1 ex
2 BS

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 3 — 1998 — 94. Jahrgang

- 3. 07. 98

BS: theol H 425

Georg Essen:
Person – ein philosophisch-theologischer Schlüsselbegriff in der dogmatischen Diskussion . . . Sp. 243

Allgemeines / Festschriften . . . Sp. 253

Kulte, Kulturen, Gottesdienste. Öffentliche Inszenierung des Lebens. Verhältnis von Kult und Kultur. Peter Cornehl zum 60. Geburtstag, hg. v. Peter Stolt / Wolfgang Grünberg / Ulrike Suhr (Klemens Richter)

Bibelwissenschaft / Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 254

Keel, Othmar: Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina / Israel. Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Einleitung (Ulrich Hübner)

Dohmen, Christoph / Oeming, Manfred: Biblischer Kanon, warum und wozu? Eine Kanontheologie (Magne Sæbø)

Stemberger, Günter / Dohmen, Christoph: Hermeneutik der Jüdischen Bibel und des Alten Testaments (Franz Mußner)

Berger, Klaus: Theologiegeschichte des Urchristentums. Theologie des Neuen Testaments (Thomas Söding)

Politics and Theopolitics in the Bible and Postbiblical Literature, hg. v. Henning Graf Reventlow / Yair Hoffmann / Benjamin Uffenheimer (Adrian Schenker)

Kirchengeschichte . . . . . Sp. 265

Taylor, Miriam S.: Anti-Judaism and Early Christian Identity. A Critique of the Scholarly Consensus (Günter Stemberger)

Noethlichs, Karl Leo: Das Judentum und der römische Staat. Minderheitenpolitik im antiken Rom (Ernst Dassmann)

Connolly, Hugh: The Irish Penitentials and their Significance for the Sacrament of Penance today (Hubertus Lutterbach)

Les Conciles Oecuméniques. 2 Bde (Josef Wohlmuth)

Christian Unity. The Council of Ferrara-Florence 1438/39–1989, hg. v. Giuseppe Alberigo (Remigius Bäumer)

Werner, Ernst: Jan Hus. Welt und Umwelt eines Prager Frühreformators (Jaroslav V. Polc)

Tanz, Sabine / Werner, Ernst: Spätmittelalterliche Laienmentalitäten im Spiegel von Visionen, Offenbarungen und Prophezeiungen (Johannes Grabmayer)

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

Müller, Margit: Am Schnittpunkt von Stadt und Land. Die Benediktinerabtei St. Arnulf zu Metz im hohen und späten Mittelalter (Dieter Heckmann)

Bunners, Christian: Paul Gerhardt. Weg – Werk – Wirkung (Giovanna della Croce)

Religionsphilosophie / Fundamentaltheologie . . . . . Sp. 279

Schmid, Dirk: Religion und Christentum in Fichtes Spätphilosophie 1810–1813 (Hansjürgen Verweyen)

Ricoeur, Paul: Das Selbst als ein Anderer (Knut Wenzel)

Wagner, Harald: Lebenswelt und Glaube. Kritik der Lebenswelttheorie und ihre Übertragung auf den Gemeindeaufbau (Edmund Arens)

Theologiegeschichte . . . . . Sp. 286

Liberté chrétienne et libre arbitre. Textes de l'enseignement de troisième cycle des facultés romandes de théologie, hg. v. Guy Bedouelle / Olivier Fatio (Harry McSorley)

Berndt, Rainer: André de Saint-Victor († 1175). Exégète et théologien (Christian Schütz)

Overbeck, Franz: Werke und Nachlaß. 6 Bde (Magnus Striet)

Dogmatik . . . . . Sp. 295

Garrett, James Leo: Systematic Theology. Biblical, Historical and Evangelical. Bd 1 (Peter Lüning)

Dulles, Avery: The Assurance of Things Hoped for. A Theology of Christian Faith (Jan Ambaum)

Kleffmann, Tom: Die Erbsündenlehre in sprachtheologischem Horizont. Eine Interpretation Augustins, Luthers und Hamanns (Helmut Hoping)

Plonz, Sabine: Die herrenlosen Gewalten. Eine Relektüre Karl Barths in befreiungstheologischer Perspektive (Hans-Peter Großhans)

Roten, Johann G.: Im Zeichen der Ellipse. Hans Urs von Balthasars theologische Anthropologie (Manfred Lochbrunner)

Abschied von der Schuld? Zur Anthropologie und Theologie von Schuldbewußtsein, Opfer und Versöhnung, hg. v. Richard Riess (Raimund Lülsdorff)

Köber, Berthold W.: Sündlosigkeit und Menschsein Jesu Christi. Ihr Verständnis und ihr Zusammenhang in der protestantischen Theologie der Gegenwart (Matthias Haudel)

Meuffels, Hans Otmar: Kommunikative Sakramententheologie (Burkhard Neumann)

Marquardt, Friedrich Wilhelm: Was dürfen wir hoffen, wenn wir hoffen dürften? Eine Eschatologie. 3 Bde (Harald Wagner)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 310

Itinerarium = Reisebericht / Egeria. Übers. u. eingel. v. Georg Röwekamp (Albert Gerhards)

Chavasse, Antoine: Les lectionnaires romains de la messe au VII[e] et au VIII[e] siecle. Sources et dérivés (Marcel Metzger)

Binder, Tuija: Maria in Finnland – vom Missale Aboense zu den Schriften Mikael Agricilas (Dietmar Thönnes)

Raum und Ritual. Kirchbau und Gottesdienst in theologischer und ästhetischer Sicht, hg. v. Rainer Bürgel (Stefan Rau)

Künzel, Anja: Kirche bauen – Gemeinde bilden. Zur Beziehung von Architektur, Kunst und Liturgie im Leben katholischer Pfarrgemeinden (Stefan Rau)

Sauer, Ralph: Die Kunst, Gott zu feiern. Liturgie wiederentdecken und einüben (Hans J. Limburg)

Wannenwetsch, Bernd: Gottesdienst als Lebensform – Ethik für Christenbürger (Klemens Richter)

Jilek, August: Eintauchen – Handauflegen – Brotbrechen. Eine Einführung in die Feiern von Taufe, Firmung und Erstkommunion (Anton Thaler)

Trauernde trösten – Tote beerdigen. Biblische, pastorale und liturgische Hilfen im Umkreis von Sterben und Tod, hg. v. Jürgen Bärsch / Beate Kowalski (Dietmar Thönnes)

Ökumenische Segensfeiern. Eine Handreichung, hg. v. Hanns Kerner / Elmar Nübold (Klemens Richter)

Lies, Lothar: Gottes Herz für die Menschen. Elemente der Herz-Jesu-Frömmigkeit morgen (Dietmar Thönnes)

Schilson, Arno: Medienreligion. Zur religiösen Signatur der Gegenwart (Klemens Richter)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 324

Krämer, Peter: Kirchenrecht II. Ortskirche – Gesamtkirche (Klaus Lüdicke)

Moraltheologie / Sozialethik . . . Sp. 325

Jahrbuch für Wissenschaft und Ethik. Bd 1, hg. v. Carl F. Gethmann / Ludger Honnefelder (Klaus Arntz)

Kaiser, Thomas Otto Hermann: Versöhnung in Gerechtigkeit. Das Konzept der Versöhnung und seine Kritik im Kontext Südafrika (Edmund Arens)

Rottenwöhrer, Gerhard: Zeichen der Satansherrschaft: Die Katharer zu Verfolgung, Mord und Strafgewalt (Franz Furger)

Kleinhappl, Johannes: Soziales Christentum. Bd IV: Analysen, Essays und Fragmente aus dem Nachlaß, hg. u. eingel. v. Ernst van Loen (Franz Furger)

Das christliche Freiheitsverständnis in seiner Bedeutung für die staatliche Rechtsordnung, hg. v. Heiner Marré / Dieter Schümmelfeder / Burkhard Kämper (Franz Furger)

Nach der Wende: Kirche und Gesellschaft in Polen und Ostdeutschland. Sozialethische Probleme der Transformationsprozesse, hg. v. Manfred Spieker (Franz Furger)

Von der Wertgemeinschaft zum Dienstleistungsunternehmen. Jugend- und Wohlfahrtsverbände im Umbruch, hg. v. Thomas Rauschenbach / Christoph Sachsse / Thomas Olk – Bucher, Anton A.: Einführung in die empirische Sozialwissenschaft. Ein Arbeitsbuch für TheologInnen (Franz Furger)

Falterbaum, Johannes: Entwicklungshilfe im nationalen und internationalen Recht. Eine Darstellung ausgehend von christlichen Einrichtungen der Entwicklungsförderung (Franz Furger)

Ökologisches Weltethos im Dialog der Kulturen und Religionen, hg v. Hans Kessler (Franz Furger)

Pastoraltheologie . . . . . Sp. 333

Martin, Gerhard Marcel: Sachbuch Bibliodrama. Praxis und Theorie (Gudrun Lohkemper-Sobiech)

Missionswissenschaften . . . . . Sp. 335
Einleitung in die Missionsgeschichte. Tradition, Situation und Dynamik des Christentums, hg. v. Karl Müller / Werner Ustorf (Karl Josef Rivinius)
Christlicher Glaube in multireligiöser Gesellschaft. Erfahrungen – Theologische Reflexionen – Missionarische Perspektiven, hg. v. Anton Peter (Gerhard Beestermöller)
The Christian Churches and the Democratisation of Africa, hg. v. Paul Gifford (Horst Gründer)

Religionswissenschaft . . . . . Sp. 339
Nagel, Tilman: Medinensische Einschübe in mekkanischen Suren (Oliver Lellek)
Religion und prosoziales Verhalten, hg. v. Walter Kerber (Günter Wilhelms)
Vierling, Hermann: Die Profane Alltagsreligion. Ein Beitrag zum integralen Religionsverständnis (Hans-Joachim Höhn)

Patrologie . . . . . Sp. 344
Gregor der Grosse: Von der Sehnsucht der Kirche. Ausgew. u. übertragen v. Michael Fiedrowicz (Georg Jenal)
Kertsch, Manfred: Exempla Chrysostomica. Zu Exegese, Stil und Bildersprache bei Johannes Chrysostomos (Manfred Lochbrunner)

Kurzrezensionen . . . . . Sp. 345

Notizen . . . . . Sp. 349

Bibliographie . . . . . Sp. 349

Person – ein philosophisch-theologischer Schlüsselbegriff in der dogmatischen Diskussion

von Georg Essen, Münster

„Person" ist ein Begriff, der in der Neuzeit „Karriere" (Theo Kobusch) gemacht hat und zu einem Fundamentalbegriff theoretischer und praktischer Sinnfragen geworden ist. Er fungiert als Grundlage des Rechts, der Verfassungen und universaler Menschenrechtserklärungen. Darüber hinaus kommt ihm in der Entwicklungspsychologie und schließlich in der Moralphilosophie eine zentrale Bedeutung zu. Insbesondere im Bereich der biomedizinischen Ethik läßt sich namentlich anhand der von Peter Singer ausgelösten Kontroverse aufzeigen, daß eine Entscheidung über die Frage, welcher Status menschlichen Zygoten und Föten, aber auch geistig Schwerstbehinderten oder irreversibel Komatösen zuerkannt wird, auch vom jeweils vorausgesetzten Personbegriff abhängt. Denn die ethisch problematischen Resultate Singers beruhen ja u. a. auf der Vorentscheidung, den Personbegriff mit den Prämissen des Utilitarismus zu versehen und zugleich die Selbstzwecklichkeit, die die Personwürde begründet, an das aktuale Vermögen eines rational und selbstbewußt Handelnden zu binden, der sich als Selbstzweck weiß.[1] Angesichts dieser Konsequenzen, die hier aus dem Verständnis der Person als selbstbewußter Subjektivität gezogen werden sollen, sowie aufgrund der Schlüsselfunktion, die der Personbegriff in gegenwärtigen Diskussionszusammenhängen einnimmt, ist es kaum verwunderlich, daß die Zahl historischer und systematischer Aufsätze und Monographien zum Personbegriff, insbesondere zum neuzeitlichen, stark zugenommen hat.[2] Auf die derzeitige Forschungslage wirkt sich natürlich positiv aus, daß es in vorzüglichen Lexikon- und Handbuchartikeln – philosophischen wie theologischen – gelungen ist, das schier unübersehbare historische Material zu sondieren, systematisch aufzubereiten und für die aktuellen Debatten fruchtbar zu machen.[3]

Ihr eigentümliches Profil gewinnt die gegenwärtige Diskussionslage zum Personbegriff aus der Tatsache, wesentliche Anregungen der (sprach-)analytischen Philosophie zu verdanken. Allerdings ist der Personbegriff einschließlich der auf ihn bezogenen Referenzbegriffe ‚Subjekt', ‚Selbstbewußtsein' und ‚Ich' gerade von diesen philosophischen Strömungen aufs Schärfste attackiert worden. Sofern sie, wie etwa, um nur einen prominenten Namen zu nennen, Derek Parfit, gar mit der Prätention auftreten, den Personbegriff eliminieren zu wollen, werden diese Ansätze bisweilen unter dem Schlagwort „Reduktionismus" subsumiert. Das von ihm ausgesprochene Verdikt über den Personbegriff trifft damit nichts geringeres als den Schlüsselbegriff der abendländischen Philosophie. Doch auch für die Theologie ist der Versuch, den Personbegriff zu „entthronen", nicht ohne Belang, wenn man an seine unverzichtbare Bedeutung in der Moraltheologie und den christlichen Sozialwissenschaften, aber auch in den klassischen Themenfeldern der Dogmatik denkt. Insofern hätte es gewiß naheliegend sein können, in einer Sammelrezension die aktuelle Diskussion zum Personbegriff innerhalb der *philosophy of mind* in fundamentaltheologischer Absicht aufzuarbeiten und nach genuin theologischen „Einmischungsversuchen" zu fragen.[4] Doch soll an dieser Stelle ein anderer Weg beschritten werden; beabsichtigt ist, anhand ausgewählter Monographien nach dem gegenwärtigen Forschungsstand der *binnentheologischen* und insbesondere der *dogmatischen* Selbstverständigung über den Begriff der Person zu fragen. Ein besonderes Augenmerk gilt dabei Arbeiten, die sich mit dem trinitätstheologischen Personverständnis beschäftigen und sich somit einer der historisch wesentlichen Wurzeln des Personbegriffs überhaupt zuwenden. Das Ziel dieser Sammelrezension besteht mithin primär darin, die weitverzweigte Diskussion anhand exemplarischer Positionen zu bündeln und systematisch zu fokussieren. Hierbei soll auf die jeweils vorgeschlagene begriffliche Fassung des Personverständnisses ebenso geachtet werden wie auf das Anforderungsprofil, das ihm in theologischer Hinsicht eignen soll.

Annäherungen

Ohne Zweifel stellt der Versuch, den neuzeitlichen Personbegriff trinitätstheologisch zu rezipieren, eine der zentralen Herausforderungen dar für die verstehende Aneignung des trinitarischen Bekenntnisses unter den Bedingungen des neuzeitlichen Denkens. Denn der *Atheismusstreit* (Johann Gottlieb Fichte) erzwang eine kritische Überprüfung des Gedankens der Persönlichkeit Gottes überhaupt. Allerdings fällt auf, daß bis in die gegenwärtigen Diskussionen zum theologischen Personbegriff hinein dieser Herausforderung kaum das Gewicht beigemessen wird, das ihr von der Sache her

[1] Vgl. P. Singer: Praktische Ethik, Stuttgart ²1994. Zur Erstorientierung vgl. L. Honnefelder: Der Streit um die Person in der Ethik, in: PhJb 100 (1993), 246–265.

[2] Vgl. – ohne Anspruch auf Vollständigkeit – zur aktuellen Debatte: Th. Kobusch: Die Entdeckung der Person. Metaphysik der Freiheit und modernes Menschenbild, Darmstadt 1997 (vgl. M. Bongardt, Rez. zur 1. Aufl. [Freiburg u. a. 1993] in: ThRv 92 [1996], 435f); D. Sturma: Philosophie der Person. Die Selbstverhältnisse von Subjektivität und Moralität, Paderborn u. a. 1997; H. G. Kippenberg / Y. B. Kuiper / A. F. Sanders (Hg.): Concepts of Person in Religion and Thought, Berlin / New York 1990; Chr. Schwöbel / C. E. Gunton (Hg.): Persons, Divine and Human. King's College Essays in Theological Anthropology, Edinburgh 1991; W. Edelstein / G. Nummer-Winkler / G. Noam (Hg.): Moral und Person, Frankfurt 1993; Forum für Philosophie Bad Homburg (Hg.): Zeiterfahrung und Personalität, Frankfurt a. M. 1992; R. Spaemann: Personen. Versuche über den Unterschied zwischen ‚etwas' und ‚jemand', Stuttgart 1996; J. A. Aertsen / A. Speer (Hg.): Individuum und Individualität im Mittelalter, Berlin / New York 1996; K. Bort: Personalität und Selbstbewußtsein. Grundlagen einer Phänomenologie der Bezogenheit, Tübingen 1993; C. Fr. Gethmann / P. L. Oesterreich (Hg.): Person und Sinnerfahrung. Philosophische Grundlagen und interdisziplinäre Perspektiven. FS G. Scherer, Darmstadt 1993; E. Dieckmann: Personalität Gottes – Personalität des Menschen. Ihre Deutung im theologischen Denken Wolfhart Pannenbergs, Altenberge 1995; J. O'Donohue: Person als Vermittlung. Die Dialektik von Individualität und Allgemeinheit in Hegels „Phänomenologie des Geistes", Mainz 1993; H. Schmidinger: Der Mensch ist Person. Ein christliches Prinzip in theologischer und philosophischer Sicht, Wien 1994.
Einen guten Überblick bieten: M. Quante: Die Identität der Person. Facetten eines Problems, in: PhR 42 (1995), 35–59; G. Brüntrup / B. Gillitzer: Der Streit um die Person, in: Information Philosophie (Heft 4, 1997), 18–27.

[3] Vgl. M. Fuhrmann / B. Th. Kible / G. Scherer / H. P. Schütt / W. Schild / M. Scherner: Person, in: HWP 7 (1989), 270–338; W. Kern / H. Hofmann: Person, in: StL⁷ 4 (1988), 330–339; J. Heinrichs / K. Stock: Person, in: TRE 26 (1996), 220–231; J. Werbick: Person, in: NHthG² 4 (1991), 193–204; H. Husslik: Person, Personalismus, in: EKL³ 3 (1992), 1131–1134.

[4] Vgl. K. Müller: Wenn ich „ich" sage. Studien zur fundamentaltheologischen Relevanz selbstbewußter Subjektivität, Frankfurt a. M. u. a. 1994.

eigentlich zukommt.[5] Die wirklich brisante Provokation des neuzeitlichen Denkens wurde vielmehr an anderer Stelle empfunden: Die Trinitätstheologie arbeitet sich nämlich an einer Problemvorgabe ab, die ihr – im 20. Jh. – mit Karl Barths und Karl Rahners prinzipieller Reserve gegenüber dem neuzeitlichen Personbegriff aufgegeben ist. Beide ziehen bekanntlich, indem sie auf die Grundbedeutung des griechischen *hypóstasis* zurückgehen, die Rede von drei „Seinsweisen" (Barth) bzw. „distinkten Subsistenzweisen" (Rahner) vor, um der Gefahr begegnen zu können, die sie mit einer trinitätstheologischen Rezeption des neuzeitlichen Personbegriffs verbunden sehen: Sofern dieser nämlich mit dem Subjektbegriff identisch sei, verletze die Rede von drei göttlichen Personen die Einheit Gottes, da sie die Vorstellung von drei selbständigen Bewußtseins-, Willens- und Aktzentren impliziere. Auffallen muß freilich, daß ihr Vorstoß kaum den (erhofften) Konsens herzustellen vermochte, sondern statt dessen dazu führte, sich in vertiefender Reflexion erneut dem Personbegriff zuzuwenden.[6] Jedenfalls haben in den letzten Jahrzehnten jene trinitätstheologischen Ansätze an Profil gewinnen können, die die Frage nach der unverzichtbaren Bedeutung des Personbegriffs erneut aufgeworfen haben: Jürgen Moltmann, Wolfhart Pannenberg und Eberhard Jüngel (dieser allerdings in deutlicher Affinität zu Barth), Hans Urs von Balthasar und Walter Kasper.[7] Ohne die Präsentation der aktuellen Literatur vorwegnehmen zu wollen, ist bereits an dieser Stelle auf das Hauptcharakteristikum des derzeitigen Forschungsstandes zum theologischen Personbegriff hinzuweisen: Nahezu allen Entwürfen ist nämlich gemeinsam, daß sie – mehr oder weniger deutlich – von dem Interesse geleitet sind, die mit dem Namen des Richard von St. Viktor verbundene Grundidee eines sog. „relationalen Personbegriffs" aufzugreifen und zu vertiefen. Mit dieser Option verbunden ist zumeist eine Kritik an der Boethianischen Tradition, die in ihrem Personverständnis primär den Seinsmodus der Subsistenz und Individualität herausstellt. Die Diskussion scheint sich, wie Elisabeth Dieckmann hervorhebt, innerhalb der Alternative von „radikaler Relationalität" versus „absolutes Für-sich-Sein" zu bewegen.[8] In diese Polarität hinein wird denn auch zumeist der neuzeitliche Personbegriff eingeordnet und aufgrund seiner Konstituentien, „selbstbewußte Subjektivität" und „Autonomie", problematisiert.

Doch auch dort, wo das neuzeitliche Personverständnis aus trinitätstheologischen Gründen zurückgewiesen wird, ist das Bedürfnis spürbar, die innere Kontinuität zwischen dem patristischen und mittelalterlichen sowie dem neuzeitlichen Personbegriff herauszustellen. Dabei können zwei Argumentationsstrategien beobachtet werden.

Es wird, *erstens*, darauf verwiesen, daß der Personbegriff ursprünglich ein „Produkt der christlichen Theologie" (Joseph Ratzinger)[9] gewesen sei. Erst durch das Christentum nämlich habe er „seine eigentümliche Inhaltsbestimmung (...) gewonnen"[10] und zwar insbesondere durch die Entfaltung der Trinitätslehre. Diese These, ihr ist allerdings durch Dieter Henrich aus philosophischer Sicht widersprochen worden[11], zielt zunächst auf den Nachweis, daß der neuzeitliche Personbegriff in seinem Beharren auf den Autonomieanspruch des Subjekts sich gegenüber seinem theologischen Ursprung verselbständigt habe – und zwar so weit, „daß er als mit diesem unvereinbar erscheinen muß".[12] Diesem Befund soll dann in einem weiteren Schritt dadurch begegnet werden, daß über den entdeckungsgeschichtlichen Zusammenhang zwischen dem christlichen und dem neuzeitlichen Personbegriff hinaus eine *begründungslogische* Abhängigkeit behauptet wird. Der Nachweis einer „theonomen Konstitution der menschlichen Person" wird deshalb zur programmatischen Aufgabe für die theologische Auseinandersetzung mit dem Personbegriff der Neuzeit. Was Dieckmann hier im Blick auf Pannenberg formuliert[13], konvergiert durchaus mit dem Anliegen Greshakes: Die „trinitätstheologischen Einsichten führten nun aber auch zu einer Entdeckung des spezifisch Personalen im geschöpflichen Bereich: Es ist mithin nicht so, daß von der geschöpflichen Person-Erfahrung auf das Personsein Gottes geschlossen wurde bzw. zu schließen ist. Vielmehr gilt *umgekehrt* – sowohl aufgrund der historischen Entwicklung des Personverständnisses wie auch im Blick auf die theologische Analogielehre –, daß das menschliche Personsein sich als ein schwaches Gleichnis göttlicher Personalität zeigt. Was Personalität *im eigentlichen Sinn* ist, verwirklicht sich in voller Weise nur in Gottes unendlichem Sein".[14]

Eine *zweite Argumentationsstrategie*, sich theologischerseits für das neuzeitliche Personsdenken zu öffnen, kann anhand der Diss. von Peter Kollmannsberger[15] studiert werden.

Er stellt sich die Aufgabe, den Neuansatz der Dogmatik von Michael Schmaus (sowie dessen Schüler Johann Auer) zu rekonstruieren. Dabei wird deutlich, in welch starkem Ausmaß sich sowohl Schmaus als auch Auer von der Geistesströmung des „Dialogischen Personalismus" haben inspirieren lassen. V. a. Schmaus komme das Verdienst zu, innerhalb der katholischen Dogmatik „als erster eine ‚personal' durchdachte Theologie in eine theologische Systematik umgesetzt zu haben" (318). Aufschlußreich sind in diesem Zusammenhang v. a. die Rezeptionsverhältnisse (zunächst für Schmaus und dann, zeitversetzt, auch für Auer), die von K. nachgezeichnet werden: Martin Buber und Ferdinand Ebner, Max Scheler, aber auch Existenzphilosophen von Martin Heidegger über Karl Jaspers bis hin zu Albert Camus und Jean Paul Sartre. Für Schmaus dürfte überdies Theodor Steinbüchel (vgl. 318, 146–150) von kaum zu überschätzender Bedeutung gewesen sein. K. profiliert Schmaus als einen Theologen, der durch den kritisch-konstruktiven Rückgriff auf das „moderne" Personverständnis, wie es ihm in den genannten philosophischen Schulen begegnete, die begriffliche Enge der Neuscholastik (vgl. 3) überwunden habe; „Personalität" rücke bei ihm, wie auch bei Auer, in eine Prinzipienfunktion für die Gesamtarchitektur der Dogmatik ein (vgl. 1–4). Das besondere Augenmerk K.s gilt dabei vornehmlich den durch den Personbegriff miteinander verzahnten Traktaten „Schöpfungstheologie", „Christologie" und „Trinitätstheologie": Während die Schöpfungstheologie, einsetzend bei der Frage nach der Eigenart menschlicher Personalität, den Verstehenshorizont bildet für den Begriff der Person und dessen anthropologische Voraussetzungen klärt, fällt der Trinitätstheologie die Aufgabe zu, die Dreipersönlichkeit Gottes als die theologische Begründung menschlicher Personalität zu denken (15f, 160). Weil Christus, wie K. im Blick auf Auer formuliert, das „Urbild des Menschen im Sinne seines Personseins" ist, kommt der Christologie in personstheoretischer Hinsicht eine Schlüsselstellung zu: Erst vom Personbegriff her, wie er in der Theorie zur Hypostatischen Union zur Anwendung gelangt, gewinnt das theologische Personverständnis seine eigentliche Konsistenz und Kohärenz (vgl. 176f; 15–65; 161–190). Auch wenn weder Schmaus noch Auer die These von der *Univozität* des Personbegriffs in Schöpfungslehre, Christologie und Trinitätslehre vertreten, so sind sie – unter Beachtung der klassischen Analogielehre – der Auffassung, daß es zur Aufgabe der theologischen Begriffsarbeit gehöre, ein Personverständnis auszuarbeiten, das sich von Gott, Christus und vom Menschen gleichermaßen aussagen lasse (vgl. 50).

Dabei ist es durchaus spannend, dem nahezu abstandslosen Argumentationsduktus der vorliegenden Untersuchung zu folgen, weil er das Bemühen von Schmaus und von Auer eindrücklich veranschaulicht, mit welchem Beharrungsvermögen beide darum ringen, einen Personbegriff zu formulieren, der die Intentionen des traditionellen Personbegriffs mit dem Grundan-

[5] Zum Atheismusstreit vgl. die nach wie vor aktuelle Studie von F. Wagner: Der Gedanke der Persönlichkeit Gottes bei Fichte und Hegel, Gütersloh 1971. Vgl. ferner J. Rohls: Subjekt, Trinität und Persönlichkeit Gottes. Von der Reformation bis zur Weimarer Klassik, in: NZSTh 30 (1988), 40–71.

[6] Vgl. etwa die richtungsweisende Studie von B. J. Hilberath: Der Personbegriff der Trinitätstheologie in Rückfrage von Karl Rahner zu Tertullians „Adversus Praxean", Innsbruck / Wien 1986.

[7] Darüber hinaus sind hervorzuheben: J. Werbick: Der trinitarische Gott als die Fülle des Lebens, in: Th. Schneider (Hg.): Handbuch der Dogmatik 2, Düsseldorf 1992, 481–576; G. Greshake, Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie, Freiburg / Basel / Wien 1997.

[8] E. Dieckmann: Personalität, 1–26.
Hinzuweisen ist an dieser Stelle auch auf Arbeiten, die den Personbegriff des Duns Scotus als einen profilierten Beitrag in die gegenwärtige trinitätstheologische und christologische Diskussion einführen wollen. Neben dem frühen Vorstoß von Heribert Mühlen (Sein und Person nach Johannes Duns Skotus. Beiträge zur Grundlegung einer Metaphysik der Person, Werl 1954) ist aus der aktuellen Forschungsdiskussion v. a. die Arbeit von Maria Burger hervorzuheben: Personalität im Horizont absoluter Prädestination. Untersuchungen zur Christologie des Johannes Duns Scotus und ihre Rezeption in modernen theologischen Ansätzen, Münster 1994 (vgl. G. Essen, Rez. in: ThRv 92 (1996), 314f).

[9] Zitiert nach Dieckmann: Personalität, 1.

[10] W. Pannenberg: Person und Subjekt, in: ders., Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze 2, Göttingen 1980, 80.

[11] Vgl. D. Henrich: Die Trinität Gottes und der Begriff der Person, in: O. Marquard / K. Stierle (Hg.), Identität, München 1979, 612–620. Zur Kontroverse vgl. jetzt auch G. Greshake: Gott, 76f, 127ff.

[12] Dieckmann: Personalität, 1, unter Berufung auf K.-H. Neufeld: Person, in: LKDog 410–413, hier: 410f.

[13] Dieckmann: Personalität, 26. Daß dieser Anspruch von Wolfhart Pannenberg mit beeindruckender Konsequenz eingelöst worden sei, ist eine der zentralen Grundthesen der Arbeit von Dieckmann.

[14] Greshake: Gott, 172f (Hervorhebung im Original, G. E.).

[15] **Kollmannsberger**, Peter: **Die schöpfungstheologische Frage nach dem Personsein des Menschen in den Dogmatiken von Michael Schmaus und Johann Auer.** – Weiden: Schuch 1992. 329 S. brosch. DM 112,00 ISBN: 3–926931–06–4.

liegen des modernen Personverständnisses vermitteln soll. Akribisch führt K. überdies vor, mit welcher Konsequenz beide Theologen ihren Personbegriff im Durchgang durch die dogmatischen Einzeltraktate zu bewähren suchen. K. arbeitet in diesem Zusammenhang die jeweils leitenden Begriffsbestimmungen heraus: Das Personverständnis von Schmaus faßt er folgendermaßen zusammen: Zu den Konstituentien von Person gehört das Moment der Subsistenz, das sich im Existenzvollzug als „Selbsttätigkeit" und „Selbstverwirklichung" auslegt. Die Einmaligkeit der Person wird durch die Begriffe „Selbstzugehörigkeit" und „Selbstzwecklichkeit" zum Ausdruck gebracht. Jene Form des „Selbstbesitzes" bzw. des „Bei-sich-Seins" impliziere freilich stets die „Hinordnung" und „Selbstüberschreitung" des Ich auf die Welt, den Anderen und schließlich auf Gott (vgl. 138–145). Auer wiederum baut auf dem Personverständnis seines Lehrers auf und findet hinsichtlich des Seinsmodus von Personalität zu folgenden Differenzierungen: Sie sei durch „Subsistenz", d. h. durch bewußtes Bei-sich-Sein, durch „Eksistenz", d. h. durch Weltoffenheit, und schließlich durch „Communicatio", d. h. durch die Verwiesenheit auf den Anderen sowie die Erfüllung in der liebenden Begegnung mit Gott, charakterisiert (vgl. 146–160). Zudem, so K., sei Auer stets darum bemüht, die Einseitigkeit einer bloß als Relation aufgefaßten Person zu korrigieren. Es liege dort eine „Ausdünnung des Verständnisses menschlichen Personseins", wo sich die Person „erst in ihren Beziehungen" konstituiere (146, vgl. 153).

Gegenüber der zuerst genannten Argumentationsstrategie ist m. E. die Rückfrage zu stellen, ob deren Vermittlungsansatz nicht letztlich zirkulär bleiben muß. Denn wie läßt sich die Verbindlichkeit der theologischen Vorgabe des Personbegriffs noch vertreten, wenn in einer säkular-atheistischen Welt die sie tragenden Plausibilitäten längst weggefallen sind? Müßte folglich nicht die bestimmte Auseinandersetzung mit dem Subjekt- und Personendenken der Neuzeit als eine geltungstheoretische geführt werden und kann es nicht ein Weg sein, sich kritisch-konstruktiv auf den neuzeitlichen Personbegriff als verbindliche Instanz und Ausgangspunkt einzulassen, und zwar gerade um der Möglichkeit einer argumentativen Vermittlung willen? Gegenüber der zweiten Verhältnisbestimmung von theologischem und modernen Personbegriff wird hingegen anzufragen sein, ob nicht der *unvermittelte* Rückgriff auf den Dialogischen Personalismus (sich) verbarg, daß diese philosophische Tradition doch bereits als kritischer Reflex auf den klassisch neuzeitlichen Personbegriff zu verstehen ist. Durch diesen Schritt, ausschließlich dessen Korrektiv rezipieren zu wollen, besteht deshalb die Gefahr, sich letztlich der Aufgabe zu entziehen, kritisch Anschluß zu finden an diejenige philosophische Traditionslinie, die u. a. mit den Namen Descartes, Leibniz, Locke, Kant, Hegel und Fichte verbunden ist. Für diese verweigerte Rezeption sind gewiß viele Gründe maßgeblich gewesen, die freilich das Verhältnis der (katholischen) Theologie zur Neuzeit insgesamt betreffen. Doch wenn es stimmen sollte, was Peter Hünermann diagnostiziert hat, daß nämlich „die Entwicklung des Personbegriffs der Neuzeit (. . .) von der Theologie nicht kritisch mitvollzogen" worden sei[16], dann wird zumindest die Frage aufzuwerfen sein, ob nicht auch die theologische Rezeptionsverweigerung zur beklagten Entfremdung von neuzeitlichem und theologischem Personbegriff beigetragen haben könnte.

Einzelstudien

In welchem Maße die genannten Problemüberhänge die gegenwärtige personentheoretische Diskussion v. a. in der Trinitätstheologie bestimmen, kann anhand einer Zusammenschau aktueller Monographien belegt werden.

Die Studie Regina Radlbecks[17], hervorgegangen aus einer an der Kath.-Theol. Fak. Regensburg angenommenen Diss. aus dem Jahre 1988, will einen Beitrag leisten zur „Frage nach einer angemessenen Begrifflichkeit der Trinitätslehre" (14)[18].

Zu diesem Zweck konzentriert sich R. auf die wirkungsgeschichtlich bedeutsamen trinitätstheologischen Entwürfe von Jürgen Moltmann (21–106) und Walter Kasper (107–203). Diese Schwerpunktsetzung ist allerdings nicht zufällig, sondern auf das stets spürbare systematische Interesse der vorliegenden Arbeit zurückzuführen. Denn im raschen Voranschreiten des Argumentationsganges tritt immer deutlicher und profilierter das Plädoyer R.s für den sog. „relationalen Personbegriff" zutage (vgl. 93–106; 187–203; 205–214). Spannend zu lesen ist die Arbeit von R., weil die minutiösen Rekonstruktionen zu beiden Entwürfen unter der Maßgabe eines sehr komplexen Anforderungsprofils stehen: Die Prägnanz und Präzision der Begriffsarbeit hat stets auf die Vorgabe der Glaubenswahrheit zu achten und muß sich zugleich, weil sie doch Wahrheit für Menschen sein will, anthropologisch bewähren. Das mit diesem Anliegen aufgegebene Problem gewinnt aber aufgrund der einschneidenden Transformationen, denen der Personbegriff im Übergang von Antike und Mittelalter zur Neuzeit unterliegt, an Schärfe. Infrage steht für R. denn auch, ob der neuzeitliche Subjekt- und Personbegriff überhaupt trinitätstheologischen Anforderungen genügen kann. Mit Moltmann und Kasper wendet sich R. deshalb geeigneten Referenzpositionen zu, weil beide, wenn auch unter dem Primat des „relationalen Personbegriffs", die Frage nach der Rezeptionsfähigkeit des neuzeitlichen Subjekt- und Personbegriffs ausdrücklich stellen und auf dessen Vermittlung mit dem traditionellen Personverständnis dringen. Insbesondere bei Kasper ist deutlich das Bemühen spürbar, zunächst die klassischen Antipoden „Boethius" und „Richard von St. Viktor" in die thomanische Synthese von der Person als „subsistenter Relation" hinein aufzuheben. Damit soll zugleich ein Personverständnis vorgezeichnet sein, in das sich auch der neuzeitliche Begriff der „absoluten Person" (J. E. Kuhn) eintragen lassen soll. R. stellt in Frage, ob es Kasper wirklich gelungen sei, durch diesen Integrationsversuch einen konsistenten und kohärenten Personbegriff entwickelt zu haben. In diesem Zusammenhang dringt sie insbesondere auf eine Differenzierung im neuzeitlichen Personbegriff selbst, die Kasper nicht genügend beachtet habe und die für ihren eigenen Problemlösungsvorschlag grundlegend ist. Die „unnötige(n) Spannungen" (191) im Kasperschen Personverständnis ließen sich nämlich, so R., vermeiden, wenn der „neuzeitliche" Begriff der Person, der „auf den Gedanken der Individualität fixiert war und wirklich voneinander getrennte, selbständige Bewußtseins-, Willens- und Aktzentren beschrieb", eine Ergänzung erfahren würde durch das „moderne" Personverständnis des Dialogischen Personalismus, der die „Idee einer notwendigen Solidarität unter (. . .) Individuen" hervorhebt. Nur das zuletzt genannte Personverständnis ist nach R. rezeptionsfähig, während der trinitätstheologische Rückgriff auf den „individualistisch-exklusiven" Begriff der Person die Gefahr des Tritheismus in sich berge (191–193). Diesen Verdacht hatte R. zuvor bereits gegenüber Moltmann geäußert. Bei ihm nämlich sei die eigentümliche Inkonsistenz zurückzuweisen, in der ökonomischen Trinität zunächst auf den genuin neuzeitlichen Subjektbegriff zu rekurrieren, um die heilsgeschichtlich offenbar gewordene Gemeinschaft von Vater, Sohn und Geist als eine Willensgemeinschaft von drei göttlichen Subjekten im Sinne von selbständigen Bewußtseins-, Willens- und Aktzentren zu begreifen. In dem Versuch einer begrifflichen Durchdringung der immanenten Trinität verzichte Moltmann dann jedoch auf das Neuzeitparadigma und profiliere den klassisch-relationalen Personbegriff. Diese „gegenläufigen Argumentationslinien" (105) können nach R. auch durch den Versuch Moltmanns nicht mehr ausgeglichen werden, in einem von ihr sog. „anonymen Personbegriff" doch noch die konsistente Vermittlung von „Subjektivität und Personalität", von „individuellem Selbstand" und „Relationalität" erzwingen zu wollen (77–80). Die Vergeblichkeit dieses Unterfangens wird von R. als „janusköpfig" zurückgewiesen, weil nur ein Oberbegriff von Person erreicht werde, in dem die „Inhaltsmomente", „individueller Selbstand" und „Relationalität", unterbestimmt blieben (vgl. 93–106).

Aufgrund ihrer detaillierten Untersuchungen zu den trinitätstheologischen Entwürfen von Moltmann und Kasper, die im Rahmen dieser Rez. nur in äußerster Knappheit referiert werden können, gelangt R. zu folgendem Ergebnis (vgl. 206–214): Beide Ansätze blieben defizitär, weil es ihnen nicht gelungen sei, einen widerspruchsfreien und in sich konsistenten Personbegriff auszuarbeiten, der dem spezifisch trinitätstheologischen Anforderungsprofil gerecht zu werden vermag (vgl. 207). Allerdings sei für die weitere theologische Diskussion die Einsicht unverzichtbar, daß – nur (!) – durch die entschieden „relationale Interpretation trinitarischen Personseins" und mit ihr den entschlossenen Rückgriff auf den ihr adäquaten Personbegriff, wie er bei Richard von St. Viktor und im Dialogischen Personalismus vorliege, ein „ausgewogene(r) Trinitätsentwurf" gelingen könne (213). Dabei komme es in begrifflstheoretischer Hinsicht v. a. darauf an, auf das „Gleichgewicht von individuellem Selbstand und gegenseitiger Verbundenheit" zu achten (212). Einem so konzipierten Personbegriff, der sich überdies auch in christologischen und anthropologischen Problemzusammenhängen zu bewähren hätte, spricht R. abschließend denn auch das größte Potential zur Lösung der einschlägigen trinitätstheologischen Überhangfragen zu: Er ermögliche das „rechte Verständnis der Einheit Gottes", weil er sie, dem neutestamentlichen Befund entsprechend, „als vollkommene Liebesgemeinschaft des Vaters und des Sohnes im Geist" zu erschließen vermag (214) und dabei weder einem vortrinitarischen Unitarismus noch einer latent subordinatianistischen Konstitutionstheorie verhaftet bleibe (vgl. 214, 207–209).

Die Studie Christof Theilemanns[19] – sie ist die für die Veröffentlichung überarbeitete Fassung einer 1990 an der Kirchlichen Hochschule in Ostberlin angenommenen Diss. – verbindet, wie ihr Obertitel ja bereits andeutet, zwei trinitätstheologisch relevante Fragestellungen miteinander. Einerseits reflektiert sie auf die Möglichkeit

[16] P. Hünermann: Jesus Christus. Gottes Wort in der Zeit. Eine systematische Christologie, Münster 1994, 386.

[17] **Radlbeck,** Regina: **Der Personbegriff in der Trinitätstheologie der Gegenwart – untersucht am Beispiel der Entwürfe Jürgen Moltmanns und Walter Kaspers.** – Regensburg: F. Pustet 1989. 232 S. (Eichstätter Studien. NF XXVII), kt DM 58,00 ISBN: 3–7917–1215–2.

[18] Vgl. auch R. Radlbeck-Ossmann: . . . in drei Personen. – Der trinitarische Schlüsselbegriff „Person" in den Entwürfen Jürgen Moltmanns und Walter Kaspers, in: Cath 47 (1993), 38–51.

[19] **Theilemann,** Christof: **Die Frage nach Analogie, natürlicher Theologie und Personbegriff in der Trinitätslehre.** Eine vergleichende Untersuchung britischer und deutschsprachiger Trinitätstheologie. – Berlin / New York: Walter de Gruyter 1995. XI, 316 S. (Theologische Bibliothek Töpelmann, 66) Ln DM 178,00 ISBN: 3–11–014439–5.

der vernünftigen und universal kommunikablen Rede von Gott, die sich gerade auch in den „Sachaussagen der Trinitätslehre" (3) niederschlagen muß. Dabei sind es u. a. die in der Tradition häufig begegnenden Versuche, das trinitarische Geheimnis mit Hilfe „sozialer" bzw. „psychologischer" Analogie verständlich zu machen, die Th.s Aufmerksamkeit auf die zweite Frage lenken, wie nämlich die offenbarungstheologisch ermöglichte und begründete Rede von der dreifaltigen Einheit Gottes begrifflich angemessen und d. h.: ohne Verkürzung entweder der Einheit oder der Dreiheit Gottes gedacht werden kann (vgl. 1–5). Von dort her wird es verständlich, daß wesentliche Teile der Studie der Suche nach einem angemessenen trinitätstheologischen Einheits-, aber v. a. auch Personbegriff gewidmet sind. Der Spannungsbogen der Arbeit zielt in profilierter Weise auf eine eigene systematisch-theologische These, die im ständigen Dialog mit den trinitätstheologischen Referenzpositionen von Leonard Hodgsons (9–57), John Macquarrie (57–106), Jürgen Moltmann, Eberhard Jüngel und Wolfhart Pannenberg (233– 288) erarbeitet wird; ein steter Seitenblick zu Karl Barth und Karl Rahner, Walter Kasper, Ingolf U. Dalferth, gelegentlich auch zu Hans Urs von Balthasar dient der Aufarbeitung der gegenwärtigen theologischen Diskussion wie der diskursiven Bewährung des eigenen Ansatzes (bedauerlicherweise fehlt ein Personregister!).

Auf der Suche nach einem geeigneten Personbegriff läßt sich Th. vom Problemüberhang der traditionellen Trinitätslehre insbesondere des Westens leiten. Wie nämlich, so die Ausgangsfrage, ist das Dilemma zu vermeiden, daß die Wesenseinheit Gottes selbst von den trinitarischen Relationen nicht substantialiter betroffen ist? Denn „Gottes Wesen und Einheit", so fordert Th. folgerichtig, „können (. . .) nicht abgesehen von Gottes Existenz in den trinitarischen Relationen bestimmt werden" (266). Der argumentative Weg zu einem angemessenen Begriff der Einheit Gottes ist nach Th. insofern bereits vorbereitet, als die sachangemessene Auslegung der Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus dazu nötige, das mit seiner Existenz identische Wesen Gottes als Liebe zu verstehen (vgl. 287). Mit dieser im Anschluß an Jüngel entwickelten These hat er den trinitarischen Einheitsbegriff so prononciert eingeführt und bestimmt, daß zugleich die Argumentation vorgezeichnet ist, die die Suche nach dem Personbegriff zu leiten hat. Denn die Wesensbestimmung Gottes als Liebe verlangt danach, wie Th. gegenüber Macquarrie, Barth und Rahner betont, an einem emphatischen Begriff von Person festzuhalten (vgl. 206–209 u. ö.). Damit aber ist auch Th. genötigt, einen trinitätstheologisch geeigneten Personbegriff in der Auseinandersetzung mit der neuzeitlichen Subjekt- und Personphilosophie zu bewähren, schärfer noch: zu vermitteln (vgl. 200–205). Allerdings begnügen sich die äußerst knapp gehaltenen Ausführungen zur Neuzeit darauf, den umgangssprachlichen wie den philosophisch reflektierten Personbegriff definitorisch einzuführen: Neben Hinweisen auf die alltagstheoretische Identifizierung von Person und Individuum faßt Th. im Anschluß an Dieter Henrich die den modernen Personbegriff bestimmenden Momente wie folgt zusammen: Personalität sei „ein ‚letztes Unhintergehbares', ein Ursprüngliches im Menschen"; Person sei der Mensch als „letztbestimmtes, frei handelndes Aktzentrum", wobei die Konnotationen „‚Selbstbewußtsein, Gewissen, Individualität, Subjektivität' und ‚vernünftige Verantwortlichkeit'" unverzichtbar seien. Schließlich sei der Begriff der „Relationalität" ein konstitutives Definiens des Personbegriffs (201f). Daß Th., und zwar in Übereinstimmung mit nahezu der gesamten neueren trinitätstheologischen Forschung, das Moment der Relationalität im Personbegriff profiliert, ergibt sich für ihn aus der offenbarungstheologisch begründeten Einsicht in das als Liebe zu bestimmende Wesen Gottes. Die formelle Identifikation von „Relation" und „Person" gehört zu den Spitzenaussagen der vorliegenden Studie (vgl. 264f, 266–268; 294–301)! Allerdings ist Th. an dieser Stelle um Differenzierungen bemüht, indem er nicht nur auf das Problem aufmerksam macht, daß es keine Relation ohne Relata geben könne. Er problematisiert zugleich (und zwar insbesondere gegenüber Pannenberg) die einseitige Betonung des mit dem Motiv der liebenden Hingabe verbundenen Begriffs der „Selbstlosigkeit". Ihm gegenüber akzentuiert Th. nicht nur das in jeder Liebe unhintergehbare Moment des Selbstbezugs der Liebenden (vgl. 248ff passim), sondern reflektiert so eindrücklich wie behutsam auf die nur als Freiheitsgeschehen zu denkende „Verbindung" von Person und Liebe (vgl. 258f, 290f, 295f): die Liebe zwischen den Personen könne nicht so gedacht werden, „daß sie sich nicht als freie vollzöge" (259). Auffallend ist nun allerdings, daß Th. mit seinem Anliegen, in der Freiheit Gottes die Möglichkeit einer „willkürlichen Entscheidungsfreiheit" dezidiert ausschließen zu können (296, vgl. 259), auf die Bestimmung der „Selbstursprünglichkeit" als unhintergehbares Implikat des neuzeitlichen Freiheitsbegriffs nicht weiter reflektiert. Den Begriff der Ursprünglichkeit prädiziert Th., indem er sich der traditionellen Lehre von der Monarchie des Vaters anschließt, exklusiv in der Person des Vaters (vgl. 260, 294, 299f). Auch wenn sich bei Th. die Äußerung finden läßt, daß die „trinitarischen Relationen (. . .) nur in der Identität mit dem *durch sie konstituierten* Wesen Gottes konkret gedacht werden können" (295, Hervorhebung von mir, G. E.), so fällt an dieser Stelle dennoch die personentheoretisch relevante Entscheidung: Th. bezieht nämlich das mit dem Liebes- und Freiheitsgedanken mitgegebene Moment des „Selbstbezuges" ausdrücklich nicht auf den trinitarischen Personbegriff. Vielmehr grenzt er diesen exklusiv auf das Moment der Relationalität hin ein und schließt zugleich die mit dem neuzeitlichen Subjektbegriff konnotierten Bestimmungen „Bewußtseinszentrum", „letztbestimmte(s), frei handelnde(s) Akt(zentrum)", sowie „Individuum" von ihm aus (vgl. 294–301). Der Personbegriff ist mithin unter Ausschluß des Subjektbegriffs zu definieren. Statt dessen, und mit dieser These ist das markante (und zur weiteren Diskussion anregende) Profil der vorliegenden Studie benannt, bezieht Th. den auch für ihn unhintergehbaren Begriff der Selbstbezogenheit, ohne den allerdings Liebe nicht gedacht werden kann, auf den Begriff der *Einheit*: In seinem Wesen als Liebe zu bestimmen, darf dieser nicht die Trinität zur Quarternität hin aufsprengen und soll gleichwohl personal gedacht werden. Aus diesem Grunde will Th. den Subjektbegriff auf die Einheit Gottes beziehen und stellt die These zur Diskussion, „Gottes dreieiniges Sein als ein ‚Subjekt' in drei ‚Personen'" zu denken (288, vgl. 288–301). Im Blick auf den hier interessierenden trinitätstheologischen Personbegriff formuliert, lautet die Konsequenz deshalb: „Da die trinitarischen ‚Personen' als mit ihren Relationen identisch zu verstehen sind, ist im trinitätstheologischen Personbegriff auch die spezifisch personale Einheit Gottes mitzureflektieren. Weil die Begriffe der ‚Subjektivität', der ‚Individualität' oder der des ‚frei handelnden Aktzentrums' diese Einheit nicht anzeigen, können sie den trinitätstheologischen Personbegriff nicht charakterisieren" (301). Vielmehr gelte es festzuhalten: „‚Subjekte' oder ‚Individuen' sind die trinitarischen ‚Personen' nicht je für sich. ‚Subjekt' ist vielmehr der dreieine Gott. Aber er ist dieses ‚Subjekt' nur als trinitarisches, als ‚trinitarisch individuiertes'" (299).

Es ist auffallend, daß sowohl Theilemann wie Radlbeck den Hiatus zwischen dem klassischen und neuzeitlichen Personbegriff beklagen und zu überwinden suchen. Beide konzentrieren sich in diesem Zusammenhang auf das für das neuzeitliche Personverständnis konstitutive Moment selbstbewußter Subjektivität und weisen es, um den in ihren Augen drohenden Tritheismus abwenden zu können, für den trinitätstheologischen Personbegriff zurück. Fraglich ist allerdings, ob nicht Theilemanns Versuch, das für ihn unaufgebbare Moment des „Selbstandes" aus dem Begriff der Person zu eliminieren und der Wesenseinheit zu prädizieren, zu einer Selbstaufhebung des trinitarischen Personverständnisses überhaupt führen muß. Wäre es nicht notwendig, das Relatum selbst als Konstitutivum relationaler Personalität zu begreifen? Die Pole „Selbstand" und „Relation" in den trinitarischen Personbegriff integrieren zu wollen, ist auch das Anliegen von Radlbeck. Doch bleibt ihr Plädoyer für ein „Gleichgewicht von individuellem Selbstand und gegenseitiger Verbundenheit" (212) nicht bloßes Postulat? Denn wenn Radlbeck von einer wechselseitigen Ergänzung beider Momente spricht (vgl. 192), dann formuliert sie doch lediglich die programmatische Aufgabe, argumentativ aufzuweisen, daß im Begriff der Person der Begriff der Relationalität schon enthalten ist. Es müßte jedoch deutlicher herausgearbeitet werden, warum einerseits die abstrakte Selbstsetzung als defizienter Modus personalen Daseins erscheint. Andererseits aber bestünde die Aufgabe in dem Aufweis, daß und warum für die strenge Gegenläufigkeit personaler Gemeinschaft die autonome Selbstbestimmung von Subjekten, die das ursprüngliche Sichöffnen oder Sichentschließen für den Anderen sowie das durch dessen Affirmation vermittelte Selbstsein als seine Momente enthält, konstitutiv ist. Und was ihr Bemühen betrifft, den „Dialogischen Personalismus" von der neuzeitlichen Subjekt- und Personphilosophie abzugrenzen: Wäre nicht ernsthaft zu überprüfen, ob der „Dialogische Personalismus", den Radlbeck rezipieren will, nicht (nur) auf einer Einsicht bestand, die bereits Fichte in seiner „Aufforderungslehre" transzendentalphilosophisch entwickelt hatte?[20] Bei Radlbeck und bei Theilemann, wie übrigens auch bei Kollmannsberger, fällt auf, daß die Verdikte gegenüber dem neuzeitlichen Personbegriff sich kaum einer eindringlichen Analyse seiner philosophiehistorischen Genese verdanken. Eine differenzierte Aufarbeitung neuzeitlicher Subjektphilosophie bleibt in den genannten Studien ein Desiderat. Die geläufige Redeweise vom „selbständigen Bewußtseins-, Willens- und Aktzentrum" ist jedenfalls eine zusammenfassende Deutung, die das neuzeitliche Ringen um selbstbewußte Subjektivität nicht hinreichend auf den Begriff zu bringen vermag! Die Frage, ob das neuzeitliche Personverständnis gar ein Problemlösungspotential bieten könnte angesichts der in der trinitätstheologischen Debatte häufig geäußerten Kritik an der substanzontologischen Fassung des klassischen Personbegriffs, wird zudem kaum ernsthaft erwogen.

Vor dem Hintergrund der zuletzt formulierten Fragen ist es um so mehr zu begrüßen, daß mit der Habil.schrift (Ev.-Theol. Fak.

[20] Bedauerlicherweise berücksichtigt Radlbeck nicht die von Michael Theunissen konzis und zwingend vorgetragene Problematisierung des „Dialogischen Personalismus". Vgl. M. Theunissen: Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart, Berlin 1965.

Wien; 1995) von MICHAEL MURRMANN-KAHL[21] eine hochambitionierte Studie zu trinitätstheologischen Entwürfen des 20. Jh.s vorliegt (Barth, Jüngel, Moltmann und Pannenberg), die in systematischer Absicht die „Leistungsfähigkeit der Trinitätslehre unter modernen Bedingungen" überprüfen will (16). Mit beeindruckender Konsequenz ist sie insbesondere an einer Kritik an der traditionellen Redeweise von den *tres personae* interessiert, die daraufhin befragt werden soll, ob sie dem mit dem neuzeitlichen Personverständnis aufgeworfenen „Rationalitätsdruck" standzuhalten vermag.

Schlüssig weist M.-K. nach, daß die „Revitalisierung" des „trinitarischen Relationalismus" durch den Dialogischen Personalismus nicht zur erhofften Anschlußfähigkeit der Trinitätslehre an die neuzeitliche Persondebatte geführt habe, weil dieser Rezeptionsversuch um den Preis erkauft worden sei, die bis in die Gegenwart hinein virulente (Selbst-)Bewußtseinsthematik faktisch auszublenden (vgl. 291). In ihr aber erkennt M.-K. – völlig zu Recht – das eigentliche Spezifikum des neuzeitlichen Personbegriffs; breit angelegte Detailstudien (vgl. 260–291) von Descartes über Locke und Hume bis zu Kant, dessen Paralogismenlehre M.-K. als Drehscheibe der gesamten Neuzeitdiskussion zum Personbegriff würdigt, unterstreichen dies eindringlich. Herauszustellen ist in diesem Zusammenhang auch sein Bemühen, den gegenwärtigen Diskussionsstand zum Personbegriff, wie er in der angelsächsischen *philosophy of mind* (Th. Nagel, P. F. Strawson, D. C. Dennett u. a.) und in der kontinentaleuropäischen Philosophie (H. Wagner, E. Tugendhat, D. Henrich, U. Pothast, D. Sturma, u. a.) begegnet, zu rekonstruieren und in den eigenen systematischen Skopus zu integrieren (vgl. 291–333). M.-K. liest die Genese des neuzeitlichen Personbegriffs als dessen prinzipielle Entsubstantialisierung (am Leitfaden der Identitätsproblematik und im Interesse an einer praktischen Rehabilitierung des Personbegriffs) und sieht mit diesem Schritt einen grundsätzlichen Hiatus gegeben zwischen dem klassischen und dem modernen Personverständnis. Allerdings interpretiert er diese Entwicklung alles andere als eine Verfallsgeschichte des infragestehenden Terminus! Akribisch weist M.-K. nämlich (im Anschluß unter anderem an Kurt Flasch) nach, daß es weder der Patristik noch dem Mittelalter wirklich gelungen sei, die trinitätstheologisch problematische Vorherrschaft der substanzontologischen Denkform *konsistent* zu überwinden (vgl. 242–260). Er konstatiert eine prinzipielle „Inkompatibilität" des trinitarischen (und christologischen) Dogmas mit dem aristotelischen Substanz/Akzidens-Schema (vgl. 252) und hält die traditionelle Lösung, die „subsistente Relation" als einen ontologischen Ausnahmefall jenseits der aristotelischen Kategorientafel anzusiedeln, für eine Subreption (vgl. 242–254). Von diesem Urteil sind nach Auskunft von M.-K. auch die Ansätze eines personalen Relationalismus von Augustinus, Richard von St. Viktor und Thomas von Aquin nicht auszunehmen. Vor dem Hintergrund seiner bündig aufgewiesenen These von der Genese des Personbegriffs am Leitfaden der (Selbst-)Bewußtseinsproblematik formuliert M.-K. schließlich dezidiert die wohlbegründete Auffassung, daß der neuzeitliche Personbegriff nicht in das traditionelle Schema von „Substantialismus versus Relationalismus" eingeschrieben werden könne (vgl. 265f). Es vollziehe sich eine „radikale Umstellung" des Personbegriffs von „Substanz" auf „Bewußtsein" (265): An dieser Stelle erfolgt in der Tat eine fundamentale Transformation von einer substanzontologischen zur transzendentalphilosophischen Denkform – „individua substantia" ist nicht deckungsgleich mit „Bewußtsein" bzw. „personaler Identität"! Insofern könne, so M.-K., auch nur derjenige, der die fundamentalen Veränderungen in der Begriffsgeschichte ignoriere, auf den „Einfall kommen, der trinitätstheologische Relationismus stellte die Lösung der modernen Personproblematik dar" (266; vgl. 333f). Der neuzeitliche Personbegriff liegt eben nicht in der Verlängerung des bei Augustinus und Richard von St. Viktor sich andeutenden relationalen Personbegriffs! Diese These bewährt M.-K. in einer kritischen (wenn auch bisweilen unnötig polemischen) Auseinandersetzung mit den Entwürfen v. a. von Moltmann und Pannenberg, die sich streckenweise als deren vollständige Aporetisierung liest (vgl. 335–346).

Angesichts dieser von M.-K. bestechend vorgetragenen Problemskizze und vor dem Hintergrund seines entschiedenen Plädoyers, die trinitätstheologische Theoriebildung auf dem Niveau neuzeitlicher Rationalität anzusiedeln (vgl. 134 u. ö.), darf man gespannt sein, welchen konstruktiven Vorschlag M.-K. selbst zur Diskussion stellt! Bemerkenswert ist nun allerdings, daß er – in Übereinstimmung mit dem mainstream der Forschung – die Applikation des neuzeitlichen Personbegriffs auf die tres personae für „vollends prekär" hält; dieser sei nämlich folgendermaßen definiert: „Personen werden durch Bewußtsein und Zeitlichkeit konstituiert, wie immer das detailliert zu beschreiben sein mag. Personen sind aber insofern keine ‚Gegebenheiten', als sie vielmehr sich selber aufgegeben sind: um sich realisieren zu können, müssen sie ‚Einheitsarbeit' in der Zeit leisten, was normative Implikationen hat. Diese deuten zumindest auf einen überzeitlichen, logischen ‚Personkern' (Vernunftautonomie) hin". Vor diesem Hintergrund gelangt M.-K. zu der Auffassung, daß der trinitätstheologischen Verwendung des neuzeitlichen Personbegriffs entgegenstehe „(a) die Bindung der Person an Bewußtsein und Zeit (Locke, Hume, Kant), (b) die Bindung an die raumzeitliche Lokalisierbarkeit (Strawson, Tugendhat, Pothast) und (c) die Aufgabe ihrer Realisierung in Moral und Recht" (334). Das Fazit laute folglich: „Die Personen als ‚Einheitsbildungen' scheinen in vorzüglicher Weise charakteristisch für Menschen zu sein" (334f) – nicht jedoch für die tres personae. Angesichts dieses Befundes erwägt M.-K. deshalb in einem letzten Schritt, „ob und unter welchen Bedingungen die analoge Redeweise von menschlichen und trinitarischen Personen möglich sein könnte". Dabei sei „von der menschlichen Person auszugehen und nach einem denkbaren ‚logos analogans' hinsichtlich der Trinitätslehre zu fragen" (346; vgl. 335, 345f). Dieses „logos analogans" glaubt M.-K. auf dem Umweg über eine *systemtheoretische Reformulierung* des neuzeitlichen Personbegriffs bestimmen zu können. In struktureller Hinsicht können, seiner Auffassung zufolge, „individuierte Personen in ihrem sozialen Bezug" beschrieben werden als die „(zu realisierende) Einheit von Selbstreferenz und Fremdreferenz". Dabei wird das Moment der „Selbstreferenz" asymmetrisch in seine Prinzipienfunktion eingesetzt, Möglichkeitsbedingung der „Fremdreferenz" zu sein. Durch die Einsicht, daß die begründungslogische Basalfunktion der „Selbstreferenz" durch „(prinzipiell unabschließbare) rekursive Operationen des Bewußtseins" gewährleistet sei (und, durch sie vermittelt, auch die „Fremdreferenz"), will M.-K. die Anschlußfähigkeit des systemtheoretischen Personbegriffs an das neuzeitliche (Selbst-)Bewußtseinsparadigma unterstreichen (350). Es wird deutlich, daß es M.-K. nur durch den hohen Grad an Formalisierung gelingen kann, die „spezifischen und nicht übertragbaren Bedingungen menschlicher und göttlicher Personen" (350) aus dem Personbegriff zu eliminieren. Diese Restriktion aber bildet für ihn die Voraussetzung, unter den Bedingungen des neuzeitlichen Denkens innerhalb der Trinitätslehre weiterhin von den tres personae reden zu können. Sein Ergebnis lautet: Eine analoge Redeweise von göttlichen und menschlichen Personen über den „logos analogans" der Einheit von Selbst- und Fremdreferenz sei dann möglich, „wenn man die Selbstreferenz bei den trinitarischen Personen ‚minimalistisch' als ihre Dieselbigkeit des Gottseins (sc. „Inkommunikabilität", G. E.), die Fremdreferenz symmetrisch als Anerkennungsverhältnis bestimmt" (353).

Die herausragende Bedeutung der Studien von M.-K. liegt ohne Zweifel in der beharrlichen Konsequenz, mit der er die Trinitätstheologie auf ihre Verpflichtung hinweist, sich auf die Problemvorgabe einzulassen, die das neuzeitliche Personverständnis für die Rede von den drei göttlichen Personen bedeutet. Innovativ ist die vorliegende Untersuchung insbesondere auch durch die umfassende Aufarbeitung der Entstehung des neuzeitlichen Personbegriffs und die Entschiedenheit, mit der M.-K. auf die Unhintergehbarkeit der (Selbst-)Bewußtseinsthematik verweist. Gleichwohl ist er – in Übereinstimmung übrigens auch mit Theilemann und Radlbeck – deutlich daran interessiert, die trinitätstheologischen Anschlußprobleme einer unbesehenen trinitätstheologischen Verwendung des neuzeitlichen Personverständnisses zu vermeiden: es sei nämlich auszuschließen, „den drei Personen separate Bewußtseins- und Willensakte zuordnen zu wollen, weil dies eine Verendlichung der Personen und ohnehin tritheistische Konsequenzen bedingte" (351). Es ist im Rahmen dieser Sammelrezension nicht möglich, auszuloten, ob diese in der Tat inakzeptablen Rezeptionsergebnisse wirklich so unausweichlich sind, wie M.-K. insinuiert. Statt dessen möchte ich hinweisen auf die m. E. problematischen Folgen, die mit dem von ihm unterbreiteten Vorschlag einer systemtheoretischen Reformulierung des Personbegriffs verbunden sein dürften. Drei Anschlußfragen möchte ich aufwerfen, die freilich die Diskussion weiterführen und in keiner Weise die beeindruckende Leistung der Arbeit von M.-K. schmälern wollen. *Erstens* fällt auf, daß M.-K. das Postulat eines *analogen* Personbegriffs nahezu beiläufig einführt, ohne die seit Duns Scotus und dem Nominalismus virulente Diskussion zur Theorie des analogen Begriffs zu berücksichtigen. Gerade das durchgängig hohe Argumentationsniveau, das den Rang der vorliegenden Studie ausmacht, hätte deutlicher auf den Zusammenhang hinweisen müssen, der zwischen argumentativer Erkenntnisbemühung, begrifflicher Sprache und der Univozität von Begriffen besteht. Diese Rückfrage ist keinesfalls nebensächlich! Denn ist nicht die Einsicht, daß trinitätstheologisch und christologisch von derselben Person die Rede sein muß, weil Jesu bestimmtes Menschsein als das Ereignis der Inkarnation des präexistenten göttlichen

[21] **Murrmann-Kahl,** Michael: **„Mysterium trinitatis".** Fallstudien zur Trinitätslehre in der evangelischen Dogmatik des 20. Jahrhunderts. – Berlin / New York: W. de Gruyter 1997. VI, 376 S. (Theologische Bibliothek Töpelmann, 79), Ln DM 188,00 ISBN: 3-11-015262-2.

Sohnes zu verstehen ist, ein Argument dafür, auf die Gleichsinnigkeit des Personbegriffs in Trinitätstheologie, Christologie und Anthropologie zu dringen? Könnte es also nicht sein, daß genuin theologische, genauer: christologische Gründe dazu zwingen, einen *univoken* Personbegriff herauszuarbeiten? *Zweitens* stellt sich die Frage ein, ob M.-K. durch seine systemtheoretische Reformulierung des Personbegriffs und die mit ihr einhergehende hohe Formalisierung seiner Konstituentien nicht den eigentlichen Skopus des neuzeitlichen Verständnisses menschlicher Personalität faktisch unterläuft? Die Anlage seiner Rekonstruktion zur Genese des Personbegriffs am Leitfaden der Selbstbewußtseinsproblematik, die M.-K. mit Kant beschließt, ohne den ich- bzw. subjektphilosophischen Beitrag Fichtes zu Kants Theoriestück der transzendentalen Apperzeption angemessen zu würdigen, ist ja Programm: Der Selbstbewußtseinsbegriff soll ohne die Konstituentien „Subjekt" und „Ich" gefaßt und die Begriffe „Person" und „Subjekt" strikt entkoppelt werden (vgl. 289–291; vgl. darüber hinaus die Passagen zu D. Henrich: 319–322). Doch steht ein Begriff von Person, der nicht positiv auf *selbstbewußte Subjektivität* bezogen wird, nicht in der Gefahr einer reduktionistischen Nivellierung von Personalität? Die aktuelle Diskussion zur „Künstlichen Intelligenz" wie zur Verhaltensforschung an Primaten deutet darauf hin, daß Selbstreferentialität eine Unterbestimmung zu sein scheint, die dem qualifizierten Begriff menschlichen Personseins nicht adäquat sein dürfte. Die emphatische Rede von der Begründung des Personbegriffs in praktischer Absicht, in deren Tradition M.-K. sich einschreiben will, müßte doch von sich aus auf die Aneignung des neuzeitlichen Freiheitsprinzips dringen und zwar, was M.-K. nahezu völlig unterschlägt, auch hinsichtlich seiner Begründungsfunktion für die unbedingte Anerkennung der Personwürde. Ein gewichtiges binnentheologisches Argument führt zu einer *dritten* Rückfrage an M.-K.s Personkonzept: Zwingt die These, daß die „Struktur Gottes als Liebe immanenttrinitarisch nur als das *Anerkennungsverhältnis* von Vater, Sohn und Geist gedacht werden kann" (351, Hervorhebung von mir, G. E.), nicht doch zu Fragen, an denen der von M.-K. profilierte Personbegriff sich noch zu bewähren hätte? Unter der Voraussetzung, daß Liebe nur als Freiheitsgeschehen zu verstehen ist, stellt sich doch das Problem ein: In welchem – nichttritheistischen – Sinne wäre den trinitarischen Personen aufgrund der internen Bestimmtheit des göttlichen Lebens als Liebe Freiheit zu prädizieren, und zwar „in ihrem differenzierten Zusammenwirken nach außen wie im innergöttlichen Lebensvollzug"? Und weiterhin: „Läßt sich noch denken, daß die Liebe Gottes Wesen ist *und* durch die Freiheiten der göttlichen Personen vermittelt?"[22]

[22] Th. Pröpper, Freiheit Gottes, in: LThK³ 4 (1995), 108–113, hier: 113 (Hervorhebung im Original, G. E.).

Allgemeines / Festschriften

Kulte, Kulturen, Gottesdienste. Öffentliche Inszenierung des Lebens. Verhältnis von Kult und Kultur. Peter Cornehl zum 60. Geburtstag, hg. v. Peter Stolt / Wolfgang Grünberg / Ulrike Suhr. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1996. 286 S., kt DM 48,00 ISBN: 3-525-60393-2

Peter Cornehl, der in Hamburg Praktische Theologie lehrt und dabei mit Fug und Recht „als Liturgiker und Homiletiker" (so das Vorwort) bezeichnet werden kann, wiewohl es Liturgiewissenschaft als eigenes Fach an Ev.-Theol. Fak. nicht gibt, ist dieser Bd zum 60. Geburtstag gewidmet. Aufgrund dieser seiner wissenschaftlichen Schwerpunktsetzung erklärt es sich, daß alle 24 Beiträge einen mehr oder weniger engen Bezug zur Liturgie aufweisen.

Ein *erster Teil* steht unter dem Titel *„Kulte und Kulturen der Gegenwart – Befragungen und Befunde"*. Nur einige der Beiträge, die durchweg Aspekte des Kultes – des christlichen wie der in der modernen Industriegesellschaft ausgebildeten Kulte – im Blick haben und für christlichen Gottesdienst in nachchristlicher Gesellschaft von besonderer Bedeutung sind, seien angeführt: Ulrike Suhr, *Das Handwerk des Theaters und die Kunst der Liturgie* (37–49); Reinhold Mokrosch, *Fußball- und Gottesdienstrituale* (63–69); Peter Reichel, *Über das Totengedenken nach Auschwitz. Vom politischen Totenkult zur politischen Erinnerungskultur* (70–80); Manfred Josuttis, *Zum protestantischen Umgang mit Heimatfesten* (81–91); Wolfgang Ratzmann, *Fremde Feste. Zum ostdeutschen Festkalender nach der Wiedervereinigung* (92–105); Udo Bermbach, *Bayreuther und andere Festspiele. Zu einer säkularisierten Form des Gemeinschaftslebens* (106–114); Karl-Heinrich Bieritz, *Kult-Marketing. Eine neue Religion und ihre Götter* (115–129). Der *zweite Teil* steht unter der Überschrift *„Kulturen des Gottesdienstes – Annäherung und Ansichten"*. Hier finden sich u. a.: Wilhelm Gräb, *Neuer Raum für Gottesdienste – Raum für neue Gottesdienste? Die zeitgenössische Konsum- und Erlebniskultur als Herausforderung an die Ästhetik gottesdienstlicher Räume* (172–184); Fulbert Steffensky, *Öffentlichkeit und Intimität* (212–219); Friedrich Wintzer, *Hochzeit und kirchliche Trauung – Kult oder Fest?* (234–242); Rainer Volp, *Zwischen Tourismus und Totengedenken. Eine Grenzwertbestimmung des Gottesdienstes als Gedächtniskult* (243–255).

Sicher sind die einzelnen Beiträge von unterschiedlicher Qualität und Dichte. Aber alle sind anregend und überschreiten eine immanente Befassung mit christlichem Gottesdienst. Solcher Auseinandersetzungen und Überlegungen bedarf es dringend, soll der Gottesdienst einen Sitz im Leben behalten oder überhaupt erst erlangen. Sehr schön deutlich wird hierbei, daß es hinsichtlich der Fragen, die sich an den Gottesdienst in heutiger Gesellschaft stellen, keine Unterschiede zwischen evangelischer und katholischer Kirche gibt. Allerdings gehen manche dieser Beiträge doch weiter als das, was bislang katholischerseits zu diesem Themenbereich veröffentlicht wurde (vgl. aber dazu Arno Schilson, Hans-Joachim Höhn). Da der Bd den Charakter einer FS für P. Cornehl trägt, enthält er selbstverständlich sein Schriftenverzeichnis (278–286).

Münster Klemens Richter

Bibelwissenschaft / Exegese des AT und NT

Keel, Othmar: **Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel.** Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Einleitung. – Fribourg / Göttingen: Universitätsverlag / Vandenhoeck und Ruprecht 1995. 366 S., 603 Abb. (Orbis Biblicus et Orientalis 10, Series Archaeologica), geb. sfr 148,00. ISBN 3-525-53890-1 / 3-7278-1005-X

Mit dem hier zu besprechenden Werk ist der erste Bd eines auf fünf Bde geplanten Corpus erschienen, das die Stempelsiegel-Amulette (also unter Ausschluß der Rollsiegel), die in Palästina bei Grabungen und als Oberflächenfunde zu Tage kamen, so umfassend wie möglich dokumentieren will. Damit wird nach jahrelangen und zahlreichen Vorarbeiten des Vf.s und vieler anderer eine Denkmälergattung erstmals corpus-artig erfaßt, deren kultur- und religionsgeschichtliche Bedeutung in den letzten Jahren nicht zuletzt dank des Vf.s immer mehr erkannt wurde.

Der chronologische Rahmen soll das Fundmaterial von seinen Anfängen im 7. Jt. „bis zur Perserzeit" erfassen; aufgrund einiger Bemerkungen, z. B. Seite 123 („Die verschiedenen Arten von Jehud-Stempelabdrücken treten erst gegen Ende des 5. Jh. auf und brauchen uns hier nicht mehr zu interessieren"), ist dem Rez. allerdings nicht ganz klar, inwieweit die Perserzeit nicht, teilweise oder vollständig miteinbezogen werden soll. Man kann nur auf letzteres hoffen. Aus der Zeit vor der Mittelbronzezeit beziffert sich die Anzahl der Fundstücke auf kaum mehr als 50. Durch die Fundmenge tausender Einzelstücke vorgegeben, wird das Corpus dann seinen ersten Schwerpunkt im Zeitraum von der Mittelbronze II B bis zur Spätbronzezeit haben. Die Mittelbronzezeit soll der nächste Bd behandeln, der zugleich der erste der vier Katalog-Bde sein wird. Gleichzeitig verhehlt der Vf. sein Hauptinteresse an der israelitisch-judäischen Kultur nicht (13).

Der geographische Rahmen „Palästina/Israel" wird im Sinne des Britischen Mandatsgebiets Palestine seit 1922 definiert, also als Israel und die von ihm okkupierten und annektierten Palästinenser-Gebiete. Ob aber der Jordan als Grenze und damit der Ausschluß des gesamten Ostjordanlandes sachgemäß sind, kann man bezweifeln. Es ist für einen Rez.en leicht, Rezensierten noch mehr Arbeit zu empfehlen, und dies angesichts der Materialmenge, mit der sich der Vf. beschäftigt! Doch eine aufmerksame Lektüre der Einleitung bestätigt den ständigen Rückgriff auf das Fundmaterial aus *ʿAmmān*, Pella, *Tell Dēr ʿAllā*, *Tell el-Ḫulēfi*, *Tell Mazār*, *Tell es-Saʿīdiye* und anderen Ortslagen des haschemitischen Königreiches; überdies gibt es eine Reihe von cisjordanischen Stücken aus transjordanischen Ortslagen und umgekehrt. Angesichts der zahlreichen kultur-, religions- und verwaltungsgeschichtlichen Zusammenhänge zwischen Ost- und Westjordanland, die dem Vf. natürlich bekannt sind, ist der genannte Verzicht umso bedauerlicher; die Seite 13 erwähnten „politisch-administrativen" Schwierigkeiten spielen nach meinen

Erfahrungen schon seit Jahren keine größere Rolle mehr im Westjordanland oder anderswo. Und schließlich erwähnt der Vf. genügend Beispiele für nicht oder weitaus schwerer zu überwindende Schwierigkeiten, die sich häufig auf ganz anderen als auf politisch-administrativen Ebenen abspielen. Das Corpus würde m. E. den Nimbus eines Palästina-Corpus etwas einbüßen bzw. viel gewinnen, wenn es das Ostjordanland miteinbezöge; bisher ist die Materialmenge dort auch – noch – überschaubar.

Der erste Bd, die Einleitung, gibt den Benutzern der im Entstehen begriffenen vier Katalogbände, die das eigentliche Material enthalten werden, grundsätzliche Informationen über den Aufbau der Kataloge: Jedes einzelne Stück – sei es ein lokales Produkt oder ein Import – soll unter den Rubriken Form, Erhaltungszustand, Art der Gravur, Material, Farbe und Maße, Basis-Gravur, Datierung und Fundkontext, Sammlung und Bibliographie dokumentiert werden. Jede diese Rubriken wird nun, und das macht den eigentlichen Wert der Einleitung aus, ausführlich abgehandelt und – m. E. ein kaum zu überschätzender Vorteil – anhand zahlreicher Belege dokumentiert. Wichtig wird auch die dreifache Abbildung (Basis, Rücken und Seiten) eines jedes Stückes im Maßstab 2:1 sein. Skarabäen bildeten die häufigste Form der Stempelsiegel-Amulette in Palästina; entsprechend ausführlich erhält man nicht nur zoologische Informationen zu den ‚vor-bildlichen' Käfern, sondern auch und v. a. eine minutiöse Skarabäen-Typologie (19–63). Anschließend werden Skaraboide (63–78), Kauroide (78–81), Platten, Prismen, Konoide u. ä. (81–105) ebenso detailliert behandelt. Abschnitte zu den Halterungen und Arten des Tragens (105–116), zu Siegel-Abdrücken (115–128) und Überlegungen zu Herstellungstechniken (132–135) schließen sich an. Beleg- und informationsreich ist auch die Abhandlung über die Materialien (136–152), aus denen Stempelsiegel-Amulette hergestellt wurden, wie z. B. Minerale, Metalle, (künstliche) Kompositmaterialien wie Fritte, Glas, Ägyptisch Blau u. ä. und organische Materialien wie Knochen oder Holz. Das wichtigste Kap., nämlich das über die Basis bzw. Dekoration (155–246), behandelt schwerpunktmäßig die Motivklassen auf ägyptischen Siegelamuletten und ist an Vorarbeiten Olga Tufnell's orientiert. Die Motivklassen der Spätbronze- und Eisenzeit (246) werden in einem der folgenden Katalogbände behandelt werden. Überlegungen zur Datierung der Stempelsiegel-Amulette (247–256) und ihres Fundkontexts (259–265) reflektieren Probleme wie Herstellungs- und Benutzungszeiten, Wiederverwendungen, Überarbeitungen und Fälschungen. Das abschließende Kap. über die magischen, rechtlichen und religiös-politischen Funktionen dieser Denkmälergattung runden die Einleitung ab (266–277). Die beiden Appendices „Register der Formen der Stempelsiegel-Amulette (ohne die Skarabäen)" (279–287) und „Laufzeit der Stempelsiegelamulettformen und der Abdruckträger" (288–290) sowie ein Sachregister (361–366) und eine umfassende Bibliographie (291–360) erleichtern den Umgang mit dem voluminösen Bd und der in ihm verarbeiteten Fundmenge erheblich.

Die ständige Einarbeitung der jeweiligen Forschungsgeschichte, die historischen Überblicke über die verschiedenen Aspekte der Stempelsiegel-Amulette machen Bd I zu einem einführenden Kompendium der cisjordanischen Glyptik.

Kleinere Versehen fallen nirgends ins Gewicht, wie z. B. *Stücken* statt *Stükken* (14); *weiteres* statt *weiters* (23), *signifikanten* statt *Signifikanten* (39); *Tell Ridan* statt *Tel Ridan* (84); *Tell Der ʿAlla* statt *Tell Der-ʿAlla* (90); *Wulstsaummantel* statt *Wulstsaumantel* (207); *erscheint* statt *erscheintt* (217), *Göttinnenkopf* statt *Götinnenkopf* (218); *Kindersterblichkeit* statt *Kinderstreblichkeit* (267); *Zusammengehörigkeitsgefühl* statt *Zusammengeörigkeitsgefühl* (276); *Amathus* statt *Amathont* (277).

Schon jetzt ist unschwer abzusehen, daß das im Entstehen begriffene Corpus allen an den Stempelsiegel-Amuletten Interessierten eine vorzügliche Arbeitserleichterung und eine ebenso unverzichtbare wie zuverlässige Arbeitsgrundlage für weitere Forschungen bieten wird. Es macht verstreut publiziertes leicht zugänglich, publiziert schlecht, unvollständig oder falsch publiziertes Material erneut und gleichzeitig verbessert und veröffentlicht überdies bislang unpubliziertes Material. Mit vielen anderen hofft Rez. auf das baldige Erscheinen der angekündigten Bde, deren Bedeutung für die Kultur- und Religionsgeschichte dieser Region kaum zu überschätzen sein wird.

Kiel Ulrich Hübner

Dohmen, Christoph / **Oeming,** Manfred: **Biblischer Kanon, warum und wozu?** Eine Kanontheologie. – Freiburg: Herder 1992. 132 S. (QD, 137), kt DM 36,00 ISBN: 3-451-02137-4

In jüngerer Zeit ist das Thema des Biblischen Kanons öfter und vielfach debattiert worden. Das Buch, das Christoph Dohmen und Manfred Oeming vor einiger Zeit gemeinsam publizierten, hat zu dieser bedeutsamen Debatte einen zwar teilweise skizzenhaften, aber doch wesentlichen Beitrag geliefert. Das Buch hat zudem noch eine besondere Vorgeschichte, die im Rahmen der folgenden Präsentation kurz erwähnt werden darf.

Das *einleitende Kap.* (11–26) will erstens das Problem und Vorhaben des Buches umreißen, und zwar das, „auf der Suche nach der Genealogie des Kanons" zu sein, und zweitens einen „Überblick über die aktuelle Kanondebatte" geben. Die zwei Anliegen werden thematisch ineinander gewoben, indem vier Phänomene, die nach der Meinung der Vf. „diese neue Beschäftigung mit dem Kanon ausgelöst haben", zunächst kurz erwähnt werden (12–18). Es geht dabei um 1) das Bemühen um eine biblische Theologie, 2) die Debatte um eine „Mitte der Schrift", 3) das jüdisch-christliche Verhältnis und Gespräch, sowie schließlich 4) das modern empfundene „Ungenügen an der klassisch gewordenen exegetischen Methode, der sogenannten historisch-kritischen", wobei v. a. die Forderung des „canonical approach" als Reaktion „gegen analytische Zersplitterung der Texte" (16) verstanden wird. Die durch diese je für sich sehr weiten Sachbereiche konstituierte Problemlage wird sodann anhand der besonderen und v. a. in Nordamerika geführten Kanondebatte beleuchtet. Dabei wird unter anderem zwischen einerseits der „Kanonwerdung" oder dem „kanonischen Prozeß" *im* Text und andererseits der „Kanonisierung" der Texte bzw. dem „Kanonabschluß" unterschieden. Das Kernproblem der Sache gründet in dem Verhältnis und der Verhältnisbestimmung dieser zwei Seiten zu einander, wobei mit Bezug auf die Position von B. S. Childs zugespitzt gesagt wird (23): „Das Problem wird im folgenden anhand einer Kritik der Verhältnisbestimmung von *kanonischem Prozeß* und *Kanonisierung* in der Position von B. S. Childs erörtert".

Das Besondere dieses Buchs liegt also darin, eine präzisere Relatierung dieser zwei Aspekte des Problemfelds des ‚Kanon' zueinander beizusteuern. Der Überblick der Debatte ist aber begrenzt. Gewiß ist die neuere Kanondebatte sehr von nordamerikanischen Bibelforschern geprägt worden; doch gibt es auch wesentliche Beiträge im neueren europäischen Kontext, denen eine größere Beachtung hätte zuteil werden können, wie etwa dem Seminarband *Le Canon de l'Ancien Testament: sa formation et son histoire* (Genf 1984), und da v. a. dem wichtigen Beitrag von D. Barthélemy (9–45), oder aber der hier nicht gebührend beachteten Artikel-Sammlung *Zum Problem des biblischen Kanons* (Jahrbuch für Biblische Theologie 3, Neukirchen-Vluyn 1988).[1]

Danach folgt ein *dreiteiliges II. Kap.* (27–89), das wohl als der Hauptteil des Buches gelten darf. Unter dem Untertitel „Einheit und Ganzheit – Abschluß und Abgrenzung der Bibel" wird v. a. die abschließende „Kanonisierung" ins Auge gefaßt. Der *erste Hauptabschnitt*, der auf die (1988 gehaltene) Bonner Probevorlesung von Dohmen zurückgeht, erörtert „Wachstumsspuren in der Heiligen Schrift" (30–54), wobei er sich wesentlich auf die zwei Nachträge im Koheletbuch (Koh 12,9–14) beschränkt; die Erörterung wird durch einen Exkurs über „Kanon und Inspiration" (43–49) noch ausgefüllt. Die Nachträge in Koh 12 werden nicht – wie so oft – als ‚orthodoxe Korrektur' verstanden, sondern als „Wachstumsringe" der „sich erst langsam herausbildenden Heiligen Schrift" dargestellt, die dazu noch eine „zusammenfassende" und „legitimierende" Funktion haben. Dabei „läßt sich hier eine Form von *Kanonisierung* festmachen, die darin besteht, daß ein gemeinsamer Nenner für verschiedene Literaturwerke gesucht wird, . . ." (53).

Der *zweite Hauptabschnitt*, der auf Dohmens Antrittsvorlesung (von 1990) an der Univ. Osnabrück basiert, wechselt vom späten Kohelet unter den ‚Schriften' zum ersten Teil des Kanons, dem Pentateuch; das geschieht unter der etwas journalistisch anmutenden Überschrift: „Der Tod des Mose als Geburt des Pentateuch" (54–68). In diesem Abschnitt will v. a. gezeigt werden, „daß die Art von Anerkennung und Tradierung der Schriften, eben der *kanonische Prozeß*, unmittelbare Folge der Art und Weise der Schriftwerdung jener Literatur selbst ist". Dabei „verschiebt sich die Kanonfrage weg vom historisch deskriptiven Versuch, die Kanongeschichte zu erfassen, hin zur inhaltlichen Suche nach Abschlußphänomenen in den Texten selbst" (57). In diesem Zusammenhang bezieht er sich v. a. auf Dtn 34,1–12, und zwar in seinem Gegenüber zu Jos 1. Dabei macht er eine weitreichende Folgerung: „Hier – zwischen Mose und Josua – liegt ein qualitativer Sprung vor, denn Josua hält als erster das Wort Gottes, seine Weisung (Tora) . . . in Händen" (64). So wird hier die ‚Verschriftung' des sonst mündlichen Wortes Gottes v. a. gewichtig.

Der *dritte Hauptabschnitt* des II. Kap.s, der auf der (1989 gehaltenen) Bonner Probevorlesung von Oeming baut, verengt schließlich die „Suche nach Abschlußphänomenen in den Texten", wenn er die biblische Funktion und die altorientalischen Ursprünge der sogenannten ‚Kanonformel' erörtert (68–89). Nicht nur das relativ reiche vorderorientalische und griechische

[1] Was eben den Kanonband des JBTh betrifft, sei mir wohl gestattet, kurz ein Wort ‚in eigener Sache' zu sagen. Denn wenn man hier (22f) auf meinen dortigen Artikel „Vom ‚Zusammendenken' zum Kanon" (JBTh 1988, 115–133) Bezug nimmt und dabei sagt: „Zusammen mit Sanders macht Blenkinsopp aber deutlich, daß auch der Kanon als Endprodukt nicht ausschließlich vom Ende her erklärt werden kann, wie es beispielsweise M. Sæbø versucht, . . .", dann wird mein Anliegen gerade auf den Kopf gestellt – als wäre mein Beitrag hier kaum wirklich gelesen worden. Denn in direkter Auseinandersetzung mit B. S. Childs bin ich da eben nicht „vom Ende her", sondern von der älteren Pluriformität her verschiedenen „Endstadien des Alten Testaments" traditionsgeschichtlich nachgegangen; in diesen „Endstadien" der alttestamentlichen Literaturwerke hat man in einer vereinheitlichenden (oder „zusammenfassenden", wie wohl die Autoren hier sagen würden) Weise, aber doch nicht „einlinig", den abschließenden Kanon vorbereitet. Ich möchte aber nicht diesen Prozeß als einen „kanonischen Prozeß" bezeichnen, so auch jetzt nicht, sondern hier differenzieren.

Material, das vorgestellt wird, sondern auch die wenigen alttestamentlichen Stellen (Dtn 4,2; 13,1; Jer 26,2; Spr 30,6; Koh 3,14), die kurz erörtert werden, zeigen ein recht buntes Feld mit sehr verschiedenen Funktionen dieser ‚Formel'. Man könnte daher fragen, inwieweit man hier noch von einer ‚Kanonformel' eigentlich reden sollte; es ist durchaus verständlich, wenn hierzu direkt gefragt wird (80), „ob man den irreführenden Begriff nicht aufgeben sollte und ihn etwa durch ‚Wortlautsicherungsformel' oder ‚Textsicherungsformel' ersetzen sollte". Doch wird der disparate Befund der ‚Formel', etwa von Spr 30,6 her (wozu noch gleich zurückzukommen sein wird), kanontheologisch positiv verwendet.

Das *III. Kap.*, das die eigentliche Erörterung abschließt, wenn man von dem „fiktiven Vorwort als Nachwort" im kurzen *IV. Kap.* (115–117) absieht, will von den vorangehenden exegetischen Erörterungen her eine allgemeinere Beschreibung des Weges ‚vom kanonischen Prozeß zum Kanon' versuchen (91–113). Dabei wird ein besonderes Gewicht auf die „Verschriftung" und die „Fortschreibung" der Traditionen gelegt; der „kanonische Prozeß" wird als ein Prozeß „*geprägter Fortschreibung*" beschrieben (93); im übrigen ist ein Exkurs über „Kanon und Schriftlichkeit", der auch das Problem eines Schulwesens im alten Israel anschneidet, noch hineingefügt worden (98–104). Die – schon oben erwähnte – Rede von einem „qualitativen Sprung", die sich zunächst auf den Übergang von Dtn 34 zu Jos 1 bezog, wird nun grundsätzlicher auf den „Übergang von einer textinternen Fort- und Umschreibung der Überlieferung ... zu einer Fixierung der Endgestalt" übertragen (93). Das ist interessant, denn damit ist die eigentliche – und heikle – Kernfrage gegeben.

Mit dieser Kernfrage scheint aber auch die Achillesferse des Buches angegeben zu sein, weil sich eben hier die schwersten kritischen Fragen stellen lassen, und zwar mehr je länger man mit dem Buch arbeitet.

Es ist gewiß sehr positiv, daß auch Dohmen und Oeming das ältere ‚punktuelle' Verständnis der Kanonisierung aufgegeben und stattdessen die Ansicht eines längeren Prozesses auf den Kanon hin übernommen haben; aber das ist seit einigen Jahren nicht neu. Positiv ist auch, daß man „in diachroner Weise" nun „Vorstufen der Endgestalt" (105) hat aufdecken wollen; aber die Art und Weise der Beschreibung des Verhältnisses von „Vorstufen" und „Endgestalt" bleibt doch – und immer noch – das komplexe Problem, das hier kaum zufriedenstellend gelöst worden ist. Es ist endlich sehr positiv, daß man im deutschen Raum die Kanonfrage so energisch in Angriff genommen hat; aber man vermißt doch in der Erörterung einen stärkeren Bezug auf das internationale – besonders das englischsprachige – Gespräch in dieser Sache.

Wenn dann die Position von Dohmen und Oeming im Grunde der von B. S. Childs recht nahezukommen scheint, wäre es aber nun um so naheliegender, daß die anfangs in Aussicht gestellte Auseinandersetzung mit Childs noch stärker ausgeführt worden wäre, als es der Fall ist, und zwar sowohl im Kap. II als auch und v. a. im Kap. III, zumal die Literatur um Childs' „canonical approach" in den letzten Jahren an Breite und Gründlichkeit sehr gewachsen ist (man hätte wenigstens die interessante Diskussion von M. G. Brett mit Childs in seinem Buch „Biblical Criticism in Crisis?", Cambridge 1991, heranziehen können; später ist etwa das ausführliche Gespräch mit Childs in der Monographie von P. R. Noble, „The Canonical Approach", Leiden 1995, noch hinzugekommen).

Am wichtigsten und schwierigsten ist aber der Begriff und das Phänomen der ‚Kanonisierung', und zwar schon terminologisch. Hier läßt das Buch einiges an Präzision und Klärung zu wünschen übrig. Denn trotz des Vorsatzes ist das Verhältnis von ‚Kanonisierung' und ‚kanonischem Prozeß' nicht genügend geklärt worden; das Aufgeben eines ‚punktuellen' zugunsten eines ‚prozessualen' Verständnisses der ‚Kanonisierung' wurde gleich oben gerühmt, nun scheint aber das Pendel zu sehr nach der entgegengesetzten Seite auszuschlagen. Wenn das Wort ‚Kanonisierung' gelegentlich, wohl im Sinn von „Zusammenfassung", an einigen Punkten *im* ‚kanonischen Prozeß', wie etwa in bezug auf die Nachworte in Koh 12 (53) oder auch Dtn 34 (68), verwendet wird, dann droht aber dem Wort eine gewisse Verblassung, die der Sache kaum dienlich ist. Man erfährt zwar heute eine erweiterte Verwendung des Wortes ‚Kanon', so etwa im literaturgeschichtlichen Zusammenhang (wie es bei dem schon berühmten Buch von Harold Bloom, „The Western Canon", der Fall ist); aber um einer besseren Erfassung der biblischen Kanon-Problematik willen ist ein etwa derart erweiterter Sprachgebrauch kaum aufschlußreich. Dies betrifft auch den für die Vf. wichtigen Parallelbegriff eines „kanonischen Prozesses". Gewiß wird man gut daran tun, Anknüpfungspunkte und Verbindungen zwischen „Vorstufen" und „Endgestalt" aufzudecken; man wird aber bei weitem nicht die alttestamentliche Traditionsgeschichte und die Literaturwerdung, in all ihrer bunten Vielgestalt, unter den Hut eines „kanonischen Prozesses" bringen können. Wenn man den Begriff des „kanonischen Prozesses" allzu weit ausstreckt, kommt v. a. der wichtigste Punkt, der *Abschlußaspekt* des faktischen Kanons, nachdem alles anders wurde – oder mit den Vf.n: der „qualitative Sprung" zur Endgestalt – zu kurz. Dabei vermag auch nicht die starke Hervorhebung von „Verschriftung", „Schriftlichkeit" und „Fortschreibung" als Erklärungsgrund des Kanons zu überzeugen, denn diese Begriffe sind dafür zu formal und technisch.[2]

Wesentlich ist gewiß die „inhaltliche Suche nach Abschlußphänomenen in den Texten selbst" (57); aber die Gefahr einer Überinterpretation ist da auch vorhanden. So wundert man sich etwa über die Übersetzung von Spr 30,5a: „Die Gesamtheit des Wortes Gottes ist im Feuer geläutert" als Überschrift des II. Kap.s (27) – wie bei den übrigen Kap.n (und Hauptabschnitten) macht auch hier ein Bibelwort den Haupttitel aus, weil das Wort ‚Gesamtheit', gegen die übliche Übersetzung „Jedes Wort Gottes", kaum mit Recht eine – wie der Untertitel besagt – „Einheit und Ganzheit" vorspielt (vgl. noch die Mehrzahl im V. 6 und sonst etwa Ps 12,7; 18,31), welches später (87, mit einer leicht abweichenden Übersetzung) zu einer direkten Fehlübersetzung führt, wenn da V. 5b durch „*sie* ist ein Schild denen, ..." (statt: „ein Schild ist *er* für die, ...") wiedergegeben wird. Nun muß aber mit diesem abgebrochen werden.

Die Vf. haben ihrem Buch den etwas ambitiösen Untertitel: „Eine Kanontheologie" gegeben. Ist dies Ziel erreicht oder dies ‚Versprechen' eingelöst worden? Kaum; immerhin macht es – trotz aller kritischen Fragen an ihre Ausführungen – einen sehr anregenden und interessanten Beitrag zur Debatte auf eine Kanontheologie hin aus.

Oslo Magne Sæbø

Stemberger, Günter / **Dohmen**, Christoph: **Hermeneutik der Jüdischen Bibel und des Alten Testaments.** – Stuttgart: W. Kohlhammer 1996. 216 S. (Studienbücher Theologie, 1,2), kt DM 39,80 ISBN: 3-17-012038-7

Biblische Hermeneutik spielt nach dem Urteil der Vf. „in der Katholischen Theologie eher ein Schattendasein", obwohl das II. Vatikanische Konzil „die Heilige Schrift als Offenbarungsurkunde ins Zentrum der Theologie stellt". Dazu kommt, daß im Dialog mit dem Judentum heute mehr denn je ins Bewußtsein kommt, daß der erste Teil der Bibel, das „Alte Testament", „zuvor schon Heilige Schrift einer anderen Religion war und dies auch weiterhin ist. Sein Altes Testament verweist das Christentum somit sowohl auf seinen jüdischen Ursprung, als auch auf seine geschwisterliche Verbindung zum lebendigen Judentum ... Diesen Einsichten ist die vorliegende Hermeneutik verpflichtet, indem sie das doppelte Verstehen derselben Bücher im Judentum und Christentum zur Grundlage einer doppelten Hermeneutik gemacht hat" (aus dem Vorwort).

Diese „doppelte Hermeneutik" in der Reihe „Studienbücher Theologie" darzustellen, ist das Ziel des Werks der beiden Vf. Der Alttestamentler Chr. Dohmen schreibt im *Teil A* über die „zweigeteilte Einheit der christlichen Bibel" und bietet im *Teil C* eine Hermeneutik des Alten Testaments. Er kommt dabei zunächst in C I auf das „Prae" der Bibel Israels zu sprechen, behandelt dann in C II die Auslegung der Bibel Israels als Altes Testament (1. Sinnfindungen für das Alte Testament, 2. Funktionsbeschreibungen des Alten Testaments, 3. Ortsbestimmungen des Alten Testaments) und in C III Konzept und Ziel der Hermeneutik des Alten Testaments (mit der Untergliederung: 1. Pragmatisch konzipierte Rezeption [1.1. Erst- und Zweitadressat, 1.2. Bedingungen heutigen Verstehens], 2. Israelerinnerung als Zentrum der Hermeneutik [was aufhorchen läßt, ich komme darauf zurück]). Im *Teil D* geht es zusammenfassend um „Das Konzept der doppelten Hermeneutik".

Im *Teil B* behandelt der Judaistiker G. Stemberger kenntnisreich die Hermeneutik der Jüdischen Bibel: I. Die Zeit des zweiten Tempels (Innerbiblische Auslegung; Apokryphen, Pseudepigraphen, Josephus; Bibel in Qumran; Übersetzung als Auslegung; Philo von Alexandria und die allegorische Auslegung); im Teil II bespricht Stemberger die Schriftauslegung der Rabbinen und die von ihnen entwickelten Auslegungsregeln, und im Teil III die Jüdische Exegese im Mittelalter.

Die beiden Vf. legen ein Werk vor, das wahrhaft ein „Studienbuch" ist, aus dem nicht bloß der Student, sondern selbst ein alt gewordener Exeget nur lernen kann. Es ist für die biblische Hermeneutik zukunftsweisend! Die Literaturhinweise und Problemaufrisse sind *up to date*. Besonders ergiebig und weiterführend schei-

[2] Vgl. 97: „Die vorgelegte These zur Kanonentstehung als eines in seinen Wurzeln ursprünglichen (kanonischen) Fortschreibungsprozesses innerhalb des Alten Testaments selbst hängt in gewissem Sinne und Umfang mit der Annahme zusammen, daß schon früh, spätestens mit der Entstehung des Staates um 1000 v. Chr., die religiöse Tradition verschriftet wurde."

nen mir die Ausführungen Dohmens in C III zu sein, v. a. durch die Berücksichtigung der „Rezeptionsästhetik" der modernen Literaturwissenschaft, die in der Hermeneutik von der reinen Textwissenschaft zur Kommunikationswissenschaft führt, zumal die Texte der Bibel für eine (Glaubens-)Gemeinschaft geschrieben sind, „die ihre Glaubenserfahrung als Zeugnis in diese Texte gelegt hat bzw. später in solchen Texten den Glauben begründet und ausgedrückt findet" (194). Vielleicht sollte man die Kategorie „Erfahrung" noch stärker bei den Überlegungen zur biblischen Hermeneutik beiziehen, da in der zweigeteilten christlichen Bibel (AT und NT) die Erfahrungen Israels im Umgang mit seinem Gott von dem Zweitadressaten „Kirche" mitrezipiert werden und gerade von da her Kontinuität der Kirche mit Israel ins Bewußtsein rückt. Aber auch gegenwärtige, zeitgeschichtliche Erfahrung trägt zum Verstehen der Bibel bei, wie z. B. im 20. Jh. die Erfahrung totalitärer, antichristlicher Herrschaft das Verstehen etwa der Joh-Apk entscheidend gefördert hat, wie ich als „Zeitgenosse" dieses Jh.s weiß. Mehr noch als diese Erfahrung trägt aber das „Zeit-Zeichen" Auschwitz zur Neubesinnung in der Hermeneutik bei; denn „Auschwitz" hilft entscheidend mit, bei der Lektüre und Auslegung der Bibel den Erstadressaten ihres ersten Teils, Israel, endlich wahrzunehmen, was nach Dohmen zur Folge hat, „daß im Zentrum einer Hermeneutik des Alten Testamentes die Israelerinnerung steht" (202) und stehen muß.

Passau Franz Mußner

Berger, Klaus: **Theologiegeschichte des Urchristentums.** Theologie des Neuen Testaments. – Tübingen: A. Francke 1994. XXIII, 746 S. (UTB für Wissenschaft: Große Reihe, 1541), geb. DM 78,00 ISBN: 3-7720-1752-5

Klaus Berger geht in seiner „Theologie" konsequent den Weg weiter, den er in seiner „Exegese des Neuen Testaments" (Heidelberg 1977), seiner „Formgeschichte" (Heidelberg 1984) und seiner „Hermeneutik" (Gütersloh 1988) beschritten hat. Das Buch hat große Aufmerksamkeit gefunden. Es ist allerdings nicht nur auf Zustimmung, sondern auch auf harte Kritik gestoßen. Um so wichtiger ist es, das Anliegen und die Stärken des Buches zu würdigen (zumal der Rez. einen anderen Ansatz zu einer „Theologie des Neuen Testaments" präferiert).

B. will Theologie als Theologiegeschichte (und umgekehrt) treiben (VII). Damit ist das hermeneutische Konzept gekennzeichnet – und der Unterschied gegenüber anderen „Theologien", die jüngst erschienen sind. B. ordnet sein Werk nicht nach thematischen Gesichtspunkten (wie G. B. Caird) und nicht nach den neutestamentlichen Schriften (wie J. Gnilka und anders H. Hübner), sondern konsequent traditionsgeschichtlich, aber nicht wie P. Stuhlmacher im Horizont einer „Biblischen Theologie" mit einem Jesus-Kap. als Ausgangs- und einem Paulus-Kap. als Mittelpunkt, sondern in Fortentwicklung des religionsgeschichtlichen Ansatzes W. Wredes, der die Kanon-Grenzen als künstlich erachtet und deshalb alle theologischen Ansichten, die in urchristlicher Zeit geäußert worden sind, gleichberechtigt zu erfassen versucht, soweit es die Quellen erlauben – die Position der Gegner neutestamentlicher Autoren ebenso wie die der kanonisierten Theologen selbst.

Den Aufbau des Buches zu verstehen, bereitet etwas Mühe. B. gibt eine Verstehenshilfe, indem er sein Gliederungsprinzip mit der Metapher eines Baumes erläutert: Es gibt einen Stamm, der viele Zweige, Äste und Blätter trägt. Diesem organischen Bild der urchristlichen Theologiegeschichte folgend, beschreibt B. erst das allen theologischen Konzeptionen der neutestamentlichen Zeit von Anfang an Gemeinsame und dann die dynamischen Entwicklungen der Theologien an ihren verschiedenen Orten und zu ihren verschiedenen Zeiten, und hier immer wieder zuerst die gemeinsamen Grundlagen, dann die verschiedenen Ausfaltungen.

Der Komplexität und partiellen Unübersichtlichkeit der Gliederung halber sei der Gedankengang des Buches (das in der leicht überarbeiteten und erweiterten 2. Aufl. vorgestellt wird) etwas detaillierter nachgezeichnet.

Teil I dient der Einführung (3–14), die B.s Vorgehen begründet und erläutert. *Teil II* („Generelles" 16–107) betrachtet den theologischen Fundus, aus dem alle frühchristlichen Theologen (mehr oder weniger intensiv) geschöpft haben. B. folgt hier einer thematischen Gliederung, indem er die Schriftrezeption, die Theologie, die Eschatologie, die Christologie, die Soteriologie sowie die (pneumatologische) Sakramentenpraxis und -theologie untersucht.

Teil III portraitiert die „früheste palästinische Theologie" (111–175), beginnend mit einem sehr knappen, skizzenartigen Paragraphen zum „Anfang der neutestamentlichen Theologie bei Jesus" (111–116), gefolgt von einem langen Passus über die Geschichte der Taufe (117–140), dem allerdings noch keiner über das Herrenmahl zur Seite steht (vgl. erst 311–318), und Bemerkungen zum „theologischen Programm des Zwölferkreises" (146–157), der für das palästinische Judenchristentum eintritt, sowie zur Theologie der „Hellenisten" um Stephanus (158–168).

Teil IV (177–197) untersucht theologische Positionen, die (unabhängig von der zeitlichen Ansetzung) „abseits von Antiochien" und außerhalb der Traditionen hellenistisch-judenchristlicher Theologie entwickelt worden sind, besonders den Jakobusbrief (186–195), der nach B. (mittels Pseudepigraphie) eine Alternative zu paulinischen wie zu petrinischen Theologien sucht, und kurz den Hirten des Hermas (195ff).

Die Teile V bis XVIII beschreiben verschiedene Spielarten und Phasen „antiochenischer" Theologie, wobei „Antiochia" sowohl die paulinische und „nebenpaulinische" als auch die johanneische Literatur, aber auch Markus und Matthäus, schließlich Lukas zugeordnet werden. Zwei Ausflüge nach Ephesus sind eingebaut; sie führen späte Wirkungen genuin antiochenischer Theologie vor Augen. In Antiochia erkennt B. zwei theologische Impulse mit weitreichenden Folgen: zum einen den Durchbruch zur gesetzesfreien Heidenmission, zum anderen die Entstehung der Evangelien. Wiederum geht B. jeweils so vor, daß er zunächst elementare Gemeinsamkeiten und dann charakteristische Variationen zu beschreiben sucht. Die Teile V–XI behandeln Gemeinsamkeiten und wichtige Weichenstellungen antiochenischer Theologie, die ein recht breites Spektrum im Vor- und Umfeld der kanonisierten Texte bilden. Die Teile XII–XIV untersuchen die paulinische Theologie, ihre Vor-, Entwicklungs- und urchristliche Rezeptionsgeschichte, aber auch die aus dem gleichen Mutterboden erwachsende „nebenpaulinische" Theologie des 1 Petr und des Hebr samt der Johannes-Apokalypse. Die Teile XV–XVIII zeichnen die Entstehung der Evangelien im Horizont der antiochenischen, später der ephesinischen Theologie nach.

Im einzelnen: *Teil V* (198–234) nennt die in Antiochia „typischen Positionen". B. konzentriert sich auf die Idee des Apostolats und die Entwicklung einer Soteriologie des Todes Jesu im Lichte seiner Auferweckung und Erhöhung. Die folgenden Hauptteile zeichnen Schritt für Schritt die Knotenpunkte und Linien der theologischen Bewegungen nach, wie B. sie meint rekonstruieren zu können.

In *Teil VI* („Paulinisch-johanneischer Kreis", 235–277) werden die gemeinsamen Voraussetzungen und Grundlagen der Paulinen, des 1 Petr, des Hebr und des Corpus Johanneum beschrieben (überdies, was nicht ganz plausibel scheint, aufgrund seines judenchristlichen Charakters auch der Jud). In eine (nicht ganz erhellte) Schlüsselposition rückt der Philipperhymnus (237ff), dessen Christologie mit der anderer Christuslieder (B.: Christus-Enkomien) korreliert wird. B. beschreibt sodann elementare Gemeinsamkeiten zwischen johanneischer und paulinischer Theologie (Soteriologie der Gottessohnschaft und der Liebe Gottes; Hamartologie; dualistisch angeschärfte Pneumatologie) und erwägt, diese Konvergenzen traditionsgeschichtlich aus damaszenischen Wurzeln herzuleiten (261ff). Den entscheidenden Unterschied sieht B. darin, daß Paulus und „Petrus" den Weg der gesetzesfreien Heidenmission gegangen sind, während das joh. Christentum (ähnlich wie der Hebr und der Jud) „strikt judenchristlich" an der Beschneidungspflicht festgehalten hat.

Teil VII (279–295) skizziert das Konzept gesetzesfreier Heidenmission, wie es sich B. zufolge in Antiochia herausgebildet und auch außerpaulinisch bezeugt hat.

Die Teile VIII (297–342) und IX (343–381) suchen die gemeinsamen Voraussetzungen petrinischer respektive paulinischer und synoptischer Theologie (Q, Mk, Lk), wobei sich *Teil VIII* auf die großen Zusammenhänge (u. a. „Theologie des Lichts und der Erleuchtung"; Abendmahl, Leidensnachfolge), *Teil IX* auf Details der zahlreichen Wechselbeziehungen zwischen der (neben)paulinischen Literatur und den synoptischen Traditionen (Q; Mk, Mt) konzentriert.

Teil X (383–415) arbeitet dann jene Leitmotive heraus, die speziell für die paulinische und die nebenpaulinische (1 Petr; Hebr) „Missionstheologie" typisch sind, nicht zuletzt die starke Betonung des Pneumatischen (einschließlich der Charismen) und die kosmischen Dimensionen der Soteriologie. *Teil XI* (417–460) knüpft daran an und untersucht das Beziehungsdreieck zwischen Paulus, 1 Petr und Hebr, wobei die Theologien dieser beiden Schriften skizziert werden. *Teil XII* (461–470) zoomt sich näher an Paulus heran: B. erforscht den theologischen Fundus, aus dem sich Paulus wie die Deuteropaulinen und die Pastoralbriefe, aber auch die in den Spätschriften attackierten Gegner bedient hätten.

In *Teil XIII* (471–556) folgt das große Paulus-Kap. B. beansprucht nicht, eine Gesamtdarstellung der paulinischen Theologie zu präsentieren. Aber er zeichnet doch ein facettenreiches Bild, das hermeneutisch durch die Korrelation von Biographie und Theologie geprägt ist und durch die Herausarbeitung des dialogischen, „kirchenpolitischen", heißt: gemeinde- und missionspraktischen Charakters der Themen und Positionen. B. verschafft sich deshalb den Freiraum, Entwicklungslinien der paulinischen Theologie wahrzunehmen (479–487) und nicht schon den 1 Thess oder den 1 Kor im Bann der Rechtfertigungslehre des Gal und Röm zu interpretieren. Vielmehr sucht B. den Ansatz der paulinischen Theologie in einer pneumatologisch strukturierten Soteriologie und Ethik der Heiligkeit, die dann unter dem (heilsamen) Druck antipaulinischer Nomisten zur Rechtfertigungslehre des Gal und Röm fortentwickelt sei – viele anregende Beobachtungen und eine sehr bedenkenswerte Gesamtsicht!

Teil XIV (557–626) beschreibt die theologische Situation in „Ephesus nach Paulus". B. unterscheidet drei Richtungen: eine strikt judenchristliche (Gegner der Past; Barn; 2 Petr), eine strikt heidenchristliche (Kol; Past; Gegner der Apk) und eine zwischen Juden- und Heidenchristen vermittelnde (Eph; Apk).

Die Teile XV–XVIII untersuchen die Entstehung der Evangelien. *Teil XV* (627–674) sucht deren gemeinsame Grundlagen und Voraussetzungen zu beschreiben, *Teil XVI* (675–728) portraitiert die „frühen Evangelien", gemeint sind Markus, Q und Johannes, *Teil XVII* die „späten", nämlich Matthäus (als Paradigma „petrinischer" Theologie) und Thomas nebst der Didache und dem Zweiten Clemensbrief. Als Beispiel für die „spätere Theologie in Ephesus nach 70. n. Chr." (753–765) führt dann *Teil XVIII* das lukanische Doppelwerk an.

Teil XIX (767–772) schaut schließlich kurz nach Ägypten.

Den Bd beschließt ein „Ausblick" (773–777), einerseits auf die Ansätze der Kanonbildung (die B. zufolge entscheidend durch die Jesus-Tradition geprägt sind), andererseits auf die „Logik" der neutestamentlichen Theologiebildung, die um das Problem kreise, „wie jüdisch das Christentum sein müsse" (776).

Schon die Inhaltsübersicht mag einen kurzen Eindruck von der Materialfülle, dem Gedankenreichtum und der Originalität des Werkes vermitteln, das sich im Lexikonformat präsentiert. Sein Vorzug vor allen anderen Theologien liegt darin, daß konsequent die verschiedenen theologischen Motive und Konzepte, auch scheinbar weit voneinander entfernte, miteinander verglichen werden, so daß weit besser als bislang Gemeinsamkeiten und Unterschiede erkannt werden können. (Freilich richtet sich die Aufmerksamkeit B.s mehr auf Details als auf die theologische Gesamtkonzepte und mehr auf traditionsgeschichtliche Linien als auf Strukturvergleiche.) Das Buch zeichnet sich nicht zuletzt dadurch aus, daß es – wie in einem riesigen Mosaik – den großen Reichtum, die große Fülle und Vielfalt theologischer Aussagen und Motive im Neuen Testament herausarbeitet. Weil B. konsequent darauf verzichtet, sich in den konfessionell bestimmten Bahnen protestantischer oder katholischer Exegese zu bewegen, gleichzeitig aber die ausgetretenen Pfade der liberalen Theologie meidet und überhaupt allen Systematisierungsversuchen abhold ist, stellt er eine große Anzahl „sperriger" Themen neutestamentlicher Theologie ins Licht, die sich ebenso schwer in ein „lutherisches", „reformiertes" oder „römisches" wie in ein „modernes", „aufgeklärtes" Bild des Neuen Testaments fassen lassen: z. B. die Bedeutung des Geheimnismotivs, der exorzistischen Praxis, der kosmischen Soteriologie, der Pneumatologie in all ihren Derivaten, der Heiligkeit bei Paulus und vieles andere mehr. In welcher anderen „Theologie" wird die „Praxis des heiligen Kusses" (§ 264), in welcher die „Szenerie um den Thron Gottes" (§ 198) einer eingehenden Behandlung gewürdigt? Und wer wollte behaupten, es handle sich um Quisquilien? Doch bietet das Buch selbstverständlich auch zu den „klassischen" Themen der neutestamentlichen Theologie viele wichtige Hinweise. Besonders hervorzuheben ist freilich die durchgängige Aufmerksamkeit für häufig vernachlässigte Themen, z. B. die Pneumatologie, die Idee der Heiligkeit, das Kultische, die Bedeutung der Wunder-Zeichen im Johannesevangelium und vieles andere mehr. Gerade die Stiefkinder vieler „Theologien des Neuen Testaments" kommen bei B. zu Ehren: nicht nur die unterlegenen „Gegner", auch die häufig als Zeugnisse eines geistigen Niedergangs abgewerteten Spätschriften. Beispiele: Die Theologie der Pastoralbriefe wird in ihren ganz eigenen „pädagogischen" Gedankengängen treffend skizziert und nicht als „frühkatholisches" Verfallsprodukt verworfen, freilich auch in ihren Grenzen sichtbar gemacht. Die „rabiate Konsequenz" (562) des Barnabasbriefes wird eindrucksvoll vor Augen geführt. Selbst der Zweite Petrusbrief kommt zu seinem theologischen Recht (wiewohl seine Qualifizierung als „protomarkinisch" [566] fragwürdig ist).

Dennoch können einige Einwände nicht verschwiegen werden. Es ist hier nicht der Ort einer Einzelkritik, auch nicht an den theologischen Urteilen oder zur Auswahl als signifikant erachteter Motive, wiewohl manches zum Widerspruch reizte (etwa die Ablehnung einer soteriologischen Funktion des Kreuzestodes Jesu in § 326 oder die Harmonisierung der joh. mit der paulinischen Eschatologie in § 520 oder die neue Version der alten These einer markinischen Kritik an den Zwölfen in § 496 oder die funktionalistische Betrachtung des „Messiasgeheimnisses" in § 498). Die Aufmerksamkeit kann nur vier grundsätzlichen Problemen gelten.

Erstens: Ohne großen Begründungsaufwand zu betreiben, stellt sich B. in die hermeneutische Nachfolge W. Wredes (3) und der von ihm geleiteten Klasse in der religionsgeschichtlichen Schule – ohne freilich deren Trennung zwischen dem Jesus der Geschichte und dem Christus des Glaubens zu teilen (vgl. § 27). Aber: Die Aporien des von Wrede entworfenen Exegese-Konzepts werden von B. im vorliegenden Werk nicht selbstkritisch genug reflektiert. B. verzichtet in seiner „Theologie" leider auf eine kritische Auseinandersetzung mit anderen Entwürfen; allerdings ist auf seine ausführliche Sammelbesprechung in der ThR 53 (1988), 354–370 zu verweisen (die allerdings die neuesten Entwürfe noch nicht berücksichtigen konnte). Der implizite Anspruch des zweiteiligen Arbeits-Titels wird zwar insofern eingelöst, als B. durchaus zeigt, was es heißen kann, Theologie des Neuen Testaments konsequent als Theologiegeschichte zu betreiben, nicht aber, was es hieße, diese neutestamentliche Theologiegeschichte als Theologie zu entwickeln. Geschähe dies, käme doch wieder die von B. ausgesparte Thematik des Kanons und der Einheit der (neutestamentlichen) Schrift in den Blick; man käme auch an Wertungen und Gewichtungen nicht vorbei (für die B.s Beobachtungen viele neue Anstöße geben). Überdies fällt auf, daß die Bedeutung des geschichtlichen Jesus (unbeschadet aller Probleme der historischen Rückfrage) kaum reflektiert wird – beim Vf. eines Jesus-Buches nicht eben selbstverständlich und dem Stand der hermeneutischen Reflexion (W. Thüsing) nicht angemessen.

Freilich ist gerade dann, wenn man das Konzept einer (Biblischen) Theologie des Neuen Testaments für aussichtsreich(er) hält, zu fragen, was sich gewinnen läßt, wenn man (wie B.) nicht nur in der traditionsgeschichtlichen Analyse, sondern auch in der exegetisch-theologischen Interpretation am Neuen Testament (zunächst) auf die Berücksichtigung der Kanon-Grenzen und auf die Bestimmung einer „Mitte" der Schrift verzichtet: folgt man B.s Werk, zumindest die Würdigung theologischer Alternativen zu den kanonisierten Autoren und die gleichmäßige Aufmerksamkeit für alle Theologien im Neuen Testament. Das ist nicht wenig!

Zweitens: B. neigt dazu, motivische und strukturelle Parallelen, die er bei verschiedenen Schriften entdeckt, auf gemeinsame Vorgaben zurückzuführen. Das ist in vielen Fällen plausibel, in anderen aber kaum. Besonders problematisch scheint es, wenn B. in den §§ 461–480 „gemeinsame Ansätze" und „gemeinsame Einzeltraditionen" als gemeinsame Voraussetzungen aller vier Evangelien herausstreichen will, die „auf eine relativ verbreitete Gattung biographischen Charakters" schließen ließen (650). Schaut man sich freilich die „Einzeltraditionen" an, erkennt man den Duktus des Markusevangeliums wieder – und wird dann skeptisch hinsichtlich der Hypothese von weiter verbreiteten Vorstrukturen. Ähnlich im Fall der Beziehungen zwischen den Paulinen und dem 1Petr wie dem Hebr: B. bestimmt sie dezidiert nicht als nach-, sondern als nebenpaulinische Theologien, die aus demselben Mutterboden erwachsen sind. Das könnte sich aber als falsche Alternative erweisen (zumal B. im übrigen eine Fülle von Indizien für weitreichende und engmaschige Vernetzungen zwischen verschiedenen Schriften nennt): So gewiß der 1Petr und der Hebr im wesentlichen aus einem Traditionsreservoir schöpfen, das sie z. T. mit Paulus gemeinsam haben und das ihnen nicht vom Apostel vermittelt worden ist, so deutlich zeigen sie doch auch Spuren dafür, daß sie in der Ausbildung ihrer je eigenen Theologien auch von Paulus respektive deuteropaulinischen Traditionen beeinflußt worden sind.

Doch zielt die kritische Rückfrage tiefer. Was an den genannten Beispielen konkretisiert worden ist, läßt sich generalisieren. Das Verfahren, von theologischen Parallelen und Analogien auf gemeinsame Vorgaben zu schließen, stellt die „Theologiegeschichte" in der Einleitung nur sehr knapp vor. B. verweist auf seine ausführlicheren Darlegungen in der „Einführung in die Formgeschichte" (Tübingen 1987, § 16.19). Die dort entwickelte und in der „Theologiegeschichte" angewandte Methodik ist jedoch nicht ganz schlüssig. Zwar ist dem Vf. zuzustimmen, wenn er mit der weiten Verbreitung mündlicher Traditionen rechnet (Einführung, 191). Es ist auch zuzugestehen, daß bei relativ seltenen Motiven und Begriffen die Wahrscheinlichkeit einer gemeinsamen Tradition steigt (Einführung, 192f). Aber daß B. (Einführung, 193) als kritische Gegeninstanz nur ein Plausibilitätsurteil hinsichtlich dessen anführt, was eine bestimmte Gattung erwarten läßt (ein Evangelium z. B. nicht unbedingt abstrakte Begriffe), ist kaum hinreichend. Noch weniger überzeugt freilich die häufige Argumentation mit dem Fehlen bestimmter Motive in den überlieferten Schriften. Zwar schreibt B. in seiner „Einführung" (193) zu Recht, „das Nicht-Vorkommen eines Elementes in einem theologischen Entwurf" bedeute nicht, daß „dieser der betr. Gemeinde unbekannt gewesen sei", sondern nur, daß es „in der betreffenden theologischen Konzeption keine aktive und aktuelle Rolle gespielt hat und gewissermaßen ‚ruhen' konnte". Gleichwohl werden in der Theologiegeschichte jene Beobachtungen immer wieder für ein „noch nicht" bemüht. Deshalb steht der gesamte Entwurf auf einer unsicheren Grundlage, die letztlich nicht tragfähig scheint. (Im übrigen fragt sich, ob die urchristliche Theolo-

giegeschichte wirklich so organisch verlaufen ist, wie dies das von B. gewählte Bild des Baumes insinuiert.)

Drittens: B. entwickelt in seinem Werk so etwas wie eine theologische Topographie des frühen Christentums. Antiochia fungiert als Schaltzentrale. Die Bedeutung dieser Gemeinde für die Entwicklung der urchristlichen Theologiegeschichte läßt sich in der Tat schwerlich überschätzen. Die Idee, nicht nur zeitliche Entwicklungslinien, sondern auch räumliche Vernetzungen nachzuzeichnen, ist faszinierend. Andererseits sind die Lokalisierungen der Schriften (und gar der ihnen zugrundeliegenden Traditionen) die schwierigsten und undankbarsten Aufgaben der Einleitungswissenschaft. Die meisten Urteile beruhen auf vergleichsweise unsicheren Hypothesen, auch bei B. Auf der Basis zahlreicher mehr oder weniger gesicherter (oder ungesicherter) Thesen zum geographischen und theologiegeschichtlichen Ort neutestamentlicher Motive und Konzeptionen eine ganze „Theologie des Neuen Testament" aufzubauen, ist zumindest sehr riskant. Wie sicher führt die Spur der Gemeinsamkeiten zwischen Johannes und Paulus nach Damaskus? Was verbindet die Redenquellen, das Markus- und das Matthäusevangelium (samt ihren Traditionen) wirklich mit jenem Antiochia, das aus Apg 11,19–30; 13,1ff; 15,1ff.30–35 und Gal 2,11–14 bekannt ist? (Die in § 84 genannten Beobachtungen zum Verhältnis zwischen Markus und Antiochia sind m. E. nur z. T. signifikant). Umgekehrt: Welche theologischen Konturen hätte Antiochia, wenn die dortige Gemeinde-Theologie sowohl die Logoschristologie der vorpaulinischen Hymnen als auch die Evangelientraditionen als auch die gesetzeskritische Missionstheologie als auch die christologische Weisheitsspekulationen sowohl der Redenquelle als auch des Johannesprologs beherbergt und inspiriert hätte (um nur diese Beispiele zu nennen)? Selbst die traditionelle Lokalisierung des Lukasevangeliums nach Ephesus ist ja nicht über jeden Zweifel erhaben.

Viertens: B. bringt zwar Bewegung in die Einleitungswissenschaft; die Alternativen vermögen (den Rez.) aber in manchen Fällen nicht zu überzeugen. Zwei Punkte (von vielen) seien genannt.

Zum einen schlägt B. immer wieder Datierungen vor, die nicht gut genug begründet scheinen (Mk; Q; Apk). Das gilt v. a. für die Frühansetzung des Johannesevangeliums. B. zufolge ist das Werk vor 70 geschrieben; er kann aber nur eine Reihe von *argumenta e silentio* anführen (kein Rekurs auf die Tempelzerstörung [?]; kein Vaterunser; keine Deuteworte beim Herrenmahl; keine Kirchenstruktur; keine Heidenmission [?]), die kaum stichhaltig sind, und einige theologische Beobachtungen („archaische" Motive und Titel; Radikalismen), die sich nicht chronologisch auswerten lassen. (Der in § 458 für das Mk-Ev. behauptete Bruch zwischen radikalen und milden Weisungen kann weder exegetisch verifiziert noch gar historisch bilanziert werden).

Zum anderen versteht B. die Logienquelle als „Ergänzung zum Markusevangelium" respektive als dessen „Korrektur" (697f). Die Begründung: Eine so umfangreiche Sammlung von Logien sei analogielos, und es fehle in Q nicht nur eine Passions-, sondern auch eine Initiationsgeschichte. Doch erstens wäre damit noch kein Bezug auf Markus nachgewiesen; zweitens wäre zu fragen, ob nicht das Buch des Siraciden oder Traditionen der Sapientia oder Aboth oder das Thomas„evangelium" (das freilich die Evangelien voraussetzt) durchaus (entfernte) Analogien sind; drittens gibt es ernst zu nehmende (von B. nicht erwähnte) Stimmen, die mit einer Taufgeschichte in Q – als Doppelüberlieferung zu Mk 1,9–11 – rechnen (z. B. H. Schürmann); und viertens setzt sich Q durchaus reflektiert mit dem Tode Jesu auseinander; daß der Tod Jesu nicht erzählt wird, hängt eben an der Gattung.

B.s Buch verdient Respekt – nicht nur wegen des Mutes zu ebenso ungewöhnlichen wie kreativen Fragestellungen und nicht nur wegen der theologischen wie historischen Leidenschaft, die auf jeder Seite zu spüren ist, sondern auch wegen der ungewöhnlichen Fülle an neuen Einsichten und Ansichten, die nicht zuletzt durch die zahlreichen Quervergleiche zwischen den verschiedenen theologischen Konzeptionen gelingen. B.s Buch verdient aber auch Kritik – nicht nur wegen einer Vielzahl problematischer Lokalisierungs- und Datierungsvorschläge und nicht nur wegen des Verzichts auf Literar- wie Redaktionskritik, sondern auch wegen des hermeneutischen Ansatzes: Einerseits wird die Bedeutung der Geschichte wie der Verkündigung Jesu für die Entwicklung einer „Theologie" nur in einem geschichtlichen „Anfang", nicht aber kriteriologisch gesehen, was weder der theologiegeschichtlichen Entwicklung im Urchristentum noch dem „Selbstverständnis" der meisten neutestamentlichen Autoren entspricht; andererseits hält B. ohne hinreichende Aufarbeitung der zahlreichen Einwände an seiner vor Jahren formulierten These (Die Auferstehung des Propheten und die Erhöhung des Menschensohnes, Göttingen 1976) fest, daß die Kreuzigung Jesu keineswegs die Katastrophe gewesen sei, als die sie in der exegetischen Theologie häufig ausgegeben werde, und daß die eschatologische Neuheit des Auferweckungsgeschehens in der Regel überschätzt werde: „Ostern überhaupt als Schwelle anzusehen, ist eher Ausdruck philosophischer Prämissen als solider Exegese" (111). Paulus, Markus, Matthäus, Lukas und Johannes, die Deuteropaulinen, der Hebräer- und der Erste Petrusbrief, auch die Johannes-Apokalypse scheinen jedoch ein anderes Urteil nahezulegen. (Zu einer differenzierten Verhältnisbestimmung vgl. W. Thüsing, Die neutestamentlichen Theologien I, Düsseldorf 1981, 113–144).

Die Frage nach der Einheit der neutestamentlichen Theologie läßt B. offen. Das ist sein gutes Recht. Sein Werk zeigt, wie schwer die Frage zu beantworten ist. Aber es widerlegt auch nicht den hermeneutischen Ansatz, auf den Wegen historisch-kritischer Exegese nach dem vielgestaltig-einen Evangelium Jesu Christi in der Vielzahl der neutestamentlichen Theologien zu suchen. Im Gegenteil: B.s Theologiegeschichte gibt einem solchen theologischen Entwurf nicht nur viel Stoff zum Nachdenken, sondern auch starke Impulse zum Weiterarbeiten.

Wuppertal Thomas Söding

Politics and Theopolitics in the Bible and Postbiblical Literature, hg. v. Henning Graf Reventlow / Yair Hoffmann / Benjamin Uffenheimer – Sheffield: JSOT Press 1994. 216 S. (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series, 171), geb. £ 30.00 ISBN: 1–85075–461–6

Diese Sammlung von 13 Untersuchungen ist das Ergebnis der dritten gemeinsamen Studientagung der Universitäten Tel Aviv (biblische Abteilung) und Bochum (Theol. Fak.) von 1992 in Tel Aviv. Die erste hatte 1985 in Tel Aviv stattgefunden (B. Uffenheimer / H. Graf Reventlow [Hg.], Creative Biblical Exegesis: Christian and Jewish Hermeneutics Through the Centuries, 1988), die zweite 1990 in Bochum (H. Graf Reventlow / Y. Hoffmann [Hg.], Justice and Righteousness: Biblical Themes and Their Influence, 1992).

Diese Symposien haben das erklärte Ziel, durch offenen Dialog auf wissenschaftlichem Niveau jahrhundertalte Mißverständnisse zwischen Christen und Juden aus dem Weg zu räumen. Das Thema „Politik und Theopolitik" wurde deshalb ausgewählt, weil Juden und Christen die feste Überzeugung vertreten, daß menschliche Politik durch den tiefen Glauben an die alles durchwaltende Vorsehung Gottes mitbestimmt wird. Die Beiträge umspannen den biblischen und nach-biblischen Zeitraum; neun stammen von acht jüdischen Gelehrten, von denen zwei der Hebräischen Univ. Jerusalem angehören; vier Beiträge wurden von den evangelischen Gesprächspartnern verfaßt; zwei betreffen das Neue Testament, einer Flavius Josephus.

Yehoshua Amir, *Josephus on the Mosaic „Constitution"* (13–27) zeigt, daß Flavius Josephus den Begriff *Theokratie* als griechischen Neologismus geschaffen und in die Philosophie- und Kulturgeschichte eingeführt hat, als er die Originalität der israelitischen biblischen Konzeption von Volk und Staat gegenüber der klassischen Dreiteilung Monarchie, Aristokratie, Demokratie in seiner Schrift *Contra Apionem* für die damalige gebildete Welt herausarbeiten wollte. Yairah Amit, *Literature in the Service of Politics: Studies in Judges 19–21* (28–40) interpretiert den Schluß von Ri als versteckte Polemik gegen Saul. Diese Interpretation ist methodisch überaus sorgfältig begründet. Es ist ein Kabinettstück einer wohl argumentierten These. Moshe Anbar, *„Thou Shalt Make No Covenant with Them"* (Ex 23,32) (41–48) bespricht sehr detailreich drei prophetische Interventionen in die Außenpolitik Zimri-Lims von Mari (1770 v. Chr.), die sich gegen einen Friedensschluß richteten, und vergleicht sie mit der prophetischen Ablehnung des Friedens zwischen Achab un Ben-Hadad in 1 Kön 20,43. Zéev W. Falk (Jerusalem), *Religion und State in Ancient Israel* (49–54) skizziert das Verhältnis der Könige zum (hohe-)priesterlichen Amt in den Perioden des 1. und 2. Tempels. Christofer Frey, *The Biblical Tradition in the Perspectives of Political Theology and Political Ethics* (55–65) diskutiert die Positionen von Trutz Rendtorff, Spinoza und Hobbes, J.-B. Metz, E. Bloch, C. Schmitt hinsichtlich der Bestimmung des Verhältnisses von biblischer Religion und Politik (Staat, politische Autorität und deren Legitimierung) mit dem Ergebnis, daß die Bibel als Wort Gottes letztes Kriterium alles Politischen ist. Yair Hoffmann verfaßte zwei Beiträge, *The Concept of „Other Gods" in the Deuteronomistic Literature* (65–84) und *Reflections on the Relationship between Theopolitics, Prophecy and Historiography* (85–99). Der erste ist eine sorgfältige Bestimmung des vorexilischen israelitischen Monotheismus in der dtr Theologie. JHWH ist der höchste, nicht aber der einzig existierende Gott; der zweite Beitrag zeigt anhand von Jes 7,36f, Jeremia, Hag 2,23 die vielen Formen, unter denen Politik und Gott, Politik und Theologie, Geschichtsschreibung und Theologie miteinander verbunden erscheinen.

Gottfried Nebe, *Christ, the Body of Christ and Cosmic Power in Paul's Letters and the New Testament as a Whole* (100–118) untersucht das Bild des Leibes für die Kirche (nicht für den Kosmos) bei Paulus und im NT; Frank H. Polak, *David's Kingship – a Precarious Equilibrium* (119–147) ist eine überaus interessante Untersuchung der Erzählung von der Thronfolge Davids, die diesen sowohl als stark als auch als schwach und als von Gott geliebt und als Sünder darstellt. Er ist eine tragische Gestalt. Die narrative Analyse ist glänzend und reich dokumentiert. Nahum Rakover, *The „Law" and the Noahides* (148–159) untersucht die interessante rabbinische Frage des göttlich geforderten für die ganze Menschheit geltenden Gesetzes und Rechtes, welche sowohl Gemeinsamkeiten als auch Gegensätze im Verhältnis zu den unter der Tora vom Sinai lebenden Juden schaffen. Henning Graf Reventlow, *The Biblical and Classical Traditions of the „Just War"* (160–175) enthält ein spannendes Kapitel Theologie- und Auslegungsgeschichte: Ambrosius, Augustinus, Thomas von Aquin, Francisco de Vittoria einerseits, die antiken Theorien des gerechten Kriegs (Aristoteles, römisches Recht) anderseits werden mit den biblischen Traditionen verglichen. Benjamin Uffenheimer, Isaiah's and Micah's Approaches to Policy and History (176–188) vergleicht die beiden Propheten Jesaja und Micha hinsichtlich der berühmten Frage ihrer Konzeption von Politik und Geschichte. Klaus Wengst, *Babylon the Great and the New Jerusalem: the Visionary View of Political Reality in the Revelation of John* (189–202) interpretiert Offb 17f (die Hure Babylon) und 21f (das neue Jerusalem) auf dem Hintergrund des AT und der sozialen und politischen Situation der ersten Christengemeinden im römischen Weltreich. Zwei Register beschließen den Bd.

Der knappe Durchgang läßt die Fülle an Einsichten erahnen, die diese gediegenen vereinigten Einzelstudien erbringen. Das 4. gemeinsame Treffen fand 1994 in Bochum statt und behandelte die Eschatologie. Die Veröffentlichung darf man mit Spannung erwarten.

Fribourg Adrian Schenker

Kirchengeschichte

Taylor, Miriam S.: **Anti-Judaism & Early Christian Identity.** A Critique of the Scholarly Consensus. – Leiden: E. J. Brill 1995. IX, 207 S. (Studia Post-Biblica, Vol. 46), kt US-$ 56,00 ISBN: 90–04–10186–1

M. S. Taylor, schon durch ihr Buch „Christians and the Holy Places. The Myth of Jewish-Christian Origins", Oxford 1993, als gute Kennerin der frühen jüdisch-christlichen Geschichte und scharfe, gelegentlich einseitige Kritikerin überkommener Thesen bekannt, legt nun eine leicht überarbeitete Fassung ihrer Diss. bei M. Goodman (Oxford 1991) vor. Die Studie ist eine systematische Kritik der v. a. seit M. Simon's Klassiker „Verus Israel" (Paris ²1964) verbreiteten Auffassung, der christliche Antijudaismus vor Konstantin sei in erster Linie eine Reaktion auf die Vitalität des damaligen Judentums und aus der Konkurrenzsituation zwischen jüdischen und christlichen Gemeinden zu verstehen. Dagegen betont T., daß die Juden in den Texten der Kirchenväter eher Symbolgestalten sind, denen gegenüber das Christentum seine kulturelle Identität entwickelt; theologische Fragen (die Ablösung des Judentums durch das Christentum) stünden im Vordergrund und nicht eine aktuelle Konfliktsituation.

Als Zeichen jüdischer Vitalität in diesen Jh.en wird gewöhnlich die Anziehungskraft gesehen, die das Judentum auf Außenstehende ausübte. Die Annahme, die jüdischen Gemeinden hätten aktiv und erfolgreich Mission getrieben, wird heute in der Forschung viel diskutiert und eher kritisch beurteilt. Die neuesten Arbeiten zur Thematik (Louis H. Feldman, „Jew and Gentile in the Ancient World", Princeton 1993 – in der Linie von Simon; G. G. Porton, „The Stranger within your Gates. Converts and Conversion in Rabbinic Literature", Chicago 1994 – keine Belege für Missionstätigkeit, rabbinische Einstellungen zu Proselyten uneinheitlich; M. Goodman, „Mission and Conversion", Oxford 1994 – christliche Mission hat kein Vorbild im Judentum) zeigen die weiterhin lebhafte Diskussion; diese Studien standen T. noch nicht zur Verfügung, doch bietet sie eine sehr gute Zusammenfassung des Forschungsstandes. Zu Recht betont sie den wesentlichen Unterschied zwischen dem Judentum, das gerechte Nichtjuden („Söhne Noachs") kennt, und dem Christentum mit seinem exklusiven Heilsdenken, das natürlich zur Mission anspornt. Die Judaizanten, gegen die christliche Texte polemisieren, möchte T. anders als Simon nicht auf jüdische Missionstätigkeit zurückführen, auch seien die meisten Nachrichten aus dem 4. Jh. und nicht für die frühere Zeit verwertbar. So richtig das im allgemeinen ist, müßte man hier allerdings viel genauer differenzieren und dürfte die früheren Hinweise nicht so unterbewerten, wie dies T. macht (32ff; Ignatius wird dabei völlig umgedeutet). Die Begründung christlichen Antijudaismus aus der Enttäuschung darüber, daß Juden das Christentum nicht annehmen (u. a. Origenes), beurteilt T. als „part of a well developed, sophisticated aetiological myth" (44). Auch hier ist der Großteil richtig, jedoch einseitig und zu wenig nuanciert.

Als nächsten Komplex bespricht T. die Theorien, wonach die politisch-soziale Besserstellung der Juden im römischen Reich den christlichen Antagonismus erklären soll. Sardes mit seiner prächtigen Synagoge (Ende 3. oder 4. Jh.) dient oft als Beispiel; Melitos scharfe Sprache gegen die Juden als Reaktion auf eine solche Macht der Juden im Vergleich zur eigenen Ohnmacht zu verstehen, ist nicht nur anachronistisch (man weiß nichts über die Juden von Sardes im 2. Jh.), sondern übersieht auch die theologische Tradition, in der Melito steht. Bezweifeln würde ich allerdings, ob man theologische Position und zeitgenössisches Erleben so sauber voneinander trennen kann. Die These, daß Juden ihre privilegierte Stellung ausgenützt und christliche Gemeinden direkt verfolgt haben (gestützt v. a. auf Tertullian), sieht T. als Ergebnis des Konfliktmodells, wonach Juden und Christen um die Vormacht kämpften; die Texte greifen auf Aussagen des NT zurück und sind rein theologisch, „an intellectual . . . reality" (95), die historisch nicht verwertbar sei.

Eine weitere verbreitete Erklärung des christlichen Antijudaismus ist, daß dieser einfach ältere heidnische Einstellungen übernimmt bzw. (so Simon) diese mit christlichen Motiven kombiniert. Darin sieht T. christliche Apologetik, die die Schuld auf die Heiden schiebt; wesentlich sind die christlich-theologischen Elemente, auch wenn heidnische Einflüsse nicht zu leugnen sind. Dies führt T. zu der Erklärung, die sie als die einzig richtige ansieht, nämlich der theologischen („symbolic anti-judaism"): Antijudaismus als wesentliches Element für die Begründung christlicher Identität. Gegen Autoren, die diesen Aspekt mit sozialen, historischen und anderen Elementen verbinden, sieht T. solche Mehrfaktoren-Modelle als konfus an und versteht die theologische Option als „a genuine and self-sufficient explanation for Christian anti-Judaism" (151). Das Christentum muß das Judentum als veraltet darstellen (Motiv der *vetustas*), soweit es nicht christlich übernommen wurde. Wo eine solche Übernahme stattfand, muß man sie gegen Marcion verteidigen, was wieder antijüdische Aussagen provoziert: nicht das AT war schlecht, sondern das jüdische Volk. Idealtypen von Juden bzw. das biblische Israel können so den Kirchenvätern als Kontrast dienen, um christliche Tugenden einzuschärfen oder auch, um gegnerische Positionen innerhalb des Christentums anzugreifen. Die Konflikttheorie M. Simons und anderer verteilt die Schuld am Antijudaismus gleichmäßig auf beide Seiten, findet viele Ursachen dafür und geht so über die wesentliche Ursache des Antijudaismus in der Theologie hinweg. Die vielfach kritisierte R. Ruether („Nächstenliebe und Brudermord", München 1978), habe dies völlig richtig gesehen, sei aber nicht radikal genug gewesen.

Das Buch hinterläßt einen zwiespältigen Eindruck. Mit seinen Grundlinien und wesentlichen Thesen kann ich voll und ganz übereinstimmen; die Schwächen fremder Positionen sind klar gesehen, die theologischen Grundlagen antijüdischer Aussagen gut herausgearbeitet. Das Unbehagen rührt aus der radikalen Einseitigkeit der Urteile, dem Versuch, alles in fast naturwissenschaftlich sauber getrennte Kategorien zu unterteilen und alle nicht-theologischen Aspekte der Judenfeindschaft strikt zu leugnen. Diese Kategorienbildung wird dadurch erleichtert, daß im Vordergrund der Diskussion stets die Forschungsgeschichte steht (fast ausschließlich englische bzw. ins Englische übersetzte Literatur – nur ein Beispiel: zu Tertullian stützt sie sich fast nur auf D. P. Efroymson; C. Aziza, „Tertullien et le Judaïsme", Nice 1977, kommt nicht einmal in der Bibliographie vor); Originaltexte der Väter werden nur sekundär und sehr selektiv verwendet und oft gegen den Strich gebürstet bzw. zumindest einseitig ausgelegt. Natürlich ist es unmöglich, im Rahmen einer solchen Studie die patristische Literatur umfassend und aus erster Hand zu verwerten; doch kommen eventuelle regionale Unterschiede (etwa zwischen Nordafrika und Kleinasien oder Palästina), die es doch auch gegeben haben mag, bei einem solchen Vorgehen erst gar nicht in den Blick. Geschichte, auch Theologie-Geschichte, ist nicht so eindimensional, wie hier nahegelegt wird; eine Mehrfaktoren-Erklärung entspricht doch eher der Lebenswirklichkeit, auch wenn T. da gleich apologetische Tendenzen sehen wird. Insgesamt also eine etwas einseitige, mehr auf Sekundärliteratur als auf Originaltexten beruhende, doch in den wesentlichen Urteilen sehr treffsichere Studie, die (auch durch die Referate von Thesen, die die Vf.in ablehnt) ein gutes Bild von der Komplexität christlich-jüdischer Beziehungen in den ersten Jh.en vermittelt.

Wien Günter Stemberger

Noethlichs, Karl Leo: **Das Judentum und der römische Staat.** Minderheitenpolitik im antiken Rom. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1996. VI, 250 S., geb. DM 68,00 ISBN: 3–534–10091–3

Angesichts einer kaum überschaubaren Flut von Arbeiten zur Stellung des Judentums in der spätantiken Gesellschaft ist es zu begrüßen, daß Noethlichs durch einige Bemerkungen zur „Abgrenzung der Themenstellung und Zielsetzung" präzisiert, welchen Beitrag das schmale Bändchen (140 Seiten Text und gut 70 Seiten Anmerkungen) zum Thema leisten kann: Es soll weniger verlaufsgeschichtlich als strukturell das Judentum aus der Sicht der römischen Gesellschaft darstellen.

Im einzelnen sollen nach einigen Bemerkungen zur Quellenlage (Kap. 2) die die Juden betreffenden Ereignisse und Maßnahmen (Kap. 3), Integrations-

ebenen und Integrationsmittel unter dem Aspekt der staatlichen Behandlung von Mehrheiten und Minderheiten (Kap. 4), ausgewählte Nachrichten und Behauptungen über Juden (Kap. 5) sowie die Rechtsstellung jüdischer Gemeinden bis zum 3. Jh. n. Chr. beschrieben werden. Eigens wird begründet (2f), warum auch das Judenbild der Christen und die rechtliche Behandlung der Juden unter den christlichen Kaisern bis Justinian und in den Konzilien bis zum Ende des 8. Jh.s behandelt werden. Ein delikates Thema greift Kap. 8 auf, in dem auf wenigen Seiten eine Typologie der staatlichen Behandlung von Minderheiten mittels eines Strukturvergleichs zwischen spätrömischen Kaisererlassen und Konzilsentscheidungen und der nationalsozialistischen Judengesetzgebung versucht wird (125–131). Das letzte Kap. (9) bietet eine zusammenfassende Auswertung des vorgestellten Materials. Nach dem Anmerkungsteil (141–212) beschließen ein Abkürzungsverzeichnis, eine umfangreiche, gleichwohl subjektiv ausgewählte Bibliographie (215–240) sowie ein knappes Sach- und Personalregister den Bd.

Für die formale Durchführung der Arbeit ist charakteristisch, daß auf geringstem Raum eine Fülle von Material stichwortartig ausgebreitet wird. In ähnlich gedrängter Weise werden zu Beginn der einzelnen Kap. die Prinzipien, nach denen das Material geordnet ist, und zum Schluß die Ergebnisse charakterisiert. So gelingt es N., auf äußerst konzentrierte Art eine Fülle von Informationen auszubreiten. Auf nur 15 Seiten wird z. B. die Außenseite der jüdischen Geschichte von 170 v. – 932 n. Chr. zusammengerafft. Das Buch eignet sich daher weniger zur kontinuierlichen Lektüre und zur Vertiefung der Probleme, sondern zum Nachschlagen. Auf oft nur zwei oder drei Zeilen wird ein Ereignis mit präziser Quellenangabe, ergänzt durch Hinweise auf weiteres Material in den Anmerkungen, vorgestellt.

Ein Beispiel: Im 5. Kap. lesen sich z. B. unter dem Gliederungspunkt 5.1.5 „Kultstätten, Kultformen, Kultinhalte" die Eintragungen zu dem Stichwort „Eselskopf-Verehrung" wie folgt:

„*Mnaseas v. Patara* (ca. 200 v. Chr.): Jos. c. Ap. 2,112–14 = Stern, Nr. 28:

Im Krieg Juden gegen Idumenäer stiehlt ein mit Lichtern als Apoll verkleideter Idumenäer Zalidos den goldenen Eselskopf aus dem Tempel. Dieselbe Geschichte auch bei Apion: Jos. c. Ap. 2,112–4 = Stern, Nr. 172, vgl. Stern, Nr. 170.

Poseidonius (ca. 135–51 v. Chr.): Jos. c. Ap. 2,79f.89.91–6 = Stern, Nr. 44:

Ein goldener Eselskopf wird von Antiochus geraubt. [S. 58 wird erläutert, Poseidonius habe die Lüge verbreitet, im Tempel befinde sich ein Eselskopf, der von Antiochus geraubt worden sei.]

Damocritus (1. Jh. n. Chr. ?): Suda s.v. Δαμόκριτος = FrgHist 730, F 1 = Stern, Nr. 247:

Im Werk über die Juden berichtet Damokritos: Sie verehren kniefällig einen goldenen Eselskopf, fangen alle 7 Jahre einen Fremden, opfern ihn und pflegen sein Fleisch in kleine Stücke zu schneiden".

Eine Interpretation oder religionsgeschichtliche Einordnung der Nachrichten erfolgt nicht.

Diese konzentrierte Materialpräsentation in Form eines wohlgeordneten Zettelkastens ist bewußt gewählt. N. ist durchaus in der Lage, scharfsinnige Analysen und Problemanzeigen zu liefern. So betont er in Kap. 8 zunächst den Unterschied zwischen christlichem Antijudaismus und dem rassisch begründeten nationalsozialistischen Antisemitismus. Allerdings können sich beide seiner Meinung nach annähern, wenn das Judentum als eine „Abstammungsgemeinschaft" betrachtet wird. Auch wenn es in der Antike nicht Vorstellungen von Reinerhaltung der Rasse oder Rassenschande gab, überraschen doch Ausdrücke in den Religionsgesetzen, die im Blick auf die Juden von *contagio, foedare, pestis / pestifer* oder *polluere* sprechen (125f). Was die strukturellen Ähnlichkeiten zwischen spätantiker und nationalsozialistischer Judengesetzgebung betrifft, die N. zu erkennen glaubt, wird allerdings an dieser Stelle übergangen, daß Ungleichbehandlung in personenrechtlicher Stellung, Ausbildung und Beruf sowie Beschränkungen im öffentlichen Leben und im persönlichen Umgang nicht nur die Juden betraf, sondern im christlich gewordenen Imperium in gleicher oder ähnlicher Weise auch für Heiden und Häretiker galt. Hier wandte sich ein integrales Schutzbedürfnis gegen jegliche Bedrohung des Glaubens unabhängig von Abstammung und staatlicher oder religiöser Herkunft der Gegner (125/31).

Besondere Aufmerksamkeit widmet N. dem christlichen Judenbild im 2.–4. Jh. (91/124). Die dargebotenen Informationen sind dennoch so knapp bemessen, daß sie über die Erwähnung der wichtigsten christlichen Schriftsteller und die Charakterisierung ihrer Position in ein paar Sätzen nicht hinausgehen. Von Melito von Sardes z. B. wird lediglich erwähnt, daß in seiner Schrift *Eklogai* das älteste christliche Verzeichnis der jüdischen Bibel überliefert ist. Seine Paschahomilie und der darin enthaltene Vorwurf des „Gottesmordes" seitens der Juden durch die Tötung Jesu werden nicht erwähnt (92). Von Augustinus heißt es lediglich, seine Judenpredigt sei versöhnlicher als die des Johannes Chrysostomus, auch wenn sie an negativer Eindeutigkeit insgesamt keinen Zweifel lasse (98). Wiederum wird eine Fülle richtiger und wichtiger Informationen geboten. Die Gewichtung der einzelnen Vf. bzw. Texte sowie die zeitliche und räumliche Ordnung, in der sie vorgestellt werden, wird allerdings nicht klar.

Seine umfassende Kenntnis der Materie beweist N. dann wieder in der Zusammenfassung des christlichen Judenbildes (99f). Der nach eigenem Bekunden besonders bemerkenswerte und aus vorchristlicher Zeit stammende Vorwurf, die Juden seien besonders sinnlich, schamlos und lasterhaft, findet in den zuvor angeführten Texten allerdings keinen Rückhalt. Es wird ihn v. a. in der Mönchsliteratur gegeben haben. Bei dem durch viele Vorkommnisse stark belasteten Verhältnis zwischen Christen und Juden sollte gerade im Bereich von Verleumdungen und Diskriminierungen vorsichtig formuliert und sehr exakt dokumentiert werden.

Besonders intensiv dokumentiert N. die die Juden betreffende Gesetzgebung der christlichen Kaiser, für die der Vf. besondere Kompetenz besitzt. Die einzelnen Gesetze werden nicht zitiert, vielmehr wird treffend und vollständig mit wenigen Worten ihr Inhalt wiedergegeben. Der Informationswert wird wiederum dadurch eingeschränkt, daß Anlaß und Hintergrund der Gesetzesinitiativen nicht mitgeteilt werden können.

Ein Beispiel. Seite 105 schreibt N. zu Codex Theodosianus 16,8,11 vom Jahr 396 (Arcadius): „Bestraft wird, wer den Patriarchen (der als *illustris* zur höchsten Rangkategorie gezählt wird) in der Öffentlichkeit beschimpft". Die Nachricht würde an Wert gewinnen, wenn hinzugefügt würde, wann und von wem der jüdische Patriarch diesen Titel verliehen bekommen und wie lange er ihn getragen hat (vgl. G. Stemberger: Juden und Christen im Heiligen Land, München 1987, 186/9).

Willkommen und hilfreich sind kurze Zusammenfassungen, welche die Gesetzesaufzählungen an einigen Stellen unterbrechen und in repressive Anordnungen und Schutzbestimmungen aufteilen. Gemessen am Maßstab neuzeitlicher Menschenrechte wurde die Menschenwürde der Juden geachtet, sie besaßen das Recht auf Unversehrtheit der Person, genossen Religions- und Versammlungsfreiheit, Freizügigkeit, Recht auf Eigentum und die Unverletzbarkeit der Wohnung. Die Beschränkungen betrafen v. a. die Gleichheit vor dem Gesetz, Eheschließung und Berufswahl (117). Gut verdeutlicht N. auch die Entwicklung (Verschärfung) der Gesetzgebung von Konstantin über Theodosius bis zu Justinian und den frühmittelalterlichen germanischen Herrschern. Hilfreich wäre eine deutlichere Unterscheidung zwischen staatlichen Gesetzen und Entscheidungen auf kirchlichen Synoden gewesen.

Die hier vorgebrachten Einwendungen stellen nicht eigentlich eine Kritik an N.s Arbeit dar. Sie sollen vielmehr deutlich machen, was der Leser und Benutzer erwarten kann, wenn er das Buch zur Hand nimmt. Er trifft auf eine umfangreiche, detaillierte, zuverlässige Dokumentation der Einschätzung und Behandlung der Juden im spätantiken heidnischen und dann christlichen Staat. Das Quellenmaterial, das sich auf literarische Quellen beschränkt und epigraphische und archäologische Zeugnisse ausdrücklich ausschließt (8), wird sachgerecht gegliedert und leicht auffindbar dargeboten. Insoweit stellt N.s Buch ein wertvolles Hilfsmittel dar, das von allen, die nach zuverlässigen Nachrichten über die Stellung der Juden in der spätantiken Gesellschaft suchen, dankbar zu Rate gezogen werden wird. Für diese Selbstbescheidung und seine ebenso kenntnisreiche wie objektive Behandlung des nicht nur historisch interessanten, sondern auch emotional belasteten Themas verdient der Vf. Dank und Anerkennung.

Bonn Ernst Dassmann

Connolly, Hugh: **The Irish Penitentials and their Significance for the Sacrament of Penance today.** – Dublin: Four Courts Press 1995. X, 256 S.

Die von dem irischen Vf. an der römischen Gregoriana erarbeitete Studie zu den frühen irischen Bußbüchern basiert auf zwei hinlänglich bekannten Beobachtungen: erstens die Rezeption der antiken Achtlaster-Lehre auch im Rahmen der Paenitentialien; zweitens das ebenfalls in die Bußbücher eingegangene Grundprinzip des

antiken Bußverständnisses: die Heilung des Sünders von seiner Sünde durch die Einübung der Haltung, die derjenigen entgegensteht, die für das Zustandekommen der Sünde verantwortlich ist *(contraria contrariis curare)*. Der Aufbau der Studie entspricht der vom Vf. proklamierten, in der Forschung jedoch umstrittenen tatsächlichen Reichweite dieser beiden Prinzipien innerhalb der Bußbücher: Einleitung (Kap. 1), Darstellung der acht Einzellaster inklusive der sie kurierenden gegenteiligen Haltungen anhand der Bußbestimmungen (Kap. 2 und 3), schließlich Folgerungen aus der irischen Bußpraxis für das heutige kirchliche Leben (Kap. 4 und 5).

In Anlage und Durchführung fällt die vorliegende Studie weit hinter den gegenwärtigen Forschungsstand zurück. Zum einen bleibt die zugrundegelegte Fragestellung – kirchengeschichtlich, pastoraltheologisch oder moraltheologisch? – in jeder Hinsicht unklar; auch methodische Hinweise zur Untersuchung fehlen. Zum anderen zählt ein wenigstens ansatzhafter Forschungsüberblick ebenso zu den Desideraten wie die Berücksichtigung zumindest der für die Bußbuchforschung wichtigsten Literatur; selbst der um die Bußbücher hochverdiente Raymund Kottje fehlt im Literaturverzeichnis, so daß der Vf. seine Hauptthese zu den Bußbüchern ohne jede Rückbindung an die aktuelle Forschung vorträgt: „The good penance, after all, was (. . .) an incarnation of the principle of contraries. It sought to root out vice and plant virtue in its place." (140) Weiterhin zielten die keltischen Bußbücher zentral auf die „rehabilitation or healing of the whole person", wie die „preponderance of medicinal language" entsprechend altkirchlicher Gepflogenheit belege (139; 164f). Oder: „The imagery of disease and healing is, as we have often pointed out, by far the most predominant imagery in the penitentials." (171) Angesichts derartiger Kontinuitäten mit der altkirchlichen Buße fragt sich der erstaunte Leser, warum die keltische Kultur im Unterschied zur christlichen Antike überhaupt Bußbücher hervorgebracht hat, v. a., warum die Bußbücher angesichts ihres vermeintlich medizinalen Bußverständnisses das Fasten gewissermaßen als tarifierte Einheitsbuße einführten, wie der Vf. selbst zwar beiläufig zugesteht, jedoch ohne dieses Faktum im Sinne eines Gegenargumentes zu seiner These zu thematisieren: „The term penitere, thus, often took the place of ieunare." (49; 71; 90) Die inhaltliche Unzulänglichkeit seiner Hauptthese ist v. a. darauf zurückzuführen, daß der Vf. die irische Kirche zwar beiläufig als „primitive Church" (131; 152) kennzeichnet, die kulturgeschichtlichen Folgerungen aus dieser Wertung allerdings nicht zu ziehen vermag. Mehr noch: Die Konsequenzen, die der Vf. aus seiner Untersuchung der irischen Bußbücher für die heutige Bußpastoral direkt ableitet, sind allein möglich, weil er die irische Bußpraxis außerhalb der ihr zugrundeliegenden archaischen Logik versteht. Die Konsultation der einschlägigen Forschungsliteratur dagegen hätte seiner Untersuchung eine durchaus andere Richtung geben können: „Hinter der [Fasten-]Tarifbuße [der Bußbücher] steht eine juridische Auffassung von Tathaftung, wonach die Schuld nur auf Grund der objektiv geschehenen Tat bewertet und durch eine berechenbare kompensatorische [Fasten-]Leistung wiedergutgemacht wird." Wenn der soeben angeführte R. Meßner auf der anderen Seite – diesmal ganz im Sinne des Vf.s – behauptet, daß „der eigentliche Sinn des irischen Bußsystems" darin bestehe, daß die Bußbücher dem Priester helfen sollten, „seine ärztlich-seelsorgliche Tätigkeit (sic!) verantwortungsvoll auszuüben"[1], wird die für die Forschung eigentlich interessante Frage deutlich: Wie ist das in den Bußbüchern vorfindliche Nebeneinander von Buße als Ausgleichsleistung einerseits und als medizinaler Hilfe andererseits genauerhin zu verstehen und zu erklären? Zu dieser Aufgabenstellung trägt die vorliegende, aus allzu gegenwartsgeleiteter Perspektive geschriebene Studie nichts bei.

Münster Hubertus Lutterbach

Les Conciles Oecuméniques. Tome I: L'Histoire; Tome II–1: Les Décrets. Nicée I à Latran V; Tome II–2: Les Décrets. Trente à Vatican II. – Paris: Éd. du Cerf 1994 (Storia dei concili ecumenici). Bd I: 7–429 ISBN: 2–204–04446–6; Bd II–1: XXV, 430–1337 ISBN: 2–204–04642–6; Bd II–2: XI, 1342–2457 S. ISBN: 2–204–05011–3, geb. FF 1.790

Am Vorabend des Zweiten Vatikanischen Konzils, 1962, brachte das „Istituto per le scienze religiose" in Bologna unter Federführung von G. Alberigo eine Ausgabe der 20 großen und – nach westlicher katholischer Theologie – als ökumenisch angesehenen Konzilien heraus, die den Konzilsvätern als ein Handbuch dienen sollte. Nach dem Zweiten Vaticanum erschien diese Ausgabe, nun um das große Textcorpus dieses Konzils erweitert, in einer dritten Aufl. Die vorgelegte Übersetzung ins Französische nimmt die Texte der dritten Aufl. als Basis. Inzwischen hat es sich allenthalben gezeigt, daß die Originaltexte in vieler Hinsicht fast nur noch mit Hilfe von Übersetzungen weitergegeben werden können. Deshalb hat man sich zu mehrsprachigen Ausgaben entschlossen. Nach einer englischen (1990) und einer italienischen (1991) Übersetzung folgte die vorliegende französische Version im Jahre 1994. Hier hat sich zugleich der Glücksfall ergeben, daß die von G. Alberigo zunächst in italienisch herausgebrachte „Geschichte der ökumenischen Konzilien" den ersten Bd von „Les Conciles Oecuméniques" *(Tome I: L'Histoire)* bildet. Dieser Bd wurde von J. Mignon ins Französische übersetzt.

Da diese Geschichte inzwischen auch in deutscher Fassung vorliegt (vgl. G. Alberigo [Hg.]: Geschichte der Konzilien, Düsseldorf 1993) und ich selbst einen Beitrag verfaßt habe, dessen korrigierte Fassung dem Übersetzer leider nicht weitergegeben wurde, habe ich die Einladung zur Rez. der französischen Ausgabe nur unter der Bedingung angenommen, daß ich mich auf die Textbände konzentriere, da die Vorbereitung einer deutschen Ausgabe der dritten Aufl. von COD in meiner Hand liegt und ich insofern ohnehin mit allen vorliegenden Übersetzungen zu tun habe. Die französische Version wurde sofort nach ihrem Erscheinen in den Vergleich mit den bisherigen Übersetzungen einbezogen. Die Nähe des Französischen zu den lateinischen Originaltexten, zumal auch im Bereich der kanonistischen Sprache, ist erheblich größer, so daß die hier vorgelegte Übersetzung der Originaltexte ins Französische auch für weitere Übersetzungen in moderne Sprachen eine echte Hilfe darstellt. An allen schwierigen Stellen, wo die Übersetzung bereits in Interpretation übergeht, konnte festgestellt werden, daß die französische Version sich sehr genau an das Original hält, bis dahin, daß auch die Fremdheit der Konzilstexte, die mit ihrer enormen Textgeschichte zusammenhängt, nicht verdeckt wird.

Bd 1 *(Les Décrets. Tome II–1: Nicée I à Latran V)* der beiden Textbände enthält, wie der Untertitel zeigt, die Konzilien vom Ersten Nizänum (325) bis zum Fünften Laterankonzil (1512–17), Bd 2 *(Les Décrets. Tome II–2: Trente à Vatican II)* die drei letzten Konzilien von Trient bis einschließlich zum Zweiten Vaticanum. Die Indizes finden sich für alle 21 Konzilien im zweiten Bd (2303–2426). Eine Konzilschronologie mit dem Verzeichnis der Texte nach den Anfangsworten schließt das Werk ab (2427–2457). Sowohl das Vorwort im ersten Textband von B. Lauret als auch das aus der italienischen Ausgabe übernommene Vorwort von G. Alberigo verweisen u. a. auf ein grundlegendes historisches und zugleich dogmatisches Problem: die Ökumenizität der in der Textsammlung vertretenen 21 Konzilien. Darauf haben z. T. auch schon die lateinischen Einleitungen zu den einzelnen Konzilien in der Originalausgabe, die in der Übersetzung im Großen und Ganzen übernommen wurden, hingewiesen. Sehr hilfreich sind die Ergänzungen der Literatur, auch wenn sie natürlich nicht auf Vollständigkeit bedacht sein können. Der Schwerpunkt liegt verständlicherweise auf der französischen Literatur.

Mit Anmerkungen, die über die Originalausgabe hinausgehen, sind die Übersetzer relativ sparsam umgegangen. Sie sind aber stets hilfreich und werden z. T. auch in die deutsche Ausgabe übernommen werden. An manchen Stellen hätte ich mir eine Bemerkung zu einer bestimmten Übersetzungsentscheidung gewünscht, auch wenn eine Übersetzung dadurch sehr schnell zu einem Kommentar ausarten könnte. So verbleibt die Übersetzung beispielsweise im Nizänischen Glaubensbekenntnis bei „engendré non pas créé" und übernimmt nicht die lat. Version „natum non factum", die vom griechischen her möglich wäre und die u. U. einen anderen Vorstellungsraum als das auch im Deutschen eingeführte „gezeugt, nicht geschaffen" eröffnen würde. Zum Kanon XIX des Konzils von Chalkedon (15), dessen Übersetzung eine wirkliche Crux darstellt, findet sich dankenswerterweise eine Bemerkung, die auf die Schwierigkeit des Textes aufmerksam macht und Literaturhinweise damit verbindet. Wo die Übersetzung auf einer notwendigen Korrektur des Originaltextes basiert, wird ebenfalls darauf hingewiesen. Vgl. als markantes Beispiel „partes / patres" im Zweiten Konzil von Konstantinopel II 250 / 251 = 112 / (112). Dabei wird auffälligerweise auf die 1971 erschienene kritische Ausgabe dieses Konzils in ACO nicht verwiesen, sondern nur auf den Druckfehler, der bereits in der Konzilsedition von Labbé entstanden war. Es überfordert natürlich jedes Übersetzerteam, mit der Übersetzung zugleich Textkritik zu betreiben, zumal man vor der überraschenden Feststellung steht, daß von den Endredaktionstexten der offiziell gezählten Konzilien noch keine durchgehende kritische Ausgabe vorliegt, die den heutigen Ansprüchen voll genügen würde und auf die sich auch COD bereits hätte berufen können. Dies gilt insbesondere auch von den mittelalterlichen und spätmittelalterlichen Konzilien. Aufgefallen ist mir beispielsweise, daß im Konzil von Basel ein Lesefehler in COD 513 (Z. 7 „disputationibus") vorliegt, der gegenüber Monumenta Conciliorum Generalium s. XV (Bd 2, 980) durch „deputationibus" zu erstzen sein dürfte.

[1] Reinhard Meßner: Feiern der Umkehr und Versöhnung (Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft 7,2), Regensburg 1992, Zitate: 165 und 166.

Als eher schwierig handhabbar erweist sich m. E. die diverse Seitenzählung. Während auf dem oberen Blattrand die Seiten für die beiden Textbände durchgezählt werden, sind unten die Seiten der Originalausgabe beibehalten, wobei die Seitenzahl, die sich auf die Übersetzung bezieht, in runden Klammern gehalten ist. Hier können sehr leicht irrtümliche oder irreführende Angaben entstehen (vgl. Zitationsbeispiel oben).

Das hier vorgelegte monumentale dreibändige Werk, das mit Unterstützung des „Centre National des Lettres" erschienen ist, zeigt, daß man sowohl dem Studium der Geschichte der Konzilien als auch dem der Konzilstexte im französischen Sprachraum eine echte Chance einräumt, die über den engen Bereich der Theologie hinausreicht. So kann man dem Werk nur eine entsprechende Verbreitung wünschen. Wenn die Übersetzung in die modernen Sprachen, wie oben bemerkt und wie auch Alberigo im Vorwort schreibt, für viele die einzige Weise ist, um zu den Originaltexten überhaupt noch einen Zugang zu finden – dies wird für den deutschen Sprachraum nicht anders sein – so wird der Vergleich der modernen Übersetzungen untereinander nicht zuletzt zeigen, daß W. Benjamin recht hat mit seiner These, die Zeit der Übersetzung sei keine Zeit der Originalität, aber jede Übersetzung biete auch die Chance, neue Seiten an den Texten zu entdecken. Alle Freunde der französischen Sprache und Theologie werden gerne zu dieser gelungenen und zugleich buchtechnisch schön gemachten Ausgabe greifen.

Bonn Josef Wohlmuth

Christian Unity. The Council of Ferrara-Florence 1438/39–1989, ed. by Giuseppe Alberigo. – Leuven: University Press / Uitgeverij Peeters 1991. XII, 685 S. (BEThL XCVII), kt FB 3000 ISBN: 90-6186-437-2 / 90-6831-318-5

Das Konzilsjubiläum von Ferrara-Florenz hat eine reiche Literatur veranlaßt. So brachte u. a. das „Annuarium Historiae Conciliorum" in den Jahren 1989 und 1990 zahlreiche einschlägige Beiträge. Unter dem Titel „Christian Unity" legt G. Alberigo hier einen umfangreichen Sbd vor, der die verschiedensten Aspekte der Geschichte des Florentinums anspricht.

Einleitend berichtet der Hg. über das Konzil von Ferrara-Florenz in der heutigen ökumenischen Diskussion. H. J. Sieben referiert über die *via concilii* im Kontext der Frage nach der Wiedervereinigung der Kirchen. Er erinnert daran, daß die Ostkirche sich als erste auf die Konzilien als Mittel der Wiedervereinigung besonnen hat. Im Westen mußte die *via concilii* einen doppelten Anlauf nehmen: 1409 auf dem Konzil zu Pisa und dann erfolgreich 1414–1418 auf dem Konzil von Konstanz. Sieben würdigt anschließend die Unionsbemühungen auf dem Basler Konzil, dem Florentinum und auf dem Konzil von Trient. Abschließend verweist er auf die Wiedervereinigungsgespräche, die nach dem 30jährigen Krieg stattfanden und erwähnt die Unionsbemühungen von G. W. Molanus, Leibniz und Bossuet. J. W. Stieber berichtet über die Einheit der Christen in der Sicht der Basler Konzilsväter und von Papst Eugen IV. J. Helmrath würdigt die „Reform" als Thema der Konzilien des Spätmittelalters. J. Meyendorff stellt die Frage: Gab es eine echte Begegnung zwischen Ost und West auf dem Konzil von Florenz? Nach ihm erscheint für uns Florenz als ein Fehlschlag. Umso größer sei heute die Aufgabe, die Einheit zu erreichen. J. Wohlmuth erörtert die Frage: Kircheneinigung durch Konsens? Über England und das Konzil von Florenz und das Ende des Konzils von Basel informiert M. M. Harvey. Das theologische Ethos auf dem Konzil von Florenz skizziert H. Chadwick. Über das theologische Klima auf dem Konzil von Florenz berichtet N. Lossky. A. de Halleux behandelt die Diskussionen über die Letzten Dinge in Ferrara-Florenz. T. M. Izbicki macht mit papalistischen Vorstellungen der anwesenden Dominikanertheologen auf dem Konzil bekannt. S. S. Manna stellt die Ansichten des Dominikaners Johannes von Montenero zur Lehrautorität des Papstes dar. Über die Union von Ferrara-Florenz in Moskauer Sicht berichtet I. Pavlov. Weitere Beiträge behandeln die Union von Florenz im Urteil der Ruthenen, der Polen und der Rumänen. Über die Union mit der koptischen Kirche auf dem Konzil von Florenz legt G. Basetti-Sani neues Material vor. Das Konzil von Florenz in der florentinischen Tradition würdigt S. Piovanelli.

Diese Hinweise machen bereits die Bedeutung des Jubiläumsbandes deutlich, der eine Fülle von interessanten Erkenntnissen enthält. Ein umfassendes Namensregister schlüsselt den reichen Inhalt des Bdes auf. Störend ist die Zahl der Druckfehler. Ich erwähne nur: 149: primär statt primör; 165, 679: Ullmann statt Ullman; 215, 220, 221, 224,: Bäumer statt Baumer; 264, 476, 677: Roberg, B. statt R.; 430: Dominikaner statt Domenikaner; 432: Papstgewalt statt Päpstgewalt; 433: Oeniponti statt Peniponti; 479: Gaztamide statt Gatzambide; 674: Loenertz, R. J. statt Loernetz P. R.; 675: Mikat, P. nicht S. P.; 679: Trithemius, J. statt H.; 679: Tüchle, H. statt F. H. Die Abkürzung FS = Festschrift hat der Bearbeiter des Registers als Vornamen verstanden. Trotz dieser kleinen Schwächen ist die Arbeit ein wertvoller Beitrag über das Florentiner Unionskonzil.

Freiburg Remigius Bäumer

Werner, Ernst: **Jan Hus.** Welt und Umwelt eines Prager Frühreformators. – Weimar: Hermann Böhlaus Nachfolger 1991. 256 S. (Forschungen zur mittelalterlichen Geschichte, 34), Ln DM 48,00 ISBN: 3-7400-0129-1

The figure of the early Czech Reformer John (Jan) Hus (1370/71–1415), considered as forerunner of the Reformation has been attracting attention during the past few years not only in the Czech Republic, but also abroad. Thus an international symposium took place in September 1993 in Bayreuth. To this context also belongs the outstanding monographic study of Prof. emeritus of medieval history Ernst Werner, which differs sometimes substantially from earlier biographies of the Master of Prague. The author, a distinguished authority on medieval heterodox currents, brings out certain subjects hitherto neglected or unknown by the earlier biographers of Hus. However his is not just a simple outline of historical facts, which eventually led to the condemnation of his teaching by the Council of Constance, but it is also a search for his doctrinal identity. The comparison of his thinking with that of his contemporaries, makes it possible to arrive to some very interesting and original conclusions. The author logically opens his book with a review the current state of the research. As every significant personality, Hus became during the past two centuries a subject to various differing and sometimes quite distant interpretations. The „father of Czech historiography" František Palacký (1798–1876) considered Hus a champion of freedom of conscience and of the Czech national independence, and later on, under the political pressure of the time, only as „grandfather" of the Protestant Reformation. The philosopher, politologue and politician Tomáš Garrigue Masaryk (1850–1937) saw in Hus above all a reformer of morality and a forerunner of the modern humanism. The historian Josef Pekař (1870–1937) on the other hand considered Hus and his followers a pure medieval phenomenon without any bearing on the present time. He pertained to the so called positivist school of J. Goll (1846–1929), to which also belonged other scholars of Jan Hus: V. Novotný and V. Kybal. While the former tried to demonstrate that he depended on local sources of the so called forerunners of Hus, the extensive monographic work of the later (1923–1931) dealt with the doctrinal aspect of Hus' teaching considered by him fully orthodox. F. M. Bartoš has not written a monographic work on Hus, but in numerous monographic articles often arrived to conclusions that lacked of a prove. The same line as Kybal follows Belgian Benedictine P. de Vooght in his monographic work „L'hérésie de Jean Hus" (1960, 1975²), who intended to open the road to Hus' possible rehabilitation on the Catholic side. However already back in 1915 a Catholic scholar J. Sedlák (1871–1924) demonstrated in his first critical biography that Hus heavily depended on the teachings of John Wyclif, specifically on his heterodox views on predestination and on the idea of the Church. Two other scholars – F. M. Bartoš (1889–1972) in numerous articles – and M. Spinka (1941, 1968²) specialized more in the life and doctrine of Hus and left aside the social and political implications of his teaching. Marxist historians like Z. Nejedlý (1878–1962) and M. Machovec belittled Hus role as theologian and stressed the social and revolutionary aspects as did before them in 1895 K. Katusky, and later (1964) E. Winter. Another Marxist historian F. Graus pointed out, it was not the social question that occupied the mind of the Master, but the reform of the Church. This view shared with him Protestant theologians A. Molnár and J. Smolík.

The author opens his account with a review of the political and religious situation and tensions and the relationship of the Church and State in Bohemia before 1395 (20–63), then outlines the factor which during the years 1400–1409 contributed to the development of Hus' position: the University of Prague, the attitude of King Wenceslaus IV. and of the Church toward its Reformation. (65–121). Then he turns his attention to the preaching activity of Hus during his exile in South Bohemia (1413–1414) and examines the theological currents in Prague which could have some bearing on Hus in searching for the concept of truth and the contents of the Lex Christi and the true Church (122–182). Finally he follows the process before the Council of Constance and Hus' condemnation and death (182–215). The concluding chapter (216–240) is devoted to the aftermath of the Council of Constance: to the measures taken by the Council in order to bring about the normalization of the situation in Bohemia, to the ambiguous position of king Sigismund during the after the trial of Hus, to the protest of the Czech nobility, and to the frag-

mentation among the followers of the Reform movement which ranged from radical popular movement to the more restrained attitude of the Prof.s of the University of Prague such as Jakoubek of Mies and his followers to the conservative friend of Hus Jan of Jesenice.

The book of W. is not another biography of the Master of Prague. Its subtitle (Welt und Umwelt eines Prager Frühreformers) indicates the intention of the author: not to write a purely historical essay, but to investigate deeper into the environment and the ideas of the time that conditioned the thought of John Hus. In this regard is his approach original and arrives to some interesting conclusions. Thus, for example, he demonstrates that Hus does not necessarily shared the ideas of his so called forerunners, especially in regard to the necessity of receiving communion frequently, even daily, by laymen, championed by Milíč of Kroměřiž and Matthew of Janov, and only reluctantly agreed with the idea of Jakoubek of Mies to extend it to both forms of bread and wine (utraquism). While with the idea of daily communion reached the *devotio moderna* in Bohemia its zenith, Hus never puts appreciable emphasis on it but he focuses more on preaching the word of God – as his forerunners also did – than on reception of the sacraments. Although he never expressed in his writings clearly his view on the remanence of the bread in the Eucharist, his opponents accused him to hold such tenet.

While the idea of the *communio sanctorum* based on the frequent communion was according to the Matthew of Janov the binding force of the unity of the Church, Hus accepted instead the idea of Wyclif based on the predestination. According to the Author, the imitatio Christi as lived by the *primitiva ecclesia* was its sign. The truth of the lex Christi as expressed in the Scripture and as preached by true preachers became the only and the supreme rule for a Christian community. Hus himself was convinced that while he preached the Bible, it was the Holy Spirit who spoke through him. Therefore he preached the true doctrine and who did not agree with him, became an enemy of the truth. This idea among other considerations which influenced his Czech patriotism, had also certain bearing on his opposition to Germans who lived in Bohemia, who opposed his ideas especially in regard to his concept of the Church.

If the Pope did not live according to this *lex Christi* in poverty and when his orders were not in conformity with it, he was not to be obeyed by the faithful. Consequently Hus shed doubt on the infallibility of the Pope and the cardinals. The only head of the Church was Christ, not the Pope. Thus arrived to the federalist concept of the poor local Church within the *ecclesia universalis* under the protectorate of the king.

The lex Christi should have also eliminated the social ills of the times – the usury and the unjust profit of merchants. Hus however was not the first one in Bohemia to deal with this problem. There are a number of references to it in the earlier synodal statutes of Prague and in the *Quaestiunculae* of Stephan of Roudnice (ed. in „Apollinaris" 38 [1965]).

Werner's life story of Jan Hus is probably the first account which takes into consideration not only works and studies published in principal world languages, but he also makes extensive use of those published in Czech. Still some significant titles could be added to his bibliographical list, for example D. R. Holeton's extensive study on the hussite practice of giving communion to infants, where he also reviews in this connection the debate about the frequent communion in pre-hussite Prague („La communion des tout-petits enfants. Etude du mouvement eucharistique en Bohème vers la fin du Moyen-Age", Roma 1989) and also some minor rather English recent articles regarding the dependance of John Hus on the theology of John Wiclif. He also quotes the antiquated edition of C. Höfler's *Concilia Pragensia*, while a new critical edition of the pre-hussite statutes of the synods of Prague has been published in the review „Apollinaris" (Rom 1972–1991).

Any scholar who deals with the figure of Jan Hus who does not wish to rely on conclusion made by others meets with certain at the present time insurmountable problems. Of the 26 planned volumes of a complete critical edition of the writings of Jan Hus only ten volumes have been hitherto published. It is therefore necessary to use the older partial editions which often do not indicate sources. Even the critical edition of the most important treatise *De ecclesia* by S. Harrison Thomson (Prague 1958) needs a revision.

Even the so called forerunners of John Hus who have been often considered as a key to the interpretation of the Master's mind, could not been studied thoroughly for the lack of reliable editions of their writings. Thus the Latin text of the *Postilla* of Conrad of Waldhausen has never been published, the three voluminous collections of the sermons of Jan Milíè are extant only in numerous medieval manuscripts, the critical edition of the *Regulae Veteris et Novi Testamenti* of Matthew of Janov begun 90 years ago has been recently terminated by J. Nechutová. Nevertheless their theological influence on the spiritual life in the pre-hussite Bohemia may not be underestimated. In evaluating the religious situation before the time of Hus W. heavily depends on the judgements of other, especially Czech scholars who were more interested rather in history than in theology and spiritual currents in Bohemia of the fourteenth century. A considerable number of synodal and other reform sermons is extant mostly only in manuscripts. The texts were being used only on very rare occasions. The same could be said about the theological and homiletic texts of German Prof.s at the University of Prague such as Matthias of Cracow, John Marienwerder, Conrad Soltau, Henry of Bitterfeld and others to whom has been paid in the past a rather scarce attention. Many texts of other professors of the University of Prague are still virtually unknown.

Nevertheless even such setbacks which any serious scholar must take into consideration, will not change substantially the conclusions formulated by the Author. They may bring a deeper understanding of the time and of personality of John Hus. Thus the present biography is one of the best contributions of recent years to deal with the problem that has attracted so much attention of the learned world in our time.

Rom Jaroslav V. Polc

Tanz, Sabine / **Werner,** Ernst: **Spätmittelalterliche Laienmentalitäten im Spiegel von Visionen, Offenbarungen und Prophezeiungen.** – Frankfurt: Peter Lang 1993. 303 S. (Beiträge zur Mentalitätsgeschichte, 1), kt DM 84,00 ISBN: 3–631–44099–5

Im vorliegenden Werk setzen sich Sabine Tanz und Ernst Werner in vier Abschnitten (Laienreligiosität im Spiegel süddeutscher Frauenmystik des 14. Jahrhunderts; Politische Visionen – ein Schlüssel zum Verständnis spätmittelalterlicher Krisenmentalität in Frankreich?; Charismatische Visionen und Politik; Messianische Prophezeiungen als geistige Wegbereiter der Mission Jeanne d'Arcs) mit dem im Mittelalter so verbreiteten Genre der Visions-, Offenbarungs- und Prophezeiungsliteratur auseinander und versuchen anhand dieser Quellengattung Einblicke in die „Laienmentalitäten" des späteren Mittelalters zu gewinnen. Die Arbeit vermittelt – und das sei vorweggenommen – den Eindruck eines Sbdes. Die einzelnen Abschnitte stehen zusammenhanglos mit unterschiedlicher Qualität nebeneinander. Erst im Epilog (251ff) werden eine gelungene Zusammenschau unternommen und Erkenntnisse aus den Quellen referiert, die man in den vorangehenden Abschnitten weitgehend vermißt.

Im ersten (und schwächsten) Abschnitt des Buches, der von Ernst Werner verfaßt wurde, eigentlich einem profunden Kenner der mittelalterlichen Religionsgeschichte, werden süddeutsche Schwesternbücher als Beispiele „praktischer Mystik" (35, M. Weitlauff zitierend) analysiert, der Vf. gelangt aber über eine aus der Literatur mit religionsgeschichtlichen und -phänomenologischen Fakten angereicherte Deskription etlicher (z. T. hochinteressanter und aufschlußreicher) Revelationen in willkürlicher Abfolge kaum hinaus. Es sind grundlegende methodische und strukturelle Mängel festzustellen. Manche aus der Literatur in den Prolog und die Einleitung übernommenen wichtigen Erkenntnisse werden im Werk nicht mehr berücksichtigt. So wird entgegen der im Prolog (11ff) zurecht gewonnenen Einsicht, daß bei mentalitätsgeschichtlichen Studien die Gefahr einer Nivellierung besteht, die den Menschen in allen Zeiten als sich selbst stets gleichendes Wesen darstellt (13), offenbar eine zeitlose „Asketenmentalität" vorausgesetzt. Denn was hat der Eremitenkreis um Petrus Damiani (11. Jh.) unmittelbar mit dem Asketismus süddeutscher Nonnen des 14. Jh.s zu tun, oder warum wird die „sakrale Erotik" der Juliane von Norwich mit jener des 200 Jahre später wirkenden Franz von Sales in Verbindung gebracht (67)? Juliane ist im übrigen nicht 1415 verstorben, sondern nach 1416. Falsche Jahreszahlen, die wohl nur auf das flüchtige Lesen der Druckfahnen zurückzuführen sind, begleiten den deshalb zunehmend irritierten Leser durch die gesamte Arbeit. Z. B. stirbt Elsbeth Oye um 1340, nicht 1350 (46), Douceline 1274 und nicht 1275 (70), Ludolf von Sachsen 1378 und nicht 1377 (76) oder Jakob von Marca 1476 und nicht 1477 (77) . . .

Wenn der Vf. in Anlehnung an Rouillan-Castex bezüglich der Troubadourlyrik meint: „Die Dame / Mutter erhielt (. . .) phallischen Charakter und die Liebe des Troubadours / Jünglings zu seinem Herrn / Vater weibliche Züge" (68), beweist er nicht nur erstaunlichen literaturwissenschaftlichen Eigenwillen, sondern begeht genau jenen Fehler, vor dem er selbst auf Seite 24 warnt: „Ein solch unkontrolliertes psychologisierendes ‚Einfühlen, (. . .) ist nur allzu oft der Ausgangspunkt von Fehlinterpretationen, die das Verständ-

nis historischer Zusammenhänge eher erschweren als ermöglichen." Die primären Erkenntnisse dieses Abschnittes, dessen unbestrittene Qualität – aber auch große Schwäche – in der (wenig strukturierten) Fülle der berichteten Revelationen liegt, sind nicht überraschend. Es wird eine Sensibilisierung und Individualisierung femininer Religiosität registriert und in der „feminisierten Religiosität" (127) der Versuch gesehen, „die innere Kirchenkrise (. . .) zu überwinden oder zu neutralisieren." (127). Wichtige Komponenten der in den Schwesternbüchern von Medingen, Unterlinden, Katharinental etc. festgehaltenen Visionen und Revelationen sind dem Vf. zufolge Magie und Sexualität. Allerdings werden deren tatsächliche Wirkung auf die Religiosen aus der für das Mittelalter wenig sensibilisierten Sicht des Vf.s stark überbewertet. Auch ist es zwar durchaus legitim, der inhaltlichen Bestimmung des Begriffes „Magie" durch Leander Petzold zu folgen, doch wäre eine Begründung dafür angebracht gewesen (69).

Im nächsten Abschnitt sollen die Relationen zwischen Mentalitäten und Visionen am Beispiel von Constance de Rabastens, Marie Robine, Jeanne Marie de Maillé und Jeanne d'Arc aufgezeigt werden. Was folgt, ist eine zügig verfaßte Bestandsaufnahme des wissenschaftlichen Diskurses zur Thematik (129ff), wobei jedoch eine Reflexion der Diskussion zum Begriff „Volksfrömmigkeit" ausbleibt, was gerade in diesem Abschnitt immer wieder zu begrifflichen Mißverständnissen führt. Begriffsschärfe ist generell nicht gerade eine Stärke beider Vf.

Gut gelungen sind die von Sabine Tanz verfaßten Abschnitte zu den charismatischen Visionen bzw. messianischen Prophezeiungen, worin belegt wird, daß Visionäre in der Zeit des Großen Schismas politisch wichtig wurden, insbesondere für die Avignoneser Kurie und deren Propagandafeldzug gegen Rom. Interessant wäre die Position der Vf.in zu der von ihr aufgeworfenen Frage „Laikales Prophetentum – eine Form femininer Emanzipation?" (246ff) gewesen, doch enden ihre Ausführungen dazu mit dem Satz „Auch wenn die These naheliegend erscheint, in der mystischen Frauenbewegung eine spezifisch feminine Reaktion auf die Klerikalisierung und Hierarchisierung der Kirche in Folge der gregorianischen Reform zu sehen, die mit (!)" (248) unvermittelt.

Eine selektive Bibliographie und ein Personen- und Ortsregister ergänzen das wenig sorgfältig hergestellte Werk, das eine fundierte Quellenkenntnis der Vf., begrüßenswerte interdisziplinäre Ansätze bei Sabine Tanz, aber auch arge Begriffsverschwommenheiten (insbesondere bei Ernst Werner) erkennen läßt.

Klagenfurt Johannes Grabmayer

Horst, Ulrich: **Evangelische Armut und päpstliches Lehramt.** Minoritentheologen im Konflikt mit Papst Johannes XXII. (1316–34). – Stuttgart: W. Kohlhammer 1996. 164 S. (Münchner Kirchenhistorische Studien, 8), geb. DM 79,00 ISBN: 3-17-013799-9

Es ist erfrischend, eine so konsequente Verteidigung der *päpstlichen Position* im sogenannten „theoretischen Armutsstreit" zu lesen. Denn v. a. in der deutschsprachigen Literatur erhält Johannes XXII. schon wegen der erbittert geführten Auseinandersetzung mit Kaiser Ludwig dem Bayern, die sich seit 1324 mit der Armutsdiskussion verband, selten eine so gute Wertung. Daß Horst als Dominikaner den Argumenten des Thomas von Aquin und seiner Schule nahesteht, die Johannes XXII. heranzog, ist verständlich, und ergibt einen klaren Standort in der Beurteilung. Das hilft ihm bei der Auswahl, Darstellung und Deutung der umfangreichen theologischen Produktion, die jenen Konflikt begleitete. Dabei werden eine Reihe von Quellen erschlossen, die bisher ungedruckt bzw. nicht gut zugänglich waren. Das gibt dem Leser, gerade wenn er von einem anderen Standpunkt herkommt, die Chance, seine Kenntnisse und Deutungen des damaligen Konflikts und der damit verbundenen Fragen zu überprüfen. Auch wenn ein Franziskaner dabei die damaligen Positionen seines Ordens und seiner Schule nicht immer hinreichend verstanden und gewürdigt finden mag, kann er sie aufgrund dieser klaren und konsequenten Darstellung selbst besser kennen lernen. Daß die kontroversen Positionen in diesem Streit über die „evangelische Armut" bei all ihrer kirchen- und weltgeschichtlichen Bedeutung nur schwer nachzuvollziehen sind, ist jedenfalls dem Rez.en noch deutlicher geworden, gerade weil er sich selbst mit dem Thema befaßt hat.[1]

Von seiner Fragestellung her beschäftigt sich H. besonders mit der *ekklesiologischen Relevanz* des Konflikts, und so erscheint das Bündnis zwischen den minoritischen Verteidigern der „evangelischen Armut" und dem Autonomiestreben weltlicher Macht eher als ein Zufall oder eine „Ironie" (51). Daß sich damit, wenn auch zunächst ohne greifbaren Erfolg, eine weltgeschichtlich bedeutsame Verbindung religiöser und laikaler Emanzipation von klerikaler Herrschaft anbahnt, wird zwar erst in den späteren Streitschriften Wilhelms von Ockham ganz deutlich.[2] Es kommt aber nicht von ungefähr. Das zeigt sich nicht nur in Randgruppen der franziskanischen Bewegung (Spiritualen, Fraticellen, Beginen), sondern auch in den spirituellen Impulsen laikaler Vordenker (Johannes von Jandun, Marsilius von Padua).

Doch dieser allgemein kirchenkritische Hintergrund, von dem her die sich formierenden minoritischen Einsprüche gegen Johannes XXII. und dessen Entscheidungen mitbestimmt werden, wird in dem innerkirchlichen Konflikt, wie ihn H. darstellt, weitgehend ausgeblendet oder ausgegrenzt. Der Hintergrund des Konflikts muß aber entscheidend ernst genommen werden, wenn die Armutstheorie der führenden Franziskanertheologen der damaligen Zeit nicht nur als isolierte Sondermeinung oder realitätsfremde Ordensideologie erscheinen soll.

Daß die Zurückweisung der Theorie durch Johannes XXII. durchaus gute Gründe hatte, wird mit Recht von H. betont. Zu wenig hatte das theoretische Armutsideal der Minderbrüder noch einen Realitätsbezug, weil der Orden das ihm zur Verfügung stehende umfangreiche Vermögen nicht mehr preisgeben konnte und wollte, sondern im Eigentumsrecht und Schutz des Papsttums erst eigentlich sichern und verteidigen ließ. Daß ein an papaler Souveränität so sehr interessierter Papst wie Johannes XXII. das praktisch wie theoretisch nur als obsolete Last beurteilen konnte, ist verständlich, zumal die Begründung der franziskanischen Armutstheorie im evangelischen Ursprung durchaus problematisch war.

Bei Johannes XXII., bei den ihn stützenden Theologen und aufgrund einer ähnlich thomistischen Option bei H. wird freilich nicht genügend bedacht, wo die geradezu verzweifelt verteidigte minoritische Position *ihren Grund* hatte, nämlich im charismatischen Armutsverständnis des Franziskus von Assisi als überzeugend gelebter Nachfolge Jesu und seiner ersten Jünger. So weit sich die franziskanischen Theoretiker der Ordenskommunität und Ordensleitung auch von diesem gelebten Beispiel entfernt haben mochten, sie mußten sich darauf beziehen, wollten sie nicht das Gründungscharisma und ihre eigene gemeinschaftliche Identität preisgeben. Die Berufung auf Franziskus hat deswegen nicht nur ihren Sinn „in Devotion und Reverenz" (21), bedeutet auch nicht ohne weiteres eine Absolutsetzung seiner charismatischen Gestalt und Stigmatisation sowie von deren kirchlicher Approbation und Kanonisation, obwohl es durchaus solche Tendenzen gab, besonders in der franziskanischen Apologie und Geschichtstheologie (selbst bei Bonaventura).

Doch nur eine sachgerechte Würdigung der Gestalt des Franziskus konnte und kann dem Gründungscharisma der franziskanischen Bewegung auf der Spur bleiben. Bei allen Defiziten ihrer vorwiegend theoretischen Identifikation haben das die minoritischen Theologen wenigstens versucht, während es bei Johannes XXII. und dessen Gewährsleuten fast völlig ausfällt, ja selbst bei H. zugunsten einer „kommunen" (27), d. h. wohl allgemein ordenstheoretischen Armutskonzeption im Gefolge des Thomas von Aquin, abgewehrt wird.

„Evangelische Armut" kann jedoch verstanden und gelebt werden als gottgeschenktes und in Liebe erwähltes Leitbild („Herrin Armut") des Weges Jesu und seiner Jünger, einer *charismatischen* „Nachfolge Christi", wie das wohl bei Franziskus und seinen ersten Brüdern geschieht. Von daher ergeben sich neue geschwisterliche Beziehungen als Alternative zum Herrschaftssystem über Mensch und Welt in Kirche und Gesellschaft. Und so wird und bleibt das eine Anfrage an alle „gesellschaftliche Konstruktion von Wirklichkeit", auch innerhalb des etablierten franziskanischen Ordens. Das macht die bei aller Dienstbereitschaft („Demut") in Kirche und Gesellschaft emanzipatorische Wirkungsgeschichte der „gefährlichen Erinnerung" an den evangelischen Ursprung bei Jesus und seinen Jüngern, sowie bei Franziskus und seinen konsequenten Weggefährten, verständlich. Das ermöglicht schon im Mittelalter ein Bündnis emanzipativer Kräfte, freilich oft in Anlehnung an eine der Parteien in Machtkampf und nicht selten durch sie instrumentalisiert. Wo es dazu keine andere Wahl zu geben scheint wie bei der damaligen antipapalen Opposition, verdient das m. E. keine „Ironie" (51), sondern eher Sympathie mit der „Tragik" (159) dieses kaum erfolgversprechenden Widerstandes.

Eine „Tragik", die sich freilich auch bei Parteigängern Johannes' XXII. wie etwa bei den franziskanischen Kardinälen Vidal du Four und Bertrand de la Tour und bei dem „Außenseiter" Ubertin von Casale erkennen läßt! Zwar wechselt Ubertin schon mit päpstlicher Erlaubnis vom 1. 10. 1317 den Orden (BullFr 5, 127), und kann somit nicht mehr, wie H. das nahelegt, als Kronzeuge gegen „seinen" Orden ins Feld geführt werden (36). Er versucht jedoch, in wechselnden Positionen dem „evangelischen" und franziskanischen Anliegen, wie er es versteht, treu zu bleiben, eher noch radikaler als die minoritischen Opponenten selbst. Ja, das gibt Ubertin sogar die Freiheit, das sachliche Recht der „amtskirchlichen" und dominikanischen Position unbefangen zu würdigen, ohne sich einfach damit zu identifizieren.[3] Das sollte ihn freilich

[1] Vgl. z. B. J. Schlageter: Wurde die Armutsauffassung des Franziskus v. Assisi von der „offiziellen" Kirche schließlich abgelehnt? Francisci Armutsverständnis und der Streit über „dominium Christi" und „paupertas Christi" unter Papst Johannes XXII., in: FS 60 (1978), 97–119; eine Darstellung und Wertung, die H. nicht berücksichtigt.

[2] Vgl. J. Schlageter: Die Autorität des kirchl. Amtes und die evangelische Freiheit. Zur Problematisierung des päpstl. Herrschaftsanspruches bei W. v. Ockham u. Martin Luther, in: FS 59 (1977), 183–213.

[3] So besonders in einer mündlichen Stellungnahme vom März 1322 (BullFr 5, 233f Nota 5), die H. nicht berücksichtigt; vgl. dazu Ch. T. Davis: Ubertino da Casale and his conception of „altissima paupertas", in: StMed 22 (1981), 7–15: The Oral Opinion.

vor päpstlicher Verfolgung nicht retten (siehe den päpstlichen Haftbefehl vom 13. 9. 1325: BullFr 5, 292), vermutlich weil ihm in der päpstlichen Kurie der „franziskanische Exkurs" der Sachsenhausener Appellation Ludwigs des Bayern 1324 angelastet wurde. Das zeigen m. E. Anmerkungen zu einer Armutsschrift von Ubertins Meister Petrus Johannis Olivi[4], in denen von kurialer Seite die Parallelen in Ludwigs Appellation, sowie deren Verteidigung durch Ubertin festgestellt werden.

Die Option für *eine* charismatische Sicht „evangelischer Armut" muß jedoch, wie sich bei Ubertin zeigt und m. E. bis heute gilt, keineswegs das relative Recht anderer Optionen etwa im Interesse institutioneller Ordnung von Kirchen und Ordensgemeinschaften bestreiten, zumal sich eine solche Sicht nur auf eine, wenn auch wohl die älteste, Schicht der ntl. Jesus-Tradition berufen kann (siehe G. Theißen: Soziologie des Urchristentums, Tübingen 1979, 79–141).

Schließlich soll noch auf einen sinnentstellenden Druckfehler in der deutschen Wiedergabe eines Satzes des Bonagratia von Bergamo aufmerksam gemacht werden (38): „Die *Leugnung* (richtig: *Behauptung*) der These, sie hätten nichts gehabt, ist nicht nur nicht häretisch, sondern katholisch und dem Glauben gemäß . . ." (Anm 46: non est hereticum *asserere*, quod Christus et apostoli non habuerunt aliquid in communi, set catholicum et fidele . . .).

Im Übrigen ist es H. hervorragend gelungen, die komplizierten Gedankengänge im damaligen Konflikt darzustellen, freilich in einer Sicht und Wertung, die sich wohl nicht jeder zu eigen machen kann. Doch gibt er Hilfen und Anregungen, das damals wie heute nicht problemlose Leben und Verständnis „evangelischer Armut" neu zu bedenken und für Kirche und Welt fruchtbar zu machen. Dazu könnte man aus der Fülle der Literatur etwa neben dem bereits genannten Artikel über die „Armutsauffassung des Franziskus v. Assisi" neuerdings von dominikanischer Seite die Arbeit von Th. Eggensberger (Orden – Gemeinschaften kritischer Solidarität in der Kirche, in: Ordenskorrespondenz 37 [1996], 166–196) heranziehen.

Dabei gäbe es m. E. genügend Raum für unterschiedliche charismatische Optionen oder institutionelle Ordnungen „evangelischer Armut" bzw. im heutigen Sprachgebrauch der „Option für die Armen", so daß glücklicherweise ein neuer „Armutsstreit" mit gegenseitiger Verketzerung nicht auf der Tagesordnung steht.

Schmalkalden Johannes Schlageter

Müller, Margit: **Am Schnittpunkt von Stadt und Land.** Die Benediktinerabtei St. Arnulf zu Metz im hohen und späten Mittelalter. – Trier: Trierer Historische Forschungen 1993. XI, 466 S. (Trierer Historische Forschungen, 21), kt DM 96,00 ISBN: 3-923087-20-9

Bei dieser im Rahmen des Sonderforschungsbereichs „Zwischen Maas und Rhein . . ." geförderten Einzelschrift handelt es sich um die Druckfassung der von Alfred Haverkamp betreuten Diss. der Vf.in.

Am Beispiel von St. Arnulf beabsichtigt sie, die enge Verbindung zwischen einem vorstädtischen Benediktinerkloster und seiner bürgerlichen Umgebung unter Berücksichtigung der „Perspektive des städtischen Umlandes" aufzuzeigen. Dabei wollte M. – ähnlich wie Hubert Höing bei seiner Untersuchung des Verhältnisses zwischen den Fraterherren und der Stadt Münster[1] – die Stadt und ihr kirchliches Innenleben bewußt ausklammern, um über das gesamte Mittelalter hinweg „die quellenmäßige Bearbeitung des ganzen Spektrums der Kontakte" überhaupt bearbeiten zu können (3f). Die im 15. Jh. in Metz laut gewordene Kirchenkritik etwa, die sich auch am tatsächlichen oder vermeintlichen Lebenswandel der Insassen der vorstädtischen Klöster entzündet hat, und andere vorreformatorische Strömungen und deren Wirkungen auf die Bevölkerung der Reichsstadt und auf ihre politische Führung, können bei einem solchen Ansatz allenfalls am Rande Berücksichtigung finden. Von daher verspricht der Titel mehr, als er hält.

Nach der Vorstellung des Forschungsstandes vermittelt die Vf.in einen Überblick über die Geschichte St. Arnulfs bis zum Ende des Mittelalters. Dieser ist v. a. deswegen sehr willkommen, weil sich M. nur auf wenige ältere Vorarbeiten stützen konnte. Getreu ihrem Ansatz untersucht die Vf.in zunächst die Verflechtungen von Abtei und Stadt, wobei sie ihre Schwerpunkte auf Topographie, Klostermarkt, Rechtsstatus und Bevölkerung der Vorstadt St. Arnulf, auf das Verhältnis zur Metzer Stadtgemeinde, auf die städtische Gesetzgebung, auf das Kloster im rechtlichen Schutz der Stadt, auf wirtschaftliche Abhängigkeiten und schließlich auf gesellschaftliche, religiöse und kulturelle Kontakte zur Bürgerschaft legt. Unter letzterem versteht sie die Zusammensetzung der Konvente, religiöse Stiftungen, Prozessionen und den Einfluß St. Arnulfs auf die Metzer Geschichtsschreibung, insbesondere auf die Chronisten Andre Voey de Ryneck und Philippe de Vigneulles.

In ihrem zweiten Untersuchungsfeld beschäftigt sich M. mit der Klosterherrschaft St. Arnulfs im Metzer Umland. Hierbei zeichnet sie die Entwicklung des Klosterbesitzes, die Auswirkungen des Vogteiwesens und die Folgen des Übergangs von Landgütern in stadtbürgerliche Hände nach und beschreibt den Klosterbesitz im Spannungsfeld zwischen städtischer und landesherrlicher Territorialpolitik. Es folgen nach der Zusammenfassung ein umfangreiches Quellen- und Literaturverzeichnis, ein Abkürzungsverzeichnis, ein Anhang mit Personallisten und Stammtafeln, ein Namenweiser sowie ein Tabellen- und Kartenverzeichnis.

Zu den herausragenden Ergebnissen zählt sicherlich einmal, daß der dichte, den früh- und hochmittelalterlichen Ausbau adliger Herrschaften behindernde stadtnahe Klosterbesitz den Aufbau und den Zusammenhalt der Stadt Metz und ihres umfangreichen Territoriums gefördert, und sodann, daß die klösterliche Besitzpolitik durch die Veräußerung des Priorates Kerlingen gegen Ende des Mittelalters eine bewußte Hinwendung zur Romania vollzogen hat. Letzteres ist umso bemerkenswerter, als die Metzer Niederlassung des Deutschen Ordens damals den umgekehrten Weg beschritten zu haben scheint.

Die Arbeit ruht auf einer breiten Grundlage vornehmlich ungedruckter Quellen, die M. dank gediegener sprachlicher und paläographischer Kenntnisse gut auszuwerten verstand. Nicht zuletzt dadurch hat die Vf.in Grundlagenforschung betrieben.

Berlin Dieter Heckmann

Bunners, Christian: **Paul Gerhardt.** Weg – Werk – Wirkung. – Berlin: Buchverlag Union 1993. 396 S., geb. DM 39,80 ISBN: 3-372-00315-2

„Die bisherige Paul-Gerhardt-Forschung hat den Verdienst, das Quellenmaterial in Ausgaben, durch hymnologische Beiträge und monographische Darstellungen erschlossen zu haben. Nur eine tiefer greifende frömmigkeitsgeschichtliche Betrachtung, die den geschichtlichen Ort der Frömmigkeit Paul Gerhardts ermittelt, kann zu einem angemessenen theologischen Verstehen des Kirchenliedichters führen."

Diese Worte schrieb Winfried Zeller anläßlich des 350. Geburtstags des Kirchenlieddichters Paul Gerhardt (in: Musik und Kirche 27 [1957], 161–169), und bemühte sich, den geschichtlichen Hintergrund und die Eigenständigkeit der Frömmigkeit Gerhardts herauszuarbeiten. Seiner Arbeit folgten in den letzten 40 Jahren andere Veröffentlichungen, zahlreiche kürzere Darstellungen, aber auch wertvolle Monographien, die sich eingehend mit dem Leben und Werk Gerhardts beschäftigt haben.[1] B. gibt im Vorwort einen guten Überblick über den Stand der gegenwärtigen Paul-Gerhardt-Forschung, die dank neuerer Materialfunde und neueren gesamthistorischen Einsichten zu einer vertieften Erkenntnis des Lebens und Werkes geführt hat.

Im *ersten Teil* seiner Monographie beschreibt B. ausführlich den Lebensweg Paul Gerhardts. Er ist sich bewußt, mit dem vorhandenen Material keine vollständige Biographie bieten zu können. Es gibt zu viele Lücken, die man nur mit Vermutungen ausfüllen kann. Dennoch ist es erstaunlich, welche eingehende, exakte Arbeit B. gelungen ist mit Hilfe einer eingehenden Auswertung der vorhandenen und neueren Dokumente. Man darf nicht vergessen, daß Gerhardts Werdegang – seine Schulbildung in Grimma, sein Theologiestudium in Wittenberg und der größte Teil seines Berliner Aufenthaltes, also die Zeit von 1622–1648, vom 30jährigen Krieg und dessen Nachwirkungen überschattet ist. Dies bewirkte sicher, daß Gerhardt erst 1651 zum Pfarramt ordiniert wurde, also im Alter von 44 Jahren.

Das war gewiß „kein Einzelfall", bemerkt B., um sich zu fragen, ob dies der einzige Grund war. „Warum öffnete sich seiner pastoralen Begabung nicht eher eine Stelle? Fehlte es an entsprechenden Möglichkeiten? (. . .) Oder wartete Gerhardt auf eine Amtsmöglichkeit in Berlin oder der näheren Umgebung? Öfters ist auch die These vertreten worden, Gerhardt habe eine so hohe – vielleicht sogar skrupulöse – Auffassung vom Pfarramt gehabt, daß er lange Zeit einer entsprechenden Verantwortung ausgewichen ist". Und B. kommt zu dem Schluß, „die Quellenanlage verbietet es", hier eine Entscheidung zu fällen (59).

Das angeführte Beispiel wirft Licht auf B.' Bemühen, vorhandene Daten zu überprüfen, ohne übereilte Meinungen unkritisch zu übernehmen. Das zeigt sich besonders deutlich im Kap. über den „Berliner Kirchenstreit", in dem Gerhardt eine schwierige Stellung gegenüber dem Großen Kurfürsten eingenommen hat. Gerhardts durchgehaltener Widerstand gegenüber der Einmischung des Kurfürsten in kirchliche Fragen, ist nach B. moralisch, mit Beru-

[4] Vgl. J. Schlageter: Das Heil der Armen und das Verderben der Reichen. Petrus Johannis Olivi – Die Frage nach der höchsten Armut, Werl 1989, 54, 105f, 137f.

[1] Höing, Hubert: Kloster und Stadt. Vergleichende Beiträge zum Verhältnis Kirche und Stadt im Spätmittelalter, dargestellt besonders am Beispiel der Fraterherren in Münster, Münster 1981.

[1] Vgl. Hesselbacher, Karl: Paul Gerhardt, sein Leben, seine Lieder, Neuffen ^{10}1997 ; Rödding, Gerhard: Paul Gerhard, Gütersloh ^{2}1984; Erb, Jörg: Paul Gerhard und seine Lieder, Lahr-Dillingen ^{7}1994.

fung auf das Gewissen zu verstehen. Gerhardts Einsatz für Gewissensfreiheit gründet auf dem Bibelwort als „normierende Instanz für wahrzunehmende Verantwortung". In diesem Sinne kämpfte er für „die Rettung kirchlicher Eigenständigkeit und Freiheit" (105).

Der *zweite Teil* des vorliegenden Buches ist dem poetischen Werk Paul Gerhardts gewidmet. Es existieren von ihm 137 deutsche Lieder und Gedichte, von denen jedoch nur 40 eine zentrale Bedeutung erlangt haben. Bereits Johann Crüger ordnete die Texte in die unterschiedlichen Rubriken seines Gesangbuches ein. Schon 1666/67 erfolgte durch Johann Georg Ebeling eine, von Gerhardt selbst unterstützte Ausgabe seines Werkes. Das evangelische Gesangbuch (EKG) enthält 30 Lieder von ihm, die von „hochkünstlerischer Schlichtheit" zeugen (252).

B. wendet sich Gerhardts Liedern v. a. mit dem Urteil des Fachmanns in kirchlicher (Barock)musik zu. Als Organist steht er unter dem Eindruck der verschiedenen Kompositionen von Gerhardts schönem Passionslied: „O Haupt von Blut und Wunden", von seinem bekannten Loblied: „Lobe den Herrn", von Abend- und Morgenliedern, von Weihnachts- und Osterliedern usw. Gerade durch die musikalische Unterlage wurden diese Lieder ja zum Gemeingut christlicher Frömmigkeit. Vielleicht hätte B., wenn er eingehend die biblisch-theologische Verankerung untersucht, etwas mehr die Grundabsicht Gerhardts betonen sollen, nämlich der persönlichen Frömmigkeit seines Jh.s durch tiefempfundene Andachts- und Anbetungslieder helfen zu wollen.

Gerhardts Lieder sind oft ergreifende Gebete, von künstlerisch hohem Wert, in denen sich das reiche innere Leben und Er-leben Gottes dieses schlichten Pfarrers spiegelt. Gerade dies dürfte wohl die beste Erklärung für die erstaunliche Wirkung seines Werkes sein, der sich B. in den folgenden Seiten widmet.

Der *dritte Teil* beginnt zunächst mit einer Geschichte der Werkausgaben, angefangen von den bereits erwähnten Erstausgaben, bis zu unserer Gegenwart, die der bisherigen Zählung von 134 Liedern drei neugefundene Texte hinzufügen könnte. Gerhardts Texte liegen in drei Überlieferungssträngen vor, mit leichten stilistischen Varianten und Differenzen einzelner Wörter. Da aber bisher noch keine kritische und historische Textedition vorliegt, ist die Frage nach dem Originaltext noch nicht gelöst.

Im folgenden Kap. berührt B. die ökumenische Frage. Im Unterschied zu den evangelischen, reformierten und freikirchlichen Gesangbüchern findet man im katholischen „Gotteslob" nur eine geringe Paul-Gerhardt-Rezeption. Es enthält 6 Gesänge. 1732 hatte man 3 Lieder akzeptiert, 1798 zwei weitere, und im 18. und 19. Jh. konnte man in katholischen Gesangbüchern bis 7 Gesänge finden, v. a. „O Haupt voll Blut und Wunden" und „Befiehl du deine Wege". Heute finden sich in dem „von Bernhard Zülicke bearbeiteten ‚Werkbuch zum Gotteslob, II (1982) ... Worte von höchster Wertschätzung". So heißt es u. a.: „Paul Gerhardt hat uns mit dem Lied (‚O Herz des Königs aller Welt') ein kleines Sprachkunstwerk geschenkt, das die Herz-Jesu-Verehrung in einer Form nahelegt, wie sie die Kirche später offiziell verlangte, nämlich als Preis und Nachahmung der Erlöserliebe Jesu Christi" (268).

Interessant sind die Kap. über Nachdichtungen und Übersetzungen und Zeugnissen des tiefen Einflusses von Gerhardts Liedern (Delp, Bonhoeffer). Das mit zahlreichen, historisch und kunstgeschichtlich wertvollen Illustrationen ausgestattete Buch bietet dem Leser im Anhang eine kleine Auswahl bedeutender Textdokumente, u. a. das sogenannte „Testament" Paul Gerhardts. Zuletzt sei dem Buchverlag Union ein Wort des Dankes für die Anregung zu vorliegender Monographie gesagt, deren Wert und Bedeutung für die Erforschung der deutschen Barockfrömmigkeit hervorgehoben werden muß.

Mailand Giovanna della Croce

Religionsphilosophie / Fundamentaltheologie

Schmid, Dirk: **Religion und Christentum in Fichtes Spätphilosophie 1810–1813.** – Berlin / New York: W. de Gruyter 1995. X, 230 S. (Theologische Bibliothek Töpelmann, 71), Ln DM 168,00 ISBN: 3-11-014758-0

Seit den nun schon über ein halbes Jh. zurückliegenden Arbeiten von Emanuel Hirsch wird man kaum ein Werk benennen können, daß sich so gründlich mit der Religionsphilosophie des späten Fichte (F.) auseinandersetzt wie diese Untersuchung. Vielleicht darf man noch einen Schritt weiter gehen. Mir ist aus den letzten Jahrzehnten keine Studie bekannt, die sich mit vergleichbarer Sorgfalt dem sowohl schwierigsten wie für die aktuelle Diskussion wichtigsten Kernpunkt F.scher Religionslehre überhaupt widmet: dem Verhältnis von Wissenschaftslehre (WL) und Geschichtsphilosophie (Gph).

Bei der vom Vf. näher untersuchten „Spätphilosophie" F.s handelt es sich um die bereits veröffentlichten Schriften der Jahre 1810–1813. Die hier getroffene Wahl wird methodisch plausibel begründet; zugleich wird aber betont, daß sich damit keineswegs der Anspruch verbindet, eine ihrem sachlichen Gehalt nach eigenständige Periode gegenüber den übrigen Schaffensphasen abzugrenzen (1–3).

In einem *ersten Teil* der Arbeit geht es um *„Die transzendentale Theorie der Religion"*, und hier zunächst um ihre transzendental-phänomenologische Bestimmung innerhalb der „Thatsachen des Bewusstseyns" (A II). Am Ende dieses Durchgangs stellt der Vf. zu Recht fest, daß „sich die *Begründung* des Religionsbegriffs (. . .) innerhalb des selbstgesteckten Theorierahmens einer transzendentalen Phänomenologie des Bewußtseins nicht mehr leisten (läßt). Dazu bedarf es des Übergangs von der systematischen Beobachtung der Phänomene zu deren genetischer Deduktion innerhalb der WL" (54). Diese „Begründung des Religionsbegriffs in der transzendental-idealistischen Theorie des Absoluten" (A III) ist Gegenstand des zweiten Hauptabschnitts.

Im *zweiten Teil* wird dann *„Die geschichtsphilosophische Theorie des Christentums"* untersucht. Hier versucht der Vf. zunächst die wesentlichsten Gesichtspunkte systematisch zu klären – den Ort der Christentumstheorie innerhalb des geschichtsphilosophischen Gesamtrahmens (B II/III), die Bedeutung der Gph für die WL und das prinzipielle Verhältnis von Offenbarung und Philosophie (B IV). Dabei geht es v. a. um eine angemessene Interpretation der Schriften von 1812/13, insbesondere der „Sittenlehre" von 1812 und der „Staatslehre" von 1813 (auf dem Hintergrund des von G. Meckenstock teilweise edierten „Diarium" von 1813 – die „Excurse zur Staatslehre", nach dem von I. H. Fichte gewählten Titel –, vgl. 123, Anm. 117). Erst im abschließenden Abschnitt (B V) versucht der Vf. dann, die wesentlich christologisch zentrierte späte Darstellung der Gph auf dem Hintergrund der gesamten Entwicklung dieser Thematik bei F. zu würdigen.

Selten bin ich in einer Inauguraldiss. soviel spekulativer Kraft begegnet. Der Vf. wagt sich – aus einer Perspektive, die man wohl als „fundamentaltheologisch" bezeichnen darf – an die härtesten Fragen, die die Philosophie seit Spinoza und Kant bewegt haben. Bei allem Bemühen um eine textimmanente Interpretation der Werke F.s weicht er z. B. nicht den grundlegenden Einwänden aus, die Hegel gegen die F.sche Philosophie erhoben hat.

Was das zentrale Ergebnis seiner Interpretation angeht, kann ich dem Vf. – trotz einer Reihe von wichtigen Punkten, wo er Übereinstimmung mit von mir gemachten Lösungsvorschlägen signalisiert – allerdings nicht folgen. Ein adäquater Aufweis der entscheidenden Differenzen ist im Rahmen dieser Rez. nicht möglich. Die Frage nach der „richtigen" Interpretation hängt nicht zuletzt auch davon ab, wie man die von F. selbst im Hinblick auf das problematische Verhältnis von WL und Gph gebotenen Lösungsansätze, die sich nicht auf einen gemeinsamen Nenner bringen lassen, bewertet. Ich beschränke mich hier auf einige Beobachtungen, die für die weitere Diskussion vielleicht von Nutzen sind.

Hinsichtlich der genetischen Ableitung des Religionsbegriffs in der WL kommt S. zum Ergebnis der „Nichtdenkbarkeit Gottes" (86). F.s Theorie des Absoluten „ist (. . .) im strengen Sinne docta ignorantia und steht jenseits der Alternative von Theismus und Atheismus" (87). Als Beleg zitiert er eine Stelle aus dem Zusammenhang des Atheismusstreits: Gott solle „überhaupt gar nicht gedacht werden, weil dies unmöglich ist" (ebd.). Hier wird die Entwicklung der WL nach 1800 unterbewertet. Richtig ist zwar, daß auch der späteren WL zufolge das *Wissen* (Dasein, Erscheinung des Absoluten) das Höchste ist, von dem gewußt werden kann (vgl. 76). Indem das Wissen sich als bloße Erscheinung oder als Bild Gottes begreift, geht ihm in dieser Negation seines eigenen Seins aber zugleich ein adäquater Gottesgedanke auf, der nicht mehr Projektion oder Objektivation des Absoluten ist.

Wie steht es nun mit der entscheidenden Frage nach dem Verhältnis von WL und Gph? Der Vf. hebt verschiedentlich hervor, daß die genetische Evidenz, die die WL im Hinblick auf den Religionsbegriff erbringt, „strukturell" abhängig bleibe von der faktischen Evidenz des sittlichen Bewußtseins (168, vgl. 59, 120, 176, 209). Diese Formulierung ist mißverständlich. Deutlich ist zunächst, daß es F. in *jeder* Periode seines Schaffens letztlich um das Begreifen jener Freiheit geht, die im Anruf eines unbedingten Sollens ihr Wesen und ihre Realität erfährt. Anders als Kant bleibt F. aber nicht bei der Behauptung dieses „Faktums" der reinen praktischen Vernunft (bzw. dessen nachträglicher Absicherung durch Universalisierungsargumente) stehen. Er sucht vielmehr die innere Vernunftgemäßheit dieser faktischen Evidenz durch ihre Ableitung aus dem obersten Einheitspunkt allen Wissens „genetisch" einsichtig zu machen.[1] Insofern fußt die genetische Rekonstruktion des sittlichen Bewußtseins zwar im Hinblick auf seine unmittelbare Wahrheitsevidenz stets auf jenem „Faktum" der reinen Vernunft. Die Erhellung der „Struktur" dieser Evidenz, d. h. die Bestimmung ihres

[1] Zum Frageansatz im Horizont der frühen WL vgl. H. Verweyen: Einleitung zu J. G. Fichte: Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre (1798), Hamburg 1995, XV–XVI; zu der analogen Fragestellung 1806 vgl. ders.: Fichtes Religionsphilosophie. Versuch eines Gesamtüberblicks, in: Fichte-Studien 8 (1995), 211.

systematischen Orts im Gesamtzusammenhang einer sich selbst konsistent reflektierenden Vernunft, ist aber Sache der WL.

Kann man der späten Philosophie F.s zufolge aber überhaupt noch vom sittlichen Bewußtsein als von einem Faktum der *reinen* Vernunft sprechen? Dies ist (zumindest implizit) die eigentliche Kernfrage der Arbeit von S. (und das schwierigste Problem jeder Bemühung um eine „Erste Philosophie" nach dem sogenannten „linguistic turn"). Hier scheint mir der Vf. nun mehr Terrain aufzugeben, als die Texte F.s nahelegen. Zu Recht beruft er sich zwar darauf, daß ich selbst F.s Offenbarungstheorie mit seiner intersubjektiven Begründung von Selbstbewußtsein in engen Zusammenhang bringe (und darin eine Möglichkeit sehe, die Kluft zwischen sittlicher Autonomie und geschichtlicher Wahrheit, wie sie sich noch bei Kant und bei Fichte vor 1796 findet, zumindest prinzipientheoretisch zu überwinden). Der Aufweis dieser Abhängigkeit des sittlich(-religiös)en Bewußtseins von Geschichte als seiner Möglichkeitsbedingung führt aber nur zur Erklärung des Sollens als Phänomen. Er hat nichts mit der Frage nach der Gültigkeit „sittlicher Evidenzen" (bzw. einer „strukturellen Abhängigkeit" der WL von der Gph) zu tun.[2] S. geht weit darüber hinaus, wenn er meint, daß in der Geschichts*philosophie* die WL sich ihres eigenen Begriffs *vergewissere* und sich selbst *verwirkliche* (182) – und auf diesem Wege eine Antwort auf den Einwand Hegels vom „perennierenden Sollen" sucht (184).

Über das grundsätzliche Problem der Zuordnung von WL und Gph hinaus bleiben auch im Detail manche Fragen. Einige seien hier genannt. Führt das von S. dargestellte Verständnis von Offenbarung nicht in eine christozentrische Verengung, die einen angemessenen Zugang nicht nur zur Jahwe-Offenbarung versperrt, sondern auch die Frage nach der Rolle des Sokrates aporetisch werden läßt (vgl. 140, 163, 176)? Darf die Frage nach Jesus als entscheidender Möglichkeitsbedingung ganz zu sich selbst findender Freiheit mit der Rückfrage nach dem „historischen Jesus" im Sinne von Reimarus und Nachfahren vermischt werden? Ist – wenn man diese Frage als die nach der wirkungsgeschichtlichen Vermittlung von Freiheitsbewußtsein durch eine entgegenkommende Freiheit versteht – die aufklärerische Kategorie des „Sprungbretts" (177) noch angemessen? Gibt F.s Reduktion des „Wesens des Christentums" (vgl. 133ff) – Verabschiedung des Schöpfungsgedankens, der „immanenten" Trinitätslehre, sein Verständnis von Sünde und Sühne – nicht nur zu (vom Vf. nicht gestellten) theologischen Fragen Anlaß, sondern auch zu dem Bedenken, ob hier vielleicht die tieferen Wurzeln für manche Aporie auch in der Philosophie F.s zu suchen sind?

Untersuchungen der fragmentarisch gebliebenen Spätphilosophie F.s, und insbesondere seiner Gph von 1813 mit ihren mannigfachen Spannungen zu seinem früheren Werk, werden kaum je zu einem eindeutigen Ergebnis führen. Daß S. die Komplexität dieses Sachverhalts in sorgfältiger Kleinarbeit deutlich gemacht hat und sich dennoch mit Kompetenz um eine systematische Lösung der zentralen Fragen bemüht, macht den besonderen Wert seiner beachtenswerten Monographie aus.

Freiburg Hansjürgen Verweyen

Ricoeur, Paul: **Das Selbst als ein Anderer**. – München: Wilhelm Fink 1996. 448 S. (Übergänge, 26), geb. DM 98,00 ISBN: 3-7705-2904-9

Ricoeurs bereits 1990 im Original erschienene jüngste Monographie nimmt eine Frage wieder auf, die gegen Ende seiner dreibändigen Erzähltheorie virulent geworden ist,[1] die Frage nach dem Selbst. Die in verschiedenen Varianten formulierte Ausgangsthese spricht vom „*indirekte(n) Status der Stellung des Selbst*" (27). Die Indirektheit des Status überträgt sich auf den Zugang zum Selbst; die These erfordert eine *Hermeneutik des Selbst*. Die Hermeneutik aber, für R. eine „Philosophie des Umwegs" (27), schließt den Weg einer Letztbegründung aus. Das Thema wird in drei auseinander hervorgehenden Leitthesen entfaltet: der „Primat der reflexiven Vermittlung gegenüber der unmittelbaren Position des Subjektes" (9); die Dialektik von Selbigkeit und Selbstheit; die Dialektik „des *Selbst* und des *Anderen als das Selbst*" (12). Sie werden in den Fragen „*Wer spricht?*" (I.–II. Abhandlung), „*Wer handelt?*" (III.–IV. Abhandlung), „*Wer erzählt?*" (V.–VI. Abhandlung), „*Wer ist das Subjekt der moralischen Zuschreibung?*" (VII.–IX. Abhandlung) entfaltet. Das Buch schließt mit einer sondierenden und fragmentarischen Ontologie des Selbst (X. Abhandlung).

In der *ersten Abhandlung* (39–54) untersucht R. den Beitrag der *analytischen Philosophie* zum Personbegriff.

Insbesondere wendet er sich P. F. Strawsons Theorie der grundlegenden Einzeldinge zu. Ihr zufolge sind die Personen und die physischen Körper grundlegende, d. h. unhintergehbare Einzeldinge. Sie sind als *einzig* und *rekurrierend* identifizierbar, indem sie einem raumzeitlichen Bezugsrahmen eingeordnet werden. Insofern das physische Attribut des Körpers und das mental-psychische der Person demselben „Ding" zugeschrieben werden, handelt es sich um eine „doppelte() Attribution ohne doppelte Referenz" (50). Sie verbirgt eine gewisse Unausgeglichenheit zwischen dem Körper als Eigenleib einerseits und dem distributiven Charakter der Zuschreibung des Geists an jeden („oneself" und „another") andererseits. Hier bereits bricht für R. in einer Theorie des Selben die Frage nach der Dialektik zwischen dem Selbst und dem Anderen als das Selbst auf.

Die geforderte Äquivalenz zwischen Selbst- und Fremdzuschreibung verweist auf die Notwendigkeit einer Analyse des bislang ausgeklammerten Äußerungsakts. So ist die *zweite Abhandlung* (55–72) der *Sprechakttheorie* gewidmet.

Deren Überwindung einer strikten Gegenüberstellung von Konstativa und Performativa (nur diese sind ursprünglich als Illokutionen angesprochen worden) läßt auch jedes Konstativum als Sprech*akt* erkennbar werden, schaltet man ihm als Präfix ein „Ich behaupte, daß" vor. Das Präfix kennzeichnet darüber hinaus jede Aussage als einer Gesprächssituation zugehörig, impliziert es doch ein angesprochenes Gegenüber. Die Entdeckung der Präsenz des „Ich" in jeder, auch der konstativen Aussage komplexisiert den Personbegriff. Das Selbst ist nicht nur identifizierbares Vorkommnis in der Welt; als sprechendes „Ich", als das es „seine Fremdheit gegenüber jeglicher Entität, die sich in eine Klasse einschreiben, kennzeichnen oder beschreiben läßt" (61), offenbart, ist es zugleich die Grenze dieser Welt.

Die in der *dritten Abhandlung* (73–109) untersuchte analytische *Semantik der Handlung* blendet die Frage nach der Zuschreibung der Handlung an den Handelnden aus.

Dies geschieht etwa in der Handlungstheorie D. Davidsons auf dem Weg der Einordnung der Handlung in eine Ontologie des Ereignisses. „Geschehen" und „Geschehenmachen" bezeichnen dann zwei Spielarten innerhalb des Paradigmas „Ereignis", nicht aber zwei Paradigmen selbst, die unterschiedliche Beschreibungsdiskurse erforderten. Eine Handlungstheorie aber, die die Handlung einer Ontologie des Ereignisses subsumiert, kann die Frage nach der Zuschreibung nicht in den Blick bekommen.

Dies wird erst möglich auf der Ebene der *Handlungspragmatik*, der die *vierte Abhandlung* gewidmet ist (111–139).

Die Problematik der Zuschreibung nimmt die Gestalt einer zweifachen Paradoxie hinsichtlich der Frage nach Ursprung bzw. Anfang einer Handlung einerseits und nach ihrer Reichweite bzw. ihren Wirkungen andererseits an: Die nach der Ursache fragende „Was"-Frage führt in einen infiniten Begründungsregreß, ohne den ersten Anfang der als Handlung bezeichenbaren Ereignisfolge angeben zu können. Die nach dem Handelnden fragende „Wer"-Frage kürzt diesen Regreß ab, indem sie dieselbe Ereignisfolge auf eine Person bezieht: „X hat A getan". Diese Paradoxie entspricht der dritten Kantischen Antinomie, derzufolge der kausalgesetzliche Anfang einer Ereigniskette mit dem Anfang der Welt zusammenfällt, während jedoch zugleich angenommen werden muß, daß es Anfänge *in* der Welt gibt, die in bezug auf den Anfang der Welt relativ, hinsichtlich der von ihnen ausgelösten Ereignisfolgen aber absolut sind. Solche Anfänge ordnet die dritte Antinomie einer „Kausalität in Freiheit" zu. Der relativ-absolute Anfang läßt sich verknüpfen mit einem pragmatischen Begriff der Handlung, indem der Anfang der Handlung dem Handelnden eingeschrieben wird. R. bezieht sich dabei auf Aristoteles, der in der Nikomachischen Ethik im Kontext seiner Analyse der *prohairesis* den Ursprung der Handlung (*archè*) mit dem Selbst des Handelnden (*autos*) metaphorisch, wie R. anmerkt, identifiziert. Das Handeln des Handelnden setzt ein prinzipielles Tun-Können voraus. Die Paradoxie des Anfangs der Welt und des Anfangs in der Welt wiederholt sich im „Ich", das sich als geistig/seelische und körperliche Person an der Nahtstelle zwischen „einem Handlungsvermögen, das das unsrige ist, und einem Lauf der Dinge, der der Weltordnung angehört" (137), befindet. Die zweite Paradoxie betrifft die Unmöglichkeit einer reinen Ableitung der Wirkungen einer Handlung von dieser selbst. Je weiter die Wirkungen sich von der Handlung entfernen, desto diffuser vermischen sie sich mit Wirkungen der Handlungen anderer und mit den der Weltordnung zuzuschreibenden Umständen. In dieser Vermischung ist aber nicht nur das epistemologisch und ethisch reformulierbare Problem der Zuschreibung von Wirkungen an eine Handlung anzutreffen, sondern auch das die Handlung positiv qualifizierende Charakteristikum des Eingreifens in die Welt. Mit von Wrights Theorie der quasi-kausalen Modelle kann die Handlung hinsichtlich ihrer Wirkungen als ein In-Bewegung-setzen von Faktoren, die der Welt angehören, aufgefaßt werden. Insofern die Intervention des Handelnden „eine neue Tatsache in die Ordnung der Welt einführt" (136), sind die Handlungswirkungen immer Mischphänomene; sowohl der Dynamik der Handlung als auch der Ordnung der Welt gehören sie an.

[2] Vgl. H. Verweyen: Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie, Düsseldorf 1991, Kap. 8 und 9.

[1] P. Ricoeur: Zeit und Erzählung III, München 1991, 392–400.

Mit der bislang ausgesparten Frage nach der *Zeit* eröffnet die *fünfte Abhandlung* (141–171) das Feld der *Narrativität*.

Die nun zur Frage stehende Dialektik von Identität und Veränderung *in* der Zeit faßt R. mit dem Begriff der „Beständigkeit in der Zeit" zusammen (146) und gibt ihm unter dem Siegel „gehaltenes Wort" (147) eine ethische Stoßrichtung. Das Worthalten verwirklicht die Beständigkeit des Selbst in der Zeit als „Selbst-Ständigkeit" (153). Die Relevanz der Frage nach der Identität des Selbst wird in radikaler Ausschöpfung der *puzzling cases* D. Humes, welche Beispiele der Unentscheidbarkeit hinsichtlich der Zuschreibung von Identität konstruieren, von D. Parfit entschieden bestritten: „personal identity is not what matters". Damit ist freilich die Frage nach der personalen Identität alles andere als erledigt; sie kehrt wieder als Frage nach dem „Wer", der entscheidet, daß personale Identität keine Rolle spielt.

Die *sechste Abhandlung* nun (173–206) behandelt die narrative Identität nicht mehr defensiv, sondern in offener Weise.

In der Narrativität ist, so R., das Feld, in dem die Dialektik des Selben und des Selbst sich entfalten kann, auffindbar. So erlaubt es etwa der Begriff der Fabelkomposition – sie stellt den narrationsspezifischen Modus der Ereignisverknüpfung dar –, Beständigkeit mittels der Integration (und nicht, wie in Theorien der Identität-als-Selbigkeit, durch Dissoziation) von Verschiedenheit, Veränderlichkeit, Diskontinuität und Unbeständigkeit zu formulieren. Hinsichtlich der Handlung zeigt sich diese integrative Dynamik am spezifischen Stellenwert des Ereignisses in der Erzählung: „. . . es ist Quelle der Diskordanz, insofern es in Erscheinung tritt, und Quelle der Konkordanz, insofern es zum Fortgang der Erzählung beiträgt" (175). In der successio des Erzählens entfaltet es seine Kontingenz; im Rückblick auf die erzählte Erzählung wird dasselbe Ereignis lesbar als notwendiger Bestandteil der Komposition. Narrative Identität entsteht nicht auf dem Weg einer Dissoziierungsoperation des Selben von einem Anderen, sondern durch die konfigurative Versöhnung des Identischen mit dem Verschiedenen. Dieser anhand der Erzählhandlung entwickelte Identitätsbegriff ist übertragbar auf die Figur, unterliegt sie doch derselben Dynamik der Fabelkomposition wie die Handlung. Die mit der dritten Kantischen Antinomie aufgeworfene Frage nach dem aporetischen Verhältnis zwischen einerseits der unbeendbaren Suche nach Ursache und Motiv von Ereignis und Handlung und andererseits dem endlichen Vorgang der Zuschreibung einer Handlung an eine Person wird – nicht beantwortet, aber – aufgefangen und zur Darstellung gebracht in der Dialektik von Protagonist und Fabel. Ebendiese Dialektik erlaubt es, noch einmal auf Parfits These vom Verschwinden personaler Identität hinter dem Ereignis zu antworten: Nicht unabhängig von ihren Handlungen ist die erzählte Person entdeckbar, sondern in der und durch die Erzählung ihrer Handlungen. „Es ist die Identität der Geschichte, die die Identität der Figur bewirkt" (182). Der Akt des Lesens nun ‚verwirklicht' den literarischen Text als ein auf das je eigene Leben anspielendes Laboratorium möglicher Lebensentwürfe und -verläufe. Insofern die *konfigurative Darstellung* und die *refigurative Lektüre* möglichen Lebens dieses qua Darstellung und Rezeption bewertet, eignet dem narrativen Feld von vornherein eine ethische Dimension.[2]

Die *Abhandlungen sieben bis neun* (207–358) gelten der Ausschreibung dieser von der Narration vermittelten ethischen Dimension.

R. führt vorab eine *Unterscheidung zwischen Ethik und Moral* ein, derzufolge der Ethik als der „*Ausrichtung* auf ein erfülltes Leben" der Vorrang gegenüber der Moral als der „Artikulierung dieser Ausrichtung in *Normen*" gebührt (208). Sich zunächst dem Feld der Ethik zuwendend, gewinnt R., ausgehend von Aristoteles' Analyse der Freundschaft in der Nikomachischen Ethik, die Theorie einer auf Reziprozität beruhenden Symmetrie der Beziehung zwischen Selbst und Anderem. Die Symmetrie gründet darin, daß der *philautia* (R. leitet von hier den Begriff der „Selbstschätzung" her, der mit dem der „Selbstachtung" auf der moralischen Ebene korrespondiert) das Bedürfnis nach Freunden eingeschrieben ist. In diesem Bedürfen, das Ausdruck eines Mangels ist, anerkennt das sich selbst schätzende Selbst den Anderen als anderes Selbst (*allos autos*). Diese Theorie bildet den Bezugsrahmen der Integration zweier auf einander entgegengesetzte Weise asymmetrischer Beschreibungen der Relation zwischen Selbst und Anderem: In der einen, von Levinas ausgearbeiteten steht das Selbst ganz in der *Herausforderung durch den Anderen*. Die Herausforderung muß sich aber, so R., „um gehört und angenommen zu werden, auf eine Antwort berufen (. . .), die die Asymmetrie des von-Angesicht-zu-Angesicht kompensiert" (230). Die diesem gegenläufige Asymmetrie wird durch das *Leiden des Anderen* konstituiert. Auch hier noch entdeckt R. die Chance einer Kompensation des Gefälles, insofern von dem seines Handlungsraums beraubten leidenden Anderen ein Geben ausgeht, „das eben nicht mehr aus seinem Vermögen zu handeln und zu existieren schöpft, sondern aus seiner Schwachheit selber" (232). Dieses Geben hat zum Inhalt das Wecken der *Sympathie* und des „Berührt-Seins" (233) – eine Kategorie, die auf die eigenleibliche Existenz von Selbst und Anderem verweist. Das Geben des Schwachen beinhaltet aber auch eine Belehrung über die „Fragilität des Guten" (M. Nussbaum), eine Belehrung, die „den Anspruch der *philautia* auf Stabilität und Dauerhaftigkeit . . . korrigiert, wenn nicht dementiert" (233).

[2] Vgl. für die Begriffe Konfiguration und Refiguration Ricoeurs Entfaltung eines dreifachen Mimesisbegriffs in: Paul Ricoeur: Zeit und Erzählung I, München 1988, 87–135.

Das ethische Feld wird in seiner *interpersonalen Dimension* durch die Begriffe „*Umkehrbarkeit, Unvertretbarkeit, Ähnlichkeit*" (234) strukturiert, in seiner *gesellschaftlichen Dimension* durch jene der *Institution* (236), der *distributiven Gerechtigkeit* (242ff), der *proportionalen Gleichheit* (244f). Die gesellschaftliche ist nicht aus der interpersonalen Dimension ableitbar, denn: „Der Andere, das ist auch ein Anderer als das ‚Du'" (236). Die Rede vom Anderen selbst verweist auf den – bislang außer acht gelassenen – „Dritten"; ihr inhäriert ein „Plädoyer für das im wörtlichen Sinne Anonyme" (238). Nicht also als Ableitung der interpersonalen Symmetrierelation, sondern direkt aus dem Begriff der Selbstheit ist der Andere als „Jeder" zu gewinnen.

Mit der Moralphilosophie Kants wird der Bruch der Moral zur von Aristoteles sich herschreibenden ethischen Ausrichtung des Lebens am Guten markiert. Kant entwickelt eine Verpflichtungsmoral – wobei das autonome Subjekt *selbst*verpflichtet handelt und damit frei – nicht von jener teleologischen Orientierung her, sondern auf der Basis eines von jeder Neigung befreiten und ausschließlich vernunftgebundenen, normorientierten Handelns, das, vermittelt durch die Handlungs*maxime*, einem strikten Universalisierungskriterium unterworfen ist. In einer Rückübersetzung des kategorischen Imperativs in die Goldene Regel wird freilich für R. ein Übergang zur Ethik deutlich: Denn hier wird die *Norm* mit der *Reziprozität zwischen Selbst und Anderem* verbunden (Lk 6,31 par), bzw. mit der *Verwiesenheit der Selbstschätzung auf die Achtung des Anderen* (Lev 19,18; Mt 22,39). Läßt Kant getreu seines Universalisierungsprinzips die Vermittlung zwischen Selbst und Anderem über das Abstraktum Menschheit geschehen, wahrt die Goldene Regel die Alterität des Anderen als Grund der Reziprozität. Der Primat der Ethik über die Moral wird für R. darin ersichtlich, daß alle aus der Goldenen Regel extrapolierten *Verbotsnormen*, die einer macht-, gewalt- und betrugsförmigen Deformation der Reziprozität – des „durch die Fürsorge eröffneten intersubjektiven Bereich(s)" (268) – widerstreiten, auf der grundlegenden ethischen *Affirmation* „als gegenseitiger Austausch von Selbstschätzungen" (268) aufruhen. Ähnliches gilt für eine rein deontisch entwickelte Theorie der Gerechtigkeit (J. Rawls). Mit hohem spekulativen Aufwand muß sie, da sie auf dem ethischen Gerechtigkeits*sinn* nicht aufbauen will, die Fiktion eines Ursprungszustands gleicher Bedingungen aller, nämlich den „Schleier des Nichtwissens" der Glieder einer – zu konstituierenden – Gemeinschaft hinsichtlich ihrer Anlagen, Neigungen, Interessen, Leistungen, Verdienste etc. konstruieren, um nach dem Muster des Gesellschaftsvertrags die Möglichkeitsbedingung eines freien Konsenses über eine gerechte Gesellschaft zu schaffen. Die Frage ist jedoch, ob die konstituierende Kraft einer solchen Begründungsfiktion sich nicht in der Kette der sozio-historischen Filiationen einer faktischen Gesellschaft verschleißt, und ob die *Fiktion* nicht eine ursprüngliche (verlorengegangene) *Intention* verbirgt, den *„Wunsch, gut zu leben, mit Anderen und für sie, innerhalb gerechter Institutionen"* (289).

Die Erörterungen zur Ethik und zur Moral auf die Ausgangsfragen nach dem „Wer", der Dialektik von Selbstheit und Selbigkeit und schließlich jener von Selbst und Anderem zurückblendend, formuliert R. folgenden Ertrag (352–358): Der Begriff der *Zuschreibung* läßt sich nun, nachdem die Einschätzung der Handlungsziele mit der Selbstschätzung des Handelnden parallel geführt worden ist, auf den Begriff der *Zurechenbarkeit* hin erweitern. Die Zurechenbarkeit beantwortet die Frage des „Wer handelt" auf ethischer Ebene. Die in der Dialektik von Selbstheit und Selbigkeit aufgeworfene Frage nach der – nichtempirischen – Identität des Selbst in der und durch die Zeit findet nun ihre ethische Antwort im Begriff der *Verantwortung*, den R. zeitbezogen profiliert: Verantwortung der Vergangenheit, der *Herkunft*, gegenüber und Verantwortung der Zukunft, den *Folgen des Handelns*, gegenüber qualifiziert das handelnde Subjekt in seiner Gegenwart als nicht im Besitz der Autonomie, sondern als aufgerufen, sie in der Anerkennung und Aneignung seiner Herkunft und der Folgen seines Handelns, deren Tragweite die ursprünglich intendierten Vorhaben grundsätzlich übertrifft, zu *gewinnen*. Schließlich wird, so R., in dem Weg von der *Selbstschätzung* über die *Fürsorge* zur *Gerechtigkeit*, wie ihn die ethisch-moralische Analyse durchschritten hat, die *Anerkennung* als Struktur des Selbst sichtbar. Die Anerkennung bezeichnet das Selbst als Ort der Dialektik des Selbst und des Anderen als das Selbst.

Der Versuch der Gewinnung einer Ontologie des Selbst (359–426) nun setzt wiederum bei Aristoteles ein. Für R. liegt das grundsätzliche Problem eines solchen Unterfangens in der Notwendigkeit einer *revisionären* Aneignung der ontologischen Tradition – unter Ausschluß der Metaphysik.

Die Einheit des Handelns ist aussagbar mittels der aristotelischen Qualifizierung des Seins durch Akt und Potenz. So wie diese ins Sein Bewegung und Veränderung hineintragen, wird umgekehrt das Handeln zum hervorgehobenen Ort der Lesbarkeit dieser Akt-Potenz-Struktur. Eine Ontologie des Selbst in den Kategorien von Akt und Potenz ist aber erst aufgrund der Vieldeutigkeit dieser Begriffe bei Aristoteles möglich. Sie verweist auf ihren das Handeln transzendierenden Anwendungsbereich, so daß das Selbst – als Handelndes – mit der Welt seinen gemeinsamen, nämlich ontologischen Grund im durch Akt und Potenz dynamisierten Sein hat. Die Seinsweise des Selbst wird durch einen kritischen Rückgriff auf Heidegger, dessen Fundamentalontologie von R. ihrerseits als Wiederaneignung des Aristoteles bewertet wird, näher beschrieben mit dem Begriff des *In-der-Welt-Seins*. „Nur ein Seiendes, das ein Selbst ist, ist *in* der Welt" (374). R. korrigiert freilich diesen zentralen heideggerschen Begriff, indem er ihn von der *Anwesenheit* als näherer Qualifizierung des Seins in der Welt abhebt und damit von der ihm inhärenten Tendenz zu einer bloßen Faktizität des Seins in der Welt löst. Stattdessen

sucht er ihn in Verbindung zu bringen mit Spinozas Begriff des *conatus*; das allen – beseelten – Einzeldingen eigene Vermögen des Beharrens im Leben entspricht auf ontologischer Ebene der hermeneutisch entwickelten Selbständigkeit des Selbst in der und durch die Zeit.

In drei Schritten wird die Dialektik von Selbstheit und Andersheit entfaltet: Statt von einer Ontologie des Daseins wäre, so R.'s Vorschlag, das Existenzial des In-der-Welt-Seins von einer *Ontologie des Eigenleibs* her zu formulieren. Denn es ist der Leib, der als jemeiniger und als Körper in der Welt zwischen der „Intimität des Ich und der Exteriorität der Welt" (388) vermittelt. Diese Vermittlung, und hier offenbart sich ein erster Grad von Alterität, geschieht auf dem Weg verschiedener Stufen der Passivität, die der Leib der Intention des Ich entgegensetzt und sie dadurch der Welt zuführt.

Die Dialektik von Selbst und Anderem entwickelt R. in Konfrontation mit Husserl und Levinas als eine Überkreuzung der *gnoseologischen Bewegung vom Selbst zum Anderen* mit der *Bewegung der Herausforderung*, die vom Anderen ausgeht und die das Selbst *ethisch* konstituiert. Die auf die Herausforderung antwortende *Haltung des Bezeugens und des Zeugnisses* ist es, die R. betont und in der er – gegen Levinas – das Selbst stark macht. „Das Zeugnis ist also der Wahrheitsmodus dieser Selbstexposition des Selbst, die die Umkehrung der Gewißheit des Ich ist." (409)

Der Begriff des Zeugnisses verweist schließlich auf das *Gewissen* als Ort der Dialektik zwischen Selbst und Anderem. Es gegen Heideggers Entmoralisierung verteidigend, betont R. freilich zugleich seinen transmoralischen Bedeutungsüberschuß. Die Stimme des Anderen, deren Ruf im Gewissen an das Selbst ergeht, kann im Sinn Levinas' ausgelegt werden; sie kann im Sinn Freuds auf die im Über-Ich sedimentierten Ansprüche von Eltern und Ahnen bezogen werden; sie kann theologisch entfaltet werden. Alle diese Ausschreibungen schöpfen je für sich die Zweideutigkeit des Gewissens zwischen anthropologischer und theologischer Lesart nicht aus. Im Versuch, die Metapher des Anderen zu identifizieren, kommt der philosophische Diskurs an eine Grenze; diese Grenze bringt die Metapher adäquat zum Ausdruck: „Nur eine Rede, die anders ist als sie selbst, ... wird der Meta-Kategorie der Andersheit angemessen sein. Andernfalls hebt die Andersheit sich auf, indem sie das Selbe wie sie selbst wird" (426).

Der dem Ganzen zugrundeliegende Vorlesungszyklus umfaßte zwei weitere Texte, die R. für die Buchausgabe weggelassen hat: zwei theologische Bearbeitungen des Themas.[3] Eine theologische Rezeption sollte jedoch Vorsicht walten lassen: Die Philosophie des in seinem Stand prekären, brüchigen Selbst, wie sie hier entwickelt wird, ist ein Vorschlag und nicht Anzeige eines Problems, das nur der theologischen Rückversicherung harrt. Denn dieses Selbst hat und hört in sich selbst die Stimme des nicht identifizierbaren Anderen. Die inhaltliche Auffüllung eines solchermaßen in der Schwebe gehaltenen Anderen mit dem christlichen Gottesbegriff müßte umgekehrt ebendiesen Gottesbegriff der leibhaften, ethischen und narrativen *Vermittlung*, in der das Selbst steht, aussetzen. Alle diese Orte der Vermittlung, deren Plurivozität nicht vorschnell von einem Denken des Einen absorbiert werden dürfte, wären freilich theologisch reformulierbar im Rahmen eines Denkens der *sakramental vermittelten Präsenz* des immer anderen Gottes.

Regensburg Knut Wenzel

Wagner, Harald: **Lebenswelt und Glaube.** Kritik der Lebenswelttheorie und ihre Übertragung auf den Gemeindeaufbau. – Frankfurt: Peter Lang 1996. 251 S. (Erfahrung und Theologie, 26), kt DM 79,00 ISBN: 3-631-49851-9

Die an der Kirchl. Hochschule Leipzig 1992 angenommene, in Teilen noch zu DDR-Zeiten erarbeitete Diss. verbindet eine Rekonstruktion wichtiger Lebensweltkonzepte mit dem Entwurf eines praktisch-theologisch orientierten Modells von Lebenswelt (Lw.), das dann in bezug auf die relevanten Bereiche des Gemeindelebens entfaltet und auf seine Reichweite hin eruiert wird.

Der Bd beginnt mit einer erhellenden Darstellung der soziologisch-philosophischen Lw.auffassungen bzw. -theorien von E. Husserl, A. Schütz, T. Luckmann sowie J. Habermas, die anschließend kritisch gewürdigt werden, wobei W. an Husserl, der ihm zufolge die Exposition einer Wissenschaft der Lw. geliefert hat, neben der eurozentrischen Engführung v. a. sein Verbleiben auf der philosophisch-epistemologischen Ebene kritisiert, womit ein „Verkennen der Brutalität materieller Strukturen und Interessen" (55) einhergehe. Während ihm der beabsichtigte Durchbruch zu einer umfassenden Gesellschaftstheorie nicht gelinge, sei sein Ansatz bei Schütz und Luckmann systematisch zu einer Wissenschaft von der Lw. ausgebaut. Freilich werde auch bei letzterem die Vielfalt gesellschaftlicher Einwirkungen auf die Lw. nur unzureichend wahrgenommen und ein kulturalistisch verkürzter Begriff der Lw. vorgelegt, der weder deren real existierende Pathologien, noch die Notwendigkeit gruppenbezogener Sozialisation in eine gemeinsame, geteilte Lw. in den Blick bekomme. Indes erkennt W. in Schütz' und Luckmanns Ausführungen zum Transzendieren der Lw. fruchtbare Ansatzpunkte für einen Dialog zwischen Sozialwissenschaften und Theologie. Die in den bisher diskutierten Positionen unterbelichteten Aspekte sieht der Vf. am deutlichsten in Habermas' Lw.konzept ausgearbeitet, dem er aber als Verkürzung ankreidet, daß es sich allein auf die Lw. in alltäglicher Einstellung beziehe und entsprechend die Transzendenz der Lw. ausblende, um die W. das Habermassche Modell zu ergänzen sucht. Zudem moniert er bei Habermas eine Überbewertung des Mediums Sprache.

Ein Exkurs behandelt die unter den Bedingungen der DDR gerade auch für das kirchliche Leben brisante Frage des Zusammenhangs von Lw. und Subkultur, wobei er v. a. auf R. Schwendters Theorie der Subkultur rekurriert, für die die Kategorie der Drehpunktperson als Bindeglied zwischen etablierter und Subkultur relevant ist. Zugleich erörtert W., ob und inwiefern religiöse Gemeinschaften als Subkulturen gelten können.

Der Ertrag seiner philosophisch-soziologischen Reflexionen wird theologisch zugespitzt auf ein theologisch-praktisch ausgerichtetes Lw.konzept, in dem er zunächst die lw.liche Funktion der Gemeinde als Vermittlungsinstanz zwischen Individuum und Gesellschaft expliziert und deren Aufgaben im Blick auf Wahrnehmung und Handlungsorientierung, Tradition und Neubestimmung, Identität und gemeinsame Praxis aufzeigt. Pointiert faßt W. seine diesbezüglichen Überlegungen in der These zusammen: „Der Charakter der lebensweltlichen Gemeinschaft entscheidet über das Gelingen meines Lebens und über meinen Glauben." (100)

Die Bedeutung des kommunikativen Handelns kommt ausgehend vom entsprechenden Handeln Jesu zur Sprache im Blick auf die Reproduktionsfunktion der Gemeinde, ihren Beitrag zur Moralentwicklung der Christen sowie das Zusammenspiel von gemeindlicher Lw. und Gesellschaftssystem. Orientieren sich diese Ausführungen stark an Habermas, so wird Luhmanns Systemtheorie in bezug auf die Vermittlungsfunktion der Kirche als Instanz zwischen Gemeinde und Gesellschaft aufgenommen. Dabei muß die soziologisch umstrittene Funktion von Religion laut W. kontextuell bestimmt werden und ihre tendenziell lange Zeit schon gegebene prophetisch-postkonventionelle Orientierung auf die Fülle des Lebens gegen die systemtheoretische Festschreibung restringierter Funktionen theologisch zur Geltung gebracht werden.

W. unterstreicht zum einen die Schutzfunktion der Kirchen für die Gemeinde, zum anderen ist ihm an ihrer gesellschaftlichen Innovationsfunktion gelegen. Im weiteren finden sich anregende Überlegungen zur Sozialgestalt der Gemeinde, wobei der Vf. insbesondere auf die diakonische Gemeinde abhebt und eine auf Transformation ausgerichtete Pädagogik für die Nichtarmen anspricht. Neben dem Problem von Autorität und Macht kommen Aspekte der Leibbedingtheit sowie die Leibhaftigkeit des Glaubens und schließlich die Selbstfindung in der Lw. Gemeinde zur Sprache.

Die Arbeit schließt mit einem Nachwort 1995, in dem W. von seinen seit der Zäsur von 1989 sowie dem Zusammenbruch der DDR gemachten Erfahrungen aus die eigenen Ausführungen zur Subkultur und Plausibilitätsstruktur des christlichen Glaubens noch einmal bedenkt und zu dem Schluß kommt: „Die übergreifende Hypothese der Arbeit, daß christlicher Glaube nur dann lebendig bleiben kann, wenn er bis in die alltägliche Lebenswelt durchdringt, erscheint mir nach wie vor die unaufgebbare Maxime kirchlichen Handelns." (247)

W.s Bd bietet eine übersichtliche und gelungene Darstellung und Kritik zentraler philosophisch-sozialwissenschaftlicher Lw.konzepte und -theorien. Daß diese Kritik dann im Blick auf die subkulturelle Situation der Kirchen in der DDR fruchtbar gemacht wird, stellt die streckenweise geradezu spannend zu lesende eigentliche praktisch-theologische Leistung dieses Werkes dar. Allerdings leidet der intendierte Entwurf eines Lw.konzepts in theologisch-praktischer Absicht m. E. daran, daß er nicht konsequent an den dargelegten Lw.entwürfen theologisch weiterarbeitet, sondern bisweilen eklektisch eine ganze Reihe von praktisch-theologischen Theoriesegmenten und -angeboten bundesdeutscher und US-amerikanischer Provenienz von Mette bis Schreiter und Evans bis Fowler aufnimmt und zu einem „Ökotop" zusammenträgt, das zwar lw.lich bunt und kommunikativ, theoretisch aber doch disparat bleibt. Was dabei am Ende herauskommt, ist eher ein lw.liches Patchwork als eine stringente und argumentativ überzeugende praktisch-theologische Lw.theorie.

Luzern Edmund Arens

Anmerkung der Schriftleitung: Der Vf. des vorstehend rezensierten Buches ist nicht identisch mit dem Schriftleiter dieser Zeitschrift.

Theologiegeschichte

Liberté chrétienne et libre arbitre. Textes de l'enseignement de troisième cycle des facultés romandes de théologie. Organisé par Guy Bedouelle / Olivier Fatio. – Fribourg: Universitätsverlag 1994. 210 S. (Cahiers oecuméniques, 24), kt DM 40,00 ISBN: 2-8271-0658-2

This collection is the product of a series of lectures held at the University of Lausanne in 1989–1990 at the invitation of the histori-

[3] Einer ist mittlerweile veröffentlicht: P. Ricoeur, Le sujet convoqué. A l'école des récits de vocation prophétique, in: Revue de l'Institut Catholique, Okt.–Dez. 1988, 83–99.

ans of the Faculties of Theology of „Suisse romande". The historians asked their colleagues in theology or philosophy to help them deepen their understanding of the great theme of free will and Christian liberty that runs through almost the entire history of the Church and the churches. The speakers were asked not to take up aspects of the problem that have already been addressed many times, such as the conflict between Augustine and Pelagius, Erasmus and Luther, Gnesio-Lutherans and Philippists, the Dominicans and Jesuits, Bolsec's critique of Calvinistic predestination, and the Jansenist controversy. Instead, the scholars were requested to discuss authors who have been less studied, or to address more specific aspects of the problem.

The co-organizer, Guy Bedouelle, accurately describes the papers as from every viewpoint very diverse, even if one considers only the literary genre of the authors studied. These range from Bardaisan of Edessa, Pseudo-Clementine fragments, through Augustine, Aquinas, Ockham, Bradwardine, Melanchthon, Descartes, Malebranche, Fénelon, Rabelais, Montaigne and Molina. So great were the different approaches to the theme that the editors thought a synthesis was impossible. They aimed instead at providing information and discussion. Unfortunately there are no summaries of the conversations, nor is there any general conclusion or index. As is often the case in such collections, the quality of the contributions or the relevance of the individual papers to the overall theme is also varied.

H. Drijvers, a specialist on Bardaisan of Edessa (154–222 A.D.) presents an essay entitled: *„Bardaisan's Doctrine of Free Will, the Pseudo-Clementines, and Marcionism in Syria."* He makes it clear that the Christian interest in defending free will in Syria – and the same can be shown to be the case in the contemporary West – is not motivated by philosophical interests, but by the urgent theological task of defending the unity and goodness of God and the cause of sin as an abuse of created liberty against the denial of these biblical truths by the Marcionites. Philosophy was used by Bardaisan, from whom the Pseudo-Clementines freely borrowed, when it was seen to be congenial to the truths of faith just mentioned. Drijvers does not discuss the fact that some of the notions in these ancient writings were unacceptable to the rest of the Church, among other things, their uncritical embrace of the idea that evil – and the free choices responsible for it – arises from an „accidental" mixing of the four elements (heat and cold, moist and dry), with the implication that evil and free choice are somehow outside of God's providence, a view that later theology, at least from the time of Augustine, would reject as unbiblical and therefore uncatholic.

For Augustine, as Madec shows, in *„St. Augustine – From Free Will to Liberty by the Grace of God,"* the interest in upholding the free decision of the will also arose out of a concern to maintain, against his own former Manichaean beliefs, that there is one God who is both good and just and that evil is not a created substance, but arises from a perverse exercise of created freedom. With persuasive textual arguments Madec corrects some recent misunderstandings of Augustine's teaching on freedom that have been advanced by A. Vergez, P. Brown, K. Flasch, P. F. Brune, and J.-C. Eslin. His main contention against Flasch and Brown is that the new development that occurred in Augustine's response to Simplicianus (396 A.D.) was not a rejection of his earlier neo-Platonic Christian understanding of grace and free will, but a deepening of it. Madec emphasizes that Augustine's „proof for the existence of the power of free decision is drawn entirely from Jewish-Christian doctrine, from Scripture." (37) This statement requires modification inasmuch as it overlooks the fact that Augustine also saw human free will as something verified in ordinary human experience.

Michel Corbin's long essay, *„On Free Will according to St. Thomas Aquinas,"* is a polemical „commentary" on only one article of the *Summa* theologiae: I, Q. 83, Art. 1: „Whether a human being is endowed with free will?" In his commentary, however, Corbin cites numerous texts not only from other parts and questions of the *Summa* but also a number of „choice morsels" (48) from other works of Thomas, much in the manner of the „Neo-Thomists" he criticizes. Corbin actually goes far beyond a commentary on the above-mentioned article of the *Summa*. He seeks to show that the very questions Thomas asks are foreign to the Scriptures. He claims, moreover, that Thomas's effort to reconcile the Gospel and Greek thought – particularly that of Aristotle – was only achieved superficially. One reason for this failure, says Corbin, without offering evidence, is that the „context of this (Aristotle's) philosophy was no longer known as it was in the time of the Church Fathers" (87). This is a strange statement inasmuch as the Church Fathers did not know the Aristotelian *corpus* as well as Thomas, and also because Corbin shows no appreciation of the intellectual context of Thomas's very selective use of Aristotle. For this see O. H. Pesch, *Thomas von Aquin* (1988): 132–139. Luther's genius, says Corbin, without citing any Luther texts, was to detect the mistakes of Aquinas as well as the later scholastics, and to discover that the Gospel did not speak the language of science. „Carried away by polemic, however, and not having any other language at his disposal than that of scholasticism, Luther did not recognize that he remained a prisoner of the same questioning." (87) This judgment overlooks a much more important and problematic aspect of Luther's reformation thinking: that, in contrast to Aquinas, Anselm, Augustine and the entire previous Orthodox and Catholic theological tradition, Luther, at least from 1521 through 1525, gave a *negative* answer to the traditional question: Whether a human being has free will?

It is unfortunate that the coordinators of the seminars did not provide for a response to such a one-sided presentation by a Thomas specialist – or by someone versed in both Thomas and Luther. That would have provided some balance, especially in a collection published in an ecumenical series. Because the detailed response that is required would exceed the limits of this review, I simply add a few general comments to those made above. In discussing free will theologically, it is necessary to distinguish two aspects: first, the existence of free will, and, second, the philosophical and theological explication of it. The first, as the essays by Drijvers and Madec made clear, is a requirement of the Jewish-Christian revelation of One God, who is both good and just, and who is not the author of evil. Such a position is common to the Orthodox, Catholic, and to a great part of the Evangelical traditions. None of the theologians in this collection denies that there is a free will, nor do any of them think a person can be saved by free will alone without liberating grace. The second aspect, the *modus explicandi*, varies greatly in different cultural contexts and among individual theologians and schools of theology. Philosophical and other insights are often used by theologians in this task, but it would be erroneous to say that these rational and cultural aids control the way in which Thomas or the other theologians find evidence in Scripture for a power of free decision in human beings.

It is possible to interpret Aquinas „benevolently", that is, in accord with his evangelical intentions, says Corbin (70). But one can also interpret him „critically", which, for Corbin, is an interpretation that goes against Aquinas's intentions. There is no doubt that both types of interpretation are possible. But the question is: should a non-benevolent interpretation have any place in the Church or in theology? The answer to this question must surely be: No, *if* one seeks to maintain – or restore – Christian unity in faith, hope, and love. The primacy of benevolent interpretation is not an alternative to the necessary task of criticism as a means of determining what is true and what is false, but it is essential to the Christian spirit in which the critical task should be undertaken. Corbin's effort to enlist Luther for support in this connection is inappropriate because Luther himself, in 1518 and 1519, appealed at least three times – first to John Eck, and then to the theological faculties of Köln and Louvain – for a benevolent interpretation of his writings on indulgences as an obligation of Christian theologians. It is encouraging to recall that this same principle, so important for Christian unity, and which corresponds to the ethos of the New Testament, became enshrined in the influential *Spiritual Exercises* of St. Ignatius Loyola.

Corbin's opinion that Aristotelian philosophy corrupted the Christian character of Thomas's theology is an old accusation made by many people, including Luther. Corbin refers to neither modern Lutheran interpreters of Aquinas whose ecumenical openness *and* profound knowledge of the texts have enabled them to appreciate the evangelical spirit of Thomas, nor to the outstanding work of O. H. Pesch on both Thomas and Luther, nor to the national and international Lutheran-Roman Catholic theological agreements that are relevant to this theme. In short, such a paper must be regarded as pre-ecumenical, and not up to the scholarly standard required by the new ecumenical theological state of the question.

R. Imbach in *„Notes on Human and Divine Liberty According to William of Ockham"* states that he does not try to situate Ockham's concept of freedom within the whole of Christian thought. I would add that he does not investigate the influence on late medieval scholasticism of Ockham,s understanding of the role of free will in the preparation for justification as one of the central reasons for Luther's rejection of that theology. Instead, with special attention to Ockham's logical method and linguistic theory, Imbach offers a clear outline of Ockham's basic thinking about human and divine liberty, based mainly on the *Commentary on the Sentences*, the *Quodlibeta*, and the short *Tractatus de praedestinatione et praescientia Dei*. The reader is surprised, after reading such a helpful exposition, to find the author, in his conclusions, comparing Ockham and Thomas Aquinas, without citing or even mentioning Thomas in the body of his essay. There are certainly well known differences between Thomas and William, but they are not the differences suggested by Imbach. He points to Ockham's emphasis on liberty in contrast to Thomas's concentration on order and intellect, but overlooks the fact that not only Ockham, but also Aquinas, can say that the world, creation, and salvation are expressions and manifestations of the liberty of God. Nor does Imbach consider Thomas' teaching, following Augustine, that the *ratio* for the predestination of this person and not that one is to be found *sola in voluntate dei*. It may also be asked whether Imbach's emphasis of Ockham's teaching that no

human merit guarantees the divine acceptance of it is very different from the teaching of Thomas that no human good act of itself is meritorious for salvation without the *ordinatio divina*. For Thomas, it should be recalled, the divine ordination is not simply a matter of the divine intelligence, because for him there is no real distinction between the divine intellect and will.

„*Divine Liberty and Human Liberty in Thomas Bradwardine*" by Irena Backus seeks to overcome what the author considers to be the inadequate interpretations by G. Leff, H. Oberman, J.-F. Genest, and J. Weisheipl of Bradwardine's views on divine predestination and human free will. She achieves this objective by comparing Bradwardine's early work, the *De futuris contingentibus*, with the later *De Causa Dei contra Pelagium*. The first, a *reportatum* of a dispute in the context of the fourteenth century debate at Oxford and elsewhere on the question of future contingents and predestination, was directed against Bradwardine's contemporary, William of Ockham. It contained statements that sound deterministic. In the later, much larger, and more systematic *De causa Dei*, however, Bradwardine makes use of Anselm, Robert Grosseteste, Thomas Aquinas and the famous distinction of Boethius between antecedent and consequent necessity to affirm clearly that the divine foreknowledge is not incompatible with human liberty. Moreover, against Ockham's well known formula: „It must be held undeniably that God certainly knows all future contingents (but) I say it is impossible clearly to express the manner by which God knows future contingents" (see Imbach's essay for the texts: 99) – Bradwardine is able to say that God knows future contingents the same way he knows events of the present and the past. In her conclusion, referring to the recent work of Bartholomew de la Torre, Backus mentions the criticism of Bradwardine by such contemporaries as Thomas Buckingham, who challenged the parallel between God's knowledge of future contingents and his knowledge of the present and the past. When Buckingham emphasizes the incompatibility between immutable antecedent necessity and free will, he is right to do so (114). However, the necessity of future contingents defended by Bradwardine, citing Boethius through Grosseteste, is consequent or conditional – *not* antecedent – necessity (compare 111 and 114).

The longest paper in the collection (42 pages) is Dino Bellucci's „*Christian Liberty and the Science of Man in Melanchthon.*" Readers will be grateful to the author for presenting numerous citations from Melanchthon on the theme under such sub-headings as: „The Critique of the Scholastic Doctrine of Free Will" (which is in fact a survey of Melanchthon's evolution from an early polemical rejection of scholastic views of free will in the 1521 Loci communes to his later more balanced position where he affirms free will); „The (Four) Degrees of Christian Liberty;" „Free Will and Conversion" (which stresses conversion as a *processus*); „The Liberty which the Holy Spirit Gives;" and „Vision of the Cosmos and Liberation of Man."

Bellucci presents Melanchthon as a theologian who wished to be a faithful interpreter of Luther, and a man who still remained faithful to the Reformation even when he broke with his own – and Luther's – rejection of „the scholastic" doctrine of free will. To maintain this position of unbroken fidelity to Luther and the Reformation principles despite his departure from Luther's teaching, Bellucci simply leaves out of consideration Luther's hard statements against free will from 1521 through the controversy with Erasmus. The statements of Luther that all things happen by absolute necessity, like those of the early Melanchthon, simply cannot be said to mean that we have „liberty of the external act." (119)

One technical problem is that Bellucci provides no dates for the various sources he cites, with the exception of the 1521 *Loci*. That makes it impossible for the reader to trace Melanchthon's development if she does not have in hand the *Corpus Reformatorum* and the *Studienausgabe* edited by R. Stupperich.

The author's many assertions about Luther and „the scholastics" that are not supported by textual references constitute a more serious problem. For example, Bellucci thinks Luther holds to „absolute certitude of personal salvation" and „total security of conscience," when in fact Luther affirms *certitudo* but rejects *securitas* (139), as Karl Holl pointed out long ago; he also thinks, confusing what Melanchthon says with a strange opinion of his own, that „the scholastics," unlike the saints, do not experience God's help when they are in danger, but understand God's help to be „an occult quality" (147). Moreover, Bellucci fails to ask any critical questions about Melanchthon's – or Luther's – generalizations about Augustine (e. g. 131–133, 136) or „the scholastics" (e. g. 121, 122, 128), or about Melanchthon's belief in the influence of the stars and planets – and the four elements! – on human behavior (156–157).

Bellucci recognizes that contemporary Luther scholars reject the heroic picture Melanchthon painted of Luther's discovery, but he thinks this is due to the fact that those scholars do not believe Luther's claim that no one before him had taught the doctrine that he had discovered, namely, that of the justice of God by which we are made just. Bellucci thinks Melanchthon is persuaded of the originality (117, 132) and indeed the „absolute newness" of Luther's doctrine of justification and Christian liberty (134), and he is even persuaded by that claim himself (136–137). This opinion does not take into account the insistence of Melanchthon in the *Confessio Augustana* that the central Reformation doctrine is in harmony with the teaching of the Catholic Church and of the Roman Church insofar as that is known from the ancient writings. Nor does it consider the remarkable agreements Melanchthon reached with Eck and other Lutheran and Roman Catholic participants during the first ecumenical dialogues that took place in Augsburg during July and August, 1530, as V. Pfnür has shown. My own opinion is that Bellucci would have further altered the tone and the contents of his presentation had he studied the benevolent yet critical common statement and scholarly papers of the Lutheran-Roman Catholic Dialogue (USA), *Justification by Faith* (1985), as well as the later work in Germany of the Lutheran and Roman Catholic Joint Commission on the 16th century condemnations.

The essay by G. H. M. Posthumus Meyjes, „*The Development of Irenicism in the 16th to the Beginning of the 17th Century*," is a learned discussion of the development of what one might call early forms of post-Reformation ecumenical thinking. Though highly valuable in itself, it is far removed from the general theme of this collection. One of the problems of this early irenical movement that prevented its wider acceptance was its failure to distinguish a sound irenicism from that false *irenismus* which the Second Vatican Council judges to be foreign to the true ecumenical spirit.

J. Le Brun's paper likewise deals not with human free will and Christian liberty, but with the profound question of the liberty of God in the thought of Descartes, Malebranche, and Fenelon. This study will be of particular interest to those seeking to understand some of the context of Leibniz's – and Malebranche's – doctrine that if God creates, God necessarily – not freely – creates the best of all possible worlds. Le Brun, a contributor to the new edition of Fénelon's *Oeuvres*, also presents Fénelon's refutation of Malebranche's limited view of the divine liberty, a critique that was only published in the 19th century.

Michael Screech (Oxford) is not listed among the collaborators, probably because he simply led a seminar *stricto sensu* at Lausanne, without submitting a written paper. Francis Higman, who assisted Screech at the seminar, provides a two page summary of Screech's discussion of the views of Rabelais and Montaigne on Christian liberty. This abbreviated presentation assumes incorrectly that a major difference between Erasmus and Luther is that Erasmus affirms „cooperation", while Luther does not. The real difference between them is whether such cooperation is free or not.

J.-M. Aubert was prevented by illness from coming to Lausanne and developing his valuable short paper on the „De auxiliis" controversy. Aubert offers help to those who wish to study the debate in seminars by attaching to his paper three foundational texts of Augustine, Aquinas and Molina that are often cited in the controversies.

Toronto Harry McSorley

Berndt, Rainer: **André de Saint-Victor († 1175).** Exégète et Théologien. – Turnhout: Brepols 1991. 403 S. (Bibliotheca Victorina II)

Die Welt der Viktoriner erfreut sich in jüngster Zeit vermehrter wissenschaftlicher Aufmerksamkeit. Das ist nicht zuletzt das Verdienst der Société des Etudes Victorines, des in Frankfurt am Main bestehenden Hugo-von-Sankt-Viktor-Instituts und der neu gegründeten Reihe der „Bibliotheca Victorina", die es in rascher Folge seit 1991 bereits auf fünf Bde gebracht hat. Neben den großen und bekannten Hugo und Richard von St. Viktor treten weitere Theologen sowie die Viktoriner Schule insgesamt aus dem Schatten hervor. Gestalt und Werk des Andreas von St. Viktor, von dem man bisher kaum mehr als den Namen kannte, gewinnen durch die Untersuchung von R. Berndt an klaren Konturen. Eine Rechtfertigung für diese Studie liegt in dem Umstand, daß Andreas aufgrund seiner Kontakte zu jüdischen Gelehrten und neuer Erkenntnisse einen geradezu neuen Typus von Exeget und Exegese repräsentiert.

Die in drei Teile gegliederte Arbeit beschäftigt sich zunächst mit Leben und Werk des Andreas. Die Quellen, die über die Biographie dieses Mannes Auskunft geben könnten, sind äußerst spärlich. Unter den Zeugnissen Viktorinischer Herkunft verdient das des Jean de Thoulouse (1590–1659) besondere Berücksichtigung, das drei Träger des Namens Andreas im 12. Jh. in St. Viktor erwähnt. Gestützt auf Briefe und Quellen der Abtei Wigmore kommt B. zu einer Dreiteilung der Karriere des Andreas in Wigmore: die Beförderung zum Abt von Wigmore; Unstimmigkeiten zwischen Abt und Kanonikern, die zur Rückkehr des Andreas nach Paris führten; erneute Rückkehr nach Wigmore und Tod. Die Auswertung der biobibliographischen Notizen vom 15. bis 20. Jh. ergibt keine genaueren Informationen über die Herkunft und Nationalität des Andreas als Engländer, über sein Leben vor seiner Wahl zum Abt von Wigmore (1149). Dunkel bleibt auch seine Beziehung zu Hugo von St. Viktor. Das Datum seines Todes ist der 19. Oktober 1175.

An Hand englischer und Pariser Verzeichnisse aus jener Zeit wird ausführlich über die handschriftliche Überlieferung der Werke des Andreas referiert. Eine kritische Prüfung schreibt ihm Kommentare zum Heptateuch, zu den vier Büchern der Könige, zu den Büchern der Chronik, zu den Büchern der Weisheit, zu den Propheten Jesaja, Ezechiel, Jeremia, Daniel und zu den Kleinen Propheten zu. Fehlender präziser Angaben wegen erweist sich die Erstellung einer zuverlässigen Chronologie der einzelnen Werke als unmöglich. Eine biobibliographische Synopse, die sich auf handschriftliche Angaben, interne Kriterien und zeitgenössische Hinweise beruft, weist die Kommentare zu den historischen Büchern der Bibel der Zeit vor 1149, die Kommentare zu den Propheten und Weisheitsbüchern der Periode von 1155–1161/63 zu.

Ein Urteil über die literarische Wirksamkeit des Andreas leidet unter dem Fehlen entsprechender Werkausgaben. Er wird erwähnt oder zitiert durch Richard von St. Viktor, Adam von Schottland, Helinand von Froidmont oder Roger Bacon. Spuren seiner Nachwirkung lassen sich bis ins 15. Jh. hinein ausfindig machen. Als ein Beispiel für den Einfluß des Andreas kann Petrus Comestor gelten.

Der *zweite Teil* der Untersuchung wendet sich den Fundamenten der Exegese des Andreas zu. Das exegetische Interesse des Viktoriners ist auf die atl. Schriften konzentriert. Die Grundlage für seine Interpretation bildet die Vulgata, die ihm in mehreren Exemplaren aus verschiedenen handschriftlichen Familien vorlag. Was die Quelle der Schriftzitate angeht, so bedient sich Andreas jener Hss., denen die Vulgatarezension Theodulfs oder der Familie Ω zugrunde lag, wenn er die Schrift nicht aus dem Gedächtnis anführt. Die Psalmen werden nach dem gallikanischen oder römischen Psalter wiedergegeben. Die Verweise auf den hebräischen Text legen die Frage nahe, ob sich bei Andreas Spuren einer Übersetzung aus dem Hebräischen finden lassen. Andreas selber macht kein Hehl aus seiner Vorliebe für die „Hebraica veritas". Es gibt begründete Vermutungen, die für eine alte lateinische Version der Bibel sprechen, deren Ursprung im Kreis des rabbinischen Judentums zu suchen ist und die Andreas in irgendeiner Weise zugänglich war.

Wie versteht Andreas die Erklärung der Schrift? Er zeigt sich in erster Linie an der Erhellung des wörtlichen Sinnes (sensus litteralis), an der „expositio" oder „explanatio" interessiert. Diese muß die Schrift durch sich selber erklären, ihre verschiedenen Textüberlieferungen präsentieren und die vorausgehenden Interpretationen aufzeigen. Der Seitenblick auf die rabbinische Exegese dient dazu, dem Wortsinn auf die Spur zu kommen. Nicht selten verweist Andreas dabei auch auf Hieronymus als Vergleichsgröße. Die Bedeutung, die er auf die rationale Dimension der Auslegung legt, erklärt auch die literarische Trockenheit und Härte seines Stils. Der Viktoriner betreibt Textanalyse mit den Mitteln des 12. Jh.s, er möchte den Text verstehbar machen. Nicht der Leser, sondern der Kommentator bestimmt, was wörtliche Exegese besagt. Die Theorie der „significatio" bezieht sich bei ihm allein auf die Beziehung von „vox" und „res". Die „artes liberales" liefern dem Exegeten die erforderlichen Werkzeuge, ermöglichen ihm den „accessus ad auctores" und erschließen ihm auf dem Weg der „ars grammatica" und der „ars rhetorica" den Bezeichnungsreichtum der Sprachen. Andreas besaß elementare Kenntnisse des Griechischen, daneben finden sich häufig Bemerkungen, die dem alten Französischen und Hebräischen entstammen. Seine Kenntnisse reichten wohl kaum aus, um zeitgenössische hebräische Kommentare lesen zu können. Zu seinen Quellen zählen heidnische lateinische Klassiker, das NT, aus dem die Evangelien selten erwähnt werden, Hieronymus, Flavius Josephus und nicht wenige jüdische Zeugnisse und Autoren.

Der *dritte Teil* der Studie nimmt den Zusammenhang von Exegese und Theologie in den Blick. Andreas hat leider kein systematisches Werk verfaßt, er legt nirgendwo seine hermeneutischen Prinzipien und seine theologischen Absichten dar, vielmehr zeigt er sich als ein Praktiker der Schrifterklärung, der neue exegetische Methoden sucht und anwendet. Die Originalität eines Kommentators zeigt sich in der Souveränität und Meisterschaft, mit denen er die Informationen seiner Quellen behandelt. Andreas entwickelt eine „philologie sacrée", die eine Art Textkritik praktiziert, linguistische Überlegungen über den Text anstellt und eine Lemmatisierung des Bibeltextes vornimmt. Alles exegetische Bemühen kreist um den „sensus littere". Nach der Auffassung des Viktoriners erklärt die Schrift sich durch sich selber. Sie spricht von Gott „humano more". Die Redeweise der Schrift ist so geartet, daß ihr Sinn „subauditur". Die Kunst der Exegese besteht darin, daß man der Schrift mit den vorhandenen Hilfsmitteln (z. B. Bedeutungsfeld oder interne Methoden) einen Sinn verleiht. Die „sententia" der Schrift ergibt sich aus der Lehre der Kirche und den Auffassungen der Theologen. Die Quellen, die Andreas dabei heranzieht, sind christliche und rabbinische Kommentare, je nach ihrem Beitrag zur Erhellung des wörtlichen Sinnes. In seiner Auslegung wahrt er die Tuchfühlung mit Hieronymus und der hebräischen Philologie. Die antijüdische Polemik, die sich bei aller Offenheit für das zeitgenössische Judentum bei dem Viktoriner findet, erstreckt sich auf den fabelhaften Charakter bestimmter Erklärungen und auf die jüdische Interpretation der Geschichte. Andreas siedelt das theologische Bemühen der Exegese in jenem von der Bibel selber vorgezeichneten Rahmen an: „Viele Male und auf vielerlei Weise hat Gott einst zu den Vätern gesprochen durch die Propheten" (Hebr 1,1). Im Zusammenhang der Auslegung der narrativen Partien der Schrift betont er das „ministerium angelicum".

Fragt man nach dem Weg der Theologie bei Andreas, so besteht sein originaler Beitrag darin, daß seine Schrifterklärungen wörtliche Kommentare darstellen. Es geht ihm weniger um eine biblische Historiographie im Sinne einer „narratio" der „series rerum gestarum"; für Andreas ist der biblische Text der Ort, an dem sich das Wort Gottes zeigt, wie es in der Geschichte handelt. Er will der „superficies littere" mit Hilfe der dreigliedrigen Methode littera-sensus-sententia auf den Grund gehen. Es liegt ihm an der Wahrnehmung und Sensibilität für den schriftlichen Charakter der Offenbarung Gottes, den Textcharakter des AT. Die Exegese des Andreas von St. Viktor eröffnet einen neuen Zugang zu den Schriften des Alten Bundes. Die beiden Interpretationswege der jüdischen Literalauslegung und der christlichen geistlichen Deutung, wie sie durch die Mehrheit der Zeitgenossen des Viktoriners praktiziert wurde, schienen ihm nicht mehr ausreichend genug, um auf die damals aufbrechenden Fragen zu antworten. Andreas hält sich streng an das Verständnis des Textes und seine Logik, wie das Beispiel von Jes 7,14 zeigt. Die atl. Texte weisen ihren inneren Zusammenhang auf und besitzen ihr eigenes Gefälle; bei den Propheten kommt als zusätzliches Element die Erwartung des Messias hinzu. Die Arbeit am Text führt Andreas zu zweierlei Theologien, zu einer Theologie der Treue und zu einer Theologie des Glaubens.

Zwei Anhänge beschließen die Untersuchung: einer führt alle biobibliographischen Dokumente auf, die sich auf Andreas von St. Viktor beziehen; der zweite wendet sich den Petrus Comestor und Andreas von St. Viktor gemeinsamen Quellen zu. Dazu kommen eine ausführliche Bibliographie, ein Schriftstellen- und Namensregister.

Die Arbeit von R. Berndt stellt einen wertvollen Beitrag zur Geschichte und Theologie der Schule von St. Viktor dar. Sie belegt, wie verschieden und originell die einzelnen Köpfe und Vertreter dieser Schule sind. Ihr besonderes Verdienst besteht in der erstmaligen Erhellung der Gestalt und des Werkes des Andreas von St. Viktor. Ihr Profil wird mit hohem Einfühlungsvermögen, viel Akribie, einer enormen Kombinationsgabe und außerordentlichem Fleiß überzeugend nachgezeichnet. Die Sonderstellung, die Andreas aufgrund seines Kommentarwerkes und seines „exegetischen Rationalismus" im Rahmen des uns bekannten Milieus von St. Viktor einnimmt, stellt die Frage nach der Möglichkeit, den Gründen und Hintergründen sowie den näheren Zusammenhängen seiner Ausnahmeerscheinung. In den Literaturangaben vermißt man Titel wie H. de Lubac: Exégèse médiévale, Bde 1–4, Paris 1959–1964; R. E. McNally: The Bible in the Early Middle Ages, Westminster 1959; W. Lourdaux / D. Verhelst (Hg.): The Bible and the Medieval Culture, Leuven 1979.

Regensburg Christian Schütz

Overbeck, Franz: **Werke und Nachlaß. Bd 1: Schriften bis 1873,** hg. v. Ekkehard W. Stegemann und Niklaus Peter. – Stuttgart / Weimar: J. B. Metzler 1994. X, 337 S., geb. DM 98,00 ISBN: 3-476-00962-9

Bd 2: Schriften bis 1880, hg. v. Ekkehard W. Stegemann und Rudolf Brändle. – Stuttgart / Weimar: J. B. Metzler 1994. IX, 576 S., geb. DM 128,00 ISBN: 3-476-00963-7

Bd 4: Kirchenlexicon Texte. Ausgewählte Artikel A-I, hg. v. Barbara von Reibnitz. – Stuttgart / Weimar: J. B. Metzler 1995. XLIV, 692 S., geb. DM 98,00 ISBN: 3-476-00965-3

Bd 5: Kirchenlexicon Texte. Ausgewählte Artikel J-Z, hg. v. Barbara von Reibnitz. – Stuttgart / Weimar: J. B. Metzler 1995. XX, 762 S., Ln DM 148,00 ISBN: 3-476-00966-1

Bd 6: Kirchenlexicon Materialien. 1. Christentum und Kultur. Gedanken und Anmerkungen zur modernen Theologie von Franz Overbeck. Aus dem Nachlaß hg. v. Carl Albrecht Bernoulli. Kritische Neuausgabe hg. v. Barbara von Reibnitz. – Stuttgart / Weimar: J. B. Metzler 1996. X, 345 S., Ln DM 128,00 ISBN: 3-476-00967-X

Bd 6: Kirchenlexicon Materialien. 2. Gesamtinventar, hg. v. Marianne Stauffacher-Schaub. – Stuttgart / Weimar: J. B. Metzler 1997. XX, 762 S., Ln DM 128,00 ISBN: 3-476-00968-8

Eine kritische Ausgabe der Schriften und des Nachlasses von Franz Overbeck (1837–1905) war lange Zeit ein Desiderat. Dies ist deshalb zu betonen, weil Overbeck wohl bis heute eine der interessantesten Figuren der zweiten Hälfte des letzten Jh.s darstellt und sich an ihm, dem Neutestamentler und Spezialisten der Alten Kirchengeschichte, in exzellenter Weise das Krisenbewußtsein der Theologie des ausgehenden 19. Jh.s studieren läßt, sein Werk aber bisher in nur sehr unzulänglicher Weise zugänglich war. Daß Overbeck in der Tat eine solche Bedeutung zukommt, läßt sich mehrfach begründen. Erstens, weil Overbeck, in rein theologiegeschichtlicher Perspektive, als Schüler F. Baurs, konsequent das Programm einer rein historischen Betrachtung des Christentums weitertrieb, sich damit aber eben retrospektiv als typischer Vertreter einer ganzen Epoche profilierte, die die geschichtliche Betrachtung eines Gegenstandes, auch des Christentums, zur einzig noch möglichen erklärte. Nach dem Erscheinen dieser Ausgabe wird man zu einer differenzierteren Einordnung Overbecks in diese theologische Schule gelangen können. Zweitens, weil Overbeck nicht nur ein beliebiger Vertreter dieser Epoche war, sondern einer der wichtigsten, der in regem Austausch mit anderen Größen seiner Zeit stand. Berühmt

geworden ist seine lebenslange Freundschaft mit Friedrich Nietzsche, den er kurz nach seiner Berufung zum Prof. in Basel kennenlernte und der ihn in seiner Kritik des Christentums entscheidend prägte. Aber es ist nicht nur die Freundschaft mit Nietzsche, die im Werk Overbecks ihren nachhaltigen Niederschlag gefunden hat und es schon deshalb zu einer spannenden Lektüre macht. Nicht minder sind es die anderen Kontakte mit den wichtigen geistigen Größen seiner Zeit (u. a. Adolf von Harnack, Paul de Lagardes, David Friedrich Strauß), die sich in diesem Werk ausprägen. Die Publikation des Werkes Overbecks wird hier neue Zusammenhänge erkennen lassen. Drittens schließlich wegen der systematischen Option Overbecks, mit der er sich dann theologisch von der „Tübinger Schule" Baurs abhebt: seine Hervorhebung der Weltverneinung als des Propriums christlicher Theologie, mit der er entscheidenden Einfluß auf die Ausbildung der dialektischen Theologie, v. a. auf Karl Barth (vgl. das Vorwort zur 2. Aufl. seines Römerbrief-Kommentars von 1922), ausübte. Overbecks hiermit gegebene Provokation der faktischen Gestalt des jeweiligen Christentums und der Theologie ist bleibend gültig, weckt zumindest bis heute Interesse. Nimmt man nur diese kursorischen Hinweise zur Bedeutung seiner Person, dann darf das Erscheinen der hier zu besprechenden ersten Hälfte der Overbeck-Ausgabe – von den angekündigten zehn Bden sind nunmehr fünf erschienen – zweifelsohne als ein Ereignis gelten.

In den ersten beiden Bden wurden mit einer Ausnahme („Über die Anfänge des Mönchthums" von 1867, hg. aus dem Nachlaß) in Auswahl ein Teil der Schriften publiziert, die Overbeck selbst noch zu Lebzeiten veröffentlicht hatte. Ein dritter Bd, der gleichfalls bereits von ihm selbst publizierte Schriften enthalten wird, ist angekündigt. Das entscheidende Verdienst dieser Bde besteht darin, daß bisher nur schwer zugängliches Schrifttum Overbecks nun leicht erreichbar gemacht wurde. Die gedruckten Texte wurden chronologisch, mit einer noch anzusprechenden Ausnahme, in der vom Vf. selbst besorgten letzten Fassung ediert. Dabei wird den einzelnen Schriften jeweils eine Einleitung vorangestellt, die über Entstehung, Inhalt, forschungsgeschichtliche Einordnung und Fragen der Edition informiert.

Überblickt man die beiden Schriftenbände bis 1873 bzw. bis 1880, dann bietet sich dem Leser die gesamte Spannbreite der Publikationen Overbecks dar. Einerseits erweist er sich als ein am Detail interessierter, mit einer ungeheuren Gelehrsamkeit auftretender Kirchenhistoriker, wobei aber zugleich auch deutlich bleibt, daß er sich der von Baur geprägten „Tübinger Schule" und ihrer methodischen Verpflichtung auf eine streng historische Betrachtung des Christentums unbedingt verpflichtet weiß (vgl. die Baseler Antrittsvorlesung „Über Entstehung und Recht einer rein historischen Betrachtung der Neutestamentlichen Schriften in der Theologie", Bd 1, 75–106, besonders 105f). Schriften kirchenhistorischer Art machen denn auch den größten Teil seines in diesen Bden wieder abgedruckten Werkes aus. Andererseits erweist er sich aber in seiner berühmt gewordenen Schrift „Ueber die Christlichkeit unserer heutigen Theologie" (Bd 1, 155–318), darin verwandt mit Nietzsche, als einer der schärfsten Kritiker des Christentums und der Theologie seiner Zeit, wobei die Kontinuität zu seinen historischen Arbeiten aber durchaus gewahrt bleibt: Denn während er dem frühen Christentum Weltfremdheit und damit bleibende Ursprungstreue attestiert, so zeigt er in dieser Schrift, daß sich der Kulturprotestantismus des wilhelminischen Deutschlands mit seiner Zukunftsgläubigkeit sowie die liberale Theologie als seine theologische Begleiterscheinung von diesem Proprium und dem Geist des christlichen Glaubens weit entfernt hatten; die Adaption des Christlichen an die Welt, der Anspruch des liberalen Bürgertums auf genuine Christlichkeit entpuppt sich in den Augen Overbecks als Preisgabe des eschatologischen und damit weltverneinenden Wesens des christlichen Glaubens. Weltverneinung ist für Overbeck „die innerste Seele des Christenthums" (220); eine Annäherung des Christentums an die Kultur stellt deshalb von vornherein einen Widerspruch in sich selbst dar, das „Thun jeder Theologie, sofern sie den Glauben mit dem Wissen in Berührung" bringe, sei „an sich selbst und seiner Zusammensetzung nach ein irreligiöses". Es könne keine „Theologie jemals entstehen, wo nicht neben das religiöse sich diesem fremde Interessen stellen". (172) Von dieser Prämisse her formuliert Overbeck sein Urteil gegenüber der apologetischen sowie der liberalen Theologie, wobei er beide in der Kontinuität des ersten Aufkommens von Theologie in der Alten Kirche deutet: Während er der apologetischen Theologie vorwirft, „von der Sache, die sie vertritt, nur noch die Schale ohne den Kern in Händen zu haben", so wirft er der liberalen Theologie vor, „dass sie mit dem Kern auch die Schalen des Christenthums von sich geworfen" habe, sich damit jedoch in „noch stärkeren Illusionen" befinde. (206) Künftige Theologie kann deshalb für Overbeck nur noch „*kritische*" sein: „eine Theologie, welche diese ihre kritische Beschaffenheit vor Allem an sich selbst darzustellen hat, indem sie in sich selbst keine Unklarheit bestehen lässt über den durchaus nicht rein religiösen Character ihrer Ziele, und weiss, dass sie in deren Verfolgung keineswegs ausschliesslich dem Christenthum, sondern dem Bedürfnisse dient, der Weltbildung eine Stätte neben dem Christenthume möglich zu machen". Ihre Kritik habe künftige Theologie gegenüber allen Versuchen zu zeigen, das Christentum der Welt zu „accomodieren", die es entweder „zu einer todten Orthodoxie ausdörren, welche es aus der Welt schafft, oder zur Weltlichkeit herabziehen und darin verschwinden lassen". (231f)

Im Fall von Overbecks Streitschrift „Ueber die Christlichkeit unserer heutigen Theologie" sind die Hg. in begrüßenswerter Weise von ihrem Prinzip abgewichen, die jeweils letzte vom Vf. selbst besorgte Fassung zu drucken, und zwar „um eine von der bisher vor allem durch Overbecks Selbstinterpretation im Nachwort von 1903 geprägten Rezeption unabhängige, historische Lektüre zu ermöglichen" (165). Die neuen Teile der zweiten Fassung von 1903 sind im Anschluß an die erste gedruckt. Hinzuweisen ist ferner darauf, daß die Bde 1 und 2 je eine für die künftige Beschäftigung mit Overbeck sehr hilfreiche Bibliographie aller von Overbeck selbst publizierten Texte, eine Zusammenstellung der Publikationen aus dem Nachlaß von Overbeck, eine Bibliographie der von Overbeck zitierten Literatur sowie in Bd 1 eine Auflistung der Rezensionen zu den beiden Auflagen zu „Ueber die Christlichkeit unserer heutigen Theologie" (331f) und in Bd 2 von Overbeck selbst notierte Rezensionen zu seinen Werken (566f) enthalten. Namensregister runden die beiden Bde ab.

Die weiteren bisher erschienenen Bde (4–6) enthalten Textmaterial aus dem Nachlaß Overbecks. Daß nur eine Auswahl von etwa 5 % des sogenannten „Kirchenlexicons", eine Sammlung von Aufzeichnungen und Stichwörtern, die über den Zeitraum von beinahe vierzig Jahren entstand, in diese Ausgabe aufgenommen wurde, mag zwar auf den ersten Blick bedauerlich sein, hängt aber mit dem enormen Umfang dieser Sammlung zusammen, die laut Auskunft der Hg.in mehr als 20 000 größtenteils beidseitig beschriebene Zettel in Oktavformat umfaßt (vgl. Bd 4, VII). In diesem, als Arbeitsinstrument gedachten und durch Stichworte organisierten Zettelkasten hat Overbeck v. a. „das Rohmaterial für das Unternehmen aufgespeichert, das er als Ziel seiner wissenschaftlichen Arbeit verfolgte: das Projekt einer ‚profanen Kirchengeschichte'" (IX). Darüber hinaus sind in diese Sammlung aber auch die Früchte seiner seit dem März 1897, dem Zeitpunkt seiner Emeritierung, wieder intensivierten Beschäftigung mit dem Kulturprotestantismus, mit den gesellschaftlichen und kulturellen Geltungsansprüchen der Theologie seiner Zeit eingegangen. Overbeck war in dieser Zeit bis zu seinem Lebensende zweifellos überrascht von der Konjunktur, die das seiner Ansicht nach ja längst historisch überholte Christentum im wilhelminischen Deutschland erneut erlebte. Und es dürfte dieser faktische Erfolg des Bündnisses von Thron und Altar gewesen sein, wie die Hg.in zu Recht herausstellt, der Overbeck nach seiner Schrift „Ueber die Christlichkeit unserer heutigen Theologie" doch noch einmal zu verstärkten Auseinandersetzungen mit der modernen Theologie, v. a. mit derjenigen A. Ritschls und A. von Harnacks, antrieb.

Laut Auskunft der Hg.in wurde die Konzeption der hier vorgelegten Neuedition des „Kirchenlexicons" maßgeblich durch „die problematische Ausgangslage" bestimmt, die durch die unter dem Titel „Christentum und Kultur" publizierte Kompilation von Teilen der Sammlung durch Bernouilli geprägt war und die zu der fragwürdigen Rezeption Overbecks führte (vgl. Bd 4, XVIII; zur Kritik an Bernouillis Herausgeberschaft vgl. ebd. XIV–XVIII). Das erklärte Ziel der mit dieser Edition erfolgten Herausgabe der Notate Overbecks, die von ihm selbst nicht für eine Publikation vorgesehen waren, ist, der durch die Bernouilli-Herausgabe ermöglichten Rezeptions- und Wirkungsgeschichte Overbecks (vermittelt v. a. über K. Barth, M. Heidegger und K. Löwith) ein Ende zu setzen, zunächst aber einmal den Anschein einer inneren Sachlogik der in den Zettelsammlungen zu findenden Gedanken Overbecks zu unterlaufen, den Bernoulli in diese hineingelesen hatte. Das Fragmentarische und Unabgeschlossene des „Kirchenlexicons" wird somit in dieser Edition neu erkennbar.

Die Neuedition (Bd 4 und 5) bietet nun in alphabetischer Anordnung eine Auswahl von Artikeln, und zwar unter Einschluß der Gesamtheit aller von Overbeck getätigten Notate, die bereits in der Sammlung von Bernouilli enthalten waren, nun allerdings ohne die in „Christentum und Kultur" unterstellte Sachlogik. Der Materialienband 6/1 enthält dagegen originalgetreu den Text von „Christentum und Kultur" auf der Basis des Erstdrucks von 1919. Da dieser Bd entsprechend editorisch bearbeitet ist, lassen sich fortan Abweichungen der Bernouilli-Kompilation vom ursprünglichen Textbestand problemlos identifizieren. Der Bd 6/2 schließlich enthält, unter Verwendung der von Overbeck selbst besorgten Über-

schriften, ein lexikalisches Register sämtlicher Artikel, die einen Umfang von insgesamt 36 000 (!) losen Oktavblättern ausmachen. Eine Durchsicht dieses Inventars läßt erahnen, mit was für einer Akribie Overbeck am Plan seiner profanen Kirchengeschichte gearbeitet hat. Für künftige Forschungen zu diesem Projekt Overbecks wird dieser Bd äußerst nützlich sein. Schon jetzt aber wird man sich, zumindest alle an Nietzsche und Overbecks Verhältnis zu ihm Interessierte, auf den siebten Bd dieser Ausgabe freuen dürfen, da dieser Bd sämtliche Artikel Overbecks zu Nietzsche enthalten wird. Den an systematischer Theologie Interessierten und von ihrer Notwendigkeit noch Überzeugten aber wird mit dieser vorzüglichen Edition ein Theologe zugänglich, der wie kaum ein anderer das Verdikt über alle Geltungsansprüche von Theologie überhaupt verhängte. Ob die Notwendigkeit einer rein historischen Betrachtung des Christentums aber wirklich das letzte Wort über die Theologie ist, darüber lohnt es sich, mit Overbeck und seinen Nachfahren noch zu streiten!

Münster Magnus Striet

Dogmatik

Garrett, James Leo: **Systematic Theology.** Biblical, Historical and Evangelical. Volume 1. – Grand Rapids MI: Eerdmans 1990. XII, 658 S., geb. $ 35,00 ISBN: 0–8028–2425–0 – Volume 2. – Grand Rapids MI: Eerdmans 1995. XI, 872 S., geb. $ 45,00 ISBN: 0–8028–2426–9

Der Vf. unternimmt den Versuch, ein zweibändiges Lehrbuch christlich-systematischer Theologie aus – nach eigener Betonung – evangelikal-baptistischer Perspektive vorzulegen. Irreführend ist der Titel insofern, als Garrett nicht primär eine eigene systematische Theologie entwickeln bzw. vorstellen will, sondern hauptsächlich beabsichtigt, systematisch aufzulisten, welcher bedeutende Theologe bzw. welche größere theologische Richtung in Geschichte und Gegenwart zu welchen theologischen Fragen und Problemen Stellung genommen hat, um diese Ergebnisse in eine Spannung zu entscheidenden biblischen Texten zu stellen. G. faßt damit jeweils am Ende eines Kap.s nicht nur die vorgestellten verschiedenen theologiegeschichtlichen Argumente zusammen, sondern deutet auch in Kurzexegesen der betroffenen biblischen Passagen seine eigenen theologischen Überzeugungen an. Anordnung und Auswahl der Themen bzw. der Theologen geben ebenfalls indirekt Auskunft über die theologischen Motive und Intentionen des Vf.s.

G. bezeichnet den Einführungsteil in seine Systematische Theologie mit dem aus reformatorisch-systematischer Tradition entlehnten und an Karl Barths *Kirchliche Dogmatik* erinnernden Begriff „Prolegomena". Darin stellt er sowohl zahlreiche verschiedene Ansätze zu „Wesen, Notwendigkeit und Methoden christlicher Theologie" vor als auch zu „Umfang, Quellen und Typen systematischer Theologie". Der Hauptteil des Werkes beginnt mit der Analyse des Offenbarungsbegriffes, allerdings – im Gegensatz zu Karl Barth – mit der Frage nach einer allgemeinen Offenbarung, die er in mehreren biblischen Texten unter harmatiologischer „Brechung" bestätigt sieht. Erst nach der Behandlung der „natürlichen Theologie" kommt er auf die besondere Offenbarung Gottes in Jesus Christus zu sprechen. Damit sieht sich der Vf. letztlich auf der Seite derjenigen Theologen, die in einer bestimmten Weise einen „Anknüpfungspunkt" für die Gnade Gottes im Menschen bereits *vor* der Verkündigung der neutestamentlichen Botschaft annehmen, ohne jedoch bestimmte römisch-katholische Deutungen einer „natürlichen Theologie" zu teilen.

Eng verbunden mit der Frage der Offenbarung Gottes in Christus ist für den Vf. der Themenkomplex biblischer und davon abgeleiteter christlicher Autorität. An dieser Stelle wird die evangelikal-baptistische Herkunft von G. besonders deutlich, hält er sich doch außerordentlich lange mit den Fragen nach den neueren exegetischen Erkenntnissen angemessenen Lehren über Inspiration, Unfehlbarkeit, Historizität und Einheit der Bibel auf. Dabei warnt er einerseits vor dem Versuch einer vorschnellen Aufgabe dieser evangelikalen Überzeugungen, andererseits vor einer unreflektierten Abwehr neuerer exegetischer Ergebnisse. Interessant ist im Zusammenhang mit der Autorität der Bibel, daß der Vf. das reformatorische „sola scriptura" als „suprema scriptura" versteht und so u. a. auch für sein eigenes Werk (!) andere, der Schrift jedoch untergeordnete Autoritätsgrößen (z. B. christlich-theologische Tradition und Erfahrung) anerkennt.

Im weiteren Verlauf seiner Systematischen Theologie ordnet G. im Gegensatz zu Karl Barth eine theologische Reflektion über die biblischen Eigenschaften Gottes der Behandlung der göttlichen Trinität vor. Allerdings beschäftigt sich der Vf. mit dem Thema der Trinität unmittelbar nach diesem Kap. Er beabsichtigt damit, sich auch von Friedrich Schleiermacher abzusetzen, der die Trinität in seiner Dogmatik lediglich als methodisches „Addendum" – so G. (263) – behandelt.

Im darauffolgenden Kap. thematisiert der Vf. das Gottesverhältnis zur Schöpfung und die Wirklichkeit „übernatürlicher Wesen" (Engel etc.). Dabei lehnt er eine bultmannsche „Entmythologisierung" im Sinne einer ausschließlichen existentiellen Interpretation des Handelns Gottes an der Schöpfung sowie eine entsprechende Deutung der „übernatürlichen Wesen" ab. Er richtet sich aber auch zugleich gegen eine theologische Überbewertung von Wundern, Engeln und Geistern.

In dem sich anschließenden Kap. über die Sünde wird erneut die theologische Herkunft von G. deutlich: Der „Fall" des Menschen wird in seiner Interpretation der entsprechenden Bibelstellen historisiert, ein zeitlich monogenetischer Urzustand angenommen und die Sünde als tatsächliche geschichtliche und universale Macht verstanden, auch wenn der Vf. den Zusammenhang zwischen der Tat Adams und Evas und den Sündentaten der heutigen Menschen offenläßt.

Im letzten Kap. dieses ersten Bdes stellt Garrett die mit der Person Jesu Christi zusammenhängenden theologischen Probleme vor. Dabei geht er aus geschichtstheologischen, pragmatischen und apologetischen Gründen von einer „Christologie von unten" aus, die auf neutestamentlicher Grundlage die Person Jesu und sein Wirken sowie seine Wirkungen behandelt. Danach entwickelt er auf der Grundlage des Neuen Testamentes eine „Christologie von oben", die die Gottheit Jesu zur Zentralaussage hat.

Ein Sach-, Namen- und Schriftstellenregister schließen den ersten Bd ab.

Im ersten Kap. des zweiten Bdes setzt der Vf. seine christologischen Reflektionen fort, indem er nach den zahlreichen Interpretationen der Person Jesu Christi nun vornehmlich verschiedene Deutungen seines Wirkens (primär seines Todes) vorstellt. Dabei wird erneut seine konservativ-evangelikale Herkunft deutlich, wenn er in Paulus und Johannes eine Bestätigung der theologischen Deutungstradition des Todes Jesu als hauptsächlichen „Strafersatz" und „Sühnopfer" sieht (55).

Hinsichtlich der „Reichweite" der Erlösungstat Christi sieht er im Neuen Testament ihren allgemeinen und universalen (statt exklusiv begrenzten) Charakter hervorgehoben. Er stellt sich damit auf die Seite der „Generell Baptists" und folglich in einen Gegensatz zu den „Particular Baptists".

Nach einem von seinem Bekehrungsverständnis her begründbaren methodischen „Einschub" über den Heiligen Geist, in der er neben der Darstellung der Beziehung des Heiligen Geistes zu Gott – Vater, zu Christus, dem Christen und der Kirche (in dieser Reihenfolge!) u. a. dem Anliegen der Pfingstbewegung nach Wiederentdeckung aller Geistesgaben zur Auferbauung der Kirche gerecht zu werden versucht, kommt er auf die Lehre vom Heil des Menschen zu sprechen. Auffällig ist dabei, daß G. im Anschluß an das Kap. über den Heiligen Geist dem Begriff der Reue im Unterschied zu den Reformatoren und in Übereinstimmung mit seiner eigenen evangelikal-baptistischen Tradition eine entscheidende theologische Bedeutung beim „Christwerden des Sünders" zukommen läßt. Dies gilt ebenso für die Begriffe der punktuell (!) verstandenen Bekehrung und Wiedergeburt („regeneration"), die er im Kap. über das „neue Leben" (des Christen) behandelt. Folglich gesteht er dem für Lutheraner zentralen Begriff der Rechtfertigung in seinem deklarativen Sinne nur zu, *einen* Aspekt der Heilwerdung des Menschen zu beschreiben, während der Heiligungsbegriff – entsprechend G.s konfessioneller Herkunft – eine viel größere Aufmerksamkeit in seinem Werk erfährt.

Im Erwählungsgedanken sieht der Vf. eine Verbindungskategorie zwischen den vorangegangenen Lehren über das christliche Leben des Einzelnen und der Lehre über die Kirche, insofern die Erwählung für ihn individuellen als auch korporativen Charakter hat. Allerdings führt G. dies nicht näher aus. Er läßt ebenso die Frage nach der „Reichweite" der Erwählung offen als auch die Frage, wie für ihn Erwählung und Glaube zusammenzudenken sind.

Hinsichtlich eines „biblischen Kirchenverständnisses" legt er Wert darauf, daß der historische Jesus die Kirche als sein neues Israel gewollt hat (466). Danach erwähnt er in Anlehnung an den Jesuiten Avery Dulles und den Südstaatenbaptisten Harold Stanley Songer fünf bzw. vier verschiedene Modelle von Kirche, von denen er aufgrund seiner konfessionellen Herkunft zwar das Modell „erlöster/mystischer Gemeinschaft" bevorzugt, dieses aber nicht verabsolutiert wissen möchte. Einen besonderen, erneut aus seiner konfessionellen Tradition heraus zu verstehenden methodischen und inhaltlichen Schwerpunkt legt er auf die Sendung der Kirche in die Welt.

Sakramentstheologisch versteht G. in zwinglianischer Tradition Taufe und Abendmahl primär als „ordinances", d. h. als von Jesus Christus eingesetzte Zeichen der Wahrheit des Evangeliums. In Anlehnung an Markus Barth kann er sie auch als „Gehorsamsakte" (529) bezeichnen. Auffällig bei der theologischen Charakterisierung der Taufe ist eine Zurückhaltung in der Frage der Erwachsenentaufe, die seine eigene baptistische Südstaaten-Kirche lehrt und praktiziert. G. verweist auf die zunehmende Praxis bei den Südstaatenbaptisten, auch Kinder, die jünger als fünf Jahre sind, zu taufen.

In der Amtsfrage kommt der Vf. überraschenderweise zu dem Urteil, daß alle praktizierten Kirchenverfassungen – auch die seiner eigenen Kirche – aufgrund ihrer geschichtlichen Pervertierungen und Korrumpierungen der Reform und Korrektur bedürfen (587).

Dem ökumenischen Gedanken und der Ökumenischen Bewegung gegenüber zeigt er sich aufgeschlossen, verweist aber auf das baptistische Anliegen einer Einheit der Kirche primär auf der lokalen Ebene, ohne allerdings dort bei der Suche nach der Einheit der Kirche enden zu wollen.

Im anschließenden Kap. beschäftigt sich G. mit dem Verhältnis der Kirche zu Staat und Gesellschaft. Vor dem geschichtlichen Hintergrund staatlicher Verfolgungen der Freikirchen in Europa ist es erstaunlich, daß der Vf. eine fast ausschließlich deskriptive Analyse der entscheidenden neutestamentlichen Texte und geschichtlichen Epochen unternommen hat.

Im letzten Kap. seines Werkes behandelt G. die „letzten Dinge". Besondere Aufmerksamkeit widmet er dabei den verschiedenen Lehren über das „Tausendjährige Reich", dessen theologische Bedeutung im evangelikalen Raum geschätzt wird, aber in seiner Interpretation umstritten ist.

Auch der zweite Bd schließt mit einem Sach-, Namen- und Schriftstellenverzeichnis.

Insgesamt läßt sich zum Werk von G. sagen, daß es dem Anspruch eines systematisch-theologischen Lehrbuches insofern gerecht wird, als zahlreiche unterschiedliche theologische Stimmen zu den verschiedensten Themen innerhalb des christlichen Glaubens zu Wort kommen, auch wenn nicht alle Bereiche so entfaltet werden, wie es für ein zusammenhängendes und übergreifendes Verständnis der Gesamtproblematik erforderlich wäre. Es muß allerdings auch gesagt werden, daß der Zitationsschwerpunkt bei angelsächsischen Theologen liegt, von denen die meisten ein „theologisches Schattendasein" friste(te)n. Von größeren deutschen Theologen werden lediglich Luther, Schleiermacher, Bonhoeffer, Barth, Bultmann, Pannenberg, Moltmann, Küng und Rahner genannt, die G. auch nur in englischsprachigen Übersetzungen zugänglich waren. Bei historischen Abhandlungen wird nur selten aus Originalwerken zitiert. Der theologische Anspruch der Arbeit relativiert sich allerdings dadurch ein wenig, daß der Vf. in seiner systematischen „Zusammenschau" Literatur primär aus den 50er, 60er und 70er Jahren verwendet hat. Folglich entsteht ein verzerrtes Bild u. a. der röm.-kath. Kirche und ihrer Theologie, da bedeutende neuere theologische Erkenntnisse auf katholischer Seite (u. a. zur Rechtfertigungslehre) nicht wahrgenommen werden, auch wenn sich der Vf. um eine sachgerechte Beschreibung der jeweiligen theologischen Problematik bemüht. Die beiden Bde von G. können daher nur einen begrenzten Einblick in die theologische Diskussion der 50er bis 80er Jahre im angelsächsischen, insbesondere freikirchlichen Raum gewähren, mehr nicht.

Borchen Peter Lüning

Dulles, Avery: **The Assurance of Things Hoped for.** A Theology of Christian Faith. – New York / Oxford: Oxford University Press 1994. XII, 299 S., geb. £ 27.50 ISBN: 0-19-508302-4

Der Vf. – ein Sohn des ehemaligen amerikanischen Außenministers, konvertiert, seit langem Jesuit, jetziger Laurence J. McGinley Professor an der Fordham University und seit 1992 Mitglied der Internationalen Theologenkommission in Rom – legt hier eine Studie vor, die erstaunlich umfassend die Glaubenslehre, Tugendlehre und Eschatologie behandelt. Nicht nur inhaltlich werden die Themen kompetent abgedeckt, sondern auch im Dialog mit Christen anderer Konfessionen zeigt Dulles ein großes Verständnis und kann deren Positionen angemessen rekonstruieren. Er skizziert die Lage, expliziert die verschiedenen Lehrsätze und ihren Ursprung und kommt selbst zu einer milden Beurteilung aufgrund seiner historischen Einsichten. Eine besondere Bedeutung gewinnen in dieser Hinsicht Paul Tillich, Karl Rahner und Bernard Lonergan. Der Vf. folgt den großen Denkern der Geschichte und der Gegenwart, bezieht aber bewußt eine bescheidene hermeneutische Position, indem er beschreibend verfährt.

Der historische Ansatz gewinnt in diesem Werk die Oberhand (1–169), während die systematische Erfassung den letzteren Teil (170–281) dominiert. Es ist bekannt, daß D. in seinen Veröffentlichungen gern mit „Modellen" arbeitet. Er publizierte bereits früher *Models of Revelation* (1983, ²1992), später *Models of the Church* (1974; [1987]). In diesem Rahmen zeigt sich die Stärke der didaktisch ausgerichteten – im Grunde aber auch – lexikalisch verfahrenden Analysen: D. will eine Inventarisierung bieten und seine Leser sachkundig informieren.

Dementsprechend werden im historischen Teil die Begriffe „faith", „confidence" und „trust" kenntnisreich interpretiert, logisch miteinander verbunden und auf ihre Tragfähigkeit hin untersucht (z. B. das Verhältnis zwischen „sapiential and existential aspects"; 17, 38). Auch die Systematisierungen der Scholastik werden erklärt. Die Spannung zwischen Glaube und Rechtfertigung hat bis in unser Jh. eine besondere Wirkungsgeschichte gekannt: die „reasons of the heart" bleiben dialektisch mit dem institutionellen Glauben verbunden. Wir finden hier eine neue, vielfach weiterwirkende Sicht der Beziehung Glaube-Praxis (Kant; vgl. 73). Übrigens könnte man für diese letzten Jh.e noch auf weitere Differenzierungen der Theologie des Glaubens hinweisen (Neu-Orthodoxie; Neu-Kantianismus; Personalismus).

Die historischen Richtungen werden von D. anhand verschiedener Modelle inventarisiert (170–184). Am Schluß steht eine mehr systematische Aufarbeitung (185–281).

In traditioneller Weise werden die Natur und das Objekt des Glaubens als Ausgangspunkte behandelt: Hoffnung, Liebe („charity") und gute Werke gelten als Voraussetzungen des Glaubens („faith"). Das Formalobjekt des Glaubens ist die Autorität des sich offenbarenden Gottes. Das Verhältnis zwischen Glaube und Vernunft gehört zu den Standardthemen der Fundamentaltheologie. Am Leitfaden einiger moderner Theologen (Tillich, Rahner, Lonergan, aber auch Autoren wie Thomas von Aquin, Newman und von Balthasar) werden die Voraussetzungen und die personalen Strukturen des Glaubens weiter erklärt. Ökumenische Perspektiven fehlen ebensowenig, wie die psychologische Empathie. Alles dies ist für die Relevanz dieser Arbeit kennzeichnend.

Sehr interessant ist Kap. 13 *(Faith and Salvation).* Einige aktuelle Themen werden dargelegt und beurteilt: die Heilsnotwendigkeit des Glaubens; Glaube und fehlendes Glaubenswissen, bzw. mangelnde Glaubenserkenntnis; die Bedeutung religiöser Mythen. Alle diese Themen werden im Rückgriff auf moderne Autoren (u. a. Maritain, Rahner, Boros, Knitter) sachlich angemessen dargestellt, aber auch kritisch bewertet.

Zum Schluß gibt D. thesenhaft eine Zusammenfassung der einzelnen Themen.

Man darf sagen, daß es sich um ein informatives und kritisches Werk handelt. Eine italienische Übersetzung wird vorbereitet. Die Fundamente der Glaubenstheologie werden historisch und systematisch aufgearbeitet und dem Leser didaktisch gut vermittelt – ein durchaus lesenswertes Buch.

Kerkrade Jan Ambaum

Kleffmann, Tom: **Die Erbsündenlehre in sprachtheologischem Horizont.** Eine Interpretation Augustins, Luthers und Hamanns. – Tübingen: J. C. B. Mohr 1994. VIII, 396 S. (Beiträge zur historischen Theologie, Bd 86), kt DM 168,00 ISBN: 3-16-146335-8

Bei der vorliegenden Arbeit handelt es sich um den Versuch einer sprachtheologischen Reformulierung der christlichen Erbsündenlehre. Ausgehend von der philosophischen These, „daß menschliche Identität wesentlich im Verstehen, als Identität des Verstehens konstituiert ist" (1), für die sich K. v. a. auf Ludwig Wittgenstein und Walter Benjamin beruft (6–14), bestimmt K. Erbsünde „als im Verstehen konstituierte und sprachlich vermittelte Verkehrung des menschlichen Selbst" (8). Wie die Wahrheit menschlicher Identität durch das Wort Gottes und seine Verkündigung begründet ist, so wird die Verkehrtheit menschlicher Identität durch ein Verstehen konstituiert und durch ein entsprechendes Gespräch vermittelt, bei dem das menschliche Selbst seine Identität durch sich selbst zu begründen versucht und das Selbstverhältnis an die Stelle des Gottesverhältnisses setzt (14f). Da die Identität des Menschen im Erkennen begrifflich vermittelte Identität ist, lautet K.s *These* zur Erbsünde: „Die allgemeine Identität des Sprechers in seinem Verstehen bzw. die Identität des Bedeutungsgefüges der Begriffe ist in Wahrheit inhaltsleere Sichselbstgleichheit – sie besteht in einer die Wahrheit des Anderen und so auch seiner selbst ausschließenden Selbstvermittlung, die die Vermittlung der Identität durch das Wort Gottes ersetzt" (17). Weitergegeben wird die Erbsünde im menschlichen Sprachgeschehen „durch Begriffe der Identität als Begriffe der Sprache" (17, Anm. 50). „Zwischen den Generationen", so K., überträgt sich das „Prinzip der Selbstvermittlung in der Kommunikation, in der der Spracherwerb stattfindet – der Spracherwerb, der das neue Selbst bildet, indem durch ihn die Begriffe der Identität vererbt werden" (18f). Es geht also um die Weitergabe des Unglaubens „als eine vererbte Selbstverständlichkeit des Verstehens" (23, Anm. 61), in dem das Gottesverhältnis ersetzt wird.

Nach der Einleitung und Überlegungen zur Methode (20–26) folgt im *ersten Teil* der Arbeit ein Kap. zur Geschichte der klassischen Begriffe der Erbsündenlehre (26–37), in dem K. auf der Grundlage von Archivstudien nachweisen kann, daß das deutsche Wort „Erbsünde" schon im Mittelalter, also nicht erst seit der Reformation gebräuchlich war (im Art. „Erbsünde" des neuen LThK [Bd. 3; 1995] hatte ich für den Ursprung des deutschen Wortes „Erbsünde" noch auf Geiler von Kaysersberg verwiesen).

Im *zweiten Teil* der Arbeit konzentriert K. seine Beschäftigung mit der Erbsündenlehre Augustins auf die Frage, inwieweit sie verborgene Ansätze enthält, die Erbsünde und ihre Vermittlung als Sprachgeschehen zu denken (38–106). K.s Analysen sind teilweise recht erhellend, ändern allerdings nichts daran, daß Augustinus das „peccatum originale" als eine aus der Freiheitstat Adams resultierende Naturbestimmung *(natura vitiata)* denkt, die durch biologische Zeugung weitergegeben wird und in diesem Sinne ein „peccatum hereditarium" ist. K. kann aber zeigen, daß Augustinus die Erbsünde und ihre Vermittlung ebenso als Sprachgeschehen denkt (46–57; 60–64; 94–106).

Der *dritte Teil* der Arbeit zur Erbsündenlehre Martin Luthers bildet, zumindest was seinen Umfang betrifft, das Zentrum von K.s Arbeit (107–246). Auch hier macht K. (er konzentriert sich v. a. auf Luthers Genesisvorlesung) auf Ansätze für ein sprachtheologisches Erbsündenverständnis aufmerksam, die bei Luther mit seiner konsequenten Worttheologie natürlich ausgeprägter sind als bei Augustinus. Die Erbsünde ist für Luther zwar der angeborene Unglaube; doch wird dieser durch das auf Gott nicht geöffnete zwischenmenschliche Gespräch affirmiert und vermittelt (110–115). Der Unglaube

steigt aus dem Herz des Menschen auf und führt zur menschlichen Selbstvergötterung, zur verkehrten Weisheit, zu autonomem Verstehen, Selbstsicherheit und Angst (115–168). Die Erbsünde mit ihrem Unglauben zeigt sich für K. ebenso in der verkehrten Vernunft, die Gegenstand von Luthers radikaler Vernunft- und Sprachkritik ist und der Luther die neue, sich auf das Wort Gottes gründende Vernunft des Glaubens und die *lingua Christi* gegenüberstellt (187–243). Die Worttheologie Luthers bietet die Möglichkeit, „die zwischenmenschliche Vermittlung der Erbsünde und insbesondere ihre Vermittlung von einer Generation zur nächsten als eine sprachliche zu verstehen" (243).

Im *vierten Teil* der Arbeit setzt sich K. mit Hamanns Sprach- und Geschichtsbegriff und seiner Bedeutung für das Erbsündenverständnis auseinander (247–305). Auch wenn sich eine eigentliche Erbsündenlehre bei Hamann nicht findet, so denkt dieser doch die Verkehrung der wahren und ursprünglichen Vernünftigkeit zur Selbstvergötterung der Vernunft als menschlichen Sündenfall und die biblischen Sündengeschichten als Typos der Gegenwartssituation und der Geschichte der Sprachgemeinschaften; Folgen der Selbstvergötterung der Vernunft sind Sprachverwirrung und Lüge (280–299). Wie für Luther geschieht auch für Hamann der Widerspruch zur Selbstvergötterung der Vernunft durch die Person Jesu aufgrund der mit ihm gegebenen Einheit von Gott und Mensch (299–305).

Im *fünften* und letzten *Teil* der Arbeit (306–345) entwickelt K. – auf der Grundlage seiner Beschäftigung mit Augustinus, Luther und Hamann – seine sprachtheologische Version des Erbsündenbegriffs. Für sie ist der Gedanke entscheidend, daß die Weitergabe der Erbsünde durch den von der Selbstvergötterung der Vernunft bestimmten Sprachprozeß der Generationen geschieht (310–316) und die sprachliche Selbstvermittlung menschlicher Identität in der Geschichte einen „Fortschritt" kennt, bis hin zur modernen Sprachverwirrung (316–321).

K.s sprachtheologische Version des Erbsündenbegriffs ist höchst anspruchsvoll und sie schafft einen besseren Verstehenszugang zum Gedanken eines universalen Schuldzusammenhanges als die im Bereich evangelischer wie katholischer Theologie bekannten existentialtheologischen Ansätze (Brunner, Rahner, Schoonenberg). Daß aber jeder von uns notwendig von der Sünde der Selbstvermittlung menschlicher Identität vor aller persönlichen Schuld innerlich so betroffen ist, daß er schuldig ist vor Gott, kann K.s sprachtheologische Version des Erbsündenbegriffs nicht plausibel machen, weil die sprachliche Vermittlung menschlicher Identität nicht nur und nicht notwendig nach dem Prinzip der Selbstvermittlung geschieht. K. vertritt deshalb auch am Ende seiner Arbeit die These, in der Geschichte der verschiedenen Sprachgemeinschaften habe über längere Zeit hin eine Koexistenz von prä- und postlapsarischer Identitätsvermittlung bestanden (335–345).

Luzern Helmut Hoping

Plonz, Sabine: **Die herrenlosen Gewalten.** Eine Relektüre Karl Barths in befreiungstheologischer Perspektive. – Mainz: M. Grünewald 1995. 389 S., kt DM 64,00 ISBN: 3-7867-1880-6

In dieser Abhandlung, mit der die Vf.in in Heidelberg promoviert wurde, werden ausgewählte gesellschafts- und religionskritische Texte Karl Barths in Beziehung zur Befreiungstheologie gesetzt. Der aus den Fragmenten von Bd IV/4 der *Kirchlichen Dogmatik* entnommene Titel zeigt das Thema an, mit dem dieser Brückenschlag zwischen theologischen Ansätzen aus zwei verschiedenen Kontexten vorgenommen wird: Von dem sich von Gott entfremdenden und emanzipierenden Menschen, der „*herrenlos* ... zu existieren beginnt", emanzipieren sich nun seinerseits seine eigenen Lebensmöglichkeiten und „seine Fähigkeiten werden ... zu selbständig sich auslebenden und auswirkenden Geistern, zu herrenlos hausenden Gewalten." (K. Barth: Das christliche Leben. Die Kirchliche Dogmatik IV/4. Fragmente aus dem Nachlaß, 1976, 364f)

Durch die Lektüre Barths „in befreiungstheologischer Perspektive" soll es zu einer Begegnung des in zwei verschiedenen Kontexten vorhandenen Wirklichkeitsverständnisses kommen. Die Möglichkeit solcher kontextueller Theologie bietet der Begriff der *Relektüre*, der „einen produktiven Prozeß der Auseinandersetzung" (40) mit einem wieder und neu gelesenen Text anzeigen soll. Die Relektüre Barths durch die deutsche Vf.in in der Perspektive der Befreiungstheologie Lateinamerikas bringt eine ganze Reihe hermeneutischer Fragen mit sich. Einige dieser Probleme werden in der Einführung unter der Überschrift „Kontextuelle Theologie als Forderung ökumenischen Lernens" (15–43) thematisiert. Diese Überschrift deutet bereits eine Antwort auf die schlichte Frage an, warum wir uns denn überhaupt mit theologischen Texten aus anderen Kontexten auseinandersetzen oder gar Texte aus unserem Kontext in der Perspektive eines anderen Kontextes lesen sollten, wenn doch alles theologische Arbeiten mit den jeweiligen Kontexten untrennbar verbunden ist. Für P. geht es jedoch um ein „ökumenisches Lernen", das gefordert ist durch die theologische „Wahrheit der Einheit in Christus" (23). Diese Einheit wird u. a. auch von ökonomischen Bedingungen in Frage gestellt: „Die Wirklichkeit der Kirche (reale Zerrissenheit der durch Herrschaft und Armut gespaltenen Menschheit) und ihre Wahrheit müssen ... theologisch zusammengebracht werden" (23). Dazu bedarf es der Beachtung einiger Kommunikationsregeln, die einerseits das Interesse an der Einheit der Kirche wahren, andererseits aber auch die Bedingtheit und Begrenztheit des jeweiligen Kontextes der Glaubenden berücksichtigen. Im Blick auf die Befreiungstheologien Süd- und Mittelamerikas trägt nach Überzeugung der Vf.in zur Bestimmung des Kontextes v. a. die ökonomische – genauer die marxistisch-ökonomische – Analyse bei: „Die gesellschaftliche Wirklichkeit wird vornehmlich durch die Kritik der politischen Ökonomie und die Kritik der ideologischen Verarbeitung dieser Wirklichkeit erschlossen. Die Mittel dazu werden einerseits in der befreiungstheologischen Marxismusrezeption gesucht und andererseits in einer methodischen Grundhaltung, die jeden Ansatz *in* einem gegebenen Kontext solange zu verstehen sucht, bis es gewagt werden kann, seine bereichernden Perspektiven auch woanders mit zur Sprache zu bringen." (36)

Einen Ansatz für einen „ökumenischen Lernprozeß" zwischen der deutschen Theologie und der Befreiungstheologie sieht P. in einer „kontexttheologischen Auseinandersetzung mit Karl Barth" (37).

Nach den einführenden Überlegungen wird in *Teil A* der „Bezugsrahmen der Relektüre Karl Barths in befreiungstheologischer Perspektive" (44–144) dargelegt, wobei die Befreiungstheologie in Gestalt von Franz Hinkelammert präsentiert wird. In *Teil B* folgt die eigentliche „Relektüre von Karl Barths Wirklichkeitsverständnis und Religionskritik in befreiungstheologischer Perspektive" (145–337). Im abschließenden *Teil C* wird der „Ertrag" der Relektüre unter dem Gesichtspunkt von „Religionskritik und Wirklichkeitsbezug der Theologie" nach Barth und Hinkelammert formuliert (338–358).

Wegen seiner insgesamt gesellschaftskritischen Haltung und seiner – zumindest in jungen Jahren – großen Sympathie mit dem Sozialismus weist Barth schon rein äußerlich einige Berührungspunkte mit der Befreiungstheologie auf. Die das Sozialismusthema bei Barth herausstellenden Arbeiten versucht P. weiterzuführen. Dabei will sie von der Abstraktheit der Vorstellungen z. B. von F.-W. Marquardt (Theologie und Sozialismus, 1972) wegkommen, da Barth „demgegenüber eine konkrete, geschichtlich besondere Gemeinde vorgefunden und von dort aus theologisch und wirklichkeitskritisch gearbeitet" hatte (74). Voraussetzung bei Barth ist sein eschatologisches Wirklichkeitsverständnis, in dem die Wirklichkeit der Welt und des Menschen einer fundamentalen Kritik durch die Wirklichkeit Gottes unterzogen ist. Das Sozialismusthema erscheint also als ein Resultat einer grundsätzlichen theologischen Kritik des Menschen und der Gesellschaft.

An diesem Punkt sieht P. die Befreiungstheologie in großer Nähe zu Barth. Dies wird an Arbeiten von Franz Hinkelammert gezeigt, eines deutschen Katholiken und Ökonomen, der seit vielen Jahren in San José, Costa Rica, am *Deparamento Ecuménico de Investigaciones* arbeitet. Biographie und theoretischer Ansatz von Hinkelammert werden vorgestellt und sein Beitrag für die Befreiungstheologie herausgearbeitet. Insbesondere geht es dabei um Hinkelammerts Bestimmung des „Subjekts in der Befreiungstheologie" (116–126) und um seine „Kritik der Götzen der Unterdrückung" (126–141). Das Subjekt der Befreiungstheologie sind „die Armen der lateinamerikanischen Völker" (117) als eine soziologisch bestimmte Gruppe innerhalb der Gesamtgesellschaft. Nach Auffassung Hinkelammerts haben die gesellschaftlichen Mechanismen der Unterdrückung auch eine religiöse Dimension, die er in einer „Kritik der Götzen der Unterdrückung" mit Hilfe der Fetischismustheorie von Marx analysiert. Die kapitalistischen Produktionsbedingungen (Waren, Geld, Kapital) werden als Fetischismen gedeutet und einer theologischen Kritik unterzogen. Die Fetischismuskritik „kann als sozialwissenschaftliches Rückgrat einer kontextuellen Theologie angesehen werden" (137). „Die Religiosität, die sich als Teil der modernen kapitalistischen Welt entwickelt hat" (139), erscheint so als das eigentliche Problem, mit dem sich Kirche und Theologie auseinanderzusetzen und die sie um einer entideologisierten Erkenntnis der Wirklichkeit willen zu kritisieren haben.

Der Zusammenhang von Wirklichkeitserkenntnis und Religionskritik durchzieht auch das Werk Barths. In Teil B werden deshalb eine ganze Reihe entsprechender Texte Barths einer „Relektüre" unterzogen: der Tambacher Vortrag „Der Christ in der Gesellschaft" (1919), „Das Problem der Ethik in der Gegenwart" (1922), § 17 der Kirchlichen Dogmatik „Gottes Offenbarung als Aufhebung der Religion" (1938), § 26 der KD „Die Erkennbarkeit Gottes" (1940) und § 78,2 der KD „Der Aufstand der herrenlosen Gewalten" in den posthum herausgegebenen Fragmenten „Das christliche Leben. Die Kirchliche Dogmatik IV/4" (1959–61). Die ihrer Meinung nach Kontext übergreifenden, engen Berührungen Barths mit der Befreiungstheologie versucht P. zu zeigen, indem sie Barth mit Hinkelammerts Ansatz und der von Hinkelammert gebrauchten Marxschen Begrifflichkeit interpretiert. Insbesondere die Marxsche Fetischismustheorie in der Rezeption Hinkelammerts kann ihrer Meinung nach mit der Barthschen Religionskritik parallelisiert werden.

In Teil C wird der Ertrag der kontextuellen Lektüre zusammengestellt und die Gemeinsamkeiten und Differenzen von Barths und Hinkelammerts Wirklichkeitsverständnis und Religionskritik werden herausgestellt.

In inhaltlicher Hinsicht bietet der Bezug der Barthschen Theologie zur Befreiungstheologie einige interessante Perspektiven. Doch gerade die Parallelisierung zur Marxschen Fetischismustheorie wie auch zum marxistischen Gesellschaftsverständnis hat oft etwas Gewaltsames an sich und wird der Komplexität des Barthschen Denkens nicht gerecht. Die Barthsche Religionskritik richtet sich durchaus auch gegen die falschen Götter, die insbesondere durch

die schon von Kierkegaard kritisierte Tendenz zur Selbstvergötterung der jeweils bestehenden Gesellschaften und auch Kirchen entstehen. Insofern hat die Barthsche Religionskritik immer auch eine eminent aufklärerische Funktion für eine nüchterne Wahrnehmung der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Doch im Zentrum der Barthschen Religionskritik steht mehr noch als die Vergötzung oder Fetischisierung von Weltlichem die Kritik an einer Funktionalisierung und Vergötzung Gottes. Von hier aus sind grundsätzliche Anfragen an die Relektüre Barths in befreiungstheologischer Perspektive zu stellen. Denn das Subjekt des von Barth in den Blick gefaßten Befreiungsprozesses ist kategorial von dem von Befreiungstheologen wie Hinkelammert bestimmten Subjekt der Befreiung („die Armen") verschieden. Das Subjekt des von der Theologie zu beschreibenden Befreiungsprozesses kann nach Barth nur Gott sein, da alle Selbstbefreiungsversuche des Menschen genau die Herrschaft jener herrenlosen Gewalten zur Folge haben, von denen z. B. die Armen auch gesellschaftlich befreit zu sein sich erhoffen. Wird dagegen der – unbedingt notwendige – Befreiungsprozeß als Aufgabe und Tat des Menschen verstanden, so müßte er als solcher bereits wieder einer grundsätzlichen theologischen Kritik unterzogen werden. P. konstatiert durchaus den Unterschied: „Barth geht von der Differenz aus zwischen Gott als dem Subjekt des Befreiungsprozesses und dem Subjekt des Glaubens ... Hinkelammert geht vom menschlichen Subjekt als dem der Befreiung aus" und „unterscheidet ... zwischen dem Gott der Verheißung und Erfüllung auf der einen und dem sich befreienden Subjekt in Gemeinschaft auf der anderen Seite." (352) Die von Barth her naheliegende theologische Kritik an Hinkelammert wird jedoch nicht vollzogen. Eine kritische Diskussion beider Positionen findet nur in Ansätzen statt. Dem streng theologischen und gerade deshalb kritischen Ansatz Barths wird auch darin nicht entsprochen, daß seine religions- und wirklichkeitskritischen Ausführungen zumeist nur als Ausdruck eines kontextbedingten Gesellschaftsverständnisses aufgenommen werden. Daraus resultiert eine oft zu vorschnelle Identifikation der Barthschen Begrifflichkeit mit dem in der sozialistischen bzw. marxistischen Gesellschaftsanalyse gebrauchten Vokabular.

Der Mangel an Kritik weist jedoch hin auf das Konzept und die Eigenart einer *Relektüre*, die den kontexttheologischen Dialog zwischen Barth und Hinkelammert – wie jeden kontexttheologischen Dialog – in einer solchen Weise zu führen erlaubt, daß die die jeweilige Position verstärkenden und unterstützenden Überlegungen des Dialogpartners aufgenommen werden und die den anderen grundsätzlich kritisierenden Argumente zurückgehalten werden.

Das anregend zu lesende Buch ist mit großem Engagement geschrieben. Die große Sympathie mit der Befreiungstheologie und mit der Theologie Barths ist deutlich zu spüren und dürfte auch der Grund für so manche Spannung innerhalb der Ausführungen sein, die zwar gesehen, aber nicht zu Ende verfolgt wurde. Doch es sind gerade auch die Spannungen und Widersprüche, die das Buch lesenswert machen. Denn sie dokumentieren die Schwierigkeiten, die sich bei einem Gespräch zwischen Theologien aus unterschiedlichen kulturellen und konfessionellen Kontexten einstellen können – insbesondere wenn sich die Theologie wirklichkeits-, religions- und selbstkritisch verstehen will.

Tübingen Hans-Peter Großhans

Roten, Johann G.: **Im Zeichen der Ellipse.** Hans Urs von Balthasars theologische Anthropologie. – Dayton: University of Dayton 1995. 268 S. (Marian Library Studies. New Series, 24)

Im Bd 24 der „Marian Library Studies. New Series" sind drei Titel zusammengefaßt: ein kurzer Nachruf auf Kardinal H. de Lubac aus der Feder von Théodor Koehler (265–268), Excerpta einer Doktorarbeit über Newmans Schriftgebrauch in seinen christologischen und mariologischen Texten von John F. Britt (197–264) und die Publikation von Johann G. Roten (1–196). Die Rez. bezieht sich nur auf den letztgenannten Titel.

Damit legt J. Roten, Direktor des International Marian Research Institute an der Univ. von Dayton (USA), einen Teil seiner bislang unveröffentlichten, mit 2199 Maschinenseiten außergewöhnlich umfangreichen Diss. vor. Die an der Päpstl. Theol. Fak. „Marianum" in Rom eingereichte These ist 1987 abgeschlossen, doch ist die bis Ende 1990 erschienene Literatur noch eingearbeitet worden. Von den 24 Kap.n der Doktorarbeit – eine Gesamtübersicht der Gliederung findet man auf den Seiten 177 bis 191 – ist hier der erste Hauptteil mit seinen fünf Kap.n wiedergegeben. In der Architektur des Gesamtwerkes kommt diesem Teil der Stellenwert von Prolegomena zu. Es handelt sich um die sorgfältig ausgeführte Skizze einer theologischen Biographie Balthasars unter dem Motto: „Die balthasarschen Wasserzeichen". Dieser Teil bildet ein in sich stehendes Ganzes, das ohne Schwierigkeiten als Separatdruck herausgegeben werden konnte.

Als Einstieg (*2. Kap.*) wählt der Vf. den frühen Aufsatz Balthasars „Verstehen oder Gehorchen?" in den „Stimmen der Zeit" (1938). Dort wird das Verhältnis der beiden Titelworte nach der Figur einer Ellipse bestimmt. Das Zeichen der Ellipse wird für R. zum Leitmotiv seiner Darstellung und zum Deutungsschlüssel der Doppelsendung Balthasar – Adrienne von Speyr. Das Porträtbild des Theologen (*3. Kap.*) wird in einem höchst subtilen und zugleich komplexen Verfahren erstellt, um so eine möglichst getreue Annäherung an das Original zu gewinnen, von dem der Vf. sagt, „daß nur die Erfahrung der Gnade und ihr jahrelanges Schleifen und Schmirgeln die Komplexität des balthasarschen Persönlichkeitspotentials in die abschließend scheinbar fugenlose Geschlossenheit zu verwandeln vermochte" (59). Auf drei Ebenen wird die Annäherung vollzogen. Den innersten Kreis bildet eine feinsinnige und erschöpfende Auswertung der gedruckten autobiographischen Aussagen, die gewissermaßen ein Selbstporträt entstehen lassen. Auf einer zweiten Ebene wird das so gewonnene Bild im Spiegel der Begegnungen betrachtet, aber auch der „Sprachleib" Balthasars untersucht. Agonal, antithetisch, inklusiv, kenotisch, polemisch und hymnisch lauten die Merkmale. Unter den Begegnungen werden nicht nur die Mentoren (Guardini, Przywara, Lubac, Claudel, Barth) erfaßt, sondern auch diachronisch seine bevorzugten stummen Gesprächspartner aus der geistesgeschichtlichen Vergangenheit, sei es in der Rolle von „geheimen Verführern" (81): Hegel, Kierkegaard und Nietzsche, oder als „alter Ego" (83): Origenes, Maximus Confessor, Cusanus, Goethe. Die dritte Ebene verlagert den Beobachtungspunkt und legt ihn in die Perspektive von drei Zeitzeugen hinein: H. de Lubac, K. Rahner, J. Ratzinger. Das *4. Kap.* bietet eine Werkübersicht (in acht Einheiten unterteilt), bei der auch die Werktitel Adriennes von Speyr berücksichtigt sind. Im *5. Kap.* werden die „Konturen des Denkens" reflektiert. Balthasars Denken geht auf das Konkrete, es zielt nach dem Ganzen und fordert zur Bejahung auf. Der Bogen der Bejahung spannt sich von der „Rühmung des Endlichen" (Claudel) bis hin zur ignatianischen Haltung der Indifferenz. Ein Namen und Sachen kumulierendes Register (192–196) schließt das Werk ab.

Das Ergebnis dieser theologischen Biographie kann zweifellos als gelungen bezeichnet werden. Der Vf. schöpft aus dem Vollen. Seine absolute Quellenkenntnis erlaubt ihm, aus der Diaspora entlegener Zeitschriften das treffende Zitat hervorzuholen. Das jahrelange Studium des balthasarschen Oeuvres hat ihn offensichtlich geprägt. Seine ästhetische Sensibilität und hohe Sprachkultur, die sich durch Anschaulichkeit und Bilderreichtum auszeichnet, erinnern an den Meister. Im Vorwort deutet der Vf. seine Absicht an, noch andere Teile seiner Diss. veröffentlichen zu wollen. Aus der Sicht der Balthasar-Forschung wäre dieses Vorhaben nur zu begrüßen. V. a. das Kap. über Analogie und Mysterium, aber auch der große mariologische Teil wecken das Interesse. Ein Kondensat zur Mariologie Balthasars hat R. bereits mit seinem Artikel im „Marienlexikon" (Bd VI, 822f) vorgelegt. Das Porträt des Theologen stellt sich m. E. mehr in den Dienst der Rezeption, während die kritische Balthasar-Forschung in den Jahren nach 1990 ihre Frontlinien bereits weiter vorangetrieben hat. Etliche Arbeiten, die im Literaturverzeichnis noch als Diss. masch. bibliographiert werden, liegen inzwischen gedruckt vor. Auch frage ich mich, ob es sinnvoll ist, wenn Diplom-, Lizentiatsarbeiten u. ä. aufgeführt werden. Das Genus solcher und entsprechender wissenschaftlicher Schularbeiten wird in den Bibliotheken in der Regel nicht registriert und kann auch nicht eingesehen werden. Es würde der Übersichtlichkeit dienen, wenn solche Titel (42 habe ich gezählt) separat zusammengestellt würden.

Corrigenda: 96: Balthasar hat de Lubac's „Catholicisme" bereits 1943 übersetzt (entsprechend 125 oben), dagegen ist „Surnaturel" (1946) bislang noch nicht ins Deutsche übersetzt worden, die 1971 erschienene Übersetzung galt dem Werk „Le Mystère du Surnaturel" (1965).

113: Die deutsche Erstaufführung von Claudels „Der seidene Schuh" fand am 10. Juni 1944 statt.

155: Lies: Hans Eibl, dessen Plotin-Vorlesung an der Univ. Wien den Studenten Balthasar fasziniert hatte.

Neben den bereits zur Verfügung stehenden Einführungen zu Werk und Person des Schweizer Theologen stellt J. Rotens Monographie eine beachtenswerte Bereicherung mit originellem Profil dar. Eine spürbare Empathie zeichnet die akribische und zuverlässige Arbeit aus.

Bonstetten Manfred Lochbrunner

Abschied von der Schuld? Zur Anthropologie und Theologie von Schuldbewußtsein, Opfer und Versöhnung, hg. v. Richard Riess. – Stuttgart: W. Kohlhammer 1995. 272 S. (Theologische Akzente, 1), kt DM 34,80 ISBN: 3-17-013908-8

Der vorliegende Bd eröffnet eine neue Reihe der Augustana-Hochschule Neuendettelsau, mit der sich diese aktuellen Themen widmen will – nicht ohne die Absicht, dadurch in der jeweiligen Diskussion selbst prägend wirksam zu werden. Daß sich die erste behandelte Thematik im Bannkreis von Schuld und Verantwortung, Opfer und Versöhnung bewegt, will Richard Riess, Prof. für Praktische Theologie und Hg. des Bdes, auf dem Hintergrund des fünfzigsten Jahrestages des Kriegsendes im Jahre 1995 verstanden wissen.

Der *erste Teil* steht unter dem Titel *„Schulderfahrung"*. Gerade der Mangel an Schuldbewußtsein begründet die Problematik, der sich Wilfried Joest stellt: Können wir die Schuld, die wir in der Liturgie bekennen, überhaupt noch erkennen? Der Zwiespalt bestehe zwischen dem in Gottes Wort gründenden Wissen um die eigene Sündhaftigkeit einerseits und der mangelnden Fähigkeit, diese wahrzunehmen, andererseits.

Angesichts dieser Situation stellt Joest die zeitliche Reihenfolge Gesetz – Evangelium in Frage. Gott reagiere auf Schuld durch Versöhnung mit der Menschheit – und in genau diesen Kontext sei das Kreuzesopfer Jesu einzuordnen. „Nicht Gott *wurde* versöhnt, sondern er selbst *hat* uns sich versöhnt" (24). Das Kreuz sei zum Tod für die Sünde geworden, „aber zugleich die Vollendung seines Kommens zu den Sündern" (25). So könne kein Tod mehr gleichbedeutend sein mit Gottverlassenheit.

Mit seinem Thema *„Die Katharsis des Oidipus"* verläßt Jörg Dittmer scheinbar die Theologie – aber eben nur scheinbar. Denn was im klassischen Griechenland in den Philosophenschulen wie auf den Schauspielbühnen gedacht und gesagt wurde, hatte immer auch „Transzendentes" im Blick. Auch – und gerade – die Politik läßt sich in diesem Kulturkreis nicht von der Religion trennen. Entsprechend schreibt Dittmer den Tragödienaufführungen gottesdienstlichen Charakter zu.

Nach einigen Erläuterungen zu den Tragikern Aischylos, Euripides und Sophokles faßt Vf. Sophokles' „Oidipus auf Kolonos" zusammen. Das Werk schildert das letzte Schicksal des ohne eigenes Wollen in Schuld geratenen Ödipus von seiner Ankunft im Erinnyenhain auf Kolonos bis hin zu seinem Tod sowie seiner Entrückung und Heroisierung. Vf. verweist darauf, daß Sophokles damit der verbreiteten antireligiösen Tendenz seines Zeitalters entgegenwirken wollte. Ist „Oidipus typus Christi?" (47), fragt Dittmer abschließend. Er warnt vor einer Gleichsetzung beider, empfiehlt aber sehr wohl den Vergleich.

Einen Überblick über die Geschichte des theologischen Höllenbildes gibt Wolfgang Sommer. Er weist hin auf die ursprünglich kerygmatische Funktion der Warnung vor der Hölle, die Entfaltung der Vorstellung eines Zwischenzustandes (Tertullian, Klemens von Alexandrien) und die Lehre der *Apokatastasis panton* bei Origenes. Die Zwischenzustandslehre sei im 4. und 5. Jh. unter Einfluß des Augustinus zur Purgatoriumsvorstellung ausgebaut worden. Seit Gregor dem Großen habe dann die Fegefeuer- und Höllenthematik ständig zugenommen, was auf die Kritik der Reformatoren gestoßen sei.

Auch Luther kennt nach Sommer die Bedrängnis durch Teufel und Hölle, verstehe letztere aber als innermenschliches Geschehen; der Mensch jedoch könne seine Rettung aus Gottes Hand entgegennehmen. Die altprotestantische Orthodoxie habe dies unter stärkerer Betonung der Gerechtigkeit Gottes fortgeführt, während der Pietismus die erlösende Liebe Gottes in Christus hervorhebe. Die Aufklärung habe Argumente sowohl für als auch gegen die Ewigkeit der Höllenstrafen hervorgebracht.

Die Wandlungen des Höllenbildes in der protestantischen Theologie des 17. und 18. Jh.s legt Vf. am Beispiel der Theologen Johann Matthäus Meyfart und Johann Ernst Schubert als Befürworter ewiger Höllenstrafen sowie Johann Wilhelm Petersen als Vertreter der Wiederherstellung dar. Johann August Eberhard sei es dann gewesen, der in typisch aufklärerischer Argumentation die Unendlichkeit der Hölle bestritten habe. Diese Einstellung habe die moderne Theologie geprägt, während sich in der Volksfrömmigkeit immer noch eine starke Höllengläubigkeit aufweisen lasse.

Richard Riess setzt mit dem Theaterstück „Zeit der Schuldlosen" von Lenz ein, das als Grundgedanken „Leben heißt schuldig werden" führt. Diese Aussage sieht er in einer Linie mit Dostojewski, Kafka, Camus, Dürrenmatt, Frisch und Aitmatow; letztlich wurzele sie in der Bibel. Der Menschheitstraum vom Goldenen Zeitalter der Unversehrtheit und Unschuld weise sowohl in die Urvergangenheit als auch in die utopische Zukunft. Um so bitterer erscheine auf diesem Hintergrund Schuld und Tod, die immer als Schuld und Tod des anderen erfahren werde. Heute, so Vf., werde der Mensch weithin als der schuldhafte Mensch wahrgenommen. Auch die Bibel kenne die Schuld des Menschen, differenziere sie aber stärker und nenne sie v. a. in der Hoffnung auf Wiederherstellung.

In einer besonderen Situation finde sich die Kirche vor, so fährt Riess fort, denn diese sehe in der Sündenvergebung ihre hervorragende Aufgabe, sei zugleich aber selbst für eine Ansammlung von Schuld verantwortlich. Auch der Holocaust habe sich in einem christlichen Lande vollzogen; „dieser Tod ... kam millionenfach ... von Christen über Juden, Christen und Atheisten" (84) – wobei sich der Rez. unwillkürlich fragt, ob man die für die nationalsozialistischen Verbrechen Verantwortlichen wirklich als Christen bezeichnen kann.

Riess konstatiert, daß trotz des Traditionsabbruches in der modernen Gesellschaft kein Wertvakuum entstehe. Er nähert sich dem modernen Schuldphänomen mit Hilfe des psychoanalytischen Konfliktmodells nach Freud (Es-Überich-Ich). Die neue Ethik sei bestimmt nicht durch Verdrängung und Zuweisung der eigenen Schuld an andere, sondern durch Auseinandersetzung mit ihr. Wenn aber das Schuldphänomen auch in der Moderne nicht schwinde, dann stelle die Vergebung der Sünden die Voraussetzung für Leben und Seligkeit dar. Am Anfang steht gemäß Vf. die Benennung der Schuld, die den Prozeß der Reue und Vergebung einleiten könne.

Mit *„Opfervorstellung"* ist der *zweite Teil* des Buches überschrieben. Zum Auftakt führt Helmut Utzschneider in die atl. *„Vergebung im Ritual"* ein. Er weist darauf hin, daß Rituale in der protestantischen Theologie lange verpönt waren; die Wende sei mit Werner Jetters Buch „Symbol und Ritual" gekommen. Dieser habe Rituale als symbolische Kommunikation erklärt.

Utzschneiders Kernthema ist das Vergebungsritual von Lev 4–5,13, wobei er das Spannungsfeld von objektiver Schuld und subjektivem Schuldbewußtsein sowie die Wiedergutmachung durch einen in der Tora festgelegten Schuldausgleich aufzeigt. Durch das Opfer stehe jedem die Möglichkeit offen, Vergebung zu erlangen. Der in der Literatur bisweilen sehr hervorgehobenen Blutzeremonie des Sühnerituals mißt Vf. keine zentrale Bedeutung als Heilsmittel bei, sondern sieht es als Zeichen der Versöhnungsbereitschaft Gottes.

„Der Tod Jesu als Opfer" ist das Thema für Wolfgang Stegemann. Ausgehend von der Anselmschen Satisfaktionstheorie, die er mit den meisten heutigen Theologen ablehnt, stellt er den Sühneaspekt des Todes Christi heraus. Zugleich kritisiert er allerdings unter Verweis auf den „soteriologischen Pluralismus" im Neuen Testament die Tendenz, die Sühne zum Exklusivprinzip zu machen.

Auf dem Hintergrund der in Burkarts Werk „Homo necans" geschilderten Ablauf klassischer Griechischer Opfer arbeitet Stegemann heraus, daß das NT nur selten und zudem oftmals schon in metaphorischer Weise von dem Opfertod Jesu spricht. Im folgenden entwickelt er die Theorie, daß „die Verwendung der Opfer- bzw. Sühnemetaphorik in Röm 3,25 ermöglicht, den Gedanken der Rechtfertigung der Sünder ohne Verlust des Gerechtseins Gottes zu denken" (137). Christi Sühnetod erweise die Gerechtigkeit Gottes und ermögliche ein gerechtes Leben des Gläubigen.

Mit dem *„Opfer am Ende"* – dem christlichen Opferverständnis – befaßt sich Joachim Track. Sein Ausgangspunkt ist die Divergenz von Opfertheorie und Opferpraxis in der modernen Gesellschaft. Im weiteren analysiert er den Opferbegriff nach seinem Sitz im Leben, seinen Strukturen und Funktionen. Jeder Opfervorgang stelle eine symbolisierte Dahingabe dar, eine Übertragung der sündigen Existenz auf das Opfer, durch die man die Nähe Gottes wiedergewinnen wolle. Der somit bereits metaphorische Vorgang des Opfers könne im weiteren auf andere Situationen übertragen werden, was man fälschlich als „Spiritualisierung" bezeichne.

Vf. weist darauf hin, daß im NT eine Ablösung vom Opferkult erfolge, andererseits die Metaphorik aber bleibe. Die hier vorkommenden Erlösungsmodelle seien vielfältig; dasselbe gelte für ihre kirchliche Rezeption. Vielfältig sind aber auch die Opferkritiken, die Track vorstellt. Letztlich komme das Opfer immer zu spät, als Reaktion auf Gewalt, und es wende seinerseits die Gewalt an, die es doch überwinden wolle. Im Ertrag seiner Überlegungen erkennt der Vf. dem Tod Jesu durchaus Opfercharakter zu, allerdings nicht in kultischer, sondern in der eingangs beschriebenen, übertragenen Weise. Insofern sei Jesus tatsächlich das Ende der Opfer.

Den *dritten*, mit *„Versöhnungsprozesse"* überschriebenen *Teil* eröffnet ein feministischer Beitrag aus der Feder von Bärbel Mayer-Schärtel. *„Erlösung durch Selbsterniedrigung?"*, so lautet ihr Thema, das davon ausgeht, daß Frauen traditionelle Texte und Symbole anders verständen als Männer. Frauen seien stärker von Gewalt bedroht als Männer und deuteten daher das Kreuz weniger auf Opfer und Sündenvergebung hin als auf erlösende und befreiende Elemente. Insbesondere meldet Mayer-Schärtel feministische Kritik an der augustinischen Definition der Sünde als Selbstüberhebung an: Weibliche Sünde bestehe gerade im Mangel an Selbstbehauptung.

Das Ideal der Selbstentsagung und Demut fördere die Unterdrückung der Frau. Auch die Sicht Jesu als des einsamen Helden sei abzulehnen zugunsten einer „Beziehungschristologie" (175). Letztlich ist es nach diesem Modell die „messianische Gemeinschaft", die erlöst; Rita Nakashima Brock bezeichne diese als „Christa/Gemeinschaft" (176). Überhaupt bleibe feministische Heilserwartung innerweltlich und richte sich auf gelingendes Leben und gerechte Strukturen.

Abschließend setzt sich Vf.in mit der Tatsache auseinander, daß Gott als Mann Mensch wurde. In dem Ausschluß der Frauen von der Priesterweihe sieht sie deren Benachteiligung und einen Mißbrauch der Person Christi. In diesem Zusammenhang kritisiert Mayer-Schärtel das Apostolische Schreiben „Ordinatio sacerdotalis", dessen Argumente ihr als exegetisch nicht stichhaltig erscheinen. Insgesamt werde von traditionellen Kirchenlehrern, aber auch von postchristlichen Feministinnen das Mannsein Christi überschätzt. Gemäß afrikanischen und asiatischen Modellen sei das Entscheidende an Jesus gewesen, daß er Gerechtigkeit und Menschlichkeit gelebt sowie hierarchisch-patriarchale Haltungen kritisiert habe.

Unter dem Titel der Diss. von David Becker *„Ohne Haß keine Versöhnung?"* zeigt Karl Foitzik die psychologische Problematik einer allzu leichtfertigen Rede von Versöhnung auf. Am Beispiel Südafrikas werde deutlich, daß Versöhnung nicht auf Kosten der Wahrheit gehen könne, sondern Beseitigung der Ungerechtigkeit voraussetze. Oft wachse Gras über ein nicht aufgearbeitetes Trauma, das dieses aber nur notdürftig bedecke. Vf. verweist darauf, daß

Gefühle nicht unterdrückt werden dürfen; individuelle und kollektive Trauerarbeit müssen vor der Versöhnung stehen.

Die Rolle von Versöhnungsriten in Stammesreligionen legt Dieter Becker anhand des Börö N'adu-Festes der Niasser dar, das Elemente mit Opfercharakter enthält. Im weiteren beschreibt er die „Bewegung der großen Reue", eine Welle von Massenbekehrungen, die sich Anfang des Jh.s über die ganze Insel Nias ausbreitete. Diese Bekehrungen wurden jedoch ambivalent beurteilt, weil die europäischen, evangelischen Missionare einen Mangel an individueller Glaubenstiefe vermißten; den bedeutenden sozialen Aspekt übersahen sie laut Vf. nahezu ganz. So weist Becker abschließend auf die Notwendigkeit hin, auch in rituellen Fragen kontextgemäß zu denken.

Mit der Rede von Umkehr und Erneuerung im Spannungsfeld von Musik und Religion, näherhin am Beispiel von Johann Sebastian Bach, befaßt sich Hans-Jörg Nieden. Dabei zeigt er das enge Verhältnis von Musik und Rhetorik auf. Hier erweist sich Bach als Meister der musikalischen Umsetzung religiöser Texte, wobei er sich vornehmlich auf Bibel, Katechismus, Gesangbuch sowie namentlich auf Hutters *Compendium locorum theologicorum* stützte. Bach stehe in altlutherischer Tradition, so Nieden, mit mancherlei weiteren Facetten.

Den Abschluß des Buches bilden Ausführungen von Hans-Joachim Petsch über die „Absolution als Lernprozeß". Im protestantischen Raum sei der Begriff der Absolution gewissermaßen „tiefgefroren"; in der lutherischen Tradition bezeichne er die Austeilung der Vergebung Gottes, die mit einer gnadengewirkten *passiva contritio* verbunden sei. Diese Passivität des Menschen stoße seit Kant auf neuzeitliche Kritik, welche die Vergebung mit emotionalen Prozessen zu verbinden suche. Auch Vf. plädiert für eine Verbindung von Reue und Lernprozeß, den er im *metanoia*-Begriff bereits angedeutet findet; dabei lehnt er jeden Heilsoptimismus ab, der auf innermenschliches Vermögen baut. Statt dessen ermutigt Petsch dazu, Absolution selbst als Lernprozeß zu verstehen, der verfestigte Welt- und Gottesbilder aufzulösen vermag.

Es liegt auf der Hand, daß Schuld, Umkehr und Buße keinen innerevangelischen Themenkreis darstellen, sosehr auch evangelische Theologie die Frage nach Schuld und Rechtfertigung als geradezu konstitutiv für ihre Existenz betrachten mag. Unübersehbar ist die Bedeutung des Fragenkomplexes für den Dialog mit der modernen Kultur und schließlich für das interkonfessionelle Gespräch namentlich mit der katholischen und der orthodoxen Theologie; dieser ökumenische Aspekt hätte an einigen Stellen wesentlich deutlicher herausgearbeitet werden können. Dabei erweist sich der Großteil der Artikel als erfreulich fundiert und tiefgreifend. Die Redlichkeit gebietet den Hinweis, daß der unübersehbar interessegeleitete, feministische Beitrag von Mayer-Schärtel dieses hohe Niveau nicht halten kann. Niedens Ausführungen sind für den Nichtmusiker streckenweise nur mühsam nachzuvollziehen. Insgesamt harmonieren die Beiträge inhaltlich sehr gut miteinander; noch größere „Durchschlagskraft" besäßen sie vielleicht, wenn sie sukzessive aufeinander aufbauten und inhaltlich noch stringenter miteinander verbunden wären.

Köln Raimund Lülsdorff

Köber, Berthold W.: **Sündlosigkeit und Menschsein Jesu Christi.** Ihr Verständnis und ihr Zusammenhang in der protestantischen Theologie der Gegenwart. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1995. 225 S. (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, 73), kt DM 64,00 ISBN: 3-525-56280-2

Angesichts der im 97. Jahrgang des Deutschen Pfarrerblatts (1997) geführten Auseinandersetzung um das Verständnis des Todes Jesu und der Christologie erhält die 1982 in Klausenburg-Hermannstadt (Rumänien) als Habil.schrift angenommene und nach der „Wende" veröffentlichte Untersuchung Köbers ungeahnte Aktualität. K. versucht aufgrund der im 20. Jh. zu beobachtenden Vernachlässigung der Frage nach der Sündlosigkeit Jesu und vor dem Hintergrund ihres Verständnisses bei protestantischen Theologen der Gegenwart die Sündlosigkeit Jesu unter besonderer Berücksichtigung des Menschseins Jesu umfassender als bisher zu bestimmen. Das geschieht auf der Basis einer Analyse repräsentativer protestantischer Konzeptionen der Sündlosigkeit Jesu Christi. Dabei berücksichtigt K. in jedem Arbeitsschritt den jeweiligen theologischen Ansatz der untersuchten Konzeptionen, ihren Erkenntnisgrund, ihren christologischen Seinsgrund sowie ihren Inhalt und ihre Bedeutung. In dieser Ausrichtung vermag die Untersuchung einen Beitrag zur aktuellen christologischen Auseinandersetzung zu leisten, weil sie immer wieder verschiedene Aspekte des gesamten christologischen Spektrums berührt. Besonders der im Pfarrerblatt umstrittene Gedanke des Sühnetodes Jesu, der zuweilen von einer einseitig geprägten Satisfaktionstheorie her verstanden und deshalb z. T. in Frage gestellt wird, läßt sich von einer umfassenden Erörterung der Sündlosigkeit Jesu besser verstehen.

Im *ersten Hauptteil (A)* seines Buches, das „zur neuerlichen Befassung mit der Frage der Sündlosigkeit in ihrer Bedeutung und ihren Implikationen für Theologie und Anthropologie anregen möchte" (17), analysiert K. unter den genannten systematischen Fragestellungen die Ansätze K. Barths, P. Tillichs, W. Pannenbergs, H. Berkhofs und G. Ebelings, weil diese Theologen zur behandelten Problematik „Entscheidendes gesagt haben und (. . .) gleichzeitig eine bestimmte theologische Richtung vertreten" (14). Die in allen Teilen des Buches konsequent durchgehaltene Systematik der Fragestellung bringt neben der klaren Gliederung auch Wiederholungen mit sich. Im *zweiten Hauptteil (B)* erfolgt zunächst ein kritischer Vergleich der analysierten Konzeptionen und ihre systematische Zuordnung, je nachdem, ob sie z. B. mehr von Inkarnation und Versöhnung (Barth, Ebeling), vom irdischen Jesus und der Auferweckung (Pannenberg, Berkhof) oder der Universalität der Entfremdung (Tillich) her argumentieren *(B I)*. Anschließend wird das Verständnis der Sündlosigkeit Jesu Christi in den Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche (BSLK) untersucht *(B II)*, um schließlich auf dieser Grundlage eine kritische Auseinandersetzung mit den Ergebnissen der vorhergegangenen Einzelanalysen sowie mit ihren systematisch dargestellten Unterschieden und Gemeinsamkeiten führen zu können *(B III)*.

Der neben Barth und Ebeling auch in den BSLK zu erkennende Ansatz bei der Inkarnationschristologie führt nach K. zu einem *an*hypostatischen Verständnis der Sündlosigkeit Jesu, bei dem Gott das Subjekt der gott-menschlichen Einheit Jesu bildet, weshalb Jesus als Mensch nicht sündigen könne (*impeccabilitas*) und die menschliche „Hypostase" in der Christologie nicht ernst genommen werde. Das trifft dann auch für Tillichs Ansatz zu, nach dessen Verständnis das göttliche Subjekt in einem menschlichen Leben handelt. Weil Pannenberg und Berkhof von der als Mensch gelebten Einheit Jesu mit Gott ausgehen, finden sie zu einem *en*hypostatischen Verständnis, wodurch das Menschsein Jesu und die Möglichkeit der Sünde Jesu ernster genommen werden (*impeccantia*), da Jesus in Verbindung mit Gott *als Mensch* die Sündlosigkeit gelebt hat. Das durch Jesu Gehorsam verwirklichte Gottesverhältnis verweist auf die relationale Dimension der Sündlosigkeit und ergänzt den mit der Inkarnation gegebenen ontischen Aspekt der Sündlosigkeit, der sich auf den Seinszustand der gott-menschlichen Personalität Jesu Christi bezieht.

Unter Berücksichtigung des ntl.en Zeugnisses baut K. im *Schlußteil (C)* auf die relationale Dimension auf, um die Sündlosigkeit als eine Aussage über den *Menschen* Jesus zu erweisen, dessen in messianischem Anspruch vollzogenes Handeln zunächst als Gotteslästerung empfunden wurde. Jesu Gerechtigkeit, die er im Verhältnis zu Gott, zum Mitmenschen und zur Schöpfung als Gehorsam und Liebe lebte, wird erst durch die Auferweckung als Übereinstimmung mit Gottes Willen bestätigt. Wie die Menschen durch die Sünde einen verhängnisvollen Geschehenszusammenhang auslösten, der in widergöttlicher Selbstbehauptung das Verhältnis zu Gott, zum Mitmenschen und zur Schöpfung zerstörte, wirkt auch die von Jesus vollzogene Übereinstimmung mit Gottes Heilswillen durch die Entsühnung der menschlichen Schuld auf die ganze Schöpfung, da Jesus das wahre Menschsein in dreifacher Beziehung lebt: Gott, Mitmensch, Schöpfung. Weil Jesus wie jeder Mensch Versuchungen ausgesetzt ist, unterliegt er der Möglichkeit der Sünde, so daß K. zu dem Schluß kommt: soll in Jesus nicht nur der Sohn Gottes transparent werden, als der er sich aufgrund der messianischen Verheißung des sündlosen Gerechten erweist, sondern auch der wahre Mensch, dann ist das Subjekt seiner Sündlosigkeit „weder der in ihm anwesende Gott (anhypostatisches Verständnis) noch seine personale Gott-Mensch-Einheit bzw. Gottessohnschaft (enhypostatisches Verständnis), sondern er ist es als Mensch im Vollsinn" (204). „Als der Gerechte ist Jesus der wahre Mensch, der Mensch der göttlichen Bestimmung" (214).

Es ist das Verdienst K.s, für das Verständnis der Sündlosigkeit Jesu das Menschsein Jesu in seinen verschiedenen Dimensionen wieder deutlicher hervortreten zu lassen, wozu auch die Bedrohung durch die Sünde gehört. Dabei sind die mit der Inkarnation zusammenhängenden Aspekte jedoch nicht zu vernachlässigen, da *Gottes* Menschwerdung und die damit verbundene Annahme des wahren *Menschen* seit dem Neuen Testament und der Alten Kirche in dialektischer Einheit gesehen werden, die in der Kirchengeschichte allerdings immer wieder zur einen oder zur anderen Seite überbetont wurde. Vor dem Hintergrund der Konzeptionen der Sündlosigkeit Jesu unseres Jh.s. war es sicherlich angesagt, neu auf die im *Menschsein* Jesu verwirklichte Sündlosigkeit Jesu und ihre Konsequenzen für Mitmenschen und Mitwelt hinzuweisen. Denn nur wenn Jesus die stellvertretende Sündlosigkeit *in der für uns bestehenden Situation der Bedrohung durch die Sünde* gelebt hat, war er wirklich Mensch und hat uns einen Heilsweg eröffnet, der unsere Situation betrifft. Daß der mitmenschliche und mitgeschöpfliche Zusammenhang und die Verbindung der Dimension des sündlosen wahren *Menschseins* mit der inkarnatorischen Dimension der durch *Gott* selbst vollzogenen Stellvertretung nicht *noch* konkreter durch K. herausgestellt wurden, liegt an seiner *Vernachlässigung des Heiligen Geistes*, die eine differenziertere trinitarische Begründung erschwert hat. Erst eine angemessene Berücksichtigung des Heiligen Geistes läßt deutlicher erkennen, unter welchen Voraussetzungen Gott in das wahre Menschsein eingehen und gleichzeitig wahrer Gott bleiben konnte. Wie sich im Heiligen Geist die innertrinitari-

sche Gemeinschaft verwirklicht, so ermöglicht der Heilige Geist auch die Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch. Das ntl. Zeugnis liefert viele Anhaltspunkte dafür, welche Rolle der Heilige Geist bei der Menschwerdung des Sohnes Gottes und seiner irdischen Existenz spielte. Doch auch in ihrer *christologischen* Konzentration bieten die Ergebnisse K.s einen anthropologisch und theologisch wichtigen Beitrag für die aktuelle Diskussion um das Verständnis Jesu Christi, die oft von Unwissenheit über die in K.s Buch analysierten Zusammenhänge geprägt ist.

Soest Matthias Haudel

Meuffels, Hans Otmar: **Kommunikative Sakramententheologie.** – Freiburg: Herder 1995. X, 384 S., kt DM 58,00 ISBN: 3-451-23632-X

Die Sakramentenlehre stellt zweifelsohne ein Gebiet dar, in dem sich, angeregt u. a. durch die Liturgische Bewegung, der Wandel der Theologie in diesem Jh. besonders deutlich zeigt. Das hängt sicherlich mit der gerade in diesem Traktat deutlich werdenden Verbindung von Theorie und Praxis bzw. Theologie und Frömmigkeit zusammen. Allein die Fülle neuer katholischer Gesamtdarstellungen und Denkansätze, die in der Zeit seit dem II. Vatikanischen Konzil veröffentlicht worden sind, zeigt, wie intensiv auf katholischer Seite über die Sakramente nachgedacht wird, aber auch, wie notwendig ein solches Bedenken angesichts der vielfältigen Krise des Sakraments ist. Die hier vorliegende Münchener Habil.schrift von H. O. Meuffels ordnet sich in dieses Bemühen ein und versucht, sachlich anknüpfend an entsprechende Entwürfe etwa von A. Ganoczy oder P. Hünermann, über den Begriff der Kommunikation, der „als theologisches und anthropologisches Grunddatum" (5) vorausgesetzt wird, die Sakramententheologie zu deuten und so den bleibend gültigen Kern des Sakraments in die Gegenwart zu übersetzen.

In der *„Exposition"* (5–73) werden zunächst als Ausgangspunkt die gegenwärtige Situation und ihre Problemstellung analysiert. Um die Verknüpfung des Kommunikationsbegriffs mit dem Sakrament zu begründen, wird danach ein knapper Überblick über „die Bedeutsamkeit des Kommunikationsbegriffs" (16) gegeben, der schließlich mit den Daten der Theologie konfrontiert wird. Die Berechtigung der Verbindung von Theologie und Kommunikation findet M. im trinitarisch-christologischen Zentrum des Glaubens selbst, so daß diese Verbindung sich dementsprechend auch auf die Kirche als der Gemeinschaft der Glaubenden ausziehen läßt. Hier wie auch an anderen entscheidenden Stellen macht M. zu Recht deutlich, daß der eigentliche Maßstab seiner Bewertung stets die Offenbarung bleibt, an dem sich auch die Verwendung kommunikationstheoretischer Kategorien zu messen hat (vgl. 33). Dies konkretisiert M. abschließend, indem er verschiedene lehramtliche und theologische Ansätze vorstellt, die den Sinn einer weitergehenden kommunikationstheoretischen Interpretation des Sakraments grundsätzlich rechtfertigen.

Nachdem so die Problemstellung und der Ansatz deutlich geworden sind, stellt der *zweite Teil* die *„Theologie-Elemente"* (74–175) bereit. M. beginnt mit einer kurzen Darstellung der anthropologischen Basis (75–83) und bietet dann – jeweils unter dem Vorzeichen des Kommunikationsgeschehens – einen Gang durch die Geschichte der Sakramentenlehre (83–155), beginnend mit der christologischen und frühchristlichen Grundlegung über Patristik, Mittelalter, Reformation und Trient (wobei Tertullian und Augustinus sehr breit behandelt werden, während die Scholastik und die Reformation nur knapp zur Sprache kommen), um abschließend v. a. anhand der Entwürfe von K. Rahner und J. Meyer zu Schlochtern (der allerdings entgegen der Aussage Seite 167 nicht Paderborner Dogmatiker, sondern Fundamentaltheologe ist!) die Einordnung der Sakramente in den Kontext der Kirche und ihrer Sakramentalität darzustellen (155–175).

Dieser bewußt vorangestellten Darlegung der theologischen Grundlagen folgt dann in einem *dritten Teil* eine Untersuchung der *„Theorie-Elemente"* (176–258) Wort bzw. Sprache und Symbol, die abschließend in das Gesamtverständnis des biblisch-sakramentalen Mysterions eingeordnet werden. Im ersten Abschnitt zum Thema „Sprache" (176–212) werden die vier von M. herausgearbeiteten Kriterien des Sakramentalen, nämlich „1. Transzendenzbezug 2. Handlungsebene 3. Ästhetikdimension 4. Einholung des Geschichtlichen" (177) anhand der ihnen entsprechenden Ansätze von K. O. Apel, J. Habermas, S. J. Schmidt und H. Peukert vorgestellt und als anthropologische Voraussetzungen des gottmenschlichen Kommunikationsgeschehens auf ihre Verwendung für das Sakrament bewertet. Die bei diesem Vorgehen zum Ausdruck kommende Vielfalt sprachtheoretischer Ansätze versucht M. dann metaphysisch zurückzubinden, um so die Ganzheit der Sprache in ihrer Vielfalt zu wahren. Als zweites Element wird dann das „Symbol" (213–243) dargestellt, wobei zunächst die grundsätzliche Bedeutung des Symbolbegriffs, dann sein glaubensmäßiges Verständnis untersucht wird, um schließlich im Blick auf die Symboltheorien von P. Tillich und P. Ricoeur nach deren Verwendung für die Sakramentenlehre zu fragen. Auch hier sind die vier genannten Kriterien wieder der Maßstab des Urteils. Beide Elemente, Wort und Symbol, werden dann abschließend in den theologischen Begriff des „Mysterions" eingebunden (243–258), um so „ihre letzte theologische Bedeutsamkeit zu erhalten." (244)

Der *vierte Teil* bietet dann die *„sakramententheologische Transformation"* (259–308), in der die bisher erreichten Ergebnisse angewandt werden auf die Sakramente. Dies geschieht wiederum in mehreren Schritten. M. bestimmt zunächst das Verhältnis des Sakraments zum Symbol und zum Wort (259–276), untersucht dann die „Sakramente als verbal-symbolische Kommunikationshandlungen" (276–279), um anschließend einzelne „Themenfelder der Sakramententheologie" (279–308) zu behandeln, nämlich Einsetzung, Zahl und Wirkweise, Spender und Empfänger bzw., wie M. zu Recht formuliert, „die Teilnehmer am sakramentalen Begegnungsgeschehen" (297).

Der *fünfte Teil*, überschrieben mit *„Die Sakramente der Kirche"* (309–335), wendet die bisher erreichten Erkenntnisse dann auf die Einzelsakramente an. Die Arbeit schließt mit einem Epilog (336–343), in dem M. noch einmal sein Vorgehen darstellt und den Ertrag in zehn Thesen bündelt. Ein umfangreiches Quellen- und Literaturverzeichnis wie auch ein Personenregister runden den Bd ab.

Ohne Zweifel stellt der Kommunikationsbegriff eine wesentliche Kategorie dar, innerhalb derer die christliche Offenbarung wie auch speziell die Sakramente zu verstehen sind. Dies breit aufgewiesen und anhand des allgemeinen Sakramentsbegriffs wie auch der Einzelsakramente durchgeführt zu haben, stellt das wesentliche Verdienst der Untersuchung von M. dar. Daß er dabei gerade in den beiden Schlußteilen, die explizit den Sakramentsbegriff bzw. die Einzelsakramente behandeln, eine Reihe von Interpretationen klassischer sakramententheologischer Sachverhalte bietet, die auch von anderen gegenwärtigen Ansätzen (z. B. liturgischer Art) oder im Kontext des ökumenischen Gesprächs erarbeitet worden sind, spricht dabei keineswegs gegen ihn, sondern verstärkt noch einmal diese Interpretationen, zumal M. selbst die Legitimität anderer Ansätze gar nicht bestreiten will und seine eigene Arbeit ausdrücklich als einen möglichen Diskussionsbeitrag unter anderen versteht (vgl. 342f).

Als besonders geglückt erweist sich der kommunikative Ansatz v. a. bei der gedanklichen Vermittlung des für das Sakrament wesentlichen göttlichen Handelns mit dem (eigenständigen) Handeln der Kirche in Wort und Symbol. So heißt es ausdrücklich: „Gott selbst ist es ja, der sich kommunikativ-handelnd in der Selbstmitteilung verschenkt, um im menschlichen Wort und geschöpflichen Handeln den Menschen als freie Person ernst zu nehmen und zu einer göttlich-menschlichen Dialog- und Handlungsgemeinschaft zu ermächtigen, in der Menschen auf geschöpflich-menschliche Weise (also unter Einschluß der Wesens- und Handlungsmöglichkeiten des Menschen) das göttliche Heil zukommt." (169, vgl. auch 208) Der Dialog zwischen Gott und Mensch ist also eindeutig „von Gott durch Christus im Geist ermöglicht und getragen." (60) Diesem Ansatz entspricht auch die durchgängige Betonung der „medialen Qualität" der Kirche wie auch der Sakramente: „Sie sind nicht das Heil, sie sind Heilsmittel, sie vermitteln das Heil auf kommunikative Weise." (274, vgl. etwa 159, 262, 274, 279, 287).

Da M. seinen Entwurf abschließend ausdrücklich zur Diskussion stellt (vgl. 342), seien zumindest einige Fragen bzw. kritische Einwände erlaubt. Dabei soll es nicht um exegetische oder systematisch-theologische Einzelinterpretationen gehen, sondern um einzelne grundlegende Sachverhalte.

1. Ein eher vordergründiger Kritikpunkt betrifft die Sprache des Vf.s. Der v. a. in den beiden letzten Teilen schon fast inflationäre Gebrauch der Begriffe „Kommunikation" bzw. (in unterschiedlichen Zusammensetzungen) „kommunikativ" fällt eher negativ auf, wie überhaupt die Arbeit von einer bisweilen allzu abstrakten bzw. formelhaften und dadurch eher unkommunikativen Sprache gekennzeichnet ist. Ob etwa die Redewendung von der „Agapekommunikation" wirklich ein neues Sprachgewand sein kann, das den Kern der Sakramentenlehre dem heutigen Menschen vermittelbar macht (vgl. 342), darf bezweifelt werden.

2. Ein zweiter, wichtigerer Punkt betrifft die metaphysische Grundlegung der von M. vorgestellten kommunikations- bzw. sprachtheoretischen Ansätze, an deren Notwendigkeit selbstverständlich kein Zweifel besteht. Aber gerade angesichts der Schwierigkeit, gegenwärtig verantwortlich metaphysische Aussagen zu machen, erscheinen die entsprechenden Ausführungen von M. allzu knapp und selbstverständlich (vgl. etwa 18f; 29f) und setzen sich zu wenig mit kritischen Einwänden auseinander, um wirklich überzeugend wirken zu können.

3. Ein dritter und aus theologischer Sicht besonders wichtiger Punkt, der zu Anfragen herausfordert, liegt in der allzu harmonischen Verhältnisbestimmung von Schöpfung und Erlösung, die M. seiner Arbeit zugrundelegt und die den soteriologischen Charakter der Erlösung und damit den Aspekt der Sünde fast völlig übersieht.

M. spricht zwar an einem Punkt auch von den Störungen der Kommunikation (vgl. 69f) und sagt selbst (unter Berufung auf G. Ebeling!), es läge nahe, „in diesem gestörten Verhältnis eine sündhafte Verkehrung zu sehen." (70, Anm. 335). Aber dieser Punkt wird im weiteren Verlauf der Arbeit nicht systematisch berücksichtigt. Sind aber Wort und Symbol tatsächlich rein „neutrale (Vor-) Gegebenheit[en]" (244), an die Gott offenbarend anknüpft, oder sind sie nicht doch in der konkreten Heilsordnung durch die Sünde des Menschen mitbestimmt und geprägt, erhalten damit aber eine Zweideutigkeit, die bei M. so gut wie gar nicht zur Sprache kommt? Bedeutet Sprache nicht auch die Möglichkeit der Lüge, die Sinn nicht eröffnet, sondern verschließt, und können Symbole nicht ebenso das Böse, Widergöttliche darstellen? Muß darum, grundsätzlicher gefragt, eine theologische Anknüpfung an die schöpfungstheologischen Vorgegebenheiten nicht auch deren durch die Sünde des Menschen gegebene Zweideutigkeit bzw. ihren Mißbrauch ausdrücklich mit berücksichtigen, so daß die göttliche Offenbarung eben nicht nur „vollendend" (vgl. etwa 244), sondern auch richtend und unterscheidend diese Gegebenheiten aufnimmt? Man kann den Eindruck bekommen, bei M. werden Schöpfung und Erlösung allzu harmonisch miteinander verbunden, anstatt die Geprägtheit aller menschlichen kommunikativen Vollzüge durch die Schuld und damit den richtenden und vergebenden Charakter der Erlösung angemessen zu berücksichtigen und in die Verhältnisbestimmung von menschlicher Kommunikation und letztlich von Gott ermöglichter Sakramentalität einzubringen.

4. Möglicherweise hängt dieses Defizit damit zusammen, daß M. sich nur an einigen wenigen Punkten mit den Anfragen reformatorischer Theologie an das katholische Denken und den Ergebnissen des ökumenischen Dialogs auseinandersetzt. Dies hätte die Arbeit an einigen Stellen auf jeden Fall bereichert. Daß M., um ein Beispiel zu nennen, die Studie „Lehrverurteilungen-kirchentrennend?" des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen zwar kennt und zitiert (vgl. 151ff), sie aber gerade im entscheidenden vierten Teil bei der Darstellung der Themenfelder der Sakramententheologie z. B. hinsichtlich des Gnadenverständnisses oder der Frage des *character indelebelis* nicht berücksichtigt, ist mehr als bedauerlich. Eine abwertende Äußerung wie auf Seite 289, Anm. 136 zum reformatorischen Fiduzialglauben (unter Berufung auf M. Seybold) wäre dann sicherlich nicht so stehen geblieben, zumal M. selbst an anderer Stelle die in „Lehrverurteilungen-kirchentrennend?" erfolgte Verständigung über den Glaubensbegriff zustimmend wiedergibt (vgl. 152, Anm. 439).

Diese Anfragen sollen das Verdienst der Arbeit keineswegs schmälern, sondern verstehen sich als Einstieg in die von M. selbst gewünschte kritische Diskussion. So liegt hier eine nicht immer leicht zu lesende, auf einem hohen Niveau argumentierende und eine Fülle von Erkenntnissen bietende Arbeit vor, die das theologische Bemühen um das Sakrament weiterführt und die Auseinandersetzung auf jeden Fall lohnt.

Paderborn Burkhard Neumann

Marquardt, Friedrich Wilhelm: **Was dürfen wir hoffen, wenn wir hoffen dürften?** Eine Eschatologie.
Bd 1. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus / Chr. Kaiser 1993. 482 S., geb. DM 98,00 ISBN: 3-579-001925-2
Bd 2. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus / Chr. Kaiser 1994. 415 S., geb. DM 118,00 ISBN: 3-579-01945-7
Bd 3. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus / Chr. Kaiser 1996. 564 S., geb. DM 148,00 ISBN: 3-579-01946-5

Sich durch drei Bde eines Werkes von insgesamt ca. 1500 Seiten hindurchzuarbeiten, ist nicht einfach. Das Werk ist weniger im strengen Sinn darstellend und argumentierend, sondern narrativ. Daß es dabei zwangsläufig zu Wiederholungen kommen muß, erstaunt nicht. Diese Mißlichkeit wird z. T. durch ein ausführliches Inhaltsverzeichnis und vorzügliches Sachregister kompensiert. Was aber zunächst das Äußerliche meint, die Art der Darstellung, hat eine Tiefenschicht. Ein Rez. bekennt, er wisse die Antwort auf eine sehr zentrale Fragestellung des Werkes nach der Lektüre nicht besser als zuvor. Das hängt damit zusammen, daß sich in der breiten Gedankenführung Aussagen finden und Korrekturen zu diesen Aussagen; Thesen und Ergänzungen, die die Thesen ins Gegenteil zu kehren scheinen; breite Passagen, angesichts derer man ratlos ist, ob es sich um Referat handelt oder Herzensanliegen des Vf.s.

Dennoch lassen sich die Grundlinien und -optionen deutlich erkennen, zumal wenn man dessen theologischen Standort kennt. Es geht ihm immer und hauptsächlich darum, zur Erneuerung *des christlich-jüdischen Verhältnisses beizutragen* (vgl. u. a. II, 156). Die Grundthese hat er in seiner *Christologie* vorgetragen (*Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden*; 1. Bd ²1993, 2. Bd 1991): Das Kommen Jesu hat für Israel nichts gebracht, für uns, die „Gojem" aber, alles – die Teilnahme an der Erwählung Israels. Die Bedeutung Jesu – im eschatologischen Kontext – besteht darin, daß er durch Erfüllung der Tora den Weg in die Zukunft vorausgegangen ist und sich so als „der erste Zukunftsmensch" unter allen anderen Menschen erwiesen hat (I, 336). Als solcher verweist er uns an die *noachidischen Gebote*, die „Elemente angewandter Hoffnung" sind (I, 328) – also das Gebot der Rechtspflege, das Verbot von Götzendienst und Gotteslästerung usw. Eigentlich haben die Christen nichts zu hoffen, zumal unter dem Eindruck von Auschwitz (letzterer sozusagen ein Leitmotiv der gesamten Eschatologie M.s). „Dennoch stehen wir unter dem Gebot, belastet mit unserer Vergangenheit, doch dem Gott Israels und dem Vater Jesu entgegenzusehen und entgegenzugehen, betend, daß wenigstens er noch eine Zukunft habe und – so er will und lebt – uns an sie binden möge" (III, 15).

Werden die Fragen nach der Legitimation des Hoffens bzw. deren Fraglichkeit v. a. im ersten Bd entfaltet, etwa („formale Entscheidung"), so möchte der zweite sich den klassischen Inhalten zuwenden („materiale Eschatologie"), wohl wissend, daß „schon in der Dogmenbildung der Alten Kirche (. . .) dem christlichen Hoffen nur karger Ausdruck gegeben" wurde (II, 19). Was M. ankündigt, nämlich die klassischen *loci* der Eschatologie (Tod, Gericht, Auferweckung, Leben) auf seine Weise zu interpretieren (II, 28), führt er dann auf seine Weise durch: Interessantes und Nachdenkliches wechselt mit Provokativem und Nichtakzeptablem. Und immer wieder als roter Faden: die *Schoah*, die „ein Abschütteln des liebenden Erkanntwerdens aller Menschen durch Gott, der die Menschen durch Israel hindurch ansieht und damit: den Tod jener Liebe" bedeutet (II, 47). „Gott ist undenkbar geworden angesichts der Schoah" (II, 69). Die Tat Jesu war es nun angesichts der Todesverfallenheit uns die Nähe Gottes zurückzubringen. Damit ist der Tod für Jesus Vergangenheit geworden, „jetzt lebt er" (II, 138). Jedenfalls bleibt als Grundthese: Wenn die Menschen mit Gott zu tun bekommen, bekommen sie mit Israel zu tun.

In diesem Kontext verteidigt M. auch das konkrete Land Israel als eine *theologische* Größe und weist kaum verhohlen heutige palästinensische Ansprüche in Grenzen (besonders II, 198ff). Es sollen auch die palästinensischen Christen „eine sensible Grenze – die der mit Israel gesetzten Identität Gottes – einhalten und der Versuchung widerstehen, sich in ihren Leiden als die ‚wahren Juden', die ‚Juden von heute' zu identifizieren" (II, 281).

Die „materiale" Eschatologie wird im dritten Bd weitergeführt (im zweiten ging es ja v. a. um Tod und Sterben). Im Vorwort zum dritten Bd kündigt Vf. zugleich an, noch einen weiteren Bd, eine „theologische Utopie", folgen zu lassen. Es gibt auch in diesem Bd wunderschöne Exegesen und Überlegungen, z. B. die Deutung des Gerichts als Gespräch (III, 186ff) oder des Ewigen Lebens als „Dort-Sein" (III, 372ff).

Über die eigenwilligen Thesen und Auslegungen kann man *en detail* streiten. Die Hauptfrage ist *christologischer* Art: Ist die theologische Vorentscheidung, die das ganze Werk durchwaltet, akzeptabel, in Jesus den Juden, und nur den gläubigen Juden, zu sehen? Ist er noch nach konstantem christlichem Bekenntnis der „Sohn des lebendigen Gottes" (Mt 16,16), „Gott über alles" (Röm 9,5)? Bei aller im wahrsten Sinn des Wortes „ein-schneidenden" Bedeutung von Auschwitz – kann Geschichtliches gewissermaßen zu einem „Paradigmenwechsel" in der Theologie führen, der normativ sein will? In der Tat kann Vf. selbst diesen Weg nur gehen, wenn er – um nur zwei Aspekte zu nennen – die christliche Dogmenbildung (bzgl. Christologie und Trinität) ins Reich des „Poetischen" verweist und die Bedeutung der Auferstehung Jesu minimalisiert.

Dennoch ist es gut, daß es das Werk von M. gibt. Er nimmt in konsequenter Deutlichkeit eine Position ein, der sich derzeit nicht wenige Theologen – offen oder unterschwellig – nähern und um die in Zukunft gestritten werden muß.

Münster Harald Wagner

Liturgiewissenschaft

Itinerarium = Reisebericht / Egeria. Übers. u. eingel. von Georg Röwekamp unter Mitarbeit von Dietmar Thönnes. – Freiburg: Herder 1995. 406 S. (Fontes Christiani, 20), Ln DM 70,00 ISBN: 3-451-22143-8

Die aus liturgiewissenschaftlicher Sicht außerordentlich ertragreiche Reihe Fontes Christiani bietet mit dem Reisebericht der Egeria zweifelsohne einen besonderen Höhepunkt. Handelt es sich doch bei dieser Schrift aus dem ausgehenden vierten Jh. um eine der bedeutendsten liturgiegeschichtlichen Quellen für die Entstehung des Kirchenjahres. Die vorliegende Ausgabe füllt eine schmerzlich empfundene Lücke. Es handelt sich gemäß dem Konzept der FC um eine zweisprachige kommentierte Ausgabe mit ausführlicher Einleitung. Als Textgrundlage dient die Ausgabe CCL 175 (Franceschini / Weber), die geringfügigen Änderungen sind jeweils

vermerkt. Übersetzung und kommentierende Anmerkungen dienen nicht vornehmlich philologischen, sondern historischen und archäologischen Interessen mit durchaus praktischer Zielsetzung. Wie die Hg. vermerken, ist die Ausgabe nicht zuletzt für den „Pilger" heutiger Tage gedacht (115). Der Rez. hatte Gelegenheit, diese Zielsetzung während eines längeren Israelaufenthaltes zu erproben. Tatsächlich erweist sich das Buch mit seiner verläßlichen Textgrundlage und flüssigen Übersetzung, mit den detaillierten archäologischen, historischen und nicht zuletzt liturgiewissenschaftlichen Kommentaren sowie der profunden Einführung als ein wertvoller Reisebegleiter. Sehr nützlich sind auch der beigefügte Reisebericht des Petrus Diaconus und die Karten und Pläne. Der Bd darf als ein gelungenes Beispiel dafür angesehen werden, daß solide philologische und historische Grundlagenarbeit einen Dienst leisten kann für heutige Glaubenserkenntnis und -praxis.

Bonn Albert Gerhards

Chavasse, Antoine: **Les lectionnaires romains de la messe.** Au VII^e^ et au VIII^e^ siècle. Sources et dérivés.
Tome I: Procédés de confection. Tome II: Synoptique général. Tableaux complémentaires. – Fribourg: Ed. Universitaires 1993. 68 / 81 S. (Spicilegii Friburgensis Subsidia, 22), kt sFr. 98,00 ISBN: 2-8271-0623-X

Autour du VIII^e^ siècle, lorsque au Nord des Alpes, chaque église, dans les villes et les monastères, s'était procuré un épistolier, un évangéliaire, un sacramentaire, un antiphonaire, voire plusieurs livres de chaque sorte, quelle masse importante de volumes cela devait représenter! *Ces codices* pouvaient être aussi nombreux que les étoiles du ciel (*Genèse* 22,17)! Mais que reste-t-il de cette constellation, et que représentent les quelques rescapés conservés dans nos bibliothèques, échoués parfois loin de leur destinataire primitif? Que nous révèlent-ils sur l'organisation liturgique et les principes qui ont présidé à la sélection des éléments des célébrations?

Depuis près de trois siècles, des chercheurs s'intéressent à ces documents et se sont appliqués à découvrir les relations pouvant exister entre les livres encore disponibles, souvent pour reconstituer la liturgie en ses origines. Tant qu'ils attribuaient à quelques papes célèbres, comme Léon, Grégoire ou Gélase, l'initiative et la paternité de ces recueils, les filiations semblaient faciles à établir. Mais une telle approche avait le tort de projeter à cette époque lointaine des fonctionnements qui ne se sont imposés que grâce à l'imprimerie et à la suite des décisions du concile de Trente sur les éditions typiques. Par contre, parmi les livres du VIII^e^ siècle, qui sont des manuscrits, chacun a sa personnalité propre, reflet des traits de son destinataire. En recopiant des modèles, chaque église adaptait le nouveau livre à sa liturgie, pour une cathédrale ou un monastère, avec des usages particuliers et un sanctoral propre, tout en accueillant les évolutions liturgiques, comme l'adoption du chant de *l'Agnus Dei*, par le pape Serge (687–701), ou l'extension de la célébration eucharistique aux jeudis de carême par Grégoire II (715–731).

Vu la complexité des relations entre ces livres, comment parvenir à déceler les filiations et les influences ? Pour une telle recherche, les tables de concordances ne suffisent pas, et M. Antoine C., professeur émérite de la Faculté de théologie catholique de Strasbourg, a créé des outils plus adaptés, en réalisant des tableaux synoptiques à entrées multiples. Il en a publié une première série sur les gélasiens du VIII^e^ siècle: *Le Sacramentaire dans le groupe dit „gélasiens du VIII^e^ siècle". Une compilation raisonnnée. Etude des procédés de confection et Synoptiques nouveau modèle*, 2 vol., 184 et 159, Steenbrugge 1984. (On pourra aussi consulter le guide complémentaire établi par M. Klöckener et publié dans *Archiv für Liturgiewissenschaft*, 32 (1990), 207–230.)

C. a eu recours au même procédé pour les lectionnaires de la messe. Il a établi des tableaux synoptiques, qu'il a publiés dans les deux volumes de la collection *Spicilegi Friburgensis Subsidia*, soit un volume pour les tableaux, et l'autre pour l'introduction et le commentaire. L'étude porte sur six recueils, dont les filiations s'établissent ainsi: deux documents sont les sources des autres, un *Capitulare lectionum*, indiquant les *lectiones* précédant l'évangile, à savoir le *Comes de Wurzbourg* (vers 700), et un *Capitulare evangeliorum*, connu lui-même par quatre témoins, II (vers 645), Λ, Σ, Δ (édition de Th. Klauser). Ensuite des dérivés de ces deux sources, d'une part deux répertoires simples, qui indiquent les *lectiones*, il s'agit du *Lectionnaire de Corbie* et du *Lectionnaire d'Alcuin*, et d'autre part deux répertoires doubles, qui procurent à la fois les *lectiones* et les *evangelia*, à savoir le *Comes de Murbach* et le *Liber comitis du Paris. 9451*. Tous ces recueils sont des ancêtres des lectionnaires intégrés dans le *Missale Romanum*.

Comme les synopses des évangiles, les tableaux établis par C. rendent compte à la fois des concordances, des différences et des déplacements, mis en valeur par l'usage de différentes couleurs. C'est seulement par de tels moyens, qu'on peut étudier utilement les plus anciennes sources du Lectionnaire, déceler les opérations intervenues au cours des transcriptions, et apercevoir comment ont été choisies les péricopes entrées ensuite dans le Missel Romain. Tel est l'objet des deux „Synoptiques généraux", l'un pour les *lectiones* et l'autre pour les *evangelia*, qui proposent en synopse chaque fois le contenu de la source et des dérivés. Ils rendent immédiatement perceptibles les évolutions intervenues étape par étape et font apparaître, en particulier, l'évolution qui a conduit à augmenter les lectionnaires de la liturgie stationnale, pour les adapter aux besoins d'autres églises, en les étendant à l'ensemble des dimanches et du calendrier.

Les tableaux complémentaires offrent, pour différents moments du Temporal et du Sanctoral, des vues d'ensemble, à la fois sur les *lectiones* et sur les *evangelia*. Ils permettent de découvrir comment les compilateurs des lectionnaires dérivés ont réuni et harmonisé le contenu de leurs sources dans „le souci d'obtenir, pour les célébrations d'un cycle plus complètement meublé, un lot égal de *lectiones et d'evangelia*" (t. I, 45).

C. a lui-même déjà tiré profit de ces tableaux dans plusieurs de ses publications. D'abord dans son introduction aux livres romains de la messe et dans son étude sur les aménagements liturgiques à Rome (*La liturgie de la Ville de Rome du V^e^ au VIII^e^ siècle*, Rome 1993, 112, n. 5 ; 153–164 ; 224–229). Ensuite dans l'article „Les lectionnaires romains de la messe du VII^e^ siècle, au *Missale Romanum (1570)* . . .", dans *Ecclesia Orans 11* (1994), 279–284. Les tableaux synoptiques mettent en évidence l'intégration, mal ajustée, dans les répertoires-sources, de lots récupérés de péricopes. En examinant un tel lot de dix péricopes évangéliques, entrées ensuite dans le *Missale Romanum*, C. a découvert le principe de leur sélection: un panorama géographique des lieux du ministère de Jésus. Par de telles recherches, on peut espérer expliquer, au moins partiellement, le choix des péricopes dominicales restées en place jusqu'au Missel de 1970.

Les tableaux synoptiques sont maintenant à la disposition de tous les historiens de la liturgie, et les introductions de Chavasse. fournissent plusieurs autres outils pour la recherche: grille pour la datation des livres, par la présence ou l'absence des innovations liturgiques, répertoire des étapes de la formation du calendrier de la liturgie romaine et de l'accroissement du sanctoral, table des péricopes (à la *fin* du vol. I), etc.

Strasbourg Marcel Metzger

Binder, Tuija: **Maria in Finnland – vom Missale Aboense zu den Schriften Mikael Agricolas.** – Helsinki: Luther-Agricola-Gesellschaft 1996. 264 S. (Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft, 34) ISBN: 951-9047-38-7

Die zweisprachig aufgewachsene Tuija Binder legt mit der Veröffentlichung dieser Diss. eine Untersuchung vor, die am Schnittpunkt zwischen finnischer Kirchengeschichte und Liturgiewissenschaft anzusiedeln ist. Bereits in der Einleitung weist sie darauf hin, daß Vieles an Erwartungen durch die defizitäre Quellenlage in dieser Arbeit nicht erfüllt wird (*1. Einleitung*, 11–15); dennoch werden grundlegende Erkenntnisse zusammengetragen und interpretiert.

Der *erste Teil* der Arbeit (*2. Maria im Missale Aboense [1488] und Manuale Aboense*) beschäftigt sich mit dem vom Dominikanerorden in Finnland eingeführten Missale Aboense – einem Paralleldruck zum Missale Dominicanum –, das lediglich mit den landesspezifischen Abweichungen versehen wurde. Dabei werden sowohl die liturgische Funktion als auch das Kalendarium in den Blick genommen. Ein kurzer Forschungsüberblick faßt die Untersuchungen zu den vorhandenen mittelalterlichen Hss. dieses Missaldruckes zusammen. Aus liturgiewissenschaftlicher Sicht werden hier allerdings auch Grundlagen erörtert, die in der neueren Missalienforschung bereits gut aufgearbeitet sind und nicht eigens Erwähnung zu finden brauchten.

Ein *zweiter Hauptteil* (*3. Maria im Werk Mikael Agricolas*) befaßt sich mit den Schriften des in der Überschrift Genannten und ihrem Umfeld.

Die Ergebnisse dieser beiden Kap., in denen Vf.in die Quellen untersucht, bleiben weitgehend deskriptiv. In den Fußnoten werden jeweils nur einzelne, ausgewählte Beispiele beschrieben. Eine Gesamterhebung, wie sie Haunerland unter einer ähnlich systematischen Fragestellung für das Missale Romanum vorgenommen hat (W. Haunerland: Die Eucharistie und ihre Wirkungen

im Spiegel der Euchologie des Missale Romanum, Münster 1989), wird nicht geleistet.

Eine Mariologie bzw. relevante Themen der Geschichte der Verehrung Marias werden auf sechs Seiten (16–22) mehr als knapp dargestellt. Obwohl Vf.in darauf hinweist, daß auf die Marienlehre nur „ganz kurz" eingegangen werden soll, fragt Rez. sich, ob nicht in den entsprechenden Kap.n in den Fußnoten diese Aspekte sinnvoller Berücksichtigung gefunden hätten. Auch die Stellung innerhalb der Gliederung – zwischen Quellenlage und Einleitung zum Missale Aboense – scheint auf diesem Hintergrund nicht ganz glücklich, wie insgesamt das Inhaltsverzeichnis nicht immer nach einsichtigen Kriterien thematisch geordnet ist.

Die interessante Frage nach Parallelen oder Differenzen beispielsweise zur katholischen Mariologie und ihrem Ausdruck in der *lex orandi* werden ebensowenig berührt wie breitere und sicherlich erhellende mentalitätsgeschichtliche Hintergründe und Motivationen.

Trotz der zahlreichen Literatur, die die wesentlichsten Werke bis zum Beginn der 90er Jahre berücksichtigt, fehlt z. B. ein wichtiges Quellenwerk, das einen fundierten theologiegeschichtlichen Hintergrund im Bereich der Mariendichtung liefert (G. G. Meersseman: Der Hymnos Akathistos im Abendland [I und II]).

Rez. wünschte sich eine Zusammenfassung der Ergebnisse oder eine Annäherung an das im Titel angekündigte Gesamtbild („Maria in Finnland"), das trotz des Wertes, den diese Arbeit mit ihrer Darstellung und ihrem Inhalt insgesamt bietet, letztlich teilweise unvollständig bleibt. B. selbst erkannte dies offensichtlich als sie schrieb: „Manche Leser haben sicher etwas ‚mehr' von diesem Kapitel erwartet ... Solche Erwartungen hätte ich auch gerne erfüllt. Allein dies läßt sich aus dem vorhandenen Quellenmaterial nicht entnehmen" (245). Möglicherweise hätte der Titel der Arbeit daraufhin einschränkend formuliert werden können.

Bei allen kleineren Mängeln ist der Verdienst einer solchen Arbeit trotzdem auch darin zu sehen, daß das Augenmerk der Forschung einmal auf ein solches etwas entlegenes Stück auf dem Gebiet der Euchologie gelenkt wird.

Münster Dietmar Thönnes

Raum und Ritual. Kirchbau und Gottesdienst in theologischer und ästhetischer Sicht, hg. v. Rainer Bürgel. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1995. 160 S., kt DM 28,00 ISBN: 3-525-60390-8

Der vorliegende Bd dokumentiert u. a. die acht Referate, die auf dem 21. Evangelischen Kirchbautag im April 1993 unter dem Titel „Raum und Ritual" in der Kölner Trinitatiskirche gehalten wurden.

Wolfgang Lipp, Soziologe in Würzburg, beschreibt in seinem Beitrag *„Der öffentliche Stadtraum und das religiöse Fest"* (11–23) am Beispiel des antiken Athen, der mittelalterlichen Festkultur, der Kölner Dombaufeste ab 1842 und heutiger säkularer Stadtfeste den Weg zum „Dauerfestival von Kulturtheater, Konsumrausch und Freizeitvergnügen" in unserer Erlebnisgesellschaft (21). Er plädiert für Präsenz der Kirchen im öffentlichen Raum unter Wahrung ihrer Identität: „Die Kirche kann im ‚aggiornamento' nicht bis zur Selbstverleugnung gehen. Herr des Festes, in einem verbindlichen religiösen Sinn zu bleiben, ist etwas anderes, als sich als maitre de plaisir anzubieten, der zu gesteigertem weltlichen Vergnügen animiert." (22)

Der Philosoph Wolfgang Marx (Bonn) benennt in seiner Darlegung *„Der sakrale Raum als öffentlicher"* die „Elemente einer Ästhetik religiöser Raumgestaltung" (25–38). Ein Aspekt seiner Erwägungen ist die Definition des sakralen Raumes als Stimmungs- gegenüber alltäglichen Aktionsräumen. Er schreibt: „In einem Büro, Restaurant, Spielkasino, Warenhaus, Museum oder einem Dom bewegt man sich anders, und zwar dementsprechend, was der Raum als Ausdruck seiner Bestimmung suggestiv vorgibt oder nicht" (36). Hier stellen sich dem Rez. natürlich sofort zwei Fragen: Durch welche architektonischen und künstlerischen Elemente meint Vf. eine solche Stimmung festmachen zu können? Für welche der zahlreichen und unterschiedlichen in einem Kirchenraum stattfindenden „Aktionen" ist die (eine) „Stimmung" des Raumes dann passend? Für das feierliche lateinische Hochamt oder den dynamisch-kreativen Kindergottesdienst, um nur eine Polarität zu nennen?

In einem knappen, aber sehr anregenden Beitrag denkt Präses Peter Beier *„Über die Schwierigkeiten der Protestanten, mit Räumen umzugehen"* (39–45) nach. Er formuliert pointiert die Grundfrage, die sich aus der Tatsache ergibt, daß Christen – theologisch gesehen – keine sakralen Räume für Gebet und Gottesdienst brauchen: „Ist die Gestalt ihrer Versammlungsorte gleichgültig und insofern dem Geschmack des Durchschnitts zu überlassen?" Vf. formuliert dann zwar im „ironischen Abstand" zu eigenen früheren, sehr auf die Funktionalität des Raumes zugespitzten Forderungen neue, auch an den psychologischen Bedürfnissen der Hörer- und Feier-Gemeinde orientierte. Er mag sich aber zu einer positiven Sicht des Raumes als in sich wirkmächtigem Symbol nicht recht durchringen: „Entweder der Raum entspricht der Wirklichkeit, die uns umgibt, oder er täuscht Wirklichkeit vor." (42) Täuscht ein Kirchenraum, wenn er durch eine gültige künstlerische Gesamtgestalt ein „schöner" Raum geworden ist und so ein Zeichen unserer Hoffnung auf Vollendung sein kann, nur eine irreale und gefährliche Utopie vor? Verfielen diesem Verdikt dann nicht auch alle rituellen, sakramentlichen Handlungen der Kirche, wenn sie – im vollen Bewußtsein des „Noch-nicht" und der Gebrochenheit unserer diesseitigen Existenz – auch verweisende und wirkmächtige Zeichen der Fülle des Heils sein wollen?

In seinem kleinen Beitrag *„Raum und liturgische Handlungen aus evangelischer Sicht"* (47–55) plädiert Walter J. Hollenweger für wahrhaftige und erlebbare liturgische Formen auf den verschiedenen Ebenen, insgesamt für eine neue Feierkultur in der evangelischen Kirche.

Viel Platz wird in dem Bd dem katholischen Münsteraner Liturgiewissenschaftler Klemens Richter eingeräumt mit seinem Beitrag *„Liturgisches Handeln und gottesdienstlicher Raum. Eine Verhältnisbestimmung aus katholischer Sicht heute"* (57–76). Vf. stellt sich der schwierigen Aufgabe, die breite Diskussion darzustellen, die bzgl. der Liturgie und ihres Raumes in der katholischen Kirche durch die Erneuerung des Liturgie- und Kirchenverständnisses im letzten Konzil angestoßen wurde. So werden zunächst wichtige Grundlagen erschlossen: Richter betont den Stellenwert der versammelten Gemeinde als Trägerin der Liturgie gegen ein überkommenes klerikalistisches Verständnis und die Bedeutung von liturgischen Bewegungsabläufen gegen ein statisches, materialistisches Mißverständnis. Wie stark liturgische Feiern und ihr Raum sich gegenseitig bedingen und beeinflussen, legt Vf. danach an historischen Beispielen – v. a. der Eucharistie und Taufe – dar, bevor er zum Schluß anhand der neuesten Dokumente der katholischen Kirche zum liturgischen Raum und seinen Kunstwerken die zentrale Maxime expliziert: „Liturgischer Raum ist von den liturgischen Handlungen her zu bestimmen." (72)

Der Missionswissenschaftler Theo Sundermeier diskutiert vor dem Hintergrund der (s. E. mangelhaften) Inkulturation des Christentums in Afrika das Thema: *„Christliche Riten in nichtchristlichem Kontext"* (77–92). In einem ersten Teil skizziert Vf. an historischen Beispielen das Thema „Inkulturation und Ritus", wobei man hier manche Urteile relativieren möchte, die vom heutigen Stand der Forschung kaum mehr gedeckt sind: Das Christentum übernahm gerade nicht „die Tempel anderer Religionen" (78), sondern nutzte zunächst Wohngebäude und adaptierte dann die profane Basilikaform für den Gottesdienst. Wer die ungeheure Vielfalt christlicher Liturgien vor der Reformation ansieht, wird sich ohne weitere Begründung kaum der Ansicht des Vf.s anschließen, der nur bedingt einen „großen Reichtum liturgisch-ritueller Gestaltung" (78) entdecken kann. Ebensowenig wird man angesichts der Beschlüsse des Tridentinums unterschreiben wollen, daß danach „endgültig die römische Form der Liturgie zur allein gültigen gemacht" (79) worden sei, was bekanntlich erstmals der CIC von 1917 zumindest intendierte. Im zweiten Teil schildert Vf. dann interessante Beispiele neuer ritueller Praxis in Kirchen der Dritten Welt, wobei sich die Frage anschließt, wie im „nichtchristlichen Kontext" unseres Landes solche Inkulturation aussehen könnte.

Im einzigen Beitrag eines Architekten wählt Hans-Busso von Busse mit *„Raum und Ritus – Das Kunstwerk Liturgie erwartet Baukunst. Gedanken zur Schönheit und Spiritualität des Kirchenraumes"* (93–114) einen ausgesprochen geistlichen Einstieg in das Thema. Anhand der großen Texte von Vitruv, Augustinus, Thomas von Aquin, F. Schleiermacher, A. Schopenhauer, R. Guardini u. a. hält Vf. ein engagiertes Plädoyer, bei jedem – nicht nur Kirchen- – Gebäude über die Funktion hinaus auch geistigen Gehalt zu gestalten und wahrzunehmen. An eigenen und fremden Beispielen erläutert Vf., was es heißen und wie es gelingen kann, den Satz des Vitruv einzulösen: „Ich möchte, daß mein Tempel die Menschen bewege." (114)

Der Leiter der Kunsthalle Bremen, Wulf Herzogenrath, diskutiert im letzten Aufsatz *„Die Räume der Religion und der Künste"* (115–135) die Frage: „Kann der Künstler ein Bild, einen Raum schaffen, der zugleich gestaltet ist und den Betrachter auf sich selbst zurückbezieht, damit er sich im Mittelpunkt sieht?" (115). Im Zeitalter der Reizüberflutung und medialen Dauerberieselung durch Wort, Bild, Ton etc. spüren nicht nur die Seelsorger in den Citykirchen der großen Städte die Sehnsucht vieler Menschen nach Zentrierung und Stille, – den Bedingungen für eine Begegnung mit dem Transzendenten, mit Gott. In Bild- und Raumbeispielen von Caspar David Friedrich bis Marina Abramovic demonstriert Vf., daß es keinen Grund zur Resignation gibt, daß es in Vergangenheit und Gegenwart gelungene Beispiele solcher Kunstwerke gibt, sowohl in Museen als auch in Kirchen.

Der Anhang des Bdes gibt einen Abschnitt aus dem Buch „Die Ordnung der Rituale" von H.-G. Soeffner wieder „zu den Stichwörtern ‚Kollektivsymbol' und ‚Ritual'" (139–149), und gewährt in einigen Bildern (151–157) einen kleinen Einblick in die interessante Raumsituation der Kölner Trinitatiskirche während des Kirchbautags.

Es ist bemerkenswert, daß die evangelische „Kirche des Wortes" eine Veranstaltung zum Thema „Ritual" durchführt und so explizit über die äußeren, räumlichen Umstände der Feiern auch des Wortes Gottes nachdenkt. Vielleicht darf man in den zumeist sehr qualifizierten Beiträgen dieses Bdes, die viele konfessionsverbindende Fragen aufwerfen, einen Schritt sehen, daß die Christen immer mehr ihre gemeinsamen Talente entdecken und der Verpflichtung nachspüren, die sich aus dem Missionsauftrag des Evangeliums auch in die heutige säkulare Gesellschaft hinein ergibt.

Münster Stefan Rau

Künzel, Anja: **Kirche bauen – Gemeinde bilden.** Zur Beziehung von Architektur, Kunst und Liturgie im Leben katholischer Pfarrgemeinden. – Darmstadt: Das Beispiel 1996. 264 S., kt DM 34,00 ISBN: 3-923974-08-6

Seit Anfang der achtziger Jahre v. a. durch den Berliner Katholikentag das Gespräch zwischen Kunst und Kirche in Deutschland wieder verstärkt wurde, sind eine große Anzahl von Publikationen zu diesem Themenkreis erschienen. Hier ist nun eine Arbeit vorzustellen, die in vorbildlicher Weise eine Art Zwischenbilanz in diesem fortdauernden Prozeß darstellt und eine deutliche Wegweisung für die Gemeinden bietet, die heute als Kirche auch mit zeitgenössischer Kunst leben wollen.

Das Werk von A. Künzel stellt die Dokumentation eines Forschungsprojektes im Aachener Generalvikariat dar, das seit 1992 von einer Arbeitsgruppe mit der Vf.in unter folgender Zielsetzung durchgeführt wurde: „Sie zielten hierin eine kritische Reflexion auf die nachkonziliaren ortsgemeindlichen Bemühungen um eine liturgie-, musik- und kunstgerechte Gestaltung der Kirchenräume in der Diözese Aachen an ... Hiermit entstand der Auftrag einer Dokumentation, die vor allem den Zeitraum der 70er und schwerpunktmäßig der 80er Jahre behandeln sollte, also der in Pfarrgemeinden oftmals schon zweiten und dritten Rezeptionsphase liturgischer Reformen hinsichtlich der (Um-)gestaltung gottesdienstlicher Versammlungsräume" (9). Aus einem ersten Kontakt mit zunächst 70 Gemeinden wurden schließlich 15 ausgewählt, mit denen Vf.in jeweils etwa 4 Wochen in Gesprächen zusammenarbeitete. Dabei bediente sie sich eines Fragerasters, „dessen interesseleitender Mittelpunkt jeweils pastoralsoziologische, regionalbaugeschichtliche, künstlerisch-architektonische sowie liturgietheologische bzw. praktisch-liturgische Implikationen des in Frage stehenden gemeindlichen (Um-)Gestaltungsprozesses bildeten." (9)

Das Ergebnis dieses aufwendigen Arbeitsprozesses bildet im *zweiten Teil* als *„Erfahrungen"* (40–237) den Schwerpunkt des vorliegenden Werkes. Hier schildert Vf.in die Geschichte der jeweiligen Pfarrei und ihres Kirchenbaus, die verschiedenen Beteiligten und Vorgänge bei Neu- und Umgestaltungen und ihren Eindruck des heutigen liturgischen Lebens in und mit diesem Raum. Vorgestellt werden Um-, An- und Neubauten, Renovierungen und Neugestaltungen von Pfarr- und Wallfahrtskirchen, sehr behutsame neben massiven Eingriffen (überraschend sind gleich drei um 90° „gewendete" Kirchen). Zu den ausgewählten Beispielen gehören „Klassiker" wie die von Rudolf Schwarz 1954 entworfene Annakirche in Düren, die Basilika in Steinfeld oder die inzwischen für ihre exzellenten zeitgenössischen Kunstwerke berühmte Pax-Christi-Kirche in Krefeld-Oppum, aber auch der hochbrisante Neubau der Kirche in „Neu"-Garzweiler, der unter dem (emotional sehr verständlichen, ästhetisch deshalb aber nicht weniger problematischen) ausdrücklichen Ziel der Translozierung möglichst vieler Einrichtungsgegenstände aus der alten Kirche stattfand, die wie das ganze Dorf dem Braunkohlentagebau weichen mußte.

Diese 15 durchweg sehr sachkundigen und einfühlsamen Darstellungen seien nur durch wenige kritische Anfragen ergänzt: Vf.in kündigt zwar selber (40f) an, daß ihre Ausführungen eine recht persönliche Note bekommen hätten, aber diese irritiert den Leser im konkreten Fall dann doch, – v. a. bei der Schilderung erlebter liturgischer Feiern vermißt man manchmal das im Theorieteil gesetzte hohe Niveau (z. B. 102, 116). Solche beckmesserischen Vorhaltungen wären wohl besser an anderer Stelle zur Sprache gekommen. Dagegen überrascht die u. E. allzugroße Ehrfurcht, mit der Vf.in etwa der Dürener St. Annakirche begegnet: Auch wenn dies fraglos ein klassisch schöner Raum ist, – müssen wir nicht angesichts der gegenüber seiner Entstehungszeit völlig geänderten Gemeinde- und Nutzungssituation auch solch ein architektonisches Kleinod von Rudolf Schwarz danach befragen dürfen, ob und wie dieser riesige und durch Bänke starr definierte Raum heute liturgisch zu nutzen, zu gestalten ist (was immer das für Konsequenzen hätte)? Schließlich fragt man sich, ob das mehrmals konstatierte „Nichtverstehen" liturgietheologischer Grundsätze wirklich als Grund für mangelhafte Gestaltungen hinreichend ist, – geht es wirklich primär um rationales Verstehen? Sind nicht oft emotionale Barrieren viel virulenter?

Unter dieses quasi empirische Hauptgebäude der Arbeit legt Vf.in im *ersten Teil* das Theorie-Fundament mit dem Abschnitt *„Grundlagen"* (12–39). Es gelingt ihr, die zur Gestaltung liturgischer Räume relevanten ekklesiologischen und liturgietheologischen Grundfragen auf knappem Raum überzeugend zu diskutieren. Lediglich der dritte, auch kunsttheoretisch ambitionierte Abschnitt fällt hier etwas ab, da Vf.in sich angesichts des schmalen Raumes auf wenige Autoren beschränken mußte und so gerade bei dieser Debatte die so vielfältigen Gegenpositionen unbeachtet bleiben.

Insgesamt ebenso gelungen ist der zusammenfassende *„Teil III Spannungspole"* (238–248), der im Rückblick auf die dargestellten Beispiele die fundamentale Dialektik zwischen Bestand und Wandel expliziert. „Gemeinde, Liturgie und Kunst ruhen auf Grundlagen (Identität, Initiation, Tradition), die gleichzeitig eine beständige schöpferische Gestaltwerdung (Kompetenz, Mystagogie, Zeitgenossenschaft) fordern." (238)

Vf.in sieht alle vorgestellten Gemeinden mehr oder weniger auf dem Weg zur Gestaltung dieser Grundspannung, wobei sie der Frage, wer eigentlich „die Gemeinden" sind, wer in ihnen wann was sagt und bestimmt, zurecht breiten Raum einräumt. Der Prozeß der Umgestaltung ihres Kirchenraumes kann zu einer Chance für den Aufbau einer Gemeinde werden, wie es in einer der sechs abschließenden Thesen heißt: „Kirchenbau ist insofern als eine fortschreitende, miteinander parallel verlaufende Gestaltwerdung von Raum und Gemeinde zu begreifen ..." (248)

Am Schluß finden sich drei sehr hilfreiche Anhänge: ein Begriffslexikon, ein umfassendes Literaturverzeichnis und ein Fragebogen für Gemeinden, die sich auf eine Umgestaltung ihres Kirchenraumes vorbereiten.

„Wir müssen hinnehmen, daß das Verhältnis zwischen Kirche und Kunst gebrochen ist und daß in unseren Kirchenräumen trotz aller Bemühungen allenfalls mehr oder weniger solides Kunsthandwerk Einzug hält. Manches ist das Ergebnis künstlerischen Unvermögens oder muß leider als Kitsch bezeichnet werden ... Die Chance, die Situation zu ändern, schätzen wir – ohne zu resignieren – aus unserer Position als sehr gering ein"(5). Diesem fast defätistischen Urteil im Vorwort der beiden für Kirchenbauten Verantwortlichen im Aachener Ordinariat braucht man sich gottlob auch nach der Lektüre dieses engagierten Buches nicht anzuschließen. Vf.in hat hier ein Werk vorgelegt, daß man ohne Einschränkung allen empfehlen kann, die sich theoretisch oder praktisch mit dem Thema des katholischen Kirchenbaus beschäftigen. Es verbindet exzellente theologische Darlegungen zu allen für dieses Thema relevanten Aspekten auf aktuellstem Stand mit interessanten empirischen Untersuchungen. Es gibt u. W. z. Zt. kein anderes Werk, daß solche Dichte in den Theorieteilen mit so großer Praxisnähe vereint. Dieses Buch kann sicher helfen, im wissenschaftlichen Diskurs den Graben zwischen Kunst und Kirche weiter zu schließen, es sind ihm darüberhinaus aber auch aufmerksame Leser in den Gemeinden zu wünschen, die ohne Resignation an dem Ziel arbeiten, Kirche zu bauen und Gemeinde zu bilden.

Münster Stefan Rau

Sauer, Ralph: **Die Kunst, Gott zu feiern.** Liturgie wiederentdecken und einüben. – München: Kösel 1996. 320 S., kt DM 36,00 ISBN: 3-466-36458-2

Vor kurzem hat der Pastoraltheologe Leo Karrer wieder einmal gefragt, ob „man zu Gott Du sagen" könne. Für die Berechtigung seiner Frage verwies er v. a. auf Adolf Exeler: daß die „einseitige Kennzeichnung von Gebet als Sprechen mit Gott Ursache für viele Gebetsschwierigkeiten" sei; es handele sich „ja keineswegs um einen echten Dialog"; das Beten sei „doch ein erheblich anderes Sprechen, als wir es sonst gewohnt" sind (KatBl 1981, 839). Die Anfrage Exelers und Karrers gilt auch für die *kirchlich* arrangierten Formen gottmenschlichen Dialogisierens – d. h. für den Gottesdienst. Praktisch-theologisch lassen sich hierbei verschiedene Lösungsansätze *denken* und (*in* Gemeinden bzw. *mit* Gemeinden) auch *„probieren"*. Für einen „unbequem"-radikalen Ansatz, der „die Lebensformen und -situationen der Menschen heute *vorbehaltlos* ... studieren" und zum Ausgangspunkt einer in Haltung und Form vielfach erneuerten und neuen Praxis machen möchte, hat jüngst Harald Schützeichel plädiert („Die Feier des Gottesdienstes", 1996).

Radikales Infragestellen der (nach)vatikanischen Gottesdienstpraxis liegt S. fern. Aber auch er hält fest: Wichtigen liturgischen „Fragen haben sich die Konzilsväter nicht zugewendet", z. B. „wieweit sich ... die zum Gottesdienst versammelte Gemeinde, das Mahl usw. revitalisieren, d. h. mit dem Lebensgefühl des heute lebenden Menschen in Verbindung bringen" lassen; sie seien, so S., „bis heute weitgehend unbeantwortet geblieben" und hätten „daher zu der tiefen Krise des Gottesdienstlebens geführt" (54). Im Untertitel seines neuen Buchs macht S. darauf aufmerksam, daß es ihm um *Liturgie wiederentdecken und einüben* geht! Anders als Schützeichel, der vielfach situativ argumentiert, beschäftigt S. die alte Guardini-Frage – von diesem eher *psychologisch* begriffen –, d. h. „die Frage nach der Liturgiefähigkeit des heutigen Menschen" (15). Mit ihr sich auseinandersetzend, sieht S. sich als jemand, der „im Jahre 1996 ein Konzept liturgischer Bildung entwirft" (12). Zu diesem Zweck hat S. eine Fülle an Gedanken und Überlegungen zusammengetragen, die beeindruckt. Allerdings ist S. als Kenner der Materie bestens ausgewiesen. V. a. in Fragen des Gottesdienstes mit Kindern hat er in Kommissionen und Arbeitsgruppen mitgearbeitet und wohl auch großen Einfluß auf die liturgische Reformarbeit in die-

sem Bereich gehabt. Die reiche publizistische Tätigkeit S.s wird allerdings – eigentlich erstaunlich – in der jetzt vorliegenden neuen Veröffentlichung kaum sichtbar gemacht (vgl. u. a. 115, 192). Die Rückfrage nach S.s bisherigen Veröffentlichungen zu liturgischer Reform- und Bildungsarbeit wird u. a. dadurch geweckt, weil einzelne Kap. des Buchs eher den Eindruck *selbständiger Essays* („Exkurse") machen, und auch isoliert bzw. ohne Bezugnahme zum Gesamt der Gedankengänge formuliert zu sein scheinen.

Im *1. Kap.* thematisiert S. Fragen nach den Gottesbeziehungen von heute, nach dem Verhältnis des modernen Menschen zu Jesus, nach den ihm noch möglichen Gemeinschaftsvollzügen und konstatiert ein weitreichendes Unverständnis gottesdienstlicher Symbolik, sowie eine Kluft zwischen Leben und Gottesdienst, die die Fremdheit zur Bibel genau so beinhaltet wie das Defizit an humanen Grundlagen. Das *2. Kap.* setzt sich mit der anthropologischen Wende in der Theologie auseinander, die sich auch in der Liturgie bemerkbar gemacht habe. Nach solchen Basiskapiteln wendet S. sich ziemlich abrupt in einem *3. Kap.* Fragen von Bildung und Erziehung zu. Der Wiederentdeckung des Bildungsbegriffs korrespondieren sodann im *4. Kap.* S.s Forderungen nach liturgischer Bildung, wie sie in den konziliaren und nachkonziliaren Dokumenten belegt sind. Das umfangreiche *5. Kap.* wendet sich der Notwendigkeit einer liturgischen Propädeutik zu; ein *6. Kap.* gilt der direkten liturgischen Bildung und Unterweisung; in *Kap. 7* wird die Liturgie selbst als Ort des Feiernlernens vorgestellt. Eher Anhangcharakter haben die *Kap. 8 bis 12* über liturgische Bildungsarbeit mit Ministranten, in Kinder- und Familien- und Jugendgottesdiensten, mit Fernstehenden, sowie im Rahmen theologischer Aus- und Fortbildung.

Als *besonderes Anliegen* dieses Buchs schält sich die Suche nach den Inhalten und Möglichkeiten einer liturgischen Propädeutik heraus (vgl. 293). Auffällig ist hierbei S.s Zurückhaltung gegenüber dem Bildungsprogramm im *Direktorium für Kindermessen* (1973), dessen Artikel 10ff fast dieselben Forderungen artikulieren wie S.s Kap. 5 (vgl. u. a. seinen Einstieg in dieses Kap. [86ff]; ferner 82: der Verweis dort auf das „3. Kap." hat kein Fundament, da Kap. 3 ausschließlich der „Wiederentdeckung des Bildungsbegriffs in der Gegenwart" gewidmet ist; vgl. 65–76). Das bekannte *Dilemma* – ohne ein wenigstens latent vorhandenes Interesse lassen sich kaum Zugänge zum Leben aus dem Glauben eröffnen – vermag auch S. nur zu benennen (vgl. 86 u. ö.). Für praktische Lösungsansätze kommt selbst er nicht über die bekannten Hilfszeitverben *„könnte"*, *„muß"*, *„soll"* u. ä. hinaus. Der Abschnitt über die „Lernorte der liturgischen Propädeutik" (vgl. 176–179) macht das Dilemma überdeutlich: das Elternhaus „könnte", wenn . . .; der Kindergarten „kann", aber . . .; im „Rahmen" der Gemeinde „können die nötigen Voraussetzungen" geschaffen werden (177); die religiösen Kinderwochen in der ehemaligen DDR „sollten auch" . . ., usw. Und „was kann der ‚schulische' Religionsunterricht leisten?", fragt S. schließlich zu Recht, da allein dieser – *noch!* – einen staatlich-gesellschaftlich organisierten Lernort abgibt. Inhaltlich erwähnt S., neben Stille u. a. Übungen im Religionsunterricht, das Begehen von Feiern, die Frage nach Gott, nach dem Verständnis und der Bedeutung der Heiligen Schriften. Doch steht für ihn an erster Stelle die Symbolerziehung (vgl. 178; vgl. ferner 182 u. ö.)! Eine Durchsicht des Buchs macht deutlich, daß S. hierfür zum einen reiches und interessantes Unterrichtsmaterial anbietet, zum anderen aber – m. E. im Unterschied zum Liturgieverständnis der konziliaren Liturgiekonstitution – Symbole und (sinnfällige) Zeichen häufig gleichsetzt bzw. weitgehend ineinanderschiebt. Das führt dazu, daß hier m. E. zu wenig kritisch von *„heiligen Zeichen Gottes"* (sic!) geredet wird (178). Wenn ich es richtig sehe, werden von S. manche „Dinge" und Handlungen unter einen „symbolischen" Zeichenbegriff subsumiert (vgl. 114; vgl. vorher schon 30 u. ö.), der die Phänomene des menschlichen Lebens und Zusammenlebens und unserer Welt ständig „auf ein ‚Mehr an Sinn' hin" befragt (115; vgl. 266f). Doch werden die (von S. so genannten) „primären Zeichen" der Liturgie, etwa das Zusammenkommen (Gemeinde), die Verkündigung (Wort Gottes) u. a. von ihm zu Recht nicht ausschließlich als symbolisierende Akte gesehen, sondern auch (wie im Konzil und in der theologischen Tradition) als Äußerungen, als Formen und Ausdruck von Leben und Glauben der Kirche (vgl. etwa 30; 54; 106; 184ff !; 231 u. ö.).

Die *„Fach"-Sprache* S.s ist nicht immer frei von Unschärfen. Soll man 1996 noch von einem „Gottesdienstbesuch" reden (17), vom „Zelebranten" eines Requiems und „beiwohnenden" Menschen (vgl. 15 u. ö.) - lauter Vokabeln, die die Gemeinde eher als Publikum erscheinen lassen denn als (Mit-)Trägerin des Gottesdienstes? – S. zählt zu den „kirchlichen Hochfesten" auch „Erntedankfest" und „Allerseelen" (vgl. 36)! – Oder: „Im Anschluß" an ein Betrachten und Essen von Brot „könnte auch ein Gottesdienst zum Thema Brot gefeiert werden" (110; vgl. allerdings auch 201)! – Oder: Für Gott soll „in den neuen überarbeiteten Schweizer Hochgebeten zum ersten Mal offiziell die Rede vom ‚guten Vater und einer liebenden Mutter'" sein (141)! – Kaum sachdienlich dürften die hin und wieder karikierenden Assertionen S.s sein: In „vielen Generationen von Priesteramtskandidaten . . . wurde ein Heer von klerikalen Banausen herangezogen" (120); vgl. auch S.s weitgehend ungeschützte Rede vom sogenannten „Engelwerk" als „einer fundamentalistischen Sekte innerhalb der Kirche" (41)! – Die bibliographischen Angaben lassen – wie schon angedeutet wurde – einige Wünsche offen. Wann ist Guardinis „Liturgische Bildung" erschienen – 1918 (35)? 1923 (12; 314)? Wo finden interessierte Leser/innen das „Direktorium für Kindermessen" (297)? Einschlägige Arbeiten zu Fragen der liturgischen Bildung werden nicht herangezogen (A. Jilek; P. Cornehl; R. Volp – der lediglich erwähnt wird [vgl. 48; der zweite Verweis im Register scheint nicht zu stimmen!], dessen Buchtitel S. ohne jeden Kommentar ebenfalls gebraucht und somit auch zu den liturgiebildnerischen Implikationen von Volps *„Die Kunst, Gott zu feiern"* keine Stellung bezieht)! – Fragen bleiben zur Art und Weise, Umfrageergebnisse zu sichten, zu nutzen und (auszu)werten.

Alles in allem wird in dem vorliegenden Werk, fast enzyklopädisch, Vieles zusammengetragen; auch werden die Felder und Bereiche einer liturgischen Bildung komplett vor- und dargestellt. Es fragt sich allerdings, ob solche „Wiederentdeckungen" und „Einübungen" ein oder gar das *Konzept* liturgischer Bildung 1996 ergeben.

Bergisch Gladbach Hans J. Limburg

Wannenwetsch, Bernd: **Gottesdienst als Lebensform – Ethik für Christenbürger.** – Stuttgart: W. Kohlhammer 1997. 366 S., pb. DM 79,00 ISBN: 3-17-014841-9

Erstmals wird hier für das deutsche Sprachgebiet eine Monographie zur ethischen Dimension der Liturgie vorgelegt, die als Habil.schrift von der Theol. Fak. Erlangen angenommen wurde. Angesichts der engen Verbindung der kirchlichen Grundfunktionen von *Martyria, Liturgia* und *Diakonia* ist es eher verwunderlich, daß dies nicht früher schon und bis heute auch nicht in der katholischen Theologie geschehen ist. In der englischsprachigen Literatur, v. a. in den USA, finden sich dazu schon seit geraumer Zeit Veröffentlichungen, die Vf. berücksichtigt.

Er unterscheidet drei Ebenen der ethischen Bedeutung des Gottesdienstes. Sie ist einmal schon damit gegeben, daß Menschen durch den Gottesdienst den Lauf der Welt unterbrechen und sich darin auf die Lebensform der Nachfolge Jesu besinnen. Dabei geschieht zweitens „schon im Gottesdienst selbst die ethische In-Formierung des menschlichen Handelns und Urteilens. Indem Menschen mit dem Urteil Gottes übereinstimmen und in das Handeln Gottes einstimmen, feiern sie Gottesdienst." Daraus ergibt sich weiter, daß die ethische Dimension der Liturgie erst dann voll erfaßt ist, „wenn das Einstimmen in Gottes Handeln nicht nur als ethische Formierung der einzelnen Gläubigen erkannt wird, sondern auch und primär als Formierung der gottesdienstlichen Gemeinde. Es ist das gemeinsame Einstimmen in das Lob Gottes, das Übereinstimmen im Bekenntnis des Glaubens und das Einstimmen in das Handeln Gottes ‚für andere' . . ." (14).

Vf. gliedert sein Werk in drei Teile. 1. stellt er den *„Gottesdienst als Beginn christlicher Ethik"* dar, wobei auch Beiträge aus der Ökumene angeführt werden. 2. wird der *„Gottesdienst als kritische Kraft christlicher Ethik"* dargestellt, ausgehend von der politischen Dimension der Kirche. 3. geht es um den *„Gottesdienst als formative Kraft und christliche Ethik"*, woraus sich die „Ermächtigung zum politischen Leben" ergibt. Tatsächlich kann in der Liturgie „beides zugleich erfahren werden: die Grenze menschlicher Verantwortung – das, was Gott für den Menschen tut, und der darin aufscheinende Innenraum ihrer Verantwortung: das, wozu sie von Gott ermächtigt sind zu tun" (24).

Obwohl es hier nicht möglich ist, die Fülle der Überlegungen und Anregungen auch nur anzudeuten, darf gesagt werden, daß mit dieser Untersuchung ein Werk vorliegt, das weniger von der Liturgiewissenschaft als vielmehr von der Moraltheologie und Christlichen Sozialethik, aber auch von der Pastoraltheologie zur Kenntnis genommen werden sollte. Der notwendige, ja unverzichtbare Zusammenhang von Diakonie und Liturgie wird zumindest in deutschsprachigen Publikationen dieser Disziplinen kaum thematisiert (Vf. verweist allein auf Bernhard Häring).

Es überrascht ein wenig, daß die – zugegebenermaßen wenigen – liturgiewissenschaftlichen Veröffentlichungen zu dieser Thematik mit Ausnahme von T. Berger (Lex orandi – lex credendi – lex agendi, in: ALW 27 [1985], 425–432) keine Beachtung finden (v. a.

H.-C. Schmidt-Lauber / K. Heinrich: Gottesdienst und Diakonie, in: Handbuch der Liturgik, hg. v. H.-C. Schmidt-Lauber / K.-H. Bieritz, Leipzig / Göttingen 1995, 654–665).

Münster Klemens Richter

Jilek, August: **Eintauchen – Handauflegen – Brotbrechen.** Eine Einführung in die Feiern von Taufe, Firmung und Erstkommunion. – Regensburg: F. Pustet 1996. XL, 372 S. (Kleine Liturgische Bibliothek, 3), kt DM 49,80 ISBN: 3-7917-1507-0

Mit diesem Bd will August Jilek den hauptamtlich im pastoralen Dienst Arbeitenden ein Arbeitsbuch über die Feier der Taufe und Firmung, sowie über Eucharistie, insoweit sie die Problematik der Erstkommunion als Teilfeier der Aufnahme in die Kirche betrifft, in die Hand geben. Ganz auf den patristischen, kirchenrechtlichen und liturgischen Quellen aufbauend, analysiert J. die Geschichte und Gegenwart der liturgischen Praxis der Sakramente der Eingliederung gemäß folgendem Aufbau:

1. Die Anfänge; 2. Spätantike und Mittelalter; 3. Reformimpulse zu Beginn der Neuzeit; 4. Gegenwart und hier näherhin a) Vorbemerkungen zur Reform im Gefolge des Zweiten Vatikanischen Konzils; b) Die Feier der Kindertaufe; c) Die Feier der Firmung; d) Sonstige (Teil-)Feiern der Aufnahme und Wieder-Aufnahme in die Kirche; e) Fragen und Überlegungen zur kirchlichen Sozialisation insgesamt; f) Evangelische Taufordnungen der Gegenwart.

Zu den *Hauptanliegen* des Autors gehört es, a) die Grundgestalt der Feiern in den Blick zu rücken, b) aufzeigen, welchen Veränderungen diese Grundgestalt im Laufe der Geschichte unterworfen war, und c) die Folgen dieser Veränderungen darzulegen (XXXVI). Es geht um das Auffinden der *Grundgestalt* aufgrund der ältesten Quellen (2./3. Jh.) über Taufe und Firmung und Eucharistie.

Nach einer liturgie-geschichtlichen Nachzeichnung der Entwicklung des Tauf- und Firmrituals (1.–3. Teil) unterzieht der Vf. die Form der Kindertaufe 1972 einer gründlichen Kritik. Er macht mit Recht u. a. auf folgende Diskrepanzen zwischen Tauf/Firm-Theologie und Tauf/Firm-Praxis aufmerksam:

Das Hochgebet über dem Wasser muß auf den Täufling bezogen und darum persönlich formuliert sein, denn „erbeten wird das Handeln Gottes an den Taufkindern" (172). Glaubensbekenntnis und Wasserritus sollten wieder wie in der frühchristlichen Zeit miteinander verknüpft werden (176). Der Bekleidungsritus sollte echt und nicht nur andeutungsweise vollzogen werden (181). Auch bezieht sich die volle Symbolgestalt der Chrisamsalbung auf den ganzen Körper des Kindes, was aber wiederum die Entkleidung für den Wasser-Ritus voraussetzt (183). Mit vollem Recht moniert J., daß das Kreuzzeichen mit Chrisam bei der Firmspendung nicht genüge; es ist kein aussagekräftiges Symbol für die Salbung mit Heiligem Geist. Auch vom Duft des Chrisams ist nichts zu spüren! (218f). In bezug auf den Firmspender weist er darauf hin, daß nach wie vor der Bischof der ursprüngliche Diener bei der Firmung ist, denn er ist der erste Liturge in der Gemeinde. Sinnvoll wäre es darum, im Fall der Vertretung, den Ortspfarrer an Stelle des Bischofs firmen zu lassen (220) als jener, der im Auftrag des Bischofs ohnehin die Gemeinde leitet und der Eucharistie vorsteht. Ganz allgemein legt der Vf. die Diskrepanzen zwischen Ideal und Wirklichkeit deutlich dar, so wie sie heute offen zu Tage treten (236). Wenn das Ziel der Taufe die „Bekehrung zu christlicher Welt- und Lebenssicht" (238) ist, wäre mir das noch zu wenig. Es müßte ergänzt werden: Gemeinschaft mit Jesus Christus und mit dem dreifaltigen Gott.

Im Kontext der Diskussion um das Firmalter sieht Vf. die Lösung darin, daß die Firmung wieder als Teilfeier der Aufnahme in die Kirche, unabhängig vom Alter, und nicht als Entscheidungssakrament verstanden werden sollte (246). „Es geht nicht um die große Entscheidung, sondern um die je neue ‚Fortschreibung'" (248f). Wenn er aber die Firmung im Grundschulalter (mit 7 Jahren) vorschlägt, so ist das nicht die Konsequenz aus seinem Ansatz der vom Alter unabhängigen Firmspendung. Kann denn von „Fortschreibung" der Glaubensunterweisung im Alter von 7 Jahren gesprochen werden?

J. sieht die Teilfeiern der Eingliederung als Etappen der kirchlichen Sozialisation: „Die Taufe setzt den Anfang, und mit Firmung und Erstkommunion (als dritte Teilfeier) können weitere Etappen der kirchlichen Sozialisation gefeiert werden" (254). Doch muß man sich fragen, ob die Sozialisation vom Jahre 1 – ca. 9/10 schon genügend gewährleistet ist. Ist sie für die Grundschüler nicht eine glatte Überforderung? Wäre nicht das Firmalter von 15/16 (am Schulende) bei aller entwicklungspsychologischen Problematik nicht doch eine Chance für die Jugendlichen, durch eine vertiefte und kritische Auseinandersetzung mit dem Glauben kirchlich sozialisiert zu werden? Zudem besteht offenbar in diesem Alter ein Bedürfnis zur Sozialisation (vgl. Jugendweihe in der ehemaligen DDR!).

Mit Recht moniert J. die fehlende Kontinuität der pastoralen Bemühungen zwischen Taufe und Erstkommunion einerseits und zwischen Erstkommunion und Firmung andererseits, die zu punktuell seien und wo keine Entscheidungen wachsen können (255). Vielmehr müßte an Stelle der punktuellen Pastoral eine begleitende Pastoral treten (256ff). Die Erstkommunion und Firmung in der Osternacht zu feiern (268) wäre sicher sehr sinnvoll, aber wohl eine Überforderung unserer Gemeinden und Seelsorger und vielleicht nur in einer ganznächtlichen Vigilfeier mit je verschiedenen Zeitpunkten der einzelnen Feiern möglich.

Neben vielen positiven Vorschlägen und berechtigten Kritiken finden sich allerdings auch fragwürdige Ansätze und Formulierungen: So versteht Vf. die Absage an den Satan sozusagen als „die negative Formulierung des Glaubensbekenntnisses" (169). Gott und Satan stehen doch nicht auf derselben Ebene! Wir *glauben nicht an* den Satan! J. wertet das Eintauchen der Osterkerze ins Taufwasser als „magisch" (174). Für mich hat es einen tiefen Symbolgehalt: Christus (symbolisiert durch die Osterkerze) heiligt das Wasser durch seinen Tod und seine Auferstehung. Oder was stört es, wenn zum Abschluß die neugetauften Kinder vor ein Marienbild gebracht werden? (201) Ist es nur private Frömmigkeit, wenn wir Maria als Mutter der Kirche verstehen, in die das Kind nun eingegliedert wurde? Der Vf. stößt sich auch an dem Ausdruck „Siegel" bei der Firmung und schlägt „Geschenk" vor. Wenn „Siegel", „besiegelt" in der Katechese richtig erklärt wird, hat das Wort einen einzigartigen Symbolgehalt.

J. spricht hier (217) und öfters von der „Anbetung Gottes" über dem Chrisam, dem Wasser usw. Gemäß liturgiewissenschaftlichem Vokabular nennt sich dieser Ritus nicht Anbetung, sondern *Epiklese*. Die Formulierung „bischofsloser" oder „priesterloser" Gottesdienst ist falsch, denn jeder Gottesdienst ist letztlich auf den Bischof bzw. den Priester verwiesen. Es gibt nur Gottesdienste ohne Bischof oder ohne Priester.

Die Behauptung, daß bis ins 20. Jh. alle unter dem sozialen Zwang zur Taufe gestanden wären (234), ist sicher maßlos übertrieben. Es gab zu allen Zeiten auch viele Christen aus Überzeugung (z. B. die Heiligen). So führt er die vollen Gotteshäuser von einst einzig auf gesellschaftlich-soziale Ursachen zurück (237). Es wäre aber auch zu bedenken, daß der Gottesglaube und die Religiosität unangefochtener waren. Vf. gibt allerdings selber zu, daß manches besonders im Rückblick „vergröbert dargestellt wurde, daß manches sorgfältiger, umsichtiger und behutsamer abgewogen werden müßte" (236), eine Selbstkritik, die gewiß zurecht angebracht wurde.

Nach seinen „Fragen und Überlegungen zur kirchlichen Sozialisation insgesamt" kommt J. zum fragwürdigen Schluß: „Die Lage unserer Kirche ähnelt in der Gegenwart zunehmend derjenigen der Frühkirche. Indessen: Gerade hieraus läßt sich kein Argument gegen die Taufe, Firmung oder Erstkommunion von Unmündigen gewinnen . . . Also gilt nicht einfachhin: Je ähnlicher die Situation jener der Frühkirche wird, umso eher sollten (Teil)-feiern nicht mit Unmündigen gefeiert werden" (246). Kommt diese Ansicht einer *Förderung* der Unmündigen-, ja der Säuglingstaufe gleich? Sollen wir wirklich die Unmündigentaufe fördern und nicht mehr auf die Taufe im Schulalter oder noch später tendieren?

Müßte denn nicht der *Glaube der Täuflinge* wieder der Normalfall werden? J. betont sehr die kontinuierliche Sozialisation des Kindes in die Kirche und zum Glauben. Frage: Ist so die Kindertaufe nur erste Sozialisationsstufe? Die Taufe ist aber m. E. weit mehr!

Dieses Buch ist v. a. für die Pfarreien und ihre neben- und vollamtlichen MitarbeiterInnen gedacht und ist darum sehr praktisch ausgerichtet und mit wertvollen Schaubildern und tabellarischen Übersichten versehen. Wenn es auch ein Handbuch für die Praxis ist, so wird dennoch der kursbuchähnliche Telegrammstil nicht überall Anklang finden.

Insgesamt ist diese leicht verständliche Einführung in die Feiern von Taufe, Firmung und Erstkommunion eine gut gelungene Umsetzung der liturgiewissenschaftlichen Erkenntnisse in die pastorale Praxis und zeigt zugleich überdeutlich die Diskrepanz zwischen liturgischem Ideal und praktischer Wirklichkeit auf.

Fulda Anton Thaler

Trauernde trösten – Tote beerdigen. Biblische, pastorale und liturgische Hilfen im Umkreis von Sterben und Tod, hg. v. Jürgen Bärsch / Beate Kowalski. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1997. 109 S. (Feiern mit der Bibel, 4), kt DM 29,80 ISBN: 3-460-08004-3

Zweifellos gehört es für Seelsorgerinnen und Seelsorger zu den schwierigsten und oftmals auch bedrückendsten Aufgaben, Trauernde zu trösten und Tote zu beerdigen. Die vorliegende Praxishilfe gibt vielgestaltige Hilfen und bietet eine Fülle an Vorschlägen, die nicht ein möglichst problemloses Begräbnis oder einen gut gestalteten Ritus ermöglichen wollen, sondern sie vermittelt Hintergründe und regt die Verantwortlichen zu eigenen Überlegungen an. Hierin besteht der Wert einer solchen Publikation, die man zunächst in relativer Nähe zum Werkbuch „Zeichen der Hoffnung in Tod und Trauer. Ein Werkbuch zur Sterbe- und Totenliturgie" (M. Probst /

K. Richter, Freiburg u. a. 1996) oder ähnlichen Büchern ansiedeln könnte.

Dieser 4. Bd der „Feiern mit der Bibel" ist nicht in erster Linie für Hinterbliebene und Trauernde, sondern für die Haupt- und Ehrenamtlichen, zu deren Pflichten der sorgende Umgang mit den Toten und Trauernden gehört. Dementsprechend konzentrieren sich die ausgewählten Aspekte auf die dafür relevanten Themen. Im wesentlichen werden biblische, pastorale und liturgische Schwerpunkte behandelt.

Nach einer knappen *Einleitung* (1.) in die Thematik (7–9) bietet das erste Kap. eine reiche Palette von Möglichkeiten, biblische Texte in der Trauerbegleitung als „therapeutisch-spirituelle Hilfe" (8) einzusetzen (B. Kowalski: *2. Biblische Aspekte – Klage und Fluchpsalmen* [11–33]). Neben einer zielgerichteten bibeltheologischen Grundlegung werden sowohl Chancen und Grenzen für die pastorale Arbeit aufgezeigt als auch Ansätze für die konkrete Umsetzung innerhalb der Bibelarbeit und der Verwendung von Psalmen in einem Vespergottesdienst geboten.

Ein zweiter Teil beschäftigt sich mit wichtigen pastoralen Aspekten (H. Hupe / W. Möser: *3. Pastorale Aspekte – Kann man Trauerbegleitung lernen? Fortbildung für haupt- und ehrenamtliche Mitarbeiter/-innen* [35–48]). Dieses Kap. berichtet von Erfahrungen, die die Vf. im Bistum Paderborn mit Seminaren zum Thema „Trauerbegleitung" veranstaltet haben. Dabei steht weniger die Wissensvermittlung im Vordergrund als vielmehr der Gedanke, die Motivation zu stärken, in den eigenen Gemeinden solche Kurse zu veranstalten. Hierzu werden mögliche Inhalte und Strukturen vorgestellt, so daß damit in einer Gemeinde entsprechende Materialien erarbeitet werden können. Die Inhalte, die vorgestellt werden, müssen von den Interessierten allerdings noch durch entsprechende Fachliteratur und Erfahrungen angereichert werden.

Der größte, dritte Abschnitt (J. Bärsch: *4. Liturgische Aspekte – Hilfen zur Feiergestalt der Begräbnisliturgie* [48–108]) ist den liturgischen Aspekten gewidmet. Er beginnt mit einer Situationsanalyse und einem kurzen historischen Überblick, der die Entwicklung zur nachkonziliaren Totenliturgie vorstellt. Dabei wird der zweite, eher liturgiepraktische bzw. pastoralliturgische Teil insofern vorbereitet, als er mit einer knappen Beschreibung und Problematisierung der heutigen, offiziellen Totenliturgie schließt.

Oftmals können hinterbliebene Trauernde angesichts des Todes nur verstummen. Vor diesem Hintergrund bietet gerade das Kap., das sich mit dem Zeichencharakter der liturgischen Handlungen beschäftigt, zahlreiche Ansatzpunkte, die christliche Auferstehungshoffnung einfühlsam zu verkünden (4.3 In Zeichen den Tod und die Auferstehung verkünden – Zur Bedeutung der Gestalt der Zeichensprache in der Totenliturgie [87–98]). Über die kirchlicherseits im Rituale angebotenen Formen hinausgehend, wird allgemein zu verstärkt situativem Handeln angeregt.

Der letzte Abschnitt innerhalb dieses Kap.s (4.4) der Publikation dokumentiert den Realitätssinn der Hg., wenn M. Lätzel dort über das *„Begräbnis für Fernstehende"* (99–108) schreibt, daß „immer mehr Menschen ... in der heutigen Zeit von der Kirche und ihren liturgischen Vollzügen entfremdet" (99) sind, trotzdem bei vielen das Bedürfnis nach einem kirchlichen Begräbnis existiert. Diese Ansätze werden sicher in der Zukunft systematischer reflektiert und auch konkreter bedacht werden müssen.

Insgesamt, von kleineren formalen Uneinheitlichkeiten und Druckfehlern abgesehen, bleibt am Ende die Frage, ob nicht die Fülle der zu diesem Themenkreis in den letzten Jahren erschienenen Literatur – mit allen Doppelungen und Wiederholungen, die sich kaum vermeiden lassen – aufzuarbeiten versucht, was in den Jahren zuvor aus welchen Gründen auch immer nicht bearbeitet oder in den Blick genommen wurde. Möglicherweise wird hier dann ein sinnvoller Kontrapunkt zur weitgehenden Verdrängung dieses Themas innerhalb unserer Gesellschaft geleistet.

Ein für die Praxis hilfreiches Buch.

Münster Dietmar Thönnes

Ökumenische Segensfeiern. Eine Handreichung, hg. v. Hanns Kerner / Elmar Nübold. – Paderborn / Stuttgart: Bonifatius / Calwer 1997. 187 S., geb. DM 49,80 ISBN: Bonifatius: 3-87088-985-3 / Calwer: 3-7668-3501-7

Hier ist zwar kein wissenschaftliches Werk anzuzeigen, aber doch ein ökumenisches liturgisches Buch, das aufgrund der in den letzten Jahren die konfessionellen Grenzen übersteigenden Liturgiewissenschaft erarbeitet werden konnte (vgl. zu den Benediktionen u. a. das ev.-theol. „Handbuch der Liturgik", Leipzig / Göttingen 1995, 432–452, sowie das katholisch-theologische „Handbuch der Liturgiewissenschaft" Bd 8, Regensburg 1984, 233–274). Ausgangspunkt für diese Vorschläge gemeinsamer Segensfeiern ist das biblische Verständnis der *Berakah*, der Eulogie, was an sich nicht mit Segen (von *signare*), sondern mit Gutes sagen, lobpreisen (*benedicere* = benedeien) zu übersetzen ist. In einer Einführung werden die gemeinsamen Grundlagen und der durch konfessionelle wie regionale Prägungen unterschiedliche Sprachgebrauch erläutert. Da Benediktionen für unterschiedlichste Situationen gewünscht werden, gibt es ein Formular „Allgemeine Segensfeier", das entsprechend spezifiziert werden muß. Konkrete liturgische Formulare (insgesamt 24) finden sich u. a. zur Einführung von Mitarbeitern in ökumenischen Einrichtungen, für ökumenisch genutzte Gottesdiensträume, Kranke, Ehesituationen, verschiedene öffentliche Einrichtungen bis hin zum Friedhof. Der von Vertretern des katholischen Liturgischen Instituts in Trier wie verschiedener evangelischer Landeskirchen erstellte Bd geht nicht über das hinaus, was heute von beiden Kirchen als ökumenisch möglich angesehen wird, auch dann, wenn es sich um die Sichtweise nur einer Konfession handelt. Dabei werden Sachbenediktionen noch deutlicher vermieden als schon im katholischen „Benediktionale" von 1979, das bei der Segnung von Gegenständen immer erkennen läßt, daß es letztlich um die Menschen geht, die diese Dinge gebrauchen.

Münster Klemens Richter

Lies, Lothar: **Gottes Herz für die Menschen.** Elemente der Herz-Jesu-Frömmigkeit morgen. – Innsbruck: Tyrolia 1996. 128 S., brosch. DM 22,80 ISBN: 3-7022-2041-0

Als erstes Anliegen nennt Vf. im Vorwort, daß er die Herz-Jesu-Frömmigkeit von Übermalung und Verkitschung befreien möchte. Diese Studie soll – von einem „heutigen" Menschenbild ausgehend – verhindern, daß die „Selbst-Verkitschung (. . .) den Menschen an seiner eigenen und an der Würde Gottes" (5) vorbeigehen läßt. Positiv ausgedrückt, möchte der Innsbrucker Theologe Lies versuchen, neben den politischen Irrungen auch „heutige Zugänge zur Mitte des christlichen Glaubens" (5) aufzuzeigen und der Herz-Jesu-Frömmigkeit eine Zukunft geben. Schon bei der Formulierung des Titels kann man die Frage stellen, warum denn die Herz-Jesu-Frömmigkeit über eine Zeit und in eine Zukunft gerettet werden soll, die auf der Suche nach ihren eigenen Ausdrucksmöglichkeiten ist. Können nicht vielmehr das Anliegen und der Inhalt, die mit dieser Frömmigkeitsform übermittelt wurden und werden sollen, eine andere Ausprägung erhalten? Noch in der Einführung fragt Vf. selbst, was die systematische Theologie dazu beiträgt, um die Zusammenhänge der Herz-Jesu-Frömmigkeit mit der Eucharistieverehrung und der Eucharistiefeier mit dem „Herz-Jesu-Kult" deutlich zu machen (11). Vielleicht könnte hier ein erster Problempunkt benannt werden, wenn man erkennt, daß nachvatikanischer Glaubensvollzug nicht vom Kult, sondern vielmehr von einer dialogisch orientierten Liturgie spricht. Der Vorwurf, den er der Liturgiewissenschaft macht, daß Unterschiede und Zusammenhänge der Ideenfeste Herz-Jesu, Fronleichnam und Christkönig nicht hinreichend geklärt sind, „obwohl doch die liturgischen Texte des einen Festes auf das Festgeheimnis der anderen verweisen" (11), und weiter, daß „in die Sicht des 2. Vatikanischen Konzils von Christus als dem hohenpriesterlichen Liturgen (vgl. SC 7)" (11) der Herz-Jesu-Kult nicht miteinbezogen ist, lassen sich möglicherweise dadurch erklären, daß diese nicht unproblematischen Ideenfeste zugunsten einer stärkeren Konzentration auf die Herrenfeste in den Hintergrund getreten sind. Auch die Möglichkeit, daß bestimmte Frömmigkeitsformen zeitabhängig sind, könnte eine mentalitätsgeschichtliche Erklärung für das Zurücktreten solcher Feste sein, zumal L. selbst bemerkt und fragt, ob nicht vielleicht die Zeit der Herz-Jesu-Frömmigkeit vorbei ist (11). Das Grundanliegen, „die guten Elemente der Herz-Jesu-Frömmigkeit so darzustellen, daß sie dem heutigen Zugang zu Christus und in ihm zum dreifaltigen Gott dienen" (11), kann – wenn auch nicht als „erdrückende Problematik" – als eine weitere Möglichkeit der Suche nach neuen oder neu zu belebenden Formen verstanden werden.

Vf. wählt einen Weg, in neun Kap.n

(I. Herz-Jesu: Gott hat ein Herz für die Menschen, II. Teures, nicht leichtes Erbe, III. Herz-Jesu und die Bibel, IV. Verkitschung des Herz-Jesu-Bildes, V. Herz-Jesu-Weihen, VI. Ideologisierung der Herz-Jesu-Verehrung, VII. Herz-Jesu und die Sünde, VIII. Herz-Jesu und Eucharistie, IX. Herz-Jesu-Frömmigkeit heute)

diese Ausprägung von Glauben in alle wesentlichen dogmatischen und historischen Dimensionen und Vollzüge der Kirche einzuordnen; zunächst erläutert er das Symbol „Herz" und kann damit schon viele Vorbehalte aufklären, indem er Verständnis für die religiös-kulturellen Hintergründe weckt. Auch die vielfältigen historischen Zusammenhänge, die Verankerung in der mittelalterlichen Mystik oder die Ausprägungen und der theologische Sinn der Herz-Jesu-Frömmigkeit, den er aufdeckt und verständlich darstellt, tra-

gen dazu bei, das Phänomen zu verstehen. Die Bemühungen allerdings, für viele Lebensvollzüge die Herz-Jesu-Frömmigkeit fruchtbar zu machen und als motivierend darzustellen, scheinen an manchen Stellen etwas einseitig.

Immer jedoch steht die Frage im Hintergrund, ob nicht dieser mystische oder symbolische Weg für heutige, oder sogar *morgige* Frömmigkeit einen Wert hat. Besonders im Kap. über die konkreten liturgischen Ausformungen, die Herz-Jesu-Weihen etc., kommt man nicht umhin, sich der Frage auszusetzen, ob trotz der dialogischen Struktur einer Weihe (verstanden als Antwort der Menschen auf die Heilszusage und das Heilshandeln Gottes in Jesus Christus) nicht letztlich in allen christlichen Initiationsfeiern genau dieses geschieht. Möglicherweise wäre es demnach sinnvoller, der Firmung oder einer adäquaten Feier, welche den in der Taufe begonnenen Weg ratifizierte, einen höheren Stellenwert zukommen zu lassen. Anstöße dazu benennt Vf., wenn er anregt, die Mystagogie im Umfeld der Sakramentenfeiern wieder stärker in den Blick zu nehmen (100f). Ziel kann es dabei nur sein, „die für die Phasen unseres Lebens wichtige Christusgemeinschaft" (101) nicht zu verlieren.

Zweifelsohne ist dieses Buch als ein Beitrag und eine Anregung zum interdisziplinären Gespräch zwischen Liturgiewissenschaft und Dogmatik zu verstehen, zumal es die Möglichkeit zum weiteren wissenschaftlichen Arbeiten bietet. Die angefügte Literatur und der Anmerkungsapparat sind hierbei hilfreich.

Rez. denkt, daß trotz der insgesamt sehr guten historischen Aufarbeitung und der systematisch-theologischen Bemühungen, die die liturgischen Ausformungen allerdings nur am Rande wahrnehmen, die Herz-Jesu-Frömmigkeit wohl kaum aus der Nische der intimen und sehr privaten Frömmigkeitsformen herausgeholt wird, um sie – wenn auch nur in einzelnen Elementen – für eine Liturgie von morgen fruchtbar zu machen.

Münster Dietmar Thönnes

Schilson, Arno: **Medienreligion.** Zur religiösen Signatur der Gegenwart. – Tübingen: A. Francke 1997. VIII, 229 S., kt DM 39,80 ISBN: 3-7720-2524-2

Aus seiner Kenntnis der Liturgischen Bewegung sieht Vf. Ähnlichkeiten zwischen der Wiederentdeckung von Religion und Mystik, von Irrationalem und Metaphysischem in den ersten Jahrzehnten dieses Jh.s und dem Aufbrechen des Religiösen mitten im Säkularen und außerhalb der Kirchen heute. Dieser neuen Religiosität eignet eine frappierende Vielfalt und ein beachtlicher Formenreichtum. Das Säkularreligiöse findet sich ebenso in den Medien wie in der Werbung, in der Musik- wie in der Kunstszene, im Unterhaltungs-, Freizeit- und Urlaubsbereich. Kein anderer hat sich in jüngster Zeit in einer derartigen Fülle von Aufsätzen mit den Auswirkungen der Medienreligiosität auf den christlichen Gottesdienst beschäftigt wie Vf. Ein Teil davon wird in diesem Bd erneut publiziert. Hinzu kommt in einem ersten Teil der Versuch einer Erhellung der neuen Religiosität und der Blick zurück auf die zu Beginn des 20. Jh.s aufbrechende Mystik, die für ähnliche Erscheinungen heute sensibilisieren kann. In den Beiträgen *„Liturgie – die bessere Show? Das Medienreligiöse als Herausforderung an die Kirchen"* (89–117), *„Den Gottesdienst fernsehgerecht inszenieren?"* (118–143), *„Leben aus der Mitte der Zeit. Über die Feier der Liturgie im Zeitalter der Beschleunigung"* (144–170) versucht Vf. zu zeigen, daß eine Wahrnehmung der Gestalten und Formen von Religion im Medium Fernsehen zu neuen Einsichten hinsichtlich der Liturgie verhelfen kann.

Nun ist sicherlich die ritualisierte Inszenierung etwa von Shows wie „Traumhochzeit" oder „Verzeih mir bitte" eine Anfrage an die Liturgie, denn hier wie in vielen anderen Sendungen kommen der Wunsch nach ganzem und heilem Leben (Serien), die Suche nach Glück und Lebensfreude (Shows), der Traum von einer neuen Welt, das Bestehen der Herausforderungen des Lebens zum Ausdruck. Vf. verlangt von daher die Rückbesinnung auf die symbolische Gestalt christlicher Heilsvermittlung. Er mahnt an, daß die Liturgie Ort unverkürzten Lebens sein müsse, da sie tatsächlich eine Überbietung des Medienreligiösen sei. Daraus formuliert er praktische Anregungen und Konsequenzen sowie Hinweise zur Gestalt der Gottesdienste.

Wenn heutiges Liturgieverständnis eine *liturgia semper reformanda* einfordert, weil dies von der *ecclesia semper reformanda* her geboten ist, dann muß Liturgie die Wirklichkeit heutigen Lebens wahr- und ernstnehmen. Sie kann nicht davon absehen, daß die sich zum Gottesdienst Versammelnden nahezu ausschließlich auch Fernsehkonsumenten sind. Wenn die dort aufgebaute Scheinwelt, die für viele Fernseher allerdings die tatsächlich reale ist, religiöse Sehnsüchte aufgreift, dann ist dies zumindest eine Anfrage an die Liturgie, inwieweit sie diese Ausdrucksformen ernstnimmt. Zumindest könnte dieser Blick die Liturgie davor bewahren, die Realität heutigen Lebens auszublenden. Es geht nicht um eine Veränderung der Glaubensinhalte, sondern darum, diese in den heutigen Lebenszusammenhängen (Sprache, Zeichen) aufscheinen zu lassen. Um dies zu bedenken und darauf aufmerksam zu machen, leistet dieser Bd einen gewichtigen Beitrag.

Münster Klemens Richter

Kirchenrecht

Krämer, Peter: **Kirchenrecht II.** Ortskirche – Gesamtkirche. – Stuttgart u. a.: W. Kohlhammer 1993. 154 S. (Kohlhammer Studienbücher Theologie, Bd 24,2), kt DM 28,00 ISBN: 3-17-010307-5

Mit Teilband 2 des Bdes 24 der „Studienbücher Theologie" setzt Peter Krämer sein informatives, zuverlässiges, wenn auch nicht auf Vollständigkeit bedachtes Kirchenrechtslehrbuch fort.[1] Mit dem Untertitel „Ortskirche – Gesamtkirche" umschreibt er das, was man, einen Vergleich aus der Computersprache wählend, als „Hardware" und „Betriebssystem" bezeichnen könnte, während Teilband 1 die „Software" behandelte.

Den Erfahrungshorizont des Lesers ernst nehmend, beginnt der Vf. die Darstellung des Verfassungsrechts mit der Ortskirche, die nur deswegen in Teil II behandelt wird, weil in einem Teil I Grundinformationen vorausgeschickt werden wie etwa über die Zugehörigkeit zur Kirche, die verschiedenen Glieder der Kirche und ihre Rechte, den kirchlichen Dienst, das kirchliche Amt und die geistliche Vollmacht, über Gesetz, Gewohnheit und Einzelfallgerechtigkeit. Teil II stellt die Orts- oder Teilkirche durch die Normen über den Bischof, seine Mitarbeiter und Stellvertreter dar, die Pfarrgemeinde jedoch nicht durch die Normen über den Pfarrer. Bei der Behandlung der Gesamtkirche in Teil III stehen die Ämter im Vordergrund: Papst, Bischöfe und Bischofskollegium, Bischofssynode, Kardinalskollegium, Kurie, Nuntien. Die in Teil IV behandelten „Ortskirchenfamilien" (Kirchenprovinzen und Kirchenregionen) zeigen kaum einen personbezogenen Aspekt wie die Teilkirche.

Auch im 2. Teilband schreibt der Vf. wieder mit festem Blick auf den kanonistisch nicht vorbelasteten Leser: Er legt das Nötige in allgemeinverständlicher Form dar und weiß v. a. Materien, die dem Theologen eher fremd sind, durch kirchenrechtskritische, die Erkenntnisse der Theologie ernstnehmende Reflexionen verdaulich zu machen.

Ein paar Anregungen für Vf. und Verlag zum Bedenken: Sollte die zweite Aufl. nicht in nur einem Bd erscheinen, in dem – v. a. um der Grundfragen willen – der jetzige 2. Teilband hinter die rechtstheologischen Überlegungen des 1. Teilbandes eingefügt würde? Sollte der Gesamtband nicht mit einem Stichwortregister versehen werden – das wäre auch bei den Teilbänden möglich, aber weniger effektvoll –, weil das Inhaltsverzeichnis nicht ausreicht, um einem in der Materie weniger orientierten Leser den Weg zu weisen zu Themen wie etwa Zölibat und Laisierung oder Verwaltungsrechtsschutz? Unerläßlich scheint mir schließlich ein Abkürzungsverzeichnis – ich wiederhole meinen leider nicht berücksichtigten Wunsch zu Teilband 1 –, denn es hilft wenig, wenn bei der Literatur angegeben wird, wie sie abgekürzt wird, aber der Weg von der Abkürzung zur Literatur nicht gezeigt ist (Beispiele: NKD oder HdbStKirchR).

Die inhaltliche Seite des Buches läßt sich dadurch charakterisieren, daß es sich um verläßliche Informationen in weiterdenkender Absicht handelt. So gibt es nahezu keinen Punkt, in dem auf einer abweichenden Meinung zu beharren und hier entsprechende Einwände zu erheben unumgänglich wäre. Vielmehr ist Vf. und Verlag anerkennend zu sagen, daß hier wirklich ein Studienbuch Theologie entstanden ist, dessen Rezeption dem Kirchenrecht einen sachgemäßen Platz im Bewußtsein und Wissen der Studierenden schaffen könnte.

Münster Klaus Lüdicke

[1] Rez. zum Teilband 1 in dieser Zeitschrift: 90 (1994), 66–67.

Moraltheologie / Sozialethik

Jahrbuch für Wissenschaft und Ethik. Bd 1, hg. v. Carl F. Gethmann / Ludger Honnefelder. – Berlin / New York: W. de Gruyter 1996. VIII, 308 S., kt DM 98,00 ISBN: 3-11-014700-9

Natürliche Lebensprozesse, die bislang dem menschlichen Zugriff entzogen waren, werden zunehmend durch Forschung und Technik der Verfügung des Menschen anvertraut. Der daraus resultierende ethische Orientierungsbedarf ist ein wichtiger Impuls für die erstmalige Publikation des „Jahrbuches für Wissenschaft und Ethik", das fortan in jährlicher Abfolge zentrale Themen des interdisziplinären Gesprächs zwischen Naturwissenschaften und Ethik behandeln wird.

In einem *ersten Teil* (5–86) finden sich verschiedene Beiträge, die ausdrücklich die ethische Relevanz des wissenschaftlichen Fortschritts unterstreichen. Wolfgang Frühwalds Vortrag zur Eröffnung des Instituts für Wissenschaft und Ethik in Bonn benennt, ausgehend vom Grundsatz der unantastbaren Menschenwürde, als zentrales Anliegen für die Einrichtung der genannten Institution die Notwendigkeit, ein „Gesprächsforum und Forschungszentrum" (11) für kontroverse Grundsatzfragen in der ethischen Debatte einzurichten.

Jürgen Mittelstrass verweist in seinen Ausführungen zum Verhältnis von Wissenschaft und Ethik (15–28) auf die enge Verflechtung von Grundlagenforschung und angewandter Forschung, so daß ein verantwortungsethisch konturiertes und vernunftgeleitetes Ethikgebot für die Humanisierung von Wissenschaft und Technik unerläßlich sei.

„*Zur Verantwortung des Forschers. Verantwortungsdimensionen und externe Verantwortlichkeit in den Wissenschaften*" (29–71) äußert sich ausführlich Hans Lenk. Er plädiert für eine analytisch saubere Differenzierung des inflationär gebrauchten Verantwortungsbegriffs (besonders 30–45). Für die modernen Naturwissenschaften anerkennt er eine „Mitverantwortung" (61), die zwischen moralischer Entschuldigung und fragwürdiger Alleinverantwortung des einzelnen Forschers die Balance halte.

Mit der umstrittenen Bioethik beschäftigt sich der Beitrag von Ludger Honnefelder, der das „*Problem der Konsensfindung in der biomedizinischen Ethik*" (73–86) darstellt. Ohne unnötigen Dramatisierungen Vorschub zu leisten, skizziert Honnefelder die Neuartigkeit der ethischen Problemstellungen. Auch hier fungiert der Verantwortungsbegriff als leitendes Paradigma ethischer Urteilsbildung, wobei Honnefelder deutlich macht: „Angewandte Ethik bedeutet, daß die medizinische Ethik keine anderen Leitprinzipien anwenden kann als die allgemein akzeptierten Prinzipien der Sittlichkeit überhaupt" (80).

Die Beiträge im *zweiten Teil* des vorliegenden Bdes (87–274) bilden den Hauptteil des Jahrbuches. Sie dokumentieren Veranstaltungen des Instituts für Wissenschaft und Ethik zu grundlegenden Fragen der aktuellen bioethischen Debatte.

Nach dem Eröffnungssymposium (89–100), das Grundlagen und Ausrichtung des neugegründeten Instituts thematisierte, wird die zweite Veranstaltung zum Thema „*Humangenetik in der Pränataldiagnostik. Die normative Funktion des Krankheits- und Behinderungsbegriffs*" (101–134) vorgestellt.

Aus der Sicht des Humangenetikers bezweifelt Peter Propping (105–110) die Existenz genetischer Normalität. Er verweist auf die medizinethisch bedeutsame Diskrepanz zwischen Diagnose und Therapie in der Pränataldiagnostik. Daher solle die genetische Beratung der Diagnostik vorausgehen, um diese nicht zur Routineuntersuchung werden zu lassen.

Die rechtlichen Aspekte des Themas beleuchtet Günther Jakobs (111–120) in Anlehnung an unterschiedliche Interpretationen zum § 218. Er beklagt die „Ohnmacht der Ungeborenen" (118) angesichts des gesellschaftlichen Klimas und problematisiert den „Widerspruch zwischen dem Recht der Geborenen und dem Recht der Ungeborenen" (119).

Kritisch zum gegenwärtigen Krankheitsverständnis äußert sich Ludger Honnefelder (121–127). Anhand des genetischen Screening verdeutlicht er Chancen und Risiken der Gentechnologie und fordert eine Bindung dieses Verfahrens an die Indikation schwer therapierbarer Krankheiten.

Ein Exkurs zu „*Organtransplantation und ‚Hirntod'*" (129–134) des Chirurgen Friedrich Wilhelm Eigler verteidigt das Kriterium des Hirntodes als medizinische Voraussetzung für die Möglichkeit zur Organentnahme.

Die Beiträge zum 3. Symposium „*Biomedizinische Ethik in Europa*" zeigen die Vielschichtigkeit und unterschiedlichen Diskussionsstände innerhalb der Länder der Europäischen Union.

Der Aufsatz von Dirk Lanzerath (135–148) zeigt, warum es sinnvoll ist, die politische und ökonomische Annäherung der europäischen Staaten auch in den ethischen Grundsatzfragen voranzutreiben. Die geplante Bioethik-Konvention des Europarates ist für ihn dabei ein wichtiger Meilenstein.

Eine für die interessierte Öffentlichkeit nachvollziehbare Diskussion bioethischer Themen ist für Bernd Neumann (149–153) ein wichtiges Desiderat, um unnötigen Ängsten und Sorgen der Bevölkerung begegnen zu können.

Die Kodifizierung der „Würde, der Identität und der Integrität des Menschen" (157), wie sie im Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland grundgelegt ist, fordert Rudolf Gropp, der die ethischen und rechtlichen Grenzen des medizinischen Fortschritts am Beispiel der Humangenetik (155–160) untersucht, von der Bioethik-Konvention.

Die europäischen Forschungsprogramme werden von Laurence Cordier (161–165) vorgestellt.

Einblick in das bioethische Panorama dreier Länder der Europäischen Union bieten David Shapiro (167–177), der aus Großbritannien berichtet, sowie aus deutscher Sicht der Beitrag von Eduard Seidler (179–188), wie auch Svend Anderson (201–208) für Dänemark.

Eine Skizze zur „Konvention zum Schutze der Menschenwürde und der Menschenrechte im Hinblick auf die Anwendung von Biologie und Medizin", wie die Bioethik-Konvention im Originalzitat lautet, liefert Carlos de Sola Llera (189–196).

Die Rolle des Europarates in der Bioethik wird von Octavi Quintana-Trias (197–200) kurz beleuchtet.

Die letzte der in diesem Bd dokumentierten Tagungen ging dem Thema „*‚Hirntod'-Kriterium und Organentnahme*" (209–273) ausführlich nach.

Aus philosophischer Optik untersucht Georg Scherer die Frage von „Ganzheit und Sterbeprozeß" (211–220). Die „Verdinglichung des Menschen im Tode" (215) bewirke eine „Verhältnislosigkeit" (215) zu sich selbst und zu anderen Menschen. Der Tod sei folglich der „Weltzerfall" (216) des Menschen. Max Schelers Unterscheidung von Leib und Körper (218) aufgreifend, kann der Tod als „vollständige und endgültige Verkörperlichung der Leibesmaterie" (219) verstanden werden. Das Hirntod-Kriterium manifestiere, daß das biologische Sterben dem personalen Leben die Basis entziehe.

Der Neurologe Walter F. Haupt geht in seinem Beitrag „Sterben, ‚Hirntod' und die Einheit des Organismus" (223–231) dieser Frage aus medizinischer Sicht nach, indem er die Sorgfalts- und Feststellungskriterien für die Diagnose des Hirntodes darstellt und kommentiert.

Mit der Diskussion um den Hirntod ist die ethische Frage nach der Organtransplantation eng verbunden, die Ludwig Siep, Leiter des Forschungsprojektes „*Der Status des menschlichen Körpers zwischen Person und Sache*" (235–242), beschäftigt. Der therapeutische Nutzen und die ethischen Möglichkeiten der modernen Transplantationsmedizin würden im gesellschaftlichen Diskurs von „‚Natürlichkeits-Intuitionen'" (238) begleitet, die ein mechanistisches anthropologisches Selbstverständnis kritisierten. Für Siep liegt die zentrale Problematik in der Frage nach der Einwilligung/Zustimmung der Betroffenen. Die Achtung vor dem Willen des Verstorbenen sowie der Respekt vor seinem Körper seien als ethische Orientierungspunkte ebenso zu berücksichtigen wie die legitimen Interessen potentieller Empfänger, wohingegen ökonomische Überlegungen bei der Entscheidung zur Organtransplantation keine Rolle spielen dürften. Michael Quante setzt sich in seinem Beitrag „*‚Hirntod' und Transplantationsmedizin*" (243–262) sehr ausführlich mit der Kritik auseinander, die Hans Jonas seinerzeit am Konzept des Hirntodes geübt hatte. In der gegenwärtigen Debatte unterscheidet er zwei Kritikformen: Erstens eine „begrifflich-definitorische Kritik" (248), die das Hirntod-Kriterium generell als inadäquat betrachte. Davon abzuheben sei die „ethisch-pragmatische Kritik" (249), welche den medizinischen Ansatz grundsätzlich anerkenne, jedoch vor seiner gesellschaftlichen Umsetzung im Kontext der Organtransplantation warne. Quante kann jedoch keinen „direkten Zusammenhang zwischen der begrifflichen Plausibilität des ‚Hirntod'-Kriteriums und der moralischen Zulässigkeit von Organtransplantationen" (253) erkennen. Umgekehrt jedoch ist er der Auffassung, eine Zustimmung zur begrifflich-definitorischen oder ethisch-pragmatischen Kritik am Hirntod-Kriterium führe notwendigerweise zu einer Ablehnung der Transplantationsmedizin.

Ein Diskussionsbericht (263–273) schließt diesen Themenkreis ab.

Die Dokumentation *(Teil III)* dieses umfangreichen Bdes stellt den „Entwurf einer ‚Bioethik-Konvention' des Europarates" (277–289) in deutscher und englischer Sprache vor sowie die „Stellungnahme der Parlamentarischen Versammlung des Europarates" (291–295) und einen Kommentar aus der Feder Ludger Honnefelders (297–306) zu diesem Text.

Das Autorenverzeichnis (307–308) präsentiert abschließend die Mitarbeiter dieses Buches.

Wenn die Suche und Diskussion von anthropologischen Basiskriterien eine fundamentale Voraussetzung für die Konsensfindung in der teilweise hitzig geführten bioethischen Debatte ist, dann liefert das vorliegende Jahrbuch dazu einen wichtigen, um nicht zu sagen wegweisenden Beitrag. Die vorliegende thematische Auseinandersetzung ist schon allein deshalb vorbildlich, weil v. a. die vier Symposien, aber auch die anderen Beiträge, die zentralen Grundfragen medizinischer Ethik erfreulich unpolemisch diskutieren. Vielleicht wird dieser Eindruck aber auch dadurch ermöglicht, daß extreme Gegenpositionen, wie sie aus der angelsächsischen Bioethik bekannt sind, personell nicht vertreten sind und inhaltlich eher am Rande zur Sprache kommen; also allenfalls referiert werden. Hier könnte in Zukunft eine noch größere Offenheit praktiziert werden, indem der interdisziplinäre Charakter des Jahrbuches sich auch dadurch verwirklicht, daß Fachvertreter zu Wort kommen, die in Moralphilosophie und Ethik grundlegend andere anthropologische Optionen vertreten. Das „Jahrbuch für Wissenschaft und Ethik" könnte dann, ganz im Sinne der Initiatoren, auf Dauer ein wichtiges und interessantes Gesprächsforum werden. Zuletzt sei der Wunsch vorgetragen, die moraltheologische Perspektive dabei nicht auszugrenzen, gerade weil dem „Moraltheologischen Jahrbuch" das Erscheinen eines zweiten Bdes versagt blieb. Doch nicht nur deshalb gibt es für die Vertreter der theologischen Ethik genügend Gründe, auf den nächsten Bd dieses Jahrbuches gespannt zu sein.

Münster Klaus Arntz

Kaiser, Thomas Otto Hermann: **Versöhnung in Gerechtigkeit.** Das Konzept der Versöhnung und seine Kritik im Kontext Südafrika. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1996. XIII, 278 S. (Neukirchener theologische Dissertationen und Habilitationen, 3), kt DM 98,00 ISBN: 3-7887-1541-3

Die von W. Huber betreute Heidelberger Diss. behandelt mit dem Konzept der Versöhnung ein zentrales Thema theologischer Ethik, das zum einen zugleich von dogmatischer Relevanz und Brisanz ist, zum anderen elementare Fragen nach der Struktur und Grundorientierung christlicher Praxis aufwirft. Der Frage der Versöhnung geht K. im Kontext der südafrikanischen Auseinandersetzung um die Abschaffung der Apartheid nach. Er konzentriert sich dabei auf die Positionen kirchlicher Dokumente, Organisationen sowie ausgewählter herausragender Kirchenvertreter, um im Anschluß daran systematisch-ethische Folgerungen aus der südafrikanischen Diskussion um Versöhnung in Gerechtigkeit zu ziehen.

K. erhellt zunächst den historischen Kontext des Konfliktfelds Südafrika und beleuchtet ebenso knapp wie präzise die politischen, ökonomischen sowie kirchlich-theologischen Dimensionen des Konflikts, wobei er den Zeitraum zwischen 1976 und 1986 in den Mittelpunkt seiner Analysen stellt. Was das kirchlich-theologische Konfliktfeld angeht, legt er das Schwergewicht auf die „englischsprachigen Kirchen", in denen sich eine auf Kompromiß und Ausgleich abzielende „Theologie der Versöhnung" sowie eine auf radikale gesellschaftliche Veränderung ausgerichtete „Theologie der Befreiung" eher unversöhnlich gegenüberstehen.

Der Hauptteil ist der Entwicklung und Verwendung des Konzepts der Versöhnung in wichtigen, z. T. weltweit rezipierten kirchlichen Dokumenten und bei einigen exponierten Theologen wie Desmond Tutu, Beyers Naudé und Wolfram Kistner gewidmet. Pointiert werden das Versöhnungsverständnis des Südafrikanischen Kirchenrats (SACC), das des aus der „farbigen" reformierten Missionskirche stammenden Bekenntnisses von Belhar, das Gründungsdokument der aus „Verantwortungsträgern" gebildeten National Initiative of Reconciliation, das Konzept des befreiungstheologisch-kontextuell konzipierten KAIROS-Dokuments sowie das auf den Primat persönlicher Begegnung und Umkehr sowie einer Rassenschranken überwindenden individuellen Versöhnungspraxis der Einzelnen abhebende „Evangelical Witness in South Africa" vorgestellt. All diese Dokumente untersucht K. mit Blick auf deren Entstehungssituation, Autoren, Adressaten, zentrale Inhalte und Wirkungsgeschichte. Gegenüber dem auch in Europa wohlbekannten und vieldiskutierten KAIROS-Dokument mit seiner ebenso provokativen wie erhellenden Entgegenstellung von rassistischer „Staatstheologie", versöhnlerischer „Kirchentheologie" und auf Versöhnung durch radikale Demokratisierung setzenden „prophetischen Theologie" stellt K. den theologisch weiterreichenden Beitrag des Bekenntnisses von Belhar heraus, dessen christologisch qualifizierte Rede von Versöhnung „Signalcharakter für alle ChristInnen in Südafrika hatte" (107). Denn „mit BELHAR setzten ChristInnen in Südafrika einer pervertierten calvinistischen Legitimationstheologie eine an Barmen orientierte Bekenntnistheologie entgegen" (108). Laut K. besitzt dieser Bekenntnistext über seine konkrete Entstehungssituation hinaus als verpflichtender Akt situativen Bekennens Gültigkeit.

In seiner Auswertung macht der Vf. auf die Divergenzen und Konvergenzen der unterschiedlichen Versöhnungskonzepte aufmerksam, zeigt deren begrenzte Kompatibilität und Komplementarität auf und reflektiert theologisch auf die Grundlegung von Versöhnung in Gerechtigkeit. Hierbei arbeitet er heraus, daß beide bereits biblisch untrennbar zusammengehören. Im Anschluß an Karl Barth, der, wie K. hervorhebt, im Unterschied zu Dietrich Bonhoeffer in Südafrika noch kaum rezipiert ist, macht er sich für eine im Kern christologische Begründung von Versöhnung in Gerechtigkeit stark. Eine solche vermag ihm zufolge die schöpfungstheologische Begründung aus der Ebenbildlichkeit Gottes, wie sie v. a. Tutu vertritt, die bundestheologisch angelegte Konzeption Naudés sowie die kreuzestheologische Begründung von Versöhnung, die insbesondere Kistner vertritt, zu integrieren. K. vermerkt zugleich, daß „mit Karl Barths Begründung des Versöhnungsverständnisses von der Christologie ausgehend ein Motiv vorliegt, das in die südafrikanische Diskussion um das Versöhnungsverständnis kritisch einzubringen ist, um so die dortigen theologischen Überlegungen zu bestärken, da nur eine christologisch gefaßte Versöhnung im südafrikanischen Konflikt Klarheit schaffen kann" (193). Denn ein solches Versöhnungsverständnis ziele auf die mit der Gerechtigkeit einhergehende Profilierung und begründe damit die entscheidenden Bestimmungen kirchlicher Praxis, die die Grundbedingungen der Gerechtigkeit – auch in der Perspektive „anamnetischer Solidarität" (H. Peukert) – einklagen müsse, an der Initiierung eines Dialogs interessiert sein müsse, zudem auf Gewaltfreiheit aus sein und gerade in der Parteinahme für die Schwachen und Machtlosen schließlich auf die Herstellung von Frieden zielen müsse.

K. beleuchtet anschaulich die Vor- und Nachteile unterschiedlicher Versöhnungsauffassungen und der diesen korrespondierenden individuellen, politischen und kirchlichen Praxis. Er macht die Notwendigkeit einer zureichenden theologischen Begründung von Versöhnung deutlich und weist die christologische Grundlegung als die weitreichendste und integrationskräftigste aus. Zugleich legt er ein eindrucksvolles Plädoyer für die Zusammengehörigkeit von Gerechtigkeit und Versöhnung vor und ruft in Erinnerung, daß der politische Kampf gegen Rassismus und für Demokratie und Menschenrechte elementar mit handlungsleitenden, sei es legitimatorischen, sei es veränderungsorientierten theologischen Optionen und kirchlichen Positionen und Perspektiven verknüpft ist. Er arbeitet überzeugend heraus, daß Südafrika in den letzten Jahrzehnten nicht nur ein politisch-ökonomisches Konfliktfeld war, sondern zugleich einen kirchlich-theologischen Kampfplatz ersten Ranges dargestellt hat, auf dem es um grundlegende Inhalte des christlichen Bekenntnisses, der damit eo ipso gegebenen theologischen wie anthropologischen Aussagen und der von diesen aus festzustellenden Unvereinbarkeiten geht.

Kritisch ist zu K.s Arbeit anzumerken, daß die wichtigen Beiträge der katholischen Kirche sowie katholischer TheologInnen in Südafrika bei ihm zwar v. a. im Zusammenhang mit den aus dem interkonfessionellen Institute of Contextual Theology (ICT) hervorgegangenen KAIROS-Dokument erwähnt, aber nicht systematisch einbezogen und ausgewertet werden. Nicht zuletzt der umfangreiche, bisweilen allerdings überbordernde Anmerkungsapparat sowie das umfassende Literaturverzeichnis (211–276) machen K.s Untersuchung nicht allein zu einer brisanten Lektüre, sondern zusätzlich auch zu einem zuverlässigen Nachschlagewerk. Wer südafrikanische sowie sich mit Südafrika beschäftigende theologische Literatur aus den letzten zwanzig Jahren sucht, wird beinahe zwangsläufig darauf zurückgreifen.

Luzern Edmund Arens

Rottenwöhrer, Gerhard: **Zeichen der Satansherrschaft:** Die Katharer zu Verfolgung, Mord und Strafgewalt. – Stuttgart: W. Kohlhammer 1995. 40 S. (Beiträge zur Friedensethik, 22), kt DM 14,00 ISBN: 3-17-013932-0

Im Rahmen seines langfristig angelegten Forschungsprojekts zur Geschichte christlicher Friedensethik hat das Hamburger „Institut für Theologie und Frieden" 1988 begonnen, einzelne in einem sich jährlich treffenden Expertenkreis durchgesprochene Studien in einer Reihe mit dem Titel „Beiträge zur Friedensethik" zu veröffentlichen, die sich – hoffentlich – einmal zu einer Synthese bündeln lassen sollten. Inzwischen aber sind so immerhin auch als einzelne schon hilfreiche und sonst nicht leicht greifbare Informationen zugänglich gemacht. Dies trifft für das vorliegende 22. Bändchen sogar in besonderer Weise zu, ist es doch die Bewegung der Katharer mit ihrem radikal dualistischen Weltverständnis gewesen, die alle Gewalt im Staat wie in der Kirche radikal zurückwies, dann aber zur Aufrechterhaltung der Kirchenzucht auf Gewalt selber doch nicht ganz verzichten konnte. Diese Tatsache ist wenig bekannt. Im christlichen Dilemma des eschatologischen Vorbehalts ist für die Kirche und ihre Theologie in dieser Weltzeit des „Noch-Nicht" diese Erfahrung aber besonders instruktiv, weil die Katharer trotz dieses Kompromisses dennoch oft bereit waren, in ihrer eigenen Verfolgung ein Zeichen der Echtheit für ihre Kirche zu ziehen und eben dadurch, wenn nicht beispielhaft für eine umfassende Theorie der Friedensethik, so doch für eine gelebte Machtkritik und Gewaltskepsis gerade zu stehen. Ganz allgemein verdient aber auch die im Anhang beigefügte Liste der bisherigen Bändchen der Reihe die Beachtung der interessierten Leser.

Münster Franz Furger (†)

Kleinhappl, Johannes: **Soziales Christentum.** Bd IV: Analysen, Essays und Fragmente aus dem Nachlaß, hg. u. eingel. v. Ernst van Loen. – Innsbruck: Tyrolia 1994. 424 S., brosch. DM 70,00 ISBN: 3-7022-1930-7

Der vorliegende Bd ist der vierte, welchen Ernst van Loen aus dem Nachlaß des österreichischen Jesuiten und Moraltheologen Kleinhappl (1893–1979) herausgibt. Der erste Bd erschien bei Herder, Wien, die folgenden ebenfalls bei Tyrolia. Kleinhappl war Prof. in Innsbruck, seine Ethik unkonventionell und von einem thomasischen Ansatz her – freilich ohne die zeitgeschichtlichen wirtschaftlichen Umbrüche gebührend zu berücksichtigen – kapitalismuskritisch. Beurlaubung aus dem Orden und zeitweiliger Ruhestand waren die Folge. Entsprechend gering sind die zu Lebzeiten erfolgten Veröffentlichungen. Insofern ist es verdienstvoll, daß mit staatlich österreichischer Unterstützung der Nachlaß als wichtiger und

bei aller notwendigen Kritik bereichernder Beitrag zu einer entgegen erstem Eindruck alles andere als einförmigen christlichen Sozialethik zugänglich gemacht wird.

Allerdings betreibt van Loen diese „Wiedergutmachung" an dem „von einer kapitalismusfreundlichen Kirche ins Abseits gedrängten Theologen" in einer Weise, die dem Anliegen wenig dienlich ist. Die einzelnen Beiträge, Notizen und Fragmente werden, ohne daß die Einteilungskriterien geklärt oder die Umstände der Entstehung der einzelnen Äußerungen erläutert werden, nach einer vom Hg. gewählten, aber wenig transparenten Ordnung zusammengestellt. Auch kann man sich fragen, ob es hilfreich ist, selbst undatierte, kaum irgendwo zuzuordnende Fragmente noch zu veröffentlichen. V. a. aber könnte man auf die „notwendige Vorrechte" des Hg.s, die nicht etwa der Klärung des Archivstandes und der editorischen Kriterien, sondern der Darlegung der sozialethischen Meinung des Hg.s dient und fast ein Fünftel des Bdes ausmacht, gut verzichten. Die an der editorischen Qualität schon zu den früheren Bden geäußerte Kritik muß daher auch für diesen letzten Bd leider wiederholt werden.

Münster Franz Furger (†)

Das christliche Freiheitsverständnis in seiner Bedeutung für die staatliche Rechtsordnung, hg. v. Heiner Marré / Dieter Schümmelfeder / Burkhard Kämper. – Münster: Aschendorff 1996. VIII, 166 S. (Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche, 30), pb. DM 58,00 ISBN: 3-402-04361-0

Das in diesem Bd dokumentierte 30. vom Essener Bischof getragene „Gespräch" unter (vorwiegend katholischen) Staatskirchenrechtlern im Jahr 1995 war dem Grundsatz-Thema „Das christliche Freiheitsverständnis in seiner Bedeutung für die staatliche Rechtsordnung" gewidmet. Als Referenten kamen der Philosoph Robert Spaemann (München), der Fundamentaltheologe Hermann J. Pottmeyer (Bochum) und der Jurist Martin Heckel (Tübingen) zu Wort. Während der emeritierte Münchner Philosoph in seiner phänomenologisch gehaltenen Apercut zu „Sittliche Normen und Rechtsordnung" in einer Art christlich pragmatischer Wertethik das Thema vorskizzierte (das Leitstichwort der „Normalität" schwankt undefiniert zwischen einem erwünschten faktischen Standard und einer ethisch begründeten Norm), nähern sich die beiden andern Referate vom jeweiligen Fachhorizont her historisch der Thematik.

Dabei arbeitet Pottmeyer v. a. heraus, wie das notwendigerweise „inkarnierte" theologische Freiheitsverständnis sich im Mittelalter zurecht am feudalen Selbstverständnis orientierte, dann aber die geschichtliche Weiterentwicklung zu einem emanzipierten Verständnis zum Schaden der stimulativ-kritischen Funktion der christlichen Botschaft für die Gesellschaftsgestaltung zu lange verpaßte. Der Jurist schließlich geht seinerseits dem Einfluß des christlichen Freiheitsverständnisses (vorab in seiner reformatorischen Ausprägung) auf das staatliche (vorab das deutsche) Recht nach. – Der Bd dokumentiert wie immer die gerade diesmal besonders interessante Diskussion und erschließt mit einem Fachregister zudem die Thematik. Zu bedauern bleibt, daß die Gesichtspunkte der Sozialethik nicht eigens thematisiert wurden.

Münster Franz Furger (†)

Nach der Wende: Kirche und Gesellschaft in Polen und Ostdeutschland. Sozialethische Probleme der Transformationsprozesse, hg. v. Manfred Spieker. – Paderborn: F. Schöningh 1995. 430 S. (Politik- und Kommunikationswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft, Bd 15), kt DM 60,00 ISBN: 3-506-76824-7

Der als „politik- und kommunikationswissenschaftlicher Veröffentlichung der Görres-Gesellschaft" (Bd 15) erschienene Bd dokumentiert ein von der VW-Stiftung gefördertes Projekt zur Erhebung von Ergebnissen und Schwierigkeiten des postkommunistischen Transformationsprozesses fünf Jahre nach der Wende bzw. spezifischer: der Rolle der katholischen Kirche und ihrer Soziallehre in diesem Prozeß. Die wohl zunächst eher durch die persönlichen Kontakte als Ermöglichungsbedingung für das Projekt diktierte Begrenzung auf Polen und Ostdeutschland erweist sich damit auch sachlich als fruchtbar. Insofern nämlich in Polen der gesellschaftlich prägende Einfluß der katholischen Kirche gerade auch über die in ihr verwurzelte Solidarnosc in der Wende führend war, während die in der DDR extreme Diaspora eine eher marginale Position der katholischen Kirche bedingte, kommen hier zwei Extreme zur Sprache, die Gemeinsamkeiten wie Gegensätze besonders deutlich werden lassen. So hat etwa die seit 1990 deutlich gewordene Ernüchterung, die in Polen die post-Solidarnosc-Parteien 1993 die parlamentarische Mehrheit und – allerdings erst nach Fertigstellung des Bdes – die Präsidentschaft (1995) verlieren ließ, dort offenbar deutlich tiefere Spuren hinterlassen als in Ostdeutschland, wo der Dresdner Bischof aus pastoraler Erfahrung mit einer Erhebung im Magdeburger Raum bei Katholiken eine optimistischere Sicht auf die Realität wie auf die Stellung der Kirche ausmachen zu können glaubt.

Gemeinsam ist in beiden Fällen die dem totalitären Druck des Regimes entsprechende, eher geschlossene katholische Identität mit ihrer starken Klerikal-Zentrierung, in welcher die spezifische Rolle des Laien in der demokratischen und wirtschaftlich liberalen Zivilgesellschaft noch nach weiterer Klärung ruft, in Ansätzen aber – wie polnische Erfahrungen zur Entstehung von katholischen Verbänden bzw. zur Rolle von Laien und Pfarrgemeinden im Transformationsprozeß zeigen – doch schon greifbar ist.

Entsprechend stellt sich hier die „Katholische Soziallehre", über deren Rezeption in Gemeinden und Klerus aber auch in Parteien wie bei Politikern im übrigen differenziert und kritisch berichtet wird, als die durch die päpstliche Lehrverkündigung bestimmte kirchliche Lehre dar, über deren innere Differenzierungen, die m. E. sogar schon bei Solidarnosc als einer spezifisch polnischen Ausprägung von „Befreiungstheologie" in nuce auszumachen wäre, man sich aber hier noch nicht ausdrücklich Gedanken zu machen beginnt. So scheint man vor den realpolitischen Rückschlägen einigermaßen ratlos zu bleiben und neigt dazu, die Schuld zu einseitig den Politikern anzulasten. Hier erweist sich dann die Analyse des Wertewandels aus der Sicht des Erfurter Pastoraltheologen in ihrer wissenschaftlich nüchternen Distanz als klärendes Gegenlicht zur engagierten polnischen Optik. – Daß dies alles auch Folgen für die Soziallehre als Sozialethik (im Sinn des Untertitels des Bdes) zeitigen müßte, wird freilich noch kaum thematisiert.

Münster Franz Furger (†)

Von der Wertgemeinschaft zum Dienstleistungsunternehmen. Jugend- und Wohlfahrtsverbände im Umbruch, hg. v. Thomas Rauschenbach / Christoph Sachße / Thomas Olk. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp-Verlag 1995. 476 S. (Suhrkamp-Taschenbuch, Wissenschaft, Bd 1208), kt DM 29,80 ISBN: 3-518-28808-3

Bucher, Anton A.: **Einführung in die empirische Sozialwissenschaft.** Ein Arbeitsbuch für TheologInnen. – Stuttgart / Berlin / Köln: W. Kohlhammer 1994. 144 S., kt DM 34,00 ISBN: 3-17013174-5

Die besondere Betonung des Subsidiaritätsprinzips (bzw. dessen Forderung, das was eine kleinere soziale Einheit befriedigend zu regeln vermag, nicht bei einer höheren Instanz zu zentralisieren) in der katholischen sozialethischen Tradition favorisiert sogenannte „intermediäre" Organisationen in der Zivilgesellschaft, also gerade auch das besonders in Deutschland in eigener Tradition gewachsene, starke und differenzierte Verbandswesen. Seit der Gründung der Bundesrepublik wird denn auch politisch ausdrücklich gewollt diesen Verbänden als „privaten Trägern" ein erheblicher Teil allgemein gesellschaftlicher Aufgaben überantwortet. Gleich in mehrfacher Hinsicht gerät aber dieses Organisationsmuster in den letzten Jahren in einen erheblichen Strukturwandel: Tendenzen der Pluralisierung und Individualisierung in der Gesellschaft, aber auch der Ökonomisierung des zunehmend bedeutsameren Dienstleistungssektors schwächen die vom freien Engagement aus Gemeinsinn getragene Verbandsidee, während deren Förderung durch die öffentliche Hand bzw. das damit verbundene gesetzliche, also einheitliche Regelwerk die freie Spontanität einschränkt. Gleichzeitig bedingt die Wiedervereinigung Deutschlands seit Beginn der 1990er Jahre die Zusammenarbeit mit Partnern, denen in fast 60 Jahren zentralistischem Totalitarismus diese Verbandserfahrung weitgehend abhanden kam, während gleichzeitig die europäische Einigung ihrerseits nach neuen Harmonisierungen ruft.

Das hier anzuzeigende Buch dokumentiert eine breit angelegte sozialwissenschaftliche Fachtagung zu diesem Spannungsfeld im Bereich der beiden bedeutendsten und trotz ihren unterschiedlichen Zielgruppen ähnlichen sozialen Verbänden, die 1993 – in doppelter Weise bezeichnend – in einem östlichen Bundesland (in Halle) und auch da von der öffentlichen Hand wesentlich gestützt zu folgenden Themen Stellung bezog: Die Modernisierung intermediärer Organisation allgemein, deren Entstehungsgeschichte aus traditionellen (oft weltanschaulich gebundenen) Wertgemeinschaften

sowie deren innere Organisationsstrukturen (d. h. Management, Personal, Finanzen). Je ein besonderer Teil ist zudem der speziellen Situation in den neuen Bundesländern sowie dem Ausblick auf die europäischen Wohlfahrtsmodelle gewidmet.

Für den theologischen Ethiker ist diese Artikelsammlung von 21 Hochschullehrern gesellschaftswissenschaftlicher Disziplinen nicht so sehr wegen des im Buchtitel anklingenden, eher nostalgischen Werturteils, das im allgemeinen, aber in der Geschichte stets akuten Wandel den schon von den Philosophen der griechischen Antike beklagten Abbau von Idealen einmal mehr, aber eben doch stets zu Unrecht nahelegt, interessant. Bedeutsam ist vielmehr die Fülle von solid recherchiertem Fachwissen, ohne das jedes ethische Urteil realitätsfern und damit wirkungslos werden müßte. Daß unter diesen vielen Referenten allerdings kein Sozialethiker beigezogen wurde, signalisiert zugleich einen bedauerlichen Kommunikationsmangel, der sich freilich auch anderswo bemerkbar macht (so etwa wenn der deutsche Caritasverband für die Ausarbeitung seines Leitbildes nicht eines der immerhin zahlreichen sozialethischen Institute in der Bundesrepublik, sondern eine ausländische Consulting- und Werbefirma beizieht).

Ein solcher Kommunikationsmangel bedürfte dann eigentlich einer eigenen Thematisierung. Eine Ursache dafür könnte darin liegen, daß im allgemeinen der Theologe, und zwar auch der theologische Sozialethiker in den Methoden der empirischen Sozialforschung wenig bewandert ist und man daher offenbar betriebswissenschaftlich geprägten Agenturen einen größeren Realitätssinn beimißt. Wenn auch v. a. von pastoraltheologischen Fragestellungen her motiviert will der in Salzburg lehrende Schweizer Religionspädagoge Anton A. Bucher mit seiner Einführung in die empirische Sozialwissenschaft den TheologInnen (Vf. legt Wert auf dieses Sprachgebilde) einen Zugang erschließen, der sie befähigen soll, sozialwissenschaftliche Publikationen angemessen zu rezipieren und die dabei üblichen Begriffe und Symbole (inklusive der mathematischen Formeln) nicht nur zu verstehen, sondern auch zu interpretieren.

Dabei geht es ihm keineswegs um eine Art „soziologischen Theologieersatz mit höherer Wissenschaftlichkeit". Vielmehr ist es ihm ein Anliegen, gerade auch die Grenzen der sozialwissenschaftlich empirischen Methoden aufzuzeigen. Insofern aber christlicher Glaubensvollzug, dessen Wurzel in der Inkarnation, der Menschwerdung Gottes in Jesus dem Christus, liegt, nur in Welt und Geschichte und damit auch in Gesellschaft zu verwirklichen ist, kommt deren bestmöglicher Erfassung gerade auch theologisch wesentliche Bedeutung zu. Dies gilt, wie schon die hochscholastischen Theologen des Mittelalters in Anlehnung an Aristoteles immer wieder hervorhoben, zunächst für die direkte Erfahrung. Es gilt aber nicht weniger für die den komplexen Wirklichkeiten moderner gesellschaftlicher Vernetzungen unerläßlichen sozialwissenschaftlichen Erkenntnisse. Die aus der katholischen Arbeiterbewegung gewachsene Kurzformel für sozialethisches Vorgehen: „Sehen – urteilen – handeln" wäre entsprechend ohne den sozialwissenschaftlichen Zugang in ihrem ersten Element, dem Sehen, defizient und entsprechend wirkungslos. Grundsätzlich ist diese Einsicht aber seit dem II. Vatikanischen Konzil und dessen Pastoralkonstitution, aber auch mit den parallel dazu erschienenen päpstlichen Sozialenzykliken von Johannes XXIII. und Paul VI. für die katholisch geprägte Sozialethik zwar immer selbstverständlicher geworden. Dennoch beschränkt man sich oft genug mangels der entsprechenden methodologischen Kenntnisse auf die Übernahme der Endergebnisse von Untersuchungen. Wo die interdisziplinäre Zusammenarbeit klappt und entsprechende Schlußfolgerungen mit dem Sozialwissenschaftler gegengeprüft werden können, mag dies auch weitgehend in der Praxis genügen. Dennoch ist es gerade auch für dieses Gespräch ungemein nützlich, wenn der Theologe einige Grundkenntnisse über Methode und Vorgehen solcher Disziplinen hat, und wäre es auch nur, um die richtigen Rückfragen zu stellen.

In ungemein nützlicher Weise bietet Buchers Einführung hier einen Zugang, dessen konkrete Beispiele – sie stammen alle aus dem dem Vf. nahen pastoraltheologischen Umfeld – leicht auf die gesellschaftlichen Probleme umgedacht werden können. B.s Arbeitsbuch wird so zu einem eigentlichen „Muß" für all jene, die sich theologisch mit sozialethischen Problemen grundsätzlich auseinandersetzen wollen.

Münster Franz Furger (†)

Falterbaum, Johannes: **Entwicklungshilfe im nationalen und internationalen Recht.** Eine Darstellung ausgehend von christlichen Einrichtungen der Entwicklungsförderung. – Würzburg: Echter 1995. XII, 221 S. (Studien zur Theologie und Praxis der Caritas und Sozialen Pastoral, 3), brosch. DM 39,00 ISBN: 3-429-01678-9

Die beim Freiburger Staatskirchenrechtler A. Hollerbach abgeschlossene juristische Diss. befaßt sich trotz des generellen Titels ausschließlich mit bundesdeutschen Hilfs-Institutionen der katholischen und evangelischen Kirche. Freikirchliche Institutionen werden trotz ihres erheblichen Potentials nur „beispielhaft und ansatzweise" (30f) berücksichtigt. Außer bei unerläßlichen dokumentarischen Werken wird entsprechend auch nur deutsche Literatur einbezogen. Das „international" im Titel bezieht sich also nur auf Beziehungen aus Deutschland in den internationalen Raum. D. h.: Wer etwa aus praktischem Bedürfnis (im CFA-Raum wären solche Fragen nach meiner Erfahrung von erheblicher praktischer Relevanz) nach Parallelen zur ganz anders verfaßten, und alles andere als unproblematischen französischen Praxis suchen würde, wird enttäuscht. Diese Beschränkung mag für eine Doktorarbeit unvermeidlich sein. Sie müßte aber in einer wissenschaftlichen Arbeit klarer ausgewiesen sein, als das hier in der Einleitung geschieht, wenn nicht der Eindruck erweckt werden soll, daß abgehoben von kulturellen und geschichtlichen Bedingtheiten ein Modellfall vorgelegt werden soll. Die eher zufällig wirkenden konkreten Beispiele aus Kenia, Indien und Brasilien verstärken zudem diesen Eindruck des unterschwellig exemplarischen Verständnisses. Daß dies nicht der Absicht des Vf.s entspricht, kann ihm gerne zugestanden werden. Daß man aber so wenig von einem entsprechenden Problembewußtsein spürt, ist gerade bei der hier angesprochenen Problematik dennoch ein erheblicher Mangel.

Wer aber diese Einschränkungen voraussetzt, erhält in diesem Buch v. a. hinsichtlich der rechtlichen und organisatorischen Strukturen der Entwicklungshilfe eine Fülle nützlicher Informationen. So gibt das erste Kap. einen knappen, aber instruktiven Überblick zu den „Einrichtungen der Entwicklungshilfe in Deutschland", vorab natürlich jener der beiden großen christlichen Kirchen. In diesem Kap. werden zudem auch deren institutionalisierte Wege der Zusammenarbeit mit Bundes- und Landesregierungen aufgezeigt, wobei am Beispiel der evangelischen Landeskirche Württemberg bzw. der Diözese Rottenburg-Stuttgart deren Koordination mit der entsprechenden Landesregierung als konkretes Beispiel näher ausgeführt ist. Auch durch die Kap. III und IV zur Grundlegung der Entwicklungshilfe im deutschen Recht bzw. im Völkerrecht mit dem diesen zugeordneten internationalen Institutionen (UN, GATT/WTO, Weltbank u. ä.) bieten gerade auch dem theologischen Ethiker wichtige, sonst nur mit Mühe beizubringende Fakteninformation.

Unbefriedigend bleibt dagegen das Kap. II zu: „Entwicklungshilfe in Theologie und Kirche" bzw. die „Rechtstheologischen Überlegungen" in Kap. III. In diesen Abschnitten wird zwar eine Fülle von Literatur eingearbeitet, aber der Vf. kommt in den zusammen gut 50 zur Verfügung stehenden Seiten häufig nicht über Klischee-Aussagen hinaus. Man vergleiche dazu etwa in den Notizen zur „Orientierungskrise (im) Verhältnis Entwicklungshilfe und Mission" die Behauptung: G. Gutierrez würde „soziale Sicherheit fast mit dem Heil des Menschen gleichsetzen" und dazu kritisch „wohl ähnlich: Bischof J. Dyba" (57 bzw. 58, Anm. 121), wobei der Vf. seine Gegenüberstellung sogar anhand vermuteter Zitate erläutert. Der Lesbarkeit mag dieser Stil dienen, ihrer wissenschaftlichen Qualität ist er kaum zuträglich. Aber auch die Aussage, daß die Befreiungstheologie den „naturrechtlichen Ansatz der katholischen Soziallehre weitgehend über Bord geworfen und eine radikale Orientierung am Evangelium" versucht habe, bedürfte dringend einer genaueren Präzisierung, weil es da ja nur um die in der Tat oft logisch zu wenig differenzierte und daher metaethisch-methodologisch ungenügende neuscholastisch-rationalistische Ausprägung dieser Naturrechtslehre geht und keinesfalls um deren originäre differenzierte Entwicklung bei Thomas von Aquin und anderen Vertretern der mittelalterlichen Hochscholastik. – Natürlich kann man von einer juristischen Arbeit nicht alle solche Differenzierungen verlangen. Zu wünschen aber wäre, daß der „Schuster bei seinen Leisten" bleibt bzw. den Gegenstand der Studie klar begrenzt und als solchen ausweist, um dann strikt bei dessen Behandlung zu bleiben.

Münster Franz Furger (†)

Ökologisches Weltethos im Dialog der Kulturen und Religionen, hg. v. Hans Kessler. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1996. IX, 287 S., brosch. DM 58,00 ISBN: 3-534-12969-5

Der Bd dokumentiert zwei Symposien, die im Rahmen des vom Kath.-Theol. Fachbereich der Univ. Frankfurt initiierten Forschungsschwerpunkt „Theologie interkulturell" aus den Jahren 1993/94 mit einem breiten, sehr international besetzten Referentenkreis durchgeführt wurden. Dabei wird von der Voraussetzung ausgegangen, daß ein Einheitsethos und schon gar eine entsprechende Rechtsordnung keineswegs wünschenswert sei. Kulturelle wie religiöse Vielfalt stelle vielmehr prinzipiell Bereicherung auch im Sinn gegenseitig korrigierender Ergänzung dar.

Allerdings zeigen die einzelnen Stellungnahmen gerade auch aus Ostasien, daß es entgegen gewissen Erwartungen keine ökologische Idealkultur oder -religion gibt, obwohl sich in Mythen und Vorstellungen bei sehr naturverbundenen Völkern ausgesprochen ausgewogene Modelle nachhaltiger Nutzung abzeichnen. Nur stellt sich dann das Problem von deren Anwendbarkeit auf technisch fortgeschrittene Zivilisationen, auf deren Früchte zu verzichten man ja ebenfalls nicht bereit wäre.

Der Hg. stellt in seinem abschließenden Beitrag solche Ergebnisse zusammen, ohne deshalb im Sinn der entsprechenden neuerlichen UNO-Bemühungen das Desiderat nach einigen präzisen und globalgültigen konkreten Parametern außer Acht zu lassen. V. a. aber ist die Fülle von ebenso kompetenten wie differenzierten Informationen zur öko-ethischen Theorie wie zu einer entsprechenden phänomenologischen Ethoserhebung in diesem Sbd bestechend. Er liefert damit Bausteine zu einem argumentativ sauberen und eben deshalb konstruktiven Weltethos.

Münster Franz Furger (†)

Pastoraltheologie

Martin, Gerhard Marcel: **Sachbuch Bibliodrama.** Praxis und Theorie. – Stuttgart: W. Kohlhammer 1995. 117 S., kt DM 34,00 ISBN: 3-17-013912-6

Das „Sachbuch Bibliodrama. Praxis und Theorie" von Gerhard Marcel Martin kann als ein Versuch betrachtet werden, die aus der Praxis erwachsene Bibliodramabewegung theoretisch zu fundieren und zu reflektieren. Bibliodrama, aus der Praxis heraus entwickelt und für die Praxis weitergedacht und rezipiert, hat in den letzten 10 Jahren als offenes Programm zwischen biblischer Überlieferung und einer Gruppe, unter der Leitung eines oder mehrerer BibliodramaleiterInnen, als ein sich gegenseitig erschließender erfahrungs- und textorientierter Prozeß, für praktisch-theologische Fragestellungen an Relevanz gewonnen. Mit zunehmenden wissenschaftstheoretischen Anfragen an die bibliodramatische Arbeit wuchs das Interesse an fundierter Theoriebildung.[1] Erfahrungen mit dem Bibliodrama sind zwar zum Gegenstand wissenschaftlicher Diskussionen gemacht worden;[2] aber bis dato ist das „Sachbuch Bibliodrama" von M. das einzige seiner Art, das reflektierte, bewußte Subjektivität in einen metatheoretischen Gesamtzusammenhang stellt. Auch wenn es nicht den Anspruch einer kritischen Gesamtdarstellung erhebt, vermittelt es punktuell einen metatheoretisch reflektierten Überblick im Hinblick auf klassische Problemstellungen der Theologie in Richtung einer praktisch-theologischen Text- und Lebenshermeneutik.

Die Argumentation des Buches resultiert aus dem Anliegen, mit dem vorliegenden Werk eine Präsentation und Reflexion subjektiver und bewußter Erfahrungen zu liefern, die auf dem „intersubjektiven Interaktionsprozeß zwischen biblischen Texten, TeamerInnen und TeilnehmerInnen" basieren. Theorie betrachtet M. im Verhältnis zur Praxis als sekundär – wenngleich notwendig – insofern sie kritisch und konstruktiv die fortlaufende Praxis begleitet und verändert.

Entgegen der in der *Einleitung* postulierten Priorität der Praxis im Verhältnis zur Theorie beginnt das Buch im *ersten Kap.* mit einem kurzen, systematisch-historischen Überblick über die Anfänge der Bibliodrama-Bewegung. Als Folie fungiert der Einfluß, den zeitgenössische Theaterentwicklungen auf das Bibliodrama genommen haben. M. nimmt Bezug auf Peter Brook[3], der mit seiner Unterscheidung von „tödlichem", „heiligem" und „derben" Theater versucht, den Alltag mit seiner Routine zu sprengen. Das Alltägliche soll durchdrungen und transzendiert werden. In Anlehnung an Jerzy Grotowski nimmt M. Abstand von einem Theaterbegriff, der Theater als Selbstzweck begreift. Theater erhält vielmehr die Funktion des Selbststudiums und der Selbsterforschung – Theater wird betrachtet als „Möglichkeit der Erlösung."

M. stellt gesellschafts- und kirchenpolitische Ereignisse der 60er und 70er Jahre in den Kontext neuer Fragen nach Phänomen und Relevanz von Religion überhaupt und deutet das verstärkte Interesse an Kreativität und Kommunikation als emanzipatorische Gegenbewegung im Hinblick auf eine autoritäts- und leistungsorientierte Überanpassung an jeweils gültige Normen der Erfahrung und des Handelns. Seine Überlegungen konzentrieren sich auf die Frage, wie es gelingen kann, einerseits die Ausbildung Ich-starker-Subjekte und andererseits Veränderungen im Hinblick auf die gegenwärtig stark rational ausgerichtete Gottesdienst-Kultur als Ziel lebendig praktizierter Religion zu realisieren.

Ausgehend von eigenen Erfahrungen reflektiert M. in diesem Zusammenhang *im zweiten Kap.* den „Körper als Aufführungsort des Bibliodramas". Die Fokussierung des Körpers impliziert das Ziel, das eigene Körper-Erleben und die eigene Vorstellungskraft auf der Folie biblischer Körperbilder gleichermaßen zu mobilisieren und miteinander zu verbinden.

M.s Postulat, den Körper als Aufführungsort biblischer Überlieferung zu betrachten, impliziert jene Frage, die im *dritten Kap.* beantwortet wird: Was kommt denn im bibliodramatischen Prozeß zur Aufführung?

Die Antwort ist für M. genauso selbstverständlich wie problematisch – jeweils ein Text der jüdischen und/oder christlich biblischen Überlieferung. Auf die damit verbundenen historischen und hermeneutischen Anfragen an die dem Bibliodrama zugrundeliegende Texttheorie reagiert M., indem er wesentliche Theoriedebatten und Praxisansätze, die für die Bibliodramabewegung der letzten 20 Jahre eine wichtige Rolle gespielt haben, darstellt, kritisch diskutiert und selektiv nach Antworten sucht.

Auf der Suche nach einem offenen Theorieansatz, der Erklärungskraft und zugleich Praxisrelevanz hat, der nicht wie die Exegese rekonstruktiv fragt, sondern dem es um eine praktische Texterschließung mit kreativem Schwergewicht geht, ist M. auf die dem Strukturalismus nahestehende Texttheorie Roland Barthes gestoßen, deren Fragestellung textimmanent und rezeptionsästhetisch zentriert ist und die „die pluralen Botschaften in den Mittelpunkt stellt, die der Text bei den verschiedenen LeserInnen zu verschiedenen Zeiten de facto aus sich entläßt". Auf diesem Hintergrund arbeitet M. die Relevanz historisch-kritischer Exegese im Hinblick auf ihre „Dienstleistungsfunktionen" und die Relevanz materialistischer Bibellektüre im Hinblick auf die Beantwortung ökonomischer Fragen bzw. Fragen nach Macht und Herrschaftsinteressen heraus. M. kommt zu dem Schluß, daß das „Evangelium" verschieden lesbar ist, daß es nicht nur eine, sondern mehrere Plausibilitäten und unausweichliche Erfahrungs- und Erwartungshorizonte gibt, die sich als solche nicht nur gegenseitig relativieren, sondern damit zugleich in Beziehung setzen. Für M. bedeutet das keineswegs den Verlust von Deutlichkeit und Verbindlichkeit. Mehrdeutigkeit impliziert seiner Meinung nach gerade nicht Beliebigkeit, sondern ergibt sich als Konstitutivum eines erfahrungsorientierten Ansatzes.

In *Kap. 4 und 5* spricht M. kurz zentrale Fragestellungen konkreter bibliodramatischer Arbeit an (die Textauswahl, vorbereitendes Textstudium im Team, Formalkriterien für die Durchführung eines Bibliodramaprozesses, die Unterscheidung von Psychodrama und Bibliodrama, die Rolle der BibliodramaleiterInnen, Krisen im Prozeß und Aspekte zur Dokumentation von Bibliodramaprozessen), um mit einem Mindestmaß an Reflexion praktikable Hilfestellungen für die Praxis zu liefern. Zur Veranschaulichung greift M. immer wieder auf eigene Erfahrungen mit unterschiedlichen Texten zurück.

Im *6. Kap.* gelingt es M., den theologischen Ort des Bibliodramas mittels einer „dreifachen Gattungsprobe" zu determinieren. Die dreifache Gattungsprobe ist ein Verfahren, sich von den „Rändern" eines Textes her seiner theologischen Mitte – der Botschaft vom radikalen Freispruch Gottes und seiner unermeßlichen Liebe – zu nähern, indem biblische Texte als Komödie, als Tragödie oder als absurdes Theater den Lektüre- und Spielprozeß bestimmen.

M. schließt, indem er resümierend im *siebten Kap.* die bisherige Leistung des Bibliodramas herausarbeitet, weiterreichende Chancen im Hinblick auf die Zukunft anspricht und auf Gefahren in der konkreten Praxis verweist.

In *Kap. 8* schlägt er abschließend wieder den Bogen zur Liturgiefrage: Liturgie wie Bibliodrama sind Teil des Lebens, keine Gegenwelt und kein Ersatz. Darum schließt M. mit der Erkenntnis, daß Gottesdienstreformen und Bibliodramaexperimente sinnlos und leer bleiben ohne die damit einhergehende Veränderung und Verlebendigung in allen Lebensbereichen.

[1] 1994 gelang Hartmut Heidenreich der Versuch einer schematischen Ein- und Zuordnung verschiedener Bibliodrama-Ansätze; vgl. dazu Heidenreich, Hartmut: Bibliodrama ein Boom. Ein Überblick, in: KatBl 7–8 / 1994. Im gleichen Jahr überzeugten Heinrich Fallner und Else Nathalie Warns mit der Veröffentlichung ihrer Bibliodramakonzeption. Mit den Mitteln systemischer Supervision wird hier ein detailliertes praxisnahes Raster präsentiert und diskutiert, durch das „Bibliodrama als prozessuales Konzept" verstanden und mit hohem Niveau durchgeführt werden kann: Warns, E. N. / Fallner, H.: Bibliodrama als Prozeß, Bielefeld 1994.
In Kürze erscheinen Hildrun Keßlers Diss. „Bibliodrama und Leiblichkeit" und meine Diss. über den Einsatz bibliodramatischer Elemente in einem handlungsorientierten Religionsunterricht. Weitere Diss.en sind in Vorbereitung.

[2] Vgl. Bobrowski, Jürgen: Bibliodramapraxis. Biblische Symbole im Spiel erfahren, Hamburg 1991. (= 1. Diss. zum Thema Bibliodrama)

[3] Brook, Peter: Der leere Raum, Berlin 1994.

M. bleibt in seinem Buch seinem Anspruch treu: Perspektive ist und bleibt kritisch reflektierte bibliodramatische Praxis. Der damit verbundene Verzicht auf Vollständigkeit impliziert zugleich, daß bei bibliodramatisch arbeitenden LeserInnen eine Reihe von Fragen offen bleiben. Hinzu kommt, daß der Aufbau des Buches – M. selbst weist darauf hin – sich in seiner Systematik an vorausgegangene Artikel des Vf.s anlehnt.

Darüberhinaus wird bezogen auf das konkrete Handlungsfeld bibliodramatischer Arbeit in die ihr zugrundeliegende Materie, Systematik und Problematik eingeführt. Bisherige Veröffentlichungen sind mit dem Ziel, sie in einen größeren Zusammenhang zu stellen, zusammengetragen worden.

Die entscheidende Leistung des Buches liegt darin, daß es M. mit der „dreifachen Gattungsprobe" gelingt, das Bibliodrama als einen offenen und radikalen, d. h. an die Wurzeln gehenden Spiel- und Lektüreprozeß zwischen biblischen Zeugnissen und eigener (ausstehender und bereits selbst mit- und nachvollziehbarer) Erfahrung zu beschreiben.

Schwerte Gudrun Lohkemper-Sobiech

Missionswissenschaften

Einleitung in die Missionsgeschichte. Tradition, Situation und Dynamik des Christentums, hg. v. Karl Müller / Werner Ustorf. – Stuttgart: W. Kohlhammer 1995. 291 S. (Theologische Wissenschaft, Bd 18), kt DM 49,80 ISBN: 3-17-0110802-2

Im hier vorzustellenden Sbd werden nicht, wie vom Titel her zu erwarten wäre, Entstehung und Ausbreitung des Christentums von seinen Anfängen dargestellt. Vielmehr ist die Missionsgeschichte in der Neuzeit sein schwerpunktmäßiger Gegenstand, wobei allerdings einige Beiträge weiter in die Vergangenheit zurückgreifen. Denn besonders im missionarischen Neuaufbruch, der gleichzeitig und mitunter gleichursprünglich mit expansiven Herrschaftsansprüchen des Abendlands geschehen sei, was die Mission oftmals beeinflußt und belastet habe, werde nach Überzeugung der Hg. deutlich, „daß der Begriff der Mission keineswegs eine gesicherte historische Kategorie sei, die das Christentum und seine jeweilige Konkretion angemessen zu beschreiben vermöchte" (8).

Die Beiträge sind in drei Teile gegliedert. Das Vorwort, in dem über die Geschichtlichkeit der Mission als eines in Raum und Zeit sich ereignenden, damit begrenzten und letztlich einmaligen Geschehens reflektiert wird (8–10), sowie die beiden einführenden Aufsätze (11–49) stammen von den Hg.n. Der zweite Themenblock mit der Überschrift „Die Dynamik des Christentums in den Kontinenten" bildet den Hauptteil der Studie (50–257). Es werden behandelt die Anfänge, Ausbreitung, Akzeptanz bzw. Ablehnung der christlichen Glaubensbotschaft im außereuropäischen Kontext in den einzelnen Erdteilen, die damit gegebenen Probleme und Schwierigkeiten sowie die gegenwärtige Situation der jeweiligen Ortskirchen. In folgender Sequenz finden im einzelnen Berücksichtigung: der Nahe Osten, Nordafrika, Schwarzafrika – in katholischer und protestantischer Perspektive – , der indische Subkontinent, Zentralasien mit den Ländern Japan, China und Korea, Südostasien, Ozeanien, Lateinamerika, die USA und schließlich die christliche Erfahrung Europas der beiden letzten Jh.e seit der Französischen Revolution (1789). In den Schlußerwägungen wird die Frage nach dem Wandel der Motive bei der Evangelisierung, ihre geänderten Begründungen und Perspektiven im Verlauf der Missionsgeschichte untersucht (258–285).

Über die Konzeption, eine Darstellung der Missionsgeschichte erst mit der Neuzeit beginnen zu lassen, kann man geteilter Ansicht sein, zumal diese Vorgehensweise nicht näher expliziert wird. Es könnte der Eindruck aufkommen, als wären die christlichen Glaubensboten erst seitdem mit Problemfeldern, Schwierigkeiten und Herausforderungen beim Missionieren konfrontiert worden, die ihresgleichen in der Vergangenheit suchen. Dabei läßt sich unschwer nachweisen, daß von Beginn an die christliche Glaubensbotschaft zu fremden Völkern und Ethnien gebracht worden und die Missionsarbeit dabei unter gänzlich verschiedenen gesellschaftlichen, wirtschaftlichen, kulturellen, ethischen und religiösen Rahmenbedingungen erfolgt ist. Auch die unselige Allianz von weltlicher Macht und Kirche hat es früh gegeben. Exemplarisch sei lediglich an die Bekehrung der Franken und Sachsen oder an die Kreuzzugsära erinnert. Ein komparatistisches Vorgehen mit den früheren missionsgeschichtlichen Perioden wäre äußerst aufschlußreich, um etwa der Strukturelemente, Tatbestände und Mentalitäten inne zu werden, die der Inkulturation der christlichen Botschaft befördernd oder hindernd im Weg gestanden hatten.

Inhaltlich überschneiden sich einzelne Beiträge. Eine behutsame Endredaktion hätte diese Doppelungen und Redundanzen eliminieren können. Manche statistischen Daten und Fakten sind überholt. Die Literatur ist teilweise ergänzungsbedürftig und weist nicht den neuesten Stand auf. M. E. hätte das Buch gewonnen, wenn indigene Autoren als Repräsentanten ihrer Länder und Regionen zu Wort gekommen wären. Im Personenregister fehlen die in den Anmerkungen und Literaturangaben erwähnten Namen. Zudem wird ein Sachregister vermißt, das gerade für ein Handbuch, das die „Einleitung" doch wohl sein soll, zur raschen Orientierung genauso hilfreich wäre wie eine Zusammenstellung der für vorliegende Thematik wichtigsten Literatur am Ende des Buchs. – Trotz der angemerkten Desiderate enthält dieser Bd informative, einschlägige und lesenswerte Überblicke.

Sankt Augustin Karl Josef Rivinius

Christlicher Glaube in multireligiöser Gesellschaft. Erfahrungen – Theologische Reflexionen – Missionarische Perspektiven, hg. v. Anton Peter. – Immensee: Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft 1996. 422 S. (SUPPLEMENTA, 44), kt sFr 46,00 ISBN: 3-85824-078-8

„Geht hin in die ganze Welt, und verkündet das Evangelium allen Geschöpfen!" (Mk 16,15) Aus diesem Missionsbefehl des Auferstandenen ist deutlich Sturm und Drang der jungen Christenheit herauszuhören. Nach fast 2000 Jahren Kirchengeschichte ist Nachdenklichkeit über den rechten Sinn dieses Auftrags eingekehrt.

Ausdruck dieser Nachdenklichkeit ist der vorliegende Sbd, dessen Beiträge mehrheitlich 1994 während eines Kolloquiums im Romero-Haus, Luzern, diskutiert wurden. Die sämtliche Beiträge durchziehende Frage lautet, ob und wie der universale Heils- und Wahrheitsanspruch des Christentums angesichts des faktischen religiösen Pluralismus zwischen den Kulturen und in den Gesellschaften aufrechterhalten werden und wie sich dem entsprechend christliche Mission verstehen kann. Dabei geht es den Autoren gerade nicht darum, eine gemeinsame Theorie als Lösung ins Feld zu führen. Vielmehr werden gerade unterschiedliche Positionen miteinander ins Gespräch gebracht.

Dabei folgt der Aufbau des Buches grob gesprochen dem ‚Sehen – Urteilen – Handeln'-Schema. In den beiden ersten Hauptkapiteln geht es um die Wahrnehmung dessen, wie pluralistisch sich die religiöse Welt heute zeigt und wo dieser Pluralismus positiv gelebt wird. Für diesen Ausgang spricht die Erfahrung mit der innerchristlichen Ökumene, in der die gelebte Ökumene den praktischen Entdeckungszusammenhang theologischer Reflexion vorgegeben hat.

Im Zentrum des *ersten Hauptteils* ‚Christliche Begegnung mit anderen Religionen' geht es um das Zusammenleben und -wirken mit Menschen anderer Religionen. Während Christopher Shelke aus Indien, Aloysius Pieris aus Sri Lanka, Josef Meili aus Taiwan und Hubert Shunichi Takyanagi aus Japan von positiven Entdeckungen großer Gemeinsamkeit in Spiritualität, persönlicher Lebensführung und politischem Engagement berichten, ist von Charles Amjad-Ali aus Pakistan eher Nachdenkliches zu hören.

In Pakistan waren „die Beziehungen zwischen Christen und Muslimen seit der Gründung Pakistans noch nie so gespannt . . . wie heute". Diese Entwicklung darf allerdings keinesfalls als Verschärfung eines ‚*islamischen Fundamentalismus*' bezeichnet werden. Denn dieser Begriff setzt eine „bestimmte kritische und postrationale . . . Epistemologie in Theologie und Religiosität voraus" (39). Wenn diese als maßgeblich vorausgesetzt wird, „wird im Grund genommen ein ideologisches und epistemologisches Bekenntnis zum Pluralismus verneint" (40). Ein authentisches Christentum in Pakistan müsse sich von dieser Engführung befreien.

Das erste Kap. abschließend berichtet Norbert Klaes von seinen langjährigen Erfahrungen in der ‚Weltkonferenz der Religionen für den Frieden' (WCRP). Direkt intendiertes Ziel der Konferenz ist nicht „Momente der Einheit und der Verschiedenheit der Religionen zu entdecken, sich gegenseitig tiefer zu verstehen und direkte Gespräche über Glaubenswahrheiten und die letzte Wahrheit der jeweiligen Religion zu führen" (93). Dennoch ergeben sich immer wieder tiefe Glaubensgespräche. Unmittelbar angestrebt ist hingegen der gemeinsame Einsatz für den Weltfrieden. Dabei ist es leicht, gemeinsame Visionen zu entwickeln. Schwierig wird es, wenn es um Lösungen für konkrete Konflikte geht, die an den Grenzlinien der Religionen und Konfessionen siedeln.

Im *zweiten Hauptteil*, der nur aus einem Beitrag von Karl Gabriel besteht, geht es um die Pluralisierungstendenzen in der westlichen Gesellschaft. Der Anspruch des Christentums, wie er sich besonders in der mittelalterlichen Scholastik manifestiert, aus theologischer Perspektive eine wissenschaftliche Gesamtsicht der Wirklichkeit zu entwickeln, ist unter den Bedingungen der Moderne nicht mehr zu halten. „Der verschärfte Pluralismus von Teilsystemen, Wirklichkeitsebenen und symbolischen Gemeinschaftsbildungen erzeugt heute ein Ausmaß an Komplexität, das sich einer zentralistischen Kontrolle entzieht und absolutistische Wahrheitsansprüche obsolet werden läßt." (119) Diese Situation bietet zugleich eine Chance. „Das Modell der Zivilgesellschaft bietet den christlichen Kirchen einen Ort innerhalb des Kontextes radikalisierter Modernität, an dem sie nicht in Kapitulation von der eige-

nen Tradition Abschied nehmen müssen, sondern an dem sie herausgefordert sind, ihre eigene Tradition in Interpretation und Verhandlung in das Konzert sinngebender und gemeinschaftsbildender Mächte einzubringen." (125)

Im *dritten*, mit 13 Beiträgen bei weitem umfangreichsten *Hauptteil* geht es um eine „religionstheologische Beurteilung, um eine theologische Reflexion auf das christliche Selbstverständnis angesichts seines Herausgefordertseins durch die Präsenz anderer Religionen" (127). In einem ersten Schritt entwickelt Peter Antes ein Raster historisch wirksamer Verhaltensmuster von Religionen, ihren Wahrheitsanspruch mit der Wahrnehmung abweichender Vorstellungen zu verbinden. Der Bogen spannt sich von der Ignorierung bis hin zu gewaltsamer Unterdrückung Andersgläubiger.

In einem zweiten Schritt wird nach dem Selbstverständnis der anderen Weltreligionen angesichts des globalen Pluralismus gefragt. Mit Ausnahme von Simon Lauer, der sich als Jude zu Wort meldet, handelt es sich mit den Artikeln von Otto Bischofsberger über den *„Heils- und Wahrheitsanspruch im Islam, Hinduismus und Buddhismus"*, von Thomas Immoos, *„Shinto: Religion ohne das Absolute"*, sowie den Exkurs von Fritz Frei, *„Religiöse Tradition als Rettung der Nation und der Welt. Universaler Wahrheitsanspruch der hinduistischen Bewegung RSS"* um eine Außendarstellung.

Ein dritter Schritt entfaltet das Heils- und Wahrheitsverständnis des christlichen Glaubens. Dazu legt Anton Peter in einer systematischen Reflexion den Anspruch des Christentums als letztgültige Selbstoffenbarung Gottes dar. „Da ... nach christlicher Glaubensüberzeugung das Reich Gottes ... in Jesus Christus bereits vorweg verwirklicht ist, bekennt und verkündet sie ihn als das entscheidende Kriterium, an dem sich die Wahrheit jedweder Aussage oder Ausdrucksform in bezug auf Gott und den Sinn des Ganzen der Wirklichkeit messen läßt." (209)

Karl Neufeld warnt in einer historischen Analyse davor, in unreflektierter Weise vom christlichen Absolutheitsanspruch zu sprechen. Insofern das Evangelium darauf zielt, geglaubt zu werden, „ist der christliche Anspruch real relativiert ..., ohne daß deswegen seine Umfassendheit aufgegeben oder eingeschränkt worden wäre" (214). Wenn heute vom ‚Absolutheitsanspruch des Christentums' die Rede ist, dürfen die geistesgeschichtlichen Wurzeln dieser Redeweise im Absolutismus und seinem Anspruch auf völlige Unterordnung von allem nicht vergessen werden. Der dem Christentum innewohnende Wahrheitsanspruch „hängt in seiner je wirksamen Ausprägung viel stärker von den Umständen der Geschichte ab, als es die etwas vordergründige und simple alternative Auseinandersetzung heute nahelegt" (218).

Damit stellt sich in einem vierten Schritt die Frage, wie aus christlicher Sicht die Ansprüche anderer Religionen zu bewerten sind. In einem systematischen Einstieg macht Perry Schmidt-Leukel deutlich, daß das gängige Raster „Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus ... in logischer Hinsicht *umfassend* und *unausweichlich* und in theologischer Hinsicht *adäquat* ist" (227). Entweder wird anderen Religionen jedweder Offenbarungsgehalt abgesprochen, oder in eingeschränkter oder in gleicher Weise zuerkannt.

An diesen Aufriß schließt sich Armin Kreiner mit einer Kritik religionstheologischer Pluralismen an. Diese basieren entweder auf einer Marginalisierung der Wahrheitsfrage, auf einer Relativierung von Wahrheitsansprüchen, einer Personalisierung oder einer Mythologisierung religiöser Wahrheit. Dabei stellt die letzte, von J. Hick vorgetragene Position, wie schon aus dem Umfang der Auseinandersetzung deutlich wird, die intellektuell anspruchsvollste Herausforderung dar. Das Problem sich widersprechender Aussagen über die absolute Wirklichkeit führt Hick darauf zurück, daß sich das Absolute an sich der Erfahrbarkeit entzieht und sich Widersprüche nur auf der Ebene der phänomenalen Wahrnehmung des Absoluten einstellen. Demgegenüber wendet Kreiner ein, daß hier der „phänomenale Erfahrungsmodus vom noumenalen Erfahrungsgegenstand so stark" getrennt wird, „daß kaum mehr nachvollziehbar ist, inwiefern hier noch von einer Erfahrung im üblichen Sinn des Wortes – im Gegensatz etwa zu einer bloßen Projektion – die Rede sein soll" (266).

Einblicke in die Dynamik der Religionsgeschichte Israels vermittelt Silvia Schroer. Das Gottesbild Israels hat sein Profil keineswegs nur durch Abgrenzung und Entgegensetzung, sondern auch durch Assimilation göttlicher Prägativa aus den religiösen Vorstellungen seiner Umwelt herausgebildet. Obwohl Jahwe „von seiner Herkunft her überhaupt nichts mit dem Totenreich zu tun hatte, konnte in diesem Bereich ein Paradigmenwechsel stattfinden, sodaß der christliche Gott in der Weiterentwicklung dieses Umdenkens sogar extrem einseitig zu einem Gott der Toten und des Jenseits wurde. Paradigmenwechsel sind nachweislich möglich." (281) Das Gebot der Stunde ist es, sich Offenheit und Integrationskraft als Glaubenserbe neu anzueignen und religiöse Identität nicht nur durch Abgrenzung zu definieren.

Spuren interkulturellen und interreligiösen Lernens geht Georg Schelbert im NT nach. Da sich Glaubensgemeinsamkeiten mit anderen Religionen nachweisen lassen, gibt das NT ein Zeugnis für Wahrheit in diesen. Darüber hinaus kann das NT selbst als ein Zeugnis für Wahrheitserkenntnis in anderen religiösen Überzeugungen bezeichnet werden, wo es diese übernimmt. Hier ist in besonderer Weise die Areopag-Rede des Paulus mit ihrer – modifizierten – Übernahme der einzigartigen Immanenz-Aussage zu nennen, wie sie sich in griechischer Philosophie findet. „Neu ist nicht die übernommene ‚Sache', wohl aber ihre Formulierung, die zu neuer höchst gewichtiger Aussage befruchtet." (310)

Feministische Kritik an universalen Wahrheitsansprüchen artikuliert Elisabeth Gössmann. Es ist ein in Feministischer Theologie weitverbreiteter und exegetisch gut begründeter Interpretationsschlüssel, daß „(u)nterdrückenden patriarchalen Texten in der Bibel ... der Offenbarungscharakter und solchen in der Tradition der Verbindlichkeitscharakter abgesprochen" (327) wird. Aus dieser Perspektive nehmen Frauen auch den primär von Männern geführten interreligiösen Dialog wahr. Trotz aller Kritik wird anerkannt, daß inspiriert durch Befreiungstheologien „auch Männer über die ‚Option für die Armen' ..., zu einer Perspektive" gelangen, „die das weibliche Geschlecht wirklich und nicht nur vermeintlich einschließt" (350).

Zum Abschluß des dritten Hauptteils zieht Perry Schmidt-Leukel ein teilweise auch kritisches Resümee, in dem er sehr engagiert für den von J. Hick vertretenen religionstheologischen Pluralismus mit dessen Bestreitung der singulären Superiorität des Christentums eintritt. Dazu führt er zunächst einen sehr gewichtigen Einwand gegen diese Theorie an: „Wenn für das Heil die Ausrichtung des Menschen auf Gott konstitutiv ist und wenn diese Ausrichtung eine gewisse Erkenntnis Gottes verlangt, müßte dann aus der Wahrheit der pluralistischen These, die eine Gleichrangigkeit dieser Erkenntnis in den großen religiösen Traditionen postuliert, nicht eine höhere Gleichförmigkeit der Beschreibungen und Vorstellungen über diese transzendente Wirklichkeit resultieren als es faktisch der Fall ist?" (372)

Dieser Einwand soll mit einer Argumentation entkräftet werden, die aus zwei ineinandergreifenden Gliedern besteht. Das erste Glied besteht in dem Verweis „auf die gleich starke soteriologische Effektivität" (374) der Weltreligionen. In jeder von ihnen geht es um ein Aufbrechen der Selbstbezogenheit des Menschen hin zu einer Gotteszentriertheit. Das zweite Glied der Argumentation stützt sich zum einen auf die Perspektivität jeder menschlichen und damit auch der Gotteserkenntnis. Die verschiedenen religiösen Kontexte „liefern die Begriffe, die kognitiven Systeme, narrativen Mythen und praktischen Vollzüge, mittels derer Menschen der transzendenten Realität als des eigentlichen Zielpunktes ihres Lebens innewerden" (375).

Zum anderen argumentiert Schmidt-Leukel – Hick referierend – mit der Unbegreiflichkeit Gottes. „(U)nsere menschliche Erfahrungs- und Denk- und Vorstellungsweise ist geprägt von der Orientierung am Endlichen. Auf eine unendliche Wirklichkeit können wir nur mittels der dem Endlichen entlehnten Bilder und Begriffe verweisen, indem wir diese Bilder und Begriffe verwenden und zugleich transzendieren" (376).

Die Widersprüche in den Aussagen der Weltreligionen über die göttliche Wirklichkeit liegen daher auf der Ebene der göttlichen Wirklichkeit in ihrer Erfahrbarkeit für uns. Ein Urteil über die Vereinbarkeit dieser Aussagen im Hinblick auf die göttliche Wirklichkeit an sich ist uns nicht möglich. Nimmt man nun die „soteriologische Gleichrangigkeit" (376) hinzu, spricht alles für die *praesumptio* einer komplementären Einheit der Prädikationen Gottes der großen Weltreligionen.

M. E. bleiben hier Fragen offen. Einerseits wird mit der je spezifischen Perspektive der verschiedenen religiösen Traditionen, andererseits mit der allgemein-menschlichen Endlichkeit argumentiert. Es ist klar, daß die Endlichkeit eine unüberwindbare Schranke für menschliche Aussagen über Gott darstellt. Gilt dies aber auch für die partikularen Perspektiven der Kulturen und Religionen? Schmidt-Leukels bzw. Hicks Argumentation wäre erst dann rund, wenn sie zeigen könnten, daß sich die göttlichen Prädikationen der großen Weltreligionen nicht transkulturell bzw. transtraditional an alle Menschen vermitteln ließen. Eine solche These würde zumindest dem Selbstverständnis derjenigen Religionen diametral widersprechen, die sich an alle Menschen wenden.

Im *vierten Hauptteil*, der wiederum nur aus einem Artikel besteht, geht es um missionologische Konsequenzen aus der religionstheologischen Deutung der Welt von heute. Peter Anton entwirft hier ein „soteriozentrisches Missionsverständnis" (383) auf der Basis dessen, was inklusivistischen und pluralistischen religionstheologischen Ansätzen gemeinsam ist: „In Jesus Christus begegnet uns die Berufung des Menschen zur Gemeinschaft mit Gott *modellhaft, nicht monopolhaft; repräsentativ, nicht exklusiv*." (392) Das Verhältnis des Christentums zu anderen Religionen kann daher nicht als Konkurrenz, sondern muß als das der Partnerschaft konzipiert werden. Diese steht im Dienst der Ausbreitung des Reiches Gottes auf Erden. Insofern erwächst der Dialog mit anderen Religionen selbst aus dem Missionsauftrag Christi. „Denn der Dialog ist eine Weise, die Einheit und die Versöhnung der Menschheit im Reich Gottes zeichenhaft zu antizipieren." (398)

Impliziert ein soteriozentrisches Missionsverständnis den Verzicht auf eine Christusverkündigung? Keineswegs! „(A)ber es bringt das Evangelium vom Reich Gottes im Bewußtsein zur Sprache, daß es auch in anderen Religionen angezielt wird und sich im religiösen Austausch in neuen, reicheren und tieferen Dimensionen erschließt. So tritt an die Stelle einer ‚Eroberung der Ungläubigen für Christus' das ‚Sprechen mit Andersgläubigen von Christus' (Hans Küng)" (400).

Der besondere Charme dieses Buches besteht nicht nur in dem Meinungsspektrum, das es zuläßt. Darüber hinaus ist es m. E. im guten Sinn interdisziplinär. Die Vertreter der verschiedenen Fächer des theologischen Kanons, die sich hier äußern, stoßen unter der integrativen Leitlinie einer systematischen Fragestellung durch die aspektwissenschaftlichen Details ihrer Disziplin zu wirklich theologischen Aussagen durch. So wird der Leser mit einer Fülle von Für und Wider entlassen nachzudenken, wie er es mit dem Heils- und Wahrheitsanspruch des Christentums und dessen Missionsauftrag halte.

Barsbüttel Gerhard Beestermöller

The Christian Churches and the Democratisation of Africa, ed. by Paul Gifford. – Leiden: E. J. Brill 1995. 301 S. (Studies of religion in Africa, 12), kt $ 77,25 ISBN: 90-04-10324-4

Kirche im nachkolonialen Afrika bedeutete in den meisten Fällen eine Konfliktsituation. Denn der großen Welle der Unabhängigkeitsbewegungen in den Ländern Schwarzafrikas seit der Wende zu den sechziger Jahren folgte eine auffällige antimissionarische bzw. antikirchliche Bewegung in den neuen Nationalstaaten. Sie war z. T. eine Folge der Enttäuschungen über die „Kollaboration" der Mission mit dem Kolonialismus, zum größeren Teil wohl aber eher das Ergebnis eines neuen, ideologisch-säkularen afrikanischen Nationalismus, der den integralen, stark religiös-naturrechtlich bestimmten Nationalismus des Unabhängigkeitskampfes ablöste. Die christlichen Kirchen wurden verfolgt, an den Rand der Gesellschaft gedrängt oder aber sie ließen sich als akklamativer Partner des autoritär-diktatorischen Einparteienstaates mißbrauchen.

In den späten achtziger und beginnenden neunziger Jahren, also mit dem Ende des Kalten Krieges, änderte sich die Situation jedoch insofern, als nicht zuletzt Kirchenführer und kirchliche Gruppen offen und selbstbewußt aus ihrer zwangsläufigen oder freiwilligen „Nischenrolle" traten und vehement die Führung bei der „zweiten Befreiung" Afrikas übernahmen. In vielen Staaten Schwarzafrikas entwickelten sich die Kirchen zu einer Art „demokratischer" Opposition gegenüber den autoritär-totalen Ansprüchen des Staates bzw. dominierender Staatsparteien. Afrikanische Kirchenführer präsidierten über eiligst einberufene Konferenzen oder leiteten gar Übergangsregime bis zu den festgesetzten Terminen demokratischer Wahlen. Namentlich katholische Kardinäle, Erzbischöfe und Bischöfe übernahmen die Führung – so in Kenia, Malawi, Zimbabwe, Mosambik, Kamerun und der Republik Kongo. Ein streitbares Verbandschristentum kämpfte in einer großen Anzahl von Staaten Afrikas für individuelle Selbstverwirklichung und gegen Staatsomnipotenz. Ökumenische Bestrebungen lebten ebenso auf wie das Laienelement, das an der nationalen, von städtischen Bildungseliten getragenen ersten Revolution nicht beteiligt war, nunmehr an Gewicht gewann.

Der Bedeutung, dem Umfang und der Art der „politischen Opposition" der etablierten großen Kirchen, aber auch der Haltung der unabhängigen Kirchen und der Rolle des pentekostalen Fundamentalismus im Übergang zu den neunziger Jahren widmet sich der von Paul Gifford, einem der bedeutendsten Afrikanisten der Gegenwart, edierte Bd. Insgesamt 18 Beiträge decken die Entwicklung in den größeren Staaten des subsaharischen Afrika ab, wobei namhafte Historiker und Kirchengeschichtler wie Terence Ranger neben Kirchenmännern wie Desmond Tutu stehen. Dabei übersehen die Autoren keineswegs die langjährige Zusammenarbeit christlicher Kirchenführer mit autoritären Diktaturen – wie z. B. dem Moi-Regime in Kenia – oder die konservativ-stabilisierende Rolle etwa der Pfingstler in Nigeria („God is Not a Democrat"). Generell – so eines der Ergebnisse der insgesamt höchst aufschlußreichen Studien – haben evangelikale und pentekostale Kirchen afrikanische Diktatoren gestützt, die großen Kirchen sie herausgefordert. Wenn auch der Prozeß der „Demokratisierung" nicht überall und mit gleicher Vehemenz verlaufen ist, so hat sich doch namentlich die katholische Kirche – dies ein weiteres Ergebnis des profunden Sbdes – zu einem Anwalt von „Demokratie und Entwicklung" gemacht und die „Einübung" praktischer Demokratie insbesondere im ländlichen Raum auf ihre gesellschaftspolitische Fahne geschrieben. Schließlich: Die weitere Entwicklung nach 1993, mit welchem Jahr der Bd endet, stimmt indes nicht nur hoffnungsvoll.

Münster Horst Gründer

Religionswissenschaft

Nagel, Tilman: **Medinensische Einschübe in mekkanischen Suren**. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1995. 211 S. (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften Göttingen, Philologisch-Historische Klasse, Folge 3, Bd 211), kt DM 88,00 ISBN: 3-525-82599-4

Wer den Titel des Werks liest, ahnt kaum, daß sich dahinter nicht etwa eine trockene philologische Abhandlung über Detailfragen der Koran-Exegese verbirgt, sondern vielmehr eine Neubetrachtung der islamischen Frühgeschichte, die ein neues Licht auf die Person des islamischen Propheten Mohammed und seine im Koran fixierte Verkündigung zu werfen vermag.

Gerade christliche Religionstheologie tut sich – bei aller „Hochschätzung" für die Muslime (so das Zweite Vatikanische Konzil in seiner Erklärung über das Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen) – nach wie vor schwer mit einer angemessenen Wahrnehmung und Beurteilung Mohammeds als nachchristlichem Propheten und des Korans als nachchristlicher Offenbarungsschrift. Um hier fundiert urteilen zu können, müssen zunächst einmal die Fakten zur Kenntnis genommen werden. Dafür leistet vorliegendes Werk gute Dienste. Tilman Nagel, Göttinger Prof. für Arabistik und ausgewiesener Kenner des Korans und islamischer Theologie (zuletzt hervorgetreten durch seine „Geschichte der islamischen Theologie", 1994), legt hier eine Studie vor, die den Koran auch als Geschichtsquelle ernst nimmt, dadurch manche Irrwege bisheriger „westlicher" Mohammed-Forschung verläßt und so neue Erkenntnisse erschließt, die das herkömmliche Geschichtsbild korrigieren.

Diese „Irrwege" orientalistischer Forschung waren in der Vergangenheit oft gekennzeichnet durch eine radikale Infragestellung des historischen Werts sämtlicher islamischer Quellen, auch des Korans, mit dem Ergebnis, daß das, was wir heute als „Islam" bezeichnen, als Produkt der späten Omajjadenzeit – also einer Periode über 100 Jahre nach Mohammeds Tod – betrachtet wurde. Eine persönliche Leistung Mohammeds wäre dann nicht mehr erkennbar, und auch der Koran gälte in diesem Falle als Werk späterer Generationen. Diesen meist ausweglosen Spekulationen tritt N. entgegen und bezieht den Koran auf neue Weise in seine Forschungen ein.

Bekanntlich sind die einzelnen Suren des Korans nicht chronologisch angeordnet, sondern der Länge nach. Der Islam kennt traditionellerweise zur historischen Einordnung nur die Unterscheidung der Suren in solche, die in Mekka, und solche, die in Medina entstanden sind, d. h. vor bzw. nach der „Auswanderung" (Hidschra). Nähere Spezifizierungsversuche europäischer Orientalisten (v. a. Nöldeke, Blachère) haben sich in dieser Form in der islamischen Welt nicht durchgesetzt. N. bringt nun eine lange unbeachtete Überlieferung wieder ans Licht: die der aus der Medina-Zeit stammenden Einschübe in mekkanischen Suren. Er stützt sich dabei auf eine Koranausgabe, die 1962 von der Azhar-Univ. in Kairo, wohl der bedeutendsten „Gralshüterin" islamischer Gelehrsamkeit, herausgegeben wurde. Darin werden die Verse benannt, die erst in Medina „offenbart" und in mekkanische Suren an passender Stelle eingefügt wurden.

Dadurch wird einmal mehr deutlich, daß der Koran in einem längeren Ringen innerhalb der Geschichte entstand und von seiner historischen Umwelt mitgeprägt wurde. Auch er hat eine Redaktionsgeschichte – und diese wird nicht erst von westlichen Orientalisten hineingelesen, sondern von islamischen Autoritäten selbst so gesehen. Dieses Faktum muß jedoch in keiner Weise die Bedeutung des Korans als „Wort Gottes" für die Muslime in Frage stellen; vielmehr tritt in dieser Sichtweise das, worum es dem Koran geht, klarer zutage.

N.s Absicht ist es, zunächst einmal die mekkanischen Einschübe zu dokumentieren, und zwar unbeeinflußt von Angaben der Prophetenbiographie oder der (noch später entstandenen) sog. „Vorgeschichte der Offenbarungen", die zu jedem Koranvers die geschichtliche Situation nennt, in der er offenbart wurde und auf die er antwortet. Der Koran soll also – gemäß einem Grundsatz Rudi Parets – nur mit sich selbst erläutert werden. Das Werk bietet nach einer Einführung (7–19), die das Anliegen des Vf.s benennt und bisherige Wege der Mohammed-Forschung Revue passieren läßt, die Sichtung der Belege (20–99): Nach Suren geordnet wird der Text der Einschübe dargeboten, samt den Angaben der Azhar-Koranausgabe sowie (davon z. T. abweichender) anderer Autoren aus der islamischen Tradition über die zeitliche Zuordnung (Mekka / Medina) der betreffenden Verse, gefolgt jeweils von einem Kurzkommentar. Das folgende Kap. bringt die Auswertung des Materials (100–168); anschließend werden Schlußfolgerungen gezogen (169–185), die die Ergebnisse für die Entstehung des Islams bedeuten. Anmerkungen sowie Indizes der Einschübe, der Koranzitate, der Sachen und Personen schließen das Buch ab.

Die Auswertung erläutert zunächst, warum die Überlieferung über die medinensischen Einschübe mit der Zeit in Vergessenheit geriet: Mit der Entstehung der sunnitischen Orthodoxie um 900 erschien (im Gegensatz zur eher rationalistischen Strömung der Mu'tazila) Mohammed immer weniger als „normaler" Mensch; vielmehr betrachtete man alles, was er tat oder unterließ, als von Gott eingegeben und damit als verpflichtendes Vorbild. Diese geschichtsübergreifende Vorbildfunktion wurde zudem abgesichert durch das Hadîth, die Berichte von Taten und Aussprüchen Mohammeds, die eine eindeutige Norm auch für das boten, was im Koran nicht geregelt ist. Den Sunniten galt und gilt der Koran als das ewige, unge-

schaffene Wort Gottes. Wenngleich eine solche Aussage verschiedene Interpretationen zuläßt (vgl. im christlichen Bereich Jesus Christus als das ewige, nicht geschaffene Wort Gottes, das sich dennoch zeit- und raumgebunden inkarniert), so wurde sie doch in dem Sinne verstanden, daß Gott im Koran nicht auf vergängliche Gegebenheiten eingeht, sondern die Aussagen des Korans übergeschichtliche Bedeutung besitzen. Eine Betrachtung des Lebens Mohammeds, die – mit Hilfe der Herausarbeitung medinensischer Einschübe in den früheren (mekkanischen) Suren – auch dessen Nöte und Selbstzweifel herausstellt, ihn allzu menschlich erscheinen läßt, geriet in den „Verdacht der Pietätlosigkeit" (102).

Einen weiteren Teil der Auswertung widmet N. der Buchwerdung des Korans: In Mohammeds Verständnis war Offenbarung kein einmaliger Vorgang, sondern ein fortwährender Prozeß; Eingriffe und Einschübe in frühere (z. T. schon in Mekka schriftlich festgehaltene) Offenbarungen sind damit vollends gerechtfertigt. Das, was schriftlich vorliegt, ist in dieser Auffassung immer nur ein *Teil* der göttlichen Offenbarung, eine „erstarrte Momentaufnahme" (127) des ununterbrochenen göttlichen Wirkens. (Als solche betrachten Muslime ja auch die heiligen Schriften der Juden und Christen.) Deutlich wird dies u. a. am medinensischen Einschub Sure 31,27: „Wenn das, was es auf der Erde an Bäumen gibt, Schreibrohre wären, und das Meer als Tinte bereits einmal leer gemacht wäre, (. . .) würden die Worte Gottes nicht zu Ende gehen." Wenn Offenbarung also unabschließbar ist, stellt sich nach Mohammeds Tod das Problem, wie sie weiterhin zu vernehmen sein soll. Den Ausweg stellte die Herausbildung des Hadîth dar, das Mohammed als bleibend Gegenwärtigen und als rechtgeleitetes Vorbild erfahrbar machte.

Das Entscheidende an N.s Neubetrachtung ist jedoch die Darstellung der Hidschra, der „Auswanderung" Mohammeds und seiner Gemeinde von Mekka nach Medina. Stellt die islamische Geschichtsschreibung diese Hidschra als lange vorbereiteten, wohlüberlegten Schritt dar und als Übergang Mohammeds vom geduldigen Mahner (in Mekka) zum Triumphator, so räumt N. mit dieser Legende auf: Die Hidschra war eine Vertreibung! Mohammed selbst scheute den Schritt nach Medina, da dort die zentrale Kultstätte (die Kaaba) fehlen würde – wenngleich die Lösung von solcher lokaler Fessel im nachhinein erst die Universalisierung des neuen Glaubens ermöglichte. In der neuen Heimat Medina war auch noch lange nicht die Zeit des Triumphs angebrochen: Zahlreiche der medinensischen Einschübe mahnen zur Geduld; die Schwierigkeiten dort waren also wesentlich größer, als es die Prophetenbiographien glauben machen wollen. Die Muslime blieben zunächst abhängig von der Mildtätigkeit ihrer Verwandten, Medina war lange Zeit ein „unsicherer Unterschlupf" (154), bis sich das Schicksal nach dem ersten militärischen Sieg wendete. Schließlich wandelte sich das Bild Mohammeds vom Heerführer hin zum Gesetzgeber, der Verhaltensnormen und Ritualpflichten präzise auslegte – die zentralen Momente des Islams in späterer Zeit, als „Auswanderung" und Kampfeinsatz überflüssig geworden waren.

Daß die traditionelle islamische Geschichtsschreibung die Hidschra nicht als Flucht, gravierenden Bruch und Katastrophe beschreibt, liegt daran, daß Muslime aus der Rückschau diesen Bruch als fruchtbar erfuhren. Die Geschehnisse werden vom *Ergebnis* her betrachtet, so daß sich beide Lebensabschnitte (Mekka und Medina) zu einem schlüssigen Ganzen verbinden und die Ereignisse in Mekka als notwendiger Anfang gesehen werden. Islamische Geschichtsschreibung stellt damit eine „relecture" der Geschehnisse dar, die (ähnlich wie Lk 24) fragt und feststellt: *Mußte* nicht all das geschehen? Solch eine Relecture ist sicherlich legitim; wer jedoch das tatsächliche Leben Mohammeds in den Blick bekommen möchte – ein Leben, das von Zweifeln und Existenzängsten nicht frei war –, der kommt an der Überlieferung von den medinensischen Einschüben nicht vorbei. Sie zeigen Mohammeds (historisch) wahres Gesicht, von dem aus erst verständlich wird, was die – durchaus berechtigte – Neudeutung hervorheben soll. Sie zeigen auch den Charakter der Gemeinde in Medina, die Deutung der Geschichte und den Prozeß der Verschriftlichung der Offenbarung. Wer sich für das Leben Mohammeds, die Probleme der Koran-Entstehung (auch als Grundlage späterer innerislamischer Streitigkeiten über dessen Bewertung) sowie die frühe Geschichte des Islams frei von Klischees und Legenden in kompakter Darstellung interessiert und sich dabei von manchen Fachtermini nicht abschrecken läßt, dem sei dieses Buch empfohlen.

Mannheim Oliver Lellek

Religion und prosoziales Verhalten, hg. v. Walter Kerber. – München: Kindt Verlag 1995. 224 S. (Fragen einer neuen Weltkultur, 13), kt DM 36,00 ISBN: 3-925412-18-2

Die vorliegende Veröffentlichung reiht sich ein in ein umfassendes Forschungs- und Studienprojekt der *Rottendorf-Stiftung* an der Hochschule für Philosophie in München zum Thema: die Bedeutung der Religionen für das menschliche Zusammenleben. Sie entstand aus einem im Juni 1994 durchgeführten interdisziplinären Symposion.

Das Buch gliedert sich in vier Referate, an die jeweils eine umfangreiche Diskussion anschließt. Aus religionswissenschaftlicher, caritaswissenschaftlicher, pastoraltheologischer und schließlich religionspsychologischer Perspektive sollen die Werteinstellungen und Leitbilder des Handelns der Gläubigen untersucht werden.

Der emeritierte Religionswissenschaftler Adel Theodor Khoury beginnt mit dem Thema: *„Religiöse Ideale als Motive prosozialen Verhaltens gezeigt am Beispiel des Islams"*. Er versucht zu zeigen, „welche Ideale im Islam angelegt sind, die eine humane Neuorientierung in die Zukunft hinein ermöglichen" (48).

Eine wesentliche Intention Khourys ist es, Wege für prosoziales Verhalten aufzuzeigen, und zwar im Hinblick auf die Gesamtgesellschaft in ihrer pluralen Gestalt. Das Grundproblem der islamischen Welt von heute, nämlich seine Identität zu wahren und die Errungenschaften der Moderne zu integrieren, ist möglich, so der positive Ausblick, durch Neuinterpretationen aufgrund veränderter gesellschaftlicher Bedingungen. Beispiel Zinsverbot (vgl. 72ff).

Kann die Christentumsgeschichte als Modell eines gelungenen Lerngeschehens angeboten werden? Auch wenn man wohl davon ausgehen muß, daß Reformen kaum von außen an den Islam mit Erfolg herangetragen werden können (vgl. 48)?

„Christlicher Glaube und helfende Solidarität in der Diakoniegeschichte der Kirche", so lautet das Referat des Caritaswissenschaftlers Heinrich Pompey. Er zeichnet die historischen Spuren kirchlichen Hilfeverhaltens (Almosen, medizinische und psychisch-seelsorgerliche Hilfe) umfassend und materialreich nach, angefangen vom AT bis heute. Der wohl wichtigste Entwicklungsschritt bestand in der Entlastung des Solidaritäts- und Hilfeverhaltens an der Basis, den kirchlichen Gemeinden: Bis zum ausgehenden Mittelalter hatte sich eine „Anstaltswohlfahrt" herausgebildet; „die direkte Hilfe wird zunehmend durch indirekte Hilfe und die spontane durch organisierte abgelöst" (101).

Dieser „Entpersonalisierung" (ebd.) muß, auch aus theologisch-ekklesiologischen Gründen, gewehrt werden: Solidarität und Hilfeverhalten müssen „eine sozial-diakonische Grundfunktion der Pfarreien bleiben" (113), so fordert Pompey. Hier zeigt sich die sich bis heute eher verstärkende Seite der Defizite der Caritas: der einzelne, die Basis fühlt sich faktisch entlastet. Die andere Seite, die eng damit zusammenhängt, betrifft die Kompensationsfunktion: die Caritasarbeit verleitet dazu, die sozial-strukturellen, gesellschaftlichen Ursachen dafür, warum es Opfer gibt, zu übersehen (vgl. 122ff). Pompeys Vorschlag: „Vielleicht sollte man bestimmte Aufgabenfelder des Helfens an die Gesellschaft (. . .) zurückgeben und nicht versuchen, alles selbst zu kompensieren" (128).

Der emeritierte Pastoraltheologe Jan Kerkhofs macht sich Gedanken über die *„Einstellung der Gläubigen zu prosozialem Verhalten"*. Diese empirisch-soziologische Analyse handelt nicht über das Verhalten, sondern über die Einstellungen und Meinungen. Grundlage sind die Resultate der Europäischen Wertestudien von 1981 und 1990/91 (vgl. 136). Dabei geht es 1. um „den Einsatz der Gläubigen (. . .) in der Sozialarbeit und ähnlichen ehrenamtlichen Aufgaben", 2. um „die Weltoffenheit" und 3. „Die Fremdenfeindlichkeit der Gläubigen" (136).

Kerkhofs sammelt viele sehr interessante Einsichten in den komplexen Zusammenhang von Religiosität und Gesellschaft, Ethik, Nationalität, technologische Entwicklung und den damit verbundenen Einstellungen. Viele Vorurteile, auch von Theologen, lassen sich so entlarven. So ist etwa keine signifikante Korrelation festzustellen zwischen Religion und Bildung oder zwischen Religion und Wohlstand (vgl. 156ff). Auf der anderen Seite spielt die Nationalität eine erstaunliche Rolle in Europa. Bemerkenswert ist folgende Feststellung: Hilfe erwarten die Europäer von der Kirche immer weniger hinsichtlich der „sozialen Frage" und immer mehr hinsichtlich der „spirituellen Fragen" (vgl. 155f und 163ff), unbeschadet des allgemeinen Rückgangs religiöser Einstellungen. Kann man deshalb vom Ende des sozialen Ethos der Religion sprechen? Und was bedeutet es in diesem Zusammenhang, daß die religiös Engagierten auch sozial engagierter sind? Zusammenfassend stellt Kerkhofs fest, daß nicht von einem relevanten Einfluß des christlichen Glaubens auf die Meinungen im sozialen Bereich auszugehen ist, und daß „der Einfluß der nationalen Geschichte meistens ausschlaggebend sowohl für das Engagement als auch für das Niveau der Vorurteile" (151) ist, unbeschadet der Wechselwirkungen von christlichem Glauben und Kultur.

Abschließend wendet sich aus religionspsychologischer Perspektive Bernhard Grom der Beziehung zwischen sozialem und religiösem Erleben, Denken und Verhalten zu: *„Aktivierung und Neutralisierung des sozialen Ethos der Religion. Eine psychologische Perspektive"*. Er konzentriert sich auf Erkenntnisse aus der sozialpsychologischen Altruismusforschung. Aus dieser Forschungstradition wählt er eine Theorie zum Entscheidungsprozeß aus (von Shalom H. Schwartz), um zu erklären, wie die Absicht zu helfen überhaupt entsteht (vgl. 189f).

Grom macht sehr deutlich, wie voraussetzungsvoll die Aktivierung des sozialen Ethos der Religion heute ist: – So ist etwa die notwendige Empathiefähigkeit ohne entsprechende Primärsozialisation in der Familie nicht denkbar; die kirchliche Sozialverkündigung hinge gleichsam in der Luft (vgl. 193f und 199f). – Andererseits kann erst eine starke Verwurzelung in einer Glaubensgemeinschaft der möglichen „Neutralisierung" des christlichen Ethos entgegentreten (vgl. 194ff). Alle diese Einsichten verstärken den Verdacht, daß genau deshalb das soziale Ethos der Religion kaum noch eine Chance hat. Denn daran wird kein Zweifel gelassen: Die Erwartungen an Religion und Kirche nehmen weiter ab in Europa. Aber bleibt dann nicht doch der vehemente Hinweis unumgänglich, daß Ethik eigentlich „transzendenzfrei" ist und mit dem Humanum, nicht notwendig mit der Religion verbunden ist (vgl. 208ff)? Grom antwortet (mit Josef Fuchs): „Das Spezifische der christlichen Moral ist die Motivation" (211).

Insgesamt handelt es sich um ein sehr materialreiches Werk, nicht zuletzt aufgrund der umfangreichen Diskussionsbeiträge. In systematischer Hinsicht überzeugt es v. a. durch seine Interdisziplinarität. Die empirischen und historischen Fakten nehmen dadurch einen großen Raum ein. Daß dabei das Thema, nämlich prosoziales Verhalten und Religion, nicht immer fest im Blick bleibt, ist deshalb hinnehmbar. Man liest dieses Buch auf jeden Fall mit Gewinn.

Eichstätt Günter Wilhelms

Vierling, Hermann: **Die Profane Alltagsreligion.** Ein Beitrag zum integralen Religionsverständnis. – Frankfurt: Peter Lang 1994. 159 S., brosch. DM 54,00 ISBN: 3-631-48048-2

In der gegenwärtigen Religionssoziologie mehren sich die Studien zur kulturellen Antreffbarkeit von Religion in modernen Gesellschaften, die eine folgenreiche Veränderung im „Aggregatzustand" des Religiösen konstatieren. Sie machen diese Diagnose v. a. daran fest, daß große Teile kirchlich gebundener Religiosität „liquidiert" werden, d. h. sich verflüssigen und verdunsten. Allerdings kondensiert fast ein ebenso großer Teil auch wieder in der Gesellschaft – oft jedoch in den nicht-religiösen Segmenten der Kultur und auch dort nur in erheblicher Streuungsbreite. Das Spektrum reicht von synkretistischen Mythologien über esoterische Lebensstilszenarios bis hin zu fundamentalistischen Gegenwelten oder den diffusen Beständen einer „Zivilreligion". Religion ist in unterschiedlichen Konstellationen an verschiedenen Orten antreffbar mit jeweils unterschiedlicher sozialer Signifikanz und Relevanz.

Vor diesem Hintergrund versucht V. eine weitere Konfiguration des Religiösen auszumachen, die er als „Profane Alltagsreligion" charakterisiert (14ff, 101ff). Mit diesem widerspruchsvollen Begriffskonstrukt ist die Absicht verbunden, anhand des Begriffs- und Methodeninstrumentars der Religionsphänomenologie abseits der etablierten religiösen Institutionen, Kulte und Konfessionen im alltäglichen Lebenszusammenhang des modernen Menschen Spuren, Chiffren, Verweise eines „Anderen" aufzuspüren. Im Alltäglichen wird nach Vorkommnissen gesucht, in denen das Religiöse vorkommt, behauptet oder erschlossen werden kann. V. läßt seine Untersuchung mit definitorischen Klärungen seiner Leitkategorien (das Profane – der Alltag – die Religion) beginnen (9–35), ehe er dann vier Zugänge zu den neuen Mythen und Riten eines profanen Welterlebens erprobt (37–99). Sie dienen der Identifikation lebensweltlich-profaner Korrelate religionsphänomenologischer Kategorien (z. B. das Transzendente/Absolute; das Unbedingte/Heilige). In einer Zwischenreflexion werden diese Zugänge auf ein „integrales" Religionsverständnis bezogen, in dem die einschlägig bekannten Grundfunktionen von Religion aufscheinen: Daseinsbegründung, Transzendenzerschließung, Sakralisierung, Sinnstiftung (100–113). Der Schlußteil der Studie bietet dann eine Zusammenstellung von Beobachtungen, welche V.s Leitthese vom Aufkommen profaner Neo-Mythen validieren (115–152). Dabei geht es u. a. um die Präsenz „heiliger Worte" in der (Umgangs-)Sprache, um die Ritualisierung alltäglicher Handlungsabläufe und um jene Transzendenzen, die bei der Bewältigung von „Lebenshürden" realisiert werden.

Bei einer kritischen Würdigung von V.s Studie ist zunächst positiv hervorzuheben, daß seine Hypothese dazu führt, die lange Zeit übersehenen „religionsproduktiven" Tendenzen der Moderne in den Blick zu nehmen und sensibel zu machen für jene Orte und Zeiten, in denen sich das religiöse Bewußtsein quasi „inkognito" neue Ausdrucksformen sucht. Im Einzelfall ließe sich gleichwohl streiten, ob alle von V. hierzu angeführten Beispiele und Belege zureichend aussagefähig sind (vgl. die Bezugnahmen auf Sport, Werbung, Verkehr 138 ff). Diskussionsbedürftig ist m. E. auch das Theoriedesign der Arbeit, das religionswissenschaftliche Interpretamente unterschiedlichster Provenienz übernimmt, ohne daß dabei über die Berechtigung solcher Anleihen und „Legierungen" eigens methodisch reflektiert wird. Vermißt wird auch eine Auseinandersetzung mit den rhetorisch brillanten und inhaltlich überzeugenden Studien von H. Timm (z. B. Zwischenfälle. Die religiöse Grundierung des All-Tags, Gütersloh 1983). Trotz dieser Einschränkungen bietet V.s Studie eine Reihe von Anregungen für eine Schulung der religiösen Wahrnehmungsfähigkeit bzw. der Fähigkeit, das Religiöse wahrzunehmen. V. a. aber rührt er an ein aktuelles Problem von Theologie und Kirche, indem er nach den Konsequenzen fragen läßt, die aus dem Auseinandertreten von institutionalisierter und individualisierter Religiosität für eine realistische Einschätzung der Vermittlungschancen und der Plausibilitätsbedingungen einer genuin christlichen Lebenskultur gezogen werden müssen. Es zeichnet sich ab, daß ohne die Entwicklung einer „Pluralitätsfähigkeit" und „Resonanzfähigkeit" von Theologie und Kirche angesichts jener existentiellen Sinnerwartungen, die vorgängig zur Begegnung mit dem Evangelium in lebensweltlichen Zusammenhängen immer schon gedeutet und gelebt werden, dieses „Schisma" nur vergrößert wird. Es besteht Bedarf an neuen Umgangsformen mit frei flottierenden religiösen Interpretamenten des Daseins, die von einer festen Matrix längst abgelöst sind und von den religiösen Subjekten je nach individueller Befindlichkeit jenseits der institutionellen Zuständigkeiten und Hierarchien selektiv aufbereitet und „de-konstruiert" werden. Nach den Bedingungen für eine Überbrückung dieser mehrfachen Diastase zu suchen, definiert Aufgabe und Ziel einer zeitdiagnostisch ambitionierten und religionsphänomenologisch kompetenten Theologie. Die Deutungs- und Gestaltungskompetenz von Theologie und Kirche für den weiten Bereich der Sinnfragen läßt sich nicht mehr unter Absehung von jenen Deutungsleistungen thematisieren, die von den Menschen heute selbsttätig erbracht werden oder bei den Agenturen des Kulturbetriebes im Angebot sind. Hier wird man sich nicht in voreiligen Negationen der Synkretismen solcher Alltags- und Gebrauchsreligiosität ergehen dürfen, sondern nur im Stile eines widerständigen Sicheinlassens die christliche Symbolisierung und Dramatisierung von Sinn und Glück, Gnade und Heil subjektbezogen, kontextsensibel und situationsadäquat zur Geltung bringen können.

Köln Hans-Joachim Höhn

Patrologie

Gregor der Große: Von der Sehnsucht der Kirche. Ausgew. u. übertragen v. Michael Fiedrowicz. – Freiburg: Johannes Verlag 1995. 252 S. (Christliche Meister, Bd 48), kt DM 28,00 ISBN: 3-89411-326-X

Parallel zur Veröffentlichung der Diss. („Das Kirchenverständnis Gregors des Großen") legt der Vf. hier eine Auswahl von 437 übersetzten Textauszügen aus dem Gesamtwerk Gregors des Großen vor. Dabei handelt es sich um die Ausbreitung zentralen Quellenmaterials der genannten Untersuchung, welche allerdings weniger das historische Kirchenbild, welches Gregor in seiner Zeit selbst zu verwirklichen suchte, zum Gegenstand hat als vielmehr jene innere Dimension von Kirche, durch welche „im Sichtbaren, Zeitlichen, Irdischen und Menschlichen das Unsichtbare, Ewige, Himmlische und Göttliche aufleuchte(t)" (18). Letztlich geht es um das Mysterium der Kirche, das Gregor in den Kategorien von *Pilgerschaft* und *Sehnsucht* – auf dem Weg zwischen dem Ursprungsort (Paradies) und der wahren Heimat (Himmel) – denkt. Folglich stehen bei der Auswahl der Texte weniger die historischen und normativen Werke des großen Papstes (*Briefregister / Dialogi / Regula pastoralis*) als vielmehr seine exegetischen und homiletischen Pate (*Hom. II in Cant. / moral. / Hom. in Ezech. / Hom. XL in evang.*). Dabei gelingt es dem Vf. trotz des offensichtlichen Mangels an Systematik, der die Werke Gregors kennzeichnet, eine Materialsammlung zu präsentieren, welche „die innere Kohärenz" gregorianischen Denkens über Kirche sichtbar werden läßt. Für die Predigtpraxis, den Lehrbetrieb wie das interessierte, aber nicht spezialisierte Publikum dürfte sich dieses Florilegium durchaus als willkommen und nützlich erweisen und somit zugleich dem Verdacht entgehen, lediglich das begleitende Quellenlesebuch zu einer Diss. zu sein und die Kategorie des modischen „Buch(es) zu . . ." um ein weiteres, überflüssiges Beispiel vermehrt zu haben.

Köln Georg Jenal

Kertsch, Manfred: **Exempla Chrysostomica.** Zu Exegese, Stil und Bildersprache bei Johannes Chrysostomos. – Graz: Institut für Ökumenische Theologie und Patrologie an der Universität Graz 1995. XXIII, 221 S. (Grazer Theologische Studien, 18), kt öS 240,00 ISBN: 3-900797-18-8

Manfred Kertsch, Philologe am Grazer Institut für ökumenische Theologie und Patrologie, der 1979 seine Habil.-Schrift „Bilderspra-

che bei Gregor von Nazianz. Ein Beitrag zur spätantiken Rhetorik und Popularphilosophie" veröffentlicht hat, legt diesmal eine ähnlich gelagerte Studie vor, indem er sein Arbeitsfeld auf den „Goldmund" unter den griechischen Kirchenvätern ausweitet. Genauer gesagt handelt es sich um eine Sammlung von vier Abhandlungen, die in einem Bd vereinigt worden sind und von der Klammer des Titels „Exempla Chrysostomica" zusammengehalten werden. Damit ist auch das literarische Genus des Werkes charakterisiert: eine reich dokumentierte Sammlung von Beispielen und Parallelstellen aus dem Werk des Chrysostomus mit Berücksichtigung auch anderer Kirchenväter und klassischer Autoren. Die vornehmlich im Anmerkungsapparat präsentierten Stellenangaben lassen an große Zettelkästen (bzw. einen Computer) denken.

Die erste Abhandlung (1–37) analysiert einen Abschnitt aus dem (nur die ersten Kap. Jes 1,1–8,10 behandelnden) Jesajakommentar des Chrysostomus und zwar seine Kommentierung des Spottlieds auf die hochmütigen Frauen von Jerusalem (Jes 3,16–26). Der an der Frauenmode interessierte Leser erfährt hier manche Details über den καλλωπισμός, d. h. die raffinierten Mittel und Mittelchen, die Schönheit zu unterstreichen, bzw. den Defiziten der Natur nachzuhelfen.

Die zweite Studie (38–113) unternimmt einen Vergleich zwischen Chrysostomus und Gregor von Nyssa hinsichtlich der „Nichtigkeit irdischer Wertvorstellungen". Die Beispiele weisen auf die unterschiedlichen Optionen der beiden Väter hin, von denen der erste sich ganz dem pastoralen Auftrag verschrieben hat, während der zweite als spekulativer Kopf theoretische Interessen verfolgte.

Zentriert um die beiden Stellen Phil 3,14 und Mt 11,12 kreist die dritte Studie (114–133) um das sittlich-geistige Vollkommenheitsstreben, das anhand des Bildes vom zielstrebigen Läufer untersucht wird.

Die letzte Abhandlung „Zum Gebrauch der Bildersprache bei Johannes Chrysostomus am Beispiel des Baumes bzw. – allgemeiner – der Pflanze" (134–173) zeigt den Kirchenlehrer als sensiblen Betrachter der Natur und seine Vorliebe, die Schilderung von Naturphänomenen in den Dienst pastoraler Zielsetzungen zu stellen.

Es folgen sechs „Additamenta" (173–179), mit denen ein paar Anmerkungen zusätzlich ergänzt werden. Der abschließende, an Migne gemahnende „Index verborum graecorum locupletissimus" breitet auf den Doppelkolumnen von 40 Seiten (181–221) das in dem Bd vereinigte Wortmaterial in lexikalischer Form nochmals aus und ermöglicht so dem Gräzisten und Byzantinisten ein schnelles Nachschlagen. Gerade dieser für den Fachmann bestimmte Index wird den wissenschaftlichen Ertrag des Buches sichern helfen.

Der Rez., der das Werk mit den Augen des Theologen gelesen hat, würde seine Kompetenz überschreiten, wenn er sich in das Metier des Philologen einmischen wollte. Da aber der Vf. die Philologie als „eine Art ‚Propädeutik' ... also als Material sammelnde und sichtende, kurzum: vorbereitende ‚Hilfswissenschaft'" (X) dem Theologen anbietet, kann von dieser Stelle ein Desiderat nicht verschwiegen werden. Es wäre höchst wünschenswert und hilfreich gewesen, wenn der Vf. wenigstens mit ein paar Punkten seine Untersuchungen zusammengefaßt hätte. So imponierend die Fülle des Materials, die Analyse der Details und die philologische Akribie insgesamt sind, so schwer wiegt auf der anderen Seite das Fehlen eines synthetischen Blickes. Die Sequenzen der Beispiele brechen ab, ohne daß für den Leser ein Ergebnis festgehalten wird. Warum wird die Beispielsammlung nicht mit ein paar – notwendig generalisierenden! – Bemerkungen zum Stil des Chrysostomus abgerundet?

Genau an der Stelle, wo der Vf. meint, sich entschuldigen zu müssen, daß seine Untersuchung „weiter, als beabsichtigt, ins Theologische abgetrieben" (123) ist, unterläuft ihm ein theologischer Lapsus. Denn das bei Chrysostomus oft angemahnte Zusammenwirken der menschlichen Freiheit mit der göttlichen Gnade hat nichts mit „Synkretismus" zu tun, wie Seite 122 unten zu lesen ist, sondern bezieht sich auf den sog. Synergismus, der freilich nicht in einem pelagianischen oder semipelagianischen Sinn mißverstanden werden darf.

In formaler Hinsicht könnte die Kritik monieren, daß die im Inhaltsverzeichnis vorgelegte Feingliederung im Corpus des Textes nicht zum Ausdruck kommt. (Die im Inhaltsverzeichnis gewählte Kennzeichnung der vier Abhandlungen mit A, B, C, D fehlt bei den Überschriften im Text.) Warum nicht einheitlich: Chrysostomus? Im Text begegnet die übliche latinisierte Namensform, im Titel und Vorwort dagegen die griechische. Die bibliographischen Angaben auf Seite XIf lassen kein Anordnungsprinzip erkennen.

Uneingeschränkte Anerkennung verdient indes die sorgfältige und getreue Übersetzung der griechischen Texte, die zweifellos Maßstäbe setzt. Gerade in einer Zeit, da immer weniger Theologen, abgesehen von den Spezialisten der Exegese und Patrologie, die Fähigkeit besitzen, ihren „wissenschaftlichen Höhenflug" (vgl. X) vom griechischen Original aus zu starten, sondern auf die Krücken einer modernen Übersetzung angewiesen sind, ist es in der Tat verdienstvoll, wenn theologisch interessierte Philologen zuverlässige Übersetzungen liefern. Selbst im Blick auf den früher häufig übersetzten griechischen „Goldmund" könnte noch so manche auf dem weiten Acker bei Migne PG 47 – PG 64 verborgene Perle entdeckt und dem deutschen Leser zugänglich gemacht werden. Um nur ein Beispiel zu nennen: Es fehlt m. W. immer noch eine deutsche Übersetzung seiner Erklärungen zu ausgewählten Psalmen.

Augsburg Manfred Lochbrunner

Kurzrezensionen

Bons, Eberhard: **Psalm 31** – Rettung als Paradigma. Eine synchron-leseorientierte Analyse. – Frankfurt a. M.: Verlag Josef Knecht 1994. XII, 307 S. (Frankfurter Theologische Studien. 48), kt DM 68,00 ISBN: 3-7820-0708-5

Diss.en der exegetischen Disziplinen sind nicht selten dem Vorurteil ausgesetzt, sich durch eine unverständliche Fach- und Sondersprache auszuzeichnen. Daß dem keineswegs immer so sein muß, zeigt die hier von Eberhard Bons vorgelegte, von N. Lohfink betreute Arbeit, mit der er 1993 zum Dr. theol. promoviert wurde. Diese Fähigkeit zu einer verständlichen, den Gang der Argumentation transparent haltenden Sprache mag daher rühren, daß B. aufgrund seiner 1988 erworbenen philosophischen Doktorwürde als „promotionserfahren" qualifiziert werden kann. Die 25 Verse des Psalms 31 geht B. aus einer synchron-leserorientierten Perspektive an, d. h. er begründet in einem ersten Teil (33–137) „das Verständnis von Wort und Satz" (13), auf dem seine Interpretation aufbaut. In einem zweiten Teil (139–274) versucht er sodann, den thematischen Aufbau sowie das Verständnis des Textes insgesamt, mithin seinen „kultischen ‚Sitz im Leben'" (16) zu bestimmen. Beide Teile verbinden sich durch das nicht hoch genug zu würdigende Anliegen, „die heillose Sprachverwirrung der entsprechenden Forschungsrichtungen nicht zu übernehmen" (17). Da die vorgelegte Studie darüber hinaus sehr solide argumentiert, darf man weiteren Arbeiten des Vf.s mit Vorfreude entgegensehen. T. M.

Borchert, Bruno: **Mystik.** Das Phänomen – Die Geschichte – Neue Wege. Aus dem Niederländischen übers. u. hg. v. Hugo Zulauf. – Freiburg / Basel / Wien: Herder 1997. 416 S. (Herder / Spektrum, 4530), kt DM 29,80 ISBN: 3-451-04530-0

Dieses Werk des niederländischen Theologen und Karmeliten Borchert bietet einen kenntnisreichen Gesamtüberblick über Phänomen, Geschichte und Inhalt der Mystik und des mystischen Weges. Das Buch (mit hilfreichem Bildmaterial und einem Überblick über alle bekannten bzw. anerkannten Mystiker) könnte ein Standardwerk zum Komplex „Mystik" werden. H. E. W.

Bühlmann, Walter: **Das Hohelied.** – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1997. 120 S. (Neuer Stuttgarter Kommentar. Altes Testament, 15), kt DM 29,00 ISBN: 3-460-07151-6

Nach den beiden weithin bekannten Hohelied-Kommentaren von Othmar Keel (2. Aufl. 1992) und Hans-Peter Müller (4. Aufl. 1992) dürfte es schwer sein, eine bahnbrechend neue Kommentierung des *schir haschirim* vorzulegen. Aber dies ist auch gar nicht das Anliegen dieses vom Regens des Priesterseminars St. Beat in Luzern vorgelegten Kommentarbändchens in der Reihe der Neuen Stuttgarter Kommentare zum Alten Testament. Dieser Kommentarband, der sich „wegen seiner Ausrichtung auf die Praxis auf Wesentliches konzentriert" (10), versteht sich eher als Ermunterung (v. a. der Multiplikatoren), die Berührungsängste vor einem Einsatz des Hohelieds in Unterricht und Erwachsenenbildung aufzugeben. Zu diesem Zweck breitet B. eine Vielzahl von Kurzinformationen und Bildmaterialien aus, die allerdings – bis auf zwei Ausnahmen – ebenso schon bei Keel zugänglich waren. Von hohem Gewinn dürfte allerdings der Anhang zur Wirkungsgeschichte (93–104) sein, der die Spur des Hohelieds über die Frauenmystik des Mittelalters bis hin zu Marc Chagall verfolgt. Da sich der Vf. im Vorwort v. a. Reli-

gionslehrer(innen) als mögliche Rezipient(inn)en seines Kommentars denkt, hätte man sich unter dem Stichwort „Das Hohelied im Religionsunterricht" freilich mehr erwartet. T. M.

Deuteronomy and Deuteronomic Literature. FS C. H. W. Brekelmans, hg. v. M. Vervenne / J. Lust. – Leuven: University Press / Uitgeverij Peeters 1997. XI, 637 S. (Bibliotheca Ephemeridum Theologicanum Lovaniensium, 133), kt bfr 3000,00 ISBN: University Press: 90-6186-818-1 / Uitgeverij Peeters: 90-6831-936-1 / Peeters France: 2-87723-338-3

Mit dieser Festgabe zum 75. Geburtstag des bekannten Alttestamentlers Chris Brekelmans, der von 1969 bis 1987 an der Katholieke Universiteit Leuven lehrte, liegt ein ebenso umfänglicher wie informativer Sbd unterschiedlichster Festschriftbeiträge zum Deuteronomium und zur Deuteronomistischen Geschichtsdarstellung vor. In den 28 Beiträgen werden zentrale Fragestellungen zum Umfeld des Dtn und DtrG behandelt. Unter den Beiträgen deutschsprachiger Alttestamentler finden sich u. a. Artikel von W. H. Schmidt, N. Lohfink, E. Otto, H.-C. Schmitt, P. Weimar, R. Rendtorff und R. Smend. Alle Beiträge würdigen die von Chris Brekelmans vorangetriebene Pentateuchforschung und setzen bei den von ihm gegebenen Impulsen an. Insofern wird diese FS in keiner Bibliothek eines an deuteronomisch/deuteronomistischen Fragestellungen arbeitenden Bibelwissenschaftlers fehlen dürfen. T. M.

Im Ringen um die Wahrheit. FS der Gustav-Siewerth-Akademie zum 70. Geburtstag ihrer Gründerin und Leiterin Prof. Dr. Alma von Stockhausen, hg. v. Remigius Bäumer / J. Hans Benirschke / Tadeusz Guz. – Weilheim: Gustav-Siewerth-Akademie 1997. 1013 S., geb. DM 95,00 ISBN: 3-928273-92-2

Die Gustav-Siewerth-Akademie legt hier eine FS zum 70. Geburtstag ihrer Gründerin und Leiterin Alma von Stockhausen vor. Daß dieser Bd, entsprechend der Grundausrichtung der Geehrten wie ihres Umfeldes, konservativ-traditionell geprägt ist, überrascht nicht. Es lohnt sich aber, auf Entdeckung durch die über 50 Beiträge aus den Bereichen von Philosophie, Pädagogik, Theologie, Soziologie und Kommunikationswissenschaften sowie Naturphilosophie zu gehen – alle irgendwo unter dem Anspruch der Wahrheitsfindung –, es ist manches „Fündlein" dabei. Dem Rez. fielen u. a. die Beiträge von W. J. Hoye, Th. Beer, H. Tröndte und A. Laun auf. H. E. W.

Janzen, Bernhard-Maria: **Samaññaphala.** Die Frucht des Entsagers. Armut und Nicht-Anhaften als Weg zum Heil beim Buddha und bei Franziskus von Assisi. – Würzburg / Altenberge: Echter / Oros 1997. 320 S. (Religionswissenschaftliche Studien 43), kt DM 64,00 ISBN: 3-429-01969-9 (Echter) / 3-89375-154-8 (Oros)

In seiner 1997 vorgelegten, von A. Th. Khoury betreuten Diss. behandelt der Kapuziner Bernhard M. Janzen das Leben in den von Buddha und von Franziskus gegründeten Orden. Beide werden als alternative und dennoch unterschiedliche Wege zum Heil vorgestellt. Dabei geht J. in drei Schritten vor: In einem ersten Schritt werden die Orden Buddhas und Franziskus' als Institutionen miteinander verglichen, die je für sich unterschiedliche Hilfestellungen zur Erlangung des Heils bieten wollen. Im nächsten Schritt wird das Verhältnis der theoretischen Verfaßtheit der Institution ihrer praktischen Umsetzung kritisch gegenübergestellt. Der dritte Schritt wendet sich der Frage zu, welcher individuelle Lohn demjenigen zuteil wird, der sein Streben nach Heil unter der Maßgabe der jeweiligen Ordensrichtung zu verwirklichen sucht. Abschließend folgt eine Zusammenschau der drei Abschnitte, in der noch einmal beide Wege der Heilsfindung gegenübergestellt werden, um deren Gemeinsamkeiten und Unterschiede deutlicher zu konturieren. Die insgesamt sehr instruktive Arbeit, die den Vf. als ebenso ausgewogen argumentierenden wie informierten Religionswissenschaftler ausweist, schließt mit einem Ausblick auf die Theologie und Spiritualität der beiden religiösen Richtungen, von dem man sich allerdings wünscht, daß er breiter angelegt wäre. T. M.

McGrath, Alister E.: **Der Weg der christlichen Theologie.** Eine Einführung. – München: C. H. Beck 1997. 617 S., Ln DM 78,00 ISBN: 3-406-42810-X

Dieses Buch ist eine für Anfänger gedachte Einführung in die christliche Theologie, für alle also, die (noch) keine theologischen Kenntnisse besitzen. Dem Kirchengeschichtler und Systematiker in Oxford und Vancouver ist damit ein hervorragender (Ent-)Wurf gelungen, dem man eine zahlreiche und breite Leserschaft wünscht. Man nimmt dabei gewisse Ungenauigkeiten bzw. Unschärfen in Kauf. Schwer akzeptabel ist, daß nicht selten auch die Unterschiede zwischen konfessioneller Grundoption oder Grundakzenten eingeebnet werden. H. E. W.

Patrimonium fidei. FS für Magnus Löhrer und Pius-Ramon Tragan, hg. v. M. Peroni u. a. – Rom: Herder Editrice 1997 (Studia Anselmiana, 124). 788 S., kt Lit 120.000 ISBN: 88-8139-083-3

Die beiden Gelehrten aus dem Benediktinerorden, Magnus Löhrer und Pius-Ramon Tragan, erhalten hier zum 70. Geburtstag eine gemeinsame FS von internationalem Zuschnitt, nicht zuletzt auch wegen der persönlichen Verbundenheit der beiden. Mit dem Titel („Patrimonium fidei") ist eine Überschrift gefunden, die dem Werk beider gerecht wird. Entsprechend ist auch die Durchführung. Der *erste Teil* reflektiert auf das Problem der Überlieferung („Überliefern"), im *zweiten Teil* („Erklären") geht es um das Verstehen biblischer und altkirchlicher Texte, der *dritte* („Nachdenken") greift unterschiedliche Themen aus der theologischen Tradition auf. Unter den deutschsprachigen Autoren finden sich die Namen von Heinrich Ott, Hans Jörg Urban, Dietrich Wiederkehr, Elmar Salman, Basil Studer und Christian Schütz. Ein gut organisiertes Werk von hohem theologischen Niveau. H. E. W.

Petuchowski, Jakob J. / **Thoma,** Clemens: **Lexikon der jüdisch-christlichen Begegnung.** Hintergründe – Klärungen – Perspektiven. Neu bearbeitet von Clemens Thoma. – Freiburg: Herder 1997. XIV, 242 S. (Herder / Spektrum, 4581), kt DM 24,80 ISBN: 3-451-04581-8

Das 1989 erstmals erschienene Lexikon der jüdisch-christlichen Begegnung bedarf keiner Vorstellung mehr. Längst ist dieses mit der Buber-Rosenzweig-Medaille ausgezeichnete Nachschlagewerk zu einem unentbehrlichen Hilfsmittel für alle geworden, die aus unterschiedlichen Gründen an der Begegnung mit den älteren bzw. jüngeren Brüdern und Schwestern arbeiten. Aufgabe dieser Kurzrezension kann es vor diesem Hintergrund deshalb nur sein, darauf hinzuweisen, daß der Verlag Herder eine von Clemens Thoma besorgte überarbeitete und erweiterte Neuausgabe vorgelegt hat, in der die „durch Zeitereignisse oder wichtige neuere Literatur" (VII) überholten Artikel einer entsprechenden Bearbeitung unterzogen worden sind. Dies gilt auch für die Artikel des 1991 verstorbenen Mitherausgebers J. J. Petuchowski, die Thoma in einzelnen Zügen „sanft verändert" (VII) hat. Zu bedauern ist, daß im Hinblick auf den Akzent „jüdisch-christliche Begegnung" in dieser Neubearbeitung neuere und ältere Bemühungen innerhalb der katholischen Theologie (etwa beim Art. „Bibel" die Impulse E. Zengers, beim Art. „Holocaust" das theologische Paradigma J. B. Metz') gar nicht oder nur sehr verhalten angedeutet werden. T. M.

Preul, Reiner: **Kirchentheorie.** Wesen, Gestalt und Funktionen der Evangelischen Kirche. – Berlin / New York: W. de Gruyter 1997. XI, 422 S. (De-Gruyter-Studienbuch), geb. DM 78,00 ISBN: 3-11-015495-1

Dieses Werk mit dem eher ungebräuchlichen Titel „Kirchentheorie" möchte die reformatorischen Grundlagen des reformatorischen Kirchenverständnisses aufzeigen, dessen institutionelle und organisatorische Verwirklichung nachzeichnen und schließlich die Leistungen der Kirche in der modernen Welt ansprechen. Dieses „Studien- und Lehrbuch" des Kieler Praktischen Theologen widmet sich ganz überwiegend sozialwissenschaftlichen und praktischen Perspektiven. Insofern ist das Buch auch ein Impuls für die katholische Ekklesiologie. Schade freilich (auch wenn P. Begründungen dafür angibt), daß die ausdrückliche Thematisierung der ökumenischen Perspektive ganz ausfällt und die der dogmatischen sehr reduziert ist. H. E. W.

Zager, Werner: **Gottesherrschaft und Endgericht in der Verkündigung Jesu.** Eine Untersuchung zur markinischen Jesusüberlieferung einschließlich der Q-Parallelen. – Berlin / New York: W. de Gruyter 1996. XIII, 420 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft, 82), Ln DM 188,00 ISBN: 3-11-015263-0

Die vorliegende Habil.schrift setzt sich anhand der entsprechenden Textbefunde aus dem Mk-Evangelium einschließlich der Q-Parallelen mit der Frage auseinander, ob sich die Erwartung bzw. die Ansage eines künftig bevorstehenden Endgerichts in den Kontext des Handelns und Redens des historischen Jesus einordnen läßt. Für die Klärung dieses Problems zieht der Vf. nach einem Blick in die Forschungsgeschichte zunächst die Endgerichts- bzw. Zukunfts-

erwartungen im antiken Judentum heran, um eine möglichst breite Basis zur Beantwortung der Ausgangsfrage anbieten zu können. Interpretiert werden dabei zum einen entsprechende Auszüge aus ersttestamentlichen Zusammenhängen und aus anderen frühjüdischen Schriften sowie in einem zweiten Gang die Texte, die sich mit der Gerichtsbotschaft Johannes des Täufers auseinandersetzen. Die sich daran anschließende Auslegung der Markustexte inklusive Q-Parallelen wird in drei großen Blöcken („Gleichnisse", „Logien", „Prophetische und apokalyptische Worte") vollzogen. Die exegetischen Ausführungen fallen aufgrund der zu bewältigenden Textmasse relativ knapp aus, verfolgen dabei jedoch konsequent die Frage nach der Rückbindung der Aussagen an den historischen Jesus, die im Fazit schließlich positiv beantwortet werden kann. Daß dabei die Gottesherrschaft und das Endgericht untrennbar zusammengehören, bleibt ebenso festzuhalten, wie die enge Anbindung der Verkündigung des historischen Jesus an die frühjüdische Eschatologie. A. L.

Zeitenwende – Zeitenende. Beiträge zur Apokalyptik und Eschatologie, hg. v. Wolfgang Sommer. – Stuttgart / Berlin / Köln: W. Kohlhammer 1997. 304 S., kt DM 34,80 ISBN: 3-17-014781-1

Daß der Untergang der Titanic zur Zeit eine museale und filmische Wiederkehr feiert, kann eigentlich nicht verwundern. Denn die Erinnerung an diese inzwischen zum Mythos verklärte Katastrophe einer vom technologischen Fortschrittsoptimismus beherrschten Zivilisation läßt sich bestens einem Zeitbewußtsein verkaufen, das, kurz vor dem Jahrtausendwechsel, sensibilisiert ist für das Phänomen vergänglicher Zeit und (möglicher) Weltuntergangsszenarien – fiktive Szenarien, die mit überlieferten apokalyptischen religiösen Vorstellungswelten spielen. Vor diesem Hintergrund bildet dieser Sbd, der der Erfahrung befristeter Zeit und dem großen Themenfeld von apokalyptischen und eschatologischen Vorstellungen nachspürt, eine reizvolle Lektüre. Das Spektrum der (insgesamt 13) Beiträge reicht von Erinnerungen an das paulinische Zeitverständnis bis zu Überlegungen zur Geschichtsphilosophie Fichtes, von theologischen Reflexionen bis zu Darstellungen von Zeiterfahrung im gegenwärtigen Film und bis zu zeittheoretischen Erwägungen zur Ahnenverehrung in Afrika. Dies enorm breite Themenspektrum prägt den Gesamteindruck dieses Bdes, macht aber auch seinen Reiz aus: Sich der Vielfältigkeit der Reflexion des Zeitphänomens in historischer, systematischer und kulturphänomenologisch weitschweifiger Weise annähern zu können. M. S.

Notizen

Zu dem derzeit heftig diskutierten Thema „Rechtfertigung" fand am 24./25. April eine gemeinsame Tagung der Katholischen Akademie in Bayern und der Evangelischen Akademie Tutzing statt. Bei dieser Tagung – mit dem genauen Thema: „Ein gnadenloser Streit? Rechtfertigungslehre. Zur Zukunft der Ökumene" – war hohe Kompetenz versammelt. Unter historischen, systematischen und aktuell-ökumenischen Gesichtspunkten referierten und diskutierten die Theologen Reinhard Frieling (Bensheim), Otto Hermann Pesch (Hamburg), Harald Wagner (Münster), Wolfhart Pannenberg (München), Bernd Jochen Hilberath (Tübingen), Christoph Schwöbel (Kiel), Bischof Paul-Werner Scheele (Würzburg) und Bischof Christian Knuth (Schleswig). Einer der Höhepunkte der Tagung, deren Referate zur Publikation anstehen, war sicher die Auseinandersetzung zwischen Pannenberg („Pro") und Schwöbel („Contra"). Die Veranstaltung, deren Gesamtfazit ein prinzipielles Ja zur Verständigung der Kirchen in dieser Frage war, wurde von ca. 200 fest angemeldeten Teilnehmern besucht und stellte ohne Zweifel einen Höhepunkt in der gegenwärtigen Debatte dar.

Münster Hubertus Lutterbach

Theologische Literatur

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

Allgemeines

An-Denken. Festgabe für Eugen Biser, hg. v. Erwin Möde / Felix Unger / Karl Matthäus Woschitz. – Graz / Wien / Köln: Styria 1998. 605 S., geb. DM 93,00 ISBN: 3-222-12536-5: 19–21: Glück, Alois: Ermutiger und Brückenbauer; 23–26: Heubl, Franz: Zur Koinzidenz von Cato Maior und therapeutischer Theologie; 27–47: Kaiser, Karl K.: Neuanfang im Alter: Das Seniorenstudium – Ein Bericht; 49–57: Kohl, Helmut: Christliche Verantwortung für die Zukunft; 59–63: Maier, Hans: Eugen Biser – ein Gruß zum 80. Geburtstag; 65–73: Möde, Erwin: Prophetische Stimme in visionsloser Zeit: Ein Kurzporträt Eugen Bisers; 75–89: Schaber, Johannes: Spiritus est, qui vivificat – Eugen Biser und die Ottobeurer Studienwoche; 91–100: Schmölz, Franz-Martin: Eugen Biser und die christliche Philosophie; 101–108: Spital, Hermann Josef: Die Offenbarung Gottes und die Angst der Menschen; 109–111: Teufel, Erwin: Gott ist für uns – Was ich von Eugen Biser verstanden habe; 113–120: Unger, Felix: Toleranz als Basis zur Friedenssicherung; 121–126: Wagner, Alois: Weltgesellschaft ohne Gottesglaube: Orientierungslos; 127–132: Waigel, Theo: Die christlichen Kirchen in der modernen Industriegesellschaft; 133–144: Wetter, Friedrich: Diener des Wortes – Überlegungen zum Verständnis des priesterlichen Amtes; 147–155: Figl, Johann: Bemerkungen zur Moral- und Gotteskritik Nietzsches – Aspekte einer religionsphilosophischen Antwort; 157–167: Grau, Gerd-Günther: Sören Kierkegaard: „Glaubensheld" oder „Ritter der unendlichen Resignation"?; 169–177: Heinzmann, Richard: Das Christentum als Religion der Freiheit; 179–192: Lobkowicz, Nikolaus: Was bedeutet, „seine Gedanken zu klären"?; 193–205: Röd, Wolfgang: Die Idee der Kirche in der kantischen Religionsphilosophie; 207–229: Schoschitz, Karl Matthäus: Homo Patiens – Der leidende Mensch; 231–237: Xinping, Zhuo: Dialog als Weisheit der Koexistenz; 241–251: Baudler, Georg: Vom El zum Abba – Ein Vermittlungsvorschlag zur Auseinandersetzung um den ambivalenten Gott; 253–268: Hahn, Ferdinand: Der Tod Jesu nach dem Zeugnis des Neuen Testaments; 269–281: Hoppe, Rudolf: Metaphorik im ersten Thessalonicherbrief – zur Rede von „Amme" und „Vater" in Thess 2,7.11; 283–294: Landesmann, Peter: Das Wort „Gott" aus jüdischer Sicht; 295–305: von Lips, Hermann: Jesus von Nazareth und die Weisheit; 309–319: Bürkle, Horst: Die Bedeutung der Mariologie für die Begegnung mit Menschen aus anderen Religionen; 321–328: Demmer, Klaus: Ethische Wahrheit in der Demokratie – Eine Herausforderung an Moraltheologie und kirchliches Lehramt; 329–330: Füllenbach, Hermann: Professor Dr. E. Biser und das Seniorenstudium an der LMU München; 331–341: Kuschel, Karl-Josef: Weltethos – Grundlage einer Theologie des Friedens; 343–354: Mordstein, Friedrich: Minima Fidei Christianae Praemissa; 355–364: Nachama, Andreas: „Räumt die Steine hinweg": Der Pfad aus dem Tal des Todes; 365–370: Neuhardt, Johannes: Die Kraft der Bilder; 371–377: Powalla, Siegfried: Wie können wir angesichts von Auschwitz von Gott reden?; 379–387: Riesinger, Ferdinand: Dem Atheismus hinterher . . .? Zum Theologietreiben angesichts bekenntnismüder Zeitgenossen; 389–401: Schlemmer, Karl: Jesus der Christus ist die Mitte – Zum Verständnis der Mysterientheologie von Odo Casel OSB; 403–413: Schreiner, Josef: Gott „mein Helfer": ein alttestamentliches Leitmotiv; 415–428: Schwalbach, Bruno: Erzbischof Conrad Gröber und das Dritte Reich; 429–440: Seckler, Max: Dienst am Glauben als Dienst am Wort; 441–452: Wittstadt, Klaus: Der Bildungsauftrag der Kirche in der modernen Gesellschaft; 453–457: Wolffsohn, Michael: Israel, die Orthodoxie oder das Nichts – Zur tragischen Absurdität diasporajüdischer Existenz; 461–474: Bergsdorf, Wolfgang: Christliche Verantwortung in der Informationsgesellschaft; 475–482: Bleickert, Günter: Die Autorität der Liebe – Differenzierung des Begriffs der Autorität (Macht – Wissen – Liebe); 483–487: Biser, Eugen: Sprechende Bilder – Zu den Transfusionsbildern von Monika Fioreschy; 489–499: Gabel, Herbert: Gertrud von le Fort: Die Magdeburgische Hochzeit – Aktualisierte Geschichte; 501–504: Gorschenek, Günter: Vom Glück dialogischer Begegnung – Meine Annäherung an Eugen Biser; 505–511: Höslinger, Norbert W.: Selbstfindung als Chance der Kirche heute; 513–523: Kaiser, Philipp: Christsein und Mystik: Impulse aus der Tradition; 525–530: Lechner, Odilo: Scienter Necsius – Sapienter Indoctus. Benediktinische Anmerkungen zum Spannungsfeld von Wissenschaft und Spiritualität; 531–544: Neuner, Peter: Die Wiederentdeckung der Mystik und der Modernismus; 545–553: Roscher, Wolfgang: Europa als religiöse und künstlerische Herausforderung – Angst und Anfang in Aisthesis und Poiesis zur Jahrtausendwende; 555–568: von Rosenstiel, Lutz: Die Universität im Wandel; 569–579: Schmidinger, Heinrich: „katholisch" bei Thomas Bernhard – Versuch einer Lektüre; 581–591: Schöne, Hubert: Religion im Fernsehen – geht das überhaupt; 593–600: Spengler, Franz Xaver: Religiöse Bildung als spirituelle Kraft;

Homo naturaliter religiosus. Gehört Religion notwendig zum Mensch-Sein?, hg. v. Fritz Stolz. – Bern / Frankfurt: Peter Lang 1997. 334 S. (Studia Religiosa Helvetica Jahrbuch, 3), brosch. DM 81,00 ISBN: 3-906759-23-7: 13–38: Burkert, Walter: Fitness oder Opium? Die Fragestellung der Soziobiologie im Bereich alter Religionen; 39–64: Stolz, Fritz: Von der Begattung zur Heiligen Hochzeit, vom Beurteilen zum Abendmahl – kulturelle Gestaltungen natürlicher Prozesse; 65–90: Baudy, Gerhard: Religion als ‚szenische Ergänzung'. Paläoanthropologische Grundlagen religiöser Erfahrung; 91–136: Michaels, Axel: Religionen und der neurobiologische Primat der Angst; 137–166: Wolters, Gereon: Evolution als Religion?; 167–191: Schindler, Alfred: Von Tertullian bis Drewermann. Ist die Seele von Natur aus christlich? Ein ungewohntes Stück Theologiegeschichte; 193–218: Dalferth, Ingolf U.: Notwendig religiös? Von der Vermeidbarkeit der Religion und der Unvermeidlichkeit Gottes; 219–240: Rust, Alois: Der natürliche Kontext der religiösen Sprache; 241–286: Holenstein, Elmar: Gott und die Würde der Kreatur in der Schweizerischen Bundesverfassung; 287–304: Uslar, Detlev von: Anthropologische Quellen der Religion; 305–327: Scharfetter, Christian: Religion, Spriritualität, Mystik in der Perspektive der Psychiatrie;

„Ihr Völker alle, klatscht in die Hände!" FS für Erhard S. Gerstenberger zum 65. Geburtstag, hg. v. Rainer Kessler u. a. – Münster: Lit 1997. VII, 428 S. (Exegese in unserer Zeit. Kontextuelle Bibelinterpretation aus lateinamerikanischer und feministischer Sicht, 3), kt DM 68,80 ISBN: 3-8258-2937-5: 1–5: Childs, Brevard S.: Erhard Gerstenberger: The Yale Years; 6–19: Deifelt, Wanda: The Death of the Goddess and the Rise of Humanity: A Comparison of Two Stories; 20–27: Reimer, Haroldo: (Über)Leben im gemeinsamen Haus. Eine Bibelarbeit zu Genesis 6–9; 28–48: Jarschel, Haidi: Sexualisierte Geschichte und Theologie des Volkes in Genesis 25–36; 49–68: Boecker, Hans Jochen: Überlegungen zur „Geschichte Tamars" (Gen 38); 69–94: Schäfer-Bossert, Stefanie: Sex and Crime in Genesis 38. Eine Exegetische Auseinandersetzung mit der „Schuld der Tamar"; 95–109: Schwantes, Milton: „Laß mein Volk aus Ägypten ausziehen." Bemerkungen über Exodus 3; 110–125: Jost, Renate: Achas Quellen. Feministisch-sozialgeschichtliche Überlegungen zu Jos 15,15–20 / Ri 1,12–15; 126–133: Ulrich, Kerstin: 1. Könige 3,16–28 „Anders" gelesen; 134–147: Kessler, Rainer: „Söhne habe ich großgezogen und emporgebracht . . ." Gott als Mutter in Jes 1,2; 148–165: Croatto, J. Severino: Wie ist die Befreiung anzukündigen? Hermeneutischer Kommentar zu Jes 61,1–3; 166–180: Jeremias, Jörg: Die Erde „wankt"; 181–194: Zenger, Erich: Die Provokation des 149. Psalms. Von der Unverzichtbarkeit der kanonischen Psalmenauslegung; 195–213: Fischer, Irmtraud: Der Männerstammbaum im Frauenbuch: Überlegungen zum Schluß des Rutbuches (4,18–22); 214–225: Bail, Ulrike: Mit schielendem Blick. Bemerkungen zu 1 Chronik 7,21b–24; 226–237: Melugin, Roy F.: Scripture and the Sitz im Leben of the Interpreter; 238–255: Knierim, Rolf P.: On two Cases of the Biblical Hermeneutic of Justice; 256–268: Meyers, Carol: Gender and God in the Hebrew Bible – Some Reflections; 269–290: Stansell, Gary: Mothers and Sons in Ancient Israel; 291–295: Seifert, Elke: Frauen und Brunnen. Gedanken zu einem literarischen Motiv; 296–316: Schroer, Silvia: „Im Schatten deiner Flügel." Religionsgeschichtliche und feministische Blicke auf die Metaphorik der Flügel Gottes in den Psalmen, in Ex 19,4; Dtn 32,11 und Mal 3,20; 317–332: Long, Burke O.: Scenery of Eternity: William Foxwell Albright and Notions of „Holy Land"; 333–349: Conrad, Diethelm: Zur Rekonstruktion phönikischer Figurinen vom Tel Akko; 350–376: Dietrich, Walter: Wem das Land gehört. Ein Beitrag zur Sozialgeschichte Israels im 6. Jahrhundert v. Chr.; 377–400: Kaiser, Otto: Die Stellung der Frauen in Platons Nomoi; 401–404: Konings, Johan: Welches sind die Werke, die nicht erlösen?; 405–416: Kriechbaum, Friedel: Behinderte Theologie; 417–426: Redhardt, Jürgen: Niemöller als Prediger über alttestamentliche Texte;

Katechese im Umbruch. Positionen und Perspektiven. Für Dieter Emeis, hg. v. Franz-Peter Tebartz-van Elst. – Freiburg: Herder 1998. 576 S. , Ln. DM 88,00 ISBN: 3-451-26160-X: 18–31: Schmitt, Karl Heinz: Katechese im Schwung des Zweiten Vatikanums und der Würzburger Synode. Theologische Erinnerungen und praktische Konsequenzen – wider die Resignation; 32–44: Schmälzle, Udo Friedrich: Von der Vermittlung zur Aneignung. Überlegungen zum Paradigmenwechsel in der Katechese; 45–68: Schladoth, Paul: Katechese und Religionsunterricht. Ansätze und Wege unterschiedlicher Verhältnisbestimmungen heute; 70–82: Zenger, Erich: Was christliche Katechese von der jüdischen Schriftauslegung lernen kann; 83–93: Weimar, Peter: Glauben lernen an Jona. Ein Prophet im Widerstreit mit seinem Gott; 94–99: Kertelge, Karl: „Ohne Gleichnisse sprach er nicht zu ihnen. . ." Zur christologischen Relevanz der Gleichnisse Jesu nach Mk 4; 100–116: Dormeyer, Detlef: Die Parabel vom barmherzigen Samariter Lk 10,25–37 oder die Kunst, dem anderen zum Nächsten zu werden. Erzählen und interaktionales Lesen als katechetische Arbeitsweisen der Bibel; 117–130: Cramer, Winfried: „Zahllose Stufen von Fortschreitenden". Gedanken des Origines zur Frage gestufter Kirchenzugehörigkeit und Gemeinschaft am Heiligen; 131–142: Pfnür, Vinzenz: Katechese des Spätmittelalters – ihre Bedeutung für die Gegenwart; 143–151: Angenendt, Arnold: Katechese und historische Akkulturation; 152–164: Werbick, Jürgen: „. . . damit sie das Leben haben und es in Fülle haben" (Joh 10,10). Fundamentaltheologische Anfragen an das katechetische Handeln der Kirche; 165–172: Vorgrimler, Herbert: Katechismus der Inhalte – „Katechismus der Herzen" (K. Rahner). Zur Frage der Vollständigkeit eines Katechismus; 173–187: Hoye, William J.: Neugier, Zweifel und Staunen als pädagogisch-katechetische Prinzipien in der dogmatischen Theologie des Mittelalter; 188–193: Khoury, Adel Theodor: In unseren Schulen sitzen viele Muslime – In unseren Gemeinden begegnen wir dem Islam; 194–208: Richter, Klemens: Katechese und Liturgie; 209–221: Lüdicke, Klaus: Zur Rolle des Kirchenrechts in der Sakramentenpastoral; 222–230: Müller, Klaus: Die konstitutive Erste-Person-Struktur von Glauben und Denken. Zur protreptischen Dimension der Katechese; 231–240: Hoeps, Reinhard: Anschauung. Notizen zu einer katechetischen und religionspädagogischen Kategorie; 241–251: Steinkamp, Hermann: „Kirchliche" Katechese und „diakonische" Jugendarbeit. Konturen und Funktionen eines „Fremdbildes" während der Würzburger Synode; 252–270: Baus, Karl: Das Verschwinden Jesu aus der Jugendkultur als Herausforderung an den schulischen Religionsunterricht; 271–279: Kamphaus, Franz: Globale Not – weltweite Solidarität?; 282–295: Sauer, Ralph: Katechese in Deutschland als Spezifikum im Kontext anderer europäischer Kirchen; 296–306: Werner, Ernst: Katechese in der Spannung zwischen Offenheit und Identität; 307–315: Jaschke, Hans-Jochen: Katechese in kirchlicher Communio – Sich wandelnde Diasporaerfahrungen und der missionarische Dienst für die Welt; 316–320: Jacob, Heinrich: Katechese als diözesanes Netzwerk. Eine praktisch-theologische Skizze; 327–337: Wieh, Hermann: Anregungen der Katechese für die diözesane Priesterfortbildung; 338–346: Hagemann, Wilfried: Katechese und Gemeinde-Spiritualität. „Weggemeinschaft" als katechetisch-spirituelles Paradigma; 347–357: Thissen, Werner: Katechese und Kunst. Erfahrungsberichte aus den Bereichen Glasmalerei, Dichtung und Musik; 360–370: Dickerhoff, Heinrich: Wähle das Leben. Lernziele und Lernschritte in der Glaubens-Bildung – dem Sch'ma Jissrael und dem „Programm Jesu" Mk 1,15 abgelesen; 371–384: Kollig, Manfred: „Stotternde Weggemeinschaft". Communiofähig werden als Grundanliegen von Katechese; 385–392: Sauermost, Burkard: Den Glauben lernen. Vorbemerkungen zur Mathetik des christlichen Glaubens; 393–407: Mönnich, Annette: Schulung und Beratung in mündlicher, rhetorischer Kommunikation für das Handlungsfeld Pastoral – auch für die Katechese; 408–421: Greulich, Werner: Von Gott und der Welt sprechen lernen; 422–438: Tebartz-van Elst, Franz-Peter: Von der Katechese zur Predigt. Plädoyer für eine mystagogische Verkündigung; 439–457: Kochanek, Franz-Hermann: Die Erlebnisgesellschaft als Herausforderung an die Katechese; 458–466: Annen, Josef: Pluralität und Individualisierung als Chance für die Glaubensvermittlung. Praktisch-theologische Reflexionen zu Religionsunterricht und Katechese in der Schweiz; 467–478: Scheidler, Monika: In der Kirche ist niemand Ausländer – oder doch? Zu den Chancen und Grenzen interkulturellen Lernens in der Gemeinde; 479–490: Spölgen, Johannes: Gemeinden befähigen, ihre Dienste zu entfalten. Von der versorgten zur katechetisch selbst verantwortlichen Gemeinde; 491–504: Belok, Manfred: Pastorale Fort- bzw. Weiterbildung im Wandel. Wahrnehmungen, Anfragen, Aufgabenstellungen; 505–512: Lüken, Christian: Auf dem Weg zu einer christlichen Ehe; 513–522: Spölgen, Johannes: Gemeinsam das Leben bejahen. Die katechetische Dimension der Familie; 523–532: Schendel, Gertrud-Marianne: Luthers Kleiner Katechismus im Kindergottesdienst. Ein Impulsbeitrag aus evangelischer Sicht; 533–541: Rusche, Bernward: Naturerleben in der Katechese. Ein Beitrag zu einer neuen Empfindsamkeit;

Dem Ursprung Zukunft geben. Glaubenserkenntnis in ökumenischer Verantwortung. Für Wolfgang Beinert, hg. v. Bertram Stubenrauch. – Freiburg / Basel / Wien: Herder 1998. 381 S., geb. DM 88,00 ISBN: 3-451-26549-4: 9–24: Müller, Gerhard Ludwig: „Erfahrung" Gottes als ursprüngliche Eröffnung christlichen Glaubens; 25–48: Schwarzweller-Madl, Gabriele: Vom Finden der Wahrheit in der Heiligen Schrift. Die Antwort der Kindheitsevangelien auf die Frage nach der Bedeutung des Jesus von Nazareth; 49–60: Langemeyer, Georg: Die dogmengeschichtliche Bedeutung der frühchristlichen Verfolgungssituation; 61–80: Petri, Heinrich: Universales Sakrament des Heils. Überlegungen zur Universalität und Katholizität der Kirche; 81–95: Koch, Günter: Wahrheitsfindung im Kompromiss? Anmerkungen zu einem weiter bedenkenswerten theologischen Thema; 96–114: Wiederkehr, Dietrich: Die fremden Sprachen des Geistes und die Sprachenfremdheit der Kirche. Wahrnehmung und Unterscheidung der Geister; 115–142: Döring, Heinrich: Dialogische Hermeneutik. Zum Dialog der Religionen als Wahrheitsfindung; 143–165: Kraus, Georg: Glaube mit Vernunft. Ökumenischer Weg verifikativer Theologie; 166–184: Scheele, Paul-Werner: Die Übermittlung der Offenbarung als ökumenisches Fundamentalproblem; 185–224: Ullrich, Lothar: Praxis und Prinzipien einer ökumenischen Hermeneutik. Dargestellt an der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre"; 225–252: Seigfried, Adam: Übereinstimmung im Rechtfertigungsverständnis. „Gemeinsame (lutherisch – römisch-katholische) Erklärung zur Rechtfertigungslehre"; 253–265: Stubenrauch, Bertram: Die „doppelte Exegese" der Alten Kirche als Ausgangspunkt für ein ökumenisches Sakramentenverständnis; 266–295: Wenz, Gunther: Luther und die politischen Folgen. Eine historische Perspektive aus aktuellem Anlaß; 296–307: Neuner, Peter: Die anglikanischen Weihen – 100 Jahre nach „Apostolicae curae" (1896); 308–322: Ganoczy, Alexandre: Chaostheorie und Theologie. Schöpfungstheologische Rechenschaft; 323–336: Courth, Franz: Frauenbild und Marienglaube bei Augustinus; 337–352: Radlbeck-Ossmann, Regina: Überlegungen zum Diakonat der Frau; 353–371: Riedel-Spangenberger, Ilona: Glauben

und Recht der Kirche. Rechtstheologische und kanonistische Überlegungen zur Rezeption;

Von der Suche nach Gott. Helmut Riedlinger zum 75. Geburtstag, hg. v. Margot Schmidt und Fernando Domínguez Reboiras. – Stuttgart-Bad Cannstadt: Frommann und Holzboog, 1998. XIII, 809 S. (Mystik in Geschichte und Gegenwart I, 15), geb. DM 58,00 ISBN: 3-7728-1922-2: 3–38: Schmid, Margot: Unverwüstliches Erbe – Die Wirkweite von Moses Gottesschau in der christlichen Mystik; 39–50: Deissler, Alfons: Vorstufen zur Mystik in den Psalmen; 51–64: Zollitsch, Robert: „Mit dem Bischof verbunden wie die Saiten einer Zither." Zur Amtsmystik des Ignatios von Antiocheia; 65–82: Frank, Karl Suso: Antonius von Ägypten und seine Briefe; 83–108: Mehlmann, Axel: Confessio trinitatis. Zur trinitätstheologischen Hermeneutik Joachims von Fiore; 109–129: Reinhardt, Klaus: Erfahrung und Theologie der Liebe Gottes. Die Auslegung des Hohenliedes bei Theresia von Avila und Jerónimo Gracián; 131–145: Gayà, Jordi: La construcción de la demostración teológica en el Llibre de contemplació de Ramon Llull; 173–185: Böhme, Wolfgang: Sieben Grunderfahrungen der Mystik – Sind sie auch heute noch möglich?; 187–205: Sudbrack, Josef: Mystikforschung und pluralistische Religionstheologie; 207–222: Ruppert, Lothar: Psalm 131 – Selbstüberwindung und Selbstbescheidung vor Gott; 223–231: Biemer, Günter: Geheiligt werde dein Name – Eine Katechese der ersten Vaterunserbitte; 233–248: Eckermann, Willigis: Das lebendige Evangelium. Zur Problematik von Geist und Buchstabe bei Wolfgang Ostermair OESA (ca. 1469–1531); 249–282: Stöhr, Johannes: Neuzeitliche Diskussionen über die Einwohnung des dreifaltigen Gottes; 283–298: Müller, Josef: Perspektiven einer prophetischen Pastoral auf dem Weg der Kirche ins dritte Jahrtausend; 299–313: Kleiber, Hansruedi: Romano Guardini – Reform aus dem Ursprung; 315–335: Trennert-Helwig, Mathias: Teilhard de Chardin und Lucile Swan – Eine Freundschaft im Licht ihres Briefwechsels 1932–1955; 339–349: McHugh, John F.: Vom Sinn des μονογενής in Joh 1,14.18; 351–366: Figura, Michael: Der Philipperhymnus in der Auslegung des Hilarius von Poitiers; 367–387: Bertelloni, Francisco: Überlegungen zur Geschichte der dreigliedrigen „philosophia practica" vor der mittelalterlichen Rezeption der aristotelischen „libri morales"; 389–398: Lohr, Charles: Die Stufen der menschlichen Erkenntnis nach dem „Karlsruher Breviculum" Ramon Lulls; 399–428: Bauçà, Manuel: El ejemplarismo como clave de la teología de la „Ars Dei" de Ramón Llull; 429–445: Weier, Reinhold: Zum Freiheitsverständnis bei Thomas von Aquin und Luther; 447–462: Walter, Peter: Erasmus von Rotterdam und der mehrfache Schriftsinn; 463–487: Domínguez Reboiras, Fernando: Die Schule von Salamanca. Eine kritische Ortsbestimmung; 489–507: Schockenhoff, Eberhard: List und Lüge in der theologischen Tradition; 509–520: Casper, Bernhard: Der Sinn der Rede von Schöpfung. Überlegungen im Anschluß an Emmanuel Lévinas; 521–545: Sartory, Gertrude: Das Netz des Bibelkritikers. Von den Grenzen der historischen Methode und der Geschehens-Wahrheit der biblischen Ereignisse; 547–558: Scheffczyk, Leo: Der Mensch und die sakramentalen Symbole; 559–582: Schumacher, Joseph: Das Lehramt der Kirche und die Theologie; 585–598: Ziegenaus, Anton: Die marianisch-mariologische Relevanz der gestaffelten Schau Mariens angesichts der historisch-kritischen Exegese; 599–608: Welker, Klaus: Maria als Schutzpatronin. Gedanken zu einer regionalen, marianischen Wallfahrtsphänomenologie – Baden / Hohenzollern / „Regio" am Oberrhein; 611–625: Bekker, Thomas: Der interdisziplinäre Dialog zwischen Naturwissenschaft und Theologie an der Universität Freiburg; 627–646: Bresch, Carsten: Evolution aus Zufalls-Türmen und Systemzwängen; 647–662: Römer, Hartmann: Physik der Unsterblichkeit? Zum Gottesverständnis der Naturwissenschaft; 663–670: Hausmann, Rudolf: Natürliche Theologie: Gedanken eines Agnostikers; 671–690: Daecke, Sigurd Martin: Auf dem Weg zu einer Theologie der Natur? Das Verhältnis von Naturwissenschaft, „natürlicher Theologie" und Theologie der Natur in der Sicht eines evangelischen Theologen; 691–706: Isak, Rainer: Die Rolle der „Natürlichen Theologie" im interdisziplinären Dialog; 707–717: Bosshard, Stefan N.: Zur biologischen und theologischen Begründung der Menschenwürde; 179–730: Suchan, Berthold: Die Bedeutung Teilhards de Chardin für das Gespräch zwischen Theologie und Naturwissenschaften; 731–753: Schiwy, Günther: „Pan-en-Theismus" – eine Spurensuche;

Theologie der Gegenwart 41, 1/1998, hg. v. der Philosophisch-Theologischen Hochschule der Redemptoristen, Hennef/Sieg. – Kevelaer: Butzon & Berker 1998. 80 S. ISSN: 0342-1457: 2–13: Hausmanninger, Thomas: Solidarität und Kommunitarismus; 48–55: Freyer, Thomas: Menschliche Subjektivität im Referenzrahmen „erstphilosophischer Reflexion"? Versuch einer Antwort auf Klaus Müllers Beitrag „Subjekt-Profile"; 56–64: Römelt, Josef: Neue Ansätze der medizinischen Ethik. Von der Patientenautonomie, der neurophysiologischen Kompetenz und alternativen Medizin zur Kultur der Endlichkeit des Menschen;

Theologische Zeitschrift 1, 1998, hg. v. d. Theologischen Fakultät der Universität Basel. – Basel: Friedrich Reinhardt 1998. 386 S. ISSN: 0040-5701: 1–13: Koenen, Klaus: Von der todesmutigen Susanna zum begabten Daniel. Zur Überlieferungsgeschichte der Susanna-Erzählung. ; 14–35: von Dobbeler, Axel: Metapernkonflikt und Missionsstrategie. Beobachtungen zur personifizierenden Rede vom Glauben in Gal 3,23–25; 36–54: Freudenberg, Matthias: Karls Barths Wahrnehmungen der reformierten Theologie vor 1921; 55–82: Dietrich, Wolfgang: Russisches religiöses Denken im Prisma Berdjajews. Exemplarische Profile;

Zeitenwende – Zeitenende. Beiträge zur Apokalyptik und Eschatologie. Hg. v. Wolfgang Sommer. – Stuttgart/Berlin/Köln: W. Kohlhammer 1997. 304 S. (Theologische Akzente, 2), kt DM 34,80 ISBN: 3-17-014781-1: 11–42: Utzschneider, Helmut: Michas Reise in die Zeit. Ein Werkstattbericht; 45–63: Strecker, Christian: Die Zeitenwende bei Paulus. Einige Anmerkungen zum Zeitverständnis des Apostels aus kulturanthropologischer Sicht; 67–76: Stegemann, Wolfgang: Sehnsucht nach Reinheit. Zum apokalyptischen Daseinsverständnis; 79–106: Petsch, Hans-Joachim: Das Ewige im Jetzt. Meister Eckharts Lehre vom „ewigen Nun". Theologische Konsequenzen einer aktuellen Provokation; 109–128: Sommer, Wolfgang: Luther – Prophet der Deutschen und der Endzeit. Zur Aufnahme der Prophezeiungen Luthers in der Theologie des älteren deutschen Luthertums; 131–145: Oesterreich, Peter L.: „Das Zeitalter der vollendeten Sündhaftigkeit". Die Krise der Gegenwart in der Geschichtsphilosophie Fichtes; 149–174: Riess, Richard: Der Untergang der Titanic. Pastoraltheologische Aspekte des apokalyptischen Lebensgefühls in der heutigen Welt; 177–188: Busch, Roger J.: Technik-Kritik als Phänomen der Krise. Zum Zusammenhang von apokalyptischem Lebensgefühl und Widerstand gegen die Technisierung unserer Gesellschaft; 191–209: Grimmer, Karl F.: (Post)modern Times. Theologische Anmerkungen zur Zeiterfahrung im Film; 213–224: Becker, Dieter: Dein ist das Reich in Ewigkeit? Religiöse Zeitalterlehren als Anfragen an die Theologie; 227–240: Triebel, Johannes: Zwischen Angst und Hoffnung. Ahnenverehrung in Afrika als Herausforderung für Missionswissenschaft und Ökumenik; 243–271: Köpping, Klaus-Peter: Charisma, Nativismus und Millennium in Japan's Neuen Religionen. Das Beispiel der „lebenden Göttin" bei der „Tanzenden Religion" Odoru Shukyo; 275–302: Nieden, Hans-Jörg: Immerwährendes Gotteslob. Zur theologischen Bestimmung der Musik;

Bibelwissenschaft

Die Schriftrollen von Qumran. Zur aufregenden Geschichte ihrer Erforschung und Deutung, hg. v. Shemaryahu Talmon. – Regensburg: Friedrich Pustet 1998. 158 S., kt DM 34,00 ISBN 3-7917-1592-5: 11–26: Stegemann, Hartmut: Die Schriftrollen von Qumran. Geschichte ihrer Entdeckung, Erforschung und Auslegung; 27–50: Broshi, Magen: Qumran – Die archäologische Erforschung. Ein Überblick; 51–69: Maier, Johann: Die Qumrangemeinde im Rahmen des frühen Judentums; 71–105: Fabry, Heinz-Josef: Qumran und das frühe Christentum; 107–135: Koch, Klaus: Heilandserwartungen im Judäa der Zeitenwende; 137–158: Talmon, Shemaryahu: Bilanz und Ausblick nach 50 Jahren Qumranforschung;

Revue Biblique N° 1 Janvier 1998. Publiée par L'École Biblique et Archéologique Française. – Paris: Librairie Lecoffre 1998 ISSN: 0035-0907: 5–41: Kalimi, Isaac: History of Interpretation. The Book of Chronicles in Jewish Tradition from Daniel to Spinoza; 42–69: Magne, Jean: Jésus devant Pilate; 70–75: Winandy, Jacques: Le disciple que Jésus aimait: pour une vision élargie du problème; 76–80: Boismard, Marie-Émile: Le disciple que Jésus aimait d'après Jn 21,1 ss et 1,35 ss. ; 81–104: Verhelst, Stéphane: L'Apocalypse de Zacharie, Siméon et Jacques;

Kirchengeschichte

Humanismus und Wittenberger Reformation. Festgabe anläßlich des 500. Geburtstages des Praeceptor Germaniae Philipp Melanchthon am 16. Februar 1997. Hg. v. Michael Beyer und Günter Wartenberg. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 1997. 444 S. ISBN: 3-374-01623-5: 15–31: Lohse, Bernhard: Luthers Selbstverständnis in seinem frühen Romkonfklikt und die Vorgeschichte des Begriffs der „Theologia Crucis". Untersucht anhand seines Briefwechsels zwischen 1517 und 1519/20; 33–52: Edwards, Mark U.: Die Heilige Schrift als gedruckter Text; 53–72: Hendrix, Scott: Die Bedeutung des Urbanus Rhegius für die Ausbreitung der Wittenbrger Reformation; 73–87: Smolinsky, Heribert: Humanistische römisch-katholische Gegner Luthers. Das Beispiel des Jodocus Clichtoveus: Überlegungen und Perspektiven; 88–120: Hasse, Hans-Peter: Wittenberger Theologie im „Stammbuch". Eintragungen Wittenberger Professoren im Album des Wolfgang Ruprecht aus Eger; 123–144: Scheible, Heinz: Aristoteles und die Wittenberger Universitätsreform. Zum Quellenwert von Lutherbriefen; 145–154: Beyer, Michael: Luther übersetzt Melanchthon; 155–184: Wriedt, Markus: Die theologische Begründung der Schul- und Universitätsreform bei Luther und Melanchthon; 185–252: Bräuer, Siegfried: Die Überlieferung von Melanchthons Leichenrede auf Luther. Mit einem Quellenanhang; 253–265: Wolgast, Eike: Melanchthons Fürstenwindungen in der Wittenberger Lutherausgabe; 267–293: Kolb, Robert: Passionsmeditation. Luthers und Melanchthons Schüler predigen und beten die Passion; 297–312: Brecht, Martin: Die reformatorsiche Kirche in Philipp Melanchthons ekklesiologischen Reden; 313–326: Frank, Günter: Philipp Melanchthons „Liber de anima" und die Etablierung der frühneuzeitlichen Anthropologie; 327–336: zur Mühlen, Karl-Heinz: Melanchthons Auffassung vom Affekt in den Loci communes von 1521; 337–352: Schilling, Johannes: Melanchthons Loci communes deutsch; 353–366: Treu, Martin: Hutten, Melanchthon und der internationale Humanismus; 367–388: Rhein, Stefan: „Italia Magistra orbis terrarum". Melanchthon und der italienische Humanismus; 389–407: Schäfer, Bärbel: Mit den Waffen der Dichtkunst für die Reformation. Melanchthons Schü-

ler Johann Stigel; 409–415: WARTENBERG, Günther: Melanchthon und die reformatorisch-humanistische Reform der Leipziger Universität;

Religionsphilosophie und Fundamentaltheologie

Christlicher Wahrheitsanspruch zwischen Fundamentalismus und Pluralismus. Texte der Theologischen Tage 1996, hg. v. Ulrich Kühn / Michael Markert / Matthias Petzoldt. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 1998. 168 S., kt DM 24,80 ISBN: 3-374-01667-7: 8–15: PETZOLDT, Matthias: Wahrheit – Sache des Glaubens?; 16–40: NOWAK, Kurt: Zeitalter des Vielspältigen; 41–58: SCHWEITZER, Friedrich: Fundamentalismus – Chance oder Risiko der religiösen Entwicklung?; 59–69: BERGER, Eduard: Kirchenleitendes Handeln im Spannungsfeld von kirchlichem Bekenntnis und gesellschaftlicher Pluralität; 70–86: SUNDERMEIER, Theo: Christliche Identität angesichts der Vielfalt der Konfessionen und Religionen; 87–118: SCHWÖBEL, Christoph: Die Wahrheit des Glaubens im religiös-weltanschaulichen Pluralismus; 119–132: WILKINSON, John: „Regenbogen-Kirche" in einer „Regenbogen-Gesellschaft"; 133–140: KÄSSMANN, Margot: Kirchentagsbewegung in der Spannung zwischen Vielfalt und Eindeutigkeit; 141–148: BITTNER, Wolfgang J.: Zwischen Fundamentalismus und historisch-kritischer Methode. Zur Frage nach einem „dritten Weg" in der Schriftauslegung; 149–158: KÄHLER, Christoph: Die Bibel im Widerstreit. Historisch-kritische und fundamentalistische Auslegungsansätze: Gibt es einen dritten Weg?; 159–166: HORN, Andreas: Pluralität und Fundamentalismus in der Jugendarbeit;

Erkenntniswege in der Theologie. Hg. v. Hugo Bogensberger u. a. – Graz/Wien/Köln: Styria 1998. 266 S., kt DM 40,80 ISBN: 3-222-12561-9: 11–28: GRUBER, Franz: Glaubenswahrheit und Kommunikation – Eine kommunikationstheoretische Grundlage; 29–38: FERSCHL, Franz: Kriterien für den Dialog auf der „kognitiven" Ebene; 39–56: VENETZ, Hermann-J.: Vom dialogischen Umgang mit der Schrift; 57–76: KÖGERLER, Reinhart: Methodische Vorgangsweisen in den Naturwissenschaften – Anfragen an die Theologie; 77–88: EDER, Gernot: Revitalisierung biblischer Problemfelder; 89–106: NIEWIADOMSKI, Józef: Aufklärung durch Theologie; 107–150: MUCK, Otto: Rationale Strukturen des Dialogs über Glaubensfragen; 151–200: SCHMID, Peter F.: „Gegenwärtigkeit". Anthropologische und psychologische Voraussetzungen des Dialogs über Glaubensfragen; 201–208: RIEDL, Alfons: Sittliches Handeln – Weg zur religiösen Erkenntnis; 209–220: LESCH, Walter: Grundlagen einer theologischen Handlungstheorie: Ethische Ausgangspunkte und Perspektiven; 221–232: ARENS, Edmund: Grundlagen einer theologischen Handlungstheorie: Die biblische Basis kommunikativer Glaubenspraxis; 233–250: LESCH, Walter: Grenzfragen kommunikativen Handelns: Erfahrungen von Schuld und radikalem Bösen; 251–264: ARENS, Edmund: Handlungstheoretische Aporien: Umgang mit Scheitern und Tod;

Mit Gott streiten. Neue Zugänge zum Theodizee-Problem. Hg. v. Harald Wagner. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1998. 155 S. (Quaestiones Disputatae, 169), kt DM 38,00 ISBN: 3-451-02169-2: 11–47: NEUHAUS, Gerd: Theodizee und Glaubensgeschichte. Zur Kontingenz einer Fragestellung; 48–89: STRIET, Magnus: Versuch über die Auflehnung. Philosophisch-theologische Überlegungen zur Theodizeefrage; 90–130: MENKE, Karl-Heinz: Der Gott, der jetzt schon Zukunft schenkt. Plädoyer für eine christologische Theodizee; 131–150: WAGNER, Harald: „Crux probat omnia". Anstöße zur Bewältigung des Theodizeeproblems aus reformatorischer Theologie;

Zeit und Schöpfung, hg. v. Konrad Stock. – Gütersloh: Kaiser / Gütersloher Verlagshaus 1997. 170 S. (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie, 12), kt DM 58,00 ISBN: 3-579-02080-3: 11–40: WÖLFEL, Eberhard: Endet die Zeit? Bemerkungen zum Zeitproblem im Aspekt naturwissenschaftlicher Erschließung; 41–66: LINK, Christian: Gott und die Zeit. Theologische Zugänge zum Zeitproblem; 67–90: HERMS, Eilert: „Meine Zeit in Gottes Händen"; 91–113: ROSENAU, Hartmut: Die Ordnungen der Schöpfung – zwischen Ideologie und Weisheit; 114–142: KÖRTNER, Ulrich H. J.: Schöpfung und Autopoiesis. Zur Auseinandersetzung der Theologie mit dem Programm der Kritischen Evolutionstheorie; 143–170: SCHOBERTH, Wolfgang: „Es ist alles durch ihn und zu ihm geschaffen" (Kol 1,16). Zum Sinn der Lehre von der Schöpfungsmittlerschaft Christi;

Dogmatik

Relativierung der Wahrheit? Kontextuelle Christologie auf dem Prüfstand, hg. v. Raymund Schwager. – Freiburg / Basel / Wien: Herder 1998. 248 S. (Quaestiones Disputatae, 170), kt DM 48,00 ISBN: 3-451-02170-6: 9–29: KUSCHEL, Karl Josef: Jesus im Kontext der Dichter. Große Jesus-Romane des 20. Jahrhunderts im interkulturellen Vergleich; 30–51: OHLIG, Karl-Heinz: Warum diese und keine anderen Christologien? Zu den „Kausalitäten" für die Ausbildung des christlichen Dogmas in altkirchlicher Zeit; 52–76: HALLENSLEBEN, Barbara: „Die Weisheit hat ihr Haus gebaut" (Spr 9,1). Die christologische Frage der frühen ökumenischen Konzilien; 77–105: WILFRED, Felix: Zum Verständnis Jesu Christi im heutigen Indien. Christologische Herausforderungen und Zukunftsperspektiven; 106–152: KESSLER, Hans: Partikularität und Universalität Jesu Christi. Zur Hermeneutik und Kriteriologie kontextueller Christologie; 156–185: MÜLLER, Gerhard L.: Die Einzigkeit der Heilsmittlerschaft Christi im Kontext des religiösen Pluralismus; 186–214: WOHLMUTH, Josef: Christologie im Kontext liturgischer Ästhetik; 215–244: SATTLER, Dorothea: Gottes Weisheit lebt mit uns. Christologie im Kontext von Frauenerfahrungen;

Ökumenische Theologie

Wege der Kirchen im Umbruch der Gesellschaft. Eine ökumenische Bilanz. Im Auftrag des Ökumenisch-theologischen Arbeitskreises herausgegeben von Gerhard Feige und Ulrich Kühn. – Leipzig: Benno / Evangelische Verlagsanstalt 1998. 180 S., kt DM 24,80 ISBN: 3-7462-1236-7 / 3-374-01666-9: 11–13: ULRICH, Michael: Evangelische und katholische Prägungen nach der Wende; 14–20: FRIEMEL, Franz-Georg: Evangelisch und katholisch – Gibt es neue Probleme nach der Wende?; 21–22: HOLTZ, Traugott: Vorläufige Wahrnehmungen zur Stellung der Kirche in der Neugestaltung des öffentlichen Lebens; 23–25: KÜHN, Ulrich: Erfahrungen der neuen gesellschaftlichen Wirklichkeit; 27–38: SEILS, Martin: Zweireichelehre: Grundanliegen, Grundaussagen und Grundgedanken; 39–55: ULLRICH, Lothar: „Im Licht des Evangeliums und der menschlichen Erfahrung" (GS 46). Lehramtliche Aussagen zum Verhältnis von Kirche und Gesellschaft / Staat / Politik; 57–74: KERBER, Walter: Christ und Wirtschaft aus katholischer Sicht; 75–86: KERBER, Walter: Wirtschaftlichkeit und Ethik im Konflikt?; 87–103: HONECKER, Martin: Fragestellungen und Aufgaben wirtschaftlicher und politischer Ethik; 105–107: POLLACK, Detlef: Konfessionelle Differenzen in der politischen Einstellung und im gesellschaftlichen Verhalten der Christen in der DDR und in den neuen Bundesländern (Zusammenfassung des Referats); 109–120: KÜHN, Ulrich: Theologische Aspekte von Entscheidungen der evangelischen Kirche in der DDR im Zeitraum zwischen 1950 und 1989; 121–132: DITTRICH, Bernhard: Gibt es theologische Einflüsse auf das Leben der katholischen Kirche in der DDR?; 133–160: FRANKE, Heiko: Ortskirche, nicht Landeskirche; 161–180: GERTLER, Thomas: Glauben in Zeiten der Gottlosigkeit. Wie sich die Deutung der Säkularisierung verändert;

Zugänge zu Martin Luther. Ringvorlesung an der Pädagogischen Hochschule Freiburg zum Lutherjahr 1996 gesammelt als FS für Dietrich von Heymann, hg. v. Reinhard Wunderlich und Bernd Feininger. – Frankfurt: Peter Lang 1997. XII, 352 S. (Übergänge. Studien zur Ev. und Kath. Theologie / Religionspädagogik, 1), brosch. DM 69,00 ISBN: 3-631-31464-7: 1–19: VON HEYMANN, Dietrich: „Ich stehe hier und kann nicht anders". Von Wittenberg nach Worms; 21–40: SCHMOLL, Gerd: Szenen aus Luthers Leben; 43–59: SCHNEIDER, Martin Gotthard: „Nun freut euch lieben Christen g'mein". Luther und die Musik; 61–99: BRÜGEL, Eberhard: Flugschriften, Flugblätter und Drucke der Reformationszeit; 101–111: NÜBEL, Hans Ulrich: Neuer Sprachgewinn mit Luther; 113–128: KERN, Peter Christoph: Die scheyden, darinnen dis messer des geysts stickt. Martin Luther und die deutsche Sprache; 129–144: DENK, Rudolf: Die Reformation im Spiegel des Theaters; 145–162: SCHRAMM, Gottfried: „Selig werden allein aus dem Glauben". Die evangelische Botschaft aus der Sicht eines Historikers; 163–181: HUG, Wolfgang: Melanchton in Freiburg? Konfessionsgrenzen in der Stadt zwischen Reformation und Aufklärung; 183–203: SCHUMBRING, Klaus: Reformation von unten oder Reformation von oben? Das Beispiel des Markgräflerlandes; 205–233: FEININGER, Bernd: „Gläubt ihr nicht, so bleibt ihr nicht". Luther und das Alte Testament; 235–249: FIEDLER, Peter: „Maria recht ehren – Gottes Werke singen". Luthers Auslegung des Magnifikats; 251–285: MAURER, Bernhard: Luther und die Mystik; 287–305: WINKELER, Rolf: „Beide unsere Stände, geistliche und weltliche, zu erhalten ...". Marin Luther und die Schule; 307–332: SCHWENDEMANN, Wilhelm: Glaube und Bildung – Melanchton und Calvin; 333–349: WUNDERLICH, Reinhard: Reformation – Schule – Unterricht;

Liturgiewissenschaft

Wie weit trägt das gemeinsame Priestertum? Liturgischer Leitungsdienst zwischen Ordination und Beauftragung. Hg. v. Martin Klöckener und Klemens Richter. – Freiburg/Basel/Wien: Herder 1998. 284 S. (Quaestines Disputatae, 171), kt. DM 48,00 ISBN: 3-451-02171-4: 11–19: MEYER, Hans Bernhard: Laien als liturgische Vorsteher: Stellen wir die richtigen Fragen? Eine Einführung; 20–45: KIRCHSCHLÄGER, Walter: Begründung und Formen des liturgischen Leitungsdienstes in den Schriften des Neuen Testaments; 46–64: METZGER, Marcel: Modelle des liturgischen Leitungsdienstes in der Alten Kirche und ihre Relevanz für die Gegenwart; 65–85: KOCH, Kurt: Der Zusammenhang von Gemeindeleitung und liturgischem Leitungsdienst. Ein ekklesiologischer Beitrag; 86–106: VORGRIMLER, Herbert: Liturgische „Laien"-Dienste zwischen Weihe und Beauftragung. Systematisch-pastorale Aspekte; 107–114: MEYER, Hans Bernd: Liturgischer Leitungsdienst durch Laien. Eine liturgiewissenschaftliche Grundlegung; 145–166: KACZYNSKI, Reiner: Die Leitung von Gottesdiensten durch beauftragte Laien; 167–195: KOHLSCHEIN, Franz: Zur Situation des liturgischen Dienstes heute. Übrlegungen zur Profilierung des ordinierten Vorsteherdienstes und der Dienste von Laien; 196–213: BERTSCH, Ludwig: Die gottesdienstliche Einsetzung und die liturgischen Dienste der Laien als Gemeindeleiter in der Ortskirche von Kinshasa/Zaire; 214–227: RATZMANN, Wolfgang: Der liturgische Leitungsdienst zwischen Ordination und Beauftragung in den lutherischen Kirchen; 228–248: LORETAN, Adrian: Pastoralassistentinnen und -assistenten als liturgische Vorsteherinnen und Vorsteher. Zur pastoralen und kirchenrechtlichen Situation in der Schweiz; 249–263: PUZA, Richard: Der liturgische Leitungsdienst aus kirchenrechtlicher Per-

spektive; 264–281: KARRER, Leo: Der liturgische Leitungsdienst im Kontext der Gemeindepastoral;

Kirchenrecht

Der Beitrag der Kirchen zur Erfüllung des staatlichen Erziehungsauftrags, hg. v. Heiner Marré u. a. – Münster: Aschendorff 1998. VIII, 173 S. (Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche, 32), kt DM 64,00 ISBN: 3–402–04363–7: 7–58: OPPERMANN, Thomas: Öffentlicher Erziehungsauftrag – Eine Wiederbesichtigung nach der deutschen Einheit; 61–120: KÄSTNER, Karl-Hermann: Religiöse Bildung und Erziehung in der öffentlichen Schule – Grundlagen und Tragweite der Verfassungsgarantie staatlichen Religionsunterrichts; 123–158: SILLER, Hermann Pius: Das konfessionelle Element in der öffentlichen Schule;

Das Recht der Kirche. Bd III: Zur Praxis des Kirchenrechts, hg. v. Gerhard Rau / Hans-Richard Reuter / Klaus Schlaich. – Gütersloh: Chr. Kaiser / Gütersloher Verlagshaus 1994. 743 S. (Forschungen und Berichte der Evangelischen Studiengemeinschaft, 51), Ln DM 175,00 ISBN: 3–579–02020–X: 21–48: WENDT, Günther: Die Rechtsstellung des Gemeindeglieds; 49–70: RAU, Gerhard: Die Kasualhandlungen als Gottesdienste; 73–117: STEIN, Albert: Ordination; 118–137: HUBER, Wolfgang: Lehrbeanstandung in der Kirche der Lehrfreiheit; 138–152: ROBBERS, Gerhard: Lehrfreiheit und Lehrbeanstandung; 153–169: KOLLER, Paul: Lebensführung und Pfarrerdienstrecht aus der Sicht eines Theologen; 169–199: TOMPERT, Roland: Lebensführung und Pfarrerdienstrecht aus der Sicht eines Juristen; 203–237: STROHM, Theodor: Diakonie zwischen Gemeindepraxis und sozialstaatlicher Wirklichkeit. Theologische Überlegungen und zeitgeschichtliche Herleitungen; 238–258: WINTER, Jörg: Die Kirche und ihr Diakonisches Werk; 259–287: STÖHR, Martin: Gruppen in der Kirche. Theologische Beobachtungen; 288–316: NEUBERT, Ehrhart: Sozialethische und charismatisch-evangelikale Gruppen in der Kirche aus soziologischer Sicht; 319–348: HUBER, Wolfgang: Synode und Konziliarität. Überlegungen zur Theologie der Synode; 349–369: BIELITZ, Klaus: Probleme heutiger Synodalpraxis; 370–404: LINNENBRINK, Günter: Zur Frage der Verbindlichkeit kirchlicher Beschlüsse und Verlautbarungen; 405–449: ZEDDIES, Helmut: Kirche nach der Wende. Folgen der deutschen Vereinigung für die Landeskirchen in den neuen Bundesländern; 450–492: MÜLLER, Peter: Kirche nach der Wende. Die Vereinigung der deutschen Staaten und ihre kirchenrechtlichen Konsequenzen; 495–530: LIENEMANN, Wolfgang: Kirchlicher Dienst zwischen kirchlichem und staatlichem Recht; 531–573: BOCK, Wolfgang: Der kirchliche Dienst und das staatliche Recht; 574–600: REUTER, Hans-Richard: Kirchenasyl und staatliches Recht. Ein rechtsethischer Beitrag; 601–632: EHNES, Herbert: Asyl und kirchliches Handeln; 633–654: DEHNEN, Dietrich: Kirche und Kommunikationsmedien. Bemerkungen zur Praxis des Kirchenrechts; 657–683: PLANER-FRIEDRICH, Götz: Kirchenföderation und konziliarer Prozeß; 684–703: KÜHN, Ulrich: Bedingungen der Rezeption ökumenischer Dokumente. Theologische Überlegungen; 704–736: BÖTTCHER, Hartmut: Bedingungen der Rezeption ökumenischer Dokumente. Rechtliche Aspekte;

Moraltheologie und Christliche Sozialethik

Anthropologie und Ethik. Biologische, sozialwissenschaftliche und philosophische Überlegungen. Hg. v. Jean-Pierre Wils. – Tübingen/Basel: Francke 1997. 211 S. (Ethik in den Wissenschaften, 9), kt DM 58,00 ISBN: 3–7720–2619–2: 9–40: WILS, Jaen-Pierre: Anmerkungen zur Wiederkehr der Anthropologie; 41–63: WERNER, Micha H.: Kann Phantasie moralisch werden? Erkundungen bezüglich eines fragwürdigen Topos; 64–109: REHBOCK, Theda: Warum und wozu Anthropologie in der Ethik? ; 110–147: KEMPER, Anne: Ästhetische Naturerfahrung – Anthropologische Überlegungen im Rahmen einer Naturschutzethik; 148–175: HERTEL, Rainer: Was kann die Evolutionsbiologie zur Diskussion in der Ethik beitragen?; 176–211: DUX, Günter: Normen und ihre Geltung im Verständnis der prozessualen Logik der Neuzeit;

Die Freiheit des Menschen. Zur Frage von Verantwortung und Schuld, hg. v. Josef Eisenburg. – Regensburg: Pustet 1998. 158 S. , brosch. DM 34,00 ISBN: 3–7917–1593–3: 7–12: EISENBURG, Josef: Einführung: Wie frei ist der Mensch?; 13–26: EISENBURG, Josef: Auswirkunen somatischer Krankheiten auf die psycho-mentale Persönlichkeit; 27–42: VOLAND, Eckart: Moralische Autonomie angesichts ‚egoistischer Gene'?; 43–59: NEDOPIL, Norbert: Determinismus oder Autonomie – Sichtweisen der Psychiatrie; 60–81: BAIER, Horst: Freiheit oder Sachzwang? Von der Vernunftethik zu Systemrationalität und Wertewandel; 82–101: SCHÖCH, Heinz: Willensfreiheit und Schuld aus strafrechtlicher und kriminologischer Sicht; 102–126: SIEVERNICH, Michael: Freiheit und Verantwortung. Ethische und theologische Perspektiven; 127–158: KELLER, Albert: Freiheit zwischen Selbstbestimmung und Bindung;

Solidarität am Standort Deutschland. Hg. v. Andreas Lob-Hüdepohl. – Berlin: Morus 1997. 240 S. (Schriften der Diözesanakademie Berlin, 13) ISBN: 3–87554–320–3: 9–31: LOB-HÜDEPOHL, Andreas: Solidarität am Standort Deutschland. Einführende Bemerkungen; 33–59: FRANKENBERG, Günter: Republik und Sozialstaat. Stichworte zum Zusammenhang von öffentlicher Freiheit und ziviler Solidarität; 61–74: RIEDMÜLLER, Barbara: Sozialstaatsillusionen; 75–108: SCHMID, Günther: Es gibt viel zu tun – nur keine Arbeit. Strukturprobleme der Massenarbeitslosigkeit und ihre Auswege; 109–141: SCHULTE, Bernd: Chancen und Gefährdungen der europäischen Integration am Beispiel der europäischen Sozialpolitik; 143–162: ESTOR, Marita: Gerechtigkeit durch Quotierung? Auf der Suche nach wirksamen Instrumenten der Frauenförderung; 163–184: RAMESOHL, Stephan: Durchbruch oder Rückschritt – mehr Klimaschutz durch freiwillige Selbstverpflichtungen der Industrie? Kritische Anmerkungen zur Erklärung der deutschen Industrie zur Klimavorsorge vom 27.3.1996; 185–207: STERZINSKY, Georg Kardinal: Solidarität am Standort Deutschland. Ursachen von Migration und Politikansätze in Deutschland aus der Sicht der römisch-katholischen Kirche; 209–239: ROTTLÄNDER, Peter: Bilanz und Perspektiven internationaler Solidaritätsarbeit;

Pastoraltheologie und Religionspädagogik

Heller, Andreas / *Stenger*, Hermann: *Den Kranken verpflichtet*. Seelsorge – ein Gesundheitsberuf im Krankenhaus. Mit einer Einführung von Erich Richtarz und einem Beitrag von Michael Klessmann. – Innsbruck / Wien: Tyrolia 1997. 80 S. , brosch. DM 19,80 ISBN: 3–7022–2015–1: 9–10: RICHARTZ, Erich: Seelsorge im Krankenhaus an der Wende ins 3. Jahrtausend; 11–29: STENGER, Herrmann M.: Zuständig wofür? – Fähig wozu? ; 30–48: KLESSMANN, Michael: Die Stellung der Krankenhausseelsorge in der Institution Krankenhaus; 49–64: HELLER, Andreas: Seelsorge, ein Gesundheitsberuf im Krankenhaus; 65–79: HELLER, Andreas / NEUMANN, Christian: Literaturauswahl zum Themenfeld Seelsorge im System Krankenhaus.

Missionswissenschaft

Neuere Zeitschrift für Missionswissenschaft 54–1998/1. Hg. v. Verein zur Förderung der Missionswissenschaft. – Immensee: 1997. 80 S., kt sFr 43,00 ISSN: 0028–3495: 1–2: KOLLBRUNNER, Fritz: Otto Bischofberger in memoriam; 3–22: SANDER, Hans-Joachim: Die Differenz der Religionen – Glauben im Pluralismus des Heiligen; 23–34: GRASSO, Emilio: La coscienza missionaria della Chiesa in Italia dal Conlilio ad oggi; 35–49: COLLET, Giancarlo: Vom Gott der Eroberer zum Gott der Armen; 51–56: WIEDERKEHR, Dietrich: Inkulturation mit Unterscheidung; 57–60: FREI, Fritz: Theologie aus asiatischen Quellen; 61–62: FREI, Fritz: Neue Wege der Mision 1950–1980;

Religionswissenschaft

Jahrbuch für Religionswissenschaft und Theologie der Religionen 5 (1997). – Altenberge: Oros-Verlag 1997. 192 S. ISBN: 3–89375–153–X: 7–34: HARTMANN, Angelika: „Fundamentalismus" und Säkularismus in den muslimischen Kulturen; 35–56: VETTER, Dieter: Religiöser Fundamentalismus im Judentum und sein politischer Einfluß in Israel; 57–77: JOHA, Z.: Naturwissenschaft und Theologie – Überlegungen zum Intersdisziplinären Gespräch; 78–106: ADLOFF, Kristlieb: Die Sprache der Freiheit wird biblisch sein – Heinrich Heine, die Bibel und die Ökumene; 107–128: PULSFORT, Ernst: Vom Säkularstaat zur „Hindu-Rashtra"? – Die religiösen Wurzeln des Hind-Nationalismus; 129–136: NIEWÖHNER, Friedrich: „Lessings Nathan der Weise und die Toleranz der Muslime"; 137–141: KOSZINOWSKI, Th.: Europa und die islamische Welt – Herausforderungen und Perspektiven für gute Nachbarschaft;

Klassiker der Religionswissenschaft. Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade. Hg. v. Axel Michaels. – München: C. H. Beck 1997. 427 S., brosch. DM 48,00 ISBN: 3–406–42813–4: 17–27: GLADIGOW, Burkhard: Friedrich Schleiermacher (1768–1834); 29–40: KLIMKIET, Hans-Joachim: Friedrich Max Müller (1823–1900); 41–59: KOHL, Karl-Heinz: Edward Burnett Tylor (1832–1917); 61–76: KIPPENBERG, Hans G.: William Robertson Smith (1846–1894); 77–89: WIßMANN, Hans: James George Frazer (1854–1941); 90–102: ZINSER, Hartmut: Sigmund Freud (1856–1939); 103–119: KIPPENBERG, Hans G.: Emile Durkheim (1858–1917); 121–132: KEHRER, Günter: Max Weber (1864–1920); 133–156: BÖHME, Hartmut: Aby M. Warburg (1866–1929); 157–169: SHARPE, Eric J.: Nathan Söderblom (1866–1931); 171–184: RIESEBRODT, Martin: Robert Ranulph Marett (1866–1943); 185–197: WALDENFELS, Hans: Wilhelm Schmidt (1868–1954); 198–210: ALLES, Gregory D.: Rudolf Otto (1869–1937); 211–221: MÜRMEL, Heinz: Marcel Mauss (1872–1950); 222–233: SCHOMBURG-SCHERFF, Sylvia M.: Arnold van Gennep (1873–1957); 234–245: MORGENTHALER, Christoph: Carl Gustav Jung (1875–1961); 247–263: STOLZ, Fritz: Borislaw Kaspar Malinowski (1884–1942); 264–276: WAARDENBURG, Jacques: Gerardus van der Leeuw (1890–1950); 277–289: PYE, Michael: Friedrich Heiler (1892–1967); 290–302: FLASCHE, Rainer: Joachim Wach (1898–1955); 303–323: SCHNEPEL, Burkhard: Edward Evan Evans-Pritchard (1902–1973); 324–241: BRÄUNLEIN, Peter J.: Victor Witter Turner (1920–1983); 343–353: BERNER, Ulrich: Mircea Eliade (1907–1986);

Philosophie

Ethos des Interkulturellen. Was ist das, woran wir uns jetzt und in Zukunft halten können?, hg. v. Arno Baruzzi / Akihiro Takeichi. – Würzburg: Ergon Verlag 1998. 264 S. (Spektrum Philosophie, 4), kt DM 58,00 ISBN: 3–932004–54–X: 3–14: TAKEICHI, Akihiro: „Die Heimat des Taus" als das, woran wir uns jetzt und in Zukunft halten können; 15–29: PAUL, Gregor: Die Einheit der Logik und Einheit des Menschenbildes. Reflexionen über das Tertium non datur; 30–39: TOMIDA, Yasuhiko: Anti-Relativismus und menschliche Kreativität bei Donald Davidson; 40–60: WERNECKE, Jörg: Pragmatismus, Mensch und Natur; 61–75: YASHIKI, Koichi: Die Endlichkeit

der Menschheit; 79–89: ORTH, Ernst Wolfgang: Natur als Problem der Kultur; 90–105: RODI, Frithjof: Kultur und Zivilisation. Versuch einer Neubesinnung auf ein abgewertetes Begriffspaar; 106–124: SLANITZ, Fred: Technik und Sprache. Annäherung an F. G. Jünger; 125–146: STURM, Hans P.: Ethische Evokationen der Sophistik. Sokrates und die Aufklärung der Protagoreischen Widerspruchsunmöglichkeit; 149–159: KITAMURA, Minoru: Der Mensch als Partner der Natur; 160–176: LEE, Jin-Woo: Schweigen als Sprache der Erde. Zur Grundlegung einer ontologischen Ökologie bei M. Heidegger; 177–186: OTTO, M. A. C.: Schwester Sonne, Bruder Wind. Sind wir Fremde im Universum?; 187–203: ARIFUKU, Kogaku: Das Prinzip des denkenden Ich und die Idee des nicht-denkenden Selbst. Kant und der Zenbuddhismus; 207–221: HELD, Klaus: Das Ethos der Demokratie und seine Zukunft. Eine phänomenologische Besinnung; 222–237: HÄBERLE, Peter: Die europäische Verfassungsstaatlichkeit; 238–249: OGAWA, Tadishi: Autorität und Zwang in der politischen Dimension. Ein japanisches Beispiel der Mito-Schule in der Meiji-Restauration; 250–263: BARUZZI, Arno: Äthos der Freiheit. An was müssen wir uns jetzt und in Zukunft halten?;

Theologie und Naturwissenschaften

Der Kosmos als Schöpfung. Zum Stand des Gesprächs zwischen Naturwissenschaft und Theologie, hg. v. Johann Dorschner. Regensburg: Friedrich Pustet 1998. 224 S., kt DM 39,80 ISBN: 3-7917-1591-7: 15–41: WILD, Wolfgang: Die Entstehung des Kosmos. Zum Erkenntnisstand der modernen Physik; 42–74: EDER, Gernot: Evolution des Kosmos. Neue Aspekte der Schöpfungsidee; 75–104: DORSCHNER, Johann: Kosmologie und Schöpfungsglaube zwischen Konfrontation und Konsonanz; 105–131: NEUNER, Peter: Wissenschaftliches Weltbild und christlicher Glaube. Etappen auf dem Weg ihrer Begegnung; 132–158: GÖRG, Manfred: Vorwelt – Raum- Zeit. Schöpfungsvorstellungen im ersten Kapitel der Bibel; 159–173: CASPER, Bernhard: Was kann die Rede von der Schöpfung bedeuten?; 174–214: SECKLER, Max: Was heißt eigentlich Schöpfung? Zugleich ein Beitrag zum Dialog zwischen Theologie und Naturwissenschaft;

Literatur und Kunst

Dionysius DADA Areopagita. Hugo Ball und die Kritik der Moderne. Hg. v. Bernd Wacker. – Paderborn/München/Wien: F. Schöningh 1996. 273 S., kt DM 58,00 ISBN: 3-506-79505-8: 13–40: ECHTE, Bernhard: Hugo Ball – Ein sonderbarer Heiliger? Einleitende Überlegungen zu seinem Leben und Werk; 41–68: SCHLICHTING, Hans Burkhard: Anarchie und Ritual. Hugo Balls Dadaismus; 69–91: KAMBAS, Chryssoula: Ball, Bloch und Benjamin. Die Jahre bei der „Freien Zeitung"; 93–112: ZIMMERMANN, Hans Dieter: Die in die Irre führen. Hugo Balls Kritik der deutschen Intelligenz; 113–130: FLASCH, Kurt: Von der „Kritik der deutschen Intelligenz" zu Dionysius Areopagita; 131–181: WACKER, Bernd: Ein rabiater Antisemit? Hugo Balls Sicht des Alten Testaments und des (deutschen) Judentums; 183–206: RUSTER, Thomas: Hugo Balls „Byzantinisches Christentum" und der Weimarer Katholizismus; 207–239: WACKER, Bernd: „Vor einigen Jahren kam einmal ein Professor aus Bonn ..." Der Briefwechsel Hugo Ball / Carl Schmitt; 241–263: HILLACH, Ansgar: „Das Wort als ein Gottwesen von unentrinnbarer Wirkung". Hugo Balls Normsetzung gegen die Zeitkrankheit oder: Die Wiedergewinnung des Symbols durch den Logos; 265–273: SCHÜTT, Julian: Balls „Zweites Tagebuch". Ein Hinweis;

Streit um Bilder. Von Byzanz bis Duchamp, hg. v. Karl Möseneder. – Berlin: Reimer 1997. XXXVII, 235 S., 8 Farbtafeln, geb. DM 68,00 ISBN: 3-496-01169-6: IX–XXXVII: MÖSENEDER, Karl: Beiträge zu einer Geschichte des Streits um Bilder. Einführung; 1–25: HECHT, Christian: Das Christusbild am Bronzetor; 27–47: NILGEN, Ursula: Bilder im Widerstreit zwischen Regnum und Sacerdotium; 49–72: SCHÜSSLER, Gosbert: Ein provozierendes Bildwerk der Passion: Donatellos Kruzifix von S. Croce; 73–93: GREISELMAYER, Volkmar: Albrecht Altdorfers „Schöne Maria" in der Kritik Martin Luthers und Albrecht Dürers; 95–117: MÖSENEDER, Karl: Michelangelos „Jüngstes Gericht". Über die Schwierigkeit des Disegno und die Freiheit der Kunst; 119–140: GOEZ, Werner: Caravaggio: vier umstrittene Bilder eines umstrittenen Malers; 141–159: FRANK, Hilmar: Der Ramdohrstreit. Caspar David Friedrichs „Kreuz im Gebirge"; 161–179: SCHOCH, Rainer: Die „belgischen Bilder". Zu einem Prinzipienstreit der Historienmalerei des 19. Jahrunderts; 181–199: KÖRNER, Hans: Anstößige Nacktheit: „Das Frühstück im Freien" und die „Olympia" von Edouard Manet; 201–220: WARNECKE, Carsten-Peter: Picassos „Les Demoiselles d'Avignon" – Konstruktion einer Legende; 221–235: TÜRR, Karina: Marcel Duchamps „Fountain";

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Prof. Dr. Jan Ambaum, Heyendahllaan 82, NL-6464 EP Kerkrade;
Prof. Dr. Edmund Arens, Kellerstraße 10, CH-6005 Luzern;
Dr. Klaus Arntz, Domplatz 8, D-48143 Münster;
DDr. Gerhard Beestermöller, Bergredder 64a, D-22885 Barsbüttel;
Prof. Dr. Remigius Bäumer, Mattenweg 2, D-79199 Kirchzarten;
Dr. Giovanna della Croce, Via Marcantonio Colonna 30, I-20149 Milano;
Prof. Dr. Ernst Dassmann, Herzogsfreudenweg 25, D-53125 Bonn-Röttgen;
Dr. Georg Essen, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Franz Furger (†)
Prof. Dr. Albert Gerhards, Spreestr. 7, D-53127 Bonn;
Prof. Dr. Johannes Grabmayer, Universitätsstr. 65, A-9020 Klagenfurt;
Dr. Hans-Peter Großhans, Liebermeisterstr. 12, D-72076 Tübingen;
Prof. Dr. Horst Gründer, Domplatz 20–22, D-48143 Münster;
Dr. Matthias Haudel, Landsknechtweg 1, D-59494 Soest;
Dr. Dieter Heckmann, Archivstr. 12–14, D-14195 Berlin;
Prof. Dr. Hans-Joachim Höhn, Breitbacher Graben, D-53604 Bad Honnef;
Prof. Dr. Helmut Hoping, Liebermeisterstr. 12, D-72076 Tübingen;
Prof. Dr. Ulrich Hübner, Leibnizstr. 4, D-24098 Kiel;
PDDr. Georg Jenal, Schellingstr. 5/II, D-80799 München;
Oliver Lellek, Univ. Mannheim, Sem. für Kath. Theol., D-68131 Mannheim;
Hans J. Limburg, Haus Blegge, Postfach 200608, D-51436 Bergisch Gladbach;
DDr. Manfred Lochbrunner, Kirchstr. 2, D-86486 Bonstetten;
Gudrun Lohkemper-Sobiech, Freiherr-vom-Stein-Str. 5, D-58239 Schwerte;
PDDr. Hubertus Lutterbach, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Klaus Lüdicke, Johannisstr. 8–10, D-48163 Münster;
Dr. Raimund Lülsdorff, Marzellenstr. 32, D-50606 Köln;
Peter Lüning, Eschenkamp 14, D-33178 Borchen-Alfen;
Prof. Dr. Harry J. McSorley, c/o W. Dwyer, 823 Ashburton Ave., Fl-33963 Naples, Florida USA;
Prof. Dr. Marcel Metzger, Rue de l'Eglise 5, F-67310 Bergbieten;
Prof. Dr. Franz Mußner, Domplatz 8, D-94032 Passau;
Burkhard Neumann, Krumme Grube 12, D-33098 Paderborn;
Prof. Dr. Jaroslav Polc, Thákurova 3, CZ-6000 Praha 6;
Dr. Stefan Rau, Überwasserkirchplatz 3, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Klemens Richter, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Karl Josef Rivinius, Arnold-Janssen-Str. 30, D-53754 Sankt Augustin;
Prof. Dr. M. Sæbø, Gydas Vei 4, N-0363 Oslo;
Prof. Dr. Adrian Schenker, Rue du Botzet 8, CH-1700 Fribourg;
Dr. Johannes Schlageter, Martin-Luther-Ring 30, D-98574 Schmalkalden;
Prof. Dr. Christian Schütz, Abtei Schweiklberg, D-94474 Vilshofen;
Prof. Dr. Günter Stemberger, Ferstlgasse 6/12, A-1090 Wien;
Dr. Magnus Striet, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Thomas Söding, Gaußstr. 20, D-42097 Wuppertal;
Prof. Dr. Anton Thaler, Domplatz 2, D-36030 Fulda;
Dr. Dietmar Thönnes, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Hansjürgen Verweyen, Hexentalstr. 39, D-79249 Merzhausen;
Prof. Dr. Harald Wagner, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Dr. Knut Wenzel, Martin-Luther-Str. 7a, D-93047 Regensburg;
PDDr. Günter Wilhelms, Pflanzgarten 2, D-85072 Eichstätt;
Prof. Dr. Josef Wohlmuth, Am Hof 1, D-53113 Bonn.

Impressum

Theologische Revue (ThRv)
Johannisstraße 8–10, D-48143 Münster
Tel. (0251) 8322656, Fax (0251) 8328357, E-Mail: thrv@uni-muenster.de

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

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

Verlag und Anzeigen:
Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., D-48135 Münster
Bezugspreise: Einzelheft: DM 38,–/öS 277,–/sFr 35,–,
Jahresabonnement: DM 198,–/öS 1445,–/sFr 176,–,
Studentenabonnement: DM 158,40/öS 1156,–/sFr 140,50.
Die Preise verstehen sich zzgl. Porto und inkl. 7 % MwSt. im Inland.
Gesamtherstellung: Druckhaus Aschendorff, Münster 1998

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

© 1998 Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., 48135 Münster
Die Zeitschrift ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdrucks, der Entnahme von Abbildungen, der Funksendung, der Wiedergabe auf fotomechanischem oder ähnlichem Wege und der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Die Vergütungsansprüche des § 54, Abs. 2, UrhG, werden durch die Verwertungsgesellschaft Wort wahrgenommen.
ISSN 0040-568X