSY, Markus: Gerhard von Zezschwitz Leben und Werk (G. R. Schmidt / M. Seitz)

BUTZKE, Afonso: Gemeindeaufbau in der Evangelischen Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien seit 1945 (M. Seitz / H. Brandt)

DEPNER, Martin: Der Mensch zwischen Haben und Sein. Untersuchungen über ein anthropologisches Grundproblem der Seelsorge (M. Seitz / G. R. Schmidt)

DIECKMEYER, Gerhard: Wort Gottes und christliche Gewißheit. Zum Schriftprinzip in der Theologie Hermann Cremers (1834–1903) (R. Szlenczka / O. Merk)

FORSMAN, Holger: „Alle Menschen sind mir heute Kinder." Theologie und Ökonomie des Weihnachtsfestes. Das Beispiel von Friedrich Schleiermachers „Weihnachtsfeier" und von Karl Rahners Schriften zum Weihnachtsfest (F. Mildenberger / M. Nicol)

KNODT, Gerhard: Leitbilder des Glaubens. Hagiologisch-liturgische Studien (M. Seitz / K. C. Felmy)

LICHTENFELD, Manacnuc: Georg Merz – Pastoraltheologe zwischen den Zeiten. Leben und Werk in Weimarer Republik und Kirchenkampf als theologischer Beitrag zur Praxis der Kirche (M. Seitz / B. Hamm)

OWCZAREK, Susanne: Die Vorstellung vom Wohnen Gottes inmitten seines Volkes in der Priesterschrift. Zur Heiligtumstheologie der priesterlichen Grundschrift (H.-Ch. Schmitt / L. Schmidt)

PARSALAW, Joseph W.: A History of the Lutheran Church Diocese in the Arusha Region from 1904–1958 (N.-P. Moritzen / H. Brandt)

PASESLER, Kurt: Das Tempelwort Jesu. Die Traditionen von Tempelzerstörung und Tempelerneuerung im Neuen Testament (J. Roloff / O. Merk)

PÖHLMANN, Matthias: Publizistische Apologetik. Die Auseinandersetzung der „Apologetischen Centrale" mit religiösen und weltanschaulichen Bewegungen in der Weimarer Republik und im Dritten Reich (G. Meier-Reutti / H. Brandt)

Pröbstl, Volker: Nehemia 9, Psalm 106 und Psalm 136 und die Rezeption des Pentateuchs (H.-Ch. Schmitt / L. Schmidt)
Seiler, Stefan: Geschichte von der Thronfolge Davids (2 Sam 9–20; 1 Kön 1–2) Untersuchungen zur Literarkritik und Tendenz (L. Schmidt / H.-Ch. Schmitt)

FB Ev. Theol. der Johann Wolfgang Goethe-Univ. Frankfurt/M.

Weimer, Christoph: Luther, Cranach und der Bildgebrauch (H. Deuser / I. U. Dalferth)
Weise, Christian: Ein Schrei ins Leere? Die Auseinandersetzung der Wissenschaft des Judentums mit dem Judentumsbild der protestantischen Theologie im Kontext der Diskussion über die Stellung der jüdischen Gemeinschaft im wilhelminischen Deutschland 1890–1914 (W. Schottroff / L. Siegele-Wenschkewitz)
Withöft, Rainer: Civil Religion und Pluralismus. Reaktionen auf das Pluralismusproblem im systematisch-theologischen Diskurs (H. Deuser / I. U. Dalferth)

FB Kath. Theol. der Johann Wolfgang Geothe-Univ. Frankfurt/M.

Kubera, Ursula: Die Rolle von Frauen in der Missionsgeschichte der katholischen Kirche am Beispiel der Missionierung Sambias (M. Raske / H. Rzepkowski[†])

Phil.-Theol. Hochschule St. Georgen, Frankfurt/M.

Andrade, Barbara: Gott mitten unter uns. Entwurf einer kerygmatischen Trinitätstheologie (P. Knauer / M. Schneider)
Gruber, Brigitte: „Doxa" in der Apologie des Paulus. Struktur, Gedankengang und Theologie von 2 Kor 2,14–4,6 im Kontrast von 2 Kor 2,14–6,13 (N. Baumert / J. Beutler)
Lehnhart, Bernhard: Prophet und König im Nordreich Israel. Studien zur sogenannten vorklassischen Prophetie im Nordreich Israel anhand der Samuel-, Elija- und Elischa-Überlieferung (N. Lohfink / H.-W. Jüngling)
Miščík, Peter: Trinität und Kirche. Die Entwicklung trinitarischer Kirchenbegründung in den Dokumenten der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen (W. Löser / M. Kehl)
Otto, Werner: Verborgene Gerechtigkeit. Luthers Gottesbegriff nach seiner Schrift „De servo arbitrio" als Antwort auf die Theodizeefrage (P. Knauer / W. Löser)

Theol. Fak. der Albert-Ludwigs-Univ. Freiburg/Br.

Dominguez Reboiras, Fernando: Gaspar de Grajal (1530–1575). Frühneuzeitliche Bibelwissenschaft im Streit mit Universität und Inquisition (H. Smolinsky / P. Walter)
Ha, Sung Soo: Der Hoheliedkommentar Theodorets von Kyros als Beitrag zum Verständnis der antiochenischen Theologie (K. S. Frank / P. Walter)
Keller, Winfried: Gottes Treue – Israels Heil. Eine Darstellung und Fortführung der Diskussion um Franz Mußners Auslegung von Röm 11,25–27 auf einen Sonderweg zum Heil für Israel (L. Oberlinner / L. Ruppert)
Knapp, Franziska: „Lieben: Sein Herz zum Fenster hinauswerfen." Marie Noels Berufung zur Liebe auf dem Hintergrund der französischen Spiritualität um die Jahrhundertwende (G. Greshake / P. Walter)
Lichtenberg, Jörg: Ein- und Durchblicke in Leben und Gesamtwerk des Freiburger Pastoraltheologen Linus Bopp (1887–1971) (J. Müller / W. Tzscheetzsch)
Lienkamp, Christoph: Messianische Ursprungsdialektik. Die Herausforderung Walter Benjamins für Theologie und Religionsphilosophie (B. Casper / H. Verweyen)
Mirbach, Sabine: „Ihr aber seid Leib Christi." Zur Aktualität des Leib-Christi-Gedankens für heutige Pastoral (H. Verweyen / J. Müller)
Müller, Philipp: Dem Leben dienen. Das Seelsorgeverständnis von Linus Bopp (1887–1971) im Kontext heutiger Seelsorgekonzeptionen (J. Müller / W. Tzscheetsch)
Rahner, Johanna: „Er aber sprach vom Tempel seines Leibes" (Joh 2,21). Jesus von Nazareth als Ort der Offenbarung Gottes im vierten Evangelium (H. Verweyen / L. Ruppert)
Ruff, Gerhard: Am Ursprung der Zeit. Studie zu Martin Heideggers phänomenologischem Zugang zur christlichen Religion in den ersten Freiburger Vorlesungen (B. Casper / F.-W. v. Herrmann)
Ruhstorfer, Karlheinz: Trinität oder Freiheit. Eine Untersuchung zum geschichtlichen Ort der Geistlichen Übungen des Ignatius von Loyola (P. Walter / E. Schockenhoff)
Schulte, Ludger: „Gott begegnen in der Welt." Zur Spiritualität bei Friedrich Wulf SJ (P. Walter / K. S. Frank)
Thomé, Martin: Existenz und Verantwortung. Untersuchungen zur existentialontologischen Fundierung von Verantwortung auf der Grundlage der Philosophie Martin Heideggers (B. Casper / F.-W. v. Herrmann)
Tremmel, Hans: Grundrecht Asyl: Die Antwort der Sozialethik (N. Glatzel / E. Schockenhoff)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Fribourg

Barbellion, Stéphane: Existence de Dieu et intelligence humaine. Essai théologique autour des cinq voies de saint Thomas d'Aquin (L. Walsh)
Boehler, Dieter: Die heilige Stadt in Esdras a und Esra-Nehemia. Zwei Konzeptionen der Wiederherstellung Israels (A. Schenker)
Bugelli, Alexandrette: „Des hommes qui ressuscient les morts" (S.V. XI, 17). La confession générale dans l'œuvre de saint Vincent de Paul. Paradigme et réalité (R. Berthouzoz)
de La Scugeole, Benot-D.: Le Sacrement de la communion. Essai d'ecclésiologie fondamentale (J.-P. Torrell)
de Saint Chamas, Loys: „Vous ferez mes oeuvres". Etude d'exégèse de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus (C. Schönborn)
Kim, Son Tae: Christliche Denkform: Theozentrik oder Anthropozentrik? Die Frage nach dem Subjekt der Geschichte bei Hans Urs von Balthasar und Johann Baptist Metz (G. Vergauwen)
Lemiere, Emmanuel: Charles Journet: L'élaboration d'une théologie de l'Eglise au XXe siècle (J.-P. Torrell)
Ndayizigiye, Thaddée: Réexamen éthique des droits de l'homme sous l'éclairage de la pensée d'Emmanuel Lévinas (J. M. Artadi)
Onuegbu, Charles Onyi: Dialogue in Muslim and Christian Education in Nigeria. Nsukka Igbos as a Case Study (A. Nayak)
Strahm, Doris: Vom Rand in die Mitte. Christologie aus der Sicht von Frauen in Asien, Afrika und Lateinamerika (J. Brantschen)
Zielinski, Slawomir: „Se gagner soi-même" et „Gagner Dieu". Esquisse anthropologique basée sur la confrontation des philosophies de l'esprit et de l'amour avec la grâce surnaturelle dans les écrits publiés et inédits de Pierre Rousselot SJ (1878–1915) (G. Vergauwen)
Zimmermann, Markus: Euthanasie. Eine theologisch-ethische Untersuchung zum Begriff, den gegenwärtigen gesellschaftspolitischen Entwicklungen und zu den grundlegenden moralischen Denkfiguren (A. Holderegger)

FB Theol. der Georg-August-Univ. Göttingen

Beckheuer, Burkhard: Paulus und Jerusalem. Kollekte und Mission im theologischen Denken des Heidenapostels (H. Hübner / G. Lüdemann)
Buckwalter, Stephen Earl: Die Auseinandersetzung über die Priesterehe in Flugschriften der frühen Reformation (B. Moeller / E. Mühlenberg)
Diederich, Martin: Schleiermachers Geistverständnis. Eine systematisch-theologische Untersuchung seiner philosophischen Rede vom Geist (J. Ringleben / D. Lange)
Heinze, André: Johannesapokalypse und johanneische Schriften. Geschichtliche und traditionsgeschichtliche Untersuchungen. (H. Stegemann / E. Lohse)
Kleinschmidt, Frank: Ehe, Ehelosigkeit, Ehescheidung, Verheiratung Verwitweter und Geschiedener im Neuen Testament (H. Stegemann / H. Hübner)
Labahn, Antje: Wort Gottes und Schuld Israels. Motive deuteronomischer Theologie im Deuterojesajabuch und deren Bedeutung für das Verhältnis von Jes 40–55 zum Deuteronomismus (L. Perlitt / R.-G. Kratz)
Meyer, Lidwina: Das fingierte Geschlecht: Zur Konstruktion der Kategorien weiblich und männlich in den kulturellen Texten der Orishá-Vodùnkulte unter besonderer Berücksichtigung der Provinz Wémé (Benin) (G. Wießner / G. Löhr)
Merten, Kai: Die syrisch-orthodoxen Christen in der Türkei und in Deutschland: Untersuchungen zu einer Wanderungsbewegung (J. Martikainen / G. Wießner)
Thier, Sebastian: Kirche bei Pelagius (E. Mühlenberg / B. Moeller)
Wolff, Albrecht: Spekulative Ekklesiologie. Das Verständnis der Kirche in der Dogmatik von Philipp Konrad Marheineke (J. Ringleben / D. Lange)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Graz

Ebenbauer, Peter: Tradition Dei. Bausteine zur Fundamentaltheologie in Auseinandersetzung mit Hansjürgen Verweyen. (G. Larcher / B. Körner)
Lee, Josef: Buddhismus in der Interpretation Wönhyos: Eine Grundlage für die Theologie der Religionen in Korea (M. Hutter / O. König)
Neulinger, Thomas Erich: Religionsunterricht und Inkulturation in Österreich (E. J. Korherr / B. Körner)
Sraka, Marija: Die Katechese im Vorschulalter als Herausforderung und Chance der religiösen Erziehung in Slowenien (E. J. Korherr / H. Windisch)
Strobl, Anna: Muslimsein in Österreich. Ein Überblick über die Situation der Muslime in Österreich in religionssoziologischer Hinsicht – unter besonderer Berücksichtigung der Steiermark (V. Zsifkovits / K. Prenner)
Vidovic, P. Franjo: Homo patiens. Leid und Leidbewältigung im biblischen Schrifttum und seinem antiken Umfeld (K. M. Woschitz / G. Larcher)

Theol. Fak. der Ernst-Moritz-Arndt-Univ. Greifswald

Kramer-Mills, Hartmut: Wilhelminische Moderne und das fremde Christentum. Untersuchungen zur zeitgenössischen Diskussion von Friedrich Naumanns „Briefen über Religion" und zur Wirkungsgeschichte des Buches bis zum Zweiten Weltkrieg (M. Onnasch / J. Ohlemacher / E. Feil [München])
Zastrow, Ulf: Das Selbstverständnis der Kirche in der SBZ/DDR zwischen 1945 und 1961 (B. Hildebrandt / G. Leder / F. Winter [Berlin])

Sektion Theol. der Martin-Luther-Univ. Halle-Wittenberg

Domsgen, Michael: Die Einführung des evangelischen Religionsunterrichts in Sachsen-Anhalt als religionspädagogisches Problem (C. Grethlein / R. Hoenen / R. Biewald)

Göhler, Torsten: Erneuerung durch das Wort: Untersuchungen zur Genesis der hussitischen Forderung freier Predigt (A. Sames / N. Rejchrtova / W. Eberhard)

Karras, Andreas: Die Rechtfertigungslehre Paul Tillichs in Kontinuität und Diskontinuität zur Lutherischen Rechtfertigungslehre (N. Müller / U. Bart / U. Kühn)

Kölling, Gabriele: „Gottesdienst in der Grundschule" Eine Untersuchung der Lehrpläne und Schulbücher für den evangelischen Religionsunterricht in der Grundschule in der Evangelischen Landeskirche in Baden von 1945–1995 (C. Grethlein / E. Winkler / M. Meyer-Blanck)

Lang, Manfred: „Mein Herr und mein Gott" (Joh 20,28) Aufbau und Struktur von Joh 18,1–20,31 vor dem Hintergurnd von Mk 14,43–16,8 und Lk 22,47–24,43 (U. Schnelle / H. v. Lips / C. Wolff)

Steinhäuser, Ekkehard: Das Problem der Integration utilitaristischer Argumentation in die theologische Ethik (U. Barth / H.-W. Schütte / R. Hoenen)

Stengel, Friedemann: Die Theologischen Fakultäten in der DDR als Problem der Kirchen- und Hochschulpolitik des SED-Staates bis zu ihrer Umwandlung in Sektionen 1970/71 (M. Beintker / U. Sträter / S. Bräuer)

Westerhoff, Mathias: Auferstehung und Jenseits im koptischen „Buch der Auferstehung Jesu Christi, unseres Herrn" (H. Goltz / J. Tubach / P. Nagel)

FB Ev. Theol. der Univ. Hamburg

Kwok, Benedict Hung-biu: Von der historisch zur trinitätstheologisch begründeten Christologie Wolfhart Pannenbergs (H. Fischer / T. Koch)

Reitz-Dinse, Annegret: Theologie in der Diakonie. Eine Untersuchung zur Arbeit der Theologischen Abteilung des Diakonischen Werkes, Innere Mission und Hilfswerk, der EKD in den Jahren 1957–1975 (W. Grünberg / W.-V. Lindner)

Schreiber, Tilman: Die soteriologische Bedeutung der Auferweckung Jesu Christi in gegenwärtiger systematischer Theologie (O. H. Pesch / J. Dierken)

Sebastian, Johann Jayakiran: „... baptisma unum in sancta ecclesia ..." A theological appraisal of the baptismal controversy in the work and writings of Cyprian of Carthage (H. Gürlzow / E. Reichert)

Vivbila, Vuadi: Femmes et réflexion théologique. Vers une pratique ecclésiale émancipatrice (Cas du Zaire) (O. Schumann / O. H. Pesch)

Theol. Fak. der Ruprecht-Karls-Univ. Heidelberg

Berlejung, Angelika: Die Theologie der Bilder. Das Kultbild im Mesopotamien und die alttestamentliche Bilderpolemik unter besonderer Berücksichtigung der Herstellung und Einweihung der Statuen (M. Weippert / H.-P. Mathys)

Clausen, Claus: Schöpferische Interdependenzen. Perspektiven neuerer schöpfungstheologischer Ansätze (M. Welker / W. Härle)

Frickenschmidt, Dirk: Vier antike Jesusbiographien. Die kanonischen Evangelien im Rahmen antiker biographischer Erzählkunst (K. Berger / Ch. Burchard / H. Görgemanns)

Gärtner, Heiderose: Und wenn sie alt werden, werden sie dennoch blühen. Ein Beitrag zu Grundfragen kasuellen Handelns der Kirche unter besonderer Berücksichtigung der Seelsorge mit alten Menschen, exemplarisch dargestellt an der Alterskasuale Goldene Konfirmation (C. Möller / H. Schmidt)

Gerrens, Uwe: Medizinisches Ethos und theologische Ethik. Die Positionen von Karl Bonhoeffer und Dietrich Bonhoeffer in den Auseinandersetzungen um Zwangssterilisation und „Euthanasie" im Nationalsozialismus (W. Huber / D. Ritschl)

Goertz, Harald: „Allgemeines Priestertum" und ordiniertes Amt bei Luther (W. Härle / G. Seebaß)

Goo, Soon-Ja: Die Gotteslehre in der Freiheitsschrift Friedrich W. J. Schellings und ihre Rezeption in der Gotteslehre Paul Tillichs (H. Hofmeister / W. Härle)

Hailer, Martin: Theologie der Weisheit. Untersuchungen zu sapientialen Konzeptionen in der Fundamentaltheologie des 20. Jahrhunderts (D. Ritschl / M. Welker)

Han, Kool-Il: Mission und Kultur in der deutschsprachigen Missionswissenschaft bei G. Rosenkranz, H.-W. Gensichen, H. J. Margull und W. Kohler (Th. Sundermeier / G. Schnurr)

Hauff, Martin: Prälat D. Theophil Askani (1923–1982) als Paradigma eines seelsorglichen Predigers (C. Möller / G. Schneider)

Held, Peter: Systematische Praxis in der Seelsorge (G. Rau / D. Ritschl)

Kalusche, Martin: „Das Schloß an der Grenze". Kooperation und Konfrontation mit dem Nationalsozialismus in der Heil- und Pflegeanstalt für Schwachsinnige und Epileptische Stetten im Remstal (Th. Strohm / J. Thierfelder)

Kang, Sung-Young: Wirklichkeit, Glaube und Leben. Wirklichkeit Gottes in der Welt und „Nicht-religiöse Interpretation" bei Dietrich Bonhoeffer (W. Huber / K. Hungar)

Klappenecker, Gabriele: Glaubensentwicklung und Moralentwicklung bei James W. Fowler. Zugleich ein Beitrag zur Rezeption von H. Richard Niebuhr, Lawrence Kohlberg und Erik H. Erikson (W. Huber / H. Schmidt)

Klieme, Joachim: Ausgrenzung aus der NS-„Volksgemeinschaft" – Die Neuerkeröder Anstalten in der Zeit des Nationalsozialismus 1933–1945. Eine Diakoniewissenschaftliche Studie (Th. Strohm / J. Thierfelder)

Konradt, Matthias: Christliche Existenz nach dem Jakobusbrief. Eine Studie zu seiner soteriologischen und ethischen Konzeption (Ch. Burchard / G. Theißen)

Kreuter, Jens: Staatskriminalität und die Grenzen des Strafrechts. Reaktionen auf Verbrechen aus Gehorsam aus theologischer Sicht (W. Huber / W. Härle)

Lindemann, Gerhard: „Typisch Jüdisch". Das Verhalten zu Antijudaismus, Judenfeindschaft und Antisemitismus in der Ev.-luth. Landeskirche Hannovers 1919–1949 (G. Besier / G. Seebaß)

Löwner, Gudrun: Die Entwicklungsarbeit der protestantischen Kirchen in Sri Lanka im Vergleich mit der Sarvodaya-Bewegung und dem Aufbruch buddhistischer Mönche in der Entwicklungsarbeit (Th. Sundermeier / H.-W. Gensichen)

Massmann, Ludwig: Der Ruf in die Entscheidung. Studien zur Entstehung und Vorgeschichte, dem Wirklichkeitsverständnis und der kanonischen Stellung von Lev 20 (M. Weippert / M. Oeming)

Mayer, Gabriele: „Und das Leben ist siegreich". Ein Kommentar zu den Kapiteln 18–33 des Johannesbuches der Mandäer: Der Traktat über Johannes den Täufer (K. Berger / Ch. Burchard / K. Günther)

Roh, Taeseong: Die familia dei in den synoptischen Evangelien. Eine redaktions- und sozialgeschichtliche Untersuchung zu einem urchristlichen Bildfeld (G. Theißen / Ch. Burchard)

Scheuing, Hans-Werner: „Als Menschenleben gegen Sachwerte gewogen wurden". Die Geschichte der Erziehungs- und Pflegeanstalt für Geistesschwache Mosbach/Schwarzacher Hof und ihrer Bewohner 1933–1945 (Th. Strohm / J. Thierfelder)

Schoen, Ursula: Im Zweifel für den Menschen. Bedeutung und Wandel des Subsidiaritätsbegriffs in der katholischen Soziallehre und in der deutschen Sozialpolitik. – Eine diakoniewissenschaftliche Untersuchung (Th. Strohm / J. Thierfelder)

Shin, Joon Ho: Der Heilige Geist in Karl Barths Kirchlicher Dogmatik – Zur Entdeckung des ‚Pluralismus des Geistes' (M. Welker / M. Plathow)

Söllner, Peter: Jerusalem, die hochgebaute Stadt. Eschatologisches und himmlisches Jerusalem im Frühjudentum und im frühen Christentum (K. Berger / H.-J. Eckstein)

Treiber, Martin: Die alttestamentliche Predigt Friedrich Schleiermachers (W. Eisinger / C. Möller)

Wallraff, Martin: Der Kirchenhistoriker Sokrates. Untersuchungen zu Geschichtsdarstellung, Methode und Person (A. M. Ritter / G. Seebaß / F. Winkelmann)

Wenz, Georg: Aufbruch zum „A-Dieu": Ethische Intersubjektivität im „Neuen Denken" Emmanuel Levinas' und seine Bedeutung für die jüdisch-christliche Begegnung (D. Ritschl / E. Rudolph)

Zimmermann, Mirjam: Zur Behandlungsentscheidung bei schwerstgeschädigten Neugeborenen. Medizinische, gesellschaftliche, juristische Grundlagen – Ethische Beurteilung und Folgerungen (Th. Strohm / D. Ritschl / J. Hübner)

FB I der Univ. Hildesheim

Ströhmann, Gerd: Erziehungsrituale der Hutterschen Täufergemeinschaft (R. Keck / W. Brändle / Ch. Bizer [Göttingen])

Kath.-Theol. Fak. der Leopold-Franzens-Univ. Innsbruck

Biel, Robert: Lebens- und Todeszeichen der Kirche in Polen nach der Wende (K. Schaupp / J. Niewiadomski)

Birungyi, George: The Problem of Holistic-Healing in the Process of Evangelisation in Africa (K.-H. Neufeld / L. Lies)

Bürgler, Bernhard: Porneia. Die geistliche Lehre des Evagrios Pontikos von der Unzucht und ihre Bedeutung für heute – dargestellt an einem Ausschnitt aus dem Traktat „Über die acht Gedanken" (K. Schaupp / H. Rotter)

Feulner, Rüdiger: Clemens von Alexandrien. Sein Leben, Werk, geistiges Umfeld und seine Philosophie unter besonderer Berücksichtigung des ersten Stromateus (E. Coreth / L. Lies)

Findl-Ludescher, Anna: Stützen kann nur, was widersteht. Ida Friederike Görres – Ihr Leben und ihre Kirchenschriften. (K. Schaupp / L. Lies)

Fink, Renate: Die Botschaft des heilenden Handelns Jesu (M. Hasitschka / K. Schaupp)

Gaglo, Isaac Kodjo Agbem: Die Abtreibung in der eweischen Tradition aus der Sicht der katholischen Kirche: Zur Würde des menschlichen Lebens (H. Rotter / L. Lies)

Hollo, Laszlo: Minderheitenrechte in Europa im Hinblick auf Südtirol und Siebenbürgen (H. Rotter / K.-H. Neufeld)

Kaleta, Janusz: Argumentation in der Auseinandersetzung um die pränatale Diagnostik (H. Rotter / K.-H. Neufeld)

Koumaglo, Joseph Kossivi: Tod als Verherrlichung. Eine exegetische Untersuchung zur Perikope Joh 12,20–36 im Blick auf die johanneische Christologie und Soteriologie (M. Hasitschka / G. Fischer)

Mvuanda, Mbaki Mebeka J.: Inkulturation als Forderung einer tiefen Evangelisierung. Vom Inhalt der traditionellen Initiation zu einer christlichen Initiation. (H. B. Meyer / R. Messner)

Trawöger, Asolf: Wohin ich blicke, sehe ich Gewalt. Der Beitrag der Aggressions- und Gewaltforschung zu einer christlichen Sündenlehre (R. Schwager / J. Niewiadomski)

Udeani, Chibueze Clement: Inculturation as Dialogue between the African Cultures and the Message of Christ (G. Vass / Zapotoczky)
Ugwu, Chinonyelu Moses: Heilung in der Nigerianischen Kirche. Eine Pastoral-psychologische Untersuchung (K. Schaupp / R. Schwager)

Theol. Fak. der Friedrich-Schiller-Univ. Jena

Wilk, Florian: Die Bedeutung des Jesajabuches für Paulus (B. Schaller [Göttingen] / H. Stegemann [Göttingen] / N. Walter)

FB I Erziehungswissenschaft/Humanwissenschaft der Univ./Gesamthochschule Kassel

Große-Kracht, Hermann-Josef: Kirche in ziviler Gesellschaft. Studien zur Konfliktgeschichte von katholischer Kirche und demokratischer Öffentlichkeit (H. Rolfes / H. Zwergel / D. Krause-Vilmar / G. Heinemann)
Janssen, Claudia: Elisabet und Hanna – zwei alte Frauen in neutestamentlicher Zeit. Messianische Erwartungen und widerständiges Handeln (L. Schottroff / H. Schüngel-Straumann / Y. Ben-Chanan / C. Gremmels)

Erziehungswissenschaftl. Fak. der Christian-Albrechts-Univ. Kiel

Philipp, Gudrun: Lehrplanentwicklung im Fach Evangelische Religion in Schleswig Holstein (H.-T. Wrege / K. Kürzdorfer)
Heise, Brigitte: Das Werk von Johann Friedrich Overbeck (1789–1869) (G. Müller / M. Korte)

Theol. Fak. der Christian-Albrechts-Univ. Kiel

Gerber, Simon: Theodor von Mopsuestia und das Nicänum. Studien zu den katechetischen Homilien (R. Staats / J. Schilling)
Gräz, Sebastian: Erwägungen zur Traditionsgeschichte des Adad-Fluchs im alten Orient und im Alten Testament (U. Rüterswörden / U. Hübner)
Schaack, Thomas: Studien zum alttestamentlichen Verständnis des Schreibens anhand des Verbums BHK im Kontext administrativer Vorgänge (H. Donner / R. Bartelmus)
Wasserberg, Günter: Aus Israels Mitte – Heil für die Welt. Eine narrativ-exegetische Studie zur Theologie des Lukas (J. Becker / P. Lampe)

Theol. Fak. der Univ. Leipzig

Beyer, Martin: Kontakt über Theorie. Studien zur theologischen Rezeption der Systemtheorie Niklas Luhmanns (M. G. Petzoldt / D. Pollack [Frankfurt/Oder] / C. Frey [Bochum])
Böhm, Martina: Samarien und die Samaritai bei Lukas. Eine Studie zum religionshistorischen und traditionsgeschichtlichen Hintergrund der lukanischen Samarientexte und zu deren topologischer Verhaftung (C. Kähler / W. Vogler / C.-P. März)
Kunz, Andreas: „Auch heute sage ich – eine Wiederholung verkündige ich dir." Untersuchung zur literarischen Kontinuität und Diskontinuität in Sach 9,1–10; 11–17; 10,3b–12 und zum sozio-kommunikativen Hintergrund der Textentstehung (R. Lux / E.-J. Waschke [Halle] / D. Mathias)
Schulz, Christiane: Heinrich Gottlieb Tzschirner (1778–1828) – Studien zu Leben und Werk (K. Nowak / G. Wartenberg / M. Greschat)
Sievers, Hans-Jürgen: Superintendent Oskar Pank und die evangelisch-lutherische Kirche in Leipzig an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert (K. Nowak / G. Wartenberg / P. Steinbach)
Stekel, Hanns-Christian: Die Theologie der wortgebundenen religiösen Kompositionen von Johannes Brahms (U. Kühn / M. Petzold / Forner [Musikwissenschaften])
Steinhäuser, Martin: Homosexualität als Schöpfungserfahrung. Ein Beitrag zur theologischen Urteilsbegründung (J. Ziemer / C. Frey / U. Rauchfleisch)
Taut, Konrad: Anleitung zum Schriftverständnis? Die Heiligen Schriften nach dem Hebräerbrief (W. Vogler / C. Kähler / H.-F. Weiß)

Theol. Fak. der Kath.-Theol. Hochschule Linz

Birmli, Josef: Josef Pfeneberger (1880–1952) – Priester und Politiker. Beiträge zum Verhältnis von Kirche und Politik in Oberösterreich (R. Zinnhobler / K. Rehberger)
Güthoff, Elmar: Die Legaldefinitionen von Häresie, Apostasie und Schisma in kanonistischer Auslegung (S. Lederhilger / J. Niewiadomski)

Theol. Fak. der Univ. Luzern

Ferrari Schiefer, Valeria: LA BELLE QUESTION: Die Frage der Gleichheit der Geschlechter bei François Poullain de la Barre (1647–1723) auf dem Hintergrund der (früh-)neuzeitlichen QUERELLE DES FEMMES (D. Wiederkehr / E. Gössmann [München])

FB Ev. Theol. der Johannes Gutenberg-Univ. Mainz

Demandt, Johannes: Johannes Daniel Falk. Sein Werdegang: Danzig, Halle, Weimar (1768–1799) (G.-A. Benrath / G. May)
Evers, Ralf: Bildung – Alter – Religion. Subjekt- und bildungstheoretische Studien im Hinblick auf die Altenbildung (G. Otto / R. Volp)
Fischer, Christian: Die Entwicklung von Konfirmation und Jugendweihe in der ehemaligen DDR (1949–1978) (G. Otto)
Schäufele, Wolf-Friedrich: Christopf Matthäus Pfaff und die Kirchenunionsbestrebungen des Corpus Evangelicorum 1717–1726 (G.-A. Benrath / G. May)

FB Kath. Theol. der Johannes-Gutenberg-Univ. Mainz

Grieser, Heike: Sklaverei im frühmittelalterlichen Gallien (5.–7. Jahrhundert). Das Zeugnis der christlichen Quellen (T. Baumeister / H. Bellen)
Merkt, Andreas: Maximus I. von Turin. Die Verkündigung eines Bischofs der frühen Reichskirche im zeitgeschichtlichen, gesellschaftlichen und liturgischen Kontext (T. Baumeister / I. W. Frank)

FB Ev. Theol. der Philipps-Univ. Marburg

Braungart, Christiane: Mitteilung durch Darstellung. Schleiermachers Verständnis der Heilsvermittlung (W. Härle / T. Mahlmann)
Fricke, Michael: Jorge Pixley als nicaraguanischer Bibelausleger (E. Gerstenberger / R. Kessler)
Friedrichs, Lutz: Psalmodieren vor leerer Transzendenz. Religiöse Dimensionen spätmoderner Autobiographik am Beispiel von Wolfgang Koeppens „Jugend" und Peter Handkes „Die Wiederholung" (K.-F. Daiber / G. M. Martin)
Gerlach, Thomas: Verborgener Gott – dreieiniger Gott. Ein Koordinationsproblem lutherischer Gotteslehre bei Werner Elert (H.-M. Barth / H. Leipold)
Haigis, Peter: Paul Tillichs Idee einer Theologie der Kultur (1919–1933) (W. Härle / T. Mahlmann)
Herbst, Hans-Reinhold: Behinderte Menschen in Kirche und Gesellschaft (S. Keil / R. Kessler)
Mohri, Erika: Maria Magdalena. Frauenbilder in Evangelientexten des 1. bis 3. Jahrhunderts (D. Lührmann / W. Bienert)
Neumann, Gerhard: Kirche und Gesellschaft in der Grafschaft Waldeck am Ausgang des Mittelalters (H. Schneider / B. Moeller [Göttingen])
Rössel, Christoph: Die messianische Redaktion des Psalters. Studien zur Entstehung und Theologie der Sammlung Ps 2–89* (J. v. Oorschot [Jena] / J. Jeremias)
Sommer, Regina: Lebensgeschichte und gelebte Religion von Frauen (K.-F. Daiber / U. Schwab)
Teme, Willi: Krise der Leiblichkeit. Die Sozietät der Mutter Eva (Buttlarsche Rotte) und der radikale Pietismus um 1700 (H. Schneider / R. Dellsperger [Bern])
Walldorf, Jochen: Realistische Philosophie. Die philosophische Konzeption Adolf Schlatters (W. Härle / T. Mahlmann)
Wolf, Jürgen: Neopaganismus und Stammesreligionen. Ein religionsgeschichtlicher Vergleich (R. Flasche / H.-J. Greschat)

Ev.-Theol. Fak. der Ludwig-Maximilians-Univ. München

Dietzfelbinger, Daniel: Stiltheorie und Soziale Marktwirtschaft. Die religions- und wirtschaftssoziologischen Studien Alfred Müller-Armacks (T. Rendtorff)
Gößer, Andreas: Weltliche Kirchenhoheit als reichsstädtisches Recht. Die Politik des Augsburger Rates in der Religionsfrage zwischen 1520 und 1534 (R. Schwarz)
Joseph, Joy: „Re-lecturing" of Deuteronomy (Chapter 12–26) in the Postexilic Period (K. Baltzer)
Schlag, Thomas: „Herrliche Freiheit ... glückliche Allgemeinheit." Martin von Nathusius (1843–1906) und die Anfänge protestantischer Wirtschafts- und Sozialethik (T. Rendtorff)

Kath.-Theol. Fak. der Ludwig-Maximilians-Univ. München

Bohrmann, Thomas: Sozialethische Perspektiven für Wirtschaft und Medien: Werbung im Umfeld von gewalthaltigen Filmen im Fernsehen (A. Baumgartner / J. Gründel)
Eschenweck, Martina: „Was wir hörten und erfuhren": Freisinger Bibelintensiv-Kurs. Religionspädagogische Reflexionen über einen Entwurf von Bibelarbeit mit Erwachsenen (E. Schulz / L. Mödl)
Feldhaus, Stephan: Verantwortbare Wege in eine mobile Zukunft. Grundzüge einer Ethik des Verkehrs (W. Korff / J. Gründel)
Gadient, Lorenz: Wahrheit als Anruf der Freiheit. Hans Urs von Balthasars theodramatischer Erkenntnisbegriff in vergleichender Auseinandersetzung mit der transzendentalphilosophischen Erkenntniskritik Reinhard Lauters (G. L. Müller / G. Rottenwöhrer)
Glonner, Georg: Die Bildersprache des Johannes von Patmos. Untersuchung der Bildersprache in der Johannesapokalypse anhand einer um Elemente der Bildinterpretation erweiterten historisch-kritischen Methode (J. Gnilka / F. Laub)
Götz, Roland: Das Freisinger Domkapitel in der letzten Epoche der Reichskirche (1648–1802). Verfassungsgeschichte, Personengeschichte, Wahlkapitulationswesen (G. Schwaiger / M. Weitlauff)
Habersetzer, Marianne: Leben und Glauben – ein katechetischer Weg mit älteren Menschen (E. Schulz / L. Mödl)
Neubrand, Maria: Abraham – Vater von Juden und Nichtjuden. Eine exegetische Studie zu Röm 4 (F. Laub / M. Görg)
Nwaoru, Emmanuel O.: The Imagery in the Prophecy of Hosea. A Literary and Exegetical Survey of Hosea'a Metaphors and Similes (M. Görg / F. Laub)
Vorderholzer, Rudolf: Die Einheit der Schrift und ihr geistiger Sinn. Der Beitrag Henri de Lubacs zur Erforschung von Geschichte und Systematik christlicher Bibelhermeneutik (G. L. Müller / G. Rottenwöhrer)
Waldau, Knut: Das Problem der Denkmöglichkeit der notwendigen Existenz Gottes bei Immanuel Kant (R. Heinzmann / H. Döring)

WIERCINSKI, Andrzej: Der Dichter in seinem Dichtersein. Versuch einer philosophisch-theologischen Deutung des Dichterseins am Beispiel von Czeslaw Milosz (G. Müller / G. Rottenwöhrer)

Ev.-Theol. Fak. der Westfälischen Wilhelms-Univ. Münster

BRAUER, Bernd: Das Bild der Unheilsprophetie Israels in der frühen soziologisch orientierten Forschung (H.-P. Müller / K.-W. Dahm)

KLUTE, Dirk: Der Gemeindepastor und die Sterbenskranken. Eine qualitativ-empirische Studie über Seelsorge im Sterbezusammenhang am Beispiel der Pastoren eines Dorfes (F. Merkel / K.-W. Dahm)

TANNEBERGER, Hans-Georg: Die Vorstellungen der Täufer von der Rechtfertigung des Menschen (M. Brecht / W.-D. Hauschild)

Kath.-Theol. Fak. der Westfälischen Wilhelms-Univ. Münster

BICKMANN, Jutta: Kommunikation gegen den Tod. Studien zur Paulinischen Briefpragmatik am Beispiel des Ersten Thessalonicherbriefes (K. Löning / E. Zenger)

GAUKESBRINK, Martin: Die Sühnetradition bei Paulus – Rezeption und theologischer Stellenwert (K. Kertelge / K. Löning)

GOLOB, André: Buddha und die Frauen. Nonnen und Laienfrauen in den Darstellungen der Pali-Literatur (A. T. Khoury / K. Meisig [Mainz])

JANZEN, Bernhard: Samaññaphala. Die Frucht des Entsagers. Armut und Nicht-Anhaften als Weg zum Heil beim Buddha und bei Franziskus von Assisi (A. T. Khoury / M. D. Gira [Paris])

KNECHTEN, Heinrich Michael: Der Weg zum Heil bei Theophan dem Klausner. Rechtfertigung aus Glauben und die Synergia (J. Werbick / H. Vorgrimler)

OPGEN-RHEIN, Hermann J.: Jonapsalm und Jonabuch. Untersuchungen zu Sprachgestalt, Entstehungsgeschichte und kontextueller Bedeutung von Jona 2 (E. Zenger / K. Löning)

RAMMINGER-IMHOLZ, Michael: Mitleid und Heimatlosigkeit. Zwei Basiskategorien einer Anerkennungshermeneutik (J. B. Metz / H. Steinkamp)

VOGELPOHL, Elisabeth: Lassen, Tun und Leiden als Grundmuster zur Einübung geistlichen Lebens (A. Angenendt / K. Richter)

WECKEL, Ludger: Tod, wo ist dein Sieg? Tod, wo ist dein Stachel? Ein Dialog mit der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung über das Martyrium (G. Collet / H. Steinkamp)

Augustana-Hochschule d. Ev.-Luth. Kirche in Bayern, Neuendettelsau

ARK-NITSCHE, Stefan: David gegen Goliath. Die Geschichte der Geschichten einer Geschichte. Rezeptionsgeschichte einer biblischen Story im kanonischen Text, in theologischer und politischer Literatur, in der darstellenden Kunst und in der Medienlandschaft der Gegenwart (H. Utzschneider / K. Baltzer [München])

GRABENSTEIN, Andreas: Wachsende Potentiale oder wachsende Zwänge? Eine Untersuchung zur Rolle der wachsenden Wirtschaft in der Gesellschaft aus theologisch-sozialethischer Perspektive (J. Track / H. G. Ulrich [Erlangen])

GRAFFAM-MINKUS, Melanie: Der soziale Status des Apostel Paulus. Eine sozialanthropologische Untersuchung (W. Stegemann / B. Malina [Omaha])

GREINER, Dorothea: Segen. Zuwendung des dreieinigen Gottes. Eine systematisch-theologische Grundlegung des Segens (J. Track / H. G. Ulrich [Erlangen])

KLAHR, Detlef: Carl Johann Philipp Spitta (1801–1859). Dichter und Theologe der niedersächsichen Erweckungsbewegung (W. Sommer / I. Mager [Hamburg])

MÜLLER, Eckart: Die Konzeption der sozialen Marktwirtschaft und die Möglichkeiten ihrer Rezeption durch die evangelische Wirtschaftsethik (J. Track / H. Ruh [Zürich] / H. G. Nutzinger [Kassel])

Inst. für Kath. Theol. der Univ. Osnabrück

PULTE, Matthias: Privatisieren, Sanieren, Abwickeln – Die Tätigkeit der Treuhandanstalt von 1990–1994 aus der Perspektive der katholischen Soziallehre (M. Spieker / F. Janssen)

FB 1 der Univ./Gesamthochschule Paderborn

BEE-SCHROEDTER, Heike: Neutestamentliche Wundergeschichten im Spiegel vergangener und gegenwärtiger Rezeptionen (H. Fankenmölle / N. Mette)

STRATMANN, Heinrich: Die Korrelationsdidaktik Paul Tillichs konkretisiert an einer Unterrichtsreihe zur Gottesfrage. (N. Mette / S. Leimgruber)

THIEN, Ulrich: Menschengerecht Wohnen – Menschenwürdig Leben (N. Mette / H. Steinkamp [Münster])

Theol. Fak. Paderborn

SIEBERTZ, Johannes: Der Arbeitsbegriff bei Adam Heinrich Müller 1779–1829 (T. Herr / R. Marx)

WERNEKE, Michael: Ius universale – ius particulare. Zum Verhältnis von Universal- und Partikularreche in der Rechtsordnung der lateinischen Kirche unter besonderer Berücksichtigung des Vermögensrechts (L. Gerosa / W. Aymans)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Passau

BÄR, Michael: Homiletik im Priesterseminar Passau 1828–1964 (K. Schlemmer / A. Landersdorfer)

HOFMEIR, Martin: Priester und Ordensleute nach einer Therapie. Eine pastoralpsychologische Studie zu einer Nachsorgekonzeption für das Recollectio-Haus Münsterschwarzach (I. Baumgartner / P. Fonk)

NICKEL, Monika: Predigt als Dialog (K. Schlemmer / A. Landersdorfer)

Inst. f. Ev. Theol. der Univ. Regensburg

Aruldoss, Thaveedu: The Relevance of the Social Teachings of Martin Luther for Dalit Liberation (H. Schwarz)

KIM, Choong-Hwan: Abendmahlsverständnis und Abendmahlsfrömmigkeit bei Calvin und im koreanischen Presbyterianismus (H. Schwarz)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Regensburg

FRITSCH, Matthias: Vernunft – Offenbarung – Religion. Eine historisch-systematische Untersuchung zu Sigismund von Storchenau (U. G. Leinsle / H. Petri)

FRÜHWALD-KÖNIG, Johannes: „Der Eifer für dein Haus verzehrt mich" (Joh 2,17). Eine bibeltheologische Untersuchung zum Thema „Tempel- und Kultkritik im Johannesevangelium?" (G. Schmuttermayr / H. Ritt)

KONRAD, Werner: Schreiben, Lesen – Reden, Hören. Hermeneutik im Spannungsfeld von Exegese und Homiletik (G. Schmuttermayr / K. Baumgartner)

LÖSSL, Josef: INTELLECTUS GRATIAE. Die erkenntnistheoretische und hermeneutische Dimension der Gnadenlehre Augustins (N. Brox / U. G. Leinsle)

SCHEUCHENPFLUG, Peter: Die Katholische Bibelbewegung im 19. Jahrhundert. Eine pastoralgeschichtliche Studie (K. Baumgartner / K. Hausberger)

STANDOP, Annette: „Leitbilder für die pastoralen Dienste – ein Beitrag zur kirchlichen Organisationskultur." Darstellung und Reflexion der lehramtlichen Aussagen seit dem II. Vatikanum (K. Baumgartner / H. Schlögel)

WAGNER, Christian: Die Septuaginta-Hapaxlegomena im Buch Jesus Sirach. Untersuchungen zu Wortwahl und Wortbildung unter besonderer Berücksichtigung des textkritischen und übersetzungstechnischen Aspekts (A. Schmitt / J. Schreiner)

Phil. Fak. der Univ. des Saarlandes

EICKHOFF, Jörg: Theodizee – Die theologische Antwort Paul Tillichs im Kontext der philosophischen Fragestellung (G. Hummel / G. Hasenhüttl)

GRITTNER, Sabine: „Aber wo Göttliches wohnt – die Farbe des Nichts" Mystische Rezeption und mystisches Erleben im Werk von Nelly Sachs (G. Hasenhüttl / G. Sauder)

ROOSE, Hanna: „Das Zeugnis Jesu." Seine Bedeutung für die Christologie, Eschatologie und Prophetie in der Offenbarung (U. B. Müller / G. Hummel)

Theol. Fak. der Univ. Salzburg

ARZT, Silvia: „Ich finde, daß sehr großer Mut dazugehört, in dieser Zeit einem Mann nicht zu gehorchen. Noch dazu dem König." Die geschlechtsspezifische Rezeption biblischer Erzählungen exemplifiziert an einer exegetischen, wirkungsgeschichtlichen, rezeptionsästhetischen und empirischen Untersuchung zur Erzählung vom Widerstand der Waschti in Ester 1 (A. Bucher / I. Fischer)

FLEISCHHACKER, Hedwig: Andrew Seth Pringle-Pattison und seine „Idea of Imortality". Eine kritische Betrachtung unter Berücksichtigung der Kontroversen mit McTaggart und Bonsaquet (A. Paus / H. Schmidinger)

HIMMELBAUER, Markus: Antirassistische Pädagogik. Das Beispiel des „Infobus Miteinander Leben" und seine Konsequenzen für den Religionsunterricht (A. Bucher / H. Rothbucher)

KRAMMER, Ingrid: Die Auswirkungen des Verhaltens zum Mitmenschen auf die Beziehung zu Gott im Buch Ben Sira (F. Reiterer / G. Bodendorfer-Langer)

PRESSLER, Angelika: „Einladung zu einer Begegnung." Die Pastoralpsychologie im Dialog mit Jakob Levy Moreno und dem Psychodrama (F. Schleinzer / I. Baumgartner)

RITTER-MÜLLER, Petra: Kennst du die Welt? Eine sprachwissenschaftliche und exegetische Studie zur ersten Gottesrede im Buch Ijob (Ijob 38 und 39) (F. Reiterer / J. Wehrle)

SCHACKL-RABER, Ursula: Aufgespürte Frauenarbeit in Männerberichten. Explizite und implizite Frauenarbeit im Matthäusevangelium auf dem Hintergrund einer sozialgeschichtlich-feministischen Analyse (W. Beilner / N. Füglister)

SONG, Jae-Jun: Die heilsuniversalistische Sendung Israels. Exegetische und theologische Untersuchungen von Jes 55,1–5 (F. Reiterer / G. Bodendorfer-Langer)

WALZ, Frank: Die therapeutische Dimension der erneuerten Liturgie. Sehnsucht – Grundlagen – Wesen – Feier (F. Nikolasch / F. Schleinzer)

Theol. Fak. Trier

GERLACH, Karl W.: The Ante-Nicene Pascha. A Rhetorical History (A. Heinz / B. Fischer)

GOUDJO, Raymond Bernard: La Liberté en Democratie. L'Ethique sociale et la Realité politique en Afrique (W. Ockenfels / H. Weber)

Hallermann, Heribert: Präsenz der Kirche an der Hochschule. Eine kirchenrechtliche Untersuchung zur Verfassung und zum pastoralen Auftrag der katholischen Hochschulgemeinden in Geschichte und Gegenwart (I. Riedel-Spangenberger / H. Feilzer)

Hartmann, Stephanie: Das Verhältnis von Gotteslehre und Sozialkritik in den trinitätstheologischen Entwürfen von Jürgen Moltmann und Leonardo Boff (K. Reinhardt / B. Stubenrauch)

Hubert, Marianne: Moralthologie im Kontext ihrer Zeit. Beiträge zu Themen der Moral in den Stimmen aus Maria Laach der Jahre 1871–1914 (H. Weber / W. Ockenfels)

Zimmermann, Andreas: Das Verständnis des Gewissens in der neueren Psychologie. Analyse der Aussagen und Positionen mit ihren paradigmatischen Prämissen und in ihrer Bedeutung für die ethische Diskussion (H. Weber / L. Montada)

Ev.-Theol. Fak. der Eberhard-Karls-Univ. Tübingen

Berneburg, Erhard: Das Verhältnis von Verkündigung und sozialer Aktion in der evangelikalen Missionstheorie – unter besonderer Berücksichtigung der Lausanner Bewegung für Weltevangelisation (P. Beyerhaus / S. Raeder)

Deines, Roland: Die Pharisäer im Spiegel christlicher und jüdischer Forschung seit Wellhausen und Graetz (ca. 1860–1940) (M. Hengel / S. Schreiner)

Fritsch, Friedemann: Communio idiomatum. Zur Funktion einer christologischen Bestimmung im Denken Johann Georg Habermanns. (O. Bayer / E. Herms)

Heidtmann, Dieter: Die Engel: Grenzgestalten Gottes. Über die Notwendigkeit und Möglichkeit der christlichen Rede von den Engeln (J. Moltmann / O. Bayer)

Kim, Chung-Lyeal: Die Anwendungsmöglichkeiten der Tiefenpsychologie von C. G. Jung für die Seelsorge in Korea (D. Rössler / G. Hennig)

Kim, Do Hoon: Der Taoismus und die Christliche Schöpfungslehre. Ein Vergleich ihrer Grundideen aus ökologischer Sicht (J. Moltmann / P. Beyerhaus)

Lee, Eun-Jae: Philipp Jakob Spener als Bibelausleger. Eine Untersuchung seiner Römerbrieferklärung (1677) (S. Raeder / O. Betz)

Stettler, Hanna: Die Christologie der Pastoralbriefe (P. Stuhlmacher / O. Hofius)

Zimmermann, Johannes: Messianische Vorstellungen in den Schriftfunden von Qumran (M. Hengel / H. Lichtenberger)

Kath.-Theol. Fak. der Eberhard-Karls-Univ. Tübingen

Gleis, Matthias: Die bmh (H. Niehr / W. Groß)

Kirsten, Elke: Heilige Lebendigkeit. Zur Bedeutung des Heiligen bei Bernhard Welte (P. Hünermann / B. J. Hilberath)

Nonte, Thomas: Selbstbewußtsein als Topos der Theologie. Zur anthropologisch vermittelten transzendentalen Christologie in der Glaubenslehre Friedrich D. E. Schleiermachers (P. Hünermann / M. Eckert)

Rojas Rojas, Esteban: La opción por los pobres presentada sobre la base de los documentos de las Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano de Medellín (1968), de Puebla (1979) y de Santo Domino (1992) (N. Greinacher / A. Biesinger)

Schickendantz, Carlo Federico: Autotrascendencia radicalizada en extrema impotencia. La comprensión de la muerte en Karl Rahner (P. Hünermann / B. J. Hilberath)

Steinfort, Dirk: SOCIETAS SYMPATHICA. Die Zukunft der Kirche nach Dietrich Bonhoeffer und Karl Rahner (B. J. Hilberath / P. Hünermann)

Waidosch, Kurt: Der Umgang mit Leid in der Logotherapie und Existenzanalyse Viktor E. Frankls und in der mystischen Theologie (D. Mieth / A. Biesinger)

Woiwode, Matthias: Heillose Religion? Eine fundamentaltheologische Untersuchung zur funktionalen Religionstheorie Niklas Luhmanns (M. Seckler / G. Wieland)

Theol. Fak. der Phil.-Theol. Hochschule Vallendar

Kaes, Dorothee: Theologie im Anspruch von Geschichte und Wahrheit. Zur Hermeneutik Joseph Ratzingers (F. Courth)

Zils, Frank: Kirche und Erwachsenenbildung. Grundlagen – Beweggründe – Prinzip (A. Schuchart)

Ev.-Theol. Fak. der Univ. Wien

Förster, Hans: Die Feier der Geburt Christi. Beiträge zur Erforschung der Anfänge des Epiphanie- und des Weihnachtsfestes in ausgewählten Regionen der Alten Kirche (A. Raddatz / K. Niederwimmer)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Wien

Dinges, Stefan: Zu neuem Leben ermächtigt. Bausteine einer verantwortlichen Scheidungspastoral als solidarische Lebenspraxis der Kirche mit Geschiedenen/Wiederverheirateten (P. M. Zulehner / W. Langer)

Gansterer, Gerhard: Der Begriff der „Ehrfurcht vor dem Leben" bei Albert Schweitzer und in der aktuellen theologisch-ökologischen Diskussion. Probleme der Begründung in ökologisch-ethischen Entwürfen (G. Virt / U. Körtner)

Grandits, Manfred Andreas: Leib und Blut Christi – Quelle heilen Lebens. Elemente einer therapeutischen Spiritualität bei Hildegard von Bingen auf dem Hintergrund des heutigen Denkens über Gesundheit (J. Weismayer / G. Virt)

Heil, Markus Christoph: Kirchenmanagement. Pastorale Kundenorientierung zur Steigerung der Wertschöpfung und Sinnstiftung durch die Kirche (P. M. Zulehner / J. Reikerstorfer)

Kalinowski, Wojciech: Priester in Polen. Polnische Priester auf dem Prüfstein des II. Vatikanischen Konzils (P. M. Zulehner / J. Weismayer)

Kigen, Thomas: The African Synod. A Critical Pastoral Analysis of the African Bishops' Synod (P. M. Zulehner / K. H. Frankl)

Koller, Michaela Romana: Das Psychosomatische Reaktionsmuster. Eine Herausforderung für die Krankenhausseelsorge (P. M. Zulehner / G. Virt)

Lehner, Erich: Männer an der Wende. Grundlagen kirchlicher Männerarbeit (P. M. Zulehner / W. Langer)

Palinski, Jerzy Robert: Die Erneuerung der Eucharistiefeier in der Diözese Katowice nach dem Vaticanum II (H. J. Auf der Maur / P. M. Zulehner)

Prüller-Jagenteufel, Gunter Michael: Solidarität – Eine christliche Tugend. Von einer sozialen zu einer theologisch-ethischen Kategorie. Moraltheologische Untersuchung zum Solidaritätsverständnis des universalkirchlichen Lehramtes anhand der Sozialdokumente von Leo XIII. bis Johannes Paul II. und seine Bedeutung für die soziale Praxis (G. Virt / J. Schasching)

Pyzdek, Tadeusz: Das Evangelium der Arbeit nach Johannes Paul II (R. Weiler / F. Röhrig)

Rechenmacher-Grünfelder, Dorothea: Weggeschichten des Alten Testaments. Symboldidaktische Lernprozesse in der Bibelarbeit mit Erwachsenen und in der Schule (W. Langer / G. Braulik)

Sasauja, Mihail Simion: Die Kirchenpolitik des Wiener Hofes in Siebenbürgen zur Zeit Maria Theresias (E. C. Suttner / K. H. Frankl)

Wernig, Katharina Augusta: Die Pfarre Bruck an der Leitha. Kirchengeschichtliche Einblicke der Pfarre Bruck an der Leitha unter besonderer Berücksichtigung des Pfarrlebens (F. Röhrig / K. H. Frankl)

Zachariah, Joseph: Formulare of Faith of the Chalcedonians and the Non-Chalcedonians in the Light of the Statements in the West Syrian Anaphoras on God's Plan of Salvation, Incarnation and Sanctification of the Redeemed (E. C. Suttner / H. J. Auf der Maur)

Zohagnan, Bertrand-Clément: Anthropologie der Arbeit aus Sicht des Volkes der Guéré, Côte d' Ivoire: Soziale Frage und Sozialreform in einem Afrikanischen Land (R. Weiler / P. M. Zulehner)

Kirchl. Hochschule Wuppertal

Gehring, Hans-Ulrich: Schriftprinzip und Rezeptionsästhetik. Rezeption als Thema homiletischer Theorie (A. Grözinger / Ch. Reents)

Ritter, André: Der Monotheismus als ökumenisches Problem. Eine Studie zum trinitarischen Denken von Gott im Kontext des christlich-muslimischen Dialogs (F. Huber / B. Klappert)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Würzburg

Alkhofer, Andreas: Ethik – Optik und Angesichtssache. Überlegungen zu einer Fundamentalkasuistik im Anschluß an E. Levinas (B. Fraling / E. Klinger)

Garsky, Albrecht: Das Verhör Jesu vor dem Hohen Rat. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung (K. Müller / H.-J. Klauck)

Kavunguvalappil, Antony: Theology of Suffering and Cross in the Life and Work of Blessed Edith Stein (A. Ganoczy / B. Fraling)

Keidel, Anne Gordon: Discerning the path of life: Discernment according to Basil of Caesarea and Ignatius of Loyola with a comparison of their teaching (B. Fraling / M Canévet [Straßburg])

Mauerhoff-Henke, Thorsten: Zwischen Pastoral und Polemik. Die Frage der Rechtfertigung des Sünders vor Gott in den „Libelli" des ersten Reformationsjahrzehntes (K. Ganzer / H. Smolinski [Freiburg])

Melzer-Keller, Helga: Jesus und die Frauen. Eine Anfrage an die synoptischen Jesusüberlieferungen (K. Müller / H.-J. Klauck)

Pechtl, Josef: Kraft und Güte. Albert Camus' Spannungsdenken als eine Antwort auf die Herausforderungen des Nihilismus (B. Fraling / E. Klinger)

Rufolph, Anette: „Denn wir sind jenes Volk." – Die neue Gottesverehrung in Justins Dialog mit dem Juden Tryphon in historisch-theologischer Sicht (J. Speigl / W. v. Arx)

Ev.-Theol. Fak. der Univ. Zürich

Bauke, Jan: Die Allmacht Gottes. Systematisch-theologische Erwägungen zwischen Metaphysik, Postmoderne und Poesie. (I. Dalferth / H. Ruh)

Bogun, Ulrich: Die Predigt – darstellendes oder wirksames Handeln? Untersuchungen zur Predigtlehre und Predigt bei F. D. E. Schleiermacher und deren kritische Rezeption durch F. Niebergall und W. Jetter (W. Kramer)

Haldimann, Konrad: Rekonstruktion und Entfaltung. Exegetische Untersuchungen zu Joh 15 und 16 (H. Weder)

Letsch-Brunner, Silvia: Marcella. Discipula et magistra. Das Leben einer außergewöhnlichen römischen Frau. Ein Beitrag zur Kirchengeschichte des 4. Jahrhunderts (H. D. Altendorf)

Oswald, Wolfgang: Gottesberg – Wüste Sinai – Berg Sinai. Eine Untersuchung zur Literargeschichte der vorderen Sinaiperikope Ex 19–24 und ihrem historischen Hintergrund. (T. Krüger)