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