

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,-

25.09.98

Nummer 4

1998

94. Jahrgang

Ludger Schwienhorst-Schönberger:

Neues unter der Sonne. Zehn Jahre Kohelet-Forschung (1987-1997)

Sp. 363

Allgemeines / Festschriften Sp. 375

Salzburger Miscellen. Gewidmet Hans Paarhammer, hg. v. Stephan HAERING / Josef KANDLER (Dominicus M. Meier)

Auf dem Weg zum Dialog. Festschrift für Muhammad Salim Abdullah zum 65. Geburtstag, hg. v. Ludwig HAGEMANN / Adel Theodor KHOURY / Werner WANZURA (Hans Zirker)

Christentum und Toleranz, hg. v. Ingo BROER / Richard SCHLÜTER (Gerhard Beestermöller)

Christliche Dritte-Welt-Gruppen. Praxis und Selbstverständnis, hg. v. Franz NUSCHELER u. a. (Bernhard Eder)

Exegese des AT Sp. 381

STOEBE, Hans Joachim: Kommentar zum Alten Testament. Bd VIII/2: Das zweite Buch Samuelis (Christa Schäfer-Lichtenberger)

Exegese des NT Sp. 384

LINDARS, Barnabas: Essays on John (Franz Georg Untergaßmair)

LÉON-DUFOUR, Xavier: Lecture de l'Évangile selon Jean. Tome III: Les adieux du Seigneur (chapitres 13-17) (Franz Georg Untergaßmair)

BREYTENBACH, Cilliers: Paulus und Barnabas in der Provinz Galatien. Studien zur Apostelgeschichte 13f.; 16,6; 18,23 und den Adressaten des Galaterbriefes (Udo Borse)

WOLFF, Christian: Der erste Brief des Paulus an die Korinther (Jost Eckert)

Patrologie Sp. 388

The Didache in Context. Essays on Its Text, History and Transmission, hg. v. Clayton N. JEFFORD (Willy Rordorf)

NOORMANN, Rolf: Irenäus als Paulusinterpret. Studien zur Paulus-Rezeption im Werk des Irenäus von Lyon (Albert Viciano)

Kirchengeschichte Sp. 391

BROWN, Peter: Die Entstehung des christlichen Europa (Peter Thaddäus Lang)

Shylock? Zinsverbot und Geldverleih in jüdischer und christlicher Tradition, hg. v. Johannes HEIL / Bernd WACKER (Gerd Mentgen)

Mittlere Kirchengeschichte Sp. 393

SCHUBERT, Ernst: Fahrendes Volk im Mittelalter (Gerhard B. Winkler)

HORST, Ulrich: Evangelische Armut und Kirche. Thomas von Aquin und Armutskontroversen des 13. und beginnenden 14. Jahrhunderts (Arnold Angenendt)

BLACK-VELTRUP, Mechthild: Kaiserin Agnes (1043-1077). Quellenkritische Studien (Pius Engelbert)

BREDERO, Adriaan H.: Bernhard von Clairvaux (1091-1153). Zwischen Kult und Historie. Über seine Vita und ihre historische Auswertung (Stephan Ernst)

Bernhard von Clairvaux und der Beginn der Moderne, hg. v. Dieter R. BAUER / Gotthard FUCHS (Stephan Ernst)

LANG, Justin: Herzensanliegen. Die Mystik mittelalterlicher Christus-Johannes-Gruppen (Ferdinand Holböck)

HOWLETT, David R.: The Book of Letters of Saint Patrick the Bishop (Johanna Schmid)

Kirchliche Zeitgeschichte Sp. 400

Polacy - Niemcy. Przeszłość - Teraźniejszość - Przyszłość. Polen - Deutsche. Vergangenheit - Gegenwart - Zukunft, hg. v. Zygmunt ZIELIŃSKI? (Joachim Piegsa)

Deutsches Neuland. Beiträge aus Religion und Gesellschaft, hg. v. Thomas BROSE (Theo Mechtenberg)

STRAUBE, Peter-Paul: Katholische Studentengemeinde in der DDR als Ort eines außeruniversitären Studium generale (Klemens Richter)

Die Kirchenpolitik von SED und Staatsicherheit. Eine Zwischenbilanz, hg. v. Clemens VOLLNHALS (Klemens Richter)

MENGES, Evelyne Dominica: Die kirchliche Stiftung in der Bundesrepublik Deutschland. Eine Untersuchung zur rechtlichen Identität der kirchlichen Stiftung staatlichen Rechts mit der kanonischen Stiftung (Karl Eugen Schlieff)

Religionsphilosophie / Fundamentaltheologie Sp. 406

DEUSER, Hermann: Gott: Geist und Natur. Theologische Konsequenzen aus Charles S. Peirce' Religionsphilosophie (Helmuth Fritzsche)

METZ, Johann Baptist u. a.: Die Gottesrede von Juden und Christen unter den Herausforderungen der säkularen Welt. Symposium des Gesprächskreises „Juden und Christen“ beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken am 22./23. November 1995 in der Katholischen Akademie Berlin (Klaus Müller)

RUSECKI, Marian: Wiarygodność chrześcijaństwa. Z teorii teologii fundamentalnej (Die Glaubwürdigkeit des Christentums. Zur Theorie der Fundamentaltheologie). Bd 1 (Ryszard Tomczak)

Theologiegeschichte Sp. 413

CAPARELLO, Adriana: Senso e interiorità in Alberto Magno (Henryk Anzulewicz)

GERWING, Manfred: Vom Ende der Zeit. Der Traktat des Arnald von Villanova über die Ankunft des Antichrist in der akademischen Auseinandersetzung zu Beginn des 14. Jahrhunderts (Klaus Hedwig)

STEPHENS, Peter: Zwingli. Einführung in sein Denken (Gunther Wenz)

NAPIÓRKOWSKI, Andrzej: Schrift - Tradition - Kirche. Glaubensquelle in M. J. Scheebens theologischer Erkenntnislehre (Wolfgang W. Müller)

LUBAC, Henri de: Autres paradoxes (Herbert Vorgrimler)

HECKER, Herbert: Phänomenologie des Christlichen bei Edith Stein (Beate Beckmann)

PELLITERO, Ramiro: La Teología del Laicado en la obra de Yves Congar (José R. Villar)

SCHÜSSLER, Werner: Paul Tillich (Stephan Ernst)

TILICH, Paul: Main Works / Hauptwerke. Bd VI: Theological Writings / Theologische Schriften, hg. v. Gert HUMMEL (Erdmann Sturm)

HORSTMANN-SCHNEIDER, Anjuta: Sein und menschliche Existenz. Zu Tillichs philosophischer Anthropologie im Horizont von Theologie und Humanwissenschaften (Norbert Ernst)

GUARDINI, Romano: Freiheit - Gnade - Schicksal. Drei Kapitel zur Deutung des Daseins. Sachbereich Anthropologie und Kulturkritik (Josef Kreiml)

Dogmatik / Ökumenische Theologie Sp. 431

ARNOLD, Johannes: „Perfecta Communicatio“. Die Trinitätstheologie Wilhelms von Auxerre (Michael Schulz)

THÖNISSEN, Wolfgang: Gemeinschaft durch Teilhabe an Jesus Christus. Ein katholisches Modell für die Einheit der Kirchen (Karl-Heinz Menke)

Kirchenrecht Sp. 434

BELLOMO, Manlio: The Common Legal Past of Europe, 1000-1800. Translated from the second edition by Lydia G. Cochrane (Rudolf Weigand)

SCHULEN, Roland: Das Amt des „Vicarius episcopalis“. Ein kirchenrechtlicher Beitrag zur Amtsstruktur in der Partikularkirche (Reinhild Ahlers)

SCHMITZ, Rudolf Michael: Die Bekenntnisfreiheit im Gemeinstatut der Gläubigen (cc. 208-223). Ihre Möglichkeiten und Grenzen innerhalb der kanonischen Rechtsordnung (Klaus Lüdicke)

BÖHNKE, Michael: Pastoral in Gemeinden ohne Pfarrer - Interpretation von c. 517 Paragraph 2 CIC (Heribert Heinemann)

Moraltheologie / Christliche Sozialwissenschaften Sp. 440

Ethik in der Wirtschaft - Chancen verantwortlichen Handelns, hg. v. Jörg BECKER u. a. / LANGNER, Thomas: Sozialprinzipien im Betrieb - zur gestaltungstheoretischen Rezeption der Personalität, Solidarität und Subsidiarität in der neueren Betriebswirtschaftslehre (Franz Furger)

GRUBER, Hans Günter: Christliche Ehe in moderner Gesellschaft. Entwicklung - Chancen - Perspektiven / GRUBER, Hans Günter: Familie und christliche Ethik (Franz Furger)

BÜCHELE, Herwig: Eine Welt oder keine. Sozialethische Grundfragen angesichts einer ausbleibenden Weltordnungspolitik (Franz Furger)

LANGHORST, Peter: Kirche und Entwicklungsproblematik. Von der Hilfe zur Zusammenarbeit / RAPPEL, Simone: „Macht euch die Erde untertan“ - Die ökologische Krise als Folge des Christentums? (Franz Furger)

Ökumenische Sozialethik als gemeinsame Suche nach christlichen Antworten, hg. v. Gerhard BEESTERMÖLLER (Franz Furger)

PENNER, Peter: Die Außenperspektive des Anderen. Eine formalpragmatische Interpretation zu Enrique Dussels Befreiungsethik (Axel Heinrich)

Homiletik Sp. 447

MÜLLER, Klaus: Homiletik. Ein Handbuch für kritische Zeiten (Hermann Wieh)

BS: Huel A 425

Univ.-Bibl.

V 310

Naturwissenschaften / Sozialwissenschaften Sp. 449

ESTERBAUER, Reinhold: Verlorene Zeit – wider eine Einheitswissenschaft von Natur und Gott (Ulrich Lücke)

GANOCZY, Alexandre: Chaos – Zufall – Schöpfungsglaube. Die Chaostheorie als Herausforderung der Theologie (Aloysius Winter)

MIT Fremden Leben. Eine Kulturgeschichte von der Antike bis zur Gegenwart, hg. v. Alexander DEMANDT (Gerhard Beestermöller)

Spiritualität / Hagiographie Sp. 454

MCGINN: Die Mystik im Abendland. Bd 2: Entfaltung (Josef Sudbrack)

RUH, Kurt: Geschichte der abendländischen Mystik. Bd III: Die Mystik des deutschen Predigerordens und ihre Grundlegung durch die Hochscholastik (Josef Sudbrack)

Tiefe des Gotteswissens – Schönheit der Sprachgestalt bei Hildegard von Bingen, hg. v. Margot SCHMID (Heinrich Schipperges)

KIEFFER, René: Jésus raconté. Théologie et spiritualité des évangiles (Klaus Scholtissek)

Modern Esoteric Spirituality, hg. v. Antoine FAIVRE / Jacob NEEDLEMAN (Helmut Zander)

Spiritualität des Pilgers. Kontinuität und Wandel, hg. v. Klaus HERBERS / Robert PLÖTZ (Gerhard B. Winkler)

HAAS, Alois M.: Mystik als Aussage. Erfahrungs-, Denk- und Redeformen christlicher Mystik (Andreas Wollbold)

Johannes vom Kreuz: Lebendige Flamme der Liebe, hg. u. übers. v. Erika LORENZ (Leo Groot-huis)

LOOSE, Helmuth Nils / DESCOUVEMONT, Pierre / LEPRINCE, Daniel: Theresia und Lisieux, hg. v. Theresienwerk e. V. Augsburg (Andreas Wollbold)

LOHRUM, Meinolf / DÖRTELMANN, Maria Magdalena: Katharina von Siena. Lehrerin der Kirche (Louise Gnädiger)

Thérèse de l'Enfant-Jésus Docteur de l'Amour. Rencontre théologique et spirituelle 1990, hg. v. Centre Notre-Dame de Vie (Andreas Wollbold)

VOGLER, Gereon / SUDBRACK, Josef / KOHLHAAS, Emmanuela: Tanz und Spiritualität (Jutta Lechtenberg-Diehl)

SYNEK, Eva Maria: Heilige Frauen der frühen Christenheit. Zu den Frauenbildern in hagiographischen Texten des christlichen Ostens (Anne Jensen)

CORMACK, Margaret: The saints in Iceland. Their veneration from the conversion to 1400 (Michael Richter)

Kurzrezensionen Sp. 471

Theologische Literatur – Eingegangene Sammelbände, Festschriften und Zeitschriften Sp. 475

Neues unter der Sonne | Zehn Jahre Kohelet-Forschung (1987–1997)

von Ludger Schwienhorst-Schönberger, Passau

Auf ihrer Jahrestagung 1996 in Graz beschäftigte sich die Arbeitsgemeinschaft der deutschsprachigen katholischen Alttestamentlerinnen und Alttestamentler mit dem Buch Kohelet.¹ Das XLVI. Colloquium Biblicum Lovaniense 1997 stand unter dem Thema „Kohelet im Kontext der Weisheit“.² In den vergangenen zehn Jahren sind eine Reihe von Arbeiten zu Kohelet erschienen, von denen einige alte Fragen der Forschung aufgreifen und weiterführen, andere aber auch neue Wege gehen.

Das Interesse an Kohelet mag mit einer veränderten Bewußtseinslage zusammenhängen. Die Worte, mit denen N. Lohfink in seinem Kommentar von 1980 die „Ethik“ des jüdischen Weisheitslehrers im Anschluß an Koh 11,1–8 skizzierte („Die eigentliche Aussage steckt im paradoxen Nebeneinander der beiden Ratschläge. Dieses besagt, daß eigentlich keine Ratschläge gegeben werden können. . . . Vor konkreten Ratschlägen, wie zu handeln sei, scheut Kohelet zurück, nicht aber vor der Ermahnung, daß gehandelt werden müsse“³) kann man heute in nur leicht abgewandelter Form bei dem Soziologen Ulrich Beck wiederfinden („Guter Rat ist in Zeiten wie diesen, wo sich überall die Grundlagen wandeln, schwer zu haben. . . . In der Gesellschaft der Zukunft wird der Umgang mit Unsicherheit biographisch und politisch zu einer Schlüsselqualifikation . . .“⁴). Solche zeitgeschichtlichen Affinitäten mögen das Verständnis des Buches erleichtern, traditionelle Vorbehalte zum Schmelzen bringen und auch konfessionsübergreifenden Konsens herstellen. All dies läßt sich in den jüngeren Veröffentlichungen zu Kohelet beobachten. Gleichwohl kommt der historisch-kritischen Forschung die Aufgabe zu, die für den klaren Blick notwendige Distanz aufrechtzuerhalten und jedem vorschnellen Einverständnis zu wehren. Die unterschiedlichen Stimmen, die sich in den letzten Jahren zu Kohelet zu Wort gemeldet haben, bieten hinreichend Gewähr, daß Einverständnis über das Buch nicht ohne den Preis intensiver Auseinandersetzung zu haben ist.

Der folgende Forschungsüberblick stellt in einem ersten Teil schwerpunktmäßig einige deutschsprachige Kohelet-Monographien der letzten Jahre vor. Dabei sollen Konturen der jüngsten Forschung herausgearbeitet werden. In einem zweiten Teil nenne ich kurz einige Arbeiten, die sich mit der Frage nach der sozialen, kulturellen und zeitgeschichtlichen Verortung des Buches beschäftigen, ohne mich mit den Thesen auseinanderzusetzen. Kommentare und einige weitere Monographien werden in einem dritten und vierten Teil

lediglich genannt und mit einer – zweifelsohne subjektiv gehaltenen – Kurzcharakterisierung versehen, um dem interessierten Leser einen Überblick über die in den letzten Jahren erschienene Literatur zu geben.⁵ Im fünften Teil findet sich der Versuch einer Zusammenfassung gegenwärtiger Forschungstendenzen.

I. Einige deutschsprachige Monographien der letzten Jahre

1. DIETHELM MICHEL (1988; 1989)

Wer eine gute Einführung in das Buch Kohelet und die Geschichte seiner Erforschung sucht, sei auf D. Michel, „Qohelet“⁶, verwiesen.

Dem Buch ist eine Übersetzung (127–168) mit einem Kurzkomentar beigegeben. Der Kurzkomentar ist v. a. deshalb hilfreich, weil er das von M. vertretene sog. „Zitatenmodell“ (dazu weiter unten) einmal konsequent am Text durchspielt. M. benennt regelmäßig alternative Übersetzungen und Interpretationen, so daß die hier vorliegende Übersetzung samt Kurzkomentar einen guten Ausgangspunkt für eine weitere Beschäftigung mit dem Text bietet. Jede Forschungsgeschichte muß eine Auswahl treffen und Schwerpunkte setzen. Dies ist dem Vf. m. E. gut gelungen. M. hält die Balance zwischen Information und Wertung, läßt v. a. die Autoren selbst ausführlich zu Wort kommen, benennt auch seine eigenen Positionen und vermittelt so dem Leser einen umfassenden Überblick über die Forschungsgeschichte des Buches. Dem Buch ist eine zweite Aufl. zu wünschen, in der die seit 1988 erschienenen Arbeiten berücksichtigt werden.

Zwei kleine kritische Anmerkungen seien erlaubt:

(1) M. tendiert im Anschluß an C. F. Whitley dazu, die Bedeutung des Wortes „Kohelet“ im Sinne von „Skeptiker“ zu verstehen. Diese Interpretation kommt M.s Kohelet-Verständnis entgegen und ist von daher verständlich, entspricht aber meines Wissens nicht der Forschungstendenz. Eher findet man hier neben dem Verständnis von „Kohelet“ als Versammlungsleiter noch als weitere Möglichkeit die Interpretation von „Kohelet“ als „Sammler von (Sprich-)Wörtern“ (vgl. J. Crenshaw, 1987, 23; dagegen allerdings R. N. Whybray, 1989, 2).

(2) Im Kap. 6 über die literarischen Formen (Gattungen) bei Qohelet (76–81) sollte der in diesem Jh. bereits mehrfach vertretene Vor-

¹ Die Beiträge sind erschienen in: Ludger Schwienhorst-Schönberger (Hg.), Das Buch Kohelet. Studien zur Struktur, Geschichte, Rezeption und Theologie, Berlin / New York (vgl. Teil III des Aufsatzes).

² Die Beiträge werden 1998 in der Reihe Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium (BETL) erscheinen.

³ Norbert Lohfink, Kohelet, Würzburg 1993, 79f (vgl. Teil IV des Aufsatzes).

⁴ Beilage der Süddeutschen Zeitung Nr. 246, 25./26. 10. 1997.

⁵ Einen an den Hauptproblemen des Buches (Aufbau, Einheitlichkeit, Gattung[en], Entstehungszeit und Entstehungsort, Kultureller Kontext, Thema) orientierten Forschungsüberblick habe ich gegeben in: Schwienhorst-Schönberger, Anm. 1, 5–38. Ferner verweise ich auf den Forschungsüberblick von Otto Kaiser, Beiträge zur Kohelet-Forschung. Eine Nachlese, in: ThR 60 (1995), 1–31.233–253.

⁶ Michel, Diethelm: Qohelet. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1988. VII, 181 S. (Erträge der Forschung, 258), kt DM 39,80 ISBN: 3-534-08317-2.

schlag (L. Levy, 1912; A. Allgeier, 1925; S. de Ausejo, 1948; R. Braun, 1973; N. Lohfink, 1980; R. Michaud, 1987, nach Erscheinen des Buches auch Th. Krüger, 1990; V. d'Alario, 1992; L. Schwienhorst-Schönberger, 1994; A. Fischer, 1997), das Buch als Diatribe zu verstehen, erwähnt werden.

Ausführlich Rechenschaft über sein Kohelet-Verständnis legt M. in seinem Buch „Untersuchungen zur Eigenart des Buches Qohelet“⁷ ab. Die Untersuchungen bieten das Fazit einer mehr als zwanzigjährigen Beschäftigung mit dem Buch.

In den Kap. I–VI legt M. die Texte Koh 1,3–3,15; 3,19–22; 6,1–12; 7,1–10.11–14; 8,2–9; 9,1–10 aus. In den Kap. VII–IX werden sprachliche Eigenheiten des Buches behandelt (die Verwendung von קוֹ , קִי und קָיָה bei Kohelet), in Kap. X und in der in Kap. XI abgedruckten Berliner Rektoratsrede von 1973/74 legt M. sein Gesamtverständnis des Buches dar. Hier entwickelt M. zwei zentrale Einsichten seiner Koheletexegese: 1. Die These, daß in 1,3–3,15 ein zusammenhängender Traktat vorliegt und 2. die sog. Zitatentheorie. Beide Thesen hängen zusammen und bilden ein Fundament der neueren Koheletexegese:

(1) Nach M. liegt in 1,3–3,15 „eine von Kohelet als Einheit beabsichtigte Abhandlung“ (2) vor. Mit dieser These, die – wie Vf. selbst sagt – nicht ganz neu ist, die er aber ausführlich und mit neuen Beobachtungen begründet, ist ein Eckstein der neueren Koheletexegese gesetzt. Im Hintergrund stand bisher immer noch die ungeklärte Frage, ob das Buch eine mehr oder weniger lockere Zusammenstellung von Einzelsentenzen sei oder ein durchstrukturierter Traktat. M.s Untersuchungen weisen in Richtung Traktat, wenngleich er selbst diesen Weg nicht mehr konsequent gegangen ist, denn ab 3,16ff kann er keine zusammenhängende Darlegung mehr erkennen. Hier führt die Arbeit von F. J. Backhaus weiter (siehe weiter unten).

(2) Die von M. zwar nicht erfundene, aber meines Wissens doch am stärksten ausbaute Zitatentheorie sucht eine Antwort auf die vieldiskutierte Frage, wie die sog. Widersprüche im Buch Kohelet zu erklären seien. Die unterschiedlichen Antworten sollen an dieser Stelle nicht referiert werden.⁸ Die Zitatentheorie jedenfalls beantwortet die Frage mit der These, daß Kohelet an vielen Stellen gegnerische Meinungen zitiert, um sie anschließend zu widerlegen. Die Übergänge von Zitation gegnerischer Ansichten zu kritischem Kommentar sind nicht immer leicht zu erkennen. Vf. hat versucht, durch subtile Textbeobachtungen hier weitere Klarheit und Sicherheit zu schaffen.

M.s Bemühungen um Kohelet wären unvollständig referiert, wenn nicht auch sein engagiert vorgetragenes Urteil über dieses Buch zur Sprache käme. „Ich bewundere die denkerische Leistung Qohelets. Ich bin fasziniert von seiner Lebenshaltung. Ich meine, daß gerade sein Hinweis, man müsse das Glück in der Gegenwart und nicht in einer Zukunft suchen, uns heute sehr zu denken geben kann. Aber ich weiß auch: Nach dem Zeugnis des Alten wie des Neuen Testaments muß man von Gott anders reden. Man kann als Erkenntnisgrund für Gott nur Gott selber ansehen. Und d. h. für christliche Theologie: Was man über Gott sagen kann, erfahren wir nur aus Jesus Christus. Das kann Qohelet klarmachen. Sein „Gott, der im Himmel ist“, ist eben nicht der Gott Abrahams, nicht der Gott Isaaks, nicht der Gott Jakobs, nicht der Gott in Jesus Christus. Das darf man bei aller Faszination, die von diesem Denker ausgeht, nicht übersehen“ (288f).

Damit reiht sich M. in die Reihe derjenigen Exegeten ein, die grundsätzliche theologische Vorbehalte gegenüber dem Buch zur Sprache bringen. In der deutschsprachigen Literatur hat dieses „negative Verständnis“ v. a. im Kommentar von A. Lauha⁹ seinen Niederschlag gefunden. Es findet sich bei protestantischen Exegeten häufiger als bei katholischen. Im Hintergrund scheinen nicht zuletzt konfessionspezifische Implikationen zu stehen. Nach M. spielt Kohelet das durch, „was in der systematischen Theologie ‚Natürliche Theologie‘ genannt wird: Von der Natur, von der Welt aus einen Weg zu Gott finden“ (288). Das geht natürlich nicht. Hier stellen sich nicht nur exegetische, sondern auch theologische Fragen. Die weiter unten vorzustellenden Arbeiten werden einige dieser Fragen aufgreifen. Aber auch die biblische Hermeneutik ist berührt. Im AT kommen sehr unterschiedliche Stimmen zu Wort. Sie werden einander zugeordnet. Aber widerspricht es nicht dem sich im Kanon artikulierenden Selbstverständnis der Schrift, eine dieser Stimmen als falsch zu bezeichnen?

Obwohl ich bzgl. des Gesamtverständnisses des Buches anderer Ansicht bin, rechne ich die beiden hier genannten Arbeiten von M. zu den Standardwerken der neueren Koheletexegese. Ihre Stärke liegt nicht zuletzt in ihrer verständlichen und leserfreundlichen Diktion, so daß man sie gerade auch als Einführungen in Seminaren und Vorlesungen zugrundelegen kann.

2. THOMAS KRÜGER (1990)

Eine der interessantesten jüngeren Arbeiten zu Kohelet stellt die leider nicht veröffentlichte Habil.schrift von Thomas Krüger „Theologische Gegenwartsdeutung im Buch Kohelet“¹⁰ dar. K. vertritt einen rezeptionsorientierten Ansatz: „Ausgangspunkt der Untersuchung ist der Text mit seinen Mehrdeutigkeiten. Ziel ist nicht in erster Linie, herauszufinden, „was der Autor damit gemeint hat“, sondern zunächst, zu ermitteln, wie das Buch zur Zeit seiner Entstehung von seinen zeitgenössischen Lesern verstanden werden konnte“ (2).

Die Fruchtbarkeit des leserorientierten Interpretationsansatzes sei anhand des vieldiskutierten Motto- und Rahmenverses 1,2 „Windhauch, Windhauch, sagte Kohelet, Windhauch, Windhauch, das ist alles Windhauch“ (so die Einheitsübersetzung) verdeutlicht. Viele Ausleger verstehen diesen Satz als eine vorangestellte Zusammenfassung des Buches, oft im Sinne einer „Philosophie des Absurden“, ein Verständnis, das sich in den häufig anzutreffenden Übersetzungen „vollkommen absurd, sprach Qohelet, vollkommen absurd – alles ist absurd“ zeigt. Dagegen schreibt K.: „1,2 eröffnet dem Leser also eine Vielzahl von Verständnis-Möglichkeiten. Zweifelloos wird dieser Bedeutungs-Spielraum durch die in 1,3–12,7 folgenden Ausführungen und hier insbesondere durch die weitere Verwendung des Ausdrucks *hbl* eingeschränkt. Zu beachten ist aber, daß diese Ausführungen einem Leser bei seiner ersten Lektüre des Buches nicht präsent sein können. Für ihn fungiert 1,2 deshalb kaum als „Interpretations-Hilfe“ für das Folgende, sondern vielmehr als ein offenes Signal, das unterschiedliche Erwartungen an den Fortgang des Textes wecken kann, und dessen Sinn dann umgekehrt erst durch die folgenden Ausführungen präzisiert wird. Versteht er z. B. 1,2 als Behauptung der „Nichtigkeit“ der „Welt“ (*hkl*), kann er 1,3ff zunächst als Illustration dieser Behauptung lesen. Dieses mögliche (und vielleicht sogar naheliegende) (Miß-)Verständnis von 1,2ff muß er dann aber spätestens in 3,11 korrigieren: Wenn Gott „alles“ (oder: „das All“ – *hkl*!) zu seiner Zeit „schön“ gemacht hat, kann „die Welt“ kaum „nichtig“ sein!“ (17f). „Das zunächst noch höchst uneindeutige „Motto“ 1,2 erfährt also in 1,3–12,7 eine fortwährende Präzisierung. Es ruft beim Leser eine Reihe möglicher Erwartungen an das Folgende wach, die im Fortgang des Textes nach und nach revidiert und korrigiert werden. Der Leser wird damit immer wieder veranlaßt, seine erste, „oberflächliche“ Lektüre des Textes durch eine zweite, „genauere“ Lektüre zu überprüfen. Die Aufnahme des Buch-Anfangs in 12,8 kann so geradezu als abschließende Aufforderung interpretiert werden, den Text ab 1,2 noch einmal zu lesen“ (19).

Mit Hilfe des rezeptionsorientierten Ansatzes legt K. – mit unterschiedlicher Schwerpunktsetzung – das gesamte Buch aus. Ihm gelingen sehr treffende Interpretationen, die hier im einzelnen nicht wiedergegeben werden können. Aber auch im Hinblick auf das Gesamtverständnis des Buches gelangt K. zu plausiblen Einsichten, die in folgenden vier Punkten zusammengefaßt seien:

1. K. weist nach, daß über mehrere Texteinheiten hinweg ein argumentatives Gefälle zu erkennen ist. Darüber hinaus beobachtet er Querverweise und Selbstzitate, „die auf eine kohärente Gesamt-Konzeption des Buch-Ganzen hindeuten könnten“ (51), „ohne daß deshalb jeder einzelne Text seinen „logisch zwingenden“ Platz im Buch haben müßte“ (20). Damit verstärkt er den forschungsgeschichtlichen Trend der letzten Jahre, das Buch als konzeptionelle Einheit zu verstehen. Diese Einsicht wird dann von F. J. Backhaus – ohne Kenntnis der Arbeit K.s – konsequent entfaltet und begründet.

2. Innerhalb des weiten Feldes der Weisheitsliteratur bestimmt K. die Gattung des Buches als „Auseinandersetzungsliteratur“ mit starker Affinität zur griechisch-hellenistischen Diatribe (54ff): Die zahlreichen, den Leser verwirrenden Widersprüche des Buches laufen „den Intentionen einer ‚Lehrschrift‘, deren Aussagen vom Leser (bzw. Schüler) – auswendig! – zu ‚lernen‘ sind, diametral entgegen. [Sie sind] deshalb ein Indiz dafür, daß es (anders als etwa das Sprüche- und das Sirach-Buch) keine primär ‚didaktisch orientierte Weisheitsschrift‘ ist, sondern (ebenso wie das Hiob-Buch) eine ‚mehr reflektierend-problemorientiert(e) ‚Auseinandersetzungsliteratur‘“ (15).

3. Im Anschluß an N. Lohfink und M. Fox gelingt es K., seine Gattungsbestimmung mit dem zu vermitteln, was N. Lohfink die „Strukturstruktur“ des Buches genannt und was sich forschungsgeschichtlich v. a. im Hinblick auf die Frage nach Entstehung und Intention der Epiloge (12,9–14) niederschlagen hat: „Die Unterscheidung verschiedener Sprecher bzw. Sprecher-Rollen im Buch („Herausgeber“ – „Kohelet“; „Kohelet“ – „König“; zeitliches Nacheinander) fungiert als Mittel, Aussagen (Behauptungen wie Handlungs-Anweisungen) zu relativieren und damit diskutierbar zu machen“ (39).

4. Das Buch gehört in einen zeitgeschichtlichen Diskussionskontext. Dazu gehören nach K. „weniger die weisheitlichen und religiösen Traditionen Israels als zeitgenössische ‚weisheitlich-philosophische‘ und ‚religiös-theologische‘ Konzeptionen des Früh-Judentums und seines kulturellen Umfelds“ (471). Zum kulturellen Umfeld rechnet er selbstverständlich auch die griechisch-hellenistische Philosophie. Nach K. „entspricht der Grund-Ansatz des Kohelet-Buchs der Problemstellung der zeitgenössischen griechisch-hellenistischen Philosophie. ... Hält das Kohelet-Buch im Rahmen der zeitgenössischen Diskussion ... pointiert an der Problemstellung griechisch-hellenistischer Philosophie fest, entwickelt es doch zugleich – mit Rückgriff auf ‚weisheitliche‘ und ‚religiöse‘ Traditionen Israels – eine höchst eigenständige Ant-

⁷ Michel, Diethelm: *Untersuchungen zur Eigenart des Buches Qohelet*. – Berlin / New York: W. de Gruyter 1989. VII 329 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 183), geb. DM 131,00 ISBN: 3-11-012161-1.

⁸ Dazu Schwienhorst-Schönberger, Anm. 1, 14–20.

⁹ Vgl. A. Lauha, *Kohelet*, Neukirchen-Vluyn 1978.

¹⁰ Krüger, Thomas: *Theologische Gegenwartsdeutung im Buch Kohelet*. – München: 1990. 500 S.

wort auf die Frage nach der Möglichkeit eines ‚gelingenden Lebens‘ ... Unter diesen Voraussetzungen bleibt nun das ‚Gut‘ eines ‚gelingenden Lebens‘ als ‚Gabe Gottes‘ für den Menschen grundsätzlich unverfügbar“ (472). Es sei angemerkt, daß ich mich in meiner Habilschrift¹¹ völlig unabhängig von K. – mir war seine Arbeit nicht bekannt – fast wortgleich geäußert habe. Indem K. den zeitgeschichtlichen Kontext als einen in vielerlei Hinsicht noch offenen Diskussionsprozeß rekonstruiert, gelingt es ihm, das Buch Kohelet jenseits der historisch (und m. E. auch sachlich) unzutreffenden Gegenüberstellung von Orthodoxie („Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs“) und Heterodoxie („der Gott, der im Himmel thronet“, Koh 5,1) zu verorten: „Eine sachgemäße theologische Auseinandersetzung mit dem Kohelet-Buch wird m. E. kaum in der Weise zu führen sein, daß sein ‚Gottes‘- und sein ‚Geschichts‘-Verständnis im Vergleich mit anderen atl. Traditionen und Konzepten als defizitär und ‚heterodox‘ aufgewiesen wird. In beiden Hinsichten steht ... die Konzeption des Kohelet-Buches durchaus in Kontinuität zu breiten ‚Strömungen‘ religiöser Traditionen Israels und des Judentums“ (474).

Natürlich ist auch K.s Buch ein „offenes Kunstwerk“. Der Leser wird auf sympathische Weise zur Mitarbeit eingeladen, und ihm kommen Fragen. Nach K. vertritt das Buch keine fest umrissene eigene Position: „Die Intention des Kohelet-Buches dürfte deshalb weniger darin bestehen, ‚Wissen‘ zu ‚vermitteln‘ oder eine ‚Position‘ zu ‚verteidigen‘ als darin, den Leser zu einer kritischen ‚Reflexion‘ seines ‚Wissens‘ unter einer Reihe von leitenden Gesichtspunkten anzuleiten“ (39). Es stellt sich für mich die Frage, ob damit das Buch treffend charakterisiert ist. Wird die Vielfalt der im Buch diskutierten Themen nicht doch durch den abschließenden Aufruf zur Freude (11,9–12,7,8) auf ein Grundthema hin fokussiert, nämlich das *Carpe diem*? Der an den jungen Mann gerichtete Aufruf zur Freude wird in 11,8 durch eine vorauslaufende Interpretation eingeleitet, derzufolge sich der Mensch *alle* Tage seines Lebens freuen soll. Wenn das möglich sein soll, kann die Freude, zu der das Buch letztlich aufruft, nicht an den Besitz, den der Mensch verlieren kann (vgl. Koh 5,12–16), gebunden sein. Gehört folglich der Besitz – entgegen der Bestimmung K.s (436) – doch zu den *Adiaphora*? Die Frage ist nicht leicht zu beantworten. M. E. arbeitet das Buch gezielt mit zwei verschiedenen Begriffen von Freude, die in der lineardynamischen Anordnung des Buches entwickelt und aufeinander bezogen werden. Mir scheint, daß in dieser Hinsicht die konzeptionelle Einheit des Buches größer ist, als K. annimmt.

Erste Ansätze, den rezeptionsorientierten Ansatz auf das Buch Kohelet anzuwenden, finden sich bereits bei N. Lohfink und E. Bons.¹² Doch K. ist meines Wissens der erste, der diesen Ansatz methodologisch reflektiert (48–51) und konsequent auf das ganze Buch anwendet. Und er tut dies unter sorgfältiger Berücksichtigung zeitgenössischer jüdischer und nichtjüdischer Literatur. Hier liegt die große Leistung des Buches. Dabei gelangt er an vielen Stellen zu einem ganz neuen Textverständnis, das die traditionellen Gleise der Kohelet-Exegese verläßt. Jeder, der sich heute wissenschaftlich mit Kohelet beschäftigt, muß m. E. K.s Arbeit zu Rate ziehen.

3. FRANZ JOSEF BACKHAUS (1993)

Die bei E. Zenger in Münster entstandene Diss. von F. J. Backhaus¹³ ist keine leichte Kost. Dem Urteil N. Lohfinks zufolge hat B. die Einheit des Koheletbuches nachgewiesen,¹⁴ und im soeben erschienenen umfangreichen Kommentar der Anchor Bible nennt C.-L. Seow die Arbeit B.s die gründlichste und überzeugendste Analyse der literarischen Struktur des Buches.¹⁵ Wenn das der Fall wäre, könnte das Sentenzenmodell endgültig ad acta gelegt werden.

B. nennt in seinem Vorwort drei Gewährsleute für seinen „Weg durch das Alte Testament“: O. Loretz für Hebräisch und Ugarit, H. Schweizer für das „Phänomen der Sprache“ und H. P. Müller für „hermeneutische und sprachphilosophische Überlegungen“. Nach B. gliedert sich das Buch in vier Teile: die programmatische Grundschrift (I) 1,3–3,22 und die drei Teilkompositionen (II) 4,1–6,9, (III) 6,10–8,17, (IV) 9,1–12,8. Die Teilkompositionen II, III und IV nehmen unabhängig voneinander Themen aus der Grundschrift auf. Daraus

zieht der Vf. die Schlußfolgerung, daß 1,3–3,22 nicht die Einleitung einer das gesamte Buch umfassenden Komposition darstellt, „die etwa durch einen fortlaufenden Gedanken(komplex) konstituiert wird“ (320). In der Tat liefert B. die wohl gründlichste Strukturanalyse des Buches. Sie konvergiert – obwohl ganz eigenständig erarbeitet – mit der von N. Lohfink herausgestellten linear-dynamischen Anordnung¹⁶ ebenso wie mit der von einem redaktionsgeschichtlichen Ansatz her entwickelten Gliederung des Buches durch A. Fischer und der von C.-L. Seow (siehe jeweils weiter unten) vertretenen, ebenfalls vierteiligen Struktur. Trotz Unterschiede im Hinblick auf die Abgrenzung der einzelnen Teile, auf die hier nicht eingegangen werden kann, laufen die genannten Arbeiten darauf hinaus, daß das Sentenzenmodell der Vergangenheit angehört. Auch Vittoria d'Alario kommt in ihrer Strukturanalyse zu dem Ergebnis, daß das Buch Kohelet keine Sentenzensammlung ist.¹⁷ Allerdings hat B. die Frage nach der Zuordnung der vier Teile m. E. noch nicht befriedigend beantwortet. Seiner Ansicht nach gibt es „oberhalb der vier Teilkompositionen für Qoh. 1,2,3–12,8 keine übergreifende Gesamtkomposition, in die das aufgezeigte inhaltlich-gedankliche Verhältnis der vier Teilkompositionen eingebettet wäre“ (330). Ein Blick über das Buch hinaus könnte hier weiterhelfen. Denn die klassische antike Rede besteht ebenfalls aus vier Teilen: *propositio*, *explicatio*, *refutatio*, *applicatio*. Die Teile sind einander zu- und auf ein Thema hingebordnet. Es wäre zu prüfen, ob ähnliches nicht auch beim Koheletbuch der Fall ist. Das kann aber nur gelingen, wenn das Thema des Buches, sofern ein solches vorliegt, adäquat in den Blick kommt.

Damit beschäftigt sich B. im dritten Teil seiner Arbeit (352–420). Hier legt er unter der Überschrift „Gott und Tod im Buch Kohelet“ sein Gesamtverständnis des Buches inhaltlich dar. Er bewegt sich in traditionellen Bahnen, nur mit dem Unterschied, daß er versucht, diese mit Hilfe seiner sprachlichen Analysen als zwingend zu erweisen. Er stellt – wie üblich – den Gegensatz zwischen tradierter theologischer Weisheit und Kohelet scharf heraus, versteht Gottesfurcht bei Kohelet als „resignierende Haltung, Gott und sein Handeln nicht erkennen zu können“ (361), verifiziert die von Hertzberg eingeführte Kategorie der „Zwar-Aber-Aussagen“ (366–370), zeigt, daß im Buch „keine Theodizee vorliegt, da Gott außerhalb einer rational geführten Argumentation steht“ (382) und faßt seine Ausführungen zum „Gottesbild in Kohelet“ unter der Überschrift „die ambivalente Rede von Gott“ zusammen, in der – so B. – sich die Krise der Weisheit widerspiegelt.

In diesem Teil finden sich erhellende Einzelbeobachtungen, so der überzeugende Nachweis, daß die Gottesfurchtstellen im Koheletbuch nicht sekundär sind, daß die Gottesfurcht kein Haupt-, sondern ein Nebenthema darstellt, ferner eine kritische Auseinandersetzung mit der Spätdatierung Qohets durch C. F. Whitley (412–420). Doch aufs Ganze gesehen überzeugt mich dieser Teil der Arbeit nicht.

Der Vf. denkt – bei aller Gründlichkeit der Untersuchung – in zu einlinigen Bahnen. Literarische Texte sind offener, als er annimmt. Er „widerlegt“ viele Positionen der Forschung, so z. B. das „frame-narrator“-Konzept von M. V. Fox (82–84) und die Apokalyptik-These von D. Michel (398–411). Die Widerlegungen überzeugen mich nicht immer. Seine Argumentationen lassen erkennen, daß er im Bereich der Textinterpretation eine Stringenz verlangt, die m. E. der Art des Gegenstandes nicht gerecht wird (vgl. bereits Aristoteles, EN, 1094b). Die unter dem Einfluß „postmoderner Hermeneutik“¹⁸ entstandene Arbeit von Th. Krüger sorgt hier für den nötigen Ausgleich. Eine Rezeption neuerer literaturwissenschaftlicher Ansätze im Umkreis der Theorie des offenen Kunstwerks käme der Arbeit B.s sehr zugute.

4. CHRISTIAN KLEIN (1994)

Die bei H.-P. Müller erstellte Diss. von Christian Klein, „Kohelet und die Weisheit Israels“¹⁹, versucht, das Rätsel Kohelet auf formgeschichtlichem Wege zu lösen. Dabei setzt sie voraus, „daß die gesamte altorientalische Literatur in starkem Maße durch Konventionen und Zwänge determiniert ist“ (12).

So versucht der Vf., den neuen Standpunkt Kohelets an der Art und Weise, wie er vorgegebene Sprachschemata abwandelt, abzulesen (12). Damit will er „eine neue Basis“ der Koheletexegese schaffen und nicht etwa „nur dem Chor der bisherigen Meinungen eine weitere hinzufügen“ (12f).

Im Hintergrund steht die offensichtlich von H.-P. Müller inspirierte Einsicht, daß sich in den verschiedenen Formen der Sprache, derer sich ein Autor (Dichter) bedient, unterschiedliche Weisen des Wirklichkeitsbezuges desselben artikulieren. K. geht unter diesem Gesichtspunkt den Gebrauch der weisheitlichen Redeformen *mašal*, Sprichwort und Kunstspruch im AT durch und arbeitet das sich darin artikulierende Selbst- und Wirklichkeitsverständnis heraus (16–62). Anschließend untersucht er den Gebrauch der entspre-

¹¹ Vgl. Ludger Schwienhorst-Schönberger, „Nicht im Menschen gründet das Glück“ (Koh 2,24). Kohelet im Spannungsfeld jüdischer Weisheit und hellenistischer Philosophie, Freiburg u. a. 1994 / 21996 (vgl. Teil III des Aufsatzes).

¹² Vgl. N. Lohfink, Anm. 3, sowie E. Bons, Zur Gliederung und Kohärenz von Koh 1,12–2,11, in: BN 24 (1984), 73–93.

¹³ Backhaus, Franz Josef: „Denn Zeit und Zufall trifft sie alle.“ Zu Komposition und Gottesbild im Buch Qohélet. – Frankfurt a. M.: A. Hain 1993. 490 S. (Bonner Biblische Beiträge, 83), geb. DM 98,00 ISBN: 3-445-09146-3.

¹⁴ Norbert Lohfink, Das Koheletbuch: Strukturen und Struktur, in: Schwienhorst-Schönberger, Anm. 1, 49.

¹⁵ Choon-Leong Seow, Ecclesiastes. A New Translation with Introduction and Commentary, New York 1997, 46 (vgl. Teil IV dieses Aufsatzes).

¹⁶ Lohfink, Anm. 3, 10.

¹⁷ Vittoria D'Alario, Il libro del Qohélet. Struttura letteraria e retorica, Bologna 1992, 179 (vgl. Teil III dieses Aufsatzes).

¹⁸ So der Untertitel des Buches von David Tracy, Theologie als Gespräch, Mainz 1993.

¹⁹ Klein, Christian: Kohelet und die Weisheit Israels. Eine formgeschichtliche Studie. – Stuttgart: W. Kohlhammer 1994. 228 S. (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, 132), kt DM 88,00 ISBN: 3-17-012497-8.

chenden und einiger weiterer Redeformen bei Kohelet (63–167). Aufgrund der von der übrigen Weisheitsliteratur (vor allem Spr) abweichenden Häufigkeit und des von ihr abweichenden Gebrauchs der o. g. Redeformen zeigt er das spezifische Profil Kohelets auf. In einem abschließenden Kap. hebt er die Besonderheit der Weisheit Kohelets von der traditionellen Erfahrungsweisheit, der frühen und der späten Bildungsweisheit Israels ab (168–204).

Die Arbeit K.s ist eine willkommene Hilfe, das Buch Kohelet unter einer traditionell formgeschichtlichen Fragestellung durchzuarbeiten. Ferner finden sich in ihr bedenkenswerte Einsichten zur Poesie eines Spruches, zum Selbst- und Wirklichkeitsverständnis der hebräischen Weisen und zur Geschichte der Weisheit Israels. Doch gelingt es dem Vf. m. E. nicht, sich auf diesem Wege ein angemessenes Verständnis des Koheletbuches zu erarbeiten. Ein Beispiel: Unter Aufnahme einer Aussage von H.-P. Müller bestimmt er den Kunstspruch als Ausdruck einer feiernden Haltung zur Wirklichkeit und eines elitären Selbstbewußtseins. Kohelet aber – so K. – benutzt den Kunstspruch „nur noch in den seltensten Fällen“ als Ausdruck seiner Erfahrung. Daraus folgert er: „Kohelet hat keine feiernde Haltung zur Wirklichkeit und kein elitäres Selbstbewußtsein mehr“ (80, ebenso 157). Man steht etwas ratlos vor dieser Aussage, ruft doch kaum ein anderes Buch des AT (vielleicht mit Ausnahme des Deuteronomiums und des Hohenlieds) so sehr zur Freude und zum Feiern auf, wie das Buch Kohelet, so daß jüngst C. Uehlinger sogar den Vorschlag unterbreitet hat, Kohelet als Symposiant zu verstehen.²⁰ Können sich eine feiernde Haltung zur Wirklichkeit und ein elitäres Selbstbewußtsein nicht auch anderer Formen bedienen als der des Kunstspruches, ganz abgesehen davon, daß die Bestimmung des sich im weisheitlichen Kunstspruch artikulierenden elitären Selbstbewußtseins durchaus fraglich ist? Darüber hinaus dürfte die Art der Verwendung sprachlicher Formen und ihre Einbindung in einen Argumentationsgang für das Verständnis des Buches aufschlußreicher sein als ihre Abwandlung gegenüber einer älteren Form. K. vertritt die verbreitete negative Sicht des Buches: „Gott gewährt dem Menschen die Lebensfreude, versucht ihn aber gleichzeitig damit zu narkotisieren“ (112). „Man wird daher Kohelets Selbstbewußtsein am besten als resignierten Subjektivismus bezeichnen“ (204). Gott ist „für Kohelet zur unerkennbaren Schicksalsmacht und zum Gegenstand existentieller Furcht ausgedünnt ... Selbst die Lebensfreude ist kein ausschließlich positives Gut, insofern der sie gewährende Gott damit versucht, dem Menschen das Bewußtsein seiner Sterblichkeit zu nehmen“ (114). Ich vermag nicht zu erkennen, daß diese Aussagen von der formgeschichtlichen Analyse her gedeckt sind. Eine argumentative Auseinandersetzung mit alternativen Positionen findet nicht statt. Es wird lediglich gesagt, daß die einen Recht (112, Anm. 24) und andere den Text „gründlich mißverstanden“ haben (127). Zu der vom Vf. zurückgewiesenen Gattungsbestimmung Diatribe (163f) habe ich mich an anderer Stelle geäußert.²¹

5. ALEXANDER ACHILLES FISCHER (1997)

Eine Alternative zur Arbeit von F. J. Backhaus bietet die bei O. Kaiser angefertigte Diss. von A. Fischer.²² Die Arbeit ist ausgesprochen elegant geschrieben und zeugt von einer souveränen Kenntnis des Buches und der Sekundärliteratur.

F. vertritt ein redaktionsgeschichtliches Modell. Er versteht das Buch als eine sekundäre Komposition (245): In 3,16–12,7 sieht er eine Zusammenstellung von Unterrichtsskizzen und themengebundenen Schultexten. Die Zusammenstellung besorgte ein Redaktor, den F. mit dem ersten Epilogisten (12,9–11) identifiziert. Die von diesem nach dem Tode Kohelets zusammengestellten, leicht überarbeiteten und mit Überleitungen (6,11f; 7,23f; 8,16f) versehenen Texte setzen sich zusammen aus den themengebundenen Kompositionen in 5,9–6,9 „Die Unverfügbarkeit des Glücks“; 9,1–12 „Ein Geschick trifft sie alle“; 11,1–12,7 „Wenn dunkle Wolken wiederkehren“ und den aus der Spruchüberlieferung zusammengestellten und glossierten Schultexten 4,17–5,6; 7,1–22; 9,13–10,13. Beide Textgruppen gehen auf Kohelet zurück; er hat sie für den Schulunterricht verfaßt. Dagegen scheinen 7,25–29; 8,1–8; 8,10–15 eine vom Redaktor nachträglich vorgenommene Zusammenstellung von Einzeltexten zu sein, die durch die redaktionelle Klammer 7,23f und 8,16f zusammengehalten werden. Die redaktionelle Tätigkeit des Redaktors, der wohl ein Schüler Kohelets war, verstärkt inhaltlich den skeptischen Zug im

Denken seines Meisters. Ihm spricht F. unter anderem die Rahmenverse 1,2 und 12,8 zu. Unabhängig von den Schultexten entstand der Traktat 1,3–3,16. Er weist eine ringförmige Struktur auf, geht vollständig auf Kohelet zurück und dürfte von diesem als eine späte Zusammenfassung seiner Lehre mit der „Summe des Ganzen“ in 3,10–16 konzipiert worden sein.

Mit diesem Modell versucht F. einerseits der zweifelsohne vorhandenen gedanklichen Geschlossenheit des Werkes gerecht zu werden, andererseits aber auch eine Erklärung für die ebenfalls nicht zu leugnenden Sprünge und Spannungen zu geben. Damit scheint eine Alternative zu dem von F. J. Backhaus entwickelten Kompositionsmodell vorzuliegen, und der Vf., der sich mit ersterem nicht auseinandersetzt, versteht seinen eigenen Entwurf wohl auch so. Jeden bisherigen Versuch, einen planvollen Aufbau nachzuweisen und das Buch als „Gesamtkunstwerk“ zu verstehen, weist er als vergeblich zurück und nennt in einer langen Reihe von Arbeiten als letzte die von F. J. Backhaus (6, Anm. 14). Stellt man nun aber einmal die redaktionsgeschichtlichen Erklärungen F.s zurück, dann ergibt sich eine erstaunliche Konvergenz zu dem von N. Lohfink und F. J. Backhaus angenommenen Aufbau des Buches. Der Vf. rechnet nämlich auch mit einem vierteiligen Aufbau: 1,3–3,15; 3,16–6,12; 7,1–8,17; 9,1–12,7. Die Abgrenzungen sind – bis auf kleine Randunschärfen – mit denen von N. Lohfink (1,3–3,15; 3,16–6,10; 6,11–9,6; 9,7–12,8) und F. J. Backhaus (1,3–3,22; 6,10–8,17; 9,1–12,8) identisch. Berücksichtigt man nun weiterhin das Eingeständnis F.s, daß „das methodologische Problem, wie zwischen Kompositionstechnik des Verfassers und redaktioneller Tätigkeit eines Späteren sachgerecht differenziert werden kann, noch nicht grundsätzlich für die Schriften der späten Weisheitsliteratur entwickelt“ ist (7), dann scheint mir – trotz F. – der Versuch, das ganze Buch als eine zusammenhängende Ausführung zu verstehen, nicht widerlegt zu sein. Denn die vermeintlichen Spannungen und Brüche lassen sich auch gattungskritisch erklären. Gleichwohl scheint mir der vom Vf. aufgewiesene Bezug zahlreicher Texte zur Schulsituation sehr plausibel zu sein. Auch könnte der 1. Epilogist tatsächlich der Autor des Buches sein, der eine fiktive Person namens Kohelet in seinem Werk auftreten läßt, oder aber – was mir wahrscheinlicher zu sein scheint und womit auch F. rechnet – die bereits schriftlich vorliegenden Worte des „historischen“ Kohelet zusammengestellt hat. Ähnlich sind die Diatriben Epiktets entstanden. Epiktet selbst hat nichts geschrieben. Seine Vorlesungen wurden von seinem Schüler Arrian von Nikomedien aufgezeichnet. Allerdings ist nicht mehr zwischen den Worten Epiktets und denen seines Schülers zu unterscheiden. Wahrscheinlich hat sich Arrian Notizen gemacht und aus seinem Gedächtnis die Worte seines Lehrers niedergeschrieben. Zumindest schreibt er in einem Brief, den er den Diatriben vorangestellt hat, daß er die Worte (λόγοι) Epiktets nicht in dem Sinne verfaßt (συγγράφω) habe, wie man von einem sagt, daß er so etwas verfasse; noch habe er sie selbst den Menschen zugänglich gemacht, ja er habe sie gar nicht verfaßt. Sondern was immer er ihn habe sagen hören, habe er aufgeschrieben (γράφω), dem Wortlaut nach, so gut er konnte, indem er sich bemühte, sie als Erinnerung an sein Denken und die Offenheit seiner Rede zu bewahren, zu seiner eigenen zukünftigen Verwendung.

Die säuberliche Trennung, die F. zwischen Kohelet-Texten und Redaktor-Texten vornimmt, überzeugt mich nicht. Das gilt selbst für den Fall, daß das Buch tatsächlich so entstanden ist, wie F. annimmt. Das gleiche gilt für den Umgang Kohelets mit seiner Vorlage in 1,4–11, den der Vf. glaubt, sehr genau rekonstruieren zu können.

Mit der Arbeit F.s liegt ein argumentativ starkes Plädoyer für das redaktionsgeschichtliche Modell vor. Ob es sich in der Koheletforschung durchsetzen wird, bleibt abzuwarten. Ich bin skeptisch. Man müßte Vers für Vers die Gegenprobe machen. Ein Beispiel: Als Argument für den redaktionellen Charakter von 6,12a führt F. an, daß die hier vorliegende rhetorische Frage ein dem Menschen mögliches Wissen um das für ihn Gute kategorisch verneint. Das aber widerspräche den Tōb-Sprüchen in 7,1ff fundamental und darüber hinaus der Grundüberzeugung Kohelets von der Freude als dem für den Menschen einzig möglichen Gut. „Offenbar handelt es sich hier in 6,12a um eine sachliche Übertreibung der Position Kohelets, wie sie ähnlich in 8,17 zu beobachten ist. In beiden Fällen bezweckt der Redaktor eine Übersteigerung des von Kohelet in den Kap.n 7 und 8 bekundeten Zweifels an einer universalen Erkenntnis des Menschen“ (88). Man kann das auch ganz anders sehen, wenn man das Buch stärker vom Diatribenstil her versteht: 6,12 wäre eine beim ersten Lesen als echt zu verstehende Frage nach dem, was für den

²⁰ Vgl. Christoph Uehlinger, Kohelet im Horizont mesopotamischer, levantinischer und ägyptischer Weisheitsliteratur der persischen und hellenistischen Zeit, in: Schwienhorst-Schönberger, Anm. 1, 229–235.

²¹ Vgl. Schwienhorst-Schönberger, Anm. 1, 22f.

²² Fischer, Alexander Achilles: *Skepsis oder Furcht Gottes? Studien zur Komposition und Theologie des Buches Kohelet*. – Berlin / New York: W. de Gruyter 1997. X, 289 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 247), Ln DM 158,00 ISBN: 3-11-015458-7.

Menschen gut ist während seiner kurzen Lebenszeit. In 7,1–6a werden traditionelle Antworten zitiert, in 7,6b–11 werden sie von Kohelet zurückgewiesen. Eine solche Abfolge von „Frage – traditioneller Antwort (common sense) – Aufweis der Brüchigkeit der traditionellen Antwort – Fortgang der Erörterung“ ist ein typisches Stilelement der Diatribe. Trotz meiner diesbezüglichen Bedenken halte ich die Arbeit F.s für einen der interessantesten und weiterführendsten Beiträge zum Verständnis des Buches aus den letzten Jahren. Ihren bleibenden Wert sehe ich in folgenden Punkten:

1. Es liegen originelle, flüssig geschriebene, argumentativ starke Textinterpretationen vor. Man muß seinen Ausführungen nicht immer und überall folgen, sollte sie aber in jedem Falle zu Rate ziehen. Fast immer hat F. eine geistreiche Idee. Mit Leichtigkeit verweist er auf zeitgenössische Literatur, vor allem aus dem griechisch-hellenistischen Raum, ohne solche Vergleiche zu strapazieren.

2. Das vom Vf. erarbeitete Gesamtverständnis des Buches erscheint mir – von Einzelheiten abgesehen – als sehr plausibel. Ich kann ihm nur zustimmen, wenn er schreibt: „Nicht minder gewichtig sind die Zweifel gegenüber der These, es handle sich bei Kohelet wegen seiner Sondermeinungen um einen nicht zum Lehrer der Jugend berufenen Außenseiter. Obwohl sich das Problem seiner geistigen Einordnung letztlich erst im Zusammenhang mit der Gesamtinterpretation seines Buches erörtern läßt, kann hier bereits soviel gesagt werden, daß man Kohelet wegen seiner Skepsis noch lange nicht als Einzelgänger abstempeln darf. Denn er steht mit seinen Vorbehalten gegenüber dem Optimismus der traditionellen Weisheit keineswegs allein, sondern in einem Zusammenhang, der sich spätestens bei den Autoren der Hiobdichtung greifen läßt. Auch die vielfach behauptete distanzierte Haltung Kohelets gegenüber dem Kult verdient ihre kritische Nachprüfung. Selbst wenn man Koh 4,17–5,6 lediglich als Beispieltext für das typische Verhalten der Toren im Kultus bewerten und damit dem hier verarbeiteten Traditionsgut seinen Skopus nehmen wollte, ist es offensichtlich, daß Kohelet hier kaum die Grenzen der herkömmlichen Weisheit und selbst deuteronomistischer Theologie überschreitet. Ein Weiser, der zustimmend die Tora zitiert, kann ihr wohl nicht allzu fern gestanden haben. Schließlich mag auch das oft als Beweis für Kohelets Distanz zum Glauben seiner Väter zitierte *Gott ist im Himmel und du bist auf der Erde* kaum diesen Zweck erfüllen. Denn es motiviert als Begründungssatz eine demütige Haltung im Gebet vor Gott, die seiner Majestät Rechnung trägt und damit ganz auf der Linie von Ps 114; 33,13f; 102,20 (vgl. Sir 39,20) und 115,16 liegt. Dagegen ist nicht von der Hand zu weisen, daß sich Kohelet als Kind seiner Zeit und seines Landes mit dem frühen Hellenismus auseinandersetzt und ähnlich wie Ben Sira um eine jüdische Antwort auf die besonders in den urbanen Schichten verbreitete hellenistische Lebenseinstellung bemüht hat. Mit seiner Frage nach dem für den Menschen möglichen Glück angesichts göttlicher Schicksalszuweisung hat er zweifellos ein Thema aufgegriffen, das aufgrund einer tiefen Daseinsverunsicherung des Menschen im hellenistischen Zeitalter virulent geworden war und daher auch die Fragestellung der drei großen Philosophenschulen bestimmte. Dabei zeigt sich das Festhalten am Glauben seiner Väter daran, daß er Gott trotz seines grundsätzlich unerkennbaren Handelns am Menschen nicht als Fatum begreift und nicht einmal den Grundsatz der göttlichen Gerechtigkeit, sondern nur dessen absolute Gültigkeit bestreitet“ (47–49).

Mit den Arbeiten von Th. Krüger und F. tritt die protestantische Koheletexegese aus dem Schatten eines wohl durch die Dialektische Theologie bedingten inneren Vorbehaltes gegenüber dem jüdischen Weisheitslehrer endgültig heraus. Im Unterschied zu Th. Krüger, dessen nicht veröffentlichte Habilitationsschrift F. offensichtlich nicht kennt, betont er – m. E. zu Recht – stärker die thematische, schülerzentrierte, auf applicatio hin angelegte Kohärenz des Buches. Kohelet will seine Schüler von seinen Ansichten überzeugen (54), seine Lehren sind „Einweisungen in das konkrete Leben“ (248).

3. Ebenfalls zu Recht bringt F. wieder verstärkt das Thema „Schule“ in die Diskussion ein. Das Buch ist nicht Ausdruck eines vom Glauben seiner Väter abgefallenen depressiven Melancholikers, am Rande des jüdischen Gemeinwesens, sondern das „Zeugnis einer durchaus noch offenen innerjüdischen Auseinandersetzung mit der hellenistischen Lebensweise, die besonders in die urbanen Schichten des jüdischen Gemeinwesens ausstrahlte und sich als so progressiv erweisen und dadurch die Katastrophe der jüdischen Religionsverfolgung auslösen sollte“ (51). „Da wiederum die Welt- und Lebensdeutungen der hellenistischen Philosophie die weisheitlichen Zirkel des jüdischen Gemeinwesens nicht unberührt lassen

konnten, ist im Bereich der Schule mit einer intensiven Auseinandersetzung zu rechnen, die zu einer gewissen Revision weisheitlicher Bildungstradition führte. Dabei lassen die Texte erkennen, daß in sie auch Stilelemente der frühhellenistischen Diatribe eingeflossen sind. So bedient sich Kohelet tatsächlicher oder fiktiver Einwürfe, um die Schüler von seinen Ansichten zu überzeugen.“ (54).

II. Monographien zur kulturellen Kontextuierung

Die tatsächliche oder vermeintliche Singularität des Buches innerhalb der atl. Tradition hat in der Forschung schon früh dazu geführt, nach nicht-jüdischen „Einflüssen“ zu suchen. Dabei schaute man v. a. in drei Richtungen: Ägypten, Griechenland und Babylonien. Artikuliert sich das Buch in einem kulturellen Kontext, der wesentlich durch Traditionen der o. g. Kulturen (mit)bestimmt war? Zu allen drei kulturellen Kontextuierungen liegen neuere Arbeiten vor. N. Lohfink (1980) verstand das Buch aus einer jüdischen Tradition, die sich durch den Kontakt mit griechisch-hellenistischer Kultur vor ganz neue Herausforderungen gestellt sah. D. Michel (1988) äußerte sich zur Annahme solcher Einflüsse zurückhaltend. Er versucht, das Buch aus einer rein innerjüdischen Problemkonstellation heraus zu verstehen. Die Arbeiten von Th. Krüger (1990) und A. Fischer (1997) greifen wieder ganz selbstverständlich auf einen durch griechisch-hellenistische Traditionen bestimmten Problemhorizont zurück, ohne hier einer einseitigen Engführung zu erliegen.

In meiner Habilitationsschrift habe ich versucht, das Buch vor dem Horizont einer durch die griechisch-hellenistische Philosophie angestoßenen Frage nach dem Glück (eudaimonia) des Menschen zu verstehen.²³

In seiner bei J. L. Crenshaw angefertigten Diss. „Qoheleth in social-historical perspective“²⁴ versucht C. ROBERT HARRISON, die Frage der kulturellen Kontextuierung durch Rückgriff auf archäologische Daten und unter Benutzung wissens- und kultursoziologischer Kategorien weiter zu klären, wobei er vor allem den Grad der Hellenisierung Palästinas im 3. Jh. v. Chr. untersucht.

Schon früh hatte man gesehen, daß es zwischen dem Aufruf zur Freude in Koh 9,7–10 und der Rede der Schenkin im Gilgamesch-Epos Entsprechungen gibt. Nun hat JOHAN YEONG-SIK PAHK in seiner Diss. „Il Canto della Gioia in Dio“²⁵ in minuziöser Beweisführung gezeigt, daß sich die Parallele zum Gilgamesch-Epos nicht nur auf Koh 9,7–10 erstreckt, sondern daß eine bereits in Koh 8,16 einsetzende und sich bis 9,10 erstreckende Gedankenabfolge vorliegt, die in durchgehender Parallele zu einer Textpassage im Gilgamesch-Epos steht.

In ihrer noch nicht veröffentlichten Diss. „A comparative analysis of the problem of death in Qoheleth and Late Period Egyptian Biographies“²⁶ geht SHANNON L. BURKES der Frage analoger Strategien der Todesbewältigung in ägyptischer Literatur und Hebräischer Bibel nach unter besonderer Berücksichtigung ihrer Beziehungen zu Prozessen kulturellen und sozialen Wandels, wie er sich im Koheletbuch und spätägyptischen Biographien zeigt.

Die genannten Arbeiten signalisieren ein neues Interesse an der Frage der sozio-kulturellen Einbindung des Buches. Dabei lassen sich zwei Richtungen erkennen: die eine (amerikanische) geht stärker von außertextlichen Daten (Archäologie) und Analysen (Soziologie), die andere (europäische) stärker vom Text aus. Die ausgewogene Berücksichtigung beider Fragerichtungen dürfte der weiteren Forschung den Weg weisen.

III. Weitere Monographien (1987–1997)

D'Alario, Vittoria: *Il libro del Qohelet*. Struttura letteraria e retorica. – Bologna: Dehoniano 1992. 260 S. (Supplementi alla Revista Biblica, 27), kt Lit 36 000 ISBN: 88–10–30215–X; Breiter Überblick über Strukturmodelle; Erarbeitung einer zweiteiligen Struktur (1,3–6,9; 7,1–12,7) mit Übergang in 6,10–12; Ablehnung des Sentenzenmodells; Analyse rhetorischer Figuren.

Fredericks, Daniel C.: *Qoheleth's language: re-evaluating its nature and date*. – Lewiston / New York: Mellen 1988. 301 S. (Ancient Near Eastern Texts and Studies, 3), ISBN: 0–88946–088–4:

²³ Vgl. Anm. 11.

²⁴ Harrison, C. Robert: *Qoheleth in social-historical perspective*. – Duke University 1991. 400 S.

²⁵ Pahl, Yeong-Sik: *Il Canto della Gioia in Dio*. L'itinerario sapienziale espresso dall'unità letteraria in Qohelet 8,16–9,10 e il parallelo di Gilgameš Me. – Napoli: Don Bosco 1996. 366 S. (Istituto Universitario Orientale Dipartimento di Studi Asiatici. Series Minor, LII).

²⁶ Burkes, Shannon L.: *A comparative analysis of the problem of death in Qoheleth and Late Period Egyptian Biographies*. – Chicago, Ill.: 1997. 331 S.

Hält aufgrund der Sprache eine vorexilische Datierung (8./7. Jh.) des Buches für möglich und stellt damit den *sensus communis* nach-exilischer Datierung in Frage.

Isaakson, Bo: *Studies in the Language of Qoheleth*. With Special Emphasis on the Verbal System. – Uppsala: Almqvist & Wiksell International 1987. 232 S. (Acta Universitatis Upsaliensis, Studia Semitica Upsaliensia, 10), ISBN: 91-554-2109-1: Erklärt die Eigenart der Sprache v. a. durch das Genus des Buches als philosophischen Essay, wobei Einflüsse des Phönizischen und eines lokalen Dialekts nicht auszuschließen sind.

Lange, Armin: *Weisheit und Torheit bei Kohelet und in seiner Umwelt*. Eine Untersuchung ihrer theologischen Implikationen. – Frankfurt u. a.: Lang 1991. 196 S. (Europäische Hochschulschriften; Reihe 23, Theologie, 433), DM 43,80 ISBN: 3-631-43889-3: Die bei H.-P. Müller entstandene Magisterarbeit vergleicht Spr 1–9, Sir und Koh im Hinblick auf die Verhältnisbestimmung von Weisheit und Torheit; dabei konzentriert sich der Vf. auf die kleinen Einheiten, ohne allzusehr den Makrokontext zu berücksichtigen; lehnt in einem Nachwort die Zitatentheorie von D. Michel dezidiert ab; vertritt ein ähnliches Kohelet-Verständnis wie C. Klein (s. o.).

Lavoie, Jean-Jacques: *La pensée du Qohélet*. Étude exégétique et intertextuelle. – Québec: Fides 1992. 300 S. (Héritage et projet, 49), ISBN: 2-7621-1623-6: Versucht das Koheletbuch als eine Dekonstruktion von Gen 1–11 zu verstehen.

Lavoie, Jean-Jacques: *Qohélet*. Une critique moderne de la Bible. – Montréal / Nord / Paris: Médiaspaul 1995. 149 S. (Parole d'actualité, 2).

Perry, Theodore Anthony: *Dialogues with Kohelet*. The Book of Ecclesiastes. Translation and Commentary. – Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press 1993. 211 S., ISBN: 0-271-00882-2: Teilt den Text auf verschiedene Dialogpartner auf.

Schoors, Anton: *The Preacher Sought to Find Pleasing Words*. A Study of the language of Qoheleth. – Leuven: Peeters 1992. 258 S. (Orientalia Lovaniensia Analecta, 41), ISBN: 90-6831-376-2: Erster Teil einer auf zwei Bde angelegten Untersuchung zur Sprache des Koheletbuches, die die übliche Qualifikation derselben als spätes Bibelhebräisch auf breiter Grundlage bestätigt und damit die von Fredericks und Isaakson erwogene Frühdatierung als keineswegs zwingend erweist.

Schubert, Mathias: *Schöpfungstheologie bei Kohelet*. – Frankfurt u. a.: Lang 1989. 212 S. (Beiträge zur Erforschung des Alten Testaments und des Antiken Judentums, 15), DM 43,80 ISBN: 3-8204-1130-5: Das „Verständnis der Welt als Schöpfung Gottes bildet die Basis, von der aus Kohelet die Wirklichkeit ... interpretiert“ (189).

Schwienhorst-Schönberger, Ludger: „Nicht im Menschen gründet das Glück“ (Koh 2,24). Kohelet im Spannungsfeld jüdischer Weisheit und hellenistischer Philosophie. – Freiburg u. a. 1994, 1996. 358 S. (Herders Biblische Studien, 2), geb. DM 88,00 ISBN: 3-451-23149-2.

Das Buch Kohelet. Studien zur Struktur, Geschichte, Rezeption und Theologie, hg. v. Ludger Schwienhorst-Schönberger. – Berlin / New York: W. de Gruyter 1997. 389 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 254), Ln DM 188,00 ISBN: 3-11-015757-8.

IV. Kommentare (1987–1997)

Bonora, Antonio: *Il Libro di Qoèlet*. – Roma: Città Nuova 1992. 158 S. (Guide Spirituali all'Antico Testamento), Lit 16 000 ISBN: 88-311-3733-6: Versteht Kohelet als „Prediger der Freude“ im Dialog mit jüdischem Glauben und hellenistischer Philosophie.

Crenshaw, James L.: *Ecclesiastes*. A Commentary. – Philadelphia: The Westminster Press 1987. 192 S. (Old Testament Library), ISBN: 0-664-21295-6: Interpretiert Kohelet in Richtung „absurd“.

Farmer, Kathleen A.: *Who knows what is God?* A Commentary on the Books of Proverbs and Ecclesiastes. – Grand Rapids: Eerdmans; Edinburgh: Handsel 1991. XII, 220 S. (International Theological Commentary), kt US-\$ 15,95 ISBN: 0-871828-082: Sieht in der Frage von 6,12 „wer weiß, was gut ist für den Menschen?“ den Angelpunkt der beiden Buchhälften, von denen die erste (1–6) der Frage „was ist gut?“ und die zweite Hälfte (7–12) der Frage „wer weiß?“ nachgeht.

Fox, Michael V.: *Qohelet and his Contradictions*. – Sheffield: Sheffield Academic Press 1989. 383 S. (JSOTS, 71), ISBN: 1-85075-148-X: Profunder Kommentar mit großer Kenntnis jüdi-

scher Auslegungstradition; versteht die Widersprüche des Buches als Ausdruck Koheletschen Denkens in Analogie zu A. Camus' Philosophie des Absurden.

Lohfink, Norbert: *Kohelet*. Mit einer neuen Einleitung. – Würzburg: Echter 1980, 1993. 86 S. (Neue Echter-Bibel), brosch. DM 19,80 ISBN: 3-429-00655-4: Die 4. Aufl. des 1980 erschienenen Kommentars enthält eine überarbeitete Einleitung, in der neben der vom Vf. herausgearbeiteten palindromischen nun auch die lineardynamische Struktur des Buches in einem Schaubild dargestellt wird.

Michaud, Robert: *Qohélet et l'hellénisme*. La littérature de Sagesse. Histoire et théologie II. – Paris: du Cerf 1987. 221 S. (Lire la Bible, 77), kt FF 90,00 ISBN: 2-204-02692-1: Breite historische Einleitung; orientiert sich, wie der Vf. selbst sagt (116), am Kommentar von N. Lohfink.

Murphy, Roland E.: *Ecclesiastes*. – Dallas: Word Books 1992. 170 S. (Word Biblical Commentary, 23A), ISBN: 0-8499-0222-3: M. lokalisiert seine Interpretation „irgendwo zwischen Kohelet, dem Prediger des Absurden, und Kohelet, dem Prediger der Freude“ (IX), geht dann aber doch stärker in die von M. Fox und D. Michel gewiesene „absurde Richtung“ und lehnt die von R. Gordis, G. Ogden und R. N. Whybray vertretene „optimistische Interpretation“ ab (LVIII–LXI); Gliederung des Buches in Anlehnung an A. G. Wright; Berücksichtigung der Auslegungsgeschichte.

Ogden, Graham S.: *Qoheleth*. – Sheffield: Sheffield Academic Press 1987. 236 S. (Readings – A New Biblical Commentary), ISBN: 1-85075-071-8: Theologisch orientierter Kommentar, der die Einheit und den Optimismus Koheletschen Denkens betont.

Ravasi, Gianfranco: *Qohelet*. – Milano: Edizioni Paoline 1988, 1991. 469 S., Lit 26 000 ISBN: 88-215-1624-5: Betont gegenüber einer optimistischen Vereinnahmung die Widerständigkeit des Buches; breite Berücksichtigung antiker und moderner Literatur, von Gilgamesch bis D. Bonhoeffer (375–469).

Seow, Choon-Leong: *Ecclesiastes*. A New Translation with Introduction and Commentary. – New York u. a.: Doubleday 1997. 419 S. (AB, 18C), US-\$ 39,95 ISBN: 0-385-41114-6: Datiert das Buch in die persische Zeit: 450–350 v. Chr. (Einfluß der Thesen D. C. Fredericks); berücksichtigt stark den sozioökonomischen Kontext dieser Zeit: Geldwirtschaft, privater Handel, Wettbewerb.

Vilchez Líndez, José: *Ecclesiastes o Qohelet*. – Navarra: Editorial Verbo Divino 1994. 507 S. (Nueva Biblia Española: Sapienciales, 3), ISBN: 84-7151-6691: Umfangreichster Kommentar der letzten Jahre; breite Berücksichtigung der Sekundärliteratur; umsichtige Diskussion aller relevanten Gesichtspunkte; gliedert das Buch in 14 themengebundene Perikopen.

Whybray, Roger Norman: *Ecclesiastes*. – Grand Rapids / London: Morgan & Scott 1989. 179 S. (New Century Bible Commentary), DM 25,00 ISBN: 0-551-01853-4: Versteht Kohelet im Rahmen des biblischen Glaubens als einen Prediger der Freude; gliedert das Buch in Analogie zum Sentenzenmodell in 33 (34) thematische Einheiten.

V. Zusammenfassung

Im Hinblick auf den Aufbau des Buches geht der Trend der Forschung in Richtung Traktat. Insofern das Sentenzenmodell noch vertreten wird, wird es einfach als ein aus der Forschungsgeschichte übernommenes Modell vorausgesetzt, aber nicht mehr argumentativ entfaltet. In der Abgrenzung und Zuordnung einzelner Teile läßt sich noch kein Konsens erkennen. Wo allerdings intensiv nach der Struktur des Buches gefragt wird, läßt sich Konvergenz dahingehend feststellen, daß im Bereich von 6,10–12 ein relativ starker Einschnitt angenommen wird und einige Autoren mit einer Vierteilung des Buches rechnen. Die Zahl der Autoren, die die literarische und gedankliche Einheitlichkeit des Buches betonen, nimmt zu; selbst ein neuerdings vertretenes redaktionsgeschichtliches Modell, das die Entstehung des Buches im Umkreis der Schule verortet, nimmt nur leichte inhaltliche Divergenzen zwischen den Texten des Lehrers und seines Schülers an. Die Widersprüche des Buches finden nach wie vor unterschiedliche Erklärungen. Literarische Lösungen werden nur noch vereinzelt und in gemäßiger Form vertreten. Die Verlagerung der Widersprüche und Spannungen in die Dialektik Koheletschen Denkens ist noch nicht ausdiskutiert. Das von vielen vertretene Zitatensmodell wird nicht von allen Autoren akzeptiert. Möglicherweise müssen die unterschiedlichen Erklärungsmodelle miteinander kombiniert werden. Bestimmung und (theologische) Bewertung eines oder mehrerer

dem Buch zugrundeliegender Themen (Freude, Tod, Gottesfurcht, Skepsis u. a.) sind nach wie vor umstritten. Allerdings scheint die plakative Gegenüberstellung der „Weltanschauung“ Kohelets und der des übrigen AT an Überzeugungskraft zu verlieren. Das Buch wird in eine religiös und kulturell nach vielen Seiten hin offene Situation des Frühjudentums gestellt, das in vielfältigem Kontakt mit benachbarten Kulturen und Traditionen stand, wobei dem Hellenismus besondere, aber nicht ausschließliche Aufmerksamkeit

geschenkt wird. Datiert wird das Buch in das 3. Jh. v. Chr.; allerdings plädiert neuerdings eine Gegenstimme für eine Frühdatierung (5.–4. Jh.). Höchst unterschiedlich fallen die Auslegungen einzelner Texteinheiten aus. Dies scheint in den Texten selbst angelegt zu sein; beim ersten Lesen rufen sie eine Vielfalt an Verstehensmöglichkeiten hervor. Ob es im Buch einen Ort gibt, an dem diese zusammenfließen, ist umstritten. In der Forschung gibt es diesen Ort noch nicht.

Allgemeines / Festschriften

Salzburger Miszellen. Gewidmet Hans Paarhammer, hg. v. Stephan Haering / Josef Kandler. – Salzburg: Gesellschaft für Salzburger Landeskunde 1996. 464 S. ISBN: 3-9500421-9-9

Dialog ist ein Wort, das zur Zeit in aller Munde ist. Der Dialog der Weltreligionen, der Dialog zwischen einzelnen Fachgebieten der Universitäten – nur zwei Beispiele für eine Bewegung gerade auch in der wissenschaftlichen Aufarbeitung historischer Themen.

Die Hg. der „Salzburger Miszellen“ treten mit dem vorliegenden Sbd in eine besondere dialogische Art ein. Mitarbeiter und Schüler widmen Prälat Univ.-Prof. Dr. Hans Paarhammer aus Anlaß seines Silbernen Priesterjubiläums eine Sammlung wissenschaftlicher Aufsätze als Ausdruck ihrer Wertschätzung und Freundschaft mit dem Jubilar, treten ein in einen Dialog mit ihrem Lehrer. Als Leitmotiv wählten sie das Hauptthema „Salzburg“, um die Verbundenheit des Jubilars mit seiner Heimat und seinem Wirkungskreis zu skizzieren: Generalvikar der Erzdiözese Salzburg und Ordinarius für Kirchenrecht an der Paris-Lodron-Univ. Salzburg. Die Aufsätze spiegeln die Vorliebe des Jubilars für die Aufarbeitung der lokalen Geschichte, aber auch die Verantwortung für das Wirken der Kirche und die Vermittlung christlicher Werte in der heutigen Zeit wider. Aus der Geschichte für das heute Notwendige zu lernen, ist Anliegen des Dialoges, den Paarhammer mit seinen Schülern pflegt und der in den vorliegenden Aufsätzen eine Antwort findet, von denen hier nur einzelne herausgegriffen seien (zum ausführlichen Inhaltsverzeichnis vgl. ThRv 92 [1996], Sp. 267).

KLEMENS J. PILLOHOFER untersucht in seinem Beitrag die Beziehungen des Erzbistums Salzburg zum Augustiner Chorherrenstift Reichersberg am Inn und legt damit ein sprechendes Beispiel der Chorherrenbewegung im Umfeld des Erzbistums Salzburg und der Pfarrorganisation dar (11–26). JOSEF KANDLER hingegen legt den Schwerpunkt seiner Arbeit auf die Diözesanorganisation (27–45). Die Aufgaben der Ruraldechanten in der Erzdiözese Salzburg im Spiegel kirchenrechtlicher Bestimmungen, v. a. auch der Synodalstatuten des Bistums und seine Aufteilung in Archidiakonate im Jahre 1618 skizziert Kandler nach.

Einen guten Überblick über Formen der religiösen Gebrauchsgrafik legt FRANZ KALDE am Beispiel der Osterbeichtzettel in der Erzdiözese Salzburg vor, die sich einer wachsenden Beliebtheit als Gegenstand volks- und heimatkundlicher Forschung erfreuen (101–130). Dabei wird der Beichtzettel in vier Bereichen dargestellt, die den Phasen seiner geschichtlichen Entwicklung entsprechen: als kirchenrechtliches Kontroll- und Beweismittel, als Gegenstand weltlich-rechtlich ausgerichteter Gesetze und Statuten, ferner als politisches und soziales Instrument und schließlich in seiner seelsorglichen Funktion.

JOHANN HIRNSPERGER stellt in seinem profunden Artikel die Erhebung der Wallfahrtskirche Maria Plain zur Basilica Minor unter kirchenrechtlichen Erwägungen dar (159–188). Neben kanonistischen Ausführungen zur aktuellen Rechtsnorm, mit der das Kirchenrecht die Rechtsfigur Basilica Minor umschreibt, beleuchtet der Vf. die Gewährung dieses Titels für Maria Plain anhand von bisher noch nicht bearbeitetem Archivmaterial.

Die Auswirkungen des neuen Eherechts von 1938 auf die Tätigkeit des Salzburger Diözesan- und Metropolitanerichts untersucht ELISABETH A. KANDLER-MAYR und weist damit auf die langjährige Tätigkeit des Jubilars als Offizial der Erzdiözese hin (255–272). Hierin wird die Frage aufgeworfen, ob sich die gravierenden Änderungen auf der Ebene der Gesetzgebung, und zwar des staatlichen Rechts, und die Absicht, die kirchliche Gerichtsbarkeit zu verdrängen, tatsächlich auf die Arbeit des Salzburger Diözesan- und Metropolitanerichts auswirkten. Aus der statistischen Auswertung der Prozeßzahlen läßt sich entnehmen, daß Katholiken auch in der Zeit nach der Einführung des deutschen Ehegesetzes eine kirchliche Lösung ihrer kirchlich geschlossenen Ehe anstrebten. Die beabsichtigte Zurückdrängung der Kirche aus dem öffentlichen Leben und das Bestreben, die kirchliche Ehegerichtsbarkeit damit zur Bedeutungslosigkeit zu verurteilen, konnte nicht erreicht werden.

Einen Bogen hin zu den Benediktinern des deutschsprachigen Raumes schlägt STEPHAN HAERING in seinem Beitrag: Die Salzburger Äbtekongregation (1970–1995) unter Berücksichtigung ihrer Vorgeschichte – Eine Skizze zu Ver-

fassung und Zeitgeschichte der Benediktiner deutscher Sprache (343–376). Die Schaffung der Äbtekongregation markiert eine nicht zu übersehende Zäsur für die Salzburger Benediktinerkongregation. Sie bedeutete einen wichtigen Einschnitt im Hinblick auf die rechtliche Verfassung, mit der der Verband nicht nur eine korrekte formelle Basis erhielt, sondern aus der alten Konföderation als Vereinigung von Klöstern nun eine Vereinigung Höherer Ordensoberen entstand, wie sie seit dem II. Vatikanischen Konzil von der kanonistischen Ordnung vorgesehen ist. Haering zeichnet in einer klaren Art die geschichtlichen Linien und die heutige Form nach, wobei ihm die Auswertung unveröffentlichter Archivarien der Äbtekongregation ermöglicht wurde.

Ein Verzeichnis der Schriften von Hans Paarhammer aus den Jahren 1971–1995 beschließt die Aufsatzsammlung, für deren Erscheinen den Hg.n und Vf.n zu danken ist.

Meschede

Dominicus M. Meier

Auf dem Weg zum Dialog. Festschrift für Muhammad Salim Abdullah zum 65. Geburtstag, hg. v. Ludwig Hagemann / Adel Theodor Khoury / Werner Wanzura. – Altenberge: Oros Verlag 1996. 278 S. (Religionswissenschaftliche Studien, 37), kt DM 54,00 ISBN: 3-89375-123-8 (Oros) / 3-429-01784-X (Echter)

Mit gutem Grund ist dieses Buch nicht dem christlich-muslimischen „Dialog“, sondern bescheidener „dem Weg“ dazu gewidmet. Noch treffender wäre wohl der Plural; denn es sind viele verschiedene „Wege“, die hier zur Sprache kommen. Dabei werden fast immer neben den unleugbaren Schwierigkeiten und Belastungen erfreuliche und ermutigende Erfahrungen mitwahrgenommen. Ohne Zuversicht wäre auch das beharrliche und reichhaltige Schaffen des mit dieser FS geehrten Muhammad Salim Abdullah, der „Symbolfigur für das beharrliche Suchen nach diesem Dialog“ (A. Th. Khoury), nicht vorstellbar.

Die zwölf muslimischen und christlichen Vf. eröffnen mit ihren Beiträgen ein weites Spektrum: Sie reflektieren die spannungsvollen Momente persönlicher Dialogerfahrungen (W. D. A. ARIES aufgrund seines vielfältigen persönlichen Engagements als muslimischer Gesprächspartner), stellen bestimmte Institutionen, ihr Entstehen, ihr Wirken und ihre gesellschaftliche Bedeutung, vor (W. WANZURA die „Ökumenische Kontaktstelle für Nichtchristen“ in Köln; R. ALBERT die Mannheimer Moschee und das mit ihr verbundene „Institut für deutsch-türkische Integrationsstudien“), befassen sich mit einzelnen sozialen und pädagogischen Problemen und Aufgaben (F. KANDIL mit den Ehen zwischen Muslimen und Christen in Deutschland; J. LAHNEMANN mit der Behandlung des Islams in Grundschule und Sekundarstufe I), berichten über internationale Begegnungen (A. BSTEH und A. TH. KHOURY über eine wissenschaftliche Konsultation zwischen einer österreichischen Delegation von Profen der Theologie und Rechtswissenschaft und iranischen Gelehrten in Teheran, im Anschluß an eine entsprechende Konferenz in Österreich), erörtern politische Ereignisse und Entwicklungen im Ausland, die für die interreligiösen Beziehungen folgenreich sind (S. BALIC den Genozid an den Bosniaken; L. HAGEMANN die islamistischen Tendenzen in der Türkei), beleuchten biographische und literarische Verarbeitungen der heiklen Nähe von Christentum und Islam im Orient (R. G. KHOURY in seiner Vorstellung des libanesischen christlichen Autors Djabrān Khalīl Djabrān) und lassen sich auf das dogmatisch Kontroverse ein (O. LELLE auf den „Streitpunkt Dreifaltigkeit“). Dem thematischen Rahmen „Dialog“ kaum noch zuzuordnen ist demgegenüber der Beitrag von G. GIRSCHEK zur „Bedeutung des Feuers in Bibel und Koran“ (der sich weitgehend darauf beschränkt, Schriftstellen zu sichten, zu sortieren und aufzulisten). Ein kurzes Curriculum Vitae des Geehrten und eine kleine Auswahlbibliographie seiner Veröffentlichungen schließen die FS ab.

In der Mehrzahl der Beiträge ist die Darlegung der Sachverhalte eng verbunden mit persönlichen Erfahrungen und Wertungen. Dies entspricht dem Charakter des Buchs und seinem Thema, läßt an unterschiedlichen Blickrichtungen und Engagements teilhaben und macht die Lektüre anregend. Andererseits tritt dabei der theologisch analytische oder gar argumentative Gehalt zurück. Selbstverständlich trifft dies auch für die beiden Aufsätze zu, die v. a. über die politisch-religiöse Lage bestimmter Regionen informieren.

Leider ist der einzige Beitrag, der sich mit einer begrenzten theologischen Thematik – der christlichen Trinitätslehre und dem islamischen Widerspruch dazu – befaßt, sachlich wenig befriedigend: Etwa bei dem Versuch bestimmte Aussagen des Korans mit der christlichen Erbsündelehre zusammenzubringen (187); mit der Forderung an die Muslime, „einen ernsthaften Dialog über das Gottesbild“ zu führen (192; dies gerade kann von Muslimen als ein entscheidend in die Irre führender Ansatz angesehen werden); oder mit der schlichten Voraussetzung, daß – wenn auch nicht faktisch, so doch prinzipiell – durch das Konzil von Chalzedon innerchristlich „alle Unklarheiten beseitigt“ worden seien (174).

Insgesamt gibt das Buch einen guten Eindruck von der Weite und Komplexität dessen, was unter dem Stichwort „christlich-islamischer Dialog“ in den Blick geraten kann, von den Schwierigkeiten, sich über Differenzen zu verständigen, von mancher Ratlosigkeit bis hin zu schwerwiegenden Konflikten, aber auch von den Impulsen und Initiativen, die sich gerade aus der konkreten Zusammenarbeit ergeben können.

Kaarst

Hans Zirker

Christentum und Toleranz, hg. v. Ingo Broer / Richard Schlüter. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1996. 209 S., kt DM 39,80 ISBN: 3-534-12989-X

Galt Toleranz bisher in den westlichen Ländern als *conditio sine qua non* eines humanen gesellschaftlichen Zusammenlebens, gerät sie heute angesichts um sich greifender, fundamentalistischer Tendenzen unter Legitimationsdruck. Bildet die Seele der Toleranz nicht letztlich doch den Verzicht auf die Idee einfordernder Wahrheit zugunsten eines postmodernen Relativismus und Indifferentismus? Hat das Christentum mit seinem mühsamen Bekenntnis zur Toleranz nicht seinen Anspruch, Gottes Wort zu verkünden, und damit sich selbst aufgegeben?

Als Antwort auf diese Herausforderung sucht der vorliegende Tagungsband zum 8. Siegener Theologischen Symposium 1994 „aus den Grundurkunden des Christentums und aus seiner Geschichte Lösungs- und Motivationspotentiale für eine Kultur der Toleranz zu gewinnen“ (Einleitung, 2). In drei exegetischen und einem historischen Beitrag werden Ansätze von tolerantem Denken und Handeln in der Bibel und der Alten Kirche herausgearbeitet, die den scheinbar unüberwindbaren Graben zwischen Schrift und Tradition hier und aufklärerischer Toleranzidee dort überbrücken. In zwei fundamentaltheologischen Reflexionen geht es um den christlichen Offenbarungsanspruch zunächst in seiner Kompatibilität mit der Toleranzidee, sodann als deren Möglichkeitsgrund. Dem schließen sich zwei Beiträge über eine den eigenen Glauben bereichernde Toleranz in der Ökumene an, in der innerchristlichen sowie gegenüber anderen Weltreligionen.

Für den Alttestamentler HEINZ-JOSEF FABRY hat der *Gedanke der Toleranz in Israel* eine wechselvolle Geschichte. In der Königszeit und der Zeit davor lassen sich Züge pragmatischer Toleranz finden, ohne die Israel nicht hätte groß werden können. Diese wird durch den intoleranten Jahwe-Monothismus der Propheten konterkariert. Auf der Basis seines religiösen Ausschließlichkeitsanspruchs findet Israel in der Zeit des Exils zu einer gewissen Toleranz. Für Deuteronomias handelt Jahwe durch den Perserkönig und will das Heil aller Völker. Den Höhepunkt atl. Toleranz bildet Tritojasaja, für den sogar „Heiden ... Priester JHws werden (können), eine Toleranz, die an den Kern der Religion rührt!“ (25) In der Spätzeit zieht sich Israel aus Sorge um seine Identität wieder auf intolerantes Denken zurück.

Der Neutestamentler RUDOLF HOPPE erkennt in der Bereitschaft einer Religion zum inneren Dialog über die eigene Identität deren Toleranzfähigkeit. Der Autor des *Jud* sieht den Parusieglauben in seiner Gemeinde gefährdet, der für ihn den Kristallisationspunkt christlichen Glaubens bildet und damit unaufgebbar ist. Statt sich mit seinen Gegnern in einen Dialog zu begeben, setzt der Autor auf Ausgrenzung. Da ihm die Autorität fehlt, diese in einem administrativen Akt zu dekretieren, erhebt er gegen die Parusieleugner den Vorwurf der „Gottlosigkeit“, womit er sie kirchenschädigenden Verhaltens bezichtigt und dem vernichtenden Gericht Gottes zuweist. In der abgerungenen Duldung seiner Gegner, die in Ohnmacht gründet, deutet sich „eine gewisse Eigenbegrenzung“ und damit Einsicht in die „Prozeßhaftigkeit verschiedener Glaubenswege“ (56) an, die in die Zukunft weist.

Auch der Umgang, den Paulus mit Andersdenkenden pflegte, kann kaum, so der Bibeltheologe INGO BROER, als ausgesprochen tolerant bezeichnet werden. So geht er im Galaterbrief mit unbarmherziger Härte mit seinen Gegnern ins Gericht, die, wie er meint, den Kern des Evangeliums gefährden. Auch gegenüber dem heidnischen Unglauben, den er für ein Werk Satans hält (2 Kor 4,4), vermag er keine positive Haltung zu entwickeln. Im scharfen Kontrast zu diesen Verwerfungen preist Paulus im Hohen Lied die Langmut der Liebe, die alles glaubt (1 Kor 13,7). Darin ist „eine so positive Bewegung gegen-

über allem Fremden, Abweichenden und Verletzenden ausgesagt, daß eine christliche Theologie der Toleranz hieran anknüpfen kann und muß“ (72).

Nicht um Entschuldigung, wohl aber um Erklärung und damit um Verständnis für die aggressive Intoleranz der nachkonstantinischen Kirche geht es dem Althilologen WOLFGANG SPEYER. Ursachen der altkirchlichen Intoleranz sind zum einen die kulturellen Selbstverständlichkeiten der Antike, an der auch die Christen partizipieren. So garantiert, wie man glaubte, die Verehrung der Götter den Bestand des Staates. Toleranz in dieser Frage hätte den Zorn der Gottheit gereizt, galt also als moralisch verwerflich. Zum anderen übernahm das Christentum den jüdischen Anspruch, in Gottes Offenbarung zu gründen. Der hier grundgelegte „Absolutheitsanspruch konnte sich nicht in eine Toleranz auflösen, wie dies für die Menschheitskulturen und Menschheitsreligionen grundsätzlich möglich scheint“ (105).

Das Toleranzethos der Aufklärung, so der Fundamentaltheologe JÜRGEN WERBICK, gründet in einer Selbstverabsolutierung der Vernunft, die das, was sie als das konfessionell Gemeinsame erkennt, zur eigentlichen Glaubenswahrheit erklärt, und die Wahl der Konfession der Beliebigkeit überläßt. In dem Maße, in dem sich die Vernunft über ihre Kontextualität aufklärt, droht die religiöse Grunderfahrung unbedingten Gemeintseins untergraben zu werden. In einer Ethik der Anerkennung geht es hingegen darum, im Wissen um die Provinzialität der eigenen Vernunft mit dem Andersgläubenden über das verbindlich Verbindende zu ringen. „Wir müssen aufgrund unserer Verstehensvoraussetzungen zu verstehen suchen, was unsere Verstehensvoraussetzungen in Frage stellt und dabei auch noch ernsthaft damit rechnen, daß sich durch solches Infragestellenlassen die Wahrheit des verbindend Verbindlichen, ... neu erschließt.“ (121)

Der demokratische Rechtsstaat kann, so der Systematiker HEINZ-GÜNTHER STOBBE, Toleranz nur so lange mit rechtlichen Mitteln erzwingen, wie sich das Gros seiner Bürger der Toleranzidee verpflichtet weiß. Die Tugend der Toleranz gründet letztlich in einer Bewegung mit dem Geheimnis Gottes, und der darauf antwortenden Ehrfurcht des Menschen. Ganz und gar zu sich kommt diese Erfahrung in der Begegnung mit Gott in Jesus Christus als der grundlos-abgründigen Liebe. „Erst wenn theologisch ernst genommen wird, daß Gott selbst Ehrfurcht vor dem Menschen hat und ihn kraft dieser Ehrfurcht in seiner kreatürlichen Freiheit respektiert, kann der unauflösliche Zusammenhang von Gottesfurcht und Menschenrechtsethos zutage treten.“ (132f)

In expliziter Berufung auf Konrad Raisers Vorstellung von einer „ökumenischen Hausgenossenschaft“ tritt der Ökumeniker RICHARD SCHLÜTER für eine Anerkennung von Pluralität in der christlichen Religion ein, die er nicht als Mangel an, sondern als Ausdruck von Einheit interpretiert. Für dieses Ökumeneverständnis können wichtige Impulse aus dem Transversalitätskonzept von W. Welsch mit seinem Verständnis irreduzibler Pluralität und einheitsstiftender Verkreuzungspotentiale gewonnen werden. Ferner könnte an die Strukturontologie H. Rombachs angeknüpft werden, der Einheit als Identität in genetischer Entsprechung denken will, so daß das jeweilige Einzelne das Ganze repräsentiert. Wenn derartige plurale Ökumenekonzepte nicht ohne weiteres mit katholischen kirchenamtlichen Verlautbarungen vereinbar sind, können sie sich doch auf den biblischen Koinonia-Begriff berufen. Zur innerchristlichen Toleranz gehört „die tiefe Überzeugung von der Gleichrangigkeit und Gleichwertigkeit mehrerer Glaubensformen“ (160).

Angesichts der multireligiösen Situation in Deutschland hält es der Pädagoge WOLFRAM WEISSE für an der Zeit, sich über einen interreligiösen Dialog im Religionsunterricht Gedanken zu machen. Um diese Forderung plausibel zu machen, greift er auf den missionstheologischen Entwurf von H.-J. Margull zurück. Für diesen stelle die gesamte Menschheit den Adressat des Heilshandelns Gottes in der Geschichte dar. Erst im HinHören auf die religiösen Traditionen anderer könne Kirche erfahren, was Gott diesen sagen wolle. „Dialog rückt damit ins Zentrum von Theologie ... wird konstitutiv für christliches Selbstverständnis, das Wahrheit nicht als (alleinigen) Besitz betrachtet, sich auf der Suche nach Wahrheit ... auch auf ... Menschen anderer religiöser Überzeugungen angewiesen sieht.“ (177)

Der besondere Charme dieses lesenswerten Buches besteht in der andrängenden Bedeutungsdynamik der Toleranzidee für christlichen Glauben von einer peripheren Berührung sozusagen zu einer Art Kernverschmelzung, die sich unter der Hand in der Abfolge der Beiträge einstellt: beginnend mit der mühsamen Suche, gegen den ersten Augenschein Spuren von Toleranz in Schrift und Tradition zu entdecken, über die Darlegung des wechselseitigen Bedingungsverhältnisses von Toleranz und christlichem Glauben hin zu einem tolerant-dialogischen Verständnis des Glaubensvollzugs selbst.

Auf dieser Linie fortschreitend wäre m. E. nicht nur das Christentum auf seine Kompatibilität mit einer von außen vorgegebenen Toleranzidee zu befragen, sondern darüber hinaus nach Kriterien für den Umgang mit Andersgläubigen zu suchen, die sich aus der Mitte der Christusbotschaft selbst ergeben, wie dies in der Erklärung des II. Vatikanischen Konzils zur Religionsfreiheit geschieht. In ihr kommt der Begriff Toleranz gar nicht mehr vor. Der Ansatzpunkt ist hier nicht mehr negativ die Abweichung vom eigenen Glauben, die es auszuhalten gilt, als vielmehr positiv der Dialog, den Gott mit jedem Menschen in dessen Gewissen sucht, und der der Freiheit von äußerem Zwang bedarf.

Barsbüttel

Gerhard Beestermöller

Christliche Dritte-Welt-Gruppen. Praxis und Selbstverständnis, hg. v. Franz Nuscheler u. a. – Mainz: M. Grünewald 1995. 448 S. (Forum Weltkirche: Entwicklung und Frieden, 5), kt DM 56,00 ISBN: 3-7867-1887-3

Dritte-Welt-Gruppen im katholischen Kontext stehen inmitten einer zweifachen gesellschaftlichen Umbruchsituation: einerseits im Umfeld der Abnahme des Einsatzes für universale Solidarität und der Revision seines ethischen Fundaments und andererseits im Wandel der Sozialformen und Deutungsmuster des Religiösen.

Auch wenn sicher nicht das „Ende der Dritten Welt“ (Menzel) und des entwicklungspolitischen Engagements eingeläutet ist, so zeichnet sich doch seit Ende der achtziger Jahre „eine Schwächung dieser sozialen Bewegung ab, die sich nicht nur im Blick auf die Außenwirkung in stagnierenden Gruppenzahlen und -größen und zurückgehender Öffentlichkeitswirkung und Politikbeeinflussung, sondern auch bezüglich der Innenwirkung in thematischer Orientierungslosigkeit oder Diversifizierung und rückläufiger Gruppenkohäsion und -motivation abbildet.“¹

In dieser Situation ist eine empirische Analyse von Dritte-Welt-Gruppen im katholischen Kontext spannend. Sind sie trendkonform geprägt von Schwächung und Verunsicherung? Oder sollte man annehmen, daß gerade in diesem Kontext, entgegen dem allgemeinen Trend, eine global ausgerichtete Kirchenstruktur und Orientierungsmuster einer universalen Solidarität als Kernaussagen der Katholischen Soziallehre eine institutionelle und normative Basis für ein tatkräftiges und breit akzeptiertes entwicklungspolitisches Engagement bieten?

Gesellschaftliche Individualisierungsprozesse mit einhergehender nachhaltiger „Enttraditionalisierung und Entkonventionalisierung überkommener Formen und Bereiche solidarischen Handelns“ (19) führten auch zu einem „Wandel des Religiösen“ (23). Mit der Erosion des durch enge konfessionelle Abgrenzung geprägten sozial-moralischen Milieus des Katholizismus verlor ein bis dahin dominiertes Modell der Verbindung von Glaube und Gesellschaft als von den „Laien“ zu leistende gesellschaftliche Umsetzung von kirchenamtlichen Vorgaben ihre Plausibilität. Die religiöse Individualisierung mutet den Individuen zu, selbst die Verbindung von Glaube und Gesellschaft zu leisten. Andererseits lassen sich zahlreiche „neue Differenzierungen und Polarisierungen der Glaubenspraxis“ (25) feststellen mit je unterschiedlichen Vorstellungen der Verknüpfung von Ethos und Politik. Dieser Wandel hat auch die Formen und Vorstellungen von universaler Solidarität geprägt. Die Missionsbewegung hat an Relevanz eingebüßt, als neue Impulse kommen hinzu: aus der Katholischen Soziallehre das Prinzip der weltweiten sozialen Verantwortung und die durch die Theologie der Befreiung und die Basisgemeinden Lateinamerikas inspirierte Option für die Armen.

Die von der Wissenschaftlichen Arbeitsgruppe für weltkirchliche Fragen in Auftrag gegebene Untersuchung hat zwei relativ locker miteinander verbundene Teile, eine repräsentative *quantitative Untersuchung*, die mittels einer Fragebogenauswertung Ergebnisse zu soziographischen Eigenschaften der Gruppen, ihrer Arbeitsweise und ihrer Einschätzung von politischen und wirtschaftlichen Perspektiven herausarbeiten soll, und eine *qualitative Erhebung*, die durch offene, problemzentrierte Interviews die Orientierungsmuster von beispielhaft ausgewählten Gruppen elaborieren will. Dabei wird vermutet, daß die in den Dritte-Welt-Gruppen gepflegte Verbindung von Glauben und gesellschaftlichem Engagement signifikant von dem in den Großkirchen vorherrschenden Modell abweicht.

Das Spektrum der durch den Fragebogen untersuchten Gruppen reicht von Sachausschüssen „Mission, Entwicklung, Frieden“ und ähnlichen innerhalb der Kirchengemeinden arbeitenden Gruppen über Gruppen mit Zugehörigkeit zu einem Katholischen Erwachsenen- oder Jugendverband (hierzu wurden auch die Gruppen der Katholischen Hochschulgemeinden gezählt) bis zu sonstigen christlichen und ökumenischen Gruppen.

Der quantitative Teil der Untersuchung macht deutlich, daß das Engagement in Dritte-Welt-Gruppen kein Jugendphänomen ist; es ist primär in solchen Altersgruppen präsent, die in ihrer Biographie den „68er Aufbruch“ erlebt haben (können). Dieser Einsatz wird mehrheitlich von Frauen getragen, die Beteiligten weisen insgesamt einen „hohen“ Bildungsstand auf. Die Gruppen sind keine „Eintagsfliegen“. Das Engagement zeichnet sich durch Dauerhaftigkeit, Einsatzbereitschaft und Zukunftsfähigkeit aus. Zwei Drittel der Gruppen bestehen bereits seit mehr als fünf Jahren, knapp die Hälfte sogar mehr als 10 Jahre, ihr Fortbestehen wird von 80 % der Befragten als wahr-

scheinlich bis gesichert angenommen, die Fluktuation wird überwiegend als marginal bezeichnet². Damit existiert im Kontext der Katholischen Kirche ein stabiles Residuum von Solidaritätsengagement, das seitens der Theologie eine intensivere Beachtung verdient. Es ist weitgehend resistent von politischen Konjunkturen (z. B. Revolution in einem Dritte-Welt-Land etc.). Fast drei Viertel der Befragten halten Bewußtseinsbildung in der Bundesrepublik Deutschland für ebenso wichtig wie Projektarbeit. Die staatliche Entwicklungspolitik wird überwiegend negativ beurteilt. Eine größere Akzeptanz können die Positionen der Katholischen Kirche verbuchen. Dabei haben Schlagworte und Slogans von Hilfswerken und Verbänden eine größere Relevanz als die Sozialenzykliken.

Als Destillat der quantitativen Untersuchung wird eine Typologie der Dritte-Welt-Gruppen entwickelt, die diese in primär karitativ orientierte („Spendensammler“) und vorwiegend politisch ausgerichtete (Strukturveränderer) eingeteilt. Diese Differenzierung hat enge Berührungspunkte mit einem Schema der Praktischen Theologie, das das diakonische Handeln in politische und karitative Diakonie analytisch aufteilt. Zwar werden mit dieser Typologie Pole des entwicklungspolitischen Engagements erfaßt, die methodologische Zuordnung der Indikatoren der Fragebogenauswertung ist aber nicht ganz einsichtig. Als Indiz für eine Präferenz auf dem politischen Sektor gilt die Beratung von Asylbewerbern und Ausländern (105). Dieses Engagement kann aber durchaus von den betroffenen Helfern als karitatives verstanden werden.

Im Rahmen der qualitativen Untersuchung werden die „spezifischen milieugebundenen Orientierungsmuster von 10 unterschiedlichen Gruppen (Sachausschuß Mission, Entwicklung Frieden, Missionskreis, Erwachsenen- und Jugendverband, Hochschulgemeinde, „freies“ Bildungshaus und Basisgemeinde-Gruppe) exemplarisch in ihrer Verschränkung von ethischen, religiösen und entwicklungspolitischen Dimensionen“ (128) durch offene Interviews analysiert. Mit diesen Gruppen soll das Gesamtprofil von Dritte-Welt-Gruppen im katholischen Kontext umrissen werden. Durch das Kriterium „Nähe und Distanz zum pfarrgemeindlichen Binnenmilieu“ wird eine Typologie von gemeindenahen/verbandlichen Gruppen, Gruppen an der Grenze des Gemeindemilieus und Gruppen jenseits des Gemeindemilieus, angesiedelt im Raum christlicher Bewegungen im Kontext der „Neuen sozialen Bewegungen“ (408), entwickelt.

Die gemeindenahen Gruppen sind, so die Forschungsergebnisse, eher sozial-caritativ orientiert; die Frage der Veränderung der Strukturen in der „Ersten Welt“ kommt nicht in den Blick; das solidarische Handeln für die Armen in der „Dritten Welt“ wird als einseitige, nicht reziproke Hilfe verstanden. Das Engagement für andere erfährt durch die Möglichkeit, handwerklichen Fähigkeiten von Männern und handarbeiterischem Können der Frauen öffentliche Anerkennung zu bieten (z. B. durch Anfertigung und Verkauf hochwertiger Kunsthandwerke auf Basaren), eine lebensweltliche Verankerung.

In der religiösen Deutung ihres Engagements werden Ansätze eines eigenständigen Laiencharismas entwickelt. Den Befragten ist die Eigenkontrolle über die Verwendung des erwirtschafteten und gesammelten Geldes für konkrete Projekte wichtig. Wenn über Entwicklungspolitik nachgedacht wird, wird das Modell der nachholenden Entwicklung rezipiert, das auf die Förderung des Mittelstandes und Persönlichkeits- und beruflicher Bildung zielt.

In den Gruppen an der Grenze des Gemeindemilieus werden Patenschaft und Spendensammeln negativ bewertet. Demgegenüber wird eine gesellschaftskritische Haltung in den Vordergrund gestellt. Der innere Zusammenhalt in der Gruppe kompensiert die Entfremdung von Kirchengemeinde, wobei der Prozeß weg vom Kern der Pfarrei nicht freiwillig gegangen wird, sondern eine Folge von Konflikten ist, die durch ihre spezifische gesellschaftskritische Form des entwicklungspolitischen Engagements entstanden sind. Kooperationen mit nicht-kirchlich gebundenen Aktivisten im Rahmen einer weltanschaulich neutralen Projektarbeit werden als selbstverständlich wahrgenommen. Das konkrete Feld des Engagements ist ein Ergebnis der eigenen Wahl nach einem intensiven Reflexionsprozeß und nicht durch verbandliche oder gemeindliche Traditionen oder Gepflogenheiten übernommen worden.

Die Gruppen jenseits des pfarrlichen Milieus legen ihren Schwerpunkt auf die Änderung weltweiter ungerechter Verhältnisse und praktizieren alternative Formen von Politik und Protest. Dabei erscheint der Mainstream der Pfarrgemeinden nicht mehr als Horizont des Engagements: mit ihrer spezifischen Form diakonischen Handelns leisten sie, nach eigener Einschätzung, eine avantgardistische Praxis, die die Kirche als in toto vollziehen müßte. Diese Gruppen werden explizit angespornt durch die Theologie der Befreiung und die Basisgemeinden; apokalyptische und eschatologische Vorstellungen finden kaum Resonanz. Die religiöse Dimension ist weniger auf der Gruppenebene, als vielmehr auf der individuell-biographischen Ebene wichtig.

Diese Untersuchung steht in einer zeitgeschichtlichen Debatte, in der allenthalben eine Krise der Solidarität beklagt und über die Erosion des ehrenamtlichen Engagements gejammert wird. Darüber hinaus gerät innerhalb der sozioethischen und politischen Diskussion ausdrücklich die globale Solidarität in die Schußlinie: „Internationale Solidarität als Forderung nach distributiver Gerechtigkeit ... (gilt als, B. E.) auch aus christlicher Sicht

¹ Ludger Weckel / Michael Ramminger, Dritte-Welt-Gruppen auf der Suche nach Solidarität, Münster 1997, 16.

² Zu einem ähnlichen Ergebnis kommt eine Untersuchung über nicht institutionell verankerte Dritte-Welt-Gruppen in Nordrhein-Westfalen (vgl. Fußnote 1, 62).

inkonsequent und kontraproduktiv.³ Enzensberger vermutet eine Überforderung durch den Universalismus des Ethischen.

Die Bestandsaufnahme des entwicklungspolitischen Engagements in katholischen Gruppen bzw. der Katholischen Kirche nahestehenden oder auf sie bezogenen Gruppen manifestiert, daß ein Ethos, das auf die universale Verantwortung pocht, in diesen stabilen, mit hoher Verbindlichkeit arbeitenden Gruppen ein soziales Substrat besitzt. Eine Abnahme ehrenamtlicher Einsatzbereitschaft ist für den Dritte-Welt-Bereich im katholischen Spektrum nicht zu konstatieren.

Der Titel „Christliche Dritte-Welt-Gruppen“ ist insofern irreführend, als die „rein“ evangelischen Gruppen nicht analysiert wurden. Es handelt sich also nicht um eine umfassende Totalerhebung, es wurden „nur“ christlich orientierte Gruppen befragt, die in irgend einer Art und Weise in Bezug zur Katholischen Kirche stehen. Auch in einem weiteren Punkt ist eine Einschränkung zu machen: Es ist nicht einsichtig, daß die Nichtberücksichtigung der Neuen Bundesländer nur in einer Fußnote abgehandelt wird, hat die Untersuchung doch den Anspruch, eine umfassende Inspektion des entwicklungspolitischen Engagements im katholischen Kontext zu erfassen.

Die Untersuchung leidet darunter, daß sie, obwohl explizit religionssoziologisch angelegt, bestimmte normative theologische Vorstellungen von christlicher Existenz (Nähe und Distanz zu institutionell-kirchlichen Strukturen und Lehraussagen) als Ausgangsbasis und Maßstab für die religionssoziologische Forschung heranzieht. Indem die Grundsätze und Leitbilder des Engagements nur sehr allgemein in Bezug zu den entwicklungspolitischen Enzykliken, Grundsätzen und Strömungen der Katholischen Kirche untersucht werden, wird den unterschiedlichen subjektiven religiösen Deutungsmustern zu wenig Aufmerksamkeit gewidmet. Für die weitere Forschung wäre es interessant zu erforschen, welche ethischen Begründungen die Engagierten sich für ihre Arbeit selbst geben und welche ethischen Aussagen im weiten Feld der Christlichen Sozialethik als sinnstiftend und handlungsleitend aufgegriffen werden.

Fazit: eine genuin religionssoziologische Studie, die auch für primär theologisch gebildete Leser/innen interessant ist, von ihnen aber ein Interesse an soziologischen Fragestellungen und Begriffen voraussetzt.

Weiden

Bernhard Eder

Exegese des AT

Stoebe, Hans Joachim: **Kommentar zum Alten Testament, Bd VIII/2: Das zweite Buch Samuelis.** – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1994. 550 S. (Kommentar zum Alten Testament), Ln. DM 350,00 ISBN: 3-579-04279-3

Der von Hans Joachim Stoebe vorgelegte voluminöse Kommentar zum 2. Samuelbuch ist eine kongeniale Fortsetzung des von demselben Vf. vor zwei Jahrzehnten publizierten Kommentares zum 1. Samuelbuch. Ein dreiteiliger Aufbau kennzeichnet seine literarische Struktur: A. Einleitung (23–83), B. Übersetzung und Erklärung (84–533), C. Abschließende Überlegungen zum theologischen Gehalt des Buches (534–539). Register (hebräische Vokabeln, Namen, Realia, Bibelstellen) erschließen den Bd. Die als Anhang beigegebenen Zeittafeln von Alfred Jepsen geben einen synoptischen Überblick zu den wesentlichen Ereignissen und Personen des Alten Vorderen Orients vom Beginn des 2. Jt. v. Chr. bis zu Darius III. (331 v. Chr.).

In der Einleitung legt der Vf. seine Auffassung der literarischen Komposition des Buches dar und erörtert im Anschluß daran das Buch unter dem Gesichtspunkt der Geschichtsschreibung. S. zufolge besteht 2 Sam aus drei Erzählblöcken: Die Kap. 1–8 bilden einen inhaltlich geschlossenen Komplex mit dem Ziel, die Richtigkeit der Entwicklung zum Königtum klarzustellen. Dieser Abschnitt könnte einmal für sich bestanden haben. Kap. 8 sei allerdings ein aus Bruchstücken, die aus alten Überlieferungen entnommen seien, zusammengestellter Anhang. Der zweite Darstellungskomplex werde von den Kap. 9–19(20) gebildet. „Ein Erzähler (Redaktor, Theologe?)“ habe Überlieferungstücke unterschiedlichster Herkunft, die „in ihrer Grundlage teils sehr nahe an den geschilderten Zeitraum heranreichen“ zusammengefaßt (29). Wahrscheinlich noch vor der letzten Redaktion sei der Komplex umfunktioniert worden. Ziel der Darstellung sei der Erweis, daß JHWH in allen Gefährdungen mit David war „und d. h. nun mit Israel“ (35). Die resümierenden Abschlüsse (8,16ff; 20,23ff) wie auch die Vorwegnahme der Thematik von

Kap. 9–20 zeigten, daß beide Blöcke ursprünglich selbständige Erzählstücke gewesen seien. Kap. 20 sei indes eine nachträgliche Ergänzung des zweiten Erzählstückes. Die Rostsche These von der Thronfolgegeschichte (2 Sam 9–20; 1 Kön 1–2) hält S. als Erklärungsmodell (33f.425) für nicht hinreichend plausibel.

Eine genaue zeitliche Einordnung der drei Erzählzusammenhänge scheint ihm nicht mehr möglich, doch gesteht er dem Material der Thronfolgegeschichte historische Zuverlässigkeit zu und geht davon aus, daß für die Kap. 1–8 „ein geschichtliches Zeitkolorit unbestreitbar“ sei (44). Die Kap 21 und 24 könnten „trotz ihres legendenhaften Charakters geeignet sein, Beiträge zur frühen Zeit Davids in Jerusalem zu liefern“ (45).

In seinen Überlegungen zur Redaktion stellt S. heraus, daß die drei Überlieferungsblöcke je eigene redaktionelle Vorgeschichten gehabt hätten. Das mittlere Stück Kap. 9–19(20) sei das älteste und in einer Zeit redigiert worden, die den Ereignissen noch nahestand. Das dritte Stück Kap. 21–24 sei das jüngste. Erst die Verbindung des ersten Teiles mit dem zweiten habe „das Bild einer fortlaufenden Geschichte ergeben“ (47). Die redaktionelle Zusammenstellung aller drei Teile sei vordr., auch wenn die Hauptredaktion beim Deuteronomisten gelegen hätte. Ausschlaggebend für diese Position sind die von S. in der Davidgeschichte gesehenen Anklänge an die jahwistische Jakobsüberlieferung. Jahwistische Überlieferung und Davidvita hätten sich gegenseitig beeinflusst. Im zweiten Samuelbuch handelt es sich nicht „um die Erfüllung eines Segens oder Großreichsverheißung . . . an David“, „sondern um die Sicherung einer verheißenen Landnahme“. (51) Die Erschütterungen der frühen Königszeit seien so neu gewesen, daß „man sie, ohne sie schon zu deuten, zunächst nur zu erzählen vermochte. Das ist die Situation der Sam-Bücher, vornehmlich des zweiten Buches.“ (52)

Die Einleitung enthält daneben noch einen Abschnitt zum „Text und Versionen“ und ein ausführliches, thematisch geordnetes „Literaturverzeichnis“, in dem die Literatur bis 1987 erfaßt wurde.

Die Drucklegung des Manuskriptes hatte sich erheblich verzögert, so daß leider die später erschienene Literatur nicht berücksichtigt werden konnte.

Der Hauptteil des Werkes bietet eine ausführliche Einzelexegese des Textes. Für die Auslegung wird der Text unter drei Überschriften subsummiert: I. Davids Weg an die Macht (2 Sam 1,1–8,18), II. Davids Weg in der Macht. Familiengeschichten. Hoheit und Niedrigkeit. Sturz und Bewahrung (2 Sam 9,1–20,26), III. Zusätze. Nachträge zur Regierung Davids (2 Sam 21,1–24,25). Eine an Textabschnitten sich anlehnende Feingliederung bietet einen ersten Einblick in die Interpretation des Vfs.

Die Kommentierung geht nach einem einheitlichen Schema vor, das in seiner Systematik ebenso einfach wie leserfreundlich ist. Die Vorgehensweise des Vfs soll hier auszugsweise am Beispiel von 2 Sam 7 vorgeführt werden. Verzichtet werden muß dabei auf die Wiedergabe der Literaturdiskussion, in der S. die wesentlichen Positionen zur Stelle erörtert. In einem der Übersetzung vorangestellten Abschnitt werden allgemeine Fragen zum Kontext von 2 Sam 7 und dem Aufbau des Kap.s erläutert. 2 Sam 7 bilde den Abschluß des Textzusammenhangs von 2 Sam 5–6, stehe aber mit 2 Sam 9ff nur in höchst lockerer Beziehung. Das Kap. weise einen dreigliedrigen Aufbau auf: V. 1–7 Tempelbauplan und Ablehnung, V. 8–16(17) Dynastieverheißung, V. 18–29 Dankgebet Davids. Anschließend werden wesentliche Positionen der Forschungsdiskussion zur Einheitlichkeit bzw. Schichtung von 2 Sam 7 erörtert, wobei der Vf. eine Festlegung vermeidet, aber unter Berufung auf die inneratl. Nachgeschichte eines jeden Textes und im Rückgriff auf die von Siegfried Herrmann in die Debatte eingeführte ägyptische Königsnovelle eher zur Einheitlichkeit tendiert. Die Frage nach dem geschichtlichen Hintergrund der dargestellten Ereignisse wird gestellt und – in dezidiert Ablehnung einiger anderer Versuche (Liturgie des Neujahrsfestes, Kultlegende des Zionsfestes) – offen gehalten.

Die Textkommentierung folgt abschnittsweise, entsprechend der Analyse des Aufbaues (1–7; 8–17; 18–29). Sie erfolgt in drei Schritten: Übersetzung, „Textkritik“, Exegese der einzelnen Verse. Die „Textkritik“ ist ausgesprochen detailliert, auch werden in deren Zusammenhang, immer in Auseinandersetzung mit der Forschung, wichtige grammatische und lexikalische Beobachtungen beigegeben, auf die in der Einzelexegese dann zurückgegriffen wird. In der Diskussion der Überlieferungsvarianten tendiert der Vf. überwiegend zur Beibehaltung des MT von Sam und weist eine Emendation schwer verständlicher Stellen des Sam-Textes mittels des Chr-Textes wohl begründet zumeist ab. In Zweifelsfällen wie dem enigmatischen *וְהָיָה דָּוִד וְהָיָה* in V. 19b enthält der Vf. sich bewußt jeder vorgefahrenden Deutung. Diese Abschnitte sind, was die Subtilität der am Text gemachten Beobachtungen betrifft, für den aufmerksamen Leser kleine Schatzkästlein.

Die Überlegungen zur Einzelversexegese von 7,1–7 gehen von der These aus, daß der Abschnitt, angesichts der Verbindung mit Kap. 5–6, kein selbständiges Überlieferungsstück gewesen sein kann. Der geschichtliche Hintergrund wird in einer „Ausgangssituation als auslösendes und gestaltendes Element der Darstellung“ gesehen, die „in den Anfangszeiten des Königtums Davids“ zu suchen ist (214). Der Text wird, von geringfügigen Anpassungen abgesehen (z. B. V. 5 *וְהָיָה*) als einheitlich erkannt. Die Einheit stehe in sehr engem Zusammenhang mit V. 8–17. Im Hintergrund des David-Nathan Gesprächs sieht der Vf. ein, wenn auch durchbrochenes, „Pattern der Prophetenbefragung“ durchschimmern. Die reservierte Haltung Nathans gegenüber dem Tempelbauplan erklärt er durch die Annahme südpalästinischer Herkunft Nathans.

Theologisch zentral in Nathans Orakel sei die Konfrontation eines statischen Gotteskonzeptes (*בְּרִית, בְּנֵה, יֵשׁ*) mit einer dynamischen Gottesvorstellung

³ Karl G. Ballestrem, Wer ist unser Nächster? Mitgliedschaft und Grenzen als Probleme distributiver Gerechtigkeit, in: ders. u. a. (Hg.), Sozialethik und politische Bildung, FS für Bernhard Sutor zum 65. Geburtstag, Paderborn 1995, 427–438, 437.

(מתהדר). „Die Änderung der Verhältnisse . . . darf aber nicht bedeuten, daß sich damit auch das Wesen Gottes geändert habe. Das hier impliziert ausgesprochene Verbot hat seinen konkreten Ort im Zusammentreffen zweier Kulturstufen in der Geschichte Israels und in der Unsicherheit beim Bewältigen der neuen Situation.“ (217) S. zufolge hätte ein von David in Jerusalem gebauter JHWH-Tempel „den Verlust der Gleichberechtigung und Jahweunmittelbarkeit der einzelnen Stämme“ bedeutet (218). Die Zurückweisung des Tempelbauplanes scheint ihm daher, angesichts des theologischen Gewichts der Begründung, endgültig. Die Tradierung des Tempelbauverbotes trotz des späteren Tempelbaues erkläre sich aus der festen Verbindung mit zentralen Glaubenssätzen sowie der Dynastieverheißung.

Die Grundschrift der Dynastieverheißung sieht S. in V. 8–11. aßb.12.14–15. Der V. 11a sei ein Einschub, aber nicht aus dtr Feder. V. 13 sei in der Zeit des salomonischen Tempelbaues entstanden. Die V. 16–17 bildeten eine redaktionsgeschichtlich nicht näher bestimmbare ergänzende Zusammenfassung, die aber keinesfalls als messianische Weissagung gelten könne. Die Dynastieverheißung stehe durch zahlreiche Rück- und Ausblicke in einem organischen Zusammenhang mit dem Vorhergehenden. V. 1–7 ließe sich als Einleitung der Dynastieverheißung lesen. Der Tempelbauplan sei ein Versuch Davids gewesen, die Stabilität seiner Herrschaft zu sichern. Die göttliche Ablehnung des Planes werfe die Frage nach dem Bestand der davidischen Herrschaft auf. Die Verheißung von V. 11b antworte auf die entsprechenden Zweifel und stelle eine Stabilitätsgarantie für die davidische Herrschaft dar. S. erblickt mit Rost in V. 11b, der aus der JHWH-Rede durch die indirekte Wiedergabe eines JHWH-Wortes herausfällt, den Kern der Dynastieverheißung. „Eine inhaltliche Einheit im literarischen Sinn“ (226) hält S. für ebenso wenig wahrscheinlich wie eine literarkritisch erhebende Schichtung, da das Verbot nicht das letzte Wort sein konnte, aber für den Anfang auch nicht mit einem voll ausformulierten Prophetenwort zu rechnen sei. Für „die Promulgation einzelner Stücke“ . . . seien „verschiedene Anlässe anzunehmen . . . , die zeitlich nahe beieinander liegen und inhaltlich in eins gesehen werden müssen.“ (226)

Literarisch und sachlich gehörten Dynastieverheißung und Dankgebet Davids (V. 18–29) zusammen, wobei S. annimmt, daß mit einer wörtlichen Wiedergabe nicht zu rechnen sei. Er geht davon aus, daß die Möglichkeiten von Überarbeitungen und Zusätzen im Bereich des Dankgebetes größer seien und postuliert, daß die Bearbeitung der einzelnen Stücke, Verheißungen und Gebete nicht auf einer Linie liegen müssen (234). Zur Grundschrift rechnet er die V. 18–19a.20.21*.25–29. Das Verhältnis dieser Grundschrift zu jener in V. 1–16 wird nicht näher bestimmt. Eine dtr Verfasserschaft der Ergänzungen hält S. für wenig plausibel und bestimmt folglich den redaktionsgeschichtlichen Ort der V. 19b.22–24 nur in Relation zum unmittelbaren Kontext. Im Gebet sieht er in V. 18 ein Demutsmotiv, das sowohl Anklänge an Davids Aufstieg (1 Sam 18,18) wie an das Gebet Jakobs (Gen 32,11) enthalte, „aber theologisch gefüllter sei. . . Nicht was der Mensch tut, ist zu gering im Urteil Gottes, sondern das, was er selber tut.“ (235) Die Aussagen von V. 19a.20.21* setzten diese Argumentationslinie dann fort (Verstummen des Menschenwortes vor der Gottesrede) und unterstrichen die Souveränität Gottes. In V. 21 deuten die Erwähnung des in bezug auf JHWH ungewöhnlichen כָּלֶךְ neben dem דָּרַךְ sowie das spannungsvolle Verhältnis von bereits Geschehenem (אֵת כָּל הַגְּדוּלָה) und Zukünftigem (לְהַדְרִיעַ) auf eine Bearbeitung hin. Der so ausgedrückte Gedanke – „Vergangenheit als Garantie für eine neuartige Zukunft“ (236) – habe eine Parallele in Ex 33,13. In den ergänzenden Aussagen der V. 22–24, denen ein vordr Kern konzidiert wird, sei das Volk zum Theologumenon geworden, die inhaltliche Differenz zu den entsprechenden Aussagen über David und Volk in V. 8 und V. 10 sei evident. Die Aussagen von V. 25f nehmen mit der Bitte um Eintreffen und Gültigkeit der Verheißung das Thema des Gebetes wieder auf. V. 27 trage einen prophetischen Zug in das Bild Davids ein. V. 28–29 seien reine Zusammenfassung, setzten aber mit der dreimaligen Erwartung des Segens einen besonderen Akzent.

S.s Auslegung von 2 Sam 7, bemühte sich zu zeigen, daß König und Volk aufeinander angewiesen sind und daß die dem König gegebenen Verheißungen auch für das Volk und um des Volkes willen gemacht sind.“ (239). Die Davidverheißungen knüpften an den in Gen 15 beginnenden Komplex der Landverheißungen an, die besondere Form des Bundes – einseitige göttliche Zusage – finde sich in beiden Verheißungsthemen. In seinen abschließenden Ausführungen über den Davidbund und dessen Relation zum Sinaibund kommt S. zu der Einsicht, daß „David- (Abraham-) und Sinaibund auf sehr verschiedenen Ebenen“ lagen, der Sinaibund dann aber hinter der Aktualität der Landverheißung so weit zurückgetreten sei, „daß keine Konkurrenz bestand“. (240)

In seinen „abschließenden Überlegungen zum theologischen Gehalt des Buches“ wendet sich S. vehement gegen die in der neueren Forschung bestehende Tendenz, die Samuelbücher letztlich in der „vom Deuteronomisten erlangten Endgestalt“ auszulegen, da dieses „alle anderen eventuell noch mit-schwingenden Möglichkeiten ausschließt“ (535). Sein theologisches Fazit gipfelt in einer Explikation des Begriffes „Schicksal“, der s. E. der theologische Leitgedanke im 2. Samuelbuch ist. Da „es Jahwes Wille war, Israel aus diesen vorstaatlichen Organisationen in das institutionelle Königtum zu führen“, entscheidet nicht die Qualifikation des menschlichen Werkzeuges, d. h. Davids, über Ausführung und Gültigkeit des Planes. Gerade was die Legitimität des Königs betrifft, muß David in seinen Schwächen gezeigt werden, da so erkennbar wird, „daß der Plan Jahwes und seine Führung allein entscheidend sind“ (538). Im 2. Samuelbuch handele es sich „nicht nur um ein Stück in sich abgeschlossener Vergangenheit ohne erkennbaren Bezug auf die Gegenwart“.

S. sieht diesen Bezug v. a. in der Offenheit der Darstellung der Charaktere und ihrer noch in der Endredaktion gegensätzlichen Beurteilung, die verdeutliche, daß „das Ziel allen Geschehens nicht bei ihnen liegt“ (539).

Dieser Bd ist ein biblischer Kommentar, der in der besten Tradition wissenschaftlicher Textauslegung europäischer Provenienz steht. Darstellung und Diskussion der Forschung wie Auslegung des Textes haben eine gelungene Verbindung gefunden. Das Buch ist in erster Linie ein Textkommentar und als solcher an den theologischen Deutelinien des Textes interessiert und orientiert. Dem gegenüber fallen die Schwächen, wie die redaktionsgeschichtlich gelegentlich opaken Positionen und die geringe Aufmerksamkeit, die der Vf. der Archäologie zukommen läßt (letzteres dürfte aber mit dem methodisch begründeten Verzicht auf historische genaue Verortung der Überlieferung im einzelnen zusammenhängen), nicht ins Gewicht. Angesichts seiner die Forschung gewiß anregenden Thesen zur Konzeption eines alten Überlieferungsblockes in 2 Sam 1–8, der wohl begründeten Kritik an der Rostschen „Thronfolgegeschichte“ und der Überlegungen zur Komposition des Schlußteiles 2 Sam 21–24 hätte sich die Rez.in gewünscht, daß der Vf. das Verhältnis zwischen den zwei von ihm angenommenen Redaktionen und der dtr „Hauptredaktion“ genauer ins Auge gefaßt hätte.

Seine Ausgangsposition im Hinblick auf die historische Zuverlässigkeit der David-Überlieferung wird zu diskutieren sein. Eine der vermeintlichen Schwächen des Kommentares – das Offenhalten von Positionen – ist zugleich sein großer Vorzug: die Textauslegung verliert ihren Wert nicht, selbst wenn die historischen Vorannahmen sich als nicht haltbar erweisen sollten. Die „Wahrheit der Textauslegung“ ist nicht an die „historische Wahrscheinlichkeit der Textinhalte“ gebunden. Das Werk ist in vielerlei Hinsicht anregend (nicht nur im Kleingedruckten) und zwingt immer wieder zur genaueren Lektüre des MT-Textes. Es bleibt zu wünschen, daß der doch recht stattliche Preis die Verbreitung des Buches nicht auf den Kreis der Fachleute beschränkt.

Heidelberg

Christa Schäfer-Lichtenberger

Exegese des NT

Lindars, Barnabas: *Essays on John*, ed. by Christopher M. Tuckett. – Leuven: University Press / Uitgeverij Peeters 1992. XVII, 233 S. (Studiorum Novi Testamenti Auxilia, 17) kt BEF 1000,00 ISBN: 90-6186-520-4 / 90-6831-444-0

Der 17. Bd der in Löwen von Frans Neirynck herausgegebenen Reihe „Studiorum Novi Testamenti Auxilia“ enthält eine Aufsatzsammlung des englischen Bibelwissenschaftlers Barnabas Lindars (1923–1991), dessen Forschungsschwerpunkte im AT das Buch der Richter, im NT über einen langen Zeitraum das Johannesevangelium waren. Letzterem ist dieser Bd gewidmet. Obwohl für synchrone, literarische Fragestellungen offen, blieb L.s zeitlebens der historisch-kritischen Methode, d. h. für Joh: auch quellen- und traditionskritischen Untersuchungen verpflichtet. Daß er dabei eigenständige Positionen vertreten konnte, zeigt seine Infragestellung der (im Gefolge Bultmanns) von vielen als selbstverständlich angenommenen „Semeiaquelle“, oder seine frühen Hinweise auf Berührungen des Joh mit den Synoptikern.

Die gesammelten Aufsätze befassen sich (Titel ins Deutsche übersetzt) mit folgenden Themen:

I. Die Komposition von Joh 20 (1960); II. Zwei Vergleichsworte bei Johannes (1970, gemeint sind 2,10 und 3,29); III. „Dikaioyne“ in Joh 16,8 und 10 (1970); IV. Der Menschensohn in der johanneischen Christologie (1973); V. Wort und Sakrament im vierten Evangelium (1976); VI. Die Passion im vierten Evangelium (1977); VII. Traditionen hinter dem vierten Evangelium (1977); VIII. Johannes und die synoptischen Evangelien: Ein Testfall (1981, Joh 3,3,5 und Mt 18,3 parr.); IX. Rede und Tradition: Der Gebrauch von Jesusworten in den Reden des vierten Evangeliums (1981); X. Die Verfolgung von Christen in Joh 15,18–16,4a (1981); XI. Der Menschensohn in der Theologie des Johannes (1983); XII. Sklave und Sohn in Joh 8,31–36 (1984); XIII. Den Geist „rügen“/„zurechtweisen“: Eine neue Analyse der Lazarusgeschichte in Joh 11 (1992); XIV. Kapernaum wieder besucht: Joh 4,46–53 und die Synoptiker (1992).

Man wird dem Kommentar des Hg.s voll zustimmen: „Die hier neu abgedruckten Aufsätze bedecken einen Zeitraum von mehr als dreißig Jahren intensiver Forschung zum Johannesevangelium durch einen führenden Johannesexperten. Trotz einiger Wandlungen in Geist und Akzentsetzung mit den Jahren zeigen sie nach wie vor eine Konsistenz und Bedeutung, die sie für alle gegenwärtige Johannesforschung zu lesen wichtig machen. Die Artikel und Aufsätze von Barnabas Lindars haben Wichtiges zur Johannesforschung

beigetragen. Es ist zu hoffen, daß die Neuveröffentlichung dieses Materials in einem eigenen Bd zu einer breiteren Würdigung und Verwertung seines Gesamtbeitrags führen wird“ (Einleitung, XVII).

Dieser die verschiedenen Forschungsinteressen Lindars widerspiegelnde Bd (Schwerpunkt: das Verhältnis Joh – Synoptiker und andere traditionskritische Fragen) ist eine wertvolle Fundgrube besonders für diachron lesende und fragende Johannese Forscher.

Vechta

Franz Georg Untergaßmair

Léon-Dufour, Xavier: *Lecture de l'Évangile selon Jean, Tome III: Les adieux du Seigneur* (chapitres 13–17). – Paris: Edition du Seuil 1993. 332 S., kt FF 180,00 ISBN: 2-02-020859-8

Der bekannte französische Neutestamentler aus dem Jesuitenorden legt nach den Bden I (Joh 1–4) von 1988 (21990) und II (Joh 5–12) von 1990 hiermit den dritten Bd seines großangelegten Kommentars zum Johannesevangelium vor (siehe dazu meine Besprechung in ThRv 90 [1994], 105f). Inhalt sind die Abschiedsreden (Joh 13–17).

Léon-Dufour gliedert seine „Lektüre“ (das Wort „Kommentar“ gebraucht der Vf. nicht) in die Kap.: das „Auf Wiedersehen“ Jesu (13,33–14,31); die Identität des Jüngers Jesu (15,1–16,4a); die eschatologische Existenz (16,4b–33); der letzte Austausch Jesu mit seinem Vater (17,1–26). Diese Hauptkapitel sind wiederum unterteilt in: 1. die vorangestellte Übersetzung des Textes; 2. eine allgemeine Einführung in das Kap.; 3. die detaillierte Vers-um-Vers-Auslegung des Kap.s; 4. eine „Konklusion“ (wissenschaftlicher Natur) und 5. eine sog. „Ouverture“ (am besten mit „Ausblick“ wiederzugeben, eher geistlich-wirkungsgeschichtlicher Art).

Der Kommentar vereint in sich – nach traditioneller französischer Manier („mystische“ Bibelauslegung) – einen wissenschaftlichen und einen spirituellen Zugang zu Joh. Die gut gegliederte Auslegung, immer wieder unterbrochen durch die nochmals dargebotene Übersetzung des je behandelten Verses, ist übersichtlich, gut verständlich und deshalb auch einem breiteren Leserkreis zugänglich (im Niveau vielleicht in etwa zu vergleichen mit der deutschen Neuen Echter-Bibel). Anmerkungen und Literaturverweise fehlen nicht, halten sich aber in Grenzen. Der Vf. greift gern auf die griechischen Originaltermini (in Umschrift) zurück.

Ein Charakteristikum des Kommentars sind die „Ouverture“ genannten Abschnitte, die u. a. wirkungsgeschichtliche Aspekte des zuvor behandelten Kap.s behandeln (vgl. im deutschen Sprachraum den EKK). Allerdings ist dies nur einer ihrer Inhalte. Schwerpunkt der „Ausblicke“ sind „Öffnungen“ oder Weiterführungen der Textstellen in biblisch-theologischer (Bezüge zum „Ersten“ [!] und innerhalb des Neuen Testaments) und vor allem geistlicher Hinsicht.

Fazit: Ein solider, wissenschaftlicher, allgemeinverständlicher und zugleich mystisch-spiritueller – ein „typisch französischer“ Kommentar.

Vechta

Franz Georg Untergaßmair

Breytenbach, Cilliers: *Paulus und Barnabas in der Provinz Galatien*. Studien zu Apostelgeschichte 13f.; 16,6; 18,23 und den Adressaten des Galaterbriefes. – Leiden / New York / Köln: E. J. Brill 1996. 215 S. (Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums, 38), Ln \$ 91,75 ISBN: 90-04-10693-6

Das Buch enthält zwei Studien (Teil B: Traditionen in der Erzählung von der Antiochenischen Mission; und Teil C: Die Adressaten des Galaterbriefes), von denen der Vf. davon ausgeht, daß „jede für sich gelesen werden können“ (XIII). Vorausgehend (Teil A, Einleitung) wird betont, daß die von Antiochia ausgehende sog. erste Missionsreise, deren Ereignisse in Apg 13f. dargestellt werden, im Gegensatz zu Hans Conzelmann u. a. stattgefunden hat (3). Die Frage nach den Adressaten des Galaterbriefes wird zunächst offengelassen, soweit es um eine Festlegung zwischen der Provinz- oder der Landschaftshypothese geht. Der Vf. will sich erst festlegen, wenn die „Traditionsgrundlage von Apg 13f. besser geklärt werden kann und bis deutlich ist, wie die in Apg 16,6 und 18,23 genannten Reisen geographisch einzuordnen sind“ (3). In der Zusammenfassung zur Untersuchung von Teil B greift er das Thema erneut auf: „Eine erneute Überprüfung der Frage nach den Adressaten des Galaterbriefes“ ist „angebracht, damit entschieden werden kann, ob sie mit der Mission von Antiochia aus in Verbindung standen“ (97). Als Ergebnis dieser Überprüfung entscheidet er sich „für die Provinzhypothese, wohl wissend, daß es eine Hypothese bleibt, aber immerhin eine solche, mit der die meisten Fakten befriedigend erklärt werden können“ (172). Die Zusammenfassung der vorgelegten Studien betont noch einmal die Bevorzugung der südgalatischen Hypothese.

Den mit Galatien zusammenhängenden Ausführungen ist in Teil E eine reichhaltige Anlage mit althistorischem Material hinzugefügt, enthaltend Inschriften, Münzen und Karten (177–198). Auch in

den Fußnoten zu den Studien werden immer wieder althistorische Bezüge herausgestellt. Überhaupt wird deutlich, daß die althistorischen Kenntnisse zum Umfeld der Apg und zu den Adressaten des Gal den Vf. in besonderer Weise auszeichnen und für die Lektüre der Apostelgeschichte und des Galaterbriefes eine echte Bereicherung darstellen.

Da „viele Forscher . . . es für wahrscheinlicher“ halten, „daß der Galaterbrief an Gemeinden in Nordgalatien gerichtet wurde“ (97) – unter die er zu Recht auch den Rez.en zählt (100, Anm. 6; 101, Anm. 12) –, wird versucht werden müssen, den beachtlichen Argumenten des Vf.s andere Überlegungen entgegenzustellen, die die entgegenstehende Position stützen, um die vom Vf. erneut angeregte Diskussion zu einem Ergebnis zu bringen. Sowohl zur Apg als auch zum Gal erscheinen Anmerkungen notwendig:

a) Wer immer der Autor der Apostelgeschichte gewesen sein mag, er war im Gebiet von Kleinasien zuhause. Das zeigen die vielfachen Bezüge zu Orten und Personen im Bereich der Landschaft bzw. der Provinz Galatien. Unabhängig davon hat er jedoch eine bestimmte Erzählung vor Augen, die er unter Betonung der Missionstätigkeit des Apostels Paulus in Weiterführung des Lukasevangeliums berichtet. Seine Geschichte wird teilweise fortlaufend erzählt, teilweise durch Einschübe erweitert, wobei zunächst einmal dahingestellt sein mag, ob es sich um Nachträge von eigener Hand oder um Ergänzungen aus Quellenmaterial handelt. Die Erzählungsabsicht ist im gesamten Fortgang der Apostelgeschichte zu beachten, ihr sind vorliegende Kenntnisse aus seiner Umgebung unterzuordnen, sowohl was den geographischen als auch den personalen Aspekt betrifft. Hier kann die Kenntnis des Prokonsuls Sergius Paul[us] auf Zypern beachtet werden (Apg 13,7; S. 38–45). In der von B. als „Bekehrungslegende in Apg 13,6–12“ (21.38) bezeichneten Episode ging es dem Vf. der Apostelgeschichte vermutlich um den „Übergang“ von Saulus zu Paulus, damit er die nachgetragenen Saulus-Einschübe zum Abschluß bringen konnte. Für diesen Zweck war es sinnvoll, die Person des Prokonsuls auf zwei Namen zu beschränken, ob es nun Lucius oder Quintus gewesen sein mag (45).

b) Zu überlegen ist weiterhin die Datierung des Apostelkonvents, „der bekanntlich um 48 n. Chr. angesetzt wird“ (96). Dieses Ereignis, das nach Gal 2,1–10 im Anschluß an den Aufenthalt Pauli in Syrien und Kilizien anzusetzen ist (vgl. Gal 1,21), wird in der Apostelgeschichte nach der ersten oder vor der zweiten Missionsreise datiert. Vermutlich liegt wiederum ein Einschub vor (zwischen Apg 14,26 und 15,36), der sein Motiv bei der letzten Jerusalemreise Pauli (21,17–26, näherhin 21,25) gefunden haben mag (vgl. U. Borse, Studien zur Entstehung und Auslegung des Neuen Testaments, Stuttgart 1996, 119–139, hier: 122–127). Wenn also der Autor der Apg kein historisches Argument, sondern mit 21,25 ein sachliches Interesse bekundet, ist dem, der dies hervorhebt, weder Polemik noch mangelnde Fairness vorzuwerfen (101 und Anm. 12), wohl aber ist die Datierung des Apostelkonvents neu zu überdenken. Der Gang des Paulus mit Barnabas und Titus von Antiochia nach Jerusalem dient der Beschneidungsfreiheit für die Heidenchristen. Paulus nennt für die Reise ein Datum von vierzehn Jahren (Gal 2,1): Diese umstrittene Zeitangabe kann in Analogie zu 2 Kor 12,2 vom Briefdatum aus berechnet werden und führt auf das Jahr 43 (vgl. Borse, s. o., 251–276, hier 272; ders., Der Brief an die Galater, 71–100). Obwohl die Berechnungen unterschiedliche Datierungsweisen voraussetzen, sind die verschiedenen Ansätze (von der Gegenwart des 2 Kor, bzw. vom Damaskuserlebnis oder vom ersten Jerusalembesuch des Paulus her) zu berücksichtigen, so daß die Festlegung des Apostelkonvents auf das Jahr 48 keineswegs gesichert erscheint.

Die Apostel und Ältesten antworten in der Apostelgeschichte mit einem Brief, der an die Heidenchristen in Antiochia, Syrien und Kilikien gerichtet ist (Apg 15,23). Die Entscheidung aus Jerusalem ist demnach an die Gemeinde zu Antiochia und die Landstriche in Syrien und Kilikien gerichtet, denen sie durch Judas und Silas (15,30f) sowie Paulus und Silas mitgeteilt werden (15,41); ebenso werden die Städte Lykaoniens unterrichtet (vgl. 16,1f.4; 14,6). Allerdings wird nichts über das Apostelkonvent und seine Entscheidung in Phrygien oder im galatischen Land berichtet (anders 16,6; 18,23), so daß man eine Festlegung des Konvents vor der Gründung der galatischen Gemeinden nicht annehmen muß. Anscheinend erfahren die Galater von den Beschlüssen in Jerusalem erst durch den Galaterbrief. Über den Zeitpunkt der Reise des Paulus und seiner Begleiter können wir erst dann Näheres sagen, wenn wir die „vierzehn Jahre“ (vgl. Gal 2,1) einordnen können. Wenn jedoch die „vierzehn Jahre“ der beiden Briefe, des Galaterbriefes und des Briefteils 2 Kor B (2 Kor 10–13; hier 12,2), eine gewisse Analogie ausdrücken (vgl. U. Borse, Der Brief an die Galater, 71–77), ist das Datum des Konvents jedenfalls nicht im Jahr 48, sondern etwa 14 Jahre vor der Abfassung des 2 Kor B/Gal zu vermuten, also wahrscheinlich im Jahr 43. Auf jeden Fall wäre einer Datierung des Konvents mit Hilfe des Gal und des in Mazedonien abgefaßten Briefteils 2 Kor B der Vorzug vor den Ansätzen in der Apg zu geben.

c) Zu überlegen ist, ob B. mit Hilfe der Gegebenheiten aus der Apg, insbesondere der Erörterung der Reiserouten Pauli sowie der Sozialgeschichte der Provinz Galatien zum Ergebnis kommen kann, daß sie „sich besser zu einem Gesamtbild zusammenfügen“ lassen können, „wenn man die Adressaten des Galaterbriefes im Süden der Provinz Galatien ansiedelt“ (172). „Für die Auslegung des Galaterbriefes könnte es erhebliche Konsequenzen haben, wenn man sich für die Provinzhypothese entscheidet . . . Die Entwicklung der paulinischen Theologie wäre dann, besonders auch mit Blick auf die Themen

Gesetz und Rechtfertigung, neu zu überdenken". Hier wird zu fragen sein: Darf man eine Festlegung der Abfassungszeit des Galaterbriefes weitgehend vom Befund der Apostelgeschichte her vornehmen, muß sie nicht eher auf dem Hintergrund der Paulusbriefe geschehen? Der Rückgriff auf die Person des Titus (172f) scheint mir für eine frühe Erwähnung des Galaterbriefes nicht ausreichend. Eine relative Chronologie innerhalb des Corpus Paulinum (100, Anm. 6), würde uns m. E. der Abfassung des Galaterbriefes näherbringen. Eine Erörterung des paulinischen Wortschatzes in Verbindung mit anderen Hinweisen aus seinen Briefen würde uns über den Galaterbrief größere Sicherheit verleihen als die Anhaltstellen, die aus den möglichen Hinweisen der Apostelgeschichte über ihn gewonnen werden können.

Die Untersuchungen von B. bieten reichen Stoff zur Diskussion, v. a. über personale und historische Gegebenheiten in kleinasiatischen Landschaften, und auch in den Gebieten, die im Lauf der Zeit als Provinz Galatien zusammengefaßt wurden. Auch die Apostelgeschichte und der Galaterbrief sind unter diesen Zusammenhängen zu beachten. Die Entstehung der Apostelgeschichte selbst muß noch andere Perspektiven beachten, v. a. die Ausbreitung des Christentums in Anknüpfung an das Lukasevangelium (vgl. Lk 24,47ff; Apg 1,8). Andererseits ist sowohl der historische als auch der theologische Ort des Galaterbriefes weit mehr aus seiner Stellung im Corpus Paulinum als aus Folgerungen aus der Apostelgeschichte zu erschließen. Es handelt sich in beiden Fällen um Schriften, die methodisch anders behandelt werden müssen, weil sie von verschiedenen Autoren stammen. Ohne die verdienstvollen althistorischen Kenntnisse von B. in Frage zu stellen, reichen sie m. E. jedoch nicht aus, um „die Tür für eine erneute Diskussion der Situation des Galaterbriefes auf der Basis der Provinzhypothese“ zu öffnen (173).

Swisttal

Udo Borse

Wolff, Christian: *Der erste Brief des Paulus an die Korinther*. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 1996. 445 S. (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament, 7), geb. DM 49,00 ISBN: 3-374-01622-7

Der Vf. legt in diesem Bd den 1975 im ThHK erschienenen Teilband von Erich Fascher zum Ersten Korintherbrief (Kap. 1–7) neu geschrieben und seinen eigenen, 1982 publizierten zweiten Teilband zu 1 Kor 8–16 überarbeitet vor.

Aus der Fülle der mit dem Ersten Korintherbrief in der Forschung diskutierten Themen und Probleme können hier nur einige Aspekte angesprochen werden. Was die literarkritischen Fragen dieses Paulusbriefes angeht, so werden die Interpolations- und Teilungshypothesen in der Regel bei der Kommentierung der jeweiligen Stellen erörtert, jedoch nicht als überzeugende Lösungen akzeptiert. Bei der Diskussion der Gemeindeprobleme werden die 1 Kor 1,10ff angesprochenen Spaltungen bzw. Gruppen in der Gemeinde weniger mit einem bestimmten Taufverständnis in Zusammenhang gebracht, als vielmehr mit einer Orientierung an Autoritäten als Vermittlern von religiöser Weisheit; ein pneumatistischer Enthusiasmus, der hellenistisch-jüdisch beeinflusst, jedoch „nicht dem religionsgeschichtlichen Phänomen der Gnosis zuzuordnen“ ist, komme hier zum Ausdruck (8–10 u. ö.). Dies ist wohl grundsätzlich richtig, jedoch bleibt die aus dem Textbefund zugegebenermaßen schwer zu beantwortende Frage nach der Rolle der Taufe für die Gruppenbildung letztlich ungeklärt bestehen, wie auch die Annahme der Existenz einer eigenen Christusgruppe, die „den erhöhten Christus direkt als ihren eigentlichen Lehrer und Täufer verstanden“ hat (8), zweifelhaft ist. Handelt es sich hier nicht doch um eine ironische, die anderen Parolen ad absurdum führende rhetorische Überbietung des Paulus (so E. Käsemann)?

Zu den neben den Paulusgetreuen und den für die Weisheit des Apollos Begeisterten in 1 Kor 1,12 genannten „Kephas“-anhängern – in 1 Kor 3,22; 9,5; 15,5 (vgl. Gal 1,18; 2,9.11.14, anders Gal 2,7f) verwendet Paulus den Namen „Kephas“ – äußert der Vf., daß es sich vermutlich um Judenchristen handelt, die „aus dem Missionsgebiet des Petrus in die Hafenstadt Korinthe zugewandert“ sind; jedoch lasse sich weder „eine spezielle petrinische Ekklesiologie“ noch in 1 Kor 3,11 eine Polemik gegen Mt 16,18 erkennen (27f; 71). Die Virulenz urchristlicher Autoritätsprobleme verbunden mit theologischen Differenzen ist freilich kaum zu leugnen.

Der Vf. scheut sich nicht, dezidiert christliche Standpunkte in Auseinandersetzung mit dem nicht an Jesus Christus glaubenden Judentum zur Sprache zu bringen, wenn es z. B. zu der auch sonst im Urchristentum verbreiteten Vorstellung der Gemeinde als „Tempel Gottes“ (1 Kor 3,16) heißt: „In ihr äußert sich das Bewußtsein, als eschatologische Gemeinde die Gemeinde des Jerusalemer Tempels abzulösen“. „Die Gemeinde ist Gottes Tempel, weil Gottes Geist in ihr wohnt (vgl. 14,25), so wie Gott früher im Jerusalemer Tempel wohnte (vgl. 1 Kor 8,13; 1 Chr 23,25; Ps 9,12)“ (75, vgl. auch den Exkurs: „Das eschatologische Verständnis des Alten Testaments“, 221f).

Die schwierige Bemerkung des Paulus über die Auslieferung des 1 Kor 5,1ff genannten Sünders „an den Satan zum Verderben seines Fleisches, damit sein Geist am Tage des Herrn gerettet wird“ (V. 5), deutet der Vf. nicht auf eine zum Tod führende Exkommunikation im Bereich der vom Bösen beherrschten Welt, sondern als eine die fleischliche, sündige Existenzweise des Menschen vernichtende Aktion nach dem Gemeindeausschluß, der auf die Umkehr des Sünders und die Rettung seines Lebens abzielt (104f). Solche

uns heute fremd gewordenen Aussagen des Apostels rufen freilich nach weiteren, die Exegese im engeren Sinn überschreitenden Erklärungen. Der Vf. bleibt, was bei einem streng wissenschaftlich ausgerichteten Kommentar durchaus vertretbar ist, weithin innerhalb der paulinischen Theologie. Gelegentlich allerdings wird mit knappen Bemerkungen die aktuelle theologische Fragestellung aufgegriffen, so wenn es im Exkurs: „Zur paulinischen Bewertung der Homosexualität“ heißt, „daß Paulus bei seinem Urteil hinsichtlich der Homosexualität nicht die möglicherweise ererbte oder aber psychisch-sozial bedingte im Blick hat, sondern allein das egoistische Ausleben der Lust an sexueller Perversion“. „Homosexualität als Veranlagung, von der der Apostel noch nichts wußte, ist dann nicht unter sein negatives Urteil zu stellen“ (119f).

Zuweilen enthält die Übersetzung schon eine deutliche Interpretation, wenn z. B. die Anrede „Brüder“ (adelphoi) mit „Geschwister“ übersetzt (1 Kor 1,10f. 26; 2,1 u. ö.) und die vom Apostel 1 Kor 7,1 wohl aufgegriffene Parole durch eine in Klammern gesetzte Kommentierung versehen wird: „Es ist (in der Tat) gut für einen Mann, eine Frau nicht anzurühren“ (132). Die differenzierte Sicht des Apostels zu Ehe und Ehelosigkeit und sein Vorbehalt gegenüber eine die Schöpfungsordnung geringschätzende sexuelle Askese werden freilich im weiteren Kommentar aufgewiesen. Trotz aller Zurückhaltung kommt der Vf. nicht umhin, auch sachkritisch zum Abschnitt über die „Kopfbedeckung der Frau“ (1 Kor 11,2–16) festzustellen: „Gegen die Äußerung des pneumatistischen Enthusiasmus bei Korintherinnen argumentiert Paulus im Detail wenig überzeugend“ (246).

Generell bleibt der Vf. bei den in der 1. Aufl. seiner Kommentierung von 1 Kor 8–16 dargelegten exegetischen Positionen, wobei jedoch manche Überschrift neu gefaßt und v. a. die Diskussion mit der neueren Literatur – in den Anmerkungen – durchgeführt wird. Im Exkurs „Das vorpaulinische Traditionsstück 1 Kor. 15,3b–5“ wird die Bestreitung der Kenntnis der frühen Christen vom leeren Grab Jesu durch G. Lüdemann mit folgendem Argument zurückgewiesen: „Der Glaube an die Auferstehung Jesu machte eine Verehrung seines Grabes – im Unterschied zu den jüdischen ‚Heiligräbern‘ der damaligen Zeit – überflüssig; man wußte Jesus lebendig gegenwärtig (vgl. Luk. 24,5)“ (363f, Anm. 74). „Das korinthische Unverständnis gegenüber der Auferstehung“, das Paulus durchschaut und in 1 Kor 15 erörtert, wird wie bisher „mit der Überbewertung des Pneumatistischen“ in Zusammenhang gebracht (351), wobei sich „der populäre Seelenglaube“ „mit einer besonderen Pneumavorstellung verbunden“ habe (vgl. insbesondere den Exkurs: „Die Auseinandersetzung des Paulus mit den korinthischen Auferstehungsleugnern“, 421–426).

Auch wenn der Kommentar in manchen Ausführungen recht knapp gehalten ist, bietet er andererseits gerade in seiner disziplinierten kurzen Rede ein hohes Maß an Information über die derzeitige Exegese dieses Paulusbriefes und bezieht Positionen, die abseits gewagter Thesen verständlich und nachvollziehbar sind. Er ist – wie die Verwendung der nichttranskribierten hebräischen und griechischen Begriffe anzeigt – streng wissenschaftlich gehalten und insofern auf einen begrenzten Leserkreis ausgerichtet. Doch wird er mit seinen aufschlußreichen und soliden exegetischen Beiträgen ein Standardwerk auch für aktuelle theologische Diskussionen sein.

Trier

Jost Eckert

Patrologie

The Didache in Context. Essays on Its Text, History and Transmission, hg. v. Clayton N. Jefford. – Leiden: E. J. Brill 1995. XVIII, 420 S. (NT, 7), kt US-\$ 120,00 ISBN: 90-04-10045-8

Die wissenschaftliche Welt ist CLAYTON N. JEFFORD, der selber ein Didache-Spezialist ist, zu Dank verpflichtet, daß er die Idee hatte, einen Sbd herauszugeben, der einen Querschnitt durch den gegenwärtigen Forschungsstand über diese wichtige frühchristliche Schrift bietet. Er konnte namhafte Forscher aus drei Erdteilen für dieses Unternehmen gewinnen. Die Beiträge sind hauptsächlich in Englisch, aber auch in Deutsch und Französisch geschrieben. Die ältere sowohl wie die jüngere Forschergeneration ist vertreten. Dadurch vernimmt man Bekanntes, „Klassisches“, aber auch Neues, Gewagtes, und dadurch ist der Bd wirklich repräsentativ und international, auch ökumenisch hinsichtlich der Konfessionszugehörigkeit der Mitarbeiter geworden (vgl. Einleitung, VII–X).

Man hätte die einzelnen Beiträge vielleicht noch mehr gegenseitig aufeinander abstimmen können, damit nicht – etwa in den Einleitungsfragen – immer wieder dieselben Dinge und bibliographischen Verweise repetiert werden; auch fragt man sich, ob es nötig war, zwei Bibliographien am Schluß des Bdes zu drucken (die erste ist eine äußerst nützliche Bibliographie von Literatur über die Didache, die zweite aber eine ziemlich die gleichen Titel enthaltende Zusammenstellung der im Bd zitierten Publikationen). Aber diese kleinen „Schönheitsfehler“ schmälern in keiner Weise den Wert des Buches, dessen Brauchbarkeit durch ausführliche Register (jüdische

und christliche Quellen, moderne Autoren, 401–420) noch erhöht ist.

Die insgesamt 16 Beiträge sind – etwas willkürlich – in zwei Hauptteile unterteilt: die ersten neun Aufsätze sind dem „Text“ gewidmet, die sieben folgenden der „Geschichte und Überlieferung“. Ich werde mich für meine Rez. an diese Ordnung halten und in der gebotenen Kürze die einzelnen Arbeiten besprechen.

Dem Bd vorangestellt (3–14) ist eine englische Übersetzung der Didache von AELRED CODY, welche dem Text folgt, den André TUILIER und ich 1978 in den *Sources Chrétiennes* herausgegeben haben. Das ist für uns schmeichelhaft; der aufmerksame Leser wird aber bemerken, daß KURT NIEDERWIMMER („Der Didachist und seine Quellen“, 15–36) nicht immer genau den gleichen griechischen Text bietet. Dessen kurzer, aber überaus begrüßenswerter Beitrag ist eine „Visualisierung“ – durch eine entsprechende Strukturierung des Textes – der Thesen, die er in seinem großen Kommentar zu den Quellen der Didache und zur redaktionellen Arbeit des Didachisten begründet hat. In Anmerkungen geht er auf bisher erschienene Arbeiten ein. BOUDEWIJN DEHANDSCHUTTER (37–46) bespricht eingehend die Textverbesserungsvorschläge, die Klaus Wengst in seiner Ausgabe (1984) gemacht hatte, nämlich die drei auffälligsten: die Auslassung der interpolatio evangelica (Did. 1,3b–2,1), die Hinzufügung des Myron-Gebetes aus der koptischen Übersetzung nach Did. 10,8 und den hypothetischen Schluß der Schrift nach Did. 16,8. Bei unserer in Angriff genommenen zweiten Ausgabe werden André TUILIER und ich dankbar auf diesen Beitrag zurückgreifen. F. STANLEY JONES und PAUL A. MERECKI (47–87) bieten eine Neuausgabe des koptischen Papyrus (British Library Oriental Manuscript 9271), der uns Did. 10,3b–12,2a erhalten hat; in Anbetracht des hohen Alters dieses Fragments ist diese verbesserte Ausgabe und Kommentierung höchst willkommen (auch die beigegebenen Fotografien von recto und verso). JOHN S. KLOPPENBORG („The Transformation of Moral Exhortation in Didache 1–5“, 88–109) geht einmal mehr dem gegenseitigen Verhältnis von Barnabasbrief, Doctrina apostolorum, Didache etc. nach. Er glaubt, daß diese drei Dokumente von einer gemeinsamen schriftlichen Quelle abhängen. Sicher hat er recht mit seinen Bemerkungen zur progressiven Christianisierung und Deeschatologisierung der jüdischen Vorlage in der christlichen Überlieferung. Daß er Did. 16 zeitlich vor Mt 24 ansetzt, führt geradlinig zum folgenden Beitrag von ANDRÉ TUILIER über „La Didache et le problème synoptique“ (110–130). Um die Übereinstimmungen mit der synoptischen Überlieferung von Mt und Lk in der Didache zu erklären, greift TUILIER zur gewagt-einfachen These, das von der Didache mehrmals erwähnte „Evangelium des Herrn“ (Did. 8,1; 11,3; 15,3–4) sei mit der Redequelle Q zu identifizieren, die aus dem aramäischen Ur-Mt (Papias) herausgeflossen ist. Die daraus entwickelte weitergehende These, daß Mt das Mk-Ev. nicht gekannt hat und daß der Lk-Text dank der Didache verbessert werden kann (s. Did. 1,3; 8,1), braucht hier nicht diskutiert zu werden.

Ein Leckerbissen sind die zwei folgenden Beiträge von AARON MILAVEC (131–155) und NANCY PARDEE (156–176), die beide mit großer Gelehrsamkeit den einen Vers Did. 16,5 zu erklären versuchen, dabei aber zu gegenteiligen Resultaten kommen. Während Pardee mehr traditionell den „Fluch“ auf das Kreuz Christi deutet, ist für Milavec derselbe „Fluch“ eine Umschreibung des Feuertests, also eine Vorstufe der Purgatoriumsvorstellung. Wer hat recht? Der letzte Beitrag im ersten Hauptteil, „Style-switching in the Didache: Fingerprints or Arguments?“ von IAN H. HENDERSON (177–209) ist für mich schwer verständlich, aber das liegt wahrscheinlich an mir.

Der zweite Hauptteil wird eröffnet mit „The Hebrew Epic and the Didache“ von JONATHAN REED (213–225). Der Ertrag dieser neuen „epischen“ Forschungsmethode scheint mir eigentlich keinen wesentlichen Fortschritt über das hinaus zu bringen, was wir schon wußten. NATHAN MITCHELL, „Baptism in the Didache“ (226–255), bringt eine lange Einleitung grundsätzlicher Art, die – mit Berufung auf Draper – in die Nähe der Position Tüliers (s. o.) kommt. Inspiriert von James D. G. Dunn stellt er überdies die Bedeutung der Tischgemeinschaftsproblematik für die Didache-Gemeinde heraus. Gegen seine Darstellung der Taufliturgie ist nichts einzuwenden, außer daß er das koptische Myron-Gebet zu einem Weihrauch-Gebet machen will. Fußend auf einer früheren Untersuchung (in: *The Second Century* 4 [1984], 83–102), in der er die Anteriorität von Did. 10 gegenüber Did. 9 verteidigte, präsentiert JOHN W. RIGGS nun („The Sacred Food of Didache 9–10 and Second-Century Ecclesiology“, 256–283) einen weitgespannten Entwurf der ekklesiologischen und sakramentalen Eucharistieentwicklung von der einfachen Tischgemeinschaft Jesu bis zu der „Heiligen Speise“ am Anfang des dritten Jhs., wobei die Didache (deren Schlußredaktion er zur Zeit Justins ansetzt!) selbstredend eine Schlüsselposition innehat. JONATHAN A. DRAPER (284–312) beschreibt mit Hilfe von Mary Douglas' Kategorie einer „hexengläubigen Gesellschaft“ die Didache-Gemeinde als das, was wir heute als eine Sekte bezeichnen würden: sie setzt sich nach außen ab und ist nach innen moralisch-disziplinarischem Druck ausgesetzt. Did. 15 wird so ausgelegt, als hätten sich schon im Amt befindliche, als Patrone fungierende Bischöfe und Diakone gegen charismatische Eindringlinge (Apostel, Propheten) zur Wehr zu setzen, ja in Did. 11,1ff könnte sogar der Apostel Paulus visiert sein (vgl. Draper in: NT 33 [1991], 347–372). Die Schlußskizze über die Aufnahme flüchtiger galiläischer Propheten in Antiochien (dem Entstehungsort der Didache) nach dem Fall von Jerusalem im Jahre 70, wird wohl im angekündigten neuen Buch von Draper „The Holy Vine of David“, weiter entwickelt werden. Im Anschluß an einen Art., den er mit Jefford zusammen veröffentlicht hatte (in: *The Second Century* 7 [1989/90], 65–75), entwickelt STEPHEN J. PATTERSON („Didache 11–13: The Legacy of Radical Itinerancy in Early Christianity“, 313–329) jetzt ernstzuneh-

mende Argumente dafür, daß Did. 11,1–12,2a und 12,12b–13,7 vielleicht zwei aufeinanderfolgende Phasen widerspiegeln, was der koptischen Überlieferung entsprechen würde. CLAYTON N. JEFFORD („Did Ignatius of Antioch Know the Didache?“, 330–351) fragt sich zu Recht, ob es nicht verwunderlich wäre, wenn Ignatius, in der selben Zeit und vermutlich am selben Ort tätig, nicht wenigstens eine Vorform der Didache gekannt hätte, selbst wenn er persönlich dem Judentum und der judenchristlichen Tradition reserviert gegenüberstand. Nicht alle von Jefford zur Begründung einer Bekanntheit des Ignatius mit der Didache erwähnten „Parallelen“ zur Didache haben den gleichen Wert, aber diejenigen betreffend die Zwei Wege, die eucharistische Unsterblichkeit und den Herrentag sind durchaus erwähnenswert. Der letzte Beitrag geht der Wirkungsgeschichte nach: CYPRIAN DAVIS („The Didache and Early Monasticism in the East and West“, 352–367) behandelt den Einfluß der Zwei Wege auf Schenute im Osten und auf die Magisterregel und die Benediktregel im Westen.

Der Gesamtertrag dieses schönen Buches besteht für mich in zwei Denkanstößen: Erstens ist das Verhältnis der Didache zur Logienquelle Q genauer zu untersuchen, zweitens verdient die alte koptische Version von Did. 10,3b–12,2a mehr Aufmerksamkeit.

Neuchâtel

Willy Rordorf

Noormann, Rolf: Irenäus als Paulusinterpret. Studien zur Paulus-Rezeption im Werk des Irenäus von Lyon. – Tübingen: J. C. B. Mohr 1994. 585 S. (WUNT, 2. Reihe, 66), kt DM 138,00 ISBN: 3-16-146092-8

Diese Untersuchung ist in der Zeit vom Winter 1989 bis zum Frühjahr 1992 entstanden und im Wintersemester 1992/93 von der Kirchlichen Hochschule Berlin als Diss. angenommen worden. Für den Druck wurde sie stellenweise überarbeitet und durch neuere Literatur ergänzt.

Die Rezeption des Apostel Paulus in der Theologie des 2. Jhs ist als Thema in den letzten Jahren sehr intensiv untersucht worden. Die Meinungsvielfalt der Forscher ist tatsächlich sehr groß und nicht selten stark voneinander abweichend. Deshalb erweist es sich als sehr angebracht, eine Forschungsarbeit – wie diese von Rolf Noormann – z. B. auf die Paulusrezeption bei Irenäus von Lyon zu begrenzen. Der antignostische Kontext, in dem Irenäus die fünf Bücher *Adversus haereses* verfaßte, beschäftigt sich eingehend mit der Lage des Paulinismus im 2. Jh., da sich der Bischof von Lyon gegen die von den Gnostikern vorgelegte Auslegung der paulinischen Theologie ausspricht.

N. beherrscht den *status quaestionis* des aktuellen Forschungsstandes zum Thema des Paulinismus im 2. Jh. und der Theologie des Irenäus. Auf dieser Basis nimmt er sich vor, die Exegese der von Irenäus angeführten und ausgelegten Texte der paulinischen Briefe zu analysieren (kein anderer ntl. Autor wird im Werk des Irenäus so oft zitiert wie Paulus) und die Überlegenheit der paulinischen Theologumena in seiner theologischen Beweisführung zu berücksichtigen.

Die Neuheit dieser Forschungsarbeit besteht darin in der textgemäßen Analyse der Kommentare des Irenäus zu den von ihm zitierten paulinischen Versen: der erste Teil des Buches befaßt sich damit. Der zweite Teil dringt in die Rezeption und Wirkung paulinischer Texte und Theologumena in zentralen Themenbereichen der irenäischen Theologie ein: der paulinische Einfluß auf die irenäische Konzeption der Heilsgeschichte, paulinische Aspekte der irenäischen Christologie und Anthropologie im Streit um Paulus.

Von diesem Befund her erweisen sich die durchgängig negativen Urteile Werners zur irenäischen Paulusrezeption als unhaltbar; die am Beispiel gewonnenen differenzierteren Betrachtungsweisen von Lawson, Peretto und Norri haben sich bestätigen, erweitern und vertiefen lassen. Irenäus zeigt sich als ein versierter Paulus-Exeget, der paulinische Textzusammenhänge und Konkordanzen zwischen Parallelstellen ebenso wahrnimmt wie theologische Aussageintentionen. N. zeigt auch, daß Irenäus nicht selten anderen als den heutigen Auslegungsregeln folgt und gelegentlich auch Texte nicht nach ihrem eigentlichen Sinn interpretiert.

Darüber hinaus zeigt sich das irenäische Paulus-Verständnis auch sonst bisweilen von Vorgängern beeinflusst. Irenäus gibt damit zu erkennen, daß seine Paulusrezeption als solche keine Neuerung darstellt, sondern in einem Traditionszusammenhang steht. So kann N. die These von Lindemann und Regensberger über ein Paulus-Schweigen in der Mitte des 2. Jhs zurückweisen.

N. wendet sich auch gegen die von Lipsius angeregte und seitdem wiederholt vorgetragene These, die Paulusrezeption sei dem Irenäus von seinen Gegnern, den Valentinianern und Markioniten, aufgenötigt worden. Die Untersuchung der literarisch nachweisbaren Paulus-Bezüge im Werk des Irenäus vermag dieses Urteil nicht zu bestätigen. Die irenäische Paulusrezeption wird daher als von den Gegnern weitgehend unabhängig gelten können, auch wenn die Argumentationsgänge, in die sie eingebettet ist, gegnerische Grundanschauungen zu widerlegen trachten und bisweilen auch sachlich durch diese beeinflusst sind.

Ebenfalls nicht nachvollziehen kann N. die Meinung von Harnack und von Campenhausen, die bereits Lindemann und Dassmann widerlegt hatten, wonach die Pastoralbriefe als Knotenpunkt galten, der die Rezeption der paulinischen Briefe in der Kirche förderte oder mindestens ermöglichte. Aber daß sie bei Irenäus eine entscheidende Hilfe für die kirchliche Paulusrezeption geleistet haben sollen, ist kaum zu begründen; die theologischen Inhalte werden im *Adversus haereses* nicht mit Hilfe der Pastoralbriefe vorgetragen. Anders ist die Lage in bezug auf den Kolosser- und Epheserbrief; beide Briefe sind die Quellen für die wichtigsten theologischen Begriffe im *Adversus haereses*: die Rekapitulation (Eph 1,10), die *heis-theos*-Formel (Eph 4,6), Christus als Haupt und die Kirche als sein Leib (Eph 4,16; 5,23.30; Kol 1,18; 2,19), usw.

Die wichtigste Schlußfolgerung N.s widerspricht dem Urteil Harnacks, Irenäus habe den Versuch der Entwicklung einer kirchlichen Glaubenslehre auf dem Boden des Paulinismus gemacht. Das Fundament, auf dem die irenäische Theologie gründet, ist die *regula veritatis* oder *regula fidei*. Erst die auf diesem Grund sich erhebende theologische Reflexion ist zu einem erheblichen Teil paulinischem Einfluß zu verdanken und trägt in nicht wenigen Punkten spezifisch paulinische Züge. Aber Paulus steht auch hier nicht allein; andere ntl. Schriften beeinflussen das irenäische Paulus-Verständnis durchaus; neben den johanneischen Schriften ist hier in erster Linie das Matthäus-Evangelium, daneben aber auch das Lukas-Evangelium zu nennen. „Die verschiedenen Zeugen des ntl. Heilsgeschehens treten in eine Wechselwirkung, die freilich eine Wechselwirkung mit paulinischer Dominante ist. Paulus ist nicht das Fundament der irenäischen Theologie, aber ist doch mehr als nur ein Ferment: Er stellt tragende Säulen bereit für einen Bau, der insgesamt im Verhältnis zu Paulus ein Neubau ist“ (530f).

Der wichtigste Beitrag dieses Buches ist vielleicht die vom Vf. verwendete Methodik: Analyse der Kommentare des Irenäus zu den von ihm angeführten paulinischen Texten. Dieser geeignete und nützbringende Blickwinkel erklärt sich daher, daß die Patrologie in Deutschland sich immer mehr die Fortschritte der patristischen Exegese zu eigen macht, die seit einigen Jahren in anderen Ländern Europas, wie Italien und Frankreich, eine große Entwicklung erreicht hat. Trotzdem vermißt man in N.s Buch die Berücksichtigung der Hermeneutik, die Irenäus bei seiner Bibelauslegung verwendet. Dem üblichen Gebrauch der deutschen Patristik folgend, interessiert sich N. vorwiegend für die theologischen und dogmatischen Bestandteile des irenäischen Denkens, vielleicht weil manche deutsche Patrologen immer noch der Meinung sind, das Interesse für das formale Verfahren der patristischen Schriftauslegung reiche freilich nur bis dorthin, wo die Welt mit Brettern zugewagt ist!

Trotz dieser kleinen Lücken sind die Schlußfolgerungen, zu denen N. gelangt ist, äußerst befriedigend, zumal er angemessen einige übertriebene Behauptungen nuanciert, die vorher über den Paulinismus im 2. Jh. und über die irenäische Interpretation der paulinischen Briefsammlung aufgestellt worden waren, als die patristische Forschung auf die Geschichte der Biblexegese noch nicht genügend Rücksicht genommen hatte.

Pamplona

Albert Viciano

Kirchengeschichte

Brown, Peter: Die Entstehung des christlichen Europa. – München: C. H. Beck 1996. 404 S., 4 Karten (Europa bauen), Ln DM 48,00 ISBN: 3-406-40519-3

Groß angelegte, mehrbändige Gesamtdarstellungen zur Geschichte Europas erschienen in den vergangenen Jahrzehnten mehrfach, so z. B. der „Euro-Gebhardt“ oder die Propyläen-Geschichte Europa, auch die derzeit im Erscheinen begriffene und von Marc Venard herausgegebene Geschichte des Christentums mag in diesem Zusammenhang erwähnt werden. Die genannten Werke wurden entweder kapitelweise von verschiedenen Autoren geschrieben (dadurch wird zwar umfassende Sachkompetenz erreicht, gleichzeitig aber hat man Divergenzen stilistischer, thematischer und perspektivischer Art als naturgegebene Folge in Kauf zu nehmen), oder aber es stammen solche Darstellungen epochen- oder bandweise aus einer einzigen Feder, wie beispielsweise die Propyläen-Geschichte Europa oder auch die Reihe, welcher der vorliegende Bd angehört. Da niemand alles wissen kann, birgt eine solche Art des Vorgehens die Gefahr gelegentlicher Seichtigkeit in sich (was im vorliegenden Fall nicht zutrifft), bringt auf der anderen Seite jedoch den Vorteil stilistischer, thematischer und perspektivischer Einheitlichkeit (was in vorliegendem Fall voll und ganz zutrifft).

Dieses Buch wendet sich weder an den Forscher noch an den Universitätslehrer, sondern an den interessierten und gebildeten Laien, sei er nun Student, Studienrat oder auch nur wissensdurstig. In geographischer Hinsicht spannt Vf. den Bogen enorm weit und folgt dabei eher der Ausbreitung des

Christentums als den Grenzen Europas: Im Westen und im Norden stimmt zwar beides überein, aber im Süden holt Vf. aus bis Nordafrika und Ägypten und im Osten gelangt er über Syrien, Persien und Armenien bis nach Indien und an die Westgrenze Chinas. Was den zeitlichen Rahmen anbelangt, behandelt Vf. die 800 Jahre von etwa 200 bis 1000. Inhaltlich fügt er der reinen Kirchengeschichte vieles aus der Kultur-, Wirtschafts- und Sozialgeschichte hinzu, wodurch sich manche kirchengeschichtliche Erscheinungen und Entwicklungen wesentlich besser verständlich machen lassen. Viele bekannte Größen aus der Zeit von Spätantike und Frühmittelalter passieren Revue, wie etwa Alkuin, Athanasius, Augustinus, Beda, Cassiodor, Chlodwig oder Columban, aber auch weniger bekannte Namen wie Caesarius von Arles, Audouenus von Rouen, Peter der Iberer oder Jakob Baradaus. Nüchtern, säkular und sachlich nähert sich Vf. diesen kleineren und größeren Geistern, wodurch manche Einzelheit aus deren Vita ans Tageslicht kommt, die den betreffenden Heiligenschein in geringerem Glanz erstrahlen läßt.

Nach dem Wegbrechen des römischen Imperiums im Westen sieht Vf. die Entstehung von „Mikro-Christenheiten“ (so in Irland, Britannien und Spanien), gegenüber Rom zwar loyal, aber doch in verschiedener Hinsicht mit eigenem Gepräge. Eine These, der gewiß nicht jeder (zumal nicht jeder kirchentreue) Fachmann zustimmen wird. Ansonsten schreibt Vf. ausgesprochen flüssig, bisweilen auch geistreich. Schade nur, daß die gelegentlich holprige Übersetzung dem teilweise entgegen wirkt. Kartenanhang und Personenindex tragen zur Benutzbarkeit bei, eine Auswahlbibliographie regt zu weiterem Studium an. Die meisten der angeführten Werke sind freilich in englischer und französischer Sprache abgefaßt. Ob dies daran liegt, daß in deutscher Sprache nichts Passendes vorliegt?

Albstadt/Tübingen

Peter Thaddäus Lang

Shylock? Zinsverbot und Geldverleih in jüdischer und christlicher Tradition, hg. v. Johannes Heil / Bernd Wacker. – München: Wilhelm Fink 1997. 304 S., kt DM 58,00 ISBN: 3-7705-3160-4

„Wie halt du's mit dem Zins?“ So könnte die – oder zumindest eine – Gretchenfrage hinsichtlich der von den großen Weltreligionen jeweils propagierten und praktizierten Wirtschaftsethik lauten. Eine Reihe von Beiträgen des vorliegenden Sammelwerks kreist um die Antworten, die Juden und Christen in unterschiedlichen Zeiten auf diese Frage gegeben haben, wobei Theorie und Praxis oft alles andere als deckungsgleich waren. Biblisches und kanonisches Zinsverbot bedurften trotz oder gerade wegen der kompromißlos scheinenden Normsetzung schon in der Vormoderne dringend der Exegese, um der Komplexität der ökonomischen und v. a. geldwirtschaftlichen Möglichkeiten gerecht zu werden.

KLAUS WERNER weist in seinem Beitrag über das israelitische Zinsverbot u. a. darauf hin, daß die Juden in Elephantine Mitte des 5. Jh. v. Chr., selbst wenn sie untereinander Geld verliehen, 60 Prozent Zinsen in Rechnung stellten, womit sie das biblische Gebot aus Dtn 23 offen mißachteten. WERNERS Ausführungen über das Zinsverbot in Torah, Mischnah und Talmud referieren im wesentlichen das Standardwerk von Eberhard Klingenberg, während die Skizze von MATTHIAS THEODOR KLOFF über das christliche Zinsverbot in seiner Entwicklung bis zum Barock eine eigenständigere Forschungsleistung darstellt, bei der jedoch nach der Vorstellung der patristischen Positionen die hochbedeutsamen Diskussionen und Beschlüsse des Lateranums IV und des Konzils von Vienne nur en passant erwähnt werden. JOHANNES HEIL gibt einen bestens fundierten Überblick über tendenziöse Deutungen der Geschichte vom Goldenen Kalb von der Spätantike bis zur Frühneuzeit und die Beliebtheit dieses Motivs zur Behauptung einer angeborenen Disposition der Juden zum Wucher und Schacher. Luther jedoch kam bei seiner Polemik gegen die Juden ohne eine solche Anspielung aus.

In die Realität des Geldhandels von Christen und Juden in Spätmittelalter und Frühneuzeit geben sodann FRIEDHELM BURGARD und MARION STEINBACH am Beispiel Kurtriers resp. Venedigs willkommene Einblicke. Burgard weist u. a. auf frühe Klagen des Abtes von Maria Laach über das Kloster hart drückende Wucherforderungen des Schöffenmeisters von Metz im Jahre 1235 hin und auf den interessanten Umstand, daß die Dominikaner schon früh „das Zinsnehmen moraltheologisch zu rechtfertigen suchten“ (60). In Venedig wurde das Kreditgeschäft nicht nur geduldet, sondern als staatlichen Interessen dienend ungeachtet des von Predigern von Zeit zu Zeit energisch in Erinnerung gerufenen Zinsverbots der Kirche konsequent gefördert, wobei freilich gerade von den Juden im Ghetto obrigkeitlich streng reglementierte „Armenbanken“ unterhalten wurden, die anstatt wie die christlichen Bankiers am Rialto bis zu 50 Prozent Zinsen nur ein Zehntel davon forderten und somit ironischerweise die vom Staat ungeliebten kirchlichen Kreditinstitute *Monti di pietà* ersetzten.

Unter den übrigen Aufsätzen, die z. B. den Finanzplatz Frankfurt, den Aufstieg der Rothschilds, Shylock-Aufführungen in der Bundesrepublik sowie unausrottbare Klischees über den jüdischen Geldhandel in der deutschen Geschichtswissenschaft behandeln, sind für das Publikum dieser Zeitschrift im wesentlichen drei von Interesse. HARTMANN TYRELL erinnert an die wissenschaftlich blamable „Vereinerleung“ (Ernst Troeltsch) von Judentum und Puritanismus als Wurzelgrund des Kapitalismus durch Werner Sombart in

Auseinandersetzung mit Max Weber. Der Luzerner Theologe KAREL HANKE-WEHRLE erörtert die Zinsfrage aus heutiger sozialer Sicht und fragt u. a. nach einer verantwortbaren Zinshöhe sowie dem rechten Verständnis des Wucherbegriffs, um abschließend vor dem Hintergrund der päpstlichen Enzyklika *Populorum progressio* zum Problem der Überschuldung von sogenannten Entwicklungsländern Stellung zu nehmen.

In dem vielleicht bemerkenswertesten Beitrag des Bdes gelingt OLAF BLASCHKE der Nachweis, daß der von antimodernistischen, sowie -kapitalistischen Ressentiments und Inferioritätskomplexen gespeiste „Wirtschaftsantisemitismus“ der Katholiken im wilhelminischen Kaiserreich das katholische Milieu so durchgreifend prägte, daß „ultramontane Hochideologie“, Sozialreformer und Pragmatiker (115) sowie der Papst bis hin zum „einfältigsten Gläubigen“ (146) im selben Diskurs verbunden waren.

Trier

Gerd Mentgen

Mittlere Kirchengeschichte

Schubert, Ernst: *Fahrendes Volk im Mittelalter*. – Bielefeld: Verlag für Regionalgeschichte 1995. XII, 497 S., geb. DM 58,00 ISBN: 3-89534-155-X

Der Vf., Prof. für niedersächsische Landesgeschichte in Göttingen, versteht sein Buch u. a. als Beitrag zum Verständnis für das Werden Europas, wenn er schreibt: „Es mag sein, daß Karl der Große das Abendland geschaffen hat, aber die Leistung der Spielleute, der Hausierer, Wanderärzte, Scholaren und Pomeranzenhändler für die Entwicklung einer europäischen Kultur ist auch nicht zu verachten.“ (336)

Er meint damit, daß die fahrenden „Gesellen“ als gesellschaftliches Element der Mobilität wesentlich zur Kommunikation und damit zur Bildung eines gemeinsamen europäischen Bewußtseins beigetragen hätten.

Der zu rezensierende Bd liegt als modellhafte Monographie der Kultur-, Sitten- und Gesellschaftsgeschichte vor. Im literarisch anspruchsvollen Stil erinnert es an Jan Huizingas Klassiker „Der Herbst des Mittelalters“. Stofflich und thematisch setzt sich der Vf. zwar von diesem großen Vorbild ab, aber bekanntlich schafft auch ein dialektischer Gegensatz Gemeinsamkeit. Während Huizinga unter Benützung ähnlicher, v. a. literarischer und kunstgeschichtlicher Quellen ein Gemälde der Gesellschaft des alten Niederburgund im Späten Mittelalter bietet, beschränkt sich S. zeitlich nicht auf eine bestimmte Periode, präsentiert aber eine Kulturgeschichte aus der Perspektive der wichtigsten Randgruppen des Mittelalters und der Neuzeit bis ins 19. Jh. Er bemüht sich weniger als Huizinga, das Mittelalter aus der Sicht einer exklusiven Adelsgesellschaft zu sehen, sondern das alltägliche Elend der „Fahrenden“ aufzuzeigen. Das soziale Mitgefühl ist unverkennbar, ob das Schicksal der Hausierer, der Jahrmarktstänzer, Quacksalber oder der Landsknechte zur Sprache kommt. Dabei ist der Leser überrascht zu erfahren, daß das moderne Elend der Dritten Welt auch in Europa nach kaum 200 Jahre zurückliegt. Der Vf. beherrscht dabei die hohe Kunst des erzählenden Stils so perfekt, daß der Leser nicht sicher sagen kann, ob dieser aktualisierende Bezug bewußt gewollt war oder sich eher unreflektiert aus subjektiven Überzeugungen ergab. Auch das Elend der geschilderten sozialen Gruppen vergißt der Leser gelegentlich angesichts der außergewöhnlichen ästhetischen Qualitäten des Werkes. Die gegen Huizinga S. 311 vorgebrachte Kritik der Romantisierung des Mittelalters trifft m. E. im zitierten Zusammenhang nicht zu. Denn der Niederländer versucht bekanntlich wie an einem Roten Faden zu zeigen, wie die Idealwelt mit der Realität im Mittelalter eben nicht übereinstimmt, daß Begriffe wie „Ehre“ oder „Minne“ in der brutalen Wirklichkeit ganz anders gehandhabt wurden als in den literarischen Quellen. Obendrein habe der „Herbst“ des Mittelalters allmählich einen Wandel im Wahrheitsbegriff mit sich gebracht, der Don Quixote gelegentlich von seinem hohen Roß herunterholte.

Das Buch enthält in einem *Ersten Teil* eine allgemeine Phänomenologie der „Fahrenden“ unter den Gesichtspunkten: Heimatlosigkeit, „Elend“, Erwerbsuche, Ausgrenzung, Verachtung und Nützlichkeit. Die Rattenfänger waren verachtet, aber nützlich. Ein *Zweiter Teil* behandelt im einzelnen den fahrenden Spielmann, den „Spruchsprecher“, d. h. den Publizisten, die Unterhaltungskünstler, Tänzer, Bärenführer und Gaukler, religiösen Pilger, Prostituierte, Söldner und Wirtschaftstreibende. Ein *Dritter Teil* hat den weitgehenden Untergang der Fahrenden in der Neuzeit, v. a. auch ihre „Sozialdisziplinierung“, z. B. in den stehenden Heeren späterer Jahrhunderte zum Gegenstand.

Das Kap. über vagierende Zauberer und Wahrsager (294–311) belegt überzeugend und diskret, daß diese gaunerhafte, halbkriminelle Unterschicht erst im Laufe des 16. Jh. vom überkonfessionellen Wahn der Hexenverfolgung getroffen wurde. Der Vf. bietet Belege, nach denen sich noch um 1500 Schausteller ungestraft als Teufelsbündler rühmen konnten. Er vertritt mit Zurückhaltung die Theorie von der „Sozialdisziplinierung“ der Hexen. Danach hätte die immer effizienter werdende frühabsolutistische Obrigkeit versucht, durch Hexenprozesse die Straßen von vagierendem Gesindel zu befreien.

Nicht allgemein bekannt wird die gut begründete Theorie sein, daß die bekannten Massenwallfahrten der letzten Jahrzehnte vor der Reformation teilweise Ausdruck des verdrängten Hussitismus waren (263). Der Vf. stellt einen Zusammenhang der damals sehr beliebten Heiligblutwallfahrten mit der Forderung nach dem Laienkelch her (282). Daß die Syphilis auch auf den großen europäischen Wallfahrtswegen verbreitet wurde (342), war bekannt. Daß sich aber die fahrenden Unterschichten mit ihrem kriminellen Potential auch unter den Schutz des Pilgermantels begaben, ist ein Detail, das man sich merken sollte.

Der Vf. wendet seine Beherrschung der sprachgeschichtlichen Methoden für seine historischen Gegenstände m. E. sehr erfolgreich an, wenn er etwa zeigt, daß es das „Heimweh“ als Begriff erst seit der Romantik gibt und daß etwa der „Bube“ im Umfeld der Ritter- und später der Landsknechtheere eine hochkriminelle Erscheinung war und mit dem bayrisch-österreichischen „Lausbub“ nur mehr den *flatus vocis* teilt. Wenn Herwig Wolfram immer wieder fordert, daß die philologischen Methoden nicht mit den klassisch historischen illegitim vermischt werden sollten, so scheint mir S. modellhaft zu zeigen, wie sich beide Methoden sehr wohl zweckführend zu ergänzen vermögen.

Der Vf. vermeidet in vornehmer Distanz jede konfessionelle Polemik, für die der Stoff wahrlich genug Anlaß geboten hätte. Ich fand nur eine Stelle, aus der ich meinte, auf protestantischen Sprechtraditionen schließen zu müssen: Der Vf. sagt „Sündenablaß“ (278), wo ein Katholik zwischen Sündennachlaß (*remissio peccatorum*) und Buß-Ablaß (*indulgentia*) unterscheiden würde.

Dem Buch ist wegen seiner sprachlichen und inhaltlichen Qualitäten eine breite Leserschaft zu wünschen. Theologen werden es gern lesen, um das geschichtliche Umfeld ihrer Quellen und Texte differenzierter erfassen zu können

Salzburg

Gerhard B. Winkler

Horst, Ulrich: *Evangelische Armut und Kirche*. Thomas von Aquin und Armutskontroversen des 13. und beginnenden 14. Jahrhunderts. – Berlin: Akademie 1992. 229 S. (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens; N. F., 1), kt DM 98,00 ISBN: 3-05-002248-5

Der Kern aller mittelalterlichen Ketzerei, hat Herbert Grundmann einmal gesagt, sei die Frage nach dem heiligen Priester gewesen, die Frage, wer denn nun die Sakramente auszuteilen befugt sei, der geweihte, aber unchristlich lebende Pfründeninhaber oder der ungeweihte, jedoch entschieden christlich lebende Fromme. Eine Variante dieses Streits ist die Armutsfrage. Denn der große religiöse Aufbruch des 12./13. Jh.s stütze sich ganz auf das Idealbild der Urgemeinde, wie es in Apg 4,32–36 beschrieben steht: Sie hatten keinen Besitz, verkauften alles und gaben den Erlös den Armen. Hinzu kam das Wort an den reichen Jüngling, daß zur Vollkommenheit die Besitzentäußerung gehöre (Mt 19,21). Im Blick auf die eigene Zeitsituation ergab sich daraus das Problem, daß die Bischöfe die Nachfolger der Apostel zu sein beanspruchten, aber mit reichen Pfründen lebten und persönlichen Besitz besaßen. Demgegenüber stand die wachsende Bewegung asketischer Männer und Frauen, die wirklich arm lebten, aber nur Laien waren. Gerade die neuen Bettelorden, die betont innerhalb der Kirche bleiben wollten, standen vor dieser Frage.

Die vorliegende Arbeit klärt, welche Spuren dieser Streit im Werk des Thomas von Aquin hinterlassen hat. Daß eine solche Untersuchung überhaupt erst jetzt vorgelegt wird, liegt auch daran, daß Thomas sich nie direkt und konkret geäußert hat. Gleichwohl, seine Stellungnahme ist bemerkenswert. Die Argumente wendet er dahin, daß die Bischöfe in der Ordnung der Vollkommenheit oben stehen, direkt unter ihnen folgen die Mendikanten und weiter abgestuft, die anderen Orden, zuletzt dann der Weltklerus. Diese geradezu wunderliche Abstufung spiegelt übrigens ein gutes Stück mittelalterlicher geistlicher Geschichte, denn der hier zuunterst plazierte Klerus hat seit der Kanoniker-Bewegung nie mehr Aufmerksamkeit erlangt, geschweige denn eine Reform erfahren. Zu den Besonderheiten der Lösung des Thomas gehört, daß die Besitzlosigkeit konsequent instrumentalisiert wird in Richtung auf den Kern der Vollkommenheit, auf die Gottes- und Nächstenliebe. Armut bedeutet Freiheit von allen Sorgen, sofern die weltlichen Güter hinderlich seien; nicht aber stellt der Bettel einen Wert an sich dar, wie es Bonaventura wollte. Den eigenen Orden, die Dominikaner, sah Thomas mit ihrer Predigt und Seelsorge einen erstrangigen Dienst an den

Christen vollziehen, und letztere seien daraufhin verpflichtet, für die erfahrenen Wohltaten ein Entgelt zu entrichten; folglich könne der Orden auf festen Besitz verzichten und in der Weise vom Bettel leben, daß er aufgrund der in der Christenheit erbrachten Leistungen ein Entgelt erwarten dürfe.

Die klare Argumentation und der flüssige Stil machen die Untersuchung zu einer Bereicherung.

Münster

Arnold Angenendt

Black-Veltrup, Mechthild: Kaiserin Agnes (1043–1077). Quellenkritische Studien. – Köln / Weimar / Wien: Böhlau 1995. VI, 478 S. (Münstersche Historische Forschungen, 7), kt ISBN: 3-412-02695-6

Wer von diesem Buch – einer Münsteraner Diss. von 1993 unter Leitung von J. Wollasch – eine Biographie der zweiten Frau Kaiser Heinrichs III. und Mutter Heinrichs IV. erwartet, wird enttäuscht sein. Der Untertitel ist wörtlich zu nehmen. Die Vf.in glaubt nämlich an das Dogma einer einflußreichen Fraktion heutiger Mediävisten, daß eine Biographie mittelalterlicher Menschen nicht möglich sei, weil sich der mittelalterliche Mensch v. a. als Mitglied einer Gruppe begriffen habe. Wer solcher Ansicht ist, verzichtet von vornherein auf das chronologische Erzählen. Darüber soll aber hier mit der Vf.in nicht gestritten werden. Sie will in der Tat etwas anderes. An erster Stelle ist ihr Buch ein „Anti-Bulst-Thiele“. Sie stört sich daran, daß seit dem Buch von Marie-Luise Bulst-Thiele, Kaiserin Agnes, Leipzig/Berlin 1933, Agnes als schwächliche Regentin geschildert wird, die trotz oder gerade wegen ihrer Frömmigkeit als Herrscherin versagt habe.

Die Vf.in versucht ihren Gegenbeweis durch mehrere, voneinander weitgehend unabhängige Überlegungen zu führen. In einem ersten Kap. („Raum und Zeit – Das Itinerar der Kaiserin Agnes“, 7–100) zeichnet sie minutiös die Stationen im Leben der Kaiserin von ihrer Konsenserklärung in Besançon 1043 bis zu ihrem Tod in Rom 1077 anhand der Quellen nach. Selbstverständlich ist die wichtigste Epoche ihres Lebens die ihrer Regentschaft für ihren Sohn Heinrich IV. von 1056 bis zu dessen Schwertleite Ende März 1065. Kurz darauf reiste sie nach Rom. Von da an lebte sie hauptsächlich in Italien, in Rom wohl im Kreis Gleichgesinnter vielleicht im Lateranpalast. Eine tabellarische Übersicht (62–100) zieht die Bilanz der Itineraruntersuchung.

Ein zweites Kap. „Familie und Dynastie – Goslar, Speyer und die salische Memoria“ (101–127) geht der Bedeutung nach, die bestimmte Orte, v. a. das von Heinrich III. gestiftete Pfalzstift St. Simon und Judas in Goslar und der Dom zu Speyer, für die Memoria der salischen Dynastie hatten. Sie kann zeigen, daß Goslar im engsten Sinn Familienstift war, während Speyer als Grab- und Trägers der Dynastie diente.

Das dritte Kap. („Dotations und Restitution – Sachsen unter Heinrich III. und Agnes“, 128–268) bietet nicht nur genaue Einblicke in die Machtverhältnisse in Sachsen, sondern auch in Politik und Besitzverschiebungen in Sachsen unter dem Einfluß der Kaiserin, v. a. nach dem Tod ihres Mannes.

Das vierte Kap. „Gedenken und Reform – Memorialüberlieferung um Agnes“ (269–345) stellt alles zusammen, was man über die liturgische Memoria der Kaiserin weiß. Eine Hochburg ihres Totengedenkens war Regensburg, wo auf dem Gelände des Stiftes Niedermünster 1905 ein Statuenfragment gefunden wurde, das durch eine Inschrift auf der Rückseite einwandfrei als Bildnis der Kaiserin identifiziert wurde. Die Vf.in gibt von dieser Statue dankenswerterweise eine Abb. sowohl der Vorder- wie der Rückseite. Die Figur wird auf das Ende des 11. Jh.s datiert, also nach dem Tode Agnes'. Als Auftraggeberin kommt die Äbtissin Eilika in Frage, die mit den Saliern verschwägert war. Trotz ihrer Beziehungen zu Cluny unterstützte Agnes in ihren späteren Jahren v. a. Kollegiatstifte und die Kanonikerreform.

Im fünften Kap. „Rückzug oder Scheitern? Bedeutung des Schismas für Schleiernahme, Kaiserswerth und Rom“ (347–380) setzt sich die Vf.in v. a. mit den erzählerischen Quellen auseinander, in erster Linie mit den Berichten über die Kaiserswerther Entführung des jungen Heinrich durch Erzbischof Anno von Köln 1062. Nach ihrer Ansicht richtete sich der Staatsstreich nur indirekt gegen die Kaiserin. Es ging v. a. um die Entfernung des „Subregenten“ Bischof Heinrich von Augsburg, dem Agnes die tägliche Regierungsarbeit überlassen hatte. Gegen den Altaicher Annalisten und gegen Lampert von Hersfelds Darstellung der Ereignisse hält sie dafür, daß die „Schleiernahme“ der Kaiserin nicht durch Kaiserswerth verursacht wurde, sondern schon vier-einhalb Monate vor der Entführung in Speyer stattgefunden habe, wahrscheinlich am 22. November 1061. Auslösendes Moment sei „sicher“ die Wahl des Bischofs Cadalus von Parma zum Gegenpapst Honorius II. am 28. Oktober 1061 in Basel gewesen.

In der „Zusammenfassung“ (381–385) bekräftigt die Vf.in noch einmal ihre These, daß Agnes „weder schwach noch hilflos noch unsicher“ gewesen sei, sondern mit politischem Geschick begabt, willensstark und tatkräftig.

Die Vf.in hat eine bemerkenswert sorgfältige Monographie vorgelegt, deren Wert v. a. in den vielen Einzeluntersuchungen besteht. Besonders reichhaltig ist das 3. Kap. über die Sachsenpolitik Heinrichs III. und – nach 1056 – der Regentin. Die Vf.in zeigt hier und auch sonst eine bewundernswürdige Kenntnis der urkundlichen Quellen, die sie durchweg mit Umsicht interpretiert, ohne deswegen von

anregenden, manchmal allerdings etwas schwindelerregenden Hypothesen zu lassen, z. B. S. 154 bei der Identifizierung der Erblaserin Tuten in D. H. IV, 130 von 1064 mit Uta, der Frau des Markgrafen Ekkehard II. von Meißen, deren berühmtes Standbild im Naumburger Dom steht. Als römischer Wohnsitz der Kaiserinwitwe ist m. E. der Lateran auszuschließen. Die Formulierung im Brief des Johannes von Fécamp an Agnes „sanctimoniales quae in tuo monasterio congregatae sunt“ (ed. A. Wilmart, RAM 18, 1937, 14) läßt doch am ehesten an ein römisches Frauenkloster denken, wo sie als Gast lebte. Manches ist der Vf.in etwas breit geraten, so die Erörterung der Geschichte des Petersstiftes in Goslar. S. 306, Anm. 235 muß es heißen: Rupert von Reichenau (nicht von Deutz).

Trotz allem Scharfsinn, den die gelehrte Vf.in aufbietet, bleiben Zweifel hinsichtlich der Tragfähigkeit ihrer Hauptthese. Daß Agnes als alleinstehende Frau die Zügel fest in der Hand gehabt habe, das zu beweisen ist der Vf.in offensichtlich ein Herzensanliegen; ein Unterfangen, das auch bestens in die heutige Forschungslandschaft paßt. Gerade deswegen sollte man aber etwas vorsichtiger sein. Die Regentschaft der Kaiserin verlief weder glücklich für das Reich noch für die Kirche; sie war gewiß nicht an allen Mißbelligkeiten schuld, aber eine *virilis ingenii femina*, wie die Vita Heinrichs IV., 2 behauptet und wie es die Vf.in ihr nachredet, war sie wohl kaum. Das Bild von der schwachen Regentin Agnes ist übrigens viel älter als die Darstellung von Bulst-Thiele. Es findet sich schon bei W. Giesebrecht, Geschichte der deutschen Kaiserzeit, III, 1, Braunschweig 1862, 52f.

Rom

Pius Engelbert

Bredero, Adriaan H.: Bernhard von Clairvaux (1091–1153). Zwischen Kult und Historie. Über seine Vita und ihre historische Auswertung. Aus dem Niederländischen von Ad Pistorius. Mit einem Geleitwort von Ulrich Köpf. – Stuttgart: Franz Steiner 1996. 270 S., kt DM 78,00 ISBN: 3-515-06898-8

Das vorliegende Buch ist das Ergebnis eines langjährigen Bemühens des Vf.s um eine historisch angemessene Darstellung der Lebensgeschichte Bernhards von Clairvaux. Das Bernhard-Bild ist bis heute weitgehend durch die einflußreiche, 1895 erschienene Biographie von Elphège Vacandard geprägt, der im wesentlichen einfach die Angaben der mittelalterlichen Viten übernommen hat. In der kritischen Auseinandersetzung mit den Quellen weist Vf. dagegen auf, wie deren Darstellung kultisch geprägt und von dem Interesse an der Heiligsprechung Bernhards geleitet ist. Aufgrund der schon zu seinen Lebzeiten bestehenden Verehrung Bernhards sowie aufgrund der Überzeugung der Autoren, seine Heiligkeit sei schon von Geburt an vorausbestimmt gewesen (wodurch jede Kritik von vornherein unmöglich wurde), haben sie Bernhards Lebensgeschichte verzerrt. Sie idealisieren seine – teilweise durchaus zweifelhafte – kirchenpolitische Wirksamkeit und wollen ihn „in den Himmel schreiben“. All diese Einsichten, die B. in den vorliegenden Prolegomena zu einer künftigen historisch-kritischen Bernhard-Biographie entfaltet, führen freilich zu einschneidenden Konsequenzen für die Darstellung der Lebensgeschichte des Heiligen, zu denen es auch gehört, daß seine Heiligkeit nun an seiner tatsächlichen Wirksamkeit neu geprüft und wiederentdeckt werden muß (30).

Im einleitenden I. Kap. skizziert Vf. zunächst die Probleme, die mit der historischen Erschließung der Person Bernhards verbunden sind. So sind zum einen die spezifische Eigenart, die Entstehungsbedingungen und die Situationsgebundenheit der zugrundeliegenden Texte zu berücksichtigen. Zum anderen sind die Aussagen vor dem Hintergrund der soziokulturellen Entwicklung im 12. Jh. und deren Einfluß auf den Zisterziensorden zu berücksichtigen, um die Wirksamkeit Bernhards realistischer beurteilen zu können. Im ganzen geht es B. also um eine säkulare Betrachtungsweise der Lebensgeschichte, die versucht, hinter allen Verstellungen zu einem historischen Bernhard-Bild zu gelangen.

In einem II. Kap. betrachtet Vf. die biographischen Zeugnisse über Bernhard vor dem Hintergrund der Anfänge seiner kultischen Verehrung und des Bemühens um seine Heiligsprechung. Dabei wird das Interesse deutlich, das hinter diesen Quellen steht und ihre inhaltliche Gestaltung bestimmt. B. weist dies v. a. für die einflußreichste Quelle, die *Vita prima Bernardi* nach. Er zeigt, wie sie ausgehend von der Annahme von Bernhards vorherbestimmter Heiligkeit, etwaige Vorwürfe gegen ihn aufgreift und positiv umdeutet. Er zeigt weiter, wie es aufgrund einer Änderung der Heiligsprechungsverfahren unter Papst Alexander III. zu einer Revision der Vita kommt, in der etwa Namen von lebenden Personen, die in Wundergeschichten genannt wurden, weggelassen, im Gegenzug aber Visionen von bereits verstorbenen Mönchen eingefügt werden. Ebenso werden bestimmte Einschätzungen dem politischen Klima in Rom angepaßt. Eine weitere Fassung, die *Vita secunda*, versucht

schließlich, alle kritischen Stimmen zu streichen, kann sich aber nicht durchsetzen und wird auch für die Heiligsprechung nicht relevant.

Angesichts dieses leitenden Interesses der Quellen stellt sich die Frage nach dem zugrundeliegenden Verständnis von Heiligkeit. Dem geht Vf. im III. Kap. nach. Er analysiert zunächst vor dem Hintergrund der Heiligkeitssnormen des 12. Jh.s diejenigen der *Vita prima* und zeigt, daß Erzählungen oder posthume Wunder praktisch fehlen bzw. nachträglich gestrichen wurden. Gründe lassen sich im Interesse des Ordens finden. Vf. weist dann die Verschiebung des Heiligkeitssbildes vom Abt hin zum Kirchenlehrer auf, wie sie auf Betreiben des Ordens durchgesetzt wurde. Seine Bedeutung wurde damit über den Orden hinaus auf die ganze Kirche ausgedehnt. B. weist darauf hin, daß Bernhards Proklamation zum *doctor ecclesiae* allerdings erst im 19. Jh. erfolgte. Und er zeigt schließlich, wie dieses Bild der *Vita prima*, in das insbesondere Wilhelm von St.-Thierry eine konsequente Immunisierung gegen jedwede Kritik aufgenommen hat, auch gegenüber anderen Erinnerungen und Anekdoten der Mönche durchgesetzt wurde.

Eine ausgewogene Beurteilung dieser Eingriffe verlangt allerdings noch eine Betrachtung der Beziehungen der einzelnen Autoren, Gottfried v. Auxerre, Ernard von Bonneval und Wilhelm v. St.-Thierry, zu Bernhard selbst. Diese Untersuchung geht Vf. im IV. Kap. an. Er zeigt dabei, daß es W. v. St.-Thierry im Unterschied zu den beiden anderen Autoren nicht nur um Abwehr von Kritik, sondern v. a. um die systematische Herausstellung der Heiligkeit Bernhards ging, was auf Wilhelms enge Beziehung zu Bernhard zurückzuführen ist, aufgrund deren er Bernhard bewunderte, aber ebenso auch um seine Schwächen wußte.

In einem V. Kap. schließt B. nach diesen Untersuchungen zu zeitgenössischen Hagiographie eine Darstellung der Rezeptionsgeschichte an, in der je nach persönlicher Beziehung der Historiker zur Gestalt Bernhards und je nach Interessenlage der jeweiligen Epoche weitere anfechtbare Bernhard-Darstellungen entstanden. Vf. widmet dabei einen eigenen Abschnitt der Kritik an der von Fr. Heers propagierten Vorstellung von Bernhard als der Chimäre seines Jh.s.

Im abschließenden VI. Kap. versucht Vf. Bernhards Wirksamkeit ganz von seiner Berufung als Mönch her zu begründen. Dabei sind auch seine „außerklösterlichen Einflüsse“, wie weit er dabei gelegentlich auch gegangen sein mag, stets im Zusammenhang mit seinem monastischen Lebensstand zu sehen, oder genauer gesagt, mit dem Wert und der Bedeutung, die er dem Mönchtum zisterziensischer Prägung für sich und andere zumaß (169). B. untersucht dazu zunächst die Sonderstellung, die sich Bernhard im Orden erwarb, anschließend sein Verhältnis zu Cluny, drittens sein Engagement für die Ausbreitung seines Ordens. In einer Schlußbetrachtung versucht Vf. die gegensätzlichen Aspekte, die hierbei an der Person Bernhards deutlich werden – sein Aktivwerden für die Expansion Clairvaux' sowie die Gestaltung der Spiritualität dieses Klosters – auf einen Nenner zu bringen, ohne ihn zur Chimäre zu erklären: Sie finden ihren gemeinsamen Grund in Bernhards Berufung zum Mönchtum und seinem Bestreben, „die Welt mitzunehmen ins Kloster“ (236) als dem himmlischen Jerusalem und dem Ort der Erlösung. Dies führt sowohl zu seinen politischen Ambitionen als auch zu seinen spirituellen Bestrebungen.

Mit diesem letzten Aspekt gibt B. zugleich einen schüchternen Hinweis, in welche Richtung seiner Meinung nach eine künftige, von aller kultischen Übermalung befreite Bernhard-Biographie sich auszurichten hat. Die in diesem Bd. zusammengefaßten Untersuchungen, die eine immense Vertrautheit mit der Zeit sowie den hsl. Quellen und eine souveräne Beherrschung historisch-kritischer Methoden verrät, stellen einen entscheidenden Beitrag für eine Darstellung der Lebensgeschichte Bernhards dar, die der historischen Wahrheit nahekommen will. Dabei wird in der konkreten Durchführung der Untersuchungen schon viel über Bernhards historische Gestalt deutlich. Zugleich ist es spannend zu sehen, wie hier das Werden mittelalterlicher Texte rekonstruiert und die Interessen aufgedeckt werden, die zu einer bestimmten offiziellen Darstellung des Heiligen geführt haben. Daß dabei herkömmliche, manchen liebgegewordene Vorstellungen zerstört werden, ist getrost in Kauf zu nehmen. Nur durch die Aufdeckung der Wahrheit, nicht durch Verschleierung und Immunisierung kann man dauerhaft den heute immer stärker werdenden Zweifeln an Bernhards öffentlicher Wirksamkeit begegnen.

Paderborn

Stephan Ernst

Bernhard von Clairvaux und der Beginn der Moderne, hg. v. Dieter R. Bauer / Gotthard Fuchs. – Innsbruck: Tyrolia 1996. 344 S., brosch. DM 52,80 ISBN: 3-7022-1878-5

Der vorliegende Bd ist die Dokumentation einer Wissenschaftlichen Studientagung, veranstaltet von der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart und der Katholischen Akademie Rhabanus Maurus (Wiesbaden-Naurod) anlässlich des 900-Jahr-Gedenkens der Geburt Bernhards von Clairvaux 1090.

Eine erste Gruppe von Beiträgen führt allgemein in die Umbrüche der Zeit Bernhards, des 12. Jh.s also, und in die Bedeutung der Zisterzienser für diese Zeit ein.

P. DINZELBACHER entfaltet aus mentalitätsgeschichtlicher Sicht die „Bernhardinische Epoche“ als Achsenzeit der europäischen Geschichte. Vor dem Hintergrund frühmittelalterlichen Empfindens schildert er die Wandlungen des 12. Jh.s: die Veränderungen der materiellen Grundlage, die sich in dieser Zeit vollziehende Differenzierung von heiligem und profanem Bereich, den Prozeß zunehmender Rationalisierung und Anerkennung der Eigenständigkeit der Vernunft, die sich herausbildenden neuen Formen der Frömmigkeit sowie schließlich die neu entdeckte Innerlichkeit im Ich-Bewußtsein und Gefühlsleben des einzelnen.

Anschließend verortet A. ANGENENDT „Die Zisterzienser im religiösen Umbruch des hohen Mittelalters“. Die Zisterzienser werden eingeordnet in ihrer Bedeutung für den radikalen Umbruch in der Vorstellung von christlichem Ordensleben und christlicher Vollkommenheit, der als Reaktion auf die sozio-kulturellen Wandlungen des 12. Jh. erfolgte.

W. RÖSENER schildert, wie – entgegen bisheriger Klischees – die gewaltige Expansion des Zisterzienserordens im 12. Jh. v. a. auch durch die geschickte Ausnutzung der günstigen wirtschaftlichen Entwicklung der Zeit bedingt war und wie die Zisterzienser durch aktive Beteiligung an den Wirtschaftschancen der Zeit genügend Grundbesitz, Rohstoffe und Geld für den Aufbau ihrer zahlreichen Klöster erwerben konnten.

U. KÖPF geht es in seinem Beitrag über „Monastische und scholastische Theologie“ darum, auch dem theologischen Denken Bernhards vor dem Hintergrund der aufblühenden streng begrifflich-analytisch orientierten scholastischen Theologie gerecht zu werden. Er zeichnet die Versuche der Forschung nach, Bernhards Denken einzuordnen, und gibt eine überzeugende eigene Charakterisierung der „monastischen“ in Absetzung von der „scholastischen“ Theologie.

Nach dieser ersten Verortung der Zisterzienser und Bernhards in der ökonomischen, sozio-kulturellen und geistigen Situation der Zeit beschäftigt sich eine zweite Gruppe von Beiträgen mit wichtigen Aspekten der Werke Bernhards.

Zunächst untersucht O. LANGER neu Bernhards Einstellung zu der zu seiner Zeit auch die Theologie erfassenden Rationalität, die nur allzuoft lediglich an seiner Auseinandersetzung mit Abaelard abgelesen wird. Er zeigt dabei, daß es Bernhard über ein bloßes durch die „ratio“ erworbenes theoretisches Wissen hinaus um ein sapientiales Wissen geht, das letztlich Heilswissen ist und wesentlich durch den „affectus“ vermittelt wird.

In einem weiteren Beitrag entfaltet M. A. SCHENKL den Begriff der Liebe bei Bernhard, der im 12. Jh. sowohl im weltlichen wie im religiösen Bereich neu entdeckt wird und zu dessen Neuentdeckung Bernhard einen entscheidenden Beitrag geleistet hat. Nacheinander werden die Liebe Gottes, die Liebe als Gesetz des Universums und Ziel der Geschichte, die Liebe zu Gott in ihren Stufen und Arten sowie Überlegungen zur Sprache der Liebe entfaltet.

Dieses Thema wird weitergeführt im Beitrag von P. DINZELBACHER über „Bernhards Mystik“. Herausgestellt wird zunächst Bernhards Mystik der Liebe, die ebenso unerhört neu ist wie im weltlichen Bereich die Liebeslyrik der Trobador, weiter die Formen der Nachfolge und Askese sowie schließlich die bei Bernhard neu einsetzende Betrachtung des Lebens Jesu (als Kind, als Leidender).

Diesen letzten Aspekt vertieft U. KÖPF in seinem Artikel über die „Schriftauslegung als Ort der Kreuzestheologie Bernhards von Clairvaux“. Köpf sieht das Neue für die Christologie darin, daß Bernhard erstmals von der objektivierenden Betrachtung des Gottmenschen wegführt zu einem – das reformatorische Anliegen vorwegnehmenden – Verständnis, das die Bedeutung Christi für den glaubenden Menschen herausstellt, wobei v. a. Leiden und Tod Jesu in ihrer ganzen Menschlichkeit in den Mittelpunkt des Interesses treten.

Paradigmatisch wird schließlich Bernhards Mystik und Christusbefolgung in B. VOSICKYS Beitrag über „Bernhards Leben mit der Eucharistie“ untersucht.

Im Anschluß an diese inhaltliche Auseinandersetzung mit Bernhards Werk und Mystik beschäftigen sich die weiteren folgenden Beiträge mit seinem politischen Wirken und Einfluß.

G. B. WINKLER stellt Bernhard als Reformator der Kirche seiner Zeit vor, dessen erbauende und nicht destruktive Kritik von der Liebe zur Kirche bestimmt ist, damit aber von der Kunst des Möglichen und dem Aushalten der Kirche.

J. RAUCH untersucht Bernhards Verhältnis gegenüber Andersgläubigen: Juden, Heiden, Ketzer, in einer Zeit, in der die Grenzen neu bestimmt werden mußten. Bernhards Sicht ist dabei – wie Rauch zeigt – von einer polaren Systematik bestimmt, die für Toleranz kaum Platz läßt. Lediglich gegenüber den Juden findet Bernhard Worte, die zur Toleranz mahnen. Interessant ist die Bemerkung, daß Bernhards Kritik an den Fehlhaltungen der Heiden und Häretikern deshalb so hart ausfällt, weil er sie auch in den eigenen Reihen findet.

Das Stichwort „Toleranz“ leitet auch zum folgenden Beitrag zu Bernhards Kreuzzugspropaganda über. H.-D. KAHN findet dabei – in einer über die bisherige Forschung hinausführenden These – die Gründe, die Bernhard gegen alle politische Vernunft dazu bewogen haben, in der Eschatologie der apokryphen sibyllinischen Bücher.

Abschließend entwirft J. LECLERCQ in seinem Beitrag „Der heilige Bernhard und Deutschland“ ein Bild Bernhards als Mann der Grenzen, in dem sich eine Synthese abendländischer Kulturen – Germanentum und Latinität – verwirklichte.

Eine nach systematischen Gesichtspunkten von P. Dinzelbacher zusammengestellte Literaturliste zu Bernhard bildet eine wertvolle Ergänzung für die Vertiefung einzelner Themen und weitere Forschung.

Im ganzen läßt sich diese Sammlung von Beiträgen meist renommierter Bernhard-Kenner als ausgezeichnete Einführung in die Zeit und Gestalt des Abtes von Clairvaux, seine Mystik und sein politisches Wirken, lesen. Es gelingt, – ohne notwendige Kritik zu unterdrücken – den spezifischen Beitrag Bernhards für seine Zeit (der Entdeckung der Innerlichkeit und Subjektivität des einzelnen) herauszustellen, für eine Zeit, in der die Wurzeln der Moderne und unserer Gegenwart liegen.

Paderborn

Stephan Ernst

Lang, Justin: Herzensanliegen. Die Mystik mittelalterlicher Christus-Johannes-Gruppen. – Ostfildern: Schwabenverlag 1994. 103 S., geb. DM 48,00 ISBN: 3-7966-0695-4

Die beliebte, früher gern im Bildkleinformat als Primizbildchen verwendete, als „Johannesminne von Heiligenkreuztal“ bezeichnete Christus-Johannes-Gruppe wird hier in diesem einmalig schönen Buch in ihrer Herkunft und Verbreitung aufgezeigt und in ihrer mystischen Aussage fachmännisch zuverlässig gedeutet. 28 solcher „Herzensanliegen“-Gruppen hat Justin Lang entdeckt, im Buch abgebildet und beschrieben. Alle lassen sich auf zwei Urtypen zurückführen: auf die aus der Gegend von Zwiefalten stammende, um 1280–90 datierbare Gruppe einerseits und auf die mit 1300–1312 datierte Gruppe, die der Konstanzer Meister Heinrich für das Dominikanerinnenkloster Katharinental geschaffen hat, andererseits. Kein anderes Motiv der christlichen Kunst ist so stark mit einer bestimmten, eng begrenzten Landschaft verbunden wie die „Johannesminne“, deren Verbreitung auf die Südwestecke Deutschlands, das Elsaß und die deutschsprachige Schweiz begrenzt ist. Beheimatet waren diese Gruppen fast immer in Dominikanerinnen- und Zisterzienserinnenklöster im beschriebenen Raum, in denen die vom seligen Heinrich Seuse beeinflusste Mystik blühte. Dieser Dominikaner-Mystiker, aus Konstanz oder Überlingen am Bodensee gebürtig, ist darum wohl auch mit entsprechenden, von ihm stammenden Texten der zuverlässigste Interpret dessen, was diese Plastiken aussagen: Die Christus-Johannes-Gruppen haben zwar ihren biblischen Hintergrund in der bekannten Abendmahlsszene (vgl. Joh 13,23) sie sind aber darüber hinaus und v. a. Verkörperung der christusliebenden Seele, deren Urbild der geliebte und liebende Apostel Johannes ist.

Der Vf. des Buches erinnert zuerst an „ikonographische Vorformen“ der Christus-Johannes-Gruppen (18–21); dann geht er über zu einer vermutlich wirklich vollständigen Bestandsaufnahme aller noch vorhandenen Christus-Johannes-Gruppen und ordnet dann die einzelnen beschriebenen Exemplare den beiden Urtypen, dem Katharinentaler und dem Zwiefaltener, zu (23–52). Erkennbar wird das v. a. an der jeweiligen Hände- und Kopfhaltung Christi und der Apostel. Schließlich werden noch „die übrigen“ Gruppen geschildert, die schwer einzuordnen sind. Ein letztes Kap. gilt dann in diesem schönen Bildband der „Botschaft der Mystik“ (75ff), wie sie im „Herzensanliegen“ zur Darstellung kommt: Hier meint der Vf. mit Recht auf Ansprüche zeitgenössischer und moderner Denker hinweisen zu dürfen, die bewußt oder unbewußt das mystische Anliegen der Christus-Johannes-Gruppen zur Sprache bringen oder wenigstens dafür Denkanstöße bieten.

Es sei ergänzend auf die dritte Antiphon in der Montags-Vesper der 4. Woche verwiesen: „Das Geheimnis seines Willens hat Gott uns kundgetan: in der Fülle der Zeiten alles in Christus zu vereinen“.

Salzburg

Ferdinand Holböck

Howlett, David R.: The Book of Letters of Saint Patrick the Bishop. – Dublin: Four Courts Press 1994. kt 27,50 ISBN: 1-85182-136-8

In immer neuen Anläufen bemüht sich die Forschung um Patrick, den ersten Bischof Irlands, dessen Verfasserschaft nur für zwei Werke eindeutig nachgewiesen ist: die *Confessio*, eine Art Autobiographie und die *Epistola ad milites Corotici*, in der sich Patrick als Bischof gegen Angriffe durch Coroticus wehrt.

Howlett verwendet für seine Edition der *Confessio* und der *Epistola* den Text Ludwig Bielers von 1950 (Libri Epistolarum Sancti Patricii Episcopi, Classica et Mediaevalia XI, Dublin 1950); er verweist zwar eigens auf die Bibel-Zitate, nicht aber auf Zitate oder Anlehnungen aus der Patristik, was bereits die Conneely-Edition (Daniel Conneely u. a., St. Patrick's Letters. A Study of their Theological Dimension, Maynooth 1993) geleistet hatte. Die neue Howlett-Edition der Briefe Patricks annotiert neben der Übersetzung ins Englische den lateinischen Text mit verschiedenen Lesehilfen, die die von Patrick laut H. verwendeten Stilelemente aufschlüsseln sollen. Der Kommen-

tar folgt als eigenes Kap., was die Lesbarkeit des Werks beeinträchtigt. Die schematische Darstellung der Struktur der *Confessio* bietet einen gelungenen Überblick.

Der Vf. versucht sich nach einem Überblick über die wichtigsten Arbeiten zu Patrick wie gesagt an einer Stilanalyse. H. führt die zu untersuchenden Stilmittel und Strukturen ein. Er bestimmt jedoch Ziele und Methoden seiner Arbeit nicht näher, die sich besonders auf Chiasmen und Parallelismen in den Werken Patricks konzentriert und dabei auch die Anordnung zentraler Begriffe nach dem Goldenen Schnitt ermittelt. Trotzdem erfüllt die Analyse nicht die Anforderungen der Linguistik. H.s Versuch, die stilistische Qualität der *Confessio* und der *Epistola ad milites Corotici* entgegen vieler bisheriger Veröffentlichungen ins rechte Licht zu rücken, läßt leider die Arbeit von Mohrmann (Christine Mohrmann, The Latin of Saint Patrick, Dublin 1961) völlig außer acht. Seine Stilanalyse führt zu der einzigen, nicht weiter differenzierten Schlußfolgerung, daß die Bewertung Patricks bisher mißlungen sei. Neben der Rekonstruktion der Biographie Patricks versucht H. noch, die Frage nach dem Selbstbewußtsein Patricks zu klären.

Unklar bleibt, für welche Adressaten dieses Buch bestimmt ist, da es weder für das linguistische, noch für das theologische oder historische Interesse an Patrick dem jeweiligen aktuellen Forschungsstand entspricht.

Augsburg

Johanna Schmid

Kirchliche Zeitgeschichte

Polacy – Niemcy. Przeszłość – Teraźniejszość – Przyszłość. Polen – Deutsche. Vergangenheit – Gegenwart – Zukunft, hg. v. Zygmunt Zieliński. – Kattowitz: Unia Verlag 1995, zweite, korrigierte Aufl. 286 S. ISBN: 83-86250-02-X

Das vorliegende, zweisprachige Sammelwerk ist das Ergebnis eines deutsch-polnischen Symposiums, das in Ojranow, bei Warschau, vom 14. bis 16. September 1992 stattgefunden hat. Die Diskussionsteilnehmer haben ihre Referate ex post für den Druck redigiert, damit die Leitidee um so klarer zutage treten konnte. Es ging um die Rolle der katholischen Kirche, polnischerseits und deutscherseits, während des Zweiten Weltkriegs und in der Nachkriegszeit. Hieraus ergaben sich drei Themenkreise: 1. Die kirchlichen Initiativen deutscherseits im besetzten Polen. 2. Das Problem der religiösen Betreuung Deutscher im Nachkriegspolen. 3. Der Beitrag polnischer und deutscher Katholiken zur Versöhnung. Nicht alle Referate lassen sich auf diese Linie bringen.

Zum 1. Themenkreis gehören folgende Beiträge: Z. ZIELIŃSKI, Die Deutschen und der polnische Katholizismus im II. Weltkrieg (41–43; die Seitenzahlen betreffen die deutsche Übersetzung. Das polnische Original S. 16–40). Cz. LUCZAK, Die Deutschen im okkupierten Polen (98–101; Original S. 82–98). M. SADOWSKI, Kardinal Adolf Bertram über die deutsche Okkupationspolitik (277–278; Original S. 274–277).

Den 2. Themenkreis behandeln die Art.: H.-J. KARP, Die Seelsorge an den katholischen Deutschen in Polen nach 1945 (44–58). A. S. KOROWSKI, Das kulturelle Leben der deutschen Minderheiten in Polen zwischen den beiden Weltkriegen (102–116).

Dem Thema Versöhnung, dem 3. Themenkreis, sind folgende Referate gewidmet: H. HÜRTEN, Die deutschen Katholiken auf dem schwierigen Weg der Versöhnung mit Polen (60–78). B. MARTIN, Deutschland, Europa, und Polen. Historische Hypothesen und zukunftsweisende Perspektiven (204–228). Dieser Beitrag geht über die Versöhnung im kirchlichen Bereich hinaus.

Allgemein kulturell ausgerichtet ist der Art. von A. LEMPP, Klebstoff für Europa. Die Kultur im deutsch-polnischen Dialog (136–144).

Das Politische steht im Vordergrund in den Beiträgen: D. BINGEN, Die Lage Polens und Deutschlands als Voraussetzung einer Neuorientierung der deutsch-polnischen Beziehungen (166–181). Cz. MADAJCZYK, Die polnisch-deutschen Beziehungen und ihr Einfluß auf die Lage Europas zwischen den beiden Vereinigungen Deutschlands (1870–1990) (200–203; Original S. 184–199).

Beachtenswert ist schließlich der Art. von A. CZUBIŃSKI, Der deutsche und der polnische Nationalismus der Jahre 1918–1939. Eigenschaften und Konsequenzen (164–165; Original S. 147–164). Hier wird der Finger auf eine Wunde gelegt, die auch der Umschlagtext des Buches nennt: Es ist der „neuaufkeimende Nationalismus in beiden Ländern“. Die Chance, sich dieser Gefahr entgegenzustellen, bietet sich erstmalig, nachdem Deutschland die Wiedervereinigung und Polen seine Unabhängigkeit erlangt hat.

Sämtliche Beiträge sind vom Willen getragen, einen sachlichen Beitrag für die deutsch-polnische Verständigung und Partnerschaft zu leisten. Sie sind frei von Polemik, aber nicht von Spannungen. Das kann wohl nicht anders sein – wie der Hg. vermerkt – da bisher auf beiden Seiten vorgeschriebene Denkmodelle die sachliche Aus-

einandersetzung behinderten (11; Original S. 6). ZIELŃSKI fügt hinzu, daß es noch eine gewisse Zeit dauern wird, bis das „gesellschaftliche Bewußtsein“, von „Subjektivismus, Legenden, und ganz persönlichen Erwartungen“ genährt, sich „objektiven Argumenten“ öffnet (12; Original S. 7).

Den Initiatoren und Institutionen, die dieses Symposion organisiert haben, gebührt großer Dank. Hier wurde ein wesentlicher Beitrag für die Zukunft beider Länder in einem vereinten Europa geleistet. Es ist das Institut für Kirchengeschichte des 19. und 20. Jh.s an der Kathol. Univ. Lublin und das Zentrum für Kultur und Nationale Erziehung der Vereinigung PAX. Die Übersetzungen ins Deutsche und Polnische sind an einigen Stellen verbesserungsbedürftig, aber insgesamt doch zufriedenstellend.

Augsburg

Joachim Piegsa

Deutsches Neuland. Beiträge aus Religion und Gesellschaft, hg. v. Thomas Brose. – Leipzig: St. Benno 1996. 342 S., brosch. DM 29,80 ISBN: 3-7462-1182-4

Der vorliegende Bd verdankt sein Erscheinen einer verdienstvollen Initiative des als Hg. fungierenden Bildungsreferenten der Ostberliner katholischen Studentengemeinde. So versteht sich denn auch aus dieser Ortsbestimmung der Titel des Buches, betraten doch die einstigen DDR-Bürger mit der Wende und vollzogener Einheit in der Tat deutsches Neuland. Nur sie? Nicht auch die Westbürger? Der Titel wäre zu eng interpretiert und das Anliegen dieses Aufsatzbandes mißverstanden, würde man seine Problematik auf die neuen Bundesländer beschränken. Zwar überwiegen Fragen einer Neuorientierung nach den Erfahrungen im und mit dem SED-Regime, doch zielt der Bd insgesamt auf eine Gesprächssituation, die den Bemühungen der Menschen in Ost und West um eine gesellschaftliche Erneuerung Raum bietet.

Es versteht sich, daß unter diesem Aspekt vornehmlich, doch nicht nur, Menschen zu Wort kommen, die lebensgeschichtlich mit der DDR verbunden sind. Unter ihnen bekannte Namen: HENRYK BERESKA, der sich als Übersetzer polnischer Literatur einen Namen gemacht hat und für den – wie für viele andere DDR-Bürger – Polen der Westen war; der katholische Fundamentaltheologe KONRAD FEIEREIS, einer der nicht gerade zahlreichen Vertreter eines offenen, den Dialog mit Marxisten nicht scheuenden Katholizismus in der DDR; der durch seine kritischen Texte und Auseinandersetzung mit der Kulturbürokratie weit über die Grenzen der DDR bekannte Schriftsteller LUTZ RAHTENOW; JENS REICH, Mitbegründer des Neuen Forums und nach dem Beitritt der DDR zur Bundesrepublik Kandidat für das Amt des Bundespräsidenten; STEFFEN REICHE, wie die Mitautoren RICHARD SCHRÖDER und WOLFGANG ULLMANN, von Haus aus evangelischer Theologe und seit der Agonie des Systems politisch aktiv; der Berliner Kardinal GEORG STERZINSKY mit einem Beitrag zum Kirchenasyl; WOLFGANG THIERSE, aus der katholischen Studentengemeinde kommend und heute stellvertretender Vorsitzender der SPD auf Bundesebene. Dazu einige namhafte „Westler“: ARNULF BARING, ERNST-WOLFGANG BÖCKENFÖRDE, HANNA-RENATE LAURIEN, WERNER REMMERS, GESINE SCHWAN.

Es lohnt sich allemal, zur Kenntnis zu nehmen, was die angeführten Vf. ihren Lesern an persönlicher Erfahrung, an Einsichten und Ansichten zu sagen haben. Nur, sie kommen – bis auf eine etwas magere Podiumsdiskussion – nicht miteinander ins Gespräch. Der Ost-West-Dialog bleibt auch in diesem Bd ein Desiderat. Eingefordert wird er wohl, am deutlichsten vom Dresdner Oratorianer SIEGFRIED FOELZ. In Übertragung der Buber'schen, gegen die reine Ich-Es-Relation gerichteten Ich-Du-Beziehung auf die gesellschaftliche Ebene fordert er zu Recht, daß nicht nur die ehemaligen DDR-Bürger den gesellschaftlichen Wandel zu einem neuen Deutschland vollziehen müssen. „Soll der Vereinigungsprozeß wirklich ein Wachstumsprozeß im Buber'schen Sinne sein, dann gehört unbedingt dazu, daß die Menschen in den alten Bundesländern auch lernen müssen, was es heißt: An uns, an den Menschen der ehemaligen DDR, zu einer neuen Vereinigung, zu einem neuen Deutschland zu werden“ (213). Foelz bringt in diesem Zusammenhang den Begriff „Konkreativität“ ins Spiel und meint damit eine von der Hoffnung des Aufbruchs im Herbst 1989 getragene, Ost- und Westdeutschen gemeinsam auferlegte Aufgabe einer Erneuerung der Gesellschaft.

Eine Illusion? Vieles spricht dafür, daß wir in Ost und West über keine Vision eines neuen Deutschlands verfügen. Es scheint vielmehr, daß wir mehr schlecht als recht mit den Folgen der jahrzehntelangen Spaltung und den mit der Einheit verbundenen Problemen zurechtkommen.

In dieser Lage ist Ermutigung schon viel; und die läßt sich in fast allen Beiträgen finden. Selbst wo kritische Bilanz gezogen wird, fehlt die sonst verbreitete Tonlage einer Larmoyanz. Darüber hinaus steht wenigstens ein Teil der Beiträge in einem bestimmten, auf Zukunft orientierten Sinnzusammenhang. Auf ihn macht THOMAS BROSE in seinen „einleitenden Ortsbestimmungen“ aufmerksam, indem er auf das dem Bd vorangestellte Foto hinweist: Es zeigt den Durchblick von der juristischen Fak. der Humboldt-Univ. auf die St.-Hedwig-Kathedrale. Ein zum Nachdenken anregendes Deutungsmuster. Ein Blick wird freigelegt, der über 40 Jahre offiziell verdeckt bleiben mußte.

Die Verbindung zweier, bislang streng getrennter Bereiche ist wieder denkbar geworden.

Eine der Grundfragen dieses Sbdes gilt denn auch dem Verhältnis von Religion bzw. Kirche und Gesellschaft. Die Hälfte der insgesamt 30 Beiträge ist – wenn auch unter sehr verschiedenen Aspekten – dieser Frage gewidmet. Auch wenn nicht alle Ausführungen zu überzeugen vermögen, so zeichnet sich doch ein Grundkonsens ab. Er findet als Untertitel des besagten Fotos seinen Ausdruck. In Anlehnung an ein Zitat von Böckenförde heißt es da: „Der demokratische Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann.“ Um diese für die Gesellschaft lebensnotwendigen Voraussetzungen zu garantieren, ist nicht mehr, aber auch nicht weniger als der Beitrag der Kirchen und des einzelnen Christen gefordert, sollen die ethischen Ressourcen unserer Gesellschaft nicht versiegen und der stets drohenden Gefahr inhumaner Einbrüche begegnet werden.

Der Bd schließt mit einem Doppelfoto: Es zeigt im oberen Teil einen Ausspruch Erich Honeckers von 1979, als Gedenkplatte in das Pflaster des Gendarmenmarkts eingelassen: „Buchstäblich aus Ruinen auferstanden, wird das Berlin von heute immer mehr zum Symbol für den Siegeszug des Sozialismus auf deutschem Boden.“ Im Kontrast dazu im unteren Bildteil das nach der Demontage der Gedenkplatte reichlich ruinierte Pflaster. Auch das ist Thema dieses Bdes: die Auseinandersetzung mit der 40jährigen Vergangenheit kommunistischer Herrschaft, die mit dem Ende des Regimes ihre Deformationen offenlegt. Bleibt nur zu hoffen, daß die freigelegte Fläche nicht irgendwann durch ein anderes Symbol irgendeines ideologischen Siegeszuges auf deutschem Boden wieder gefüllt wird.

Bad Oeynhausen

Theo Mechtenberg

Straube, Peter-Paul: Katholische Studentengemeinde in der DDR als Ort eines außeruniversitären Studium generale. – Leipzig: Benno 1995. XXXIV, 397 S. (Erfurter Theologische Studien, 70), brosch. DM 48,00 ISBN: 3-7462-1160-3

Die Studentengemeinden in der DDR waren (s. dazu v. a. 132f) für die Studierenden die einzigen öffentlichen „*loci libertatis, veritatis et communitatis*“, an denen ohne direkten Einfluß des totalitären Regimes bei Vorträgen, in Seminaren wie in kleinen Gesprächsgruppen Kritik- und Dialogprozesse erprobt sowie eigenständiges Denken eingeübt werden konnten. Die eigenverantwortliche Organisation dieser Bildungsarbeit war für viele eine wirkliche Grundlagenschule der Demokratie. Von daher erklärt es sich, daß nach der „Wende“ im Herbst 1989 eine gemessen am Anteil der Christen an der Gesamtbevölkerung überproportional große Zahl christlicher Akademiker, die zumeist nicht aus den Geisteswissenschaften kamen, bereit und in der Lage war, sich in den gesellschaftlichen Demokratisierungsprozeß aktiv einzubringen und politische Verantwortung zu übernehmen.

Die kath. Studentengemeinden in der DDR haben überwiegend, aber nicht ausschließlich, christlichen Studierenden nicht nur die Möglichkeit zu studentischem Gemeinschaftsleben und zu religiöser Weiterbildung, sondern besonders auch zu philosophischer, historischer und kultureller Bildung weit über den ideologisch normierten Rahmen an den staatlichen Hochschulen hinaus geboten. Das führte zum permanenten Versuch der Einflußnahme vornehmlich durch das MfS auf diese Gemeinden.

Vf. untersucht daher in seiner Diss. die universitären, gesellschaftlichen und kirchlichen Rahmenbedingungen für die Arbeit dieser Gemeinden in der Zeit von SBZ und DDR, also von 1945 bis 1989. Dabei nimmt er auch deren Auswirkungen auf die inhaltliche und organisatorische Entwicklung der Bildungsarbeit in den Studentengemeinden sowie deren Kontinuität und Wandel in den Blick.

Der 159 S.n umfassenden Arbeit ist auf mehr als 200 S.n ein Anhang mit 60 Dokumenten (jeweils ungekürzt als Faksimile oder Abschrift) beigegeben, die bisher überwiegend nicht gedruckt vorlagen. Sie belegen eindrücklich, was die Studie bietet. Sie ist am Beispiel der Studentengemeinden zugleich ein exzellenter Überblick über die Geschichte des Verhältnisses von Kirche und Staat in der DDR. Diese Gemeinden standen dabei nicht nur unter staatlichem, sondern auch unter amtskirchlichem Druck. Insofern bilden sie eine Sondersituation innerhalb der DDR-Kirche. Gerade dieser innerkirchliche Druck führte dazu, daß sich der bis in die Mitte der siebziger Jahre erhaltene oppositionelle und politisierende Trend, der sich auch im Wunsch nach innerkirchlichen Reformen Ausdruck verschaffte, stark abschwächte. Diese auch kirchenkritische Rolle war wohl nicht zuletzt auch durch die über diese ganze Zeit hin recht wirksame Verbindung zu westdeutschen Studentengemeinden bedingt. Die gemeinsame Studentenpfarrerkonferenz und die Paten-

schaften westdeutscher Gemeinden zu ostdeutschen Partnergemeinden waren in einer Weise ausgeprägt, wie dies für normale Gemeinden zumindest in der Mehrzahl nicht galt. Diese kirchenkritische Entwicklung wird vom Vf. zutreffend und durchaus nobel abgehandelt (104ff). Wie dramatisch es teilweise wirklich war, mag daran deutlich werden, daß der Leipziger Studentenfarrer Wolfgang Trilling (vgl. W. Trilling, „Trauer gemäß Gott“. Leiden in und an der Kirche in der DDR, Altenberge 1994; vgl. dazu ThRv 92 [1996], Sp. 13f) in diesen Auseinandersetzungen wohl auch als Rückenstärkung von der Kath.-Theol. Fak. Münster 1971 mit der Ehrendoktorwürde ausgezeichnet wurde.

Allerdings ist vor Pauschalurteilen zu warnen, worauf Vf. zurecht S. 133 hinweist: „Die Frage nach dem Verhältnis von Widerstand und Anpassung, von bewiesener Zivilcourage und ängstlicher Loyalität und dem Ausmaß opportunistischen Verhaltens in den Jahren der SED-Diktatur ist primär individuell zu beantworten; bereits für die Erlangung des Abiturs und eines Studienplatzes war ein gewisses Maß an Anpassung zu leisten, das in der Regel ein unauffälliges Verhalten in der universitären Öffentlichkeit sowie mehr Distanz als Nähe zu den oppositionellen sozioethischen Gruppierungen vor der Wende 1989 zu Folge hatte.“

Vf. gliedert in die „Universitäre und kirchliche Bildung und Erziehung“ (8–37), „Universitäre Erziehung und Bildung in der DDR“ (38–69) und „Katholische Studentengemeinden in der DDR“ (70–145). Die Entwicklung der Gemeinden wird unter „Aufbruch und Widerstand – 1945 bis 1961“ (Mauerbau) und „Engagement und Verweigerung – 1961 bis 1989“ gegliedert, wozu noch der Bereich „Zur Einflußnahme des MfS auf die kath. Studentengemeinden“ eigens behandelt wird. Abschließend wird die Bildungsarbeit als außeruniversitäres Studium generale behandelt. Hilfreich ist ein Namensregister. Doch trotz der kleinteiligen Gliederung wäre auch ein Sachregister sicherlich sinnvoll gewesen.

Eine begrüßenswerte und für die Aufarbeitung der Kirchengeschichte in der DDR notwendige Studie, die trotz der Auswertung vieler nunmehr erstmals zugänglicher Archive vielleicht noch um die eine oder andere Nuance ergänzt werden könnte. Unabhängig davon hat sie den Vorteil, in knapper Weise zu informieren, wobei sich der Benutzer durch die reichhaltigen Dokumente selbst ein Bild verschaffen kann.

Münster

Klemens Richter

Die Kirchenpolitik von SED und Staatssicherheit. Eine Zwischenbilanz, hg. v. Clemens Vollnhals. – Berlin: Links Verlag 1996. 464 S. (Analysen und Dokumente. Wissenschaftliche Reihe des Bundesbeauftragten, 7), kt DM 48,00 ISBN: 3-86153-122-4

Neben der offiziellen Kirchenpolitik von SED und Staat gab es in der DDR stets auch eine inoffizielle, für die das Ministerium für Staatssicherheit (MfS) zuständig war. Dem Zusammenwirken der unterschiedlichen Institutionen der DDR in ihrer Politik gegenüber den Kirchen widmete sich eine Tagung beim Bundesbeauftragten für die Stasi-Unterlagen Anfang 1995, die hier weitgehend dokumentiert wird. 18 Wissenschaftler und Kirchenvertreter analysieren die einzelnen Einrichtungen und deren spezifische Aufgaben innerhalb der Machtstrukturen. Zugleich werden die Methoden in der Auseinandersetzung mit den Kirchen durch das MfS behandelt sowie Möglichkeiten und Grenzen der innerkirchlichen Aufarbeitung erörtert.

In einem ersten Teil (2 Beiträge) wird der historische Kontext untersucht, in dem sich die Kirchenpolitik der SED vollzog. In einem zweiten Teil folgt eine Untersuchung der kirchenpolitischen Institutionen, v. a. der Arbeitsgruppe Kirchenfragen und im Zentralkomitee der SED, der kirchenpolitischen Abteilung des MfS, des Staatssekretariats für Kirchenfragen, der kirchenpolitischen Abteilung der Ost-CDU. In zwei weiteren Kap. werden einmal das MfS und die evangelische Kirche wie auch das MfS und die katholische Kirche an ausgewählten Beispielen dargestellt – evangelischerseits z. B. einzelne Landeskirchen, Studentengemeinde, Theologische Fakultäten. Ein letzter Teil ist der Aufarbeitung und Auseinandersetzung heute mit diesen Erkenntnissen gewidmet. Wichtige Literatur zum Thema sowie ein Personen- und Decknamenregister ergänzen diese Erarbeitung.

Dieser Bd zeigt, daß sich Grundlinien wie einzelne Etappen der Kirchenpolitik des SED-Staates heute auf breiter Quellenbasis gut darstellen lassen. Auch das Verhältnis von SED und MfS ist geklärt, wobei sich die offizielle Kirchenpolitik der SED nicht von der konspirativen des MfS trennen läßt. Dennoch kann es hier nur um eine Zwischenbilanz gehen, da erst ein kleiner Teil der vom MfS hinterlassenen Akten aufgearbeitet ist. Wer aber einen fundierten Einblick in das Verhalten von SED und Stasi gegenüber den Kirchen wie auch deren Reaktionen erhalten will, ist mit dieser Erarbeitung gut bedient.

Münster

Klemens Richter

Menges, Evelyne Dominica: Die kirchliche Stiftung in der Bundesrepublik Deutschland. Eine Untersuchung zur rechtlichen Identität der kirchlichen Stiftung staatlichen Rechts mit der kanonischen Stiftung. – St. Ottilien: Eos 1995. LXXVIII, 358 S. (Münchner Theologische Studien, III. Kanonistisches Recht, 48), geb. DM 80,00 ISBN: 3-88096-348-7

Das vorliegende Buch von Evelyne Dominica Menges ist die gedruckte Fassung ihrer Diss., die durch Winfried Aymans betreut und von der Kath.-Theol. Fak. der Ludwig-Maximilians-Univ. München angenommen wurde. Es muß der Vf.in bescheinigt werden, daß sie ein interessantes Thema aus dem Grenzbereich Staat-Kirche einer gründlichen Untersuchung unterzogen und ebenso sorgfältig dargestellt hat. Anlaß dafür war die Entscheidung des Bundesverfassungsgerichtes im Fall des Wilhelm-Anton-Hospitals im nordrhein-westfälischen Goch (Darstellung des Prozeßverlaufs und Würdigung der Entscheidung bei Karl Eugen Schlieff, Der Fall Goch, in: Verantwortlichkeit und Freiheit, FS für Willi Geiger zum 80. Geburtstag, hg. v. Hans Joachim Faller / Paul Kirchhof / Ernst Träger, Tübingen 1989, 52ff). Das Gericht hatte am 11. Oktober 1977 entschieden, daß auf die Stiftung, die satzungsgemäß ein katholisches Krankenhaus betreibt, § 118 Abs. 2 des Betriebsverfassungsgesetzes anzuwenden, daß sie also von der Geltung des staatlichen Betriebsverfassungsgesetzes freigestellt ist und somit statt eines Betriebsrats eine Mitarbeitervertretung nach kirchlichem Recht eingerichtet werden konnte. In der Begründung seiner Entscheidung hat es festgestellt, daß die Stiftung sowohl eine rechtsfähige Stiftung nach staatlichem Recht und eine Stiftung nach dem katholischen Kirchenrecht, aber auch eine kirchliche Stiftung nach staatlichem Recht ist. Nach staatlichem Recht sei zu beurteilen, ob die Stiftung auch eine kirchliche Stiftung nach staatlichem Recht ist. Dabei könne allerdings der Umstand, daß die Stiftung auch eine Stiftung nach kirchlichem Recht ist, nicht unberücksichtigt bleiben. Im Zweifel sei nämlich davon auszugehen, „daß der Staat mit seiner stiftungsrechtlichen Regelung, nach der sich bestimmt, was eine kirchliche Stiftung nach staatlichem Recht sein soll, stillschweigend auf die kirchliche Rechtsordnung Bezug nimmt („verweist“), also als kirchliche Stiftung nach staatlichem Recht diejenigen Stiftungen qualifizieren will, die diesen Status auch nach der kirchlichen Rechtsordnung besitzen“ (BVerfGE 46, 84f).

Die Vf.in kommt aufgrund des Umstands, daß den Stiftungssatzungen in der Mehrzahl ein Hinweis auf den kanonischen Charakter der Stiftung fehlt, zu der Frage, ob dies mit der Spruchpraxis des Bundesverfassungsgerichts vereinbar ist (2). Sie stellt deswegen die von ihr in der vorgelegten Arbeit untersuchte These auf: „Die kirchliche Stiftung staatlichen Rechts ist mit der kanonischen Stiftung rechtlich identisch.“ Ihr Resümee ist, daß sich die Rechtsauffassung des Gerichts grundsätzlich bestätige: „Im Zweifel besteht eine rechtliche Identität einer kirchlichen Stiftung staatlichen Rechts mit der kanonischen Stiftung“ (329).

Der Rahmen der Untersuchung ist sehr weit gespannt. Das ist einerseits durch das Eingehen auf die vielen Verästelungen des Themas bedingt, wie schon das umfangreiche Inhaltsverzeichnis ausweist, andererseits durch die verschiedenen Rechtsbereiche – staatliches Bundes- und Landesrecht, Staatskirchenvertragsrecht, kanonisches Gesamt- und Teilkirchenrecht – aber besonders durch die Kompetenzverteilung auf dem Gebiet des staatlichen Rechts veranlaßt. Die Bundesländer haben ihre Möglichkeiten der konkurrierenden Gesetzgebungskompetenz nach Art. 70 Abs.1 GG genutzt und seit 1954 nach und nach eigene Stiftungsgesetze erlassen. So umfangreich wie das Quellenverzeichnis ist auch das Verzeichnis der benutzten Literatur. Angesichts eines so ausführlichen Dokumentanteils scheint der Wunsch des Rez. nach einem Stichwortregister unbescheiden zu sein.

Die Untersuchung geht von der Goch-Entscheidung des Bundesverfassungsgerichtes aus, das, obwohl es sich im entschiedenen Fall um eine rechtsfähige Stiftung des Privatrechts nach nordrhein-westfälischem Stiftungsrecht handelt, die generelle Aussage einer im Zweifel bestehenden rechtlichen Identität von kirchlicher Stiftung nach staatlichem Recht und kanonischer Stiftung trifft. Der Vf.in geht es darum, diese Aussage auf ihre allgemeine Gültigkeit hin für alle Bundesländer zu überprüfen. Die einzelnen Prüfungsschritte vollziehen sich folgerichtig jeweils in der Behandlung der kirchlichen Stiftung nach staatlichem Recht, der dann vergleichend die kanonische Stiftung gegenüber gestellt wird.

Nachdem im ersten Teil der Arbeit in die Problemstellung eingeführt wird, werden im zweiten Teil der staatliche und der kanonische Stiftungsbegriff in ihren konstituierenden Merkmalen und auf ihre Vergleichbarkeit hin vorgestellt. Als die drei wesentlichen Elemente werden Stiftungszweck, Stiftungsmasse und nichtverbandsmäßige Organisation als charakteristisch sowohl für die Stiftung staatlichen Rechts wie auch für die kanonische Stiftung ausgemacht. Die Vf.in weist zu Recht darauf hin, daß wesentlich für eine rechtliche Identität einer kirchlichen Stiftung nach staatlichem Recht mit der kanonischen Stiftung ist, daß der Stifter einen kirchlichen Stiftungszweck vorge-schrieben hat. Voraussetzung für eine Identität ist ferner, daß die Mitglieder

der Vorstandsorgane nach kanonischem Recht Träger von Rechten und Pflichten sein können, weil ein Kirchenamt nur Katholiken übertragen werden kann. In der Praxis stellt sich jedoch häufiger die Frage, auf die Vf.in nicht eingegangen ist, ob eine kirchliche Stiftung nach staatlichem Recht bei Vorliegen aller anderen Voraussetzungen auch dann als kanonische Stiftung angesehen werden kann, wenn laut Stiftungssatzung die Mehrheit der Mitglieder des Stiftungsvorstands Katholiken sein müssen, aber z. B. der Kommune die Benennung eines Vorstandsmitgliedes vorbehalten ist, dieses Mitglied aber ausdrücklich eben nicht katholisch sein muß.

Im dritten Teil der Arbeit werden die staatlichen und kanonischen Stiftungsnormen untersucht, wobei zunächst die Verfassungs- und staatskirchenvertragsrechtlichen Grundlagen der kirchlichen Stiftungen staatlichen Rechts, insbesondere die kirchliche Stiftung staatlichen Rechts als Gegenstand des kirchlichen Selbstbestimmungsrechts (Art. 140 GG i. V. m. Art. 137 Abs. 3 WRV) einer gründlichen Betrachtung unterzogen werden. Auch der Schrankenvorbehalt („innerhalb der Schranken des für alle geltenden Gesetzes“), der schon mancherlei Interpretationen erfahren hat, wird in Bezug auf die gewählte Fragestellung der Arbeit dargestellt. Es schließt sich ein Kap. über die bundesrechtlichen und die kodifikatorischen Grundlagen des Stiftungsrechts an.

Einen breiten Raum nimmt das Kap. über das regional geltende Stiftungsrecht ein. Die Vf.in nimmt dabei eine Einteilung der Regionen nach besonderen Gesichtspunkten vor. So faßt sie den Freistaat Bayern, die Länder Niedersachsen und Baden-Württemberg zusammen als „Kirchenvertraglich gesicherte Gebiete mit staatlichen und korrespondierenden teilkirchlichen Stiftungsvorschriften.“ Das Land Nordrhein-Westfalen versteht sie als „Gebiet mit staatlichen und korrespondierenden teilkirchlichen Stiftungsvorschriften“ und die Länder Hessen, Rheinland-Pfalz und das Saarland als „Kirchenvertraglich gesicherte Gebiete mit staatlichen Stiftungsvorschriften ohne ausdrücklich korrespondierende teilkirchliche Bestimmungen.“ Zu den Gebieten „Mit nur staatlichen Stiftungsvorschriften zur kirchlichen Stiftung“ rechnet sie Schleswig-Holstein, Bremen und die neuen Bundesländer. Hamburg und Berlin sind „Gebiete ohne staatliche Vorschriften zur kirchlichen Stiftung.“

Anschließend wird das Stiftungssatzungsrecht hinsichtlich der Anforderungen des staatlichen und des kanonischen Rechts mit dem Ergebnis dargestellt, daß die wesentlichen Satzungsbestimmungen von beiden Rechtsordnungen gefordert werden.

Ein weiterer Abschnitt untersucht das Verhältnis der staatlichen und kanonischen Stiftungsnormen zueinander, inwieweit staatliches Recht in den Stiftungsgesetzen der Länder an kirchliches Recht und andererseits kirchliches Recht an staatliches Recht im kanonischen Recht anknüpft.

Er kann als Vorbereitung auf den vierten Teil der Arbeit verstanden werden, der dem *Ineinandewirken staatlicher und kanonischer Stiftungsvorgaben* gewidmet ist. Dort geht die Vf.in sehr eingehend auf die Definition der kirchlichen Stiftung in den einzelnen Stiftungsgesetzen der Länder ein, und zwar hinsichtlich der inneren Elemente der Definitionsmerkmale – Zwecksetzung und Organisation – und deren äußeren Elemente: Errichtung durch die Kirche, Aufsicht durch die kirchliche Autorität und sinnvolle Zweckerfüllung in Verbindung mit der Kirche.

Die Bedeutung des Stifterwillens nach staatlichem und kanonischem Recht wird im Anschluß daran hinsichtlich der rechtlichen Identität herausgearbeitet.

In dem letzten Abschnitt dieses Teils der Arbeit wird als letztes Kriterium für die Frage der rechtlichen Identität von kirchlicher Stiftung nach staatlichem Recht mit der kanonischen Stiftung nach der kirchlichen Mitwirkung im staatlichen Stiftungsverfahren gefragt, wobei die Vf.in die Selbständigkeit der beiden Rechtskreise deutlich unterscheidet und betont. Sofern Landesstiftungsgesetze die kirchliche Anerkennung für die Entstehung einer kirchlichen Stiftung staatlichen Rechts vorsehen, kommt diesem kirchlichen Rechtsakt identitätsverknüpfende Wirkung zu; dagegen nicht, wenn eine kirchliche Antragstellung vorgesehen ist. Die Kirche kann durchaus juristische Personen nur im staatlichen Rechtskreis errichten, ohne daß damit die Errichtung eines entsprechenden Gebildes nach kanonischem Recht verbunden sein muß.

Eine rechtliche Identität kann somit zwingend oder auch nur möglich sein, wie im *Schlußteil* der Arbeit deutlich gemacht wird. Es gibt – so die abschließenden Feststellungen – eine fakultative und eine obligatorische Identität. Eine Inkompatibilität ist dann gegeben, wenn der Stiftungszweck ein weltlicher ist oder wenn die Mitglieder des Stiftungsorgans nicht den kanonischen Anforderungen entsprechen.

Es handelt sich bei der vorliegenden Arbeit um eine wissenschaftlich sehr sorgfältige Untersuchung einer interessanten Fragestellung aus dem Grenzbereich staatlichen und kirchlichen Rechts. In strenger Disziplin hat es die Vf.in verstanden, die zahlreichen Untersuchungsschritte in logischer Abhandlung zu vollziehen und dabei die sich berührenden und überschneidenden Rechtskreise in ihrer jeweiligen Eigenständigkeit zu berücksichtigen. Die genaue Analyse und der Vergleich der Stiftungsgesetze der Länder verdient hervorgehoben zu werden. Die Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts im Fall Goch hat eine fundierte Bestätigung gefunden. Es ist nicht als Nachteil der Arbeit anzusehen, wenn das Buch in der täglichen Arbeit des Praktikers vermutlich eine geringe Rolle spielen wird. Es ist wohl auch nicht dafür gedacht.

Münster

Karl Eugen Schlieff

Religionsphilosophie / Fundamentaltheologie

Deuser, Hermann: *Gott: Geist und Natur*. Theologische Konsequenzen aus Charles S. Peirce' Religionsphilosophie. – Berlin/New York: W. de Gruyter 1993. IX, 257 S. (Theologische Bibliothek Töpelmann, 56), Ln DM 138,00 ISBN: 3-11-013742-9

Mit den hier gesammelten, zum großen Teil bereits in den letzten zehn Jahren veröffentlichten Aufsätzen und Vortragsmanuskripten über Peirce verfolgt Hermann Deuser mehrere Absichten: Zum einen stellt er Charles S. Peirce (1839–1914) als einen amerikanischen Philosophen vor, dem die Verbindung von Naturwissenschaft, Philosophie und Religion ein wesentliches, wenn nicht sogar das wichtigste Anliegen seines literarischen Lebenswerkes war. Bisher ist Peirce in Deutschland v. a. in der Diskurstheorie von Apel und Habermas rezipiert worden und zwar unter weitgehender Ausblendung religiöser Gesichtspunkte. D.s Buch setzt hier einen sehr aktuellen Kontrapunkt, da er nicht nur mit Nachdruck auf die persönliche Religiosität von Peirce aufmerksam macht, sondern die These vertritt, daß auch die Philosophie von Peirce ohne dessen Gott-Hypothese und damit ohne seine Religionsphilosophie nicht angemessen verstanden werden kann.

Noch über die Peirce-Interpretation im engeren Sinne hinausgehend rückt D. die Religionsphilosophie als solche und ihr Anliegen, nämlich Gott mit philosophischen Argumenten zur Geltung zu bringen, wieder in den Horizont aktueller philosophischer Meinungsbildung. Im Mittelpunkt steht dabei der aus der Tradition stammende, von Peirce aufgenommen, aber auch in der gegenwärtigen Religionsphilosophie diskutierte Begriff von Gott als „ens necessarium“, was ja so viel besagt wie, daß Gott sich vernünftigerweise aus der Welt nicht wegdenken läßt, denn: „Mit GOTT ist eben dieses Ganze, Einheitliche, Ursprüngliche angesprochen, ... das notwendigerweise immer schon vorgegeben angenommen werden muß, sofern und indem überhaupt etwas erfahren wird.“ (156). Konsequenterweise wird dann auch Religion als unumgängliche Grundlage für eine holistische Wahrnehmung der Welt ins Spiel gebracht. D.s auf ganzheitliche Wahrnehmung der Welt ausgerichtete religionsphilosophische Anliegen wird in der folgenden Maxime von Peirce deutlich: „für die Realität Gottes muß für alle ernsthaft denkenden Menschen einleuchtend argumentiert werden können.“ (36)

Mit diesen religionsphilosophischen Gedanken eng verknüpft sind D.s theologische Anliegen: Kosmologie, Semiotik und Kategorienlehre – Kernbestände der Peirceschen Philosophie – sollen als Schlüsselerkenntnisse verstanden werden, mit denen sich die für unsere Gegenwart typische Tendenz zur „Isolation“ der Theologie gegenüber dem wissenschaftlichen und kulturellen Leben aufhalten und umkehren läßt in die Richtung zu einer neuen Synthese von Christentum und Kultur. Diese theologische Kehrtwendung aber kann nach D. nur gelingen, wenn sie sich an der von Peirce praktizierten Einheit von Natur- und Geisteswissenschaften orientiert.

D.s theologische Zielvorstellungen sind weitgespannt, und dementsprechend faßt er seine Intentionen so zusammen: „Werden die klassische Ontologie ebenso wie deren Neufassungen in der Existenzphilosophie und -theologie des 19./20. Jh. durch Peirce, Kategorienlehre und Semiotik kritisch überarbeitet, so daß weder der Dualismus von Natur- und Geisteswissenschaften noch der nominalistische Riß zwischen Seiendem und seiner (ontologischen oder ethischen) Bedeutung eine Chance haben –, dann erst läßt sich in begründetem Sinn symbolisch von der Realität Gottes sprechen. Die neuzeitliche Isolation der Theologie wäre beendet.“ (17). Dabei ist von großer Bedeutung für D., daß das Christentum „... das Selbstbewußtsein, Religion zu sein“ (223) zurückgewinnt, denn die „christlichen Kirchen in Europa und der Protestantismus in Deutschland stehen nur dann nicht mit dem Rücken zur Wand der eignen Tradition ... wenn es ihnen gelingt, sich selbst und ihrem jeweiligen gesellschaftlichen Umfeld das religionstheoretische Selbstbewußtsein zu vermitteln, das Religiosität und Religion generell einen realen Ort zuerkennt“ (223).

Ein weiteres und keineswegs gering zu veranschlagendes Anliegen des Buches ist der Nachweis, daß die wechselseitige Befruchtung deutscher und amerikanischer Theologie und Kirchen ein noch lange nicht ausgeschöpftes Kapital für die Horizonterweiterung theologischer Meinungsbildung darstellt. Nicht nur Peirce wird von D. in die theologischen Debatten um Schöpfung, Gottesbegriff und Glauben einbezogen, sondern auch W. James, Whitehead, Hartshorne u. a. Die gottesdienstliche Praxis schwarzer Kirchen in den USA – die D. als „Gesamtkunstwerk“ (204) interpretiert – kommt als Korrektiv gegenüber der kontinentalen intellektuellen Verengung zur Geltung. In diesem Zusammenhang bezieht sich D. auf einen zentralen Gedanken der Peirceschen Semiotik, nämlich daß die geistige Wirklichkeit, um deren Erfahrung es gerade im Gottesdienst geht, nicht nur durch sprachliche Zeichen, sondern auch durch nichtsprachliche Körperbewegungen wie Tanz, Spiel, Beifallsbekundungen u. ä. „repräsentiert“ wird.

Die neun Kap. folgen entsprechend dem Charakter des Buches als einer Aufsatzsammlung nicht der inneren Logik der Peirceschen Philosophie, sondern konkreten theologischen und sonstigen aktuellen wissenschaftlichen Fragestellungen. Gottesbegriff, Schöpfung, Ethik, Trinität, Sakramentenlehre, aber auch die Probleme der Evolution, der Metaphysik und der religiösen Bildung sind die zentralen Stichworte, zu deren Klärung Peirce herangezogen wird.

Den Text des Buches von D. empfinde ich in weiten Passagen als schwer lesbar. Ich möchte das aber nicht als Stileigentümlichkeit des Vf.s verbuchen, sondern als Ausdruck der Schwierigkeiten, die in der Thematik als solcher liegen. Die überaus komplizierte Semiotik von Peirce sowie seine Kategorienlehre lassen sich nur schwer in der für Vortragsmanuskripte gebotenen Kürze vermitteln. Auch ist das umfangreiche literarische Lebenswerk von Peirce vielfach unübersichtlich, was auch D. an mehreren Stellen (167 u. a.) beklagt. Es ist mehrdeutig, zumal keine von ihm selbst verfaßte Gesamtübersicht vorliegt. Das erklärt die vielen und auch sehr gegensätzlichen „Rekonstruktionen“ der Peirceschen Grundgedanken, und mit gutem Grund zitiert D. eine Studie von D. Orange, in der es von der Peirceschen Religionsphilosophie heißt, diese sei „frustratingly incomplete in some cases“! (101). Die Verknüpfung des noch weithin unausgeschöpften Werkes von Peirce mit aktuellen kontrovers diskutierten theologischen Themen macht den Reiz des Buches von D. aus, begründet aber eben auch seine Schwierigkeiten.

Als ausgesprochen hilfreich empfinde ich, daß D. Peirce immer wieder Kant gegenüberstellt. Das erleichtert dem Leser das Verständnis für die mögliche Tragweite von Peirce für die protestantische Theologie, die sich immer noch weitgehend am Nominalismus von Kant orientiert (20): Als „objektiver Idealist“ (72) bemüht sich Peirce darum, alles das zu bewahren oder zu erneuern, was Kant als metaphysische Grenzüberschreitung ablehnt. Gegen Kant behauptet Peirce „die direkte Erfahrung von Dingen an sich“ (60) und protestiert sein Leben lang gegen den von Kant begründeten neuzeitlichen Nominalismus (59). Andererseits aber vollzieht Peirce – ein Kenner und Bewunderer Kants – dessen kopernikanische Wende mit und will seinen metaphysischen Realismus bewußt als nachkantische, durch das Feuer der Vernunftkritik hindurchgegangene Metaphysik verstanden wissen. Die von Peirce entwickelte Erkenntnistheorie – seine Semiotik – behauptet wie Kant, daß die reale Welt uns nicht gegenständlich oder unmittelbar gegeben ist, sondern durch „Zeichen“ vermittelt wird. Aber – und das ist die von D. immer wieder zu recht herausgearbeitete Quintessenz von Peirce – im „semiotischen Prozeß“ der geistigen Erkenntnis und Gestaltung der Welt tritt die geistige Grundlage der Welt, letztlich Gott selbst, „real“ hervor.

Ist es nun Peirce mit seinem auf pragmatischen Grundlagen aufgebauten „metaphysischen Realismus“ (65) tatsächlich gelungen, die von Kant konstatierte Kluft zwischen letzter Realität und Welt der Erscheinungen zu überbrücken? Das ist die große Frage, an deren Beantwortung sich letztlich die von D. anvisierte theologische Relevanz von Peirce entscheiden dürfte. Diese Frage ist es auch, die im Zentrum der Publikation von D. steht und im Kontext der genannten theologischen Fragestellungen auf ihre Relevanz hin untersucht wird. Dabei kommen viele Details zur Geltung, auf die hier nicht im einzelnen eingegangen werden kann. Der folgende Versuch einer kritischen Würdigung der Peirce-Interpretation von D. konzentriert sich auf das religionsphilosophische Grundproblem des metaphysischen Realismus und auf D.s These, wonach dieser neue nachkantische metaphysische Realismus als Grundlage für entscheidende Neuaufbrüche in Theologie und kirchlichem Leben gewertet werden sollte.

In seinen Ausführungen zum *metaphysischen Realismus* stützt sich D. v. a. auf die religionsphilosophische Spätschrift „A neglected Argument for the Reality of God“ aus dem Jahre 1908, zieht aber auch Äußerungen aus früheren Schriften von Peirce heran, um so die Kontinuität seiner religionsphilosophischen Aussagen zu belegen. Dabei arbeitet D. den für die religionsphilosophische Konzeption von Peirce zentralen Entwicklungsgedanken heraus, der in dem folgenden Peirce-Zitat anschaulich wird: „Der Anfangspunkt des Universums, Gott der Schöpfer, ist das absolut Erste; der Endpunkt des Universums, wenn Gott sich völlig offenbart hat, ist das absolut Zweite; jeder Zustand des Universums zu einem bestimmten Zeitpunkt ist das Dritte.“ (63f).

Es entsteht das Bild eines *evolutionären objektiven Idealismus*, einer „Metaphysik der Evolution“ (64) oder einer „evolutionären Metaphysik“ (109): Der semiotische Prozeß der Verständigung mit Hilfe sprachlicher und nicht-sprachlicher Zeichen wird als eine kosmische Entwicklung interpretiert, die vor dem Erscheinen der Menschen in der unbelebten und belebten Natur anhebt, dann fortgesetzt und vollendet werden soll in einer immer deutlicher werdenden Repräsentation der kosmischen – religiösen – Wahrheit, die sich als Liebe manifestiert. In diesem Sinn bezeichnet Peirce seine „Metaphysik der Evolution als Agapismus“ (165), was bedeutet: „daß sich der ‚Fortschritt‘ einstellt, vermöge eines positiven Mitgefühls unter den Geschöpfen . . . , das aus der Kontinuität des Geistes entspringt.“ (165f).

In der Verbindung von *metaphysischem Realismus* und *Evolution* bei Peirce sieht D. eine vorbildliche Weichenstellung für die beispielsweise von Karl Heim (1) und anderen angestrebte Verknüpfung von Theologie beziehungsweise Religionsphilosophie einerseits und modernen naturwissenschaftlichen Theorien über den Ursprung und die Entwicklung des Kosmos, v. a. auf der Basis eines Zusammenwirkens von Zufall und Gesetzmäßigkeiten, andererseits.

Was dem Peirceschen evolutionären objektiven Idealismus aber letztlich sein entscheidendes Profil verleiht und ihn auch abhebt von ähnlichen idealistischen Systemen der Antike und Neuzeit, ist der „Pragmatismus“. Nach Peirce bleiben die religionsphilosophischen Ideen einer Entwicklung des Geistes beziehungsweise der Liebe „vage Hypothese“, sofern sie sich nicht in erfahrbare menschlicher Praxis „bewähren“. „Wahrheit und Realität des Gottesglaubens bedürfen des Risikos, auf die Hypothese hin zu leben, das gibt der agapistischen Metaphysik ihre Lebensform. Metaphysik wird nicht bewiesen, sondern ist offen für überprüfbare Erfahrung, und die geschieht und ist gefordert in der Gemeinschaft der Menschen.“ (113)

Der Peircesche Pragmatismus – sein „pragmaticism“ – steht und fällt mit der Verzahnung von Metaphysik und Ethik in Gestalt eines Prinzips der Liebe, der „evolutionary love“ (135). In diesem Zusammenhang ist die von D. vorgenommene Gegenüberstellung von Peirce und Utilitarismus (im Kap. 5: *Utilitaristische und pragmatizistische Ethik*) recht erhellend. D. kritisiert zu Recht die „Widersprüchlichkeiten des Utilitarismus“ (135). Die utilitaristische Vorstellung vom größtmöglichen Glück für die größtmögliche Zahl läßt sich nicht in eine konsistente Handlungstheorie überführen. Hinzu kommt, daß der Utilitarismus – wie bei Hobbes – letztlich von einer in sich zerrissenen Welt des Sozialen ausgeht, in der die Menschen sich moralisch zusammentun, um ihre Interessen auszugleichen. Wesentliche Defizite der modernen Welt liegen aber in dem, was Hegel den „mangelnden Gemeinsinn“ nannte, der sich eben nicht durch Interessenkalkulation ersetzen läßt, sondern durch erfahrbare mitmenschliche und soziale Wärme. So gesehen erscheint der Peircesche Ansatz, „die menschliche Gemeinschaft als Ziel . . . zur praktischen Frage zu erklären“ (134), in der Tat dem Nutzendenken des Utilitarismus (und dem Sozialdarwinismus) „überlegen“ (131), zumal es Peirce nicht um Liebe als Gesinnung, sondern um reale Lebenspraxis geht. So kann man sagen, daß die Offenheit für die modernen Probleme, wie sie D. im Blick auf den Zusammenhang von Metaphysik und Naturwissenschaft bei Peirce feststellt, sich im Ansatz der Ethik als individuelle und gesellschaftliche Praxis der Liebe bestätigt.

Durch diesen Zusammenhang von Metaphysik, Wissenschaft und Ethik stellt das Werk von Peirce eine geschlossene und in sich großartige Konzeption dar, die in der Moderne ziemlich einzigartig ist. Dennoch erheben sich an der pragmatizistischen Ethik der Liebe, dem Agapismus als Brücke zwischen Metaphysik und Wissenschaft, Zweifel im Hinblick auf die Tragfähigkeit dieses Konzeptes für die von D. anvisierten Neuaufbrüche.

Nimmt man die Ausführungen von Peirce zu seinem Agapismus oder seine „agapistische Metaphysik“ (113) wörtlich, dann ist der „Fortschritt“ in der Liebe (und Wahrheit) ja erfahrbare. Auf dieser Erfahrbarkeit beruht letztlich die Plausibilität des ganzen Peirceschen evolutionären objektiven Idealismus, der ohne Erfahrung nichts anderes ist als eine „vage Hypothese“. Dabei handelt es sich bei dieser pragmatischen Erfahrung nicht um etwas (nur) Privates, sondern um Evolution des ganzen öffentlichen geistigen Lebens.

Der persönliche Hintergrund für diese Wertung der Erfahrung ist offensichtlich die Lebenswelt von Peirce als einem experimentierenden Naturwissenschaftler (dazu D., 31). Das wissenschaftliche Ethos des allein der Wahrheit verpflichteten und alle egoistischen Eitelkeiten zurückstellenden Wissenschaftlers bildet das Anschauungsmaterial für die selbstlose Liebe, die geradezu als Konsequenz eines „logischen Verhaltens“, als Logizität bezeichnet wird. Aber läßt sich diese Erfahrung des sich rückhaltlos dem Forschungsprozeß hingebenden Wissenschaftlers verallgemeinern, abgesehen davon, daß es ja ein idealisiertes Bild wissenschaftlicher Teamarbeit ist? V. a. aber bleibt die Frage: Wie soll die Praxis des „... völligen Selbstopfers . . .“ (34), „... die logische Notwendigkeit der völligen Selbstidentifikation des eigenen Interesses mit dem der Gemeinschaft . . .“ (34) in der sozialen Wirklichkeit aussehen?

In seinem Aufsatz „Charles S. Peirce über Kommunikation“ beklagt Habermas (in: J. Habermas, *Texte und Kontexte*, Frankfurt 1991, 9–33) „mißliche Konsequenzen“ (a. a. O., 14) des Peirceschen Agapismus beziehungsweise seiner „Theorie der Naturevolution“ (a. a. O., 14) für die Semiotik. Nach Habermas macht Peirce „... die kosmische Entwicklung zum Träger einer unaufhaltsamen Tendenz der Verallgemeinerung, einer Tendenz zu immer mehr Organisation und immer bewußterer Kontrolle.“ (a. a. O., 31). Das führe letztlich zur „... Auslöschung der Individualität . . .“ und bedeutet ihr „Aufgehen in einer Kollektivrepräsentation.“ (a. a. O., 32)

Nun kann man – wie D. es tut – auf andere Zitate von Peirce zurückgreifen wie dem folgenden: „Das große Prinzip der Logik ist

Selbstüberwindung, was nicht bedeutet, daß das Selbst um eines letzten Triumphes willen zurücktritt.“ (132). Peirce ist in diesem zentralen Punkt der evolutionären Liebe vieldeutig. Es ist schade, daß D. auf den genannten Aufsatz von Habermas nicht eingeht. Aber auch unabhängig davon bleiben D.s Ausführungen zu dem Peirceschen Gedanken der evolutionären Liebe recht vage. Eine Vermittlung zwischen dem in Aussicht genommenen „sozialen Pathos“ der Liebe und dem Leben inmitten der sozialen und politischen Spannungen vermag ich nicht zu entdecken. Auch da, wo D. die Praxis unter dem Gesichtspunkt der Schöpfungsethik zusammenfaßt, bleibt er sehr allgemein, wenn es heißt: „1. Schöpfungsethisch begründet sollen wir Christen (und Menschen) alles tun, was die Gott-Rede in ihrer Welt- und Menschenliebe blühen läßt. 2. Schöpfungsethisch begründet dürfen wir Christen (und Menschen) nichts tun, was die Gott-Rede in ihrer Welt- und Menschenliebe verdorren läßt.“ (153)

Eine weitere kritische Anfrage an den evolutionären objektiven Idealismus von Peirce bedeutet der in ihm enthaltene weltanschauliche beziehungsweise wissenschaftliche Optimismus. Auch D. sieht hier erhebliche Probleme (51) und plädiert dafür, im Hinblick auf den Agapismus von Peirce „christologisch weiterzudenken“ (106). Eine stärkere Berücksichtigung der Christologie läuft dann darauf hinaus, daß in die Vorstellung des evolutionären Prozesses der Gedanke einbezogen werden sollte, daß Gott „mitleidend“ (152) seine Schöpfung begleitet. Das mildert natürlich die Spannung zwischen dem Ideal der im Kosmos fortschreitenden Liebe und der prekären Wirklichkeit. Auch unterstreicht es die menschliche Verantwortung für die Welt. Aber es fragt sich doch, ob durch eine solche christologische Erweiterung nicht dem Pragmatismus von Peirce die Spitze abgebrochen wird. Ihm kam es darauf an, daß die Ideen tatsächlich – wenn auch „in the long run“ – als reale Praxis erfahren werden und nicht nur als Anspruch.

Diese kritischen Anmerkungen stellen meines Erachtens nicht das Unternehmen des Peirceschen „Pragmatizismus“ als solches in Frage, sondern zeigen, daß sein Werk in der Tat unvollendet geblieben ist und eine Rezeption von Peirce zugleich als eine Rekonstruktion der auch von ihm nicht bewältigten Aporien verstanden werden sollte. Darauf aufmerksam zu machen, erscheint mir das zentrale Anliegen des Buches von D. zu sein. Jedenfalls ist es ihm hervorragend gelungen, Peirce in die Diskussion aktueller theologischer und kirchlicher Gegenwartsprobleme einzubeziehen und an ihm zu demonstrieren, daß das religionsphilosophische Denkmodell des objektiven Idealismus und die Probleme der Metaphysik keineswegs obsolet geworden sind, sondern nach wie vor geistige Potenzen zur Erneuerung darstellen. Auch ist es D.s Verdienst, den Pragmatismus, der in Deutschland weithin nur in Gestalt der durch William James vorgenommenen Beschränkung auf die Glaubensbewährung im individuellen Leben zur Kenntnis genommen wurde, an Peirce als kulturelle Praxis im weitesten und besten Sinne bekannt zu machen. D.s auf Peirce gestützte entschlossene Abkehr vom zeitgenössischen weltanschaulichen Skeptizismus und Agnostizismus gibt dem Buch eine erfrischende Note. Im Hinblick auf die theologische Relevanz erscheint es mir als höchst plausibel, daß der religionsphilosophische Pragmatismus im allgemeinen und der von Peirce im besonderen zumindest als Wegweiser dienen kann in die Richtung einer Überwindung der von D. zu Recht beklagten Isolation von Theologie, Kirche und Religion in der modernen Welt – auch wenn die im pragmatischen Sinne verstandene „Bewährung“ der Religion im kulturellen Leben sich nur in Umrissen zeigt.

Rostock

Helmut Fritzsche

Metz, Johann Baptist u. a.: Die Gottesrede von Juden und Christen unter den Herausforderungen der säkularen Welt. Symposium des Gesprächskreises „Juden und Christen“ beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken. – Münster: Lit-Verlag 1997. 109 S. (Religion, Geschichte, Gesellschaft. Fundamentaltheologische Studien, 8) kt ISBN: 3-8258-3192-2

Der Dokumentationsband setzt sich aus vier Referaten sowie Berichten über den Verlauf des im Titel genannten Symposiums, die Plenumsdiskussionen sowie das Podiumsgespräch der Referenten zusammen.

Die beiden christlich-theologischen Beiträge (Metz und Hilberath) bieten im wesentlichen ein Resümee dessen, was die Vf. andernorts schon mehrfach und auch ausführlicher entfaltet haben: Bei Metz („Wie rede ich von Gott angesichts der säkularen Welt?“, 21–33) sticht einmal mehr das eigenartige Amalgam von hellsichtiger Zeitdiagnose und eingeschränkter Wahrnehmung

der philosophischen Vernunft ins Auge, auf das J. Habermas an anderer Stelle nachdrücklich aufmerksam gemacht hat.¹

HILBERATH läßt als Antwort auf seine Titelfrage „Was würde ich einem Christen vorschlagen, wenn er in der säkularen Welt von Gott sprechen will?“ (51–71) zu einer trinitarischen Rede von Gott ein, die diesen im Angesicht der Shoah und von Auschwitz als „ohnmächtigen“ Gott“ (59) bekennt und Goltota als Indiz für das „Scheitern“ des Sohnes liest, Auschwitz „für das ‚Scheitern‘ des Geistes, welcher die sich zurücknehmende Bewegung Gottes ‚personalisiert‘“ (69f), so daß das geschichtliche Grauen in Zusammenhang mit einer Selbstbeschränkung eines Gottes gebracht wird, der seinerseits leidensfähig zu denken ist (weil ihn als „Vater“ das Geschick von „Sohn“ und „Geist“ nicht unberührt lasse (ebd.). Die Mehrheit derer, die sich bei den Diskussionen diesbezüglich zu Wort meldeten, bekundeten Zurückhaltung aus dem Eindruck, mit einem aus sozusagen innertrinitarischer Perspektive formulierten Konzept konfrontiert worden zu sein (74f).

Der kurze Beitrag von R. J. ZWI WERBLOWSKY („Was würde ich einem Juden vorschlagen, wenn er in der säkularen Welt von Gott sprechen will?“; 44–50) relativiert in mehrfacher Hinsicht die beiden eben genannten christlichen Wortmeldungen: Er weigert sich zum einen, die Rede zu Gott (Gebet) gegen die Rede von Gott (Theologie) auszuspielen (eine Tendenz, die bei Metz unabweislich gegeben ist), weil auch die Rede zu Gott der Rechenschaft bedürfe und Philosophie zur Unterscheidung von Gotrede und Götzenrede nötig sei (47, 49). Zum anderen kann er das Spezifische christlicher Gotrede nicht in deren trinitarischem Idiolekt erkennen (wie Hilberath das unterstellt), sofern das Judentum nicht einen monolithischen, sondern dynamischen „Monothéos“ (46) kenne, der sich etwa gemäß kabbalistischer Traditionen in zehn Sefirot manifestiere; die Differenz liege stattdessen im Inkarnationsgedanken (vgl. 47). Von nicht minderer Bedeutung ist Werblowskys kurzer Hinweis auf die Ambivalenz der Rede von der „Theologie nach Auschwitz“ (49f); er fordert, unbeschadet der Einzigartigkeit des damals Geschehenen, dieses nicht von anderen Menschheitskatastrophen völlig zu isolieren. Geschieht Letzteres, so schnappt nach Werblowsky eine Art Fundamentalismusfalle zu (ebd.). Ich verstehe das als diskrete Warnung, die Opfer von damals – in gewiß bester Absicht – nicht auch noch als Identitätsstifter für eine christliche Theologie von heute zu mißbrauchen (wovor zu warnen ausweislich etlicher Publikationen aller Anlaß besteht).

Zum kleinen Ereignis macht den Bd DIETER HENRICHS einleitender Beitrag „Eine philosophische Begründung für die Rede von Gott in der Moderne? Sechzehn Thesen“; 10–20). Im Zentrum des in weit mehr als 200 Publikationen dokumentierten subtil verzweigten Oeuvres Henrichs steht das Ringen um eine konsistente philosophische Beschreibung des Phänomens selbstbewußter Subjektivität. Macht man sich die Mühe, die meist auf höchstem Niveau angesiedelten Interpretationen Henrichs zu neuzeitlichen Klassikern (namentlich Kant, Fichte, Hegel und Hölderlin) wie gleichermaßen seine spekulativen Essays durchzubuchstabieren, so wird man genau zu eben der Frage geführt, die den Titel des o. g. Beitrags bildet. Mit ihrer messerscharfen Beantwortung eröffnet Henrich seine prosaische Thesenfolge zu einer philosophischen Gotrede „nach dem Tode Gottes“, den Metz in seinem Beitrag fraglos voraussetzt. Was genau aber besagt dieses Theorem, wenn ein Philosoph der Gegenwart ernsthaft sagen kann: „Die Frage, unter der das Gespräch steht, zu dem ich beitragen soll, beantworte ich mit ja. Ich will als Philosoph von Gott sprechen, und jeder Philosoph sollte es zumindest können, dem die Philosophie von dem Ort, an dem die Fragen an der Grenze des Wissens bewegt werden, nicht zu einer Spezialität unter anderen geworden oder vielmehr heruntergekommen ist?“ (10)² Zu Recht war in der Podiumsdiskussion der Referenten von Henrichs „intellektuelle(r) Zivilcourage“ (82) die Rede. Dabei macht es sein Vorschlag zu einer möglichen philosophischen Gotrede der Theologie keineswegs leicht. Der Gottesgedanke legt sich ihm aus einer Selbstverständigung bewußten Lebens nahe, die kraft ihrer inneren Struktur auf eine spekulative, d. h. vom eingespielten Begriffsinstrumentar abweichende Metaphysik, einen Abschlußgedanken über das Wirkliche, hindrängt – aber freilich nur auf einen Gedanken, wenngleich zu diesem Gedanken für Henrich auch die Anschlußüberlegung gehört, ob und in welchem Sinn ihm eine Deckung durch eine entsprechende Realität zuzusprechen sei (12).

Da sich Henrichs in vier Gruppen vorgetragenen 16 Thesen einer philosophischen Rede von Gott an dieser Stelle nicht einfach zitieren, geschweige denn erläutern lassen, markiere ich nur – und zwar sozusagen quer zu formulierten Thesen – die elementaren theologischen Herausforderungen, die mit ihr einhergehen: (a) Henrichs philosophischer Gottesgedanke entfernt sich unter den für ihn obligatorischen Bedingungen neuzeitlicher Metaphysikkritik vom Gedanken eines personalen Gottes und denkt das Absolute in einem strengen Sinn, d. h. so, daß es der Welt nicht gegenüberstehen, sondern sie nur in sich einbegreifen kann; alternativ dazu gibt es nur eine naturalistische Suspendierung der Gottesrede (13f). (b) Die moderne Weltbeschreibung kann nicht einfach abgewiesen, son-

¹ Vgl. Habermas, Jürgen: Israel und Athen oder: Wem gehört die anamnetische Vernunft? Zur Einheit der multikulturellen Vielfalt, in: Diagnosen zur Zeit. Düsseldorf 1994, 51–64.

² Henrich stellt sich nicht als einziger die philosophische Gottesfrage. Vgl. dazu auch den Bericht von Eckholt, Margit: Eine theologische Wende? Entwicklungen in der französischen Philosophie, in: HerKorr 50 (1996), 261–266.

dern muß durch eine umfassendere Interpretation umgriffen werden, d. h. an ihr selbst muß sich der Ansatz zu einer religiösen Welt- und Selbstbeschreibung festmachen lassen (15ff). (c) Das kann nur dadurch geschehen, daß die nicht zu leugnende Marginalität bewußten Lebens im Sinn des Naturalismus als eine solche gedacht wird, die um ihrer eigenen Konsistenz willen aus einem sie ermöglichenden und bergenden Absoluten hervorgehend gedacht wird, was unter der Bedingung von (a) nur heißen kann: Bewußtes Leben muß sich von einem Innengrund her begreifen, den es wesentlich nicht im Griff hat, weil es auch über sein eigenes Auftreten und nicht einmal über seine eigene Verfaßtheit nicht verfügt. Gleichzeitig vergegenwärtigt sich dieser Innengrund damit im Vollzug bewußten Lebens auf eine Weise, die diesem absolute Bedeutung verleiht und es seinerseits zu diesem seinen Grund in ein Verhältnis treten läßt, für das sich am ehesten die Chiffren „Dank“ und „Liebe“ einstellen (wobei sich das nur aus Henrichs umfänglicher Auseinandersetzung mit Hölderlin wirklich begreifen läßt). Henrich selbst gibt sich überzeugt, daß das Christentum seiner antiken Konkurrenz gerade dadurch überlegen war, letzteren Zusammenhang (auf gewiß seine Weise) geltend gemacht zu haben. Zwar kann – so Henrich weiter – keine Philosophie die symbolisch sedimentierten Ressourcen einer Religion einholen, gleichwohl vermag Philosophie „... die Fundierung des Glaubens der Religionen in Gedanken und Erfahrungen des bewußten Lebens in größerer Klarheit und aus der Verständigung über dieses Leben selbst heraustreten lassen“ (20), ohne daß das den säkularen Grundcharakter der modernen Welterfahrung dementierte. Henrichs abschließende Bemerkung, daß dieser Gottesgedanke aus seiner Logik die Idee einer freiheitlich konturierten Solidarität nach sich zieht, die sich aus endlicher Rationalität allein nicht begründen läßt (ebd.), kann die gespannte Erwartung auf eine Durchführung des mit den 16 Thesen skizzierten Programms nur noch steigern.

Münster

Klaus Müller

Rusecki, Marian: *Wiarygodność chrześcijaństwa. Z teorii teologii fundamentalnej* (Die Glaubwürdigkeit des Christentums. Zur Theorie der Fundamentaltheologie). Bd 1. – Lubin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego 1994. 362 S.

Auf dem polnischen Büchermarkt erschien das Buch von M. Rusecki, „Die Glaubwürdigkeit des Christentums“. Der Vf. ist in Polen aus vielen Veröffentlichungen bekannt. Dem deutschen Leser aber sei die Person des Vf.s nahegebracht. Marian Rusecki ist Prof. für Fundamentaltheologie und Leiter von Sektion und Lehrstuhl für Fundamentaltheologie (Christologie) der Kath. Univ. Lublin. Er ist auch Vorsitzender der Gesamtpolnischen Sektion für Fundamentaltheologie bei der Kommission für die Lehre des Polnischen Episkopats. Er ist Vf. von über 300 Abhandlungen und Artikeln aus dem Bereich Theologie und Probleme der Fundamentaltheologie. Seine Forschungen konzentrieren sich auf drei Probleme: Die gegenwärtige Begründung der „*demonstratio christiana*“, der Motivationsfunktion des Wunders in der Theologie des 20. Jh.s und einiger religiologischer Fragen. Bei der Begründung seiner Thesen bedient sich R. personalistischer und semeiotischer Kategorien. Die wissenschaftliche Inspiration findet der Vf. u. a. bei folgenden Autoren: H. U. von Balthasar, Cz. Bartnik, H. Bouillard, W. Bulst, Y. Congar, H. Fries, R. Guardini, W. Kasper, A. Kolping, E. Kopeć, K. Lehmann, X. Leon-Dufour, J. Mouroux, K. Rahner, E. Schillebeeckx. Allgemein kann gesagt werden, R. s Werk kennzeichnen Kompetenz, Gelehrsamkeit und Neuerungsaktivität.

Das Buch „Die Glaubwürdigkeit des Christentums“ besteht aus vier Kap. Im 1. Kap. (27–81) stellt der Vf. den Kontext der Fundamentaltheologie dar und umreißt die Relationen dieser Disziplin zu den Nachbargebieten. Neu an dieser Bearbeitung ist die Darstellung der bisherigen Errungenschaften und Wandlungen in den Nachbargebieten (Naturkunde, Philosophie, Anthropologie, Bibelkunde, dogmatische Theologie, Ökumenismus, Religionswissenschaft) und die Feststellung ihrer Relationen zur Fundamentaltheologie. Eine Analyse des 1. Kap. wird es dem Leser möglich machen, nicht nur die Grenzen zwischen der Fundamentaltheologie und den Nachbargebieten zu ziehen, sondern auch den Bereich der dieser Disziplin eigenen Argumente klar zu sehen. Dann wird die Fundamentaltheologie – und davon will uns der Vf. überzeugen – „die Vorwürfe von sich weisen, diese Disziplin hätte die Stimme ergriffen und fast das gesamte Glaubensdepot verteidigt, wobei sie ihre Kompetenzen überschritten hätte“ (68).

Das 2. Kap. beinhaltet die Problematik von Zweck und Aufgaben der Fundamentaltheologie (83–167). Der Vf. stimmt mit den meisten Theoretikern dieser Disziplin überein, daß ihr Zweck die Begründung der Glaubwürdigkeit der christlichen Offenbarung sei. Das Problem beginnt erst mit der inhaltli-

chen Explikation des Begriffes „Glaubwürdigkeit“; er wird in der gegenwärtigen Literatur nicht eindeutig bestimmt. R. behandelt die grundsätzlichen Arten der Glaubwürdigkeit (die semeiotische, personalistische, martyriologische, axiologische, transzendente) und begründet auf ihrer Grundlage die Glaubwürdigkeit der Offenbarung. Der Vf. bemerkt, daß „in allen Auffassungen der Glaubwürdigkeit und deren Begründung der subjektive Aspekt deutlich aufgewertet wurde“ (112); es ist dies eine positive Antwort auf die Kritik, die der Fundamentaltheologie den Vorwurf macht, sie vermindere die subjektiven Dimensionen. Zu den Aufgaben der Disziplin zählt R.: die Aufgaben gegenüber der Theologie (objektiver Aufbau der theologischen Grundlagen, Erarbeitung der Grundlagen für manche Typen der Theologie), das Aufzeigen des Lebenssinns, praktisch-politische, linguistisch-hermeneutische, apagogische, ökumenische, dialogische, verteidigende Aufgaben.

Auf die Frage: Womit befaßt sich die Fundamentaltheologie? – also nach ihrem Gegenstand, versucht der Vf. im 3. Kap. (169–225) Antwort zu geben. Selbstverständlich werden Zweck und Aufgaben durch den allgemeinen Bereich des Gegenstandes der Disziplin bestimmt. Gegenstand der Fundamentaltheologie ist im Lichte des Zwecks die Offenbarung (*demonstratio christiana et catholica*), in der Aufgabenperspektive dagegen sollte der Gegenstand vervollständigt und erweitert werden. Der erste Teil dieses Kap. ist für Fundamentaltheologie-Lehrende überaus wichtig. R. bewertet hier einige Fragen der Zugehörigkeit unterschiedlicher Abhandlungen zum Gegenstand dieser Disziplin. Seine Meinung zu dieser Frage kommt den Erwartungen vieler Fundamentaltheologen in Polen entgegen. An Universitäten, an theologischen Fakultäten und Priesterseminaren erschwert der Mangel an klarer Meinung zu diesem Thema ein einheitliches Vortragen des Gegenstandes. Nach Ansicht des Vf.s sollten Probleme wie: die Existenz Gottes, die Anthropologie und der Glaube, die Abhandlungen: „*De religione in genere*“ und „*De locis theologicis*“ in den Gegenstand Fundamentaltheologie einbezogen werden. Daraus ist zu schließen, daß R. einen „abgeschlossenen“ Bereich des Gegenstandes eher ablehnt. Eine Disziplin, die aus den Ergebnissen anderer Wissenschaften schöpft, muß offen bleiben und in ihren Bereich die mit der Offenbarung und mit dem Glauben verbundenen Fragen aufnehmen, die mit ihrem Zweck und mit ihren Aufgaben in Einklang stehen. Im weiteren Verlauf des Kap.s behandelt er verschiedene Varianten der Auffassung der Offenbarung, die in der Fachliteratur vorkommen (intellektualistisch, personalistisch, soteriologisch, transzendental-anthropologisch, immanent, semeiotisch, symbolhaft). Aufgrund seiner Überlegungen kommt der Vf. zu der Feststellung, daß alle Kategorien – bis auf die intellektualistische – der Bearbeitung des Disziplingegenstandes dienen, sowohl dem christologischen, als auch – in den gleichen Kategorien – dem ekklesiologischen Faktum. Die intellektualistische Auffassung der Offenbarung (typisch für die klassische Apologetik) kann nur den Ausgangspunkt für weitere Erwägungen der Disziplin bilden. Des weiteren wird das Faktum der Offenbarung behandelt. Die gegenwärtigen Autoren – unter ihnen R. selbst – postulieren einen Umbau der christologischen These. Der Umbau sollte in Richtung einer modernen Interpretation des messianischen Bewußtseins Christi sowie der jeweiligen Argumente aus dem Bereich der „*demonstratio christiana*“ gehen. Da die Person Jesu und sein transzendentes Bewußtsein in keinem messianischen Titel adäquat ausgedrückt werden könne, „sollte vor allem die Persönlichkeit Jesu beachtet werden. Hier handelt es sich um eine allseitige, unter mehreren Aspekten durchgeführte Analyse seiner gesamten Lebenshaltung, seiner Lehre, seiner Taten, worin das transzendente Bewußtsein zum Ausdruck kam. Genau gesagt, es handelt sich um das Verhalten Jesu gegenüber dem Vater, den ihn umgebenden Menschen, der Welt sowie sein Selbstverständnis, die Selbsteinschätzung seiner Mission, der von ihm vollbrachten Werke, worin auch die begründende Funktion enthalten ist“ (207). Es ist unbedingt notwendig, appelliert R., daß dem Problem des transzendentalen Bewußtseins Jesu im polnischen Schrifttum zu diesem Gegenstand mehr Aufmerksamkeit gewidmet wird. Darüber hinaus sollten, laut Vf., im Rahmen des Disziplingegenstandes mehrere christologische Titel (die klassische Apologetik beachtete hauptsächlich drei Titel der Würde Jesu: Menschensohn, Messias, Gottes Sohn) berücksichtigt werden, denn sie besitzen relativen Charakter d. h. sie offenbaren die messianische Würde Jesu und motivieren sie zugleich. R.s Vorschlag, im christologischen Traktat sollte der Tod Jesu behandelt werden, ist völlig richtig, denn er gehört integral zum „*Mysterium Paschale Christi*“. Es sei hervorgehoben, daß im polnischen Schrifttum zur Fundamentaltheologie das Problem des Todes Jesu kaum behandelt wurde.

Mit der christologischen These ist die ekklesiologische eng verbunden, daher lautet das Thema der weiteren Erwägungen „*Die Kirche als Tradent der Offenbarung*“. Der Vf. behandelt die klassische Auffassung der apologetischen Ekklesiologie, sodann weist er auf Elemente der gegenwärtigen Auffassung der Ekklesiologie hin. Er zählt dazu: die modernen Auffassungen der Kirche (die Namen und Bezeichnungen der Kirche), ihre Entstehung, Verfassung, Zugehörigkeit, die Zeichen der Glaubwürdigkeit sowie die Art und Weise der Vermittlung der Offenbarung in der Kirche. Nach Meinung des Vf. sollte der Gegenstand der Fundamentaltheologie um die Problematik des Laikats erweitert werden, auch im Bereich der Übermittlung der Offenbarung. Die Änderungen in der Verfassung erfordern auch eine Erweiterung des bisherigen Materials um das Problem der Kollegialität der Amtsgewalt in der Kirche.

Das letzte Kap. des Buches befaßt sich mit den in der Fundamentaltheologie angewandten Methoden (257–330). Die Methoden vom Subjekttyp (psychologisch-existential, transzendental, personalistisch) halten die Bedingungen und Bedürfnisse des Subjekts für den Ausgangspunkt, dadurch können sie den Glauben des konkreten Menschen als persönliche Entscheidung berück-

sichtigen. Die Methoden vom Objektcharakter (historisch-synthetisch, ekklesiologisch-analytisch, soteriologisch) wählen zum Ausgangspunkt Erscheinungen von außerhalb des Subjekts, die sich auf äußerliche Fakten stützen. Zum Wert der Methoden äußert der Vf. den folgenden Gedanken: In Polen wird die Priorität in der apologetischen Begründung den Methoden vom Objektcharakter eingeräumt, die Methoden vom Subjektcharakter gelten als Hilfsmethoden. Im Westen werden in den neuesten Veröffentlichungen immer häufiger die zweitgenannten hervorgehoben. Es scheint jedoch, wegen der größeren Klarheit der Methoden vom Objektcharakter und wegen ihrer jahrelangen Anwendung in der Apologetik sollte ihnen der Vorrang zuerkannt werden (330).

In Polen schreiben viele Autoren Abhandlungen über die Theorie der Fundamentaltheologie. Alle sehen die Notwendigkeit, daß ein Lehrbuch über die gesamte Theorie der Disziplin verfaßt wird. Bahnbrechend war R.; von der Diagnose ging er zur Realisierung über. Der polnische Büchermarkt hat ein Buch erhalten, das die Lücke in der Zeit epistemologischer und methodischer Wandlungen in der Fundamentaltheologie füllt. Der Inhalt des Buches systematisiert die vorhandenen Ansichten über diese Fragen, ergänzt sie mit innovatorischen Lösungen und schafft die Grundlage für die Bearbeitung des Gegenstandes der Fundamentaltheologie nach bestimmten und einheitlichen Kategorien, in Übereinstimmung mit dem gegenwärtigen Status dieser wissenschaftlichen Disziplin. So scheint es, daß bei dem heutigen Stand der Entwicklung der Wissenschaft, R.s Buch ein Kompendium des Wissens über die Epistemologie und Methodologie der Fundamentaltheologie darstellt; es ist zugleich richtungsweisend für die heutigen Lösungen im Bereich des Gegenstandes.

Das oben Gesagte fordert, so scheint es, ehrlich dazu auf, das Buch von R. nicht nur in den Bücherbestand der „beruflichen“ Fundamentaltheologen aufzunehmen, sondern auch in den der Vertreter der Nachbargebiete, damit sie „einander verstehen“ und den „interdisziplinären Dialog“ vertiefen. Ganz bestimmt wird das Buch lange Zeit den Vortragenden in Fundamentaltheologie an theologischen Hochschulen in Polen von großem Nutzen sein, und auch denjenigen, die nach einer Beglaubigung ihres Verhältnisses zu Gott suchen.

Es wäre nicht verfehlt, das Buch ausländischen Verlagen zu empfehlen. Wegen der Sprachbarriere bleibt die polnische wissenschaftliche Literatur dem ausländischen Leser verschlossen. Und das ist schade. R. gebührt aufrichtiger Dank für die Erarbeitung dieses Lehrbuchs, das in der Literatur zur Fundamentaltheologie in Polen so notwendig war.

Lublin

Ryszard Tomczak

Theologiegeschichte

Caparello, Adriana: *Senso e interiorità in Alberto Magno*. – Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana 1993. 214 S. kt

Ausgehend von dem um 1250 in Köln geschriebenen Kommentar Alberts des Großen zu der stark neuplatonisch gefärbten, unter dem Namen des Dionysius Areopagita griechisch überlieferten, im Mittelalter mehrfach ins Lateinische übersetzten Theologie der Gottesnamen, *De divinis nominibus*, und unter Berücksichtigung weiterer neun Schriften aus dem umfangreichen literarischen Nachlaß (insgesamt über 70 Werke) des *Doctor universalis*, behandelt Adriana Caparello in ihrem Buch – nimmt man den Titel wörtlich – zwei zentrale Themen der Anthropologie Alberts: Sinne und Innerlichkeit.

In einem kurzen Vorwort (*Presentazione*, 3) weist die Vf.in auf die grundlegende Bedeutung der naturphilosophischen Seelenlehre (Psychologie) des Aristoteles einerseits und der neuplatonischen philosophischen Tradition andererseits für die Entfaltung einer ganzheitlichen Anthropologie durch Albert den Großen hin. Die Rezeption und Interpretation der Lehre des Stagiriten durch Albertus Magnus führte zur Überwindung platonischer Geringschätzung des Körperhaft-Materiellen und Sinnlichen in der Anthropologie und beeinflusste entscheidend die Entwicklungslinien des Aristotelismus und der philosophischen Reflexion insgesamt.

Im ersten Kap. der fünfteiligen Untersuchung behandelt die Vf.in aus der Perspektive der Themen „phantasia – imaginatio“ und „Gottesnamen“ Alberts Terminologie (I. *Phantasia – imaginatio, nomini divini in Alberto Magno: preziosità di un glossario*, 5–40). Es folgt die Frage nach der Semantik, der Symbolik und der Perspektive als Wissenschaft (II. *Semantica, simbologia e prospettiva come scienza*, 41–64). Zwei nächste Themenbereiche werden anhand des Kommentars zu *De anima* analysiert – „Licht, Diaphanum, Farbe“ (III. *Commento al „De anima“: luce, diafano, colore*, 65–116), und „phantasia – imaginatio“ (IV. *Phantasia – imaginatio nel commento al „De anima“ di Alberto Magno*, 117–152). Im letzten Kap. greift C. die in Alberts Kommentarwerk *De*

somno et vigilia formulierte Lehre vom Traum und vom Träumen auf (V. *Il sogno e il sognare nel „De somno et vigilia“*, 153–196). Ein kurzer Epilog (*Conclusioni*, 197), Bibliographie (Quellen, 199f; Sekundärliteratur, 200–205), Personenindex (207f), Sachindex (*Indice delle materie*, 209–211) und Verzeichnis der Fachbegriffe (*Nomenclatura*, 212–214) schließen das Buch ab.

Die Vf.in bemüht sich zunächst, die Gründe für den Ehrennamen „allseitiger Lehrer“ (*Doctor universalis*) im Hinblick auf die erste Fragestellung aufzuzeigen. Der Ausgangspunkt der Überlegungen sind ausgewählte Texte aus Alberts zehn Werken, in erster Linie aus dem Kommentar zu *De divinis nominibus*; herangezogene spezielle Sekundärliteratur soll dabei den Blick schärfen und den problemgeschichtlichen Horizont erweitern. Der Name „*Doctor universalis*“ drückt die intellektuelle Größe und Allseitigkeit des philosophisch-spekulativen, theologischen und naturwissenschaftlichen Interesses aus. Die Natur, ihre Phänomene und Prozesse, insbes. Entstehen, Wachstum und Veränderung, haben Albert fasziniert, wissenschaftlich außergewöhnlich beschäftigt, seine Denk- und Ausdrucksweise geprägt. Seine Leistung auf diesem Gebiet macht ihn zum größten Naturforscher des Mittelalters („il più grande naturalista di tutto il Medio Evo“, 5). Im Kontext des Kommentarwerkes *Super Dionysium De divinis nominibus* betont C., daß Albert aus neuplatonischen und aristotelischen Quellen geschöpft – und, wie Robert Grosseteste, sich der Perspektive (physikalisch-mathematischen Optik) für die Erörterung theologisch-metaphysischer Fragen bedient hat. Die Vf.in anerkennt den Einfluß des Aristoteles (und der Araber), aber sie hält den Grundriß von Alberts Theologie und Philosophie – u. a. im Hinblick auf die Rolle der Perspektive – für neuplatonisch („il neo-platonismo è la prima linea, che configura e l'Alberto teologo e l'Alberto scienziato“, 6). Entsprechende Texte und Termini aus dem Dionysius-Kommentar (*speculum*, 7–9; *radius*, 39; *radius solaris*, 10–11; *reverbatio solaris radii*, 11; *reflexio*, 38f; *diaphanus*, -nitas, 40; *phantasia*, 12–14, 18–34, 39f; *phantasma*, 34–36, 39; *imaginatio*, 14–17) erlauben der Vf.in, den Bezug von Alberts theologischer Epistemologie zu geometrischer Perspektive und physikalischer Optik, einem neuen hermeneutischen Instrument, das im Bereich des Intelligiblen, Geistigen und Metaphysischen Anwendung findet, herzustellen. Alberts Perspektive (einschließlich der Farbenlehre), Optik und philosophische Lichtspekulation werden zugleich als Ausdruck mittelalterlicher Ästhetik betrachtet und in ihrem Ursprung und ihrer Gestalt als neuplatonisch, aber bereits vermengt mit aristotelischen Elementen, definiert (7–12, 35–40; vgl. auch 115f). Der Nachweis, daß Albert mathematisch-physikalische Gesetze und Gesetzmäßigkeiten psycho-physiologischer Phänomene und Prozesse im Bereich der theologischen, metaphysischen und ethischen Erkenntnis im weiten Umfang adaptiert hat (38), ist das wesentliche Ergebnis des ersten Kap.s.

Im zweiten Teil des Buches (41–64) führt die Vf.in aus, wie die zu Beginn des Kommentars zu *De divinis nominibus* konstatierten Elemente der Perspektive Alberts sich allmählich zu einer systematischen Lehre, deren Schwerpunkt die Natur des Lichtes ist, entfalten („una elaborazione riflessa di dati scientificamente coordinati: la nuova scienza è esposta nelle sue fonti, nelle sue tematiche, nelle sue soluzioni, a partire dal primo dilemma, cui si aggiungeranno gli altri: la luce è corpo o no?“, 42, vgl. 63). Die Vf.in stützt sich in ihrer Untersuchung auf zwei Quaestiones des Kommentars über das Licht (*utrum sit corpus; utrum sit corporale vel spirituale*); diese Alberttexte werden abschnittsweise angeführt, analysiert und interpretiert; einige Parallelen im Werk und in anderen Schriften Alberts (*Mineralia*, *Quaestiones super De animalibus*, *De anima*) werden berücksichtigt. Die Perspektive, Lichtsymbolik und Lichtphilosophie stehen primär im Dienst der theologischen Auslegung der hl. Schrift („*Scriptura enim distribuit nobis intelligibilia per sensibilia et supersubstantialia per ea quae sunt secundum nos, et infigurata per quasdam figuras et simplicia per multiplicia et composita symbola* ...“) und des (Ps.-) Dionysiusstextes („*ad evidentiam litterae*“) (41, 63). Albert nutzte sie als Werkzeug, um an die geistig-intelligible Wirklichkeit erkenntnistäufig heranzukommen, den Bogen zwischen dem Sinnlichen und dem Geistigen zu spannen. Die Zweckmäßigkeit von Alberts methodischer Vorgehensweise faßt C. in drei Punkten zusammen: (1) der Meister wollte nicht nur die Nützlichkeit des wissenschaftlichen Denkens in der Wahrheitssuche im allgemeinen herausstellen, sondern er verstand es als eine Stütze der theologischen Reflexion; (2) er lieferte den Nachweis, daß es auf dem Boden der Wissenschaft keinen Konflikt zwischen Aristoteles und dem Christentum gibt; (3) durch seine Synthese, welche die Originalität und Autonomie der philosophischen Systeme von Plato und Aristoteles wahrte, rang er um die Versöhnung der beiden Denker (54).

Im dritten Kap. setzt die Vf.in ihre Studie zur Perspektive bzw. mathematisch-physikalischen und physiologischen Optik Alberts anhand der chronologisch nach dem Kommentar zu *De divinis nominibus* folgenden Paraphrase der aristotelischen Schrift *De anima* (verfaßt ca. 1254–1257) fort (65–116). Im Kommentar zum zweiten Buch von *De anima* des Stagiriten, Kap. 7 (418a 28–419b 3, Abschnitt über den Gesichtssinn), erörtert Albert systematisch eine Reihe optischer Phänomene und Fragen, wie: Licht, Schatten, Lichtreflexion, Spiegel und Spiegel-Arten, Spiegelbild, Auge, einige Fragen zur Anatomie des Auges und Physiologie des Sehprozesses, optische Täuschungen, Farbe etc. Die Vf.in stellt ausführlich den optischen Gehalt dieses Teils der Paraphrase vor; gelegentlich weist sie auf Parallelen in der scholastischen Tradition hin (Robert Grosseteste, Richard von St. Viktor, Roger Bacon und insbes. Witelmo). Alberts wichtigste Quellen werden im allgemeinen und – abgesehen von wenigen Ausnahmen (Alexander von Aphrodisias, Alhazen, Jesu Haly) – hauptsächlich in Anlehnung an explizite Angaben des *Doctor universalis* bzw. entsprechende (unzulängliche) Nachweise der kritischen

Textedition von Clemens Stroick (Alberti Magni Opera Omnia, Editio Coloniensis, VII, 1) benannt; eine genauere Bestimmung der Provenienz des Lehrinhaltes wird nicht angestrebt. Eine Vertiefung der Studie in dieser Richtung hätte nicht nur interessante Ergebnisse, sondern auch eine wünschenswerte Ergänzung, die man hier im Ansatz feststellen kann, und manche Korrektur der kritischen Ausgabe des Albertkommentars ergeben. Bezüglich des naturphilosophischen und -wissenschaftlichen Standortes der in der *De anima*-Paraphrase entwickelten Perspektive stellt die Vf.in fest, daß Albert die aristotelische Position vertritt und sich um einen Ausgleich zwischen der materialistischen und spiritualistischen Auffassung, zwischen der philosophischen Spekulation und den exakten Wissenschaften bemüht („La posizione di Alberto Magno è aristotelica, rispetta il criterio della medietà, in equilibrio tra materialismo e spiritualismo, che assume non tanto un valore filosofico, quanto un valore scientifico“, 105).

Hat die Vf.in im ersten Kap. des Buches Alberts Lehre von *phantasia* und *imaginatio* anhand des Kommentars zu *De divinis nominibus* analysiert, nimmt sie im vierten Kap. erneut dieselbe Problematik aus dem Blickwinkel der Paraphrase zu *De anima* auf. Der wesentliche Unterschied zwischen den beiden Kommentarwerken im Hinblick auf das gewählte Thema betrifft sowohl die Methode der Auslegung als auch den Lehrinhalt. In *De anima* werden die Phänomene im Grundsatz ausschließlich auf der naturphilosophischen und -wissenschaftlichen Ebene, „*rationibus et experimento*“, ohne Rekurs auf Theologie und Metaphysik, abseits von Symbolik und Metapher oder Analogie, erklärt (117f). Elemente der Geometrie mit entsprechenden Graphiken bilden die Grundlage für die Erörterung der Theorie des Sehens und der Lichtverbreitung; die *phantasia*, *imaginatio*, *visio*, *apparitio* sind deren Grundbegriffe (118f), was sich schon nach Albert (in Anlehnung an Aristoteles) etymologisch erklärt („*visus . . . nomen a luce accipit*“, und: „*phantasia derivatum nomen habet a visu, quia phantasia dicitur visio vel apparitio Latine*“, 119). Die *phantasia* ist ein aktuelles Operativprinzip bei Tieren und unter gewissen Umständen bei Menschen (121); als organische Kraft der inneren Sensibilität wirkt sie durch Körperorgane (*cerebrum*) (122f); sie nimmt Formen (Figuren), Farben und Stimmen (auch im Traum) auf (120). C. schildert ausführlich Alberts Erläuterungen über den anatomisch-neurologischen Aspekt der *phantasia* (122ff); von den vielen sachlich und historisch relevanten Parallelen in Alberts anthropologischer Schrift *De homine* wird eine zweimal beiläufig verzeichnet (124, Anm. 16; 147, Anm. 55). Trotz der eingangs genannten Unterschiede zwischen der *De anima*-Paraphrase und dem Kommentar zu *De divinis nominibus* konstatiert die Vf.in in Alberts Lehre über *phantasia* und *imaginatio* „in gewissem Sinne“ eine Kontinuität und ein Zusammengehen von Aristotelismus und Neuplatonismus – eine Tatsache, die durch die mehrdimensionalen Bezüge und die Komplexität der menschlichen Innerlichkeit begründet und gerechtfertigt wird (125ff).

Das schon im vierten Kap. angerissene Thema der prophetischen Imagination und die Problematik des Traumes wird im fünften und letzten Kap. des Buches unter Hinzuziehung von Alberts Paraphrase der aristotelischen Schrift *De somno et vigilia* und mit Hinweisen auf weitere Parallelen im Werk des Kirchenlehrers (Super *Isaiam*, Super *Ieremiam*, *Quaestio de prophetia*) – angereichert mit Exkursen in den problemgeschichtlichen Kontext (v. a. Johannes von Salisbury, ferner Plato, Cicero, Galen, Constantinus Africanus, Richard von St. Viktor, Thomas von Aquin, Marsilio Ficino) – nochmals aufgenommen und analysiert (153ff). Die Vf.in stellt fest und erbringt hierfür den Nachweis, daß Albert sowohl die klassische griechisch-römische Tradition als auch den entsprechenden Beitrag der Juden, Araber und Perser gesichtet und nach Maßgabe aristotelischer Naturphilosophie und -wissenschaft aufgearbeitet hat (153f, 161–164, 166, 169f, 171ff). Er hat dabei den Grundsatz aufgestellt, ihn beachtet und immer wieder betont, daß naturwissenschaftliche Forschung in allen Bereichen – auch in bezug auf den Menschen – autonom ist, d. h. sie hat in Unabhängigkeit von der Offenbarung und Theologie zu erfolgen (155ff, 163). Da der Traum ein Erleiden des schlafenden Menschen ist („*somni quaedam passio sit somnium*“, 156), schickt Albert seiner Aristoteles verpflichteten, aber dessen Vorlage überschreitenden Lehre über den Traum eine Untersuchung des Schlaf-Phänomens voraus (156–162). Bezüglich des Traumes gilt u. a.: der Traum (effektiv oder inhaltlich) ist ein gewisses sinnliches Bild („*sensibile simulacrum*“), das seine instrumentale Ursache und Verwurzelung in den Sinnesorganen hat (159, 161; vgl. 164f); wird er durch eine *passio* des Intellekts hervorgebracht, kann er eine intellektuelle Vision (mit wahrer oder falscher Erkenntnis) beinhalten und sogar eine prophetische Inspiration vorbereiten bzw. ihr dienen (164f, 166f). Die Prophetie ist „eine sehr intensive, in der Tonart markante, oft heftige Vision, welche eine rationale Intervention und streng wissenschaftliche Forschung ausschließt und auf einer Verzückung (*raptus*) des Intellekts beruht . . .“ (165). Albert hält dabei an der jüdisch-christlichen Tradition fest, daß es zwei Arten von Prophetie gibt: eine natürliche (philosophische) Prophetie, und eine übernatürliche, d. h. durch Gnade des Heiligen Geistes bewirkte (theologische) Prophetie (166). Im Zusammenhang mit der Prophetie wird von der Vf.in die von Albert kritisch aufgearbeitete und neubewertete mantische Tradition (*divinatio* – Voraussehen, Wahrsagen und Wahrsagekunst) mitberücksichtigt (167, 170f, 174ff).

Im Epilog würdigt die Vf.in Alberts gelungenen Versuch, die Innerlichkeit des Menschen in ihrer unendlichen Möglichkeit, ihrem Kern und ihrer ersten Stufe – die *imaginatio* und *phantasia* – im Lichte der aristotelischen *littera* und Logik, aber auch des Neuplatonismus offenzulegen, ihre Autonomie zu festigen und die Dimension dieses Bereiches aufzuzeigen (197).

Mit dieser wichtigen, für das Verständnis von Alberts Anthropologie sehr nützlichen Studie, die im wesentlichen nicht nur ein

gutes Stück vom Neuland der Albertforschung – man denke nur an die „Entdeckung“ der Perspektive – erschließt, sondern auch manche unsachgemäße Äußerung über die geschichtliche Bedeutung des Doctor universalis widerlegt, hat sich die Vf.in sehr verdient gemacht. Ihre Leistung wird nicht durch nachfolgende kritische Bemerkungen – sie mögen als Eindrücke einer wohlwollend-aufmerksamen Lektüre verstanden werden – geschmälert.

Die wiederkehrende Betonung eines Bezugs von Alberts Vokabular zum Griechischen, bisweilen mit Hinweisen auf die griechische Wurzel der lateinischen Begriffe (9, 10, 12, 39f, 58, 60f, 74, 118), bereichert zwar im allgemeinen die Reflexion (87), ist in der Sache aber irrelevant und anachronistisch, da es sich weder um eine für Albert spezifische lexikalische Erscheinung handelt, noch etwas mit seinen etwaigen Kenntnissen der griechischen Sprache (Albert kannte kein Griechisch) zu tun hat.

Die Bedeutung der Lichtspekulation und der mathematisch-physikalischen Perspektive in Alberts „essenziell theologischen, ethisch-metaphysischen“ (5f) Werk *Super Dionysium De divinis nominibus* wird angemessen hervorgehoben und damit der neuplatonische Grundzug des philosophisch-theologischen Profils des Doctor universalis begründet. Diese Erkenntnis gilt aber im wesentlichen nur für diesen Kommentar, da Albert im *De anima*-Kommentar (und in *De homine*) aristotelische Grundpositionen – auch und insbes. in bezug auf die Perspektive – vertritt. Es wurde dabei übersehen, daß der eigentliche Ort für die Perspektive und Optik Alberts die anthropologische Schrift *De homine* (q. 20–21 und Appendix, ed. Borgnet, Paris 1896, 168–228) ist. Dort finden sich wertvolle Auskünfte über die Quellen bzw. den Literarkontext der Lehre Alberts (Aristoteles, Plato, Augustinus, Costa ben Luca, Nemesius Emesenus, David von Dinant, Ps.-Nicolaus Peripateticus, al-Kindi, Euklid und Ps.-Euklid, Ps.-Gilbertus Porretanus u. a.). Wichtige Elemente dieser Lehre sind in viele andere Schriften Alberts eingestreut; es wäre wissenschaftlich lohnend, ja erforderlich, die deutlichen Parallelen aufzuzeigen. Alberts Perspektive und sein optischer Beitrag insgesamt wird nicht angemessen von der bereits vorhandenen optischen Tradition abgehoben. Die Deutung von Alberts Aussage „*sicut optime dicit Philosophus, lumen est colorum hypostasis*“ (111; vgl. 91) als Entlehnung aus Aristoteles (*De sensu et sensato*) entspricht zwar dem in der kritischen Textausgabe erbrachten Nachweis, ist aber unzutreffend, da der „Philosoph“ in diesen Fall nicht mit Aristoteles, sondern mit dem Autor der pseudepigraphischen Schrift *Quaestiones Nicolai Peripatetici* identisch ist (vgl. die Textedition der *Quaestiones Nicolai* von S. Wielgus, c. 7, 136,28; Albertus Magnus, *De homine* q. 21 a. 1, Ed. Paris. XXXV, 180a). Kritische Distanz gegenüber der Pariser Borgnet-Ausgabe der Alberttexte und gegebenenfalls eigene text- und quellenhistorische Nachforschungen verlangt die von der Vf.in zitierte Lehrmeinung eines nicht identifizierten Denkers namens „Alchamadi“ (169, 170). Selbst A. Borgnet hat in seiner Textausgabe in einer Anmerkung zu dieser Stelle zurecht die Vermutung geäußert, daß es sich eher um Alkindi handelt. A. Nagy hat „Alchamadi“ tatsächlich mit Alkindi identifiziert (vgl. A. Nagy, Die philosophische Abhandlung des Ja'qub ben Isahaq Al-Kindi, Münster 1897 [BGPhMA, II/5], XXIV). Avicennas *Liber VI Nat.* wird nach der unkritischen Ausgabe von Venedig 1508 zitiert (47, 48, 59), wenngleich im Quellenverzeichnis auch die kritische Edition von S. Van Riet angegeben wird; es läßt sich dadurch erkennen, daß die Vf.in jene Avicenna-Zitate nicht aus der angegebenen Textausgabe von Venedig, sondern aus dem Quellenapparat der Albert-Ausgabe übernimmt.

Nicht alle in Anmerkungen zitierten Titel werden am Schluß (*Bibliografia*, 199–205) erfaßt, so z. B.: Albertus Magnus, *De animalibus* (27, Anm. 44); id., *Il bene* (Trattato sulla natura del Bene) (23, Anm. 34); Anselmus, *Monologion* (!) (49, Anm. 21); M. Ficino, *Epistulae* (152, Anm. 61); D. Hume, *Trattato sulla natura humana* (188, Anm. 62); Plato, *Fedro* (189, Anm. 65); Witelo, *Perspectiva* (79, Anm. 19; 86, Anm. 23); ferner beide Albertus Magnus-Festschriften: Albertus Magnus and the Sciences (5, Anm. 1) und Albertus Magnus Doctor universalis (6, Anm. 3); E. Castelli, *Il Demoniac* (23, Anm. 34); M. D. Chenu, *Imaginatio* (12, Anm. 12 und 14, Anm. 16); G. Costa, *Genesi* (23, Anm. 35); P. Courcelle, *Les lettres* (27, Anm. 43); U. Dähnert (!), *Die Erkenntnislehre des Albertus Magnus* (195, Anm. 73); Schürmeier (?) (23, Anm. 34).

Die alphabetische Reihenfolge im Literaturverzeichnis ist teilweise durcheinander geraten (s. Torrell und Thum, Vinaty und Vernant, Wolfson und Wohlmann, Yates, Zambelli); doppelt (das zweite

Mal falsch) aufgenommen: „McEvoy J.“ und „Evoy J. M. C.“; statt „Björnbo A. A. – S. Vogl“ wird „Vogl“ verzeichnet (vgl. 44, Anm. 7).

Das Literatur-Verzeichnis wurde insgesamt nachlässig erstellt – manche Titel werden unpräzise und mit fehlenden Bestandteilen, fehlerhaften Jahrgang- und Seitenangaben (sowohl in den Anmerkungen als auch in der Zusammenstellung am Schluß) – angegeben (vgl. z. B. Franchi, Michaud-Quantin, Steneck). Die Zitation von *De aspectibus* des Alhazen ist mit der von den Witelo-Schriften deklungsgleich („Alhazen, *Opticae Thesaurus*“, 76, 199; vgl. 79, Anm. 19; 86, Anm. 23). Grundlegende Studien zur Perspektive des Mittelalters von D. C. Lindberg und die neuere (1980) Untersuchung zur mittelalterlichen Lichtspekulation von Klaus (!) Hedwig (BGPhThMA, N. F. 18) hätten mit Gewinn konsultiert werden können. Titel der kritisch edierten Werke Alberts (und generell) sollten einheitlich zitiert und nachträglich nicht abgeändert werden (vgl. z. B.: „*Expositio in De anima*“, 67, Anm. 3, 117, Anm. 1; „*De intellectu contra Averroistas*“, 39). Der Bd 35 der Pariser Ausgabe von *Alberti Magni Opera Omnia* ist entweder als *Summa de creaturis pars II* oder als *De homine* (147) anzuführen (wie 124, Anm. 16), nicht aber einfachhin als „*Summa de creaturis*“ (199). Schließlich ist durchgängig „*Monasteri Westfalorum*“ durch „*Monasterii Westfalorum*“ oder Münster (vgl. 153, Anm. 1) zu ersetzen.

Bonn

Henryk Anzulewicz

Gerwing, Manfred: Vom Ende der Zeit. Der Traktat des Arnald von Villanova über die Ankunft des Antichrist in der akademischen Auseinandersetzung zu Beginn des 14. Jahrhunderts. – Münster: Aschendorff 1996. XXV, 708 S. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, NF, Bd 45), kt DM 198,00 ISBN: 3-402-03996-6

Es ist nicht zu übersehen, daß das Motiv der Apokalypse heute mehr und mehr an Interesse gewinnt und in facettenreichen Transformationen in der Literatur, der Kunst und der Philosophie geradezu allgegenwärtig ist. Die Gründe dieser Präsenz sind zu vielfältig, um sie auf einen einzigen Begriff zu bringen. In der vorliegenden Arbeit, die mit einer Skizze der aktuellen politischen und theologischen Motive der Endzeitproblematik einsetzt (Vorwort, IX–XIII), geht es primär darum, die für die Apokalyptik typische Ambivalenz der „Angst- und Hoffnungssignatur“ zu hinterfragen, sie von „ihren historischen Wurzeln“ her zu rekonstruieren. Hinter diesem Schritt zurück in die Geschichte steht die Überzeugung, daß das „Vergangene“, wenn es „mit den Augen der Vergangenheit“ gesehen wird, in seiner spröden, hermeneutisch nicht komplett einzuholenden Andersheit und Einzigartigkeit zum „kritischen Gewissen“ der Gegenwart wird.

Die bei L. Hödl (Bochum) als Habilitationsschrift für Dogmatik/Dogmengeschichte geschriebene Monographie befaßt sich mit den 1299/1300 publizierten, schnell eskalierenden Thesen des Arnald von Villanova, mit den Entgegnungen des Johannes Quidort v. Paris und den Reaktionen der Pariser und Oxforder Theologen.

Die Arbeit, deren Einleitung programmatisch argumentiert (XIV–XXV, wichtig XXI, Anm. 23), gliedert sich in die folgenden Abschnitte: I. Wende zum 14. Jh. (2–22), II. Arnald von Villanova: Arzt, Erzieher u. Reformator (23–75), III. Ankunft des Antichrist (76–253), IV. Lösung des Johannes Quidort v. Paris (254–448), V. Kontrapositionen (449–636), während der Schluß (637–650) die besondere, sozusagen ärztliche Spiritualität (*cura animarum*) des „Laien-Theologen“ Arnald nochmals präzisiert. Der Anhang (651–708) gibt ein Verzeichnis der Abkürzungen, Quellen, Literatur und ein Register, das – nicht immer leserfreundlich – Autoren und Fachbegriffe miteinander vermischt. Die Arbeit bewegt sich in der Auswertung der Quellen, ebenso wie in der Verarbeitung der Fachliteratur auf dem Stand der Forschung, der in zentralen Punkten für Arnald und Quidort weitergeführt wird. Als Textgrundlage dient Cod. Vat. lat. 3824 (vgl. 76, Anm. 2), da die von J. Mensa i Valls angekündigte Edition bisher noch nicht erschienen ist (La polémica escatológica entre Arnau de Vilanova i els filòsofs i teòlegs professionals [1297–1305], Universitat Autònoma de Barcelona 1993; vgl. auch Bull. phil. méd. 35 [1993], 38ff). Ein Teil der Quellentexte wurde bereits von H. Finke übertragen, die restlichen Passagen liegen in neueren Transkriptionen vor. Im Kern der Arbeit geht es – primär – um einen genauen, fast um einen Zeilenkommentar des in mehreren redaktionellen Schichten vorliegenden Traktats *De tempore adventus Antichristi* und dann – ferner – um die Analyse der theologisch vielschichtigen Kontroversen, die die Thesen Arnalds in Paris und Oxford hervorriefen. Auf die Bedeutung dieser Diskussionen hatte bereits die spanisch-katalanische Forschung hingewiesen. Hier liegt das argumentative Zentrum auch der vorliegenden Arbeit.

In einem minutiösen, über die Arbeiten von H. Finke und J. Perarnau i Espelt hinausgehenden Textvergleich gelingt es G., im Traktat eine „trimorphe Struktur“ aufzuweisen: nämlich die Textschichten der „Prinzipien“ (*principia probationis*) und der „Folgerungen“ (*conclusiones*), die der Pariser Fakultät vorlagen, wobei nur diese Konklusionen der Kurie zur Verurteilung vorge-

legt wurden, während die „Argumentationen“ später (1299–1300) anzusetzen sind. Das bereits zu Anfang unüberhörbar anklingende Leitmotiv des Traktates ist die „Sorge um das Heil“ der Menschen, die *cura animarum*, wahrgenommen von „Wächtern“ (*speculatores*), die nicht mehr ausschließlich dem Priesterstand angehören müssen, „*quicumque scrutantur sacra eloquia, speculatores domini sunt ad populum suo modo*“ (85). Für die Geschichte der Laien-spiritualität ist dieser Ansatz überaus interessant. Das Wächteramt wird von Arnald, neben dem Rekurs auf die Hl. Schrift, v. a. durch die geisterfüllte *intuitio* gerechtfertigt. „Die Rede von den letzten Jahrhunderten ... ist für Arnald von Villanova nicht bloßes Ergebnis von Berechnungen, zeitgeschichtlichen Analysen und exegetischen Beweisen, sondern Frucht und Ertrag des Heiligen Geistes“ (110). Die biblischen Rechtfertigungen betreffen dabei mehr das „Daß“, während die geistinspirierte Zeitkritiken auf das „Wann“ des Weltendes zielen. Die „Klarstellungen“ gegenüber falschen Prognosen, Pseudopropheten und Irrtümern (111ff) lassen in der Interpretation zahlreicher, auch naturwissenschaftlich relevanter Details deutlich werden, daß – nach Arnald – das entscheidende Kriterium für die Bestimmung der Ankunft des Antichrist das „Wort und der Geist Gottes“ (119) ist. In dieser merkwürdigen Spannung zwischen Präzision und Unschärfe berechnet Arnald – mit Bezug auf Dan 12,11 – in der Kalkulation von Zeichen erster, zweiter und dritter Stufe über Jahre, Tage und Stunden die Ankunft des Antichrist auf das Datum 1378 (133ff). Der Text der „Konklusionen“ – wahrscheinlich noch vor den Konflikten in Paris geschrieben – faßt die Ausführungen sachlich, aber mahnend zusammen (182ff). Dagegen werden die „Argumentationen“ (185–253) als Antwort auf die Einwände der Pariser Theologen von Arnald extrem polemisch formuliert. In diesem Zusammenhang betont G. zurecht, daß die zunehmende kirchliche, auch politische Labilität der überkommenen Ordnungen für Arnald das entscheidende Zeichen für die Ankunft des Antichrist ist. Auf diese Prognose hat dann auch Bonifaz VIII. aus der Sicht des päpstlichen Primats zustimmend reagiert und etwas später übrigens die Verurteilung Arnalds – vielleicht auch aus persönlichen Gründen (39) – korrigiert. Allerdings darf man dabei nicht übersehen, daß Arnald gegenüber der beginnenden Dissoziation von Staat und Kirche eine alte, tradierte, zeitgeschichtlich bereits überholte Position vertritt.

Die Antwort des Johannes Quidort v. Paris versteht G. als eine „tolerable“ Lösung, da Quidort zwar die Sorge um das Heil in der Endzeit teilt, doch die exakten Zeitbestimmungen der Apokalypse – auch die Frage nach der *figura Antichristi* – bewußt offenläßt (254ff). Die Interpretationen beziehen sich auf komplexe, in der Forschung strittige Problemfelder – auf biographische Fragen, Chronologien, Rezeptionen von Motiven, Traditionssträngen, Kalkulationsmethoden. Dabei unterstreicht G., daß für Quidort – anders als für Arnald – der Antichrist gerade die „zentripetalen Kräfte“ bindet und sie destruktiv ausnützt. Die „konzisen Kontrapositionen“ der Theologen in Paris und Oxford (449ff) zielen gegenüber Arnald auf durchaus unterschiedliche Punkte, die dann zum Thema der Kontroversen werden: die Datierung der Endzeit (Peter v. Auvergne, 449ff), die exegetischen Engführungen (Nikolaus von Lyra, 489ff) und die Gefährdung der Glaubenspraxis durch eine fragwürdige, fast häretische Spekulation, die dazu führt, das „Schweigen Gottes“ über die Endzeit zu unterlaufen (Guido Terrena, 499ff). Die sicherlich härteste, theologisch geschliffene, aber letztlich doch mißverstehende Kritik wird von Heinrich von Harclay vorgebracht, der Arnald übrigens namentlich nennt und – neben anderen Adressaten – vermutlich auch Johannes Quidort meint (*alia opinio alicuius solempnis*, 580). Harclay greift zunächst die Berechnungen an, aber er unterschlägt die apologetische Absicht der Kalkulationen, um dann das Verfahren Arnalds als *maxime irrationabilis* zu verurteilen. In polemischer, fast gehässiger Wendung unterstellt Harclay, der Arnald einen „heimlichen Juden“ nennt, daß der von den Juden erwartete Messias der eigentliche Antichrist sei. Es ist keineswegs überflüssig, die anti-jüdischen Implikate der mittelalterlichen Eschatologien näher zu betrachten (vgl. auch 64f). Aber die Stoßrichtung der Kritik, wie G. zeigt, trifft letztlich Johannes Quidort, den Harclay in kritischer Gelehrsamkeit zu „übertreffen“ (633) sucht, um dessen Argumente zu widerlegen.

Die *Summa* (637ff) gibt eine Zusammenschau der zentralen, das gesamte Buch durchziehenden Gegensätze, die die eschatologische Diskussion beherrschen. Für Arnald ist die „Sorge“ leitend, die *cura animarum*, die das naturwissenschaftliche und theologische Werk des Katalanen als Klammer verbindet. Man wird hier – neben der Betonung der „Einheit“ von Sacerdotium und Ecclesia – das Zentrum der Laien-Spiritualität Arnalds sehen dürfen. Andererseits macht aber gerade diese Akzentsetzung, die G. vertritt, deutlich, daß die Untersuchung über Arnald fast kontrapunktisch aus der Spannung zu einem anderen Autor lebt, der zwar nicht im Titel des Buches erscheint, aber konstant präsent ist – Johannes Quidort v. Paris. Die mahnenden Prognosen über die Ankunft des Antichrist werden von Quidort ernstgenommen, doch „tolerabel“, nach Art einer „Mutmaßung“ interpretiert, die auch „Revisionen“ zuläßt. Auf dieser Linie der Toleranz werden die heterogenen zeitgeschichtlichen Entwicklungen, die zunehmenden Partikularisierungen des privaten und öffentlichen Lebens und das Nebeneinander von kirchlicher und politischer Macht von Quidort „positiv“ gesehen. Hier beginnt, inmitten theologischer Konflikte, ein Weg, der in die Moderne führen wird.

Die eschatologische Kontroverse um 1300 markiert das Ende der tradierten kalkulativen Erklärungen der Apokalypse, die nunmehr aus der wissenschaftlichen Theologie verschwinden, allerdings in der Spiritualität weiterleben und schließlich in den kirchenpolitischen Konflikten der Reformationszeit eine beträchtliche publizistische Aktualität erlangen. Wie wenig die im engeren Sinn wissenschaftliche Theologie später an der berechnenden Expi-

kation, der *computatio* der Apokalypse interessiert ist, zeigt die *Querelle des futurs contingents* in Louvain (1465–1475). Nach der Ankunft des Antichrist wird nicht mehr gefragt.

Die Arbeit bewegt sich argumentativ und in methodischer Hinsicht auf mehreren Ebenen. Der von G. klar bevorzugte interdisziplinäre Ansatz führt dazu, am Anfang der Arbeit die spekulativen Themenkomplexe kompakt in „Zeit und Raum“ (3ff) einzulagern. Die interdisziplinären Verfahren, die G. einsetzt, haben angesichts der Vielschichtigkeit des Themas ihre Berechtigung, aber auch gewisse Nachteile. Die Stärke der Arbeit liegt zweifellos darin, daß sie die begrifflich-theologischen und exegetischen Schichten der Kontroverse um 1300 in Paris und Oxford im Detail aufschließt und die gegenläufigen Stränge der Argumentationen minutiös nachzeichnet. Diese Rekonstruktionen führten bis zu genau dem Punkt, an dem die theologische Spekulation ihre eigene Grenze wahrnimmt, um dann schließlich das Thema in andere Kontexte freizugeben, deren Wirkungsgeschichte bis heute andauert.

Die bemerkenswerte Widmung am Anfang der Arbeit – dies sei zum Schluß gesagt – geht mit Großmut über die fragwürdigen Entscheidungen derer hinweg, die „von Amts wegen“ zu andere Aufgaben „berufen“ waren (XIII). Die Noblesse dieser akademischen, auch kirchlichen Umgangsform mag zum Nachdenken einladen.

Aachen

Klaus Hedwig

Stephens, Peter: *Zwingli. Einführung in sein Denken.* – Zürich: Theologischer Verlag 1997. 212 S., brosch. DM 56,00 ISBN: 3-290-10998-4

Gottfried Kellers „Zürcher Novellen“ (1878) enthalten eine dramatisch-satirische Erzählung aus der Zeit der Reformationskämpfe, die nach dem Namen ihrer Heldin betitelt ist. „Ursula“ beginnt mit dem denkwürdigen Satz: „Wenn die Religionen sich wenden, so ist es, wie wenn die Berge sich auftun ...“ Das ist nicht zuletzt auf Ulrich/Huldrych Zwingli zu beziehen, den wir gegen Ende von Kellers Erzählung auf dem Kappeler Schlachtfeld hingestreckt finden, nachdem er zuvor Zürich neben Wittenberg zu einem zweiten Zentrum der deutschen Reformation gemacht hatte: „Die sinkende Sonne glänzte ihm in das noch feste und friedliche Antlitz; sie schien ihm zu bezeugen, daß er schließlich nun doch recht getan und sein Amt als ein Held verwaltet habe. Wie die große goldene Welthostie des gereinigten Abendmahles schwebte das Gestirn einen letzten Augenblick über der Erde und lockte das Auge des darniederliegenden Mannes an den Himmel hinüber.“

Der Züricher Reformator starb am 11. Oktober 1531. Was sich zwischen diesem Datum und Zwingli – zwei Monate nach derjenigen Martin Luthers erfolgten – Geburt am 1. Januar 1484 zutrug, schildert S. nach einer Skizze der eidgenössischen Verhältnisse um 1500 (17–21) zu Beginn seiner Monographie auf knapp zwanzig Seiten (22–41). Sodann wird Zwinglis Denken in seiner geschichtlichen Entwicklung nachgezeichnet. Ein erstes Kap. beschäftigt sich mit der Bibel (42–54) als der „Grundlage für Zwinglis reformatorisches Wirken und seine Theologie“ (14). Es folgen die zentralen Sachthemen, die in Kommentaren, Abhandlungen und sonstigen Werken mehr oder minder systematisch abgehandelt wurden, wobei das beherrschende Grundmotiv von Zwinglis gesamter Theologie nach dem Urteil von S. durch den Gedanken bzw. die wahrgenommene Wirklichkeit der *Souveränität Gottes* (55–64) bestimmt ist. Das Motiv der *Souveränität Gottes* prägt sowohl die *Christologie* (65–74), welche die menschliche Natur Jesu Christi im wesentlichen als Wirkinstrument des allmächtigen Selbstbestimmungswillens Gottes und seines Logos in Betracht zieht, als auch die *Pneumatologie* (75–84), sofern das Verhältnis von Geist und Wort wie das der beiden Naturen in Christus eine im Vergleich zu Luther eher lose Beziehung darstellt, die im übrigen unter dem ständigen Vorbehalt arbiträren göttlichen Beliebens steht.

Damit ist der dogmatische Rahmen abgesteckt, innerhalb dessen die Lehren von Sünde und Heil (85–97), Wort und Sakrament (98–107), von der Taufe (108–119) und vom Abendmahl (120–142) sowie von Kirche (143–159) und Staat (160–178) detailliert und kenntnisreich entwickelt werden. S.s. Monographie schließt mit einer Gesamtwürdigung (179–190) der theozentrischen Theologie des kirchlichen und politischen Neuerers Zwingli, der Humanismus und Reformation in Personalunion zu verbinden wußte, worin die Bedeutung seines Lebens und Wirkens im wesentlichen begründet liegt. Eine Liste der biographischen Daten (191), ein Verzeichnis der im Text erwähnten Werke Zwinglis (192f), eine kleine Literaturauswahl (194–196), Kurzbiographien einiger wichtiger Gestalten der Kirchen- und Theologiegeschichte (197–202) sowie umfangreiche Register (203–212) sind beigegeben. Sie kennzeichnen das Buch von S., das 1992 zuerst auf Englisch erschien und für die deutsche Ausgabe überarbeitet und ergänzt wurde, als das, was es seinem Untertitel gemäß sein will: keine Spezialmonographie mit primärem Interesse am gelehrten Detail, sondern eine allgemeine Einführung in Zwinglis Denken. Wert und Grenzen der Untersuchung sind damit umschrieben.

Unter den Themenaspekten, die in der Studie von S. behandelt werden, ragt der Abendmahlsartikel allein schon in quantitativer

Hinsicht hervor. Das kommt nicht von ungefähr: war es doch v. a. die Abendmahlsfrage, die zu dem spätestens während des Marburger Religionsgesprächs von 1529 manifest gewordenen Bruch zwischen der Wittenberger und der Züricher Reformation geführt hat. Die Gründe hierfür und die Verbindung dieser Gründe mit dem Zwinglischen Zentralmotiv der *Souveränität Gottes* werden plausibel aufgewiesen. Dabei zeigt sich zugleich, wie wenig Zwingli platonisch geprägtes und zum Spiritualismus neigendes symbolisches Sakramentsverständnis zu tun hat mit jenem letzten Augenblick eucharistischer Weltseligkeit, in welchem Gottfried Keller im Geiste Ludwig Feuerbachs den Züricher Reformator enden läßt. Das ändert freilich nichts an der bedenkenswerten Tatsache, daß ein berühmter Eidgenosse unseres Jh.s – Karl Barth – sowohl an Zwingli Sakramentsbegriff (vgl. KD IV/4) als auch an Kellers Dichtung und namentlich an jenem Gedicht (vgl. KD III/4, 666) nicht unerheblichen Gefallen finden konnte, welches der Todesszene Zwinglis in „Ursula“ so eigentümlich nahekommt: „Doch noch wandl ich auf dem Abendfeld, / Nur dem sinkenden Gestirn gesellt; / Trinkt, o Augen, was die Wimper hält, / Von dem goldenen Überfluß der Welt!“

München

Gunther Wenz

Napiórkowski, Andrezej: *Schrift – Tradition – Kirche.* Glaubensquelle in Matthias Joseph Scheebens theologischer Erkenntnislehre. – Frankfurt: Peter Lang 1996. 295 S. (Regensburger Studien zur Theologie, 49), kt DM 84,00 ISBN: 3-631-30330-0

Die theologische Erkenntnislehre M. J. Scheebens gilt als Klassiker ihrer Faches. Von daher ist es verständlich, wenn dem Themenbereich nach der Glaubensquelle der Erkenntnislehre innerhalb der Theologie des Kölner Dogmatikers nachgegangen wird. Die Regensburger Diss.schrift von A. Napiórkowski setzt sich in analytisch-systematischer Methode mit dem Themenbereich Schrift, Tradition und Kirche bei M. J. Scheeben auseinander.

Vf. orte zunächst das theologische Werk in der Theologiegeschichte des 19. Jh.s, wobei allerdings die Erörterung des Liberalismus' und Kulturkampfes fehlen; beides historische Phänomene, die für das theologische Schaffen Scheebens von Bedeutung waren. Scheeben betrachtet das Verhältnis Tradition und Schrift als ein theologisches Problem. Beide Bereiche sind der Kirche, ihrer Lehrverkündigung und ihrem Lehrsatz übergeben, der Glaubensauslegung der Kirche (*regula fidei proxima*) untergeordnet, letztlich dem Wort Gottes selbst verpflichtet. Deswegen ist für Scheeben Theologie immer eine „Glaubenstheologie“ (34). Theologie als Lehre verstanden, die Gott zum Gegenstand und zum Prinzip hat, wird als die eine Erkenntnis Gottes aufgefaßt. Tradition und Schrift sind als Quelle des Glaubens zu betrachten. Der Glaube ist als Erkenntnisvorgang zu verstehen wie die menschliche Erkenntnis den Glauben sucht. Dieses theologische Axiom verhindert sowohl ein fidealistisches als auch ein rationalistisches Missverständnis des Glaubens und erlaubt Scheeben die geforderte Synthese von Glaube und Vernunft in ihrer Einheit zu betrachten. Damit entsprach Scheeben einem theologischen Postulat des 19. Jh.s, eine Synthese für Glauben und Vernunft neu zu erarbeiten (34ff). So werden bei ihm natürliche Begriffe ‚verklärt‘. Scheeben verwendet die theologische Erkenntnislehre: „Sie besteht im Aufweisen der natürlichen Analogien der Mysterien. Die Bedingung der Möglichkeit dieser Methode findet sich in der ontologischen und noetischen Immanenz der Übernatur in der Natur.“ (72)

Die Überlieferung ist an die Kirche zurückgebunden, das ‚Organ‘ zur Bewahrung der göttlichen Tradition(en) bildet die apostolische Sukzession der katholischen Kirche. Vf. setzt das Verständnis Scheebens von der protestantischen Sicht ab (78ff). Als Träger der Tradition sieht Scheeben, hierbei manifestiert sich der Einfluß des organischen Denkens der Romantik auf sein Werk, die theologische Figur des Zeugnisses; ein Gedanke, der in der heutigen Theologie wiederum Aktualität besitzt. Apostel, Amtsträger und Laien sind Träger (und Mittler) der *traditio* (109ff).

Die Mittel der Überlieferung sind ekklesialer Natur: Tradition und Lehramt sind nicht als getrennte Größen zu betrachten. Schrift und Tradition versteht die theologische Erkenntnislehre als ein eng mit der Vermittlung der Glaubenswahrheit verknüpfter Vorgang. Demnach ist Tradition sowohl mit der Lehrverkündigung als auch mit der Kirche verbunden. Die Tradition wächst aus der Übermittlung der Offenbarung heraus. Überlieferung und Lehrverkündigung unterscheiden sich nach Scheeben als zwei Formalaspekte der einen(!) Offenbarung. Die organische Sicht erlaubt es, den Primat der Schrift vor der Tradition zu sehen. Scheeben arbeitete nicht mit der damals gängigen Zwei-Quellentheorie zur Verhältnisbestimmung von Schrift und Tradition! Es ist vom Wort Gottes als der einzigen Quelle theologischen Erkennens auszugehen (218ff). Deswegen sieht Vf. Scheeben als einen ‚Bahnbrecher‘ des II. Vatikanischen Konzils an, das die Schrift als Norm der Tradition aufbaute (218). „Das neue Licht, ist doch zuerst lange Zeit in der Kirche von einer ganzen Schar von Theologen vorbereitet worden und im Grunde genommen kann sie wohl auch als kleiner Beitrag der theologischen Arbeit Scheebens gesehen werden.“ (218)

In einem abschließenden siebten Kap. bewertet Vf. die theologische Position Scheebens, die er mit der Lehre des Tridentinums (231ff), der zeitgenössischen Tübinger Schule (Möhler, Kuhn; 237ff), der Römischen Schule (Perone, Passaglia/Schrader; 247ff) und Franzelin (254ff) vergleicht und in ihrer Eigenständigkeit hervorhebt. Die Verhältnisbestimmung von Schrift und Tradition der beiden letzten Konzilien (257ff) schließen den Vergleich ab.

Fazit der Arbeit: Scheeben hat das Anliegen der theologischen Erkenntnislehre auf dem Hintergrund der damaligen Auseinandersetzung mit Hilfe des Begriffs des Übernatürlichen bewerkstelligt. Die geistesgeschichtlichen Bedingungen der Theologie haben sich heute wesentlich geändert. Die Grundlagen, die Scheeben erstellt hat, sind für den Vf. in den modernen theologischen Diskurs nach einer Transformation einzubringen, um ihre Fruchtbarkeit erweisen zu können. Denn nach Meinung des Vf.s kann die Theologie Scheebens „heute vieles anbieten, wenn es um die Sachlichkeit und Präzisierung der theologischen Methode geht“ (270).

Eine Zusammenfassung (271ff), Literaturverzeichnis (276ff) und ein Personenregister (292ff) beschließen die Arbeit.

Die vorliegende Untersuchung zur Verhältnisbestimmung von Schrift und Tradition zeigt die denkerische Eigenständigkeit und theologische Fruchtbarkeit des Kölner Theologen auch in Fragen der theologischen Erkenntnistheorie. Vf. hätte in seiner Untersuchung mehr auf die griechischen Väter eingehen sollen, deren Wiederentdeckung im letzten Jh. dem biblischen Denken neue Aufmerksamkeit zukommen ließ; erste heilsgeschichtliche Arbeiten wurden in diesem Zeitraum erstellt. Leider fehlt in der Untersuchung auch eine kurze Darstellung der behandelten Thematik bei H. Schell, der gleichfalls zu den Wegbereitern der neueren Theologie zählt. Der alte Scheeben und der junge Schell standen nämlich in einem regen theologischen Austausch!

Ein Verdienst der vorliegenden Arbeit ist es, Scheeben aus der ‚neuscholastischen Ecke‘, in die ihn heutige Autoren immer wieder stellen wollen, auch für den Bereich der theologischen Erkenntnislehre herausgeholt zu haben. Gerade die theologiegeschichtliche Situierung zeigt, wie wenig Scheeben in Fragen der Verhältnisbestimmung von Vernunft und Glaube, Schrift und Tradition, in der Nähe zu neuscholastischen Autoren (z. B. Kleutgen) steht. Es ist vielmehr, um mit einem Kenner dieser Theologie zu sprechen, von Scheeben als einem ‚Wegbereiter‘ (P.-W. Scheele) heutiger Theologie auszugehen, und ihn wieder verstärkt ins theologische Gespräch einzubringen.

Luzern

Wolfgang W. Müller

Lubac, Henri de: *Autres paradoxes*. – Namur: Culture et Vérité 1994. 160 S. (Sources, 6) ISBN: 2-87299-029-1

Henri de Lubac SJ (1896–1991, seit 1983 Kardinal), um die Erneuerung der Theologie in vielfacher Hinsicht hoch verdient, braucht hier nicht eigens vorgestellt zu werden. 1946 hatte er ein Bändchen *„Paradoxes“* (deutsch 1950) vorgelegt, in dem er in der Stilform der Aphorismen kürzere oder längere Gedankengänge v. a. zur Situation des Menschen vor Gott veröffentlichte. In der Reihe *„Sources“*, in der außer L. nur J. Ratzinger und H. U. v. Balthasar Aufnahme fanden, erschienen nun *„Autres paradoxes“*, Notizen des Vf.s aus den Jahren 1965 bis 1983.

In vier Teilen befaßt er sich mit der *Situation der Kirche nach dem Konzil*. Im ersten Kap. trägt er seine Vorbehalte gegen die historisch-kritische Methode in der Exegese vor, die nicht imstande sei, den wahren Jesus zu entdecken.

Das zweite Kap. wendet sich Konzil und Kollegialität zu. Sein Standpunkt ist klar: „Oui“ au Concile“, „non“ à la perversion qui a suivi“ (53). Was „actuellement“ in der Kirche, in Frankreich, auch bei Bischöfen vor sich gehe, sei ein Prozeß der Verblendung, das Gegenteil dessen, was das Konzil beabsichtigt habe (54). Es gibt einen „clan des intellectuels (ou pseudo-intellectuels contestataires)“, der systematisch die Apostasie betreibt (54, 60). L. benennt einige von ihnen: E. Schillebeeckx (64ff, 67ff), H. Osterhuis (66f).

Ein weiterer wird im folgenden dritten Kap., das den Themen *Mysterien, Lehre, Tradition und Glaube* gewidmet ist, namhaft gemacht: H. Küng. Er ist „Prof.“ nur in Anführungszeichen, betreibt „charlatanisme théologique“ (88f), produziert „sottises“ und vergiftet die Kirche (90). Die Theologen der Zeitschrift „Concilium“ werden mit ihrer Erklärung von 1968 in eben diesen Zusammenhang gebracht. L. trägt eine „Rétractation“ eigener Äußerungen von 1938 vor, die man als zu kirchenkritisch verstehen könnte (119f).

Unter dem Titel *„Der Fels des Glaubens“* befaßt sich das vierte Kap. mit der Kirche als Institution; Gegner sind diesmal G. Hasenpüttl (135, 143) und ein ungenannt bleibender Bischof (143); „on a intimidé, paralysé, fasciné nos évêques“ (146). Der große Kampf geht zwischen denen, die demütig am Mysterium der Kirche festhalten, und den Vertretern einer rigiden Säkularisierung vor sich. Die „pseudo-théologiens“ haben sich außerhalb der Kirche gestellt (151).

Daß der greise Gelehrte in seiner kindlichen Ergebenheit gegenüber Papst und Kirche in der nachkonziliaren Entwicklung nichts

als Untergang zu sehen vermochte, war auch schon vor diesen „Paradoxen“ bekannt.

Münster

Herbert Vorgrimler

Hecker, Herbert: *Phänomenologie des Christlichen bei Edith Stein*. – Würzburg: Echter 1995. XII, 399 S. (Studien zur systematischen und spirituellen Theologie, 12), brosch. DM 58,00 ISBN: 3-429-01642-8

In Heckers Diss. *„Phänomenologie des Christlichen bei Edith Stein“* haben wir es mit einem komplexen Deutungsversuch mystischer Lehre zu tun. H. untersucht Edith Steins „Kreuzeswissenschaft“ (KW), ihr letztes, unvollendetes Werk (dem Faktum der Unabgeschlossenheit wird von H. leider nirgends Rechnung getragen), in dem sie eine einführende Deutung der sanjuanistischen Mystagogie (Aufstieg zum Berg Karmel, Die Dunkle Nacht u. a.) zum 400. Geburtstag des Hl. Johannes vom Kreuz vorlegt. Johannes' Lehre wiederum ist eine deutende, poetische bzw. prosaische Verarbeitung seines eigenen mystischen Erlebens. Es liegt hier also ein Text über mystische Phänomene aus vierter Hand vor: H.s Deutung der Steinschen Deutung der sanjuanistischen Deutung des Hohen Liedes in bezug auf sein eigenes Gotteserlebnis.

Theoretische Distanz zu spiritueller Erfahrung ist für die Theologie der Mystik keinesfalls ungünstig, sondern grundlegend, wenn sie ihrem Anliegen gerecht werden will, religiöse Erlebnisse in den wissenschaftlich-rationalen Dialog zu übersetzen. Religiöse Erlebnisse werden mit Bereichen der Geist-Seele, die man traditionell mit „Gemüt“ oder „Herz“ bezeichnet, wahrgenommen nach deren spezifischen Gesetzmäßigkeiten („Logik des Herzens“ – Pascal). Damit eine Übertragung aus diesen spirituellen Bereichen in die philosophisch-theologische Arbeit gelingen kann, ist jedoch eine begriffliche Klarheit, theoretische bzw. philosophische Präzision nötig, damit die Eigenart des mystischen Erlebens herausgearbeitet werden kann. Mystische Phänomene wie die „dunkle Nacht der Sinne“, eine Loslösung vom Anhaften an die sinnliche Realität, oder die mystisch verstandene „Nacht des Geistes“, die Loslösung des rational arbeitenden Verstandes von den Sicherheiten der logischen Gesetzmäßigkeiten, oder die „Nacht des Glaubens“ als „liebende Vereinigung mit Gott“, als Loslösung von letzter Eigenliebe und gleichzeitige „Auferstehung aus der dunklen Nacht des Kreuztragens“ – diese Phänomene sind nicht nur in existentiell-religiöser Hinsicht interessant, sondern können zu einer theoretischen Erhellung der philosophischen Grundfragen nach dem menschlichen Bewußtsein, seinen erkenntnistheoretischen Bedingungen und Funktionen, nach dem Zusammenhang von Leiblichkeit und Geistigkeit in anthropologischer Hinsicht und nach dem Zusammenhang von Immanenz und Transzendenz in metaphysischer Hinsicht führen.

H., der kurz nach Abgabe seiner Diss. verstarb, verfolgte dieses Anliegen, „unter philosophischem Blickwinkel Edith Steins Deutung der mystischen Lehre“ (4) zu untersuchen. Er stellt Edith Steins philosophischen Werdegang von der phänomenologischen Schule Husserls über die Thomas-Lektüre zur spanischen Mystik dar, wie es zuvor bereits die ausführlicheren und begrifflich klareren Arbeiten Imhofs, Bejas' u. a. taten. Immer wieder schimmert der Versuch durch, Edith Steins Anthropologie, ihre Theorie der Person, mitzufassen zu wollen, was jedoch nicht deutlich genug gelingt. Dazu ist die 1994 erschienene Arbeit von Peter Schulz *„Edith Steins Theorie der Person. Von der Bewußtseinsphilosophie zur Geistmetaphysik“* leider nicht miteinbezogen. Man fragt sich bei H., was der „philosophische Blickwinkel“ sein soll. Er stellt philosophische Probleme, die Edith Stein sah und zu lösen versuchte, dar, kommt aber zu keiner Bündelung in einer neuen These, die ein neues Licht auf Edith Steins Philosophie werfen würde.

H. nimmt die These R. Kühns und anderer auf, daß in der Mystik Edith Steins philosophische Intentionen zur Erfüllung kommen. Es ist m. E. fraglich, Edith Steins Wahrheitssuche, ihr Bestreben, eine philosophische Durchleuchtung der Person, ihrer Erkenntnis- und Wahrnehmungsvorgänge begrifflich für andere faßbar zu machen, einfachhin ins Schweigen münden zu lassen. Die Suche nach den richtigen, nach treffenden Worten erfüllt sich nicht in resignierendem Verstummen. Die Frage fordert eine Antwort und kommt erst in ihr zur Ruhe. Edith Stein scheint in PA („Potenz und Akt“) und in EES („Endliches und ewiges Sein“) ihre gefundene Antwort in ihren Worten formulieren zu können. Es blieb jedoch nicht bei der wortreichen Antwort. Ihr Erkennen führte zum Anerkennen Gottes (Taufe) und zur Annahme einer bestimmten Lebensberufung (Ordensfrau). Die Anerkenntnis führte Edith Stein weiter zur Begegnung. Und im Charakter der Begegnung liegt die Möglichkeit, daß Edith Stein „Lust auf mehr als Erkenntnis“ bekam, Sehnsucht nach Vereinigung mit der personalen Wahrheit. Hier ist der Ort der Mystik, in der das Erkenntnisverlangen schweigt und in das schweigende Verlangen nach liebender Vereinigung umschlägt. Dies sind aber zwei Linien, die auseinandergehalten werden sollten: Eine Linie führt von der intellektuell gestellten Frage zur intellektuellen Antwort, die andere Linie führt von der existentiellen Frage „wie kann ich endlicher Mensch mit dem absoluten Gott,

der die ewige Liebe ist, engstens verbunden sein?“ in die mystische Antwort des Weges durch die dunkle Nacht in die liebende Vereinigung im Schweigen. Es ist sicher zu kurz gegriffen, wenn man behaupten wollte, daß die existentielle Antwort kausal auf das intellektuell Zur-Ruhe-gekommen-Sein folgen müßte. Edith Stein legt hier immer Wert auf die Freiheit der personalen Zustimmung zu bereits Erkanntem. Während die philosophische Wahrheitsuche also nach innerspezifischen Gesetzmäßigkeiten vor sich geht und Strukturen der menschlichen Beziehungen zu den anderen Menschen, zur Welt, zu sich, seinem Ursprung und seinem Ziel freilegt, kann durch die freigelegte Struktur eine Antwort aufscheinen, die auch die existentielle Beunruhigung, die ewige Suche des Menschen nach Liebe, die alle Erkenntnis übersteigt, zur Ruhe kommen läßt.

H. versucht, Bejas' einführende Arbeit über Steins Weg von der „Phänomenologie zur Mystik“ (1987) zu vertiefen und sich von Guileads „De la Phénoménologie à la Science de La Croix“ (1974) abzusetzen, der die Auslegung der KW durch die Ontologie des Geistes vorgenommen hatte. H. möchte das Buch vielmehr lesen als Text einer „christlichen Phänomenologie“. Was H. selbst, außerhalb der referierenden Kap. über Phänomenologie, unter „phänomenologisch“ oder unter „christlicher Phänomenologie“ versteht, bleibt bis zur letzten S. unbeantwortet. Meistens bezieht er sich auf die deskriptive Methode der Realphänomenologen, die in der „eidetischen Reduktion“ auf das Wesentliche hinzielt. Wenn er also eine „Phänomenologie des Christlichen“, wie der Titel verspricht, anzielt, dann scheint er durch seine Deskriptionen das „Wesen des Christentum“ freizulegen: Der Weg der Kreuzesnachfolge durch die Nacht der Sinne, die Nacht des Geistes bis zur Auferstehung in der „liebenden Vereinigung mit Gott“. Ich halte es für ein gewagtes Unternehmen, Edith Steins kurz vor seiner Vollendung abgebrochenes Werk über sanjuanistische Spiritualität generalisierend als „Phänomenologie des Christlichen“ zu deuten. Noch problematischer ist es allerdings, die mystagogische „Dunkle Nacht“ und den „Aufstieg zum Berg Karmel“ als eine Parallele zu Husserls Methode der „Epoché“, der Einklammerung von „Seinsgeltung“, darzustellen, wie H. es im Anschluß an Przywara tut, in Absetzung zu Guilead, der gerade den Unterschied zu Husserl herausarbeitet: Während Husserl nur einklammert, um später zu diesem Problem zurückzukehren, was ihm allerdings versagt blieb, so versteht Edith Stein mit Johannes die dunkle Nacht als Durchgang. Die Welt der Sinne und des Geistes wird nicht nur eingeklammert, um sie später wieder zurückzugewinnen, sondern die Verbindung wird gekappt, sie wird willentlich verändert. H. nimmt eine Bewertung der „dunklen Nacht“, aber keine Systematisierung vor, er fragt rhetorisch, warum wohl die dunkle Nacht Edith Stein besonders interessiert hätte.

Was bedeutet „christliche Phänomenologie“? Ist mit „christlich“ eine bestimmte methodische Variante innerhalb der phänomenologischen Untersuchung gemeint? Wenn ja, an welcher Stelle, als ontologische Vorgabe, als Vorurteil für die Deskription, oder als Korrektur der transzendentalphänomenologischen Reduktion auf das absolute Bewußtsein?

Fälschlicherweise bleibt H. bei der bisherigen Forschungsthese, daß Edith Stein der eidetischen Phänomenologie verhaftet geblieben sei, während sowohl E. Ströker, wie auch H. R. Sepp u. a. zurecht konstatieren, daß Edith Stein weit in die transzendentalphänomenologische Reduktion Husserls mitgegangen ist, daß sie die mit Kant grundgelegte Konstitutionsproblematik des menschlichen Bewußtseins seit ihrer Diss. wachsam aufgegriffen und mitverarbeitet hat. Edith Stein schreibt nicht nur über ihren „Bruch mit dem Idealismus“, sondern auch über ihre „Bekehrung zum Idealismus“. Es ist wichtig, Peter Schulz' Klärung zum Idealismus-Realismus-Problem aufzugreifen (Symposium 1993): Einerseits nimmt das Ich ein „Gewühl von Sinnesempfindungen/Sinnesdaten“ auf, andererseits trägt der wahrgenommene Gegenstand bereits Schemata an sich, die die Wahrnehmung mitbestimmen (vgl. ESW XIII, Einführung in die Philosophie/EPH).

H. greift Przywaras Interpretation der Steinschen Philosophie als „christlichem Essentialismus“ auf, ohne auf den kritischen Punkt dieser Position hinzuweisen: Edith Stein argumentiert immer über die Leiblichkeit, die konkrete Existenz, in der sich das Seelisch-Geistige zeigt, auf deren Basis allein der Blick aufs Wesentliche frei wird.

Als Kritiker des Steinschen Ansatzes wird Lembeck referiert, dessen Vorwurf sich auf die „wissenschaftsfremden“ Momente in Steins Philosophie bezieht, die in Richtung eines Fideismus gingen und die Autonomie der Philosophie verletzten. Diesen Vorwurf weiß H. nur mit dem Hinweis auf Gerl zu beantworten, daß Vernunftkenntnis als sich-selbst-tragende Größe eben nicht bescheiden, sondern beherrschend sich verabsolutiert. Edith Steins Philosophie hat gerade darin ihren Neuheitsreiz, aber auch ihre Provokation, daß sie über die Husserlsche, wenn auch viel gründlichere, Selbstbezogenheit des absoluten Bewußtseins hinaus eine Religionsphilosophie als Korrektiv der Philosophie entwirft. Daß sowohl der Transzendentalphänomenologe als auch der Realphänomenologe metaphysische Grundsatzentscheidungen über den Blickwinkel und den Ausgangspunkt seiner Methode und seiner Inhalte trifft, ist wohl mit Edith Stein zuzugeben.

Eine weitere Ergänzung hinsichtlich der „Phänomenologie des Religiösen“ bei Edith Stein läßt H. offen, auch die „Grundzüge der Religionsphilosophie Edith Steins“ von A. U. Müller gehen hier nicht tief genug: der Weg vom Nichtglauben über das religiöse Erlebnis und die Gotteserkenntnis zur Gottes-Anerkenntnis im Glauben und den damit verbundenen Schritt zur Einbindung in den Leib Christi (vgl. meine Forschung zum religiösen Erlebnis bei A. Reinach und E. Stein).

Letztlich nimmt Edith Stein nicht eigentlich eine Deutung der sanjuanistischen Mystik vor, sondern beschreibt sie einführend. Sie

arbeitet am Text entlang und legt als eine Hintergrundfolie ihre Theorie der Person zugrunde, bzw. läßt diese schärfere Konturen gewinnen durch das Licht der mystischen Erfahrungen hindurch. Daß sie dabei sowohl thomistische als auch augustinische, areopagistische Elemente und die der spanischen Mystik mitverwendet, stellt H. in seinem Hauptteil heraus. Dem Leser bleibt jedoch offen, was mit diesen vielen Versatzstücken an Neuem gewonnen wird.

Dresden

Beate Beckmann

Pellitero, Ramiro: La Teología del Laicado en la obra de Yves Congar. – Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra 1996. 529 S. (Colección Teológica, 85) kt Pta 4.000 ISBN: 84-89561-00-1

Es conocida la importancia que tuvo la publicación en 1953 de la obra del dominico francés: „Jalons pour une théologie du laïc“ para la reflexión sobre la condición de los laicos en la Iglesia. La posterior evolución de Congar desde sus posiciones de la década de los cincuenta hasta la llamada „teología de los ministerios“ de su „Mon cheminement dans la théologie du laïc et des ministères“ (1971) produjo un fuerte impacto. Sin embargo, no es posible limitarse a esos dos escritos para comprender las ideas del teólogo francés. Hay matices en su desarrollo intelectual y, sobre todo, es necesario comprender sus presupuestos básicos.

El estudio de P. ofrece una reconstrucción detallada del itinerario intelectual seguido por Congar sobre la vocación y misión de los fieles laicos. Según P., son dos los presupuestos o factores que condicionan y hacen surgir la reflexión de Congar: la experiencia de la Acción Católica y la renovación de la eclesiología en el siglo XX. Ambos factores van a estar presente a lo largo de todo el camino intelectual del teólogo dominico.

P. adopta una metodología histórico-teológica. Examina los escritos de Congar, sintetiza su contenido, hace notar los momentos de desarrollo y apunta consideraciones crítico-especulativas, con vistas a recogerlas en la reflexión final sobre el tema. A lo largo del libro el autor muestra aspectos del pensamiento de Congar que han pasado quizá inadvertidos hasta ahora, y que deben enfocarse bajo una perspectiva más amplia de la habitual. El autor procura dejar hablar a los textos mismos, guiando al lector por medio de datos que clarifican determinados problemas. Valora la bibliografía. Analiza las opiniones y los matices de otros autores que se pronuncian acerca de las cuestiones tratadas. Proporciona una guía para introducirse a través del tema de los laicos en los ricos caminos de la eclesiología del siglo XX.

Su estudio del desarrollo intelectual de Congar se divide en tres partes. La Primera Parte sitúa a Congar en el marco histórico y teológico de la reflexión sobre el laicado: biografía, formación, sus intereses ecuménicos y pastorales, las influencias que recibe. Analiza los primeros escritos (1935-1953), donde ya aparece un esbozo de sus planteamientos. Estudia los escritos que anteceden a la elaboración y publicación de los Jalons (cap. II-V: 79-126), que permiten asistir al inicio, ya en la década de 1930, del interés de Congar por la presencia y la acción de la Iglesia en el mundo. Pasa luego a examinar con detalle su libro más importante sobre el tema: los Jalons, obra de madurez que es objeto de un análisis detallado, desentrañando los núcleos doctrinales y glosando, paso a paso, todos sus elementos (cap. VI-X: 131-272). La renovación de la eclesiología y las preocupaciones directamente pastorales se dieron cita entonces en una mente teológica ya madura para vertebrar lo que fue considerado como una verdadera „Suma“ sobre las cuestiones de los laicos.

La Segunda Parte presenta los desarrollos de la teología de Congar hasta el final del Vaticano II. Los textos publicados por Congar desde 1953 hasta 1965, es decir, hasta la conclusión del Concilio Vaticano II, periodo que es interpretado por P. en sentido amplio, incluyendo por tanto algunos escritos que, aunque sean de época posterior, tienen como contexto el Concilio y sus documentos, particularmente la Lumen gentium, la Gaudium et spes y el Apostolicam actuositatem (cap. XI-XIV: 277-350). La perspectiva se enriquece entretejiéndose con los intereses del ecumenismo, de la doctrina social, de la antropología cristiana. P. examina la lectura que hace Congar de los principales documentos del Concilio que afectan al laicado. Ahí se descubren párrafos enteros que „saben“ a teología congariana desde sus mismos proyectos. En una segunda sección refleja P. las posiciones del teólogo dominico durante el debate posconciliar, con sus autocriticas y perplejidades. La fase final del pensamiento de Congar se inicia con la aproximación a la teología de los ministerios, y culmina con su reacción ante el acontecimiento eclesial del Sínodo de los Obispos de 1987 y la Exhortación apostólica Christifideles laici (cap. XV-XVI: 355-415).

La Tercera Parte es una síntesis y discusión teológica del material estudiado. P. se centra en dos cuestiones que considera clave: la noción de laico (cap. XVII: 421-452) y la relación Iglesia-mundo (cap. XVIII: 453-490). Estas cuestiones están relacionadas: la comprensión de la figura del laico presupone

un modo de entender la relación entre Iglesia y mundo. En ambos temas expone P. los ecos, positivos o críticos, que los diversos escritos de Congar han suscitado, ofreciendo su propio juicio en diálogo con otros autores que cita.

P. afirma que la noción de laico en el pensamiento de Congar ha pasado por cuatro etapas (447–448): a) „Jalons pour une théologie du laïc“ donde Congar esboza una descripción positiva del laico acentuando la noción de laicidad, la „secularidad“, la presencia en el mundo; b) en los años sesenta Congar se orienta hacia una definición antropológico-teológica del laico que subraya más el carácter cristiano de su condición; c) entre la década de los sesenta y la de los setenta, Congar se sitúa en el contexto de una teología de los ministerios, y la noción de secularidad pasa a un segundo plano, aunque no desaparece del todo; d) en los últimos años, y en referencia al Sínodo de 1987 y a la Christifideles laici, vuelve a reafirmar la importancia decisiva de la secularidad como elemento caracterizador de la vocación laical.

Esa periodización del pensamiento congariano respecto al laicado parece exacta, aunque quizá convendría ponerla más directamente en relación con la evolución en el modo de entender la relación entre Iglesia y mundo, verdadera clave del planteamiento de Congar y de toda reflexión sobre la vocación y misión de los cristianos que viven y se santifican en el mundo. P. es consciente de la importancia de este tema y de las discusiones que algunas de las formulaciones congarianas a ese respecto han suscitado, de las que se hace eco y a las que en ocasiones acoge. Desde sus primeros escritos, Congar tuvo una gran preocupación por subrayar el valor de la realidades creadas, terrenas, temporales. Lo cual es muy necesario: de esto depende la posibilidad de una caracterización teológicamente positiva del laico. Las realidades temporales, con las que la vida del laico se entretiene y de las que recibe su específica fisonomía, poseen valor cristiano.

„Congar, que buscaba sólo plantar unos jalones para una eventual teología integral del laicado, construyó de hecho una verdadera teología“ (492) y una teología válida en sus líneas substanciales, más aún, amplia y plenamente recibida. Es cierto a la vez que „una utilización no crítica y demasiado estricta“ del Congar de los Jalons puede ser la fuente de distinciones que, al cosificarse, „desemboquen en oposiciones“ (492). Estas dos apreciaciones, incluidas en el epílogo con que P. cierra su estudio (491–495), son expresión de la actitud con que se sitúa ante la obra congariana. Del principio al final de su estudio, P. manifiesta una simpatía hacia la obra de Congar que no le impide señalar límites, pero que le lleva sobre todo a detectar coincidencias y a prolongar intuiciones.

En cualquier caso, la obra de Congar plantea la importante cuestión del lugar de la reflexión sobre el laicado en el seno de la teología sistemática. No parece que baste remitir el tema a los ámbitos del derecho canónico o de la teología espiritual. Estamos ante un capítulo de relevancia eclesiológica que plantea la visión de la Iglesia como comunión de vocaciones y ministerios, es decir, como diversidad dentro de la única vocación y misión cristianas. La Iglesia considerada como comunión de carismas y ministerios, es una unidad-totalidad de elementos interrelacionados. Comprender el sentido de uno de ellos, reclama la comprensión de todos en su unidad. Este carácter orgánico de la estructura de la Iglesia implica que no cabe una investigación de la posición eclesiológica de uno de sus elementos si no es en el seno de la comprensión teológica de la estructura.

Esto es así porque la Iglesia tiene origen cristológico y pneumatológico. Es constituida por Cristo para ser comunión de vida, caridad y verdad; y es asumida, y enviada por El al mundo entero, como instrumento de redención universal (LG 9). A esta Iglesia, Cristo „la llenó de su Espíritu y la proveyó de los medios aptos para su misión visible y social“ (LG 10). Es comunidad sacerdotal, estructurada orgánicamente, y dinamizada por la acción del Espíritu de Cristo (LG 11). En consecuencia, la organicidad de este cuerpo sacerdotal viene determinada, en su momento cristológico, por los caracteres sacramentales, que constituyen en los diferentes modos de participación del sacerdocio de Cristo: sacerdocio común de los fieles y sacerdocio ministerial. Y es determinada, en su momento pneumatológico, por la acción carismática del Espíritu (LG 12). A esta estructuración originaria de la Iglesia cabe llamarla estructura fundamental de la Iglesia. En el caminar de la Iglesia, la conjunción de los caracteres sacramentales con determinados carismas, hace emerger las tres grandes posiciones personales de lo que puede llamarse estructura histórica de la Iglesia: ministerio sacerdotal, laicos y religiosos. La consideración sistemática-teológica de la relación entre carismas, estructura y misión de la Iglesia podría entrar más explícitamente en la eclesiología actual.

Nos encontramos, en efecto, ante una cuestión no sectorial, sino decisiva. Como escribe Pedro Rodríguez en el prólogo con que presenta el libro „el gran esfuerzo de los hombres que hicieron fermentar la doctrina de la Iglesia sobre los laicos –desde Congar al Canonigo Cardijn y al Beato Josemaría Escrivá, gran precursor de la doctrina conciliar sobre los laicos– no fue nunca construir una ‚teología del laicado‘ distinta del resto de la eclesiología, o un ‚movimiento laical‘ o una ‚espiritualidad laical‘ que se contraponen al resto de la

Iglesia, sino precisamente lo contrario: estos pioneros ‚restituyen‘ el laicado a la plena eclesialidad“ (14).

Pamplona

José R. Villar

Schübler, Werner: Paul Tillich. – München: C. H. Beck 1997. 130 S. (Beck'sche Reihe, Denker, 540), kt DM 17,80 ISBN: 3-406-38939-2

W. Schübler, bekannt durch zahlreiche Publikationen zum Werk Paul Tillichs (v. a. „Paul Tillich – Sein Werk“), unternimmt in der vorliegenden gut zu lesenden kleinen „Einführung“ nach einem biographischen Überblick (I) eine systematische Gesamtdarstellung der Gedanken Tillichs (II), die sich an den Grundstrukturen in dessen Werk orientiert.

Sie beginnt in einem 1. Kap. mit den Grundgedanken: Das Identitätsprinzip des Deutschen Idealismus, den Tillich insbesondere durch Schelling kennengelernt hatte, wendet er gegen den Supranaturalismus zunächst Schleiermachers, später in der ganzen Tradition; dies ist der philosophische Ausgangspunkt seines Denkens. Das Rechtfertigungsprinzip, das er gegen jeden Theismus wendet, bildet seinen theologischen Ausgangspunkt. Beides faßt sich zusammen in dem Gedanken des „absoluten Glaubens“, der sich auf den „Gott über Gott“ richtet, als der unhintergehbaren Grundverfaßtheit des Menschen. Dieser Glaube, das Religiöse, umfaßt sowohl das Profane wie das Heilige.

Dieser Gedanke führt im 2. Kap. zu Tillichs *Theologie der Kultur* und wird hier weiter für den Bereich des Säkularen vertieft.

Es folgt im 3. Kap. seine *Theologie der Religionen*, in der die Religionsgeschichte im Verhältnis zum Christentum in analoger Weise zum Verhältnis des Profanen und Religiösen dialektisch ausgelegt wird.

Im 4. Kap. entfaltet Vf. das notwendige Aufeinanderbezogensein, das Tillich für Theologie und Philosophie sieht. Theologie setzt für ihn notwendig Philosophie voraus, beides wird aber für ihn nie identisch.

Das 5. Kap. behandelt schließlich die Zweideutigkeit der menschlichen Situation, die in der entfaltenen Dialektik begründet ist, die aber faktisch nie zur realisierten Identität kommt.

Ein differenziertes Literaturverzeichnis, Angaben zu Archiven und weiteren Informationsquellen, Zeittafel und Register (III) erleichtern die weitere Beschäftigung mit Tillichs Werk, wozu Vf. mit seiner Darstellung durchaus lockt.

Durchgängig wird in dieser Darstellung das religionsphilosophische Bemühen Tillichs um die Durchdringung des Glaubens im Ausgang vom Denken des Deutschen Idealismus deutlich gemacht. Die hohe Plausibilität von Tillichs Gedanken gerade für heutige Fragen wird deutlich. Problematisch bleiben freilich auch in der Darstellung S.s die Frage nach der Notwendigkeit der geschichtlich-realen Vermittlung der Offenbarung (vgl. etwa S. 34 die „Pneuma-Theologie“ Tillichs) sowie die Tendenz zur vereinnahmenden Integration des säkularen Bereichs.

Paderborn

Stephan Ernst

Tillich, Paul: Main Works / Hauptwerke. Bd VI: Theological Writings / Theologische Schriften, hg. v. Gert Hummel. – Berlin / New York: W. de Gruyter 1992. XIV, 446 S. geb. DM 187,00 ISBN: 3-11-011539-5

Mit Bd 6 ist der vorletzte der auf sechs Bde angelegten *Main Works / Hauptwerke* Paul Tillichs erschienen. Zu den Editionsprinzipien der Ausgabe verweise ich auf meine Besprechung der Bde 4 und 5.¹ Der von GERT HUMMEL herausgegebene und eingeleitete Bd 6 enthält folgende theologische Schriften Paul Tillichs:

1. „Die christliche Gewißheit und der christliche Glaube“ von 1911. Druckvorlage ist das Manuskript Tillichs. Tillich hat diesen für seine Entwicklung maßgebenden und durch Arthur Drews' sog. Christusmythe herausgeforderten Text (128 Thesen) nicht auf der Pfingstkonferenz der Wingolfiten in Kassel-Wilhelmshöhe 1911 vorgetragen und dann auch noch auf einer weiteren Diskussion in Kassel-Wilhelmshöhe, wie der Hg. in der Textgeschichte mitteilt, sondern (wie wir durch einen brieflichen Bericht des Teilnehmers Friedrich Büchsel an seine Eltern vom 28. September 1911 wissen) auf einer theologischen Konferenz vom 25.–28. September 1911 in Kassel-Wilhelmshöhe. Eine Pfingstkonferenz (4./5. Juni 1911) wird im Briefwechsel nicht erwähnt. Tillich wird die Herbsttagung später mit einer der damals üblichen theologischen Pfingstkonferenzen verwechselt haben.

Es folgt 2. „Kirchliche Apologetik“ von 1913. Auch diesen Text hat Tillich, wie den erstgenannten, selbst nie veröffentlicht. Ein wichtiger Text ist zweifellos auch seine 72 Paragraphen umfassende „Systematische Theologie“ von 1913/14. Druckvorlage ist eine hsl. Abschrift von Richard Wegener. Inzwischen, nach Erscheinen von Bd 6, hat Gert Hummel nicht nur Tillichs hsl. Originalversion der „Systematischen Theologie“ entdeckt, sondern auch die ausführlichen Erläuterungen Tillichs zu den einzelnen Paragraphen der aus den drei Teilen Apologetik, Dogmatik, Ethik bestehenden „Systematischen

¹ In: ThRv 85 (1989), Sp. 121–124; die Bde 1 und 2 sind von mir in: ThRv 87 (1991), Sp. 294–296, besprochen worden.

Theologie“ (vgl. Gert Hummel, Das früheste System Paul Tillichs. Die „Systematische Theologie“ von 1913, in: NZStH 35 [1993], 115–132). Wäre der Text eher entdeckt worden, wäre er vermutlich in Bd 6 aufgenommen worden (er wird vollständig in Bd X der „Ergänzungs- und Nachlaßbände zu den Gesamten Werken von Paul Tillich“ erscheinen). Als vierter Text wird der wichtige Aufsatz „Rechtfertigung und Zweifel“ von 1924 abgedruckt. Zur Textgeschichte ist nachzutragen, daß es nicht nur eine (unvollständige) Vorarbeit von 1919 gibt (Typoskript), sondern auch eine noch frühere und vollständige hsl. Arbeit mit dem Titel „Rechtfertigung und Zweifel“, die Tillich bei seiner Umhabilitierung von Halle der Berliner Theol. Fak. mit der Bitte um Gewährung eines Stipendiums vorgelegt hat. Dieser Text stellt eine Auseinandersetzung Tillichs mit Karl Heims „Glaubensgewißheit“ dar. Er dokumentiert Tillichs theologisches Denken, wie es sich während des 1. Weltkrieges umbildet. Man fragt sich allerdings, warum Tillich die hier genannten vier Texte nie publiziert hat. Er hat sie wohl als Arbeiten eines theologischen Anfängers angesehen.

Alle weiteren Texte des Bdes sind zuvor schon veröffentlicht worden: seine Leipziger Antrittsvorlesung „Die Idee der Offenbarung“ von 1927 (von ihr existiert die Hs., die noch hätte berücksichtigt werden können), der Vortrag „Eschatologie und Geschichte“ vom gleichen Jahr, sowie der Aufsatz „Der Protestantismus als kritisches und gestaltendes Prinzip“, der das 2. Buch des Kairos-Kreises (1929) einleitete. Es folgen aus dem Aufsatzband „Religiöse Verwirklichung“ von 1930 die beiden Aufsätze „Natur und Sakrament“ (nebst der späteren englischen Version „Nature and Sacrament“) sowie „Christologie und Geschichtsdeutung“. Von „Natur und Sakrament“ existieren mehrere Vorarbeiten.

Die weiteren 15 Texte stammen aus der amerikanischen Zeit: „Natural and Revealed Religion“ von 1935, „History as the Problem of our Period“ von 1939, „Our Protestant Principles“ von 1942, „Estrangement and Reconciliation in Modern Thought“ von 1944, „Redemption in Cosmic and Social History“ von 1946, die Einleitung zum Aufsatzband „The Protestant Era“ von 1948, der Aufsatz „A Reinterpretation of the Doctrine of the Incarnation“ von 1949, der Vortrag „The Recovery of the Prophetic Tradition in the Reformation“ von 1950, der auf der Eranos-Tagung in Ascona 1954 in deutscher Sprache gehaltene Vortrag „Das Neue Sein als Zentralbegriff einer christlichen Theologie“, die Vorlesung „Existential Analyses and Religious Symbols“ von 1956, der Vortrag „Dimensions, Levels, and the Unity of Life“ von 1959, der bisher unbeachtete gebliebene kleine Art. „The God above God“ von 1961, der in Deutschland gehaltene Rundfunkvortrag „Die christliche Hoffnung und ihre Wirkung in der Welt“ von 1963 sowie, als letzter Text, Tillichs kurz vor seinem Tode aus dem mit Mircea Eliade gemeinsam abgehaltenen Seminar stammende Vortrag „The Significance of the History of Religions for the Systematic Theologian“, der 1966 veröffentlicht wurde.

Wir haben damit wohl die wesentlichen theologischen Texte Tillichs, natürlich abgesehen von seinem opus magnum, der „Systematic Theology“, und der Marburger „Dogmatik“ von 1925. Man kann erwägen, ob nicht folgende drei wichtige Texte hätten in Bd 6 aufgenommen werden können: die erwähnte hsl. Version von „Rechtfertigung und Zweifel“ von 1919, der Eranos-Vortrag von 1936 „Angst und Erlösung“ (jetzt in: ErJb 4/1936, Ergänzungsband: Gestaltung der Erlösungsidee im Judentum und im Protestantismus, hg. von Rudolf Ritsema. Ascona Eranos-Stiftung 1986, 9–32) sowie der für Tillichs Christologie sehr aufschlußreiche Dürer-Vortrag von 1961 „Der historische Jesus und der Christus des Glaubens“. Der Vortrag „Dimensions, Levels, and the Unity of Life“ von 1959 hätte m. E. eher in Bd 1 (Philosophische Schriften) gehört als in Bd 6.

Allen Texten ist eine Textgeschichte vorangestellt, die auch über die Umstände der Entstehung und Veröffentlichung des Textes informiert. Der kritische Apparat dokumentiert die Lesarten auch für Editionen, auf die Tillich selbst keinen Einfluß hatte.

Der Hg. hat dem Bd einen einleitenden Aufsatz „Der Weg zur ‚Systematischen Theologie‘“ vorangestellt, der auch auf Englisch abgedruckt ist. Er führt ein in Tillichs systematisch-theologisches Denken unter Bezugnahme auf die edierten Texte. Tillichs Theologie, so lautet die These, besitze in der „Zu-Mutung des Neuen Seins“, also in der Christologie und Soteriologie, „ihr Zentrum“ (2). Dem wird man zustimmen können. Tillichs Theologie ist christozentrische Theologie. Darin steht er seinem Antipoden Karl Barth erstaunlich nahe, ungeachtet aller Unterschiede in der Durchführung seiner Christologie. Der Vortrag „The Significance of the History of Religions for the Systematic Theologian“ zeigt allerdings den Abstand zwischen beiden Theologen, einen Abstand, der sich allerdings auch in Tillich selbst kurz vor seinem Tode andeutet, vergleicht man seinen letzten Vortrag mit seiner „Systematic Theology“. Eine gewisse Parallele dazu ist Karl Barths späte Rehabilitierung Schleiermachers und der Lehre vom Heiligen Geist. Eine weitere These des Hg.s besagt, daß Tillichs theologische Schriften „eine durchgängige Spur“ zur „Systematic Theology“ bilden. Dies wird man gewiß von den nach 1949, zeitgleich mit der Ausarbeitung der „Systematic Theology“ entstandenen Schriften sagen können. Der

letzte Text greift allerdings weit hinaus über die „Systematic Theology“.

Tillichs theologische Hauptschriften sind mit diesem Bd erstmalig in einer kritischen Edition zusammengefaßt. Dafür ist dem Verlag, dem Hg. der Main Works / Hauptwerke, Carl Heinz Ratschow, sowie dem Hg. des Bdes, Gert Hummel, zu danken. Die Zweisprachigkeit der Edition entspricht der Biographie Paul Tillichs. Sie wird sicherlich das Tillich-Studium auch außerhalb des englischen und deutschen Sprachraums fördern.

Münster

Erdmann Sturm

Horstmann-Schneider, Anjuta: Sein und menschliche Existenz. Zu Tillichs philosophischer Anthropologie im Horizont von Theologie und Humanwissenschaften. – Würzburg: Königshausen & Neumann 1995. 208 S. (Epistemata. Würzburger Wissenschaftliche Schriften, Reihe Philosophie, 171), brosch. DM 48,00 ISBN: 3-8260-1064-7

Die zentrale These der vorliegenden Arbeit, die 1993 von der Philosophischen Fak. der Johann-Wolfgang-Goethe-Univ. in Frankfurt als Diss. angenommen wurde, ist die im Menschen gegebene „vielf dimensionale Einheit“, deren Herausarbeitung als die eigentliche Leistung der Anthropologie Paul Tillichs anzusehen sei. Gerade dieser ganzheitliche Blick auf den Menschen sei in der Lage, überkommene metaphysische Anschauungen vom Menschen mit modernen Forschungsergebnissen zu verbinden, die immer in Gefahr stünden, den Menschen nur partikular und unter dem Aspekt naturwissenschaftlicher Verifizierbarkeit zu betrachten. Demgegenüber gelinge es Tillich, die philosophische Wesensfrage nach dem Menschen aufrechtzuerhalten und zugleich mit den modernen Einsichten aus den Humanwissenschaften, v. a. der Tiefenpsychologie, zu verknüpfen. Mit Recht hebt die Vf.in wiederholt hervor, wie sehr gerade Tillich dank seiner umfangreichen Kenntnisse auf diesen Gebieten berufen sei, eine ganzheitliche Anthropologie zu entwerfen. Zum Schlüsselwort wird ihr dabei der von Tillich gewählte Begriff der „Dimension“, der im Gegensatz zum Begriff „Schicht“ es ermögliche, die verschiedenen Bereiche des Leiblichen, Psychischen, Geistigen als ineinandergreifende und einander bedingende Ansichten ein und derselben Wirklichkeit Mensch zu betrachten.

In fünf Kap.n erarbeitet sich die Vf.in Schritt für Schritt den Weg zur abschließenden Betrachtung im VI. Kap., das die These der Arbeit ausspricht: „Der Mensch als Einheit“. Entsprechend der philosophischen Grundorientierung des Themas werden folgende Fragen gestellt: Was sind die Grundvoraussetzungen menschlicher Erkenntnis (I. Kap.: Erkenntnis und Schicksal)? Wie sieht Tillich das Verhältnis von Mensch und Welt (II. Kap.: Die Korrelation von Selbst und Welt)? Was bedeutet es, daß der Mensch endlich ist (III. Kap.: Sein und Endlichkeit)? Wovon ist der Mensch letztgültig betroffen (IV. Kap.: Der Grund und Abgrund des menschlichen Seins)? Wie kommt es zur Entfremdung des Menschen (V. Kap.: Das Verhältnis der Existenz zur Essenz des Menschen)?

Es fällt dem Leser nicht gerade leicht, diese Schritte nachzuvollziehen, und dies aus zwei Gründen. Zum einen bleibt der anhaltende Eindruck zurück, daß die Vf.in nur mit Mühe in Tillichs Ontologie eindringt und das Verständnis wichtiger Begriffe aus Tillichs Gedankenwelt nicht gelingt. Exemplarisch sei dies belegt an ihrem unsicheren Umgang mit einem der wichtigsten Termini: dem „Sein-Selbst“. (An der Interpretation des Seins-Selbst bei Tillich scheiden sich offenbar die Geister.) Es ist fraglich, ob man den Seinsbegriff, um dessen Klärung sich die Vf.in auf S. 57f bemüht, so ohne weiteres mit dem Sein-Selbst gleichsetzen kann (ebd.), wo doch Tillich (bei allen auch bei ihm anzutreffenden Ungenauigkeiten) diesen Begriff in der Regel für das Sein Gottes reserviert. Übrigens bringt sie sich selbst in einen gewissen Widerspruch, wenn sie dasselbe Wort an anderer Stelle korrekt auf Gottes Sein anwendet (63). Ein geschultes Unterscheidungsvermögen wäre hier hilfreich gewesen. Ähnliche gedankliche Schwächen findet man bei ihren Überlegungen zur analogia entis, die, wenn auch mit guten Gründen knapp gehalten, doch richtig sein sollten: Der „Ausschnitt endlicher Wirklichkeit“, der zu Aussagen über Gott herangezogen werden soll, umfaßt mehr als den Menschen; und der analogia entis nachzusagen, sie wolle „Aussagen über das Unendliche in Beziehung auf das Endliche (Mensch)“ machen, ist zumindest mißverständlich (96).

Die Arbeit erweckt mitunter den Eindruck, daß bestimmte philosophische Fragen zwar angedacht, aber nicht in der wünschenswerten Klarheit konsequent zu Ende gedacht sind. So hätte z. B. bei der Besprechung des Korrelationsbegriffs die ontologische Verankerung

der Korrelation schärfer betont werden können, um den Eindruck zu vermeiden, Korrelation sei nur für die Anthropologie relevant (82). Ebenso hätte die Frage stärkere Beachtung verdient, ob und wo sich Tillichs philosophische Anthropologie unversehens in eine theologische verwandelt, etwa bei der von der Vf. in sehr unvermittelten Einführung des Begriffs des „Neuen Seins“ (138). Hier wie an manchen anderen Stellen wirken die Begriffe zu plakativ, zu wenig diskutiert, zu vage. Nur nebenbei wird erwähnt, was eigentlich der Kern der Argumentation sein sollte, z. B. die Einbettung von Freiheit in Schicksal, eine bei Tillich so maßgebliche Idee, die allein die Endlichkeit der menschlichen Freiheit verstehen läßt (154).

Offenbar haben sich die Verständnisschwierigkeiten auch in der Sprache der Vf. in niedergeschlagen. Sie wirkt oft überfrachtet, dunkel, ungenau. Was heißt z. B.: Gott, die „absolute Synthesis des Seins“ (68), oder: das „Geflecht des Seins-Selbst“ (41), wobei hier Sein-Selbst wohl wieder als allgemeiner Seinsbegriff verstanden werden soll?

Überhaupt die sprachliche Gestalt der Arbeit! Sie ist der zweite Grund, der das Buch schwer lesbar macht. Man darf erwarten, daß Satzkonstruktionen stimmen (z. B. S. 155: „Tillichs Freiheitsbegriff ...“), daß nicht falsche Interpunktion die Lektüre unnötig erschwert, daß die Grammatik beherrscht wird. Sprachliche Korrektheit ist immer auch ein Indiz für gedankliche Klarheit. Hinzu kommen weitere Wünsche. Jedem Tillich-Kenner wäre willkommen, die aus den Gesammelten Werken angeführten Zitate nicht bloß mit Band- und Seitenzahl belegt zu finden, sondern auch den Titel der Abhandlung des Aufsatzes (unter ihnen ja sehr wichtige!) genannt zu bekommen. Man ist auch erstaunt über die Behauptung, die Abhandlung „Biblische Religion und die Frage nach dem Sein“ fände sich nicht in den Gesammelten Werken. War die Endredaktion der Diss. von einer schädlichen Eile bestimmt?

Insgesamt bleibt nach der Lektüre ein zwiespältiger Eindruck zurück. Ein lohnender und der heutigen Diskussion nötiger Gegenstand aus Tillichs Denken wurde nur mit Anstrengung und deswegen nicht voll befriedigend bedacht.

Marburg

Norbert Ernst

Guardini, Romano: Freiheit – Gnade – Schicksal. Drei Kapitel zur Deutung des Daseins. Sachbereich Anthropologie und Kulturkritik. – Mainz / Paderborn: M. Grünewald / Schöningh 1994. 252 S. (Romano Guardini Werke), kt DM 42,00 ISBN: Grünewald 3-7867-1743-5 / Schöningh 3-506-74542-5

Die vorliegende Schrift, die in erster Aufl. 1948 publiziert wurde, gibt einen guten Einblick in die denkerischen Grundlagen des Guardinischen Gesamtwerkes.

In einem ersten großen Schritt postuliert G. einen Zusammenhang zwischen dem Sittlich-Guten und der wesenhaften Gutheit Gottes. Ausgehend vom Phänomen der Freiheit kritisiert der Vf. die Kantische Dichotomie von Sein und Sollen. Mit Hinweis auf das Phänomen der Verantwortung versteht G. die menschliche Freiheit als Freiheit vor Gott. Zu der Frage, „welcher das Ich Antwort stehen muß, (ist) nur ein Ich fähig ...“, das in seiner Wirklichkeit mit der Norm identisch ist, nämlich Gott. Die Verantwortung besteht wesentlich auf Gott hin“ (25). G.s Auseinandersetzung mit der Kantischen Philosophie läuft auf den Vorwurf hinaus, daß in dieser der Status der „Idee“ zu gering veranschlagt ist. Das Normgebende muß in personalen Kategorien gedacht werden. Die Idee „gilt, hat aber keine Initiative. Ihr fehlt das ‚Antlitz‘; die Fähigkeit, sich herzuwenden, anzureden“ (25). G.s Kantkritik gipfelt in dem Versuch eines „ethischen Gottesbeweises“: Gott ist „das lebendige Gute“. D. h. Gott ist jenes Wesen, dessen Sein das Gute vollkommen verwirklicht.

Nach diesem Gewinn des Gottesbegriffes soll in einem zweiten Schritt die Endlichkeit des Menschen als Sein vor Gott aufgezeigt werden. Der Mensch kann den wahren Charakter seines Seins nur verwirklichen, wenn er bereit ist, vor Gott zu existieren. In seiner Kritik der am Autonomieanspruch orientierten neuzeitlichen Philosophie wirft G. dieser vor, sie versuche, die geschöpfliche Freiheit des Menschen zur absoluten Freiheit zu steigern. „Die Freiheit des Menschen ist geschaffen; so verwirklicht sie sich grundlegenderweise vor Gott und im Gehorsam gegen Ihn – um so mehr, als Er ja nicht nur der Schöpfer des Seins, sondern auch der Grund der Wahrheit und die Wurzel des Guten ist, so daß der Gehorsam gegen Ihn nicht Unterwürfigkeit gegen die überlegene Macht, sondern Tun des einfachhin Rechten bedeutet“ (82).

Im nächsten Schritt versucht G. darzulegen, worin die sinnvolle Verwirklichung der Freiheit bzw. die Sachgerechtigkeit des Handelns besteht. Dabei legt der Vf. auch die wesentlichen Elemente seiner Erkenntnistheorie und seiner metaphysischen Ontologie offen. Wirkliche Freiheit wurzelt im Gehorsam gegen das Wesen der Dinge.

In einem weiteren Argumentationsgang sucht G. das Sittlich-Gute als Ausdruck der Heiligkeit Gottes zu begreifen. Das Gute ist eine Urgegebenheit, des-

sen Anruf den Menschen verpflichtet. In diesem Zusammenhang bekennt sich der Vf. ausdrücklich zur platonisch-augustinischen Tradition. Augustinus hat „den Zusammenhang des Sittlich-Guten mit Gottes wesenhafter Gutheit ... mit vollkommener Klarheit erkannt“ (49, Anm. 17).

Nach seinen ersten Überlegungen, die vom Phänomen des Ethischen ausgingen, wendet sich G. einer zweiten großen Thematik zu: dem Phänomen des Religiösen.

Die bisherige Erfahrung der Menschheit zeigt, daß das Religiöse ein Urphänomen ist, das zum Wesen des Daseins gehört. In unserem Jh. hat Rudolf Otto die Ursprünglichkeit des Religiösen wieder vor Augen gebracht. G. versucht in seiner Religionsphilosophie, das Heilige, das in der Erfahrung und im Denken der Menschheit sehr vage gefaßt ist, genauer zu bestimmen. Der religiöse Mensch muß eine Grundentscheidung treffen zwischen einer immanenten Transzendenz, die nur das Geheimnis der Welt selbst ist, und der absoluten Transzendenz, die für den Menschen nur von einer Offenbarung her zugänglich wird.

G. insistiert in seiner Schrift mit allem Nachdruck auf der absoluten Transzendenz Gottes und dem kreatürlichen Charakter der Welt. Die Ambivalenz der religiösen Erfahrung besteht darin, daß der Mensch sie in den Dienst seines Eigenwillens stellen kann. „Was Kundwerdung des Göttlichen scheint, ist im Letzten oft nur eine Weise, wie der Mensch sich selbst bestätigt; was Gestalt des Göttlichen zu sein beansprucht, oft nur die Übersetzung des eigenen Wesens ins Absolute“ (71). Allein die „objektive Gestalt“ Christi garantiert den Zugang zum transzendenten Gott. „Christus ist die leibhaftige Epiphanie Gottes; in ihm steht der verborgene Gott offen in der Geschichte“ (71).

Nach G. ist der Mensch vor die radikale Entscheidung zwischen dem lebendigen Gott der Offenbarung und seiner eigenen Selbstvergottung gestellt. Von dieser Entscheidung hängen „Heil oder Unheil im umfassendsten Sinne des Wortes“ (89) ab. Aufgrund der heutigen geistesgeschichtlichen Situation ist eine Entscheidung des Menschen für andere „Götter“ nicht mehr möglich. Zu dieser These ist zu bemerken, daß G. vor 50 Jahren natürlich noch nicht ahnen konnte, in welches Stadium der Dialog der Religionen heute getreten ist.

Als Bedingung für diese vom Menschen geforderte radikale Entscheidung macht G. die „Selbstbeschränkung“ Gottes bzw. das Moment seiner Verborgenheit aus. „Wenn Gott sein Herrentum offen ausübte, würde seine Wahrheit alles durchleuchten, seine Heiligkeit alles durchherrschen, und der endliche Geist hätte weder die Möglichkeit, zu irren, noch die, sich für das Böse zu entscheiden“ (220). Erst beim letzten Gericht wird die Verhülltheit Gottes verschwinden.

In einem dritten grundlegenden Gedankengang entwickelt G. seinen Begriff des „christlichen Denkens“. Die christliche Existenz ruht auf einer „Umwendung“ des Denkens, auf einer von Christus geforderten Bekehrung. Christliches Denken erkennt Gott als jenen, „der, auch und vor allem in Seinem Sein, der absolute Herr ist, in der Souveränität dieses Herrentums sich offenbart und spricht: so bin Ich“ (246).

Obwohl G. in seiner religionsphilosophisch-theologischen Gotteslehre immer wieder die Gültigkeit des Analogieprinzips affirmiert, betont er in der vorliegenden Schrift die absolute Analogielosigkeit des wirklichen Gottes der Offenbarung. Das Ereignis auf dem Horeb (vgl. Ex 3,14) zeigt, daß Gott jeden von der Welt her aussprechbaren Namen ablehnt. Die Vision auf dem Horeb bildet die Basis alles rechten Denkens über Gott. Vom Menschen ist ein grundlegender Akt des Glaubensgehorsams gefordert.

Da der Gott der Offenbarung identisch ist mit dem Schöpfer der Welt, ist in der Gotteslehre auch das Analogieprinzip legitimiert. Zwischen Offenbarung und Welt besteht „keine bloße Unterschiedenheit“. Das Verhältnis von Natur und Gnade bestimmt G. so: Überall in der Welt finden sich „Erwartungsstellen, Entsprechungsercheinungen, Vorentwürfe auf die eigentliche Gnade hin ... die freilich erst durch die positive Offenbarung selbst aufgehellt und entfaltet werden“ (102).

Den Gnadenbezug des Menschen zu Gott sieht G. als die „gottgemeinte Eigentlichkeit der menschlichen Existenz“ (131) an. Dabei betont er ausdrücklich die Übernatürlichkeit der Gnade. Die Rede vom sog. „natürlichen“ Menschen ist eine Abstraktion. „... in Wirklichkeit gibt es nur den von Gott in den Bezug der Gnade gerufenen Menschen, der entweder gehorcht und dann über die bloße Natürlichkeit hinausgeführt wird, oder aber den Gehorsam verweigert und eben damit unter die erste Natur, in eine entwürdigende Abhängigkeit vom Bösen fällt. Die ‚bloße Natürlichkeit‘ ist mit Bezug auf den Menschen eine imaginäre Größe, auf die er sich nicht stellen kann“ (132, Anm. 18).

Wer G. kennt, weiß, daß dessen Schriften einen betont unsystematischen Charakter tragen. Es ist bisweilen mühsam, aus seinen Abhandlungen die Schärfe des Gedankengangs herauszupräparieren. So ergeht es einem auch beim vorliegenden Buch. Wer diese Mühe nicht scheut, kann aus dem Werk G.s großen Gewinn ziehen. Dieser Religionsphilosoph und Theologe hat sich mit vielen philosophischen und theologischen Themen gründlich auseinandergesetzt und bedenkenswerte eigene Argumente und Positionen vorgelegt. Auch die vorliegende Schrift enthält Überlegungen, die für die heutige theologische Diskussion durchaus fruchtbar gemacht werden können.

München

Josef Kreiml

Dogmatik / Ökumenische Theologie

Arnold, Johannes: „*Perfecta Communicatio*“. Die Trinitätstheologie Wilhelms von Auxerre. – Münster: Aschendorff 1995. XIII, 375 S. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, NF, 42), kt DM 88,00 ISBN: 3-402-03937-0

Endlich, so kann man nur sagen, ist das Trinitätsmysterium zu einem beherrschenden Thema in der systematischen, aber auch innerhalb der historischen Theologie geworden. Diese ‚Welle‘ trinitätstheologischer Bemühungen tut not. Zu lange bereitet es nicht nur dem ‚durchschnittlichen‘ Christen, sondern auch Seelsorgern Schwierigkeiten, über das Zentrum des christlichen Bekenntnisses Auskunft zu geben. Zudem scheint manchem Theologen die Trinitätslehre immer noch ein zu vernachlässigendes, widersprüchliches Konglomerat aus biblischen Zitaten und hellenistischer Philosophie zu sein. Freilich, was A. mit seiner theologiegeschichtlichen Diss. zur bisher nicht ausführlich untersuchten Trinitätstheologie Wilhelms von Auxerre († 1231), Magister der Theologie an der gerade entstehenden Univ. zu Paris (Biographie, 1–7), vorlegt, ist kein leicht zugängliches Handbuch, das sofort fertige Rezepte für eine weitere Belegung des Trinitätsglaubens liefert. Das mag zunächst manchen enttäuschen. Aber gerade bei der Ausarbeitung von gängigen Darstellungen der Trinitätstheologie ist ein schöpferischer Bezug zur Geschichte unerlässlich.

Der Vf. leuchtet im 1. Teil den biographisch-literargeschichtlichen Hintergrund (1–38) der *Summa aurea* Wilhelms aus, die nach A. Grillmeier als „Urtyp“ (17) der Summenliteratur des 13. Jh.s zu betrachten ist. A. konstatiert, daß Wilhelm keinem einheitlichen trinitätstheologischen Ansatz folgt. Das interpersonale Denken eines Richard von St-Victor prägt die Trinitätstheologie Wilhelms ebenso wie die psychologische Trinitätstheologie des Augustinus. Aristotelisches und neuplatonisches Gedankengut und methodische Ansätze des Gilbert von Poitiers kommen hinzu (IX). Wilhelms Umgang mit seinen Quellen ist nach A. „eklektisch“ (38). Dieser ‚mangelnden‘ Systematik kann man für die gegenwärtige Diskussion den Hinweis entnehmen, daß die nicht auf einen univoken Begriff zu bringende Lebensfülle des dreieinigen Gottes nur in einer Komplementarität von konzeptionellen Anwegen und Perspektiven ihre formale Entsprechung findet.

Im 2. Teil seiner akribischen Untersuchung (39–74) erläutert A. die methodischen Voraussetzungen der Trinitätstheologie Wilhelms. Die für Wilhelm maßgebliche, heute fremdartig wirkende Methode, durch grammatikalisch-sprachliche Analysen inspirierter Schriftstellen trinitätstheologische Problemlösungen zu erreichen, weiß der Vf. zu vermitteln (120ff). Obgleich Wilhelm v. a. neuplatonischen Philosophen noch eine gewisse Erkenntnis der Zeugung des Sohnes zubilligt, setzt sich bei ihm dennoch die Einsicht durch, daß die Trinitätsthematik ganz in den Bereich der Theologie und nicht (auch und zuerst) in den der Philosophie gehört – im Unterschied zu Anselm von Canterbury oder (zumindest) bedingt noch im Unterschied zu Richard von St-Victor. Für die Hochscholastik (Thomas von Aquin) wird die immanente Trinität endgültig zum Gegenstand der Glaubenswissenschaft allein, was das I. Vatikanum nochmals unterstreicht. Aktuelle trinitätsphilosophische Versuche, so ist aus A.s Ausführungen zu folgern, können sich auf Wilhelms Summe nicht mehr berufen. Sie haben sich dem Argument zu stellen, das Wilhelm dazu veranlaßt, die Trinität der Kompetenz der reinen Vernunft zu entziehen: die Übernatürlichkeit des Offenbarungsglaubens (73f). Auch eine nachträgliche philosophische Rekonstruktion der Trinität wird dem freien Erschließungs- und Begegnungscharakter der Selbstmitteilung Gottes in Jesus wohl kaum mehr ganz gerecht werden können.

Im Hauptteil seiner Studie (75–266) zeigt A., wie Wilhelm mit Hilfe des dionysischen Emanationsprinzips die Hervorgänge der Personen erschließt. Wenn Gott reine Vollkommenheit ist, dann muß es eine vollkommene Emanation geben, in der Gott seine überströmende Fülle und Glückseligkeit mitteilt. Da die Schöpfung nur eine unvollkommene Emanation darstellen würde, muß eine gottimmanente angenommen werden: die Zeugung des Sohnes. Insofern die angenehmste und erfreulichste Emanation darin besteht, „daß etwas nach Art der Güte ... oder der Freigebigkeit ... emanieren“ (97), ist ebenfalls dieser Emanationstyp in Gott vorauszusetzen: der Hervorgang des Geistes. Oder im Sinn des Richard von St-Victor gedacht: Die Freigebigkeit in der Liebe zwischen zwei Personen führt diese zur Suche nach einer dritten als Teilhaberin an ihrer Liebe (108). So erschließt sich Gott als *perfecta communicatio*. A. betont in diesem Zusammenhang den von Wilhelm nicht besonders thematisierten Übergang von der essentiellen Ebene in eine personale (97). Der Rekurs auf den Personbegriff des Boethius sowie der auf das richardische interpersonale Modell garantieren die wirkliche Personalität der Emanationsresultate (156–191), die andernfalls als Verströmungsmomente eines absoluten Wesens verstanden werden könnten. Es sei hier angemerkt: Jede Trinitätsphilosophie und -theologie steht zunächst vor der Gefahr dieser modalistischen und essentialistischen Engführung, wenn aus einer Eigenschaft des göttlichen Wesens – aus der Liebe oder Güte Gottes etwa – die personale Ebene abgeleitet werden soll. Richard von St-Victor ist dieser Gefahr sicherlich entkommen. In der Hochscholastik entzieht sich Thomas von Aquin dieser Schwierigkeit dadurch, daß er das göttliche Wesen allein von der geoffenbarten Wirklichkeit seiner personalen Träger her denkt, was

freilich einen Trinitätsbeweis unmöglich macht. Bezüglich Wilhelms interpretierender Rezeption des Personbegriffs von Boethius (*rationalis naturae individua substantia*) arbeitet A. heraus, daß Wilhelm in ‚individua‘ die Relationalität der Person angezeigt sieht. ‚Person‘ bezeichnet daher primär das Relationale, erst sekundär das Wesen. Dem Vf. zufolge hat Wilhelm somit der Sache nach den späteren Terminus ‚*relatio subsistens*‘ vorgedacht (164–172). Boethius‘ Personbegriff verfällt also hier nicht dem sonst eher üblichen Verdikt, trinitätstheologisch unbrauchbar zu sein, weil er das relationale Moment ausblende und daher rein substanzontologisch einzustufen sei. Die allerdings mißverständlichen Termini ‚*substantia*‘ und ‚*individua*‘ ersetzt Wilhelm durch „*res distincta*“. Danach ist Person eine „*res distincta rationalis*“ (169). Wilhelms Einsicht in die relationale Personkonstitution schärft ihm den Blick für das Verständnis der Proprietäten bzw. Personalnotionen. Der Vf. stellt dar, daß nach Wilhelm die relational bestimmten Notionen nicht vom Wesen ausgesagt werden können (202ff). Gegenüber jedem trinitarischen Essentialismus ist damit klar, daß nicht etwa das Wesen zeugt, sondern allein der Vater kraft des göttlichen Wesens. Bis in die Gegenwart reicht die Bedeutung der Terminologie Wilhelms bezüglich der fünf Proprietäten (Innasibilität, Vaterschaft, Sohnschaft, aktive und passive Hauchung). Wilhelm präzisiert bereits ebenso, daß allein Vaterschaft, Sohnschaft und passive Hauchung als personbildend betrachtet werden können (199, 264f). Daß die essentielle *potentia generandi* nur durch die Zeugung dargestellt wird, obgleich sie auch Sohn und Geist zukommen muß, gründet nach Wilhelm darin, daß jedes konkrete Können und Tun Gottes ein notional bestimmtes Suppositum voraussetzt (185). Darum bezieht sich die *potentia generandi* nur auf die Relation des Vaters; Sohn und Geist zeugen nicht (207–210). Originell ist Wilhelms Gedanke, daß der Ursprung der gottimmanenten Hervorgänge im Zusammenhang mit einer bestimmten Privation steht: mit einem jede Person in einer bestimmten Weise kennzeichnenden Nichtthervorgebrachtwerden. Nur in der Hinsicht, in der eine Person nicht hervorgebracht wird, kann sie selber produktiv werden: Der ursprünglose, ungezeugte und ungehauchte Vater allein kann Sohn und Geist hervorbringen, der Vater mit dem ungehauchten Sohn den Geist. Der Geist ist nicht mehr Ursprung eines Hervorgangs, weil er weder ungezeugt noch ungehaucht ist (216–223, 262). Daß die Hauchung nur ein Prinzip ist, wird damit genauso verständlich wie die Unterschiedlichkeit der Hervorgänge, was Wilhelm gegenüber der Kritik der Griechen am Filioque hervorhebt (239).

Im 4. Teil sondiert A. das Thema ‚Trinität‘ in den übrigen Teilen der *Summa aurea* (267–340). Während sich beobachten läßt, daß Wilhelm z. B. die Schöpfungslehre trinitarisch konzipiert, fällt es hingegen schwer, in seiner Eschatologie noch trinitätstheologische Spuren zu verfolgen. A. resümiert: Wenngleich die Trinitätslehre „den grundlegenden Teil der Summe“ ausmacht, kann man nicht übersehen, „daß Wilhelms Theologie insgesamt nicht ausdrücklich trinitarisch ist“ (339f). Demgegenüber bemüht sich die gegenwärtige Theologie zu Recht um eine dezidiert trinitarische Strukturierung ihrer Themen. Dabei kann Wilhelm dennoch Hilfestellung leisten, hat er doch, so der Vf. in seinen *Schlußbemerkungen*, eine sehr lebendige Vorstellung von der Trinität gehabt und z. B. im Verwandtschaftsideal seiner Zeit, zu dem auch eine Gütergemeinschaft gehören kann, Spuren der Trinität erkannt (342). A. macht eigens auf die verschiedenen Bezüge der Trinitätstheologie Wilhelms zum sozial- und kulturgeschichtlichen Zeitkontext aufmerksam (11, 94, 213ff), v. a. auf ihren Bezug zur Königstheorie. Diese Zusammenhänge behandelt der Vf. ausführlich in zwei Art.n, die gesondert erschienen sind, vgl. XIII, Anm. 20.

A.s Stärke liegt darin, in einer sehr verständlichen Sprache und immer an der Sache orientiert Wilhelms Trinitätstheologie aus deren Quellen zu erschließen. Der historischen Absicht des Vf.s entspricht es, daß er es dem Leser überläßt, aus dieser Theologie auf der Schwelle zur klassischen Scholastik Konsequenzen für die gegenwärtige trinitätstheologische Diskussion zu ziehen.

München

Michael Schulz

Thönissen, Wolfgang: *Gemeinschaft durch Teilhabe an Jesus Christus*. Ein katholisches Modell für die Einheit der Kirchen. – Freiburg: Herder 1996. 432 S. kt DM 68,00 ISBN: 3-451-26125-1

Die in Freiburg entstandene Habilschrift geht aus von der Feststellung, daß nicht wenige Vorstellungen und Konzepte von einer Einheit der christlichen Kirchen in die Krise geraten sind. Unüberhörbar ist der Verdacht, die Konsensökumene der Theologen setze an die Stelle einer durch den Glauben an Christus begründeten Einheit eine auf dem Verhandlungswege von Menschen gemachte Einheit der Ordnung und Lehre. Selbst wenn man mit Harding Meyer der Ansicht ist, daß nicht jedem Konsens eine Konvergenz zugrunde liegen müsse, wird man einen Dissens im Konsensverständnis nicht übersehen dürfen: Während die Katholische Kirche davon ausgeht, daß der autoritativ festgestellte Konsens die einzige Gewißheit der Übereinstimmung der Kirche mit dem Wort Gottes ist, betonen die Kirchen der Reformation die Relativität jedes von Menschen gefundenen Konsenses in Beziehung auf das Wort Gottes als solches.

Vor diesem Hintergrund versucht Vf. zu zeigen, daß die von der römisch-katholischen Kirche mit den großen traditionellen Kirchen geführten Dialoge

sich in der Auffassung treffen, daß die kirchliche in der eucharistischen Einheit wurzelt. In dieser These kommt zum Ausdruck, daß der paulinische Gedanke der Koinonia ebenso wie der Begriff „*Communio Sanctorum*“ zuerst die Gemeinschaft mit Christus und erst deshalb auch die kirchliche Gemeinschaft bezeichnet. Mit O. H. Pesch ist T. der Meinung, daß das Vatikanum II keinen konkreten Weg zur Einheit der Kirchen gewiesen hat. Aber aus der Tatsache, daß das Konzil die Einheit der Kirche als Ausdruck der Eucharistiegemeinschaft (der durch Christus versammelten Gemeinschaft) betrachtet, eröffnet sich nach Ansicht des Vf.s der Weg zu einem eigenen („katholischen“) Einheitsmodell. Denn auch wenn J. Hainz in den Konzilstexten zu Recht eine explizite Begründung der Kirchengemeinschaft aus dem Abendmahl vermisst, lassen sich doch zahlreiche Texte nennen, die zumindest die Frage aufwerfen, wie sich die altkirchliche Überzeugung von der *communio eucharistica* zur Idee der *communio plena* (volles Glaubensbekenntnis; Eingliederung in die hierarchische Struktur der Kirche; Einfügung in die eucharistische Gemeinschaft) verhält. In den Dokumenten des Dialoges der römisch-katholischen Kirche mit den anderen christlichen Kirchen kristallisiert sich, wie Vf. im Detail demonstriert, immer deutlicher die Erkenntnis heraus, daß der Ursprung aller kirchlichen Gemeinschaft da zu suchen ist, wo der Herr seine Gemeinde sammelt und sich selbst verschenkt. T. plädiert für eine Überwindung des scheinbaren Widerspruchs zwischen einem am *Communio*-Gedanken (Abbildung der *Communio* des trinitarischen Gottes) orientierten und einem an äußeren Kriterien orientierten Kirchenverständnis durch eine eucharistisch-sakramentale *Communio*-Ekklesiologie.

Anglikaner, Orthodoxe, Lutheraner und Katholiken können sich darauf einigen, daß die Eucharistie auf untrennbare Weise zugleich Wort und Sakrament, daß in ihr das fleischgewordene Wort gegenwärtig ist, daß eine untrennbare Beziehung zwischen Glauben und Sakramenten besteht und daß jede Ortskirche ihr eigenes Wesen in der Feier der Sakramente zum Ausdruck bringt. Aber diese Übereinstimmung in der Beschreibung der Eucharistie bedeutet nicht automatisch auch eine ebenso umfassende Übereinstimmung in bezug auf den Zusammenhang zwischen Eucharistie und Einheit der Kirche. Innerhalb der reformierten Kirchen bestimmt „nicht die Verständigung über den Rang und das Verständnis von Eucharistie [...], sondern der Konsens über das rechte Verständnis des Evangeliums“ (216) über den Grad und die Qualität der Kirchengemeinschaft. Weil das nicht immer klar gesehen wird, kommt es oft zu einer Überschätzung der sog. Konsenspapiere. Solange der Empfang der Eucharistie von seiten der reformierten Kirchen ausschließlich als Handeln des Erlösers am gläubigen Menschen und nicht auch als Mitvollzug der Selbsthingabe Christi durch den ihn empfangenden Menschen verstanden wird, kann von einer Sakramentalität der Kirche und also von einem untrennbaren Zusammenhang zwischen der Christus-Gemeinschaft und der Kirche-Werdung des einzelnen keine Rede sein.

An dieser Stelle spätestens wird deutlich, daß das von T. aus einer eucharistischen Ekklesiologie entwickelte Einheitsmodell eher auf die orthodoxen Kirchen als auf die der Reformation zielt. Denn Kern der eucharistischen Ekklesiologie ist die Überzeugung, daß Christus sich nicht ohne das Geben derer verschenkt, die ihn empfangen. So gesehen gelangt der Christ nicht zuerst zur *Communio* mit Christus und dann zur Gemeinschaft mit seinen Brüdern und Schwestern, sondern das Für-Sein für die anderen (die horizontale *Communio*) ist die Annahme der Selbstmitteilung Gottes in Christus durch den Hl. Geist (der vertikalen *Communio*). Die Kirche bezeugt also nicht nur das Christusergebnis, sondern sie ist Geberin dessen, was sie empfängt.

Gegen den von den reformierten Kirche immer wieder ausgesprochenen Vorwurf, mit der Bezeichnung der Kirche als Grundsakrament werde das Voraus Christi vor seiner Gemeinde nicht hinreichend gewahrt oder sogar aufgehoben, stellen die orthodoxen und katholischen Christen ihre Unterscheidung zwischen dem besonderen und dem gemeinsamen Priestertum. Weil nicht schon die *Communio* der Christen untereinander die eucharistische Gemeinschaft mit Christus ermöglicht, sondern erst die Anwesenheit eines durch die Weihe als Repräsentant Christi ausgewiesenen Amtsträgers, bleibt deutlich, daß die Kirche sich nicht selber konstituieren kann.

Allerdings stellt sich von hier aus die Frage, ob überall dort, wo ein gültig ordiniert Amtsträger einer eucharistischen Versammlung vorsteht, Kirche ist. Während der russisch-orthodoxe Theologe N. Afanasiev eine Identität von örtlicher Eucharistiefeier und Kirche behauptet, verweist Kardinal Ratzinger auf die Untrennbarkeit der *Communio* der Bischöfe untereinander von der eucharistischen *Communio* jeder einzelnen Ortskirche mit Christus.

T. verweist in diesem Zusammenhang auf die doppelte Notwendigkeit, „universalkirchliche Strukturen innerhalb einer eucharistisch-sakramentalen Ekklesiologie zu entfallen und umgekehrt, ortskirchliche Strukturen im Rahmen einer universalen Ekklesiologie“ (272). Konkrete Möglichkeiten wären die Wiederherstellung der Patriarchalstruktur der katholischen Kirche oder die Aufwertung der Bischofskonferenzen. Wenn in den Strukturen der Kirche deutlich würde, daß die Universalkirche keine Einheit bezeichnet, die unabhängig von den Ortskirchen existiert; wenn institutionell zum Ausdruck käme, daß die Universalkirche die wechselseitige Beziehung der Ortskirchen zueinander ist, dann könnte der Primat des Papstes nicht mehr als Universalepiskopat mißverstanden werden.

Mit dem griechisch-orthodoxen Theologen A. Kallis sieht T. das Haupthindernis einer Kirchengemeinschaft zwischen orthodoxen und katholischen Christen in einem Primat, der zur Machtbefugnis über die universale Kirche geworden ist. Wenn die kirchenrechtlich geregelte *communio hierarchica* der Ortskirchen bzw. Bischöfe in der eucharistischen *Communio* der Ortskirche bzw. des einzelnen Bischofs mit Christus gründet, dann darf das damit beschriebene „*Prae*“ der Orts- vor der Universalkirche nicht dahin pervertiert werden, daß die Ortskirche als nachträgliche Konsequenz oder „*Ableger*“ der Universalkirche erscheint.

Vf. hat sich bei allem Bemühen um die Betonung des Gemeinsamen an keiner Stelle seiner Arbeit vor der Nennung des Trennenden gedrückt. Er vermutet den entscheidenden Unterschied der orthodoxen und katholischen Kirchen zu denen der Reformation „in der Bestimmung des Verhältnisses von Sakramentalität Christi und der Kirche zum Sakrament der Eucharistie“ (156). Unter der Voraussetzung, daß jede eucharistische Ekklesiologie die horizontale *Communio* der Gläubigen untereinander als Sakrament der vertikalen *Communio* mit Christus betrachtet, ist die Kirche keine bloß nachträgliche Bezeugung, sondern Konstitutivum der von allen Christen ersehnten Einheit.

In instruktiven Überblicken über die Geschichte der Konsensökumene zeigt T., daß sich das „Einheits-Modell“ der eucharistischen Ekklesiologie nicht nur von allen anderen Modellen unterscheidet, sondern deren Aporien auflöst und deshalb nicht nur eine, sondern die einzig mögliche Alternative ist. Dieser vordergründig überzogen anmutende Anspruch wird konsistent begründet, muß aber auf den entschiedenen Widerspruch der reformierten Kirchen stoßen.

Auf deren Reaktionen darf man gespannt sein.

Joseph Ratzinger hat die eucharistische Ekklesiologie als „das eigentliche Herzstück der Lehre des Zweiten Vatikanums über die Kirche“ bezeichnet. Aber ob man die auf einer konsequent eucharistischen Ekklesiologie basierende Vision von Einheit im konfessionellen Sinn als „katholisches Konzept von Kirchengemeinschaft“ bezeichnen sollte, scheint mir fraglich. Wenn T. das Selbstverständnis des römischen Katholizismus und speziell die Dokumente des Vatikanum II auf den Prüfstand der ursprünglichen Bedeutung des Terminus „*communio sanctorum*“ (Teilhaber der Gläubigen an den eucharistischen Elementen) stellt, plädiert er für das „patristische Konzept von Kirchengemeinschaft“.

Nur am Rand sei vermerkt, daß wichtige Beiträge zu den ökumenischen Konsequenzen der eucharistischen Theologie vom Vf. übersehen wurden. Ich nenne nur: G. Baillargeon, *Perspectives Orthodoxes sur l'Église Communion* (Brèches théologiques, 6), Paris 1989; P. G. McPartlan, *The Eucharist Makes the Church*. Henri de Lubac und John Zizioulas in *Dialogue*, Edinburgh 1993.

Bonn

Karl-Heinz Menke

Kirchenrecht

Bellomo, Manlio: *The Common Legal Past of Europe, 1000–1800*. Translated by Lydia G. Cochrane. – Washington, DC: Catholic University of America Press 1995. XIX, 252 S. (Studies in Medieval and Early Modern Canon Law, 4), kt US-\$ 18,95 ISBN: 0-8132-0813-0 / 0-8132-0814-9

Manlio Bellomo ist ein renommierter Forscher und zugleich Wissenschaftsorganisator auf dem Feld, dem das zu besprechende Buch gewidmet ist. Seitdem er 1987 die „International School of IUS COMMUNE“ gründete, hat diese jährlich ein oder zwei Kurse in Erice (Sizilien) mit jeweils hochkarätiger Besetzung durchgeführt, ferner 1990 die jährlich erscheinende „*Rivista Internazionale di Diritto Comune*“ gegründet. 1988 ist erstmals die italienische Fassung seiner Einführung in die gemeinsame europäische Rechtsüberlieferung erschienen, die bereits 1993 die 6. Aufl. erreichte. Nach der 1991 neubearbeiteten 5. Aufl. wurde die zu besprechende englische Übersetzung angefertigt. Das ist ein Zeichen dafür, daß dieses zusammenfassende Werk einem wirklichen Bedürfnis entspricht, v. a. in der Zeit eines sich einenden Europas. Neben dem Eigenrecht einzelner Städte, Stände, Korporationen, Institutionen und Länder gab es die aus dem römischen, kanonischen und dem Feudalrecht entspringende gemeinsame Rechtstradition, die auf den Universitäten gelehrt und in den Gerichten entsprechend angewandt wurde.

B. gliedert den Stoff in acht Kap., die in 6–18 Abschnitte untergegliedert sind, wobei letztere allerdings nicht im Inhaltsverzeichnis erscheinen. Dafür ist das Buch durch einen kombinierten Wort- und Sachindex (241–252) erschlossen.

B. geht im 1. Kap. vom Triumph und der Krise der nationalen Kodifikationen in den letzten 200 Jahren und deren Umwälzungen aus (1–33), wobei die deutsche geisteswissenschaftliche Entwicklung über die historische Schule, Pandektistik, Naturrechtsdenken, den „Kampf ums Recht“ bis zum BGB eine besondere Würdigung erfährt (14–25).

„Per pugnam sine iustitia“ ist die Darstellung des Frühmittelalters, eines Zeitraums ohne Juristen, im 2. Kap. überschrieben (34–54). Während im Westen schon im ausgehenden Altertum das Rechtsdenken und die Rechtsanwendung verfiel, erlebte es im Osten mit der Kodifikation unter Justinian im 6. Jh. einen Höhepunkt. Im Westen wirkte sich diese samt der älteren Rechts-tradition nur sehr gebrochen für die römische Bevölkerung unter den germanischen Herrschern aus, bis im karolingischen Reich in den Kapitularien ein neues Zusammenwirken von staatlicher und kirchlicher Gewalt und eine neue Vereinheitlichungstendenz zum allgemeinen Wohl sich anbahnte. Nach manchen Krisenerscheinungen wurden gegen Ende des 11. Jh.s erste Zeichen einer theoretischen Besinnung erkennbar.

Unter dem Stichwort „Ius Commune in Europa“ (55–77) wird im 3. Kap. die Wiederentdeckung des römischen Rechts (*Corpus Iuris Civilis*) und sein Wirk-samwerden durch die Rechtsschule von Bologna sowie die allmähliche Ent-stehung des später so genannten *Corpus Iuris Canonici* skizziert, was schließ-lich zum für fast alle Lebensbereiche bedeutsamen *ius utrumque* führte.

Für die Entstehung des grundlegenden Werkes Gratians (65–67) ergeben sich 1996 durch die Entdeckung einer ersten Rez. in vier Hss. (davon 2 nur bis C. 12 reichend) durch Dr. A. Winroth neue Perspektiven. Meiner vorläufigen Einschätzung nach ist die erste Rez., die zwar schon die allermeisten *Dicta Gratians*, aber nur gut die Hälfte seiner *Auctoritates* (davon wenige aus dem römischen Recht) enthielt, einschließlich *de poenitentia*, jedoch noch ohne *de consecratione*, etwa 1140 erschienen. Die zweite Rez. lag wenige Jahre später, etwa 1145 in der Form vor, wie sie im Druck Friedbergs benützt wird.

Das „Ius proprium in Europa“ stellt B. sehr instruktiv im 4. Kap. vor (78–111), beginnend mit der kommunalen Statutengesetzgebung in italieni-schen Städten über Gesetzgebungen des 13. Jh.s in einigen damaligen Staaten (für Italien S. 83–96), die verschiedenartigen Gewohnheitsrechte bis hin zum Sachsenspiegel und den deutschen Stadtrechten im 15. Jh.

Im kürzesten 5. Kap. (112–125) zeigt B. die Wechselwirkung zwischen (Ent-stehung der) Universitäten in Europa und dem *Ius commune* auf. Denn die Anfänge der später so bedeutsamen Universitäten lagen sicher in den „Privat-vorlesungen“ des Imerius und dann seiner Schüler über das römische Recht in Bologna. Erst allmählich bildeten sich die Universitäten über Zusammen-schlüsse der „zahlenden“ Studenten (*universitates*) und weitere Zwischenstu-fen heraus (darunter auch das Collegium der Prof.en), bis etwa um 1400 der Ende des 12. Jh.s in Paris entstandene Universitätstyp im heutigen Sinn allein übrig blieb.

Das 6. Kap. über die juristische Wissenschaft, ihren Lehrbetrieb und die dabei angewandten Techniken (126–148) läßt durch einige lange Fußnoten die Forschungsleistungen B.s gerade auf diesem Feld der Glossen, Summen, Quaestio-nen und ihrer Überlieferung erkennen, wobei einige Besonderheiten der Kanonistik gegenüber der Legistik nur angedeutet werden. Die frühe Glossen-überlieferung und ihre Kompositionen lassen sich in der Kanonistik besser erkennen, weil hier mehr Hss. (als vom römischen Recht) mit frühen Glos-sen(kompositionen) unradert, also im ursprünglichen Zustand auf uns gekommen sind. „Summa“ war im 12. Jh. zunächst eine zusammenfassende Glosse zu einem Rechtstext oder Titel (ähnlich dem Traktat), bevor die zusammenfassenden Werke der Legistik und Kanonistik so genannt wurden (zu S. 134).

Das umfangreiche 7. Kap. über das System des *Ius commune* (149–202) bil-det den systematischen Schwerpunkt des Werkes und ist zugleich eine didak-tische Glanzleistung. Von Problemstellungen oder auch Fallgestaltungen aus-gehend zeichnet B. die vielfältigen Dimensionen des gemeinsamen Rechts und sein Zusammenwirken mit oder seine ergänzende Funktion gegenüber dem jeweiligen Eigenrecht und dem Gewohnheitsrecht auf: die Hierarchie der Quellen (nicht der Rechte!) und das Zusammenspiel der verschiedenen Elemente, die Bedeutung des Imerius und Gratians je für ihren Bereich sowie einzelner späterer Großen (Cinus und Bartolus), wobei die Kanonisten eher nur ergänzend, nicht gleichgewichtig behandelt werden.

„In Zeit und Raum“ ist das letzte Kap. überschrieben (203–235), das für die Zeit des Humanismus und die folgenden Jh.e einige Schwerpunkte setzt, besonders für Frankreich, Italien, Deutschland und Spanien mit seiner Spät-scholastik, die durch ihre führenden Denker naturrechtliche Vorstellungen zugunsten der „Indianer“ Nordamerikas einbrachten und zugleich die Natur-rechtslehre eines Grotius vorbereiteten.

Knappe bibliographische Hinweise (237–240) beschließen das Buch, dem eine reiche Verbreitung zu wünschen ist, damit auch die nachwachsende Theologen- und Juristengeneration das reiche Erbe der Rechtsüberlieferung kennen lernt und für neue Ansätze im sich einenden Europa, ja der Welt, fruchtbar machen kann. Möge dabei auch dieses Buch dazu anleiten, den Anteil des kirchlichen Rechts nicht zu übersehen, das integraler Bestandteil des „Common Legal Past of Europe“ ist.

Würzburg

Rudolf Weigand (†)

Scheulen, Roland: *Das Amt des „Vicarius episcopalis“*. Ein kirchenrecht-licher Beitrag zur Ämterstruktur in der Partikularkirche. – Würzburg: Echter 1991. LXV, 373 S. (Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft, 11), kt DM 56,00 ISBN: 3-429-01376-3

Die Untersuchung von Roland Scheulen – eine bei Hubert Mül-ler in Bonn angefertigte Diss. – befaßt sich mit dem vom II. Vatikani-schen Konzil neu entwickelten und vom CIC/1983 rezipierten Amt

des Bischofsvikars, das seine besondere Bedeutung sowohl in der Lehre über den Episkopat als auch in der „Wiederentdeckung“ der Teilkirche findet.

Die Arbeit gliedert sich in drei Teile: *Das Amt des Bischöflichen Vikars in seiner kirchenrechtlichen Ausgestaltung* (21–124), *Der Bischöfliche Vikar in den Organen der Partikularkirche* (125–243) und *Bischöflicher Vikar – Amt für Auxiliarbischöfe* (244–361).

Im ersten, darstellenden Teil beleuchtet S. zunächst den Amtsbegriff des CIC, um dann festzustellen, daß der Bischöfliche Vikar ein Amt im Rechts-sinne ist. Sodann behandelt S. den Bischöflichen Vikar als Vertreter des Diö-zesanbischofs im Bereich der Exekutive der Partikularkirche und stellt die Vollmacht des Bischöflichen Vikars dar, der gemäß c. 134 §§ 1 und 2 Orts-ordinarius ist. Schließlich geht es noch um die Bestellung des Bischöflichen Vikars.

Im zweiten Teil geht es um die Rechtsstellung des Bischöflichen Vikars in den teilkirchlichen Organen. Der größere Teil dieses Abschnittes widmet sich der Frage, welche Stellung der Bischofsvikar innerhalb der Diözesankurie hat. Diese Schwerpunktsetzung begründet der Vf. selbst damit, daß dort „der ‚Vicarius episcopalis‘ seine rechtssystematische Einordnung im CIC gefunden hat“ (4). Nach einer kurzen Skizzierung der Funktion der Diözesankurie stellt S. die Zuständigkeitsbereiche für den Bischöflichen Vikar mit territorialer, personaler und funktionaler Zuständigkeit dar, und zwar jeweils sowohl die Genese als auch die Rezeption in den deutschen Diözesen und z. T. darüber hinaus. Interessant ist in diesem Zusammenhang ein Exkurs zu der Frage, ob der „Offizial zu Vechta“ ein Bischöflicher Vikar mit territorialem Kompetenz-bereich ist. S. kommt zu dem Schluß: „Der Offizial zu Vechta ist ein bischöfliches Stellvertretungsamt ‚sui generis‘ und kann weder als Generalvikar noch als Bischöflicher Vikar mit territorialem Kompetenzbereich bezeichnet wer-den, wie er nach dem CIC bestellt werden kann“ (167). Schließlich grenzt S. in diesem zweiten Teil noch den Bischöflichen Vikar rechtlich vom Diözesan-bischof und vom Generalvikar ab und beleuchtet seine Rolle als Mitglied des Bischofsrates sowie seine Stellung in den Konsultationsorganen Diözesan-synode, Priesterrat, Konsultorenkollegium und Domkapitel sowie Diözesan-pastoralrat.

Der dritte Teil versucht das Amt des Bischöflichen Vikars als Amt für Auxiliarbischöfe anzuwenden. Dazu stellt S. in einem ersten Schritt die Lehre des II. Vatikanischen Konzils zum Verhältnis von Weihe und Amt beim Epis-kopat und speziell beim Auxiliarbischof dar, um im zweiten Schritt die Kon-ssequenzen aus dieser Lehre für die Auxiliarbischöfe in der Partikularkirche aufzuzeigen.

Zu welchem Ergebnis kommt der Vf.? S. stellt heraus, daß das Amt des Bischöflichen Vikars durch das II. Vatikanische Konzil geschaffen wurde, um den Auxiliarbischof auch im Bereich der Par-tikularkirche aufzuwerten und ihn entsprechend seiner vollen Teil-habe an den bischöflichen Ämtern der Lehre, Heiligung und Leitung „in adäquater Weise an der Ausübung des Munus regendi zu betei-ligen“ (356). Nach ersten Konkretisierungen durch das MP EcclSanct wurde das neue Amt durch den CIC/1983 in der Kirche installiert. Was jetzt noch fehlt, ist die Rezeption. S. stellt fest, daß auch der CIC „die Wertschätzung dieses Amtes kaum verstärkt hat“ (359) und beklagt eine geringe bzw. z. T. fehlende Rezeption in deutschen Diözesen. Dort, wo die Rezeption fehlt, unterbleibe die Beteiligung der Auxiliarbischöfe am bischöflichen *munus regendi*, die nicht nur kirchenrechtlich vorgeschrieben (c. 406 § 2), sondern auch theolo-gisch erforderlich sei.

Insofern ist die von S. formulierte Forderung, daß durch die Auf-nahme des Amtes des Bischöflichen Vikars in den Partikularkirchen der Heilsauftrag der Kirche wirkungsvoll erfüllt und das Recht für die Praxis des kirchlichen Lebens fruchtbar gemacht wird, berech-tigt. Allerdings mögen vielleicht gerade auch auf die kirchliche Pra-xis gerichtete, also pastorale Überlegungen, manche Bischöfe zögern lassen, dieses Amt einzuführen und eine bewährte Praxis aufzuge-ben.

Unabhängig von dieser Frage ist die Arbeit von S. von unschätz-barem Wert, sowohl aufgrund der Miteinbeziehung der Diskussion während des Konzils und der CIC-Reform als auch wegen der umfassenden, soliden und präzisen Darstellung der rechtlichen Aspekte des neuen Amtes. In dieser Hinsicht findet man bei S. auf jede Frage eine Antwort, so daß sein Buch eine unverzichtbare Fundgrube ist, die auch in formaler Hinsicht tadellos ist.

Münster

Reinhild Ahlers

Schmitz, Rudolf Michael: *Die Bekenntnisfreiheit im Gemeinstatut der Gläu-bigen* (cc. 208–223). Ihre Möglichkeiten und Grenzen innerhalb der kano-nischen Rechtsordnung. – St. Ottilien: Eos 1995. XXVII, 140 S. (Dissertatio-nen. Kanonistische Reihe, 11), kt DM 26,00 ISBN: 3-88096-921-3

Das Ziel, das sich der Vf. dieser kanonistischen Lizentiatsarbeit gesteckt hat, ist durch den Titel des Buches korrekt, durch den Untertitel zu weit umschrieben: Er prüft, ob sich aus den cann.

208–223 CIC etwas für die These ergibt, daß die von *Dignitatis Humanae* geforderte Religionsfreiheit nicht nur die Freiheit meine, den Glauben innerhalb der Rechtsordnungen der Staaten frei zu leben und zu bekennen, sondern auch einen Respekt der kirchlichen Rechtsordnung vor der Freiheit umfasse, sich vom katholischen Glauben abzuwenden oder von ihm zumindest abzuweichen. Dabei beschränkt sich Vf. lediglich auf den Aspekt des äußeren Bekenntnisses von Glaubensinhalten, auf öffentliche Äußerungen. Es gehe um die Frage, ob in diesem Rahmen „eine Freiheit des einzelnen hinsichtlich der Interpretation, Vollständigkeit oder gar Ablehnung des offiziellen kirchlichen Lehrinhaltes“ gegeben sei (2). Der Untertitel ist insofern zu weit, als keineswegs die ganze kanonische Rechtsordnung geprüft wird, wie Vf. selbst klarstellt.

Das Ergebnis der Untersuchung, daß es nämlich eine Freiheit im beschriebenen Sinne im „Gemeinstatut“ – diesen Ausdruck für die Rechte und Pflichten aller Christgläubigen im Unterschied zu den Menschenrechten entnimmt Vf. dem damals noch nicht erschienenen 2. Bd des Kanonischen Rechtes von Aymans/Mörsdorf – nicht gibt, überrascht nicht. Es überrascht vielmehr, daß Vf. auf die Erarbeitung einer solchen Antwort so viel Energie und Akribie verwendet. Soweit ersichtlich, wird nämlich von niemandem substantiiert behauptet, es gebe eine normativ garantierte Freiheit dieser Art. Vielmehr gründen alle Autoren, die sich mit dieser Problematik befassen und über deren Thesen Vf. eingehend berichtet, ihre Freiheitsforderungen auf nicht normierte philosophische oder theologische Prinzipien. Im übrigen darf man darauf hinweisen, daß die Verbürgung einer Freiheit, sich vom offiziellen Glauben der Kirche zu distanzieren, in einer Kirche, die sich als die Verwalterin des *depositum fidei* versteht, eine Widersinnigkeit wäre.

Insofern halte ich die Fragestellung dieser Untersuchung für verfehlt. Was es an Freiheit geben kann, ergibt sich nicht aus deren ausdrücklicher Verbürgung, sondern aus dem Maß an Toleranz, das die Rechtsordnung gegenüber dem Gläubigen übt, der eine solche Freiheit in Anspruch nimmt. Um dieses Feld zu beschreiben, wäre nach den Sanktionen zu fragen gewesen, die das Disziplinar- und das Strafrecht der Kirche vorsehen, sowie nach dem Rechtsschutz, den der einzelne in der Kirche genießt.

Diese allgemeinen Überlegungen sollen aber nicht den Wert der vorgelegten Studie schmälern, nimmt man sie unter dem Gesichtspunkt der darin geleisteten wissenschaftlichen Klärung unabhängig von der Thema-Frage. Vf. erarbeitet in interessanter und wissenschaftlich klarer Form und in gut lesbarem Stil – auch im Verhältnis zwischen Referat und Zitation – die Entwicklungsstränge der einschlägigen Canones und geht den Quellentexten nach, auf die sich nach den Angaben der entsprechenden Codex-Ausgabe das Gesetz stützt. Diesem Hauptteil seiner Arbeit schickt er eine „Skizze des Forschungsstandes“ zur innerkirchlichen Religionsfreiheit voraus. Es fehlen auch die einschlägigen Register nicht (Abkürzungen, Quellen, Literatur, Personen).

Für jeden Kanonisten, der sich intensiver mit den Rechten und Pflichten der Christgläubigen auseinandersetzt, ist dieser Beitrag zur Entstehungsgeschichte wichtig und hilfreich.

Ein paar nicht zu sehr ins einzelne gehende Bemerkungen: Die sorgfältige Korrektur des Textes beschränkt sich auf die deutschsprachigen Teile; in den fremdsprachigen finden sich eine Menge Druckfehler. Hin und wieder belegen die in den Anmerkungen zitierten Texte die Aussagen nicht, für die sie angeführt werden (6, Anm. 15 und 16; 31, Anm. 9).

Das (positiv gewendete) Ergebnis der Untersuchung ist, daß es in der Kirche eine „*libertas sacra*“ gibt, die dem Gläubigen „die völlige Freiheit zum Bekenntnis innerhalb der Grenzen des Gemeinwohls der Kirche“ läßt, nicht aber eine „Freiheit vom Bekenntnis, da sie nur innerhalb der Grenzen der kanonischen Rechtsordnung existiert, die das Bekenntnis und seine Annahme voraussetzt“ (136). Ergänzt man den Begriff Bekenntnis um seinen Gegenstand, nämlich den vom Lehramt der Kirche vorgelegten Glauben, kommt man zu der Feststellung, daß man in der Kirche den von ihr geglaubten Glauben frei bekennen darf. In der Tat!

Münster

Klaus Lüdicke

Böhnke, Michael: Pastoral in Gemeinden ohne Pfarrer – Interpretation von c. 517 Paragraph 2 CIC. – Essen: Ludgerus Verlag 1994. 105 S. (Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici, Beiheft 12) DM 19,80 ISBN: 3–87497–

Die „*penuria sacerdotum*“ – ein Begriff, den der CIC dreimal verwendet (cc. 517 § 2, 526 § 1, 905 § 2) – macht es offensichtlich notwendig, nach neuen Seelsorgestrukturen Ausschau zu halten. Der CIC/1917 kannte im Grunde auf der unteren Ebene nur eine ordentliche Seelsorgestruktur, nämlich die Pfarrei und das vom Benefizialrecht beeinflusste Pfarramt. Jede Pfarrei sollte einen Pfarrer haben und jeder Pfarrer nur eine Pfarrei. Das neue kirchliche Gesetzbuch geht in c. 515 von dieser ordentlichen Struktur der Pfarrei aus – Pfarrei als eine bestimmte Gemeinschaft von Gläubigen,

deren Seelsorge einem Pfarrer als eigenem Hirten anvertraut ist –, kennt aber auch noch andere Strukturen für den Fall, daß diese ordentliche Form nicht erreicht werden kann. Mit einer dieser Formen, nämlich mit der in c. 517 § 2 formulierten, setzt sich Michael Böhnke in seiner der Kath.-Theol. Fak. in Münster vorgelegten und von Heinrich J. F. Reinhardt betreuten kanonistischen Lizentiatsarbeit auseinander. Logisch klar aufgebaut und gegliedert stellt B. seine Untersuchung vor.

In einem ersten Abschnitt macht er mit *Themenstellung und Zielsetzung* der Arbeit bekannt (1–9). Anlaß der Untersuchung ist eine Diskussion im Bistum Aachen „Perspektiven für Leben und Dienste in den Gemeinden“, für die ein Diskussionspapier erstellt wurde; dabei wurde auch die Frage nach einer Realisierung von c. 517 § 2 gestellt. Wichtig scheint die Ausgangslage: Alle Überlegungen gehen davon aus, daß „weder Pfarreien aufgelöst noch die Zulassungsbedingungen zum Priesteramt diskutiert werden sollen“ (1). Die Diskussion will also vordringlich die Anwendungsmöglichkeit des c. 517 § 2 ausloten. Es ist gut, daß B. gleich zu Beginn der Arbeit auch kritischen Anfragen Raum gibt. So verweist er darauf, daß es offensichtlich Castillo Lara gelungen ist, die in der Reformkommission aufgekommenen kritischen Stimmen zur Formulierung des späteren c. 517 § 2 zur Ruhe zu bringen (4, Anm. 9). Warum aber gibt B. hier nicht die Belegstelle an, sondern erst einige Seiten weiter (20, Anm. 61)? Dort wird zweifelsohne die Problematik ausführlich behandelt. Der Beleg hätte aber schon hier gegeben werden können. Auch die kritische Anmerkung von P. Gilmore, die B. exemplarisch vorstellt – gibt es noch weitere solche kritische Hinweise? – soll hier angemerkt werden: „... the laity can significantly alter the character of the church“ (4, Anm. 9).

Das Problem des „Moderators der Seelsorge“, das rechtstheologische und dogmatische Fragen aufwirft, wird von B. angesprochen; die Frage der Teilnahme von Diakonen, Religiosen und Laien an der kirchlichen Vollmacht will B. in seine Überlegungen einbringen. Warum er den Begriff „Moderator der Seelsorge“ hier schon kritisch anspricht und warum das Sprechen vom „Moderatorenmodell“ bereits „ein klerikales Verständnis der Bestimmung“ verrät (Anm. 10), macht B. hier noch nicht klar. Vielleicht hätte er die Einleitung etwas mehr straffen können. Auf jeden Fall gelingt es ihm mit der Einleitung, die Neugierde und das Interesse zu wecken.

Sehr ausführlich und übersichtlich stellt B. im zweiten Teil die *Entstehungs- und Redaktionsgeschichte* zu c. 517 § 2 vor (10–33). Er geht aus von den grundlegenden Aussagen des II. Vatikanischen Konzils in LG Art. 35 – hier sieht er einen direkten textlichen Bezug zu c. 517 § 2; schaut man sich aber den Text etwas genauer an, dann scheint es doch in LG Art. 35 um Stellvertretung des Priesters durch Laien („*supplent*“) zu gehen. Gilt das aber für c. 517 § 2? Dort geht es doch um „*participationem concedendam*“ – und in CD Art. 30. B. verweist auf die kritische Einlassung von K. Mörsdorf zu dieser Textstelle; Mörsdorf liest nur eine „ersatzweise“ Mitarbeit von Laien aus dieser Stelle heraus. Sehr viel hilfreicher scheinen die Textbelege in PO Art. 9 und AA Art. 24. Eine kleine kritische Anmerkung muß hier gemacht werden. Warum verlangt B. in den Anm. 27 und 29, daß der Leser noch einmal zurückschlagen muß, um festzustellen, wer den zitierten Kommentar geschrieben hat? Hätte er nicht einfacher zitieren können: Mörsdorf, Kommentar bzw. Klostermann, Kommentar? Mit gutem Grund sieht B. gerade in den zuletzt genannten Belegen eine Grundlage zu c. 517 § 2, v. a. im Art. 24 AA.

B. wendet sich dann der Redaktionsgeschichte von c. 517 § 2 zu: „Vom ersten Entwurf zum kodifizierten Text“. Sehr sorgfältig werden die einzelnen Stadien vorgestellt. Er weist dabei hin auf die kontrovers geführte Diskussion in der Kommission zur Möglichkeit der Einbringung eines solchen Rechtssatzes. Wenn B. hier noch einmal – jetzt auch an der richtigen Stelle – auf die Position von Castillo Lara eingeht, so zitiert er die Aussagen m. E. zu unkritisch. Wie konnte es geschehen, daß Castillo Lara in seinem der Kommission vorgelegten Bericht von Vikarien („*chiamata Vicarie*“, vgl. 25) ausgeht? In c. 349 § 3 – später c. 517 § 2 – geht es um Pfarreien und nicht um Vikarien. In der Kommission scheint bei dieser Gelegenheit doch ein entscheidender Unterschied übersehen worden zu sein. Warum merkt B. dies nicht an? Hier liegt eine entscheidende Weichenstellung vor, die Castillo Lara (gewollt oder ungewollt?) vorgenommen hat. Die verschiedenen Textfassungen zu c. 517 § 2 über die von 1980 bis zur endgültigen von 1983 werden sorgfältig vorgestellt und ihre Veränderungen erläutert.

Beachtenswert ist die Einfügung des „Diakons“ in die Fassung von 1982. Worin bestehen die Bedenken gegen die Einfügung, von denen B. spricht? Der Text ist so, wie er in c. 517 § 2 nunmehr steht, nur schwer verständlich, denn auch der Diakon hat keine Priesterweihe empfangen. Wenn nach der Einführung des Diakons anschließend formuliert ist „... *alii personae sacerdotali characterem non insignitae*“ als Hinweis auf Laien theologisch (oder nur sprachlich?), so bleibt eine solche Formulierung unverständlich. Textliche Schludereien in einem Gesetzbuch sollte man auch als solche bezeichnen dürfen. Weiter geht es B. um die Darstellung der „postkodikalischen Weiterentwicklung der Norm“; er belegt diese Überlegungen mit „lehramtlichen Aussagen“ und durch „Ausgestaltung in der partikularrechtlichen Gesetzgebung“. Dabei verweist er auf das Apostolische Schreiben „*Christifideles laici*“ – handelt es sich um ein „Apostolisches Schreiben“ (so im Text S. 28) oder um eine „Adhortatio Apostolica“ (so S. 28 Anm. 89)? Warum fehlt das Datum? – und auf das „Lehrschreiben der französischen Bischöfe“ (Datum?). Würde dieses Lehrschreiben der französischen Bischöfe, das B. zu Recht als partikularrechtliche Ausgestaltung bezeichnet, systematisch nicht zum IV. Teil „Partikularrechtliche Normen und diözesane Normanwendung“ gehören? Die Analyse der

Texte, die sorgfältig mit den Aussagen in c. 517 § 2 konfrontiert werden, überzeugt. B. liest aus diesem Schreiben eine gewisse Weiterentwicklung heraus, wobei es v. a. darum geht, die Möglichkeit der Ausübung der Hirten Sorge von nicht-priesterlichen Personen näher zu klären.

Der dritte Teil der Arbeit wendet sich der „Interpretation des Textes“ (34–71) zu. In diesem Abschnitt geht es B. darum, den Text auf seine theologischen und rechtlichen Aussagen auszuloten. Im zweiten Teil war die Diskussion um den Text und die Textvarianten deutlich gemacht worden, so daß er sich nun mit den einzelnen Begriffen beschäftigen kann. Wie soll zunächst der Diözesanbischof den „Priestermangel“ definieren? Diese Frage stellt B. zu Recht. In der Tat stellt sich hier schon das erste Problem, das er angemessen darstellt und dafür auch eine angemessene Lösung anbietet. Als sehr kritischer Leser darf man aber fragen, warum er nicht zunächst den Begriff „*episcopus dioecesanus*“ interpretiert – das geschieht unter 2. –, da die Beurteilung der „*penuria sacerdotum*“ ihm vorbehalten ist. Es wird deutlich, daß der Bischof nicht gezwungen ist, die Norm des c. 517 § 2 anzuwenden. Der Hinweis auf ein „Leugnen“ des Priestermangels ist zu beachten. In der Tat ist diese Aussage, die B. in einer Anmerkung (Anm. 115) näher formuliert, nicht zu übersehen. Warum aber nur in einer Anmerkung und nicht im Text? Wenn B. den Begriff „*episcopus dioecesanus*“ interpretiert, wird klar, daß nur er, nicht der Generalvikar und der Diözesanadministrator dazu berechtigt ist. Ist es aber richtig, daß der Diözesanadministrator, der im ersten Jahr der Vakanz keinen Pfarrer ernennen kann (c. 523), nach Ablauf dieses Jahres aber dazu berechtigt ist und dann „analog“ – so B. – auch nach c. 517 § 2 handeln kann (38)? Hier sind m. E. Bedenken anzumelden, da die Pfarrerernennungen eine geordnete Seelsorgsstruktur voraussetzen, hier geht es aber um weitreichende Konsequenzen für eine andere Form von Seelsorge. Aber darüber wird man diskutieren können. Im Abschnitt, der vom „*episcopus dioecesanus*“ handelt, muß B. immer wieder auf den Begriff „*penuria sacerdotum*“ zurückgreifen. Damit wird deutlich, was schon vorgetragen wurde, daß eine Umstellung der Interpretation der Begriffe hilfreich gewesen wäre. Warum aber gibt B. nicht einen Hinweis auf die Ordinarien, die dem Diözesanbischof gleichgestellt sind (vgl. c. 381 § 2)? Sollten sie nicht das Recht haben, c. 517 § 2 anzuwenden?

„*Exerceri*“ und „*moderare*“ stellt er anschließend vor. Er macht dabei deutlich, wie schwierig es ist, den Begriff „*moderare*“ zu interpretieren und wie wenig es möglich ist, was nahe liegen würde, das Substantiv „*moderator*“ zu verwenden. Hier handelt es sich um einen Terminus, der schon anderwärts besetzt ist und in einem ganz anderen, völlig unterschiedlichen Zusammenhang (vgl. c. 517 § 1). B. bemüht sich – für den Leser einleuchtend – die Begriffe „*moderare*“ und „*exerceri*“ rechtlich abzugrenzen und theologisch zu sichern. Ob die Mitglieder der Reformkommission das auch so gesehen haben? Den Modus der Beauftragung zum „*exerceri*“ und „*moderare*“ verbindet der Gesetzgeber mit den Begriffen „*concredere*“ und „*constituere*“. Sehr sorgfältig untersucht B. hier die rechtssprachlichen Aussagen: „*concredere*“ im Sinne von „anvertrauen“ aber auch von „*delegare*“. In der gleichen Sorgfalt beschäftigt sich B. mit „*constituere*“. Was meint er aber mit „amtsunabhängige Aufgabenübertragung“ (42)? Wenn er damit sagen will, daß dieser Priester nicht alle Pflichten und Rechte eines Pfarrers übernimmt, hätte er das hier doch sagen können. Wichtig scheint auch die Aussage in Anmerkung 144 zu sein, daß „die nichtpriesterlichen Personen ... ausübend am Hirtenauftrag des Bischofs und nicht an dem des Priesters partizipieren“. Damit stellt er zu Recht etwas deutlich heraus, daß nämlich diese nichtpriesterlichen Personen ihren Auftrag vom Bischof, nicht von dem vom Bischof bestellten Moderator erhalten. Warum – so die Anfrage eines (kleinlichen?) Rez. – setzt B. diese sehr wichtige und für das Gesamtverständnis des c. 517 § 2 wichtige Aussage in eine Fußnote? Sie gehört in den Text! Offensichtlich hat B. gerne den Anmerkungen einen ungebührlichen Vorzug gegeben.

Wichtig für das Gesamtproblem ist der Begriff „*participatio*“ (Nr. 5). B. deutet den Begriff „*participatio*“ nicht einfach von der „Teilhabe“ her, sondern interpretiert ihn theologisch mit Verweis auf LG Art. 26. Diese Teilhabe ist sakramental in Taufe und Firmung grundgelegt (43). „Nicht Teilhabe am Weihecharakter des Priesters“, aber Teilhabe „an der Heilssendung der Kirche“. Es ist gut, daß B. deutlich macht, aus dieser Formulierung sei nicht zu schließen, der Priester wäre auf jene Funktionen beschränkt, „welche die Priesterweihe zur unabdingbaren Voraussetzung haben“. Hier ist das Problem deutlich angesprochen und m. E. auch gelöst, das oft gegen die „Teilhabe“ von Nichtpriestern ins Feld geführt wird: der Priester werde zum Sakramentsspender. Sehr ausführlich interpretiert er die „*Cura pastoralis*“, stellt die Frage, wem die Hirten Sorge in der Pfarrei, in der nach c. 517 § 2 verfahren wird, obliegt (Nr. 7), beschreibt den Rechtscharakter dieser „*cura pastoralis*“ (Nr. 8), um dann die einzelnen Aufgaben, Rechte und Befugnisse zu erläutern (Nr. 9). Er erklärt nachvollziehbar, warum er von „Hirten Sorge“ und nicht von „Seelsorge“ und „Seelsorgsaufgaben“ – so die Übersetzung von „*cura pastoralis*“, die von der Deutschen Bischofskonferenz in Auftrag gegeben wurde – spricht. Die Überlegungen, die B. sehr abgewogen formuliert, sind nachvollziehbar. Er macht gerade in diesem Abschnitt deutlich, daß er sorgfältig abwägt, argumentieren und arbeiten kann. Diesen Abschnitt liest man mit Gewinn, obschon hier auch die Probleme des c. 517 § 2 deutlich aufgewiesen sind.

Viele Vorurteile und Bedenken gegen die Anwendung des c. 517 § 2 kann B. ausräumen. Ob er allen Bedenken begegnen kann, bleibt fraglich. Hier ist noch einmal an die grundlegende Kritik von P. Gilmore zu erinnern (Anm. 9). Was ist mit dem „*moderare*“ des „Telefonpriesters“ oder „Schreibtischpriesters“ von dem H. Schmitz spricht, ohne diese Bezeichnung allerdings zu wählen

(H. Schmitz, ‚Gemeindeleitung‘ durch ‚Nichtpfarrer-Priester‘ oder ‚Nichtpriester-Pfarrer‘, in: AfKR 161 [1992], 329–361, 359)? Wichtig ist die Feststellung, die B. in der „Zusammenfassung“ (Nr. 10) trifft, daß die nichtpriesterlichen Personen nicht zu „Ersatzpriestern“ – „Nichtpriester-Pfarrern“, wie H. Schmitz formuliert – werden. Wenn B. sagt, daß der moderierende Priester das „unverzichtbare hierarchische Prinzip in der Kirche“ vertritt, so wird man diese Feststellung nach der Lektüre der vorgetragenen Überlegungen akzeptieren können. Was aber ist mit dem kritischen Hinweis von H. Schmitz, daß dieser Priester das „moderare“ am Schreibtisch oder am Telefon ausüben kann? Ist das noch Vertretung eines „unverzichtbaren hierarchischen Prinzips“? Wichtig ist auch die Feststellung, daß dieser Priester nicht Pfarrer ist (69). Er übernimmt zwar eine Reihe von Rechten und Pflichten eines Pfarrers, aber er wird nicht Pfarrer. Wenn er Pfarrer wäre, brauchte c. 517 § 2 nicht angewandt werden. Beachtlich ist auch die Darstellung „Offene Fragen“ (70f).

Im vierten Abschnitt geht es B. um „Partikularrechtliche Normen“ (72–88). B. nimmt an – wahrscheinlich zu Recht –, daß es in der Deutschen Bischofskonferenz „Vorbehalte gegen zukunftsweisende Neuerungen“ gibt (72). B. macht deutlich, daß es bei der Anwendung des c. 517 § 2 aber immer um die Entscheidung eines Diözesanbischofs geht; nur er ist für eine Entscheidung zuständig. „Ein übergeordnetes Dekret der Bischofskonferenz ist für die Rechtsanwendung nicht erforderlich“ (73), aber rechtlich wahrscheinlich auch gar nicht möglich.

B. trägt nun die verschiedenen Modelle der deutschen Diözesen vor: Köln (vielleicht inzwischen schon wieder verändert; vgl. „Pastoralblatt“ 46 [1994], 343–346), Limburg und Aachen. Er differenziert das Problem nach „Situation, Modelle, Praxis“. Daß hier noch Erfahrungen gesammelt werden müssen, ist eindeutig. Interessant sind auch die Anwendungen des c. 517 § 2 in den Diözesen Chicago (USA) und Kinshasa (Zaire).

Sehr abgewogen äußert sich B. dann zu den Problemen, „die sich aus der Rechtsanwendung“ ergeben (88). Hier kann man ihm nur zustimmen, denn gerade c. 517 § 2 macht das Problem der Beteiligung aller Getauften am Heilsdienst der Kirche deutlich, aber auch die Zuordnung und Abgrenzung von gemeinsamem Priestertum und Priestertum des Dienstes. Hier liegt das eigentliche Problem des c. 517 § 2.

Knapp und übersichtlich stellt B. die Ergebnissicherung vor (89). Mit einem sehr detaillierten Quellenverzeichnis (91–97) und einem ausführlichen und umfassenden Literaturverzeichnis (101–105) schließt er die Arbeit ab. Warum er das Abkürzungsverzeichnis zwischen Quellen und Literatur einfügt (99), ist nicht ganz einsichtig.

B. stellt mit seiner Lizentiatsarbeit die sehr problematischen Aussagen in c. 517 § 2 vor. Er weiß, daß es sich hier um einen Rechtssatz handelt, der im CIC/1917 unmöglich gewesen wäre. Es muß allerdings auch nachdenklich machen, daß der Codex für die orientalischen Kirchen den c. 517 § 1 in c. 287 § 1 aufgenommen hat, aber eine Parallele zu c. 517 § 2 fehlt. Warum wohl? B. ist es gelungen, mit seiner Arbeit der Entwicklung des Rechtssatzes nachzugehen und eine überzeugende Analyse des Textes vorzustellen. Daß die Aussage des c. 517 § 2 und die Rechtsanwendung problematisch bleiben, kann man dem Vf. der vorgelegten Arbeit selbstverständlich nicht anlasten.

Bochum

Heribert Heinemann

Moraltheologie / Christliche Sozialwissenschaften

Ethik in der Wirtschaft. Chancen verantwortlichen Handelns, hg. v. Jörg Becker u. a. – Stuttgart: W. Kohlhammer 1996. XIII, 178 S., kt DM 44,00 ISBN: 3-17-014010-8

Langner, Thomas: Sozialprinzipien im Betrieb. Zur gestaltungstheoretischen Rezeption der Personalität, Solidarität und Subsidiarität in der neueren Betriebswirtschaftslehre. – Paderborn: F. Schöningh 1996. 232 S. (Abhandlungen zur Sozialethik, 40), kt DM 38,00 ISBN: 3-506-70240-8

Zunächst ein bibliographischer Hinweis: Der auf dem Buchdeckel des eine in Karlsruhe im Sommersemester 1994 durchgeführte wirtschaftsethische Vortragsreihe dokumentierenden Bdes stehende Namen von H. Lenk gehört zwar einem der Vf. des ersten Beitrags, Hg. aber sind die o. g. (z. T. früheren) Mitarbeiter der Univ. Karlsruhe, die im Zusammenhang mit einem Seminar zu „Wirtschaft und Ethik“ die öffentliche Vortragsreihe erfolgreich angeboten hat. Da im Gegensatz zu den USA und trotz einem zunehmend angemeldeten Bedürfnis die Curricula von Volks- und Betriebswirtschaft an den deutschen Universitäten (noch immer) keine Ethikvorlesungen anbieten, sollte diese Veranstaltung diese Lücke wenigstens in etwa ausgleichen. Die Publikation hat so auch den begrüßenswerten Zweck, auf dieses Desiderat öffentlich hinzuweisen.

Die angesprochenen Themenkreise berühren zentrale Themen der Wirtschaftsethik: grundsätzliche, insofern sie statt vermeintliche Widersprüchlichkeiten die Komplementarität von Ethik und Wirtschaftlichkeit im Zei-

chen von kommunikativer wie partizipativer Gerechtigkeit allgemein volkswirtschaftlich wie unternehmensspezifisch herausstellt; aber auch Ökologie und Arbeitslosigkeit, wie (systematisch allerdings wenig davon abgehoben) betriebsethische, wo Führungskompetenz und Ethikvermittlung als Teil von wirtschaftlicher Beratertätigkeit herausgestellt werden.

Diesem Bereich, der der unternehmensbezogenen „Corporate Ethics“ direkt gewidmet ist, aber auch die betriebswirtschaftlich-ethische Diss. von Thomas Langer, der die relativ frühen Ansätze zu diesen Überlegungen bei jenen deutschen Wirtschaftswissenschaftlern erhebt, welche den Ansätzen der Soziallehre der katholischen Kirche (dort v. a. auch von O. von Nell-Breuning) nahestehen, gegenüber dem bis vor kurzem fast dogmatisch dominierenden Paradigma der wertfreien Betriebswissenschaft ihre Zweifel anmelden und anhand der klassischen Leitprinzipien dieser Soziallehre eine ethische Rahmenordnung für gedeihliches Wirtschaften einklagen. Diese hier „Rezeptionsautoren“ genannten Wissenschaftler verstehen die Betriebswirtschaftslehre gesellschaftswissenschaftlich-integrativ und suchen nach wertgeleiteten, der Vernunft aber einsichtigen sozialen Strukturprinzipien, die als normativer Rahmen für unternehmerisches Handeln dienen könnten. Der Vf. zeigt nicht nur, wie die klassischen christlichen Prinzipien diesem Anspruch zu genügen vermögen, sondern setzt sie im letzten Kapitel der Arbeit auch und zu Recht in Bezug zu den diskursethischen Ansätzen, wobei man allerdings in Anbetracht der bedeutsamen Beachtung, die gerade diese Zugänge in der Wirtschaftswissenschaft finden, die Gemeinsamkeiten im Argument gern noch deutlicher akzentuiert gesehen hätte.

Münster

Franz Furger (†)

Gruber, Hans Günter: Christliche Ehe in moderner Gesellschaft. Entwicklung – Chancen – Perspektiven. – Freiburg / Basel / Wien: Herder 1993. 370 S., kt DM 68,00 ISBN: 3-451-23328-2

Gruber, Hans Günter: Familie und christliche Ethik. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1995. XI, 197 S., kt DM 39,80 ISBN: 3-534-11608-9

Die hier nach einem Jahr schon in 2. Aufl. vorliegende Studie des Münchner Eheberaters zur christlichen Ehe führt als Habil.schrift seine Promotionsarbeit zum „christlichen Eheverständnis im 15. Jahrhundert“ (Düsseldorf 1989) weiter zu einer umfassenden, aus der praktischen Arbeit gewachsenen und so an der Realität bemessenen, prospektiven theologischen Synthese und damit zu einem Eheverständnis, das Antwort gibt auf die massiven Veränderungen, mit denen die Institution Ehe in diesem Jh. konfrontiert wird.

Das 1. Kap. befaßt sich dazu mit „Krise und Wandel der Ehe in der modernen Gesellschaft“, wo Verluste an Exklusivität der Institutionen mit entsprechender Zunahme der Fragilität in einer Vielfalt individualisierter Lebensstile, aber auch der Abbau an materiell-wirtschaftlicher Bedeutung zugunsten der emotionalen Werte diagnostiziert werden. Die mit diesem Wandel verbundene Idealisierung von Ehe bei gleichzeitiger technischer Perfektionierung der Empfängnisverhütung, der Verlängerung der Dauer von Ehe bzw. der Entstehung einer neuen („dritten“) Ehephase und der Emanzipation der Frau auf weitere Rollen werden als Ursache für diesen Wandel genannt. Ein so tiefgreifender sozialer Wandel bedingt aber auch einen Wandel des kirchlichen Eheleitbildes „von der generativ geprägten zur personalintegrierten Sicht der Ehe“, die der Vf. zunächst von 1930–1965, d. h. von der Eheenzzyklika „*Casti conubii*“ Pius XI. mit ersten Ansätzen zu einem personalisierten Eheverständnis bis zum Ehebild des II. Vatikanums in dessen Pastoralkonstitution „*Gaudium et spes*“ festmacht und für deren theologische Entfaltung er (allerdings auf den deutschsprachigen Raum beschränkt) v. a. auf die Studien von H. Doms und B. Krempel verweist (2. Kap.).

Das 3. Kap. verfolgt sodann diesen Ansatz in den „unterschiedlichen Antworten von Lehramt und Theologie“ weiter, und zwar in den päpstlichen Enzykliken „*Humanae vitae*“ von Paul VI. (1968) und „*Familiaris Consortio*“ von Johannes Paul II. (1981) sowie bei den Theologen J. Gründel, D. Mieth und E. Drewermann. Am Schluß jedes dieser Teile folgt jeweils ein Abschnitt unter dem Titel „Würdigung und Kritik“, der danach fragt, wie weit das jeweilige Verständnis dem zuvor festgestellten Wandel hinreichend Rechnung zu tragen vermag. Von besonderem Interesse sind m. E. dabei die hier sich anschließenden Darstellungen der Sichten von Johannes Paul II. und J. Gründel, wobei die wertheistisch geprägte Argumentation des Lubliner Ethikers (sie hätte wohl noch etwas deutlicher herausgearbeitet zu werden verdient) dem erfahrungsbezogenen Denkansatz Gründels begegnet und so letztlich der Jh.e alte methodische Unterschied zwischen einer platonisch und aristotelisch geprägten Denkform in der katholischen Theologie erneut und virulent bemerkbar wird.

Von all diesen Ansätzen her bietet dann das abschließende 4. Kap. einen Entwurf zu einem „modernen christlichen Eheverständnis“ als einer umfassenden Lebensgemeinschaft von Mann und Frau in „entschiedener und hingebender Liebe als Zeichen der in Jesus Christus offenbar gewordenen Liebe

Gottes zu den Menschen“. D. h. die sakramentale Gestalt der christlichen Ehe wird zum Ausgangspunkt für die ethische Implikation.

Auf den so erarbeiteten Grundlagen ist der Vf. aber auch, als Ethiker, Eheberater und Familienvater, bestens ausgewiesen, sich mit der Familie aus christlich-ethischer Sicht zu befassen, was trotz aller Betonung von deren Bedeutsamkeit wie der traditionellen Finalisierung von Ehe auf die Fortpflanzung allenfalls sozialetisch, bisher aber kaum je direkt theologisch thematisiert worden ist. Der Vf. widmet dieser Frage sogar eine eigene weiterführende Studie, die er in der über den kirchlichen Bereich hinaus wirkenden Darmstädter „Wissenschaftlichen Buchgesellschaft“ erscheinen läßt.

Erneut geht er aus von den großen gesellschaftlichen Veränderungen in der Moderne, um dann darin verortet die Familie im christlichen Verständnis (der Vf. bedauert als katholischer Moraltheologe für die ökumenische Öffnung das weitgehende Fehlen einschlägiger Studien in der evangelischen Theologie) als „intergenerationale personale Lebensgemeinschaft“ und so als Träger von sozialen, personalen und religiösen Sinngehalten zu verstehen. Obwohl Ehe mehr ist als „nur“ Grundlage der Familie, ist diese doch deren natürliche Frucht, was Gruber treffend von einer „ehезentrierten Familie“ reden läßt.

Für sie entfaltet er ein christliches Ethos des Zusammenlebens in der engen Gemeinschaft von Eltern und Kindern wie im komplexen Spannungsfeld ambivalenter gesellschaftlicher Anforderungen wie etwa: Hingabe – Selbsterfüllung, Bindung – Freiheit, Wandel – Dauer usw. Ein eigener Abschnitt ist ferner der verantworteten Elternschaft gewidmet, während ein letztes Kap. sich mit den sozialetischen Gesichtspunkten zur Verantwortung von Staat und Kirche für die Familie befaßt, das sich auch nicht scheut, das Problem von Scheitern und Neuanfang anzusprechen.

Daß bei all diesen Überlegungen nicht nur konkrete Folgerungen für das Gelingen von ehelichem und familiärem Zusammenleben, sondern auch für eine im christlichen Glauben wurzelnde Hoffnung selbst im Scheitern gezogen werden, zeigt die fruchtbare Breite dieser beiden Bücher, an denen künftig eine verantwortete Ehe- und Familienmoral, aber auch die entsprechende Pastoral nicht wird vorbeigehen können.

Münster

Franz Furger (†)

Büchle, Herwig: Eine Welt oder keine. Sozialetische Grundfragen angesichts einer ausbleibenden Weltordnungspolitik. – Mainz: M. Grünewald 1996. 152 S., kt DM 29,00 ISBN: 3-7867-1930-6

Das Buch dokumentiert eine Vortragsreihe des Vf.s an den Salzburger Hochschulwochen. Ihr innerer Aufbau folgt dem aus thomasischer Tradition gewachsenen Schema: „Sehen – Urteilen – Handeln“; im Stil überwiegen Aperçus und Appell, die in den Anmerkungen dokumentierte Literatur spiegelt die alltägliche und damit auch in etwa zufällige Lektüre eines zeitnah engagierten Autors. Daß heutige Probleme ihre Geschichte haben und so v. a. in ihrer räumlichen wie zeitlichen Globalisierung, nicht aber in der inneren Struktur neu sind, wird zwar angedeutet, ob und wie weit frühere Lösungen Anregungen für die Zukunft des Heute bieten können, wird aber nicht eigentlich thematisiert. B. will eine „Weglehre“, die uns Wahrheit auf dem Wege öffnet und erschließt, aber „die Richtung, die zu gehen ist, nicht exakt anzeigt“, bieten, einen „Kompaß, der angibt, in welchem Feld wir uns entscheiden müssen, wie er auch die not-wendende Parteinahme anzeigt“ (13). Konkret realisierbare Strategien zu einer christlich verantworteten Weltpolitik zu skizzieren, ist also (noch) nicht beabsichtigt.

Den Einstieg (I. Kap.: „Sehen“) wählt der Vf. aus den vielen „komplexen und konfliktreichen“ Dichotomien unserer Epoche: Mit ihren globalen Möglichkeiten an Information, Vernetzung und damit Gestaltung und deren zugleich an den partikularen Interessen scheiternden und damit die egoistische Zerstückelung in Nationalismen und Monopolismen fördernden, global defizitären Wirklichkeit ist sie auch im Zeitempfinden das Menschen doppelgesichtig: Im biologisch-ökologischen wie im ökonomischen Bereich ebenso wie in den politisch-militärischen und technologisch-zivilisatorischen Belangen, wo ein existenzsichernder Umgang mit Natur stets begleitet ist von der (akuten) Gefahr mutwilliger Selbstzerstörung. Diese „vier Welten“ sind zudem unter sich wesentlich vernetzt, betreffen aber – und darin zeigt sich das ethische Problem in besonderer Schärfe – hinsichtlich Ertrag und Kosten die Menschen ungleichgewichtig. Den wenigen Gewinnern stehen viele Verlierer gegenüber – ein Befund, der gerade Christen nicht gleichgültig lassen kann.

Damit führt das „Sehen“ zum „Urteil“, d. h. in die „Verantwortung für die eine Welt“ (II. Kap.). Typisch ist für diese Einheit von Welt, daß sie in „entfremdender“ Weise das Mittel für Vergleichbarkeit und Austausch das Geld zum Bewertungscode schlechthin hat werden lassen und für die Sicherung des Menschen auf dieses Gemächte baut. B. exemplifiziert dies am biblischen Bild des Turmbaus von Babel: Die Verwirrung der Sprachen kann danach aber auch als Straße zur Wende von der versklavenden Verzweckung zur erlösenden Freiheit in der „neuen Stadt des einen Gottes“ verstanden werden.

Diese Vision ergibt freilich noch keine „Sozialethik im Sinn eines Denk- und Handlungssystems“ (74). Wohl aber ermöglicht sie Richtungsangaben, die der Vf. an den Begriffen „unbedingte Wahrheit“ sowie Verantwortung gegenüber dem unbekannten Dritten, für das institutionelle Mitsein in einem weltweiten Gemeinwohl als eine nicht bloß technische, sondern v. a. auch kommunikative Kultur festmacht. Frühere (fruchtbare) Ansätze weiterführend nimmt B. auch dazu nicht bloß die einzelnen Christen, sondern die Kirche aus gemeinschaftlich-sozialethischer Verantwortung in Pflicht, und zwar als Modell wie als Akteur.

Aus diesen motivierenden Urteilen muß sich in einem dritten Schritt das „Handeln“ ergeben, was sich hier in einer Ideenskizze für „Institutionen einer universalen Republik“ (III. Kap.) ausdrückt. Diese kann offenbar weder in einem homogenen Weltstaat, der wohl totalitär wäre, noch in einem weltweiten Staatenbund, dem Verbindlichkeit abginge, bestehen. Die Vorschläge weisen daher in die Richtung einer Vielfalt transnationaler Instanzen im Sinn einer pluralen Weltautorität, an der nach allem vorher Gesagten offenbar Christen und Kirchen zu aktiven Mitgestaltung gerufen wären.

Daß es dazu durchaus konkrete Ansätze gibt, unscheinbarere zwar als die internationale „Amnesty International“ oder „Pax Christi“, aber deshalb nicht weniger konstruktive etwa im Internationalen Währungsfonds (IWF) oder seit Jahren in der internationalen Arbeitsorganisation (BIT/ILO) hätte wohl deutlicher betont zu werden verdient. Der Forderung nach einer „komponierenden Ethik“, wo „gewandelte alte und neu eingefügte Elemente zu einem neuen Weg komponiert werden, der von utopischen Ziel inspiriert“ statt bloß das kleinere Übel das relativ Bessere anstrebt (121), ist jedoch zuzustimmen, zumal sich so – wie dies die abschließenden Bemerkungen zu möglichen Einwänden zeigen – realistische Chancen erschließen. – Hochschulwochen können und sollen solche Appelle hörbar machen. Die eigentliche Kärnerarbeit, auch in der ethischen Reflexion, leisten sie aber noch nicht. Ohne sie aber verkämen auch die besten Impulse.

Münster

Franz Furger (f)

Langhorst, Peter: Kirche und Entwicklungsproblematik. Von der Hilfe zur Zusammenarbeit. – Paderborn: F. Schöningh 1996. XIX, 397 S. (Abhandlungen zur Sozialethik, 37), kt DM 60,00 ISBN: 3-506-70237-8

Rappel, Simone: „Macht euch die Erde untertan“ – Die ökologische Krise als Folge des Christentums? – Paderborn: F. Schöningh 1996. 436 S. (Abhandlungen zur Sozialethik, 39), kt DM 52,00 ISBN: 3-506-70239-4

Den beiden neuen Bden der sozialethischen Reihe ist nicht nur gemeinsam, daß es sich um theologisch-ethische Diss.en handelt, sondern auch, daß sie ihr Thema unter geistesgeschichtlichem Blickwinkel angehen.

So verfolgt Peter Langhorst (sozialethische Diss. bei F. J. Stegmann in Bochum) die Entwicklungsproblematik im Bereich der katholisch-kirchlichen Soziallehre seit 1931, also seit dem Erscheinen der Enzyklika „Quadragesimo Anno“. Da trotz zahlreicher Einzeluntersuchungen (die Literaturliste zeigt, daß der Vf. sich diesbezüglich auskennt) eine Gesamtdarstellung dieses von der allgemeinen entwicklungspolitischen Diskussion ebenso beeinflussten wie diese beeinflussenden Bemühens um eine Verbesserung weltweiter Gerechtigkeit bislang fehlt, will sich die Studie zunächst um eine umfassende informative Übersicht bemühen, ohne deshalb auf ein kritisches Urteil zu verzichten.

Der Darstellung geht eine Definition des Entwicklungsbegriffs voraus, die diesen zwar aktiv und funktional versteht, ihn aber doch nicht auf das linear fortschrittsoptimistische Verständnis der Spätaufklärung fixieren will. Vielmehr faßt ihn der Vf. im Sinn der aktuellen Nachhaltigkeitsdebatte dynamisch und global als Teil einer die bloß wirtschaftlich-materiellen Belange übersteigenden Welt-Innenpolitik. Entsprechend fordert er nach einem knappen Überblick zu den verschiedenen Entwicklungstheorien eine plurizentrisch integrierte Entwicklungspolitik, deren Entstehungsgeschichte sich dann auch in den kirchlichen Verlautbarungen widerspiegelt (Kap. 1).

Mit diesem Rüstzeug wird nach einem summarischen Rückblick auf die Entstehung christlicher Entwicklungskonzepte aus den Missionstheorien und damit noch im Horizont des Kolonialismus bzw. den damit verbundenen zivilisatorischen Momenten (Kap. 2) die weitere Lehrentfaltung in 4 Epochen gegliedert dargestellt, nämlich für die Zeit von 1931–1967 (Kap. 3), wo zuerst die „soziale Frage“ globalisiert, theoretisiert und in weltgeschichtliche Zusammenhänge gestellt wird (so bei Pius XI. und Pius XII.), um dann gemäß dem Modell „sehen – urteilen – handeln“ das so Erarbeitete zu konkretisieren und zu operationalisieren (so bei Johannes XXIII./Vatikanum II). Es folgt die Epoche 1967–1971 (Kap. 4), die mit der grundlegenden Entwicklungszyklika „Populorum Progressio“ die Vision einer integralen Entwicklungspolitik einführt, die unter breiter Partizipation der Betroffenen flexibel vorangebracht werden soll (so bei Paul VI.).

Wieder mehr welttdistanziert und theologisch ethisch reflektiert erfolgt die Fortsetzung unter dem Stichwort der (christlich gefaßten) sozialen Gerech-

tigkeit, die sich auch mit den Ansätzen der Befreiungstheologie auseinandersetzt (so in den Bischofsversammlungen von Medellin und Puebla), aber v. a. durch die Lehrschreiben Johannes Paul II. in den Jahren 1971–87 bestimmend geprägt wurden (Kap. 5). Mit der diesbezüglich ausgleichenden Enzyklika „Sollicitudo Rei Socialis“ setzt dann 20 Jahre nach „Populorum Progressio“ die letzte Phase (ab 1987: Kap. 6) ein, die der Vf. unter das Stichwort „universale Solidarität“ stellt.

Mit einer knappen Zusammenfassung und einer (klugen) Anmeldung von „Herausforderungen für die Zukunft“ schließt die Untersuchung. Dabei werden als Anfragen an die bisherige lehramtliche Entwicklungsethik die Defizite hinsichtlich der Probleme zur Stellung der Frau, der demographischen Explosion und des damit zusammenhängenden Migrationsdrucks ebenso genannt wie die noch wenig bedachten neuen Herausforderungen durch die Strukturenethik und den weltweit feststellbaren Mentalitätswandel, aber auch die in manchen noch immer offene Aufarbeitung der berechtigten Anliegen der Befreiungstheologie. Zusätzlich werden künftig noch die Fragen nach einem integralen Weltfrieden mit einer entsprechenden sozial bzw. interkulturell-menschenrechtlich strukturierten Weltwirtschaft zur Sprache kommen müssen, für die sich dann die Christen in einer Ökumene der Weltreligionen besonders einzusetzen hätten.

Die über Inhaltsverzeichnis, Bibliographie und Register gut erschlossene Studie wird damit ihrem Ziel, eine informative Übersicht vorzulegen, in erstaunlich hohem Maß gerecht, zumal sie sich ohne Besserwisserei kritisch und in gut lesbarem Stil darbietet.

In ähnlicher Weise untersucht Simone Rappel in ihrer moral-theologischen Freiburger Diss. (bei E. Schockenhoff): „Macht euch die Erde untertan!“ – Die ökologische Krise als Folge des Christentums? die Frage, in wieweit die ökologische Krise als Folge des Christentums bezeichnet werden könne. Sie baut auf früheren Arbeiten zum Thema auf und verweist auf deren sorgfältige Anfragen, die sie von den vulgarisierenden Vorwürfen von C. Amery wie von E. Drewwermann unterscheidet. V. a. aber greift sie auf die soliden Studien von U. Krolzik wie H. Münk und H. Halter zurück, die aus technologiegeschichtlichen wie christlich-quellenkritischen Gründen die systematische Unhaltbarkeit der entsprechenden Vorwürfe nachgewiesen haben. Ihren eigenen Beitrag sieht sie dagegen in der geistesgeschichtlichen Untersuchung der schon im Mittelalter und in der Renaissance einsetzenden christlichen Auseinandersetzung mit Technik und Naturwissenschaft und dem damit verbundenen Thema des Fortschritts. Dadurch läßt sich dann das allgemeine Urteil eines stets theonom zu verstehenden „dominium terrae“ durch den Menschen erst recht und wesentlich differenzierter bestätigen.

Die Einzeluntersuchungen der Vf.in beschlagen dann drei Problemkreise: Einmal das Arbeitsethos im mittelalterlichen Mönchtum und im Protestantismus, sodann die Gestaltung der Schöpfung durch Technik und Naturwissenschaft aus der Sicht mittelalterlicher Philosophen/Theologen (Hugo v. St. Viktor, Albert der Große, Roger Bacon) mit ihrem gläubigen Interesse an Welterkenntnis, aber auch in der nun auf den Menschen bezogenen Entdeckerfreude der Renaissance beim Cusaner wie bei Pico della Mirandola oder bei Leonardo da Vinci u. a. Ein Ausblick auf die cartesische „Geometrisierung der Natur“ beschließt die Überlegungen zu diesem zweiten Schwerpunkt. Mit der Fortschrittsidee aus dem spezifisch neuzeitlichen Leitbild befaßt sich schließlich der dritte Problemkreis, der bei Augustinus ansetzt und bei Joachim von Fiore bis hin zum kirchlichen Lehramt einen bloß innerweltlichen linearen Fortschrittsbegriff zu relativieren sucht. Im abschließenden Kap. wird für den sooft geforderten „Abschied vom Anthropozentrismus“ nicht nur dieser Begriff geklärt, sondern v. a. im Sinn eines Fazits dessen christlich unverzichtbare aber „relative“ (d. h. transzendenzbezogene statt verabsolutierte) Unaufgebbarkeit herausgestellt.

Damit bleibt die Untersuchung weitgehend im Feld der geistesgeschichtlichen Vorarbeit, die aber für den ethischen Diskurs unerlässlich ist. Die gerade auch sozial-ethischen Konsequenzen der historischen Einsicht etwa für eine ökologisch/ökonomische Institutionenethik bzw. für die entsprechenden Gesetzgebungen usw. werden hier also nicht angesprochen. Das ist zulässig, verdient aber in einer ausdrücklich der Sozialethik gewidmeten Reihe eigens erwähnt zu werden.

Münster

Franz Furger (f)

Ökumenische Sozialethik als gemeinsame Suche nach christlichen Antworten, hg. v. Gerhard Beestermöller. – Stuttgart: W. Kohlhammer 1996. 74 S. (Beiträge zur Friedensethik, 24), kt DM 28,00 ISBN: 3-17-014141-4

Die Forderung nach ökumenischer Zusammenarbeit in sozial-ethischen Belangen ist alt. Gewisse Erfahrungen vorab im sog. „Konziliaren Prozeß: Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung“ in den späten 1980er Jahren zeigten konkrete Möglichkeiten der Realisierung, aber auch die Probleme einer fehlenden gemeinsa-

men Grundlage und Methodik. Der im Konkreten oft relativ einfache Konsens bleibt so in etwa christlich-pragmatisch d. h. oft praxisrelevant hinreichend, aber letztlich doch irgendwie ungesichert, weil dem naturalistischen Trugschluß ausgesetzt. Hier setzten vier sozioethische Arbeitsstellen, nämlich die zwei friedensethischen Institute von Hamburg/Barssbüttel und Wien sowie die Heidelberger FEST und das Paderborner Adam-Möhlner-Institut, ein. Zwei Tagungen (1990 in Köln und 1992 in Heidelberg) halfen die über 400 Jahre gewachsene Entfremdung soweit abzubauen, daß 1995 eine grundsätzlichere Auseinandersetzung aus evangelischer wie katholischer Sicht möglich wurde. Diese wird hier in ihren Hauptreferaten dokumentiert, wobei der Hg. eine Einführung in die Problematik und eine Zusammenfassung der Ergebnisse beisteuert.

Als grundlegende Gemeinsamkeit erweist sich dabei das biblisch wie in der theologischen Tradition begründete Lehrstück von der dem Menschen als Gott ebenbürtigen Geschöpf eigenen Würde, die gesellschaftsprägend in Grundrechten je neu zu vermitteln ist. Diese Vermittlung wird freilich in den beiden konfessionellen Traditionen (in der unbedingten „Prophezie“, die konkret verantwortet in normative Weisheit zu übersetzen ist auf protestantischer Seite, wie in der katholischen schöpferischen und erlösungstheologischen Anthropologie, die aber ebenfalls nach ethischer Verwirklichung ruft) gegenübergestellt. Dies geschah freilich so, daß sich schon im zweiten Treffen Ansätze zu vermitteln dem Verständnis bzw. zu berechtigter Pluralität der Optik zeigten.

Erstaunlich ist dabei freilich, daß der den beiden Traditionen m. E. wesentlich zugrundeliegende erkenntnistheoretische Unterschied des ontologischen bzw. nominalistischen Ansatzes, d. h. der sog. „*via antiqua* versus *via moderna*“, nicht thematisiert wird, was dann zur erstaunlichen Einsicht führt, daß das katholische Naturrecht-Verständnis mit der lutherischen Zwei-Reiche-Lehre entgegen kirchenamtlichen Aussagen näher beisammenliege, als das reformierte Sprachspiel von der Königsherrschaft Christi (67f). Insofern die protestantischen Gesprächsteilnehmer aber einer dialogoffenen Luthertradition angehörten, während reformierte Vertreter fehlten, trifft dieser Schluß zumindest aus der Sicht meiner langjährigen Erfahrung mit Schweizer reformierten Theologen die Wirklichkeit wohl doch nur sehr bedingt.

Münster

Franz Furger (†)

Penner, Peter: Die Außenperspektive des Anderen. Eine formalpragmatische Interpretation zu Enrique Dussels Befreiungsethik. – Hamburg: Argument-Verlag 1996. 319 S. (Edition Philosophie und Sozialwissenschaften, 36), kt DM 38,00 ISBN: 3-88619-636-4

Die ersten drei Kap. dieser eingehenden und detailreichen überarbeiteten Diss. zu Enrique Dussels Befreiungsethik sind vornehmlich der Darstellung dieser Philosophie gewidmet.

Sie setzt ein mit dem Programm einer *Transformation der Geschichtsphilosophie in eine transzendente Ethik*, von Dussel zur Ausführung gebracht durch eine von Emmanuel Levinas' Philosophie des Anderen inspirierte Interpretation der Arbeiten von Karl Marx zum „Kapital“ – das Dussel vorzugsweise als Ethik liest. Im zweiten Kap. wird auf die politischen und philosophischen Auseinandersetzungen der 60er und 70er Jahre in Lateinamerika als Kontext des Werkes von Dussel eingegangen, insbesondere auf die Dependenztheorie. Das Philosophieren aus der Peripherie der Weltgesellschaft stellt Peter Penner als eine der Wurzeln heraus, aus denen das für Dussels Denken zentrale Konzept der „Exteriorität“ (94) entwickelt wird. Die reale Exteriorität alias Ausgeschlossenheit des in eine ihm fremde Totalität gefangenen Anderen veranlaßt das Subjekt, die von ihm konstituierte Totalität zu überschreiten. Es handelt sich hier um ein „transontologisches“ (92) Moment, das zugleich einen transmoralischen, und das bedeutet hier: moralkritischen Charakter hat. Aus der Erkenntnis der Ausgeschlossenheit des Anderen wird die gegebene Moral auf ein dialogisches Geschehen hin geöffnet und überschritten. Der Dialog unter dem Eindruck der Exteriorität ist demnach ein moralkritisches Apriori, das die Armen und Unterdrückten als die eigentlichen Subjekte der Geschichte ausweist. Diese Transformation der Geschichtsphilosophie in der Befreiungsethik nimmt die Exteriorität als Ausgangspunkt und moraltheoretischen Universalisierungsgrundsatz in Anspruch, aus dem als grundlegendes ethisches Prinzip die Aufforderung zur Befreiung, d. h. zur Aufhebung des Ausschlusses der Armen philosophisch ausgewiesen wird.

Die sozialwissenschaftliche Dependenztheorie wird zur empirischen Stützung dieses Prinzips und als dessen Rahmen herbeigezogen. Ihre Entwicklung geht zurück in die 60er Jahre und spiegelt die weltwirtschaftlichen Unterdrückungsverhältnisse als Verhältnisse zwischen Nationen oder noch größeren politischen und wirtschaftlichen Räumen wider. Als Handlungsträger wird von Dussel das Volk, als „sozialer Block“ (123) verstanden, veranschlagt. Zwar sieht P., daß die Entwicklung der sog. Tigerstaaten das Konzept der Dependenztheorie in Frage stellt, zu einer Revision sieht er sich dennoch nicht veranlaßt, was die kritische Relevanz des Ansatzes schmälern könnte.

Angeht namentlich der schwindenden Bedeutung nationaler Größen zugunsten transnationaler Konzerne im ökonomischen Geschehen wäre zu überlegen, ob nicht die Rede von Zentrum und Peripherie der Weltwirtschaft aktueller und angemessener zu fassen wäre, als es auf der Ebene der Nationen möglich ist.

V. a. die behauptete Einlösbarkeit des universalen Interesses der Befreiungsethik problematisiert P. in seiner *Zwischenbilanz* (141–148), und eben diese Frage treibt auch den zweiten, weniger darstellenden, sondern eher das Werk Dussels kritisch interpretierenden Teil der vorliegenden Untersuchung voran. In ihm entwickelt P. durch eine formalpragmatische Lesart der Philosophie Dussels seine eigene Variante der Befreiungsethik.

Diese führt vom Praxisbegriff Dussels über eine Ontologie des Subjekts hin zu der entscheidenden Entfaltung der epistemologischen Struktur des Dialogs, die im Begriff der „Transzendentaldialogik“ (293) gipfelt. Als Apriori der Konstitution des Selbstbewußtseins brachte Dussels „Kreationsparadigma“ (205) gemäß seiner spezifischen Lektüre Marxens neben der Totalität der Lebenswelt den Anderen ins Spiel, insofern dieser die Forderung nach Gerechtigkeit repräsentiert. Selbstbewußtsein steht demnach konstitutiv in einem dialektischen Zusammenhang mit einem faktischen und einem dialogischen, näherhin normativen Kontext. Damit findet zugleich die Exteriorität als heuristisches Prinzip des subjektiven Selbstverhältnisses ihre Begründung. Weitgehend zustimmend geht P. auf die transzendente Rolle des Anderen bei der Subjektkonstitution ein, doch in bezug auf die epistemologischen Folgerungen trennen sich seine Wege von denen Dussels: Während dieser in Sachen Universalisierung aus – so P. – vornehmlich politischem Interesse auf ein „certistisches Letztbegründungsprinzip“ (146, 290) á la Karl-Otto Apel zurückgreift und dies theologisch verankert, steuert P. die Befreiungsethik auf eine formalpragmatische Fundierung neben den diskurstheoretischen Ansätzen von Apel und Jürgen Habermas zu. Der Einspruch des Anderen kann nach P., der an dieser bedeutenden Stelle Hugo Assmann folgt, nicht wirklich ernstgenommen werden, so lange die Antizipation der idealen Kommunikationsgemeinschaft doch wieder nur in den Bahnen der westlichen Kultur verbleibt und diese rationalisiert. Im Blick auf das Moralprinzip wird folglich die Diskursethik als „Binnenmoral“ (292) demaskiert. P.s formalpragmatische Interpretation transzendentaldialogischer Art fordert dagegen, daß die Befreiungsethik ihre eigene Fallibilität in den Blick zu nehmen und damit die Möglichkeit einer Reflexion ihres eigenen Rationalitätstyps zu eröffnen habe. Diese Modifikation wird zum einen dem intersubjektiv angelegten Subjektbegriff bei Dussel gerecht, zum anderen macht P. zufolge erst sie ernst mit der zentralen Stellung der Exteriorität und dem Moralprinzip: Befreie die Armen und Unterdrückten! P. unternimmt es, die Befreiungsethik formalpragmatisch so zu rekonstruieren, daß eine hypothetische Verständigungsform als normative Metatheorie des Verstehens ausgewiesen wird, die aufgrund ihres formalen Charakters einen Weg zu universaler Verständigung aufzeigen kann.

Ob diese dem Fallibilismus verpflichtete Konstruktion gegenüber der „certistischen“ Vorordnung des Glaubens vor der philosophischen Ethik nebst eines zur Geltung gebrachten theologisch verstandenen „altruistischen Vorbehaltes“ (245) bei Dussel im Vorteil ist, wäre – v. a. in bezug auf ein praktisches Interesse wirklicher Befreiung – noch zu prüfen. Gerade das Abrücken von den weitreichenden Ansprüchen an Erkenntnis und Rationalität – und insofern damit: Verbindlichkeit – einer letztbegründeten Moraltheorie, auf das sich die transzendentaldialogische Position festlegt, schmälert womöglich die normative Kraft des auf dieser Basis zu führenden Diskurses. Ferner: Auch wenn man sich analytische Vorteile von einer solchen formalen Lesart der Befreiungsethik versprechen darf, so verstärkt sich andererseits die Kluft zwischen philosophischer Theorie und verändernder gesellschaftlicher Praxis.

P. selbst bezeichnet sich als „ethisch gebildeten Agnostiker“ (251, Anm. 178) und hält eine materialistische Tradition aufrecht, so daß eine kritische Bezugnahme auf die theologischen Elemente in Dussels Philosophie ebenso wie die Äußerung des Ideologieverdachts gegen sie (249) wenn schon nicht zu erwarten steht, so doch wenigstens nicht überrascht. Die Theologie aber en bloc als „überholte, weil aporetische Theorieform“ (251) abzutun, ist doch zu einfach und undifferenziert. Aporetisch sei Theologie, weil sie einen theologischen Anspruch auf Autonomie aufrecht erhalte, zugleich aber ihrer grundsätzlichen Anlage nach auf Heteronomie verpflichtet sei. Daß die Sache so einfach nicht ist, zeigen nicht erst neuere theologische Arbeiten. Im Gegenzug ist darauf aufmerksam zu machen, daß die Betonung der Autonomie bei gleichzeitig forciertem Dezentrieren des Subjektes aus gesellschaftstheoretischer Perspektive, wie P. sie praktiziert, ein gewagtes Spiel ist.

Die vorliegende Untersuchung P.s folgt einer materialistisch-dialektischen Philosophie, wie sich unschwer an Thematik und Diktion erkennen läßt. Die kenntnisreiche Darstellung ist durch die Terminologie und zahlreiche wissenschaftslogische Einsprengsel mitunter etwas schwerfällig, was die Lektüre bisweilen ein wenig erschwert. Allein die Gänge der Untersuchung in grundlegende Fragestellungen, historische Zusammenhänge und feine Verästelungen der Befreiungsethik, die zu mehrfacher Wiederkehr einzelner Themenkreise unter verschiedenen Gesichtspunkten führt, läßt die Anlage eines Sachregisters angezeigt erscheinen.

Münster

Axel Heinrich

Homiletik

Müller, Klaus: **Homiletik**. Ein Handbuch für kritische Zeiten. – Regensburg: F. Pustet 1994. 264 S., geb. DM 49,80 ISBN: 3-7917-1438-4

Zum Themenbereich Homiletik gibt es ganz verschiedene Veröffentlichungen: Predigtvorlagen, Lehr- und Arbeitsbücher für den Predigtdienst, wissenschaftliche Texte über die verschiedensten homiletischen Problemstellungen. Die vorliegende Arbeit von Klaus Müller läßt sich keiner dieser Kategorien zuordnen. Ihm geht es um die „Klärung derjenigen Grundfragen, mit deren Problemgehalt jede Predigerin/jeder Prediger vertraut sein und die sie bzw. er sich von Zeit zu Zeit immer wieder zumindest ein Stück weit beantworten muß, wenn der Dienst am Tisch des Wortes verantwortlich und kompetent ausgeübt werden soll“ (15). Das vorgelegte „Handbuch für kritische Zeiten“ entstand aus Vorlesungen, die der Vf. im Rahmen seiner Tätigkeit in Regensburg für Studenten gehalten hat. Wegen des durchgängig spürbaren Bezugs zur Praxis ist es aber auch für „altgediente“ Predigerinnen und Prediger lesenswert und ermöglicht von einer soliden und differenzierten Theologie her eine Vertiefung und Erneuerung der homiletischen Kompetenz.

Ausgangspunkt aller Überlegungen (1. Kap.: *Worum es gehen soll*; 17–25) ist die an Thomas von Aquin angelehnte integrative Beschreibung der Verkündigungsarbeit mit folgender Formel: „Predigen heißt meditieren und Meditiertes anderen weitergeben ... In dieser Formel treten logisch, d. h. nicht immer eigens ausgesprochen, sämtliche Felder auf, denen sich eine Homiletik zu widmen hat“ (22). Allerdings sind – um Predigt positiv bedenken zu können – zunächst einige „unvermeidbare Hypothesen heutiger Verkündigung“ (2. Kap.: 26–67) zu bedenken. Vf. tut das mit einer Beschreibung der gesellschaftlich-philosophischen Fluchtlinien von Prometheus bis zur Postmoderne, die gleichzeitig die Vielfalt der Konflikte beschreibt, mit denen die Predigerin und der Prediger zu rechnen hat. Eine „Option für hermeneutische Weite“ (62f) charakterisiert die eigene Position.

Ausgangspunkt jeder Predigt ist das „Wort des lebendigen Gottes“ (3. Kap.: 68–82). V. a. am Beispiel des Umgangs der Prediger mit dem AT wird die Frage nach den Bedingungen und Möglichkeiten von „Gottes Wort in Menschen-Wörtern“ so erörtert, daß sowohl die Hörerinnen und Hörer als auch die Predigerinnen und Prediger ermutigt werden, in einen „Prozeß der Selbstverständigung, der ineins damit ein Ereignis der Gottesbegegnung ist, einzutreten“ (81).

Solche Begegnung des Menschen mit dem Gotteswort geschieht in Sprache. Vf. beschränkt sich auf „homiletisch Relevantes über Sprache“ (4. Kap.: 83–108). Wichtige Stichworte aus der kontinuierlichen philosophischen und theologischen Reflexion über Sprache: Metaphern-Rede; die performativ-propositionale Doppelstruktur von Sprache; Sprache als Handlung (Sprechaktheorie); das Problem behauptender Rede; sakramentale Sprachformen. Besonders anregend die Überlegungen zu „Homilie und Poesie“ (100–108), weil sie die Predigenden ermutigen, zugleich behutsam und sprachgenau die Seele des Hörenden zum Schwingen zu bringen.

Ganz wesentliches Anliegen der recht ausführlichen Erklärung hermeneutischer Grundbegriffe (5. Kap.: *Von der Kunst des Verstehens: Hermeneutik*; 109–137) ist eine differenzierte Anwendung philosophischer Überlegungen auf die originär theologischen Fragestellungen der Homiletik. Vf. übernimmt die Definition Gadammers von Hermeneutik als „Kunst der Auslegung“ (119), unterzieht sie aber gleichzeitig einer praxisorientierten ideologiekritischen Befragung. Hier werden homiletisch brisante Themen zur Sprache gebracht: Bibel und außerbiblische Religionen, Frauen in der Schriftauslegung, Schriftauslegung und Psychologie: Das alles auf differenzierte und praxisorientierte Art, die v. a. dem gewohnheitsmäßigen Sonntagsprediger viele Sünden und Unterlassungen vor Augen stellen kann.

Wichtiges Zentrum des Buches (wenn auch nur knapp ausgeführt) sind die Überlegungen zum „geistlichen Wurzelboden der Predigt“ (6. Kap.: 138–145). Eine Predigt kann man nicht machen, sondern sie muß aus der Meditation und dem eigenen „Wiederkauen“ des Wortes Gottes hervorgehen. „Autorität, die wirklich diesen Namen verdient, also weder aus Anmaßung kommt noch auf Außenlenkung anderer bedacht ist, gründet notwendig in der Authentizität ihres Trägers“ (144). So ergeben sich aus den geistlichen Überlegungen die Gedanken zur menschlichen Kompetenz des Predigenden: „Nicht ‚es‘ predigt, sondern ‚ich‘ predige – das Subjekt des Verkündigungsvorgangs“ (7. Kap.: 146–178). Ohne thematische, methodische und personale Kompetenz bleibt die institutionelle Kompetenz des Predigenden hohl, was notwendigerweise zu Störungen im Verhältnis zwischen Prediger und Gemeinde führen muß.

Einen wichtigen Beitrag zur Erhöhung der Kompetenz im Dienst der Predigt leistet die Rhetorik (8. Kap.: 179–204). Christlicher Gottesdienst und Rhetorik haben eine ganz intensive Affinität, wobei im Bereich der Homiletik nur eine „kritische Rhetorik“ (181) davor schützt, selbst die Verkündigungsrede zu propagandistischen Zwecken zu mißbrauchen, im Gegenteil: „Rede hat didaktische und aufklärerische Absichten. Authentisches rhetorisches Bemühen kann gar nicht anders, als den Adressaten der Rede das Finden einer eigenen Überzeugung zu erleichtern“ (184). Deshalb ist für die Predigerin und den Prediger das Kennenlernen der Ordnungsmuster und der elementaren Instrumente der Redekunst durchaus wichtig. Sehr anregend sind die Überlegun-

gen des Vf.s zur narrativen Theologie und zu den christlichen Problemen mit dem Erzählen. Denn der geschlossene Offenbarungsbegriff der katholischen Kirche und das Verständnis von Lehrautorität und festgelegtem Kultverlauf erschweren die aus demokratischen Wurzeln stammende und stets kritisch-befreiende Erzählkultur. Acht wichtige Regeln zum homiletischen Umgang mit Geschichten weisen trotz dieser Schwierigkeiten positive Wege (201).

Wiederum sowohl theoretisch fundiert als auch praktisch orientiert sind die knappen Überlegungen zum Kommunikationsbegriff und seinen Dimensionen (9. Kap.: *Zwischen black box und Paradigma: „Kommunikation“*; 205–221). Vf. kritisiert den v. a. für Jürgen Habermas und Karl-Otto Apel wichtigen Zielbegriff der „idealen Kommunikationsgemeinschaft“. Beide „haben keinen Platz mehr für die Instanz des selbstbewußten, individuellen Subjekts“ (207). Hilfreicher als eine Verabsolutierung des Kommunikationsbegriffs ist die Anwendung von wichtigen Grundzügen der Kommunikationspsychologie auf das Predigtgeschehen. Vf. orientiert sich hier wesentlich an den vielfach rezipierten Überlegungen des Kommunikationswissenschaftlers Schulz von Thun. Wiederum sehr hilfreich für die Praxis seine kommunikationspsychologischen Überlegungen zu Paränese und Appell (218–221).

Sozusagen eingeschoben in die praktischen Überlegungen bedankt das 10. Kap. unter dem Stichwort „Kerygma“: (222–234) noch einmal die theologischen Ziele homiletischen Bemühens. Als kerygmatischer Leitfaden für die angemessene Predigt dient der Sonnengesang des heiligen Franz von Assisi. In diesem charismatischen Text, der sowohl das Verheißungsvolle als auch das Dunkle des menschlichen Lebens in christlicher Rede zur Sprache bringt, verbinden sich die beiden wichtigsten Ziele franziskanischer Predigt: Das Lob der Herrlichkeit Gottes und die behutsame Paränese, die beide ganz von der Liebe zu Gott und den Menschen durchdrungen sind. Nur auf diese Weise kann dem Hörenden, der ja ein „Konstitutivum des Predigtvorgangs“ (235) ist, der notwendige, menschlich und theologisch begründete Respekt entgegengebracht werden.

Im abschließenden Kap. über das „Hören“ (235–248) werden aus der Perspektive des Hörers noch einmal die Ergebnisse der umfangreichen situativen, sprachlichen, hermeneutischen, rhetorischen und kommunikativen Überlegungen zusammengefaßt. Tröstlich für den „erfolglosen“ Prediger die biblisch begründeten (Mk 4,1–9, Jes 6,9–10 u. a.) Überlegungen zu „Vergeblichkeit und Verstockung“ (246–248).

Am Ende steht wie am Anfang (Kap. 12: *Anfang wie Ende: „Wort des lebendigen Gottes“*; 249–251) die kenotische Grundstruktur des gesamten Heilsgeschehens und der Predigt: „Obwohl von Wesen Gottes Wort, tritt sie durchgängig armselig auf; ihre Mittel – die Medien – reichen nicht für mehr, gemessen an dem, wovon sie zu sprechen hat. Nur augenblicksweise blitzt in Gestalt geglühter Gleichnisse etwas von dem unvergleichlich Größeren auf, das hinter ihr steht“ (250). Trotz dieser Verborgenheit dessen, von dem sie zu künden hat, kann die Predigt als „Heilsgeschichte in nuce“ bezeichnet werden: „Heilsgeschichte aber kommt nur in Gang dort, wo Gott sie in Gang setzt. Durch Wort und Gnade. Und beides ist ihm eins. Trifft das zu, erklärt sich von selbst, warum Predigt unserer besten Anstrengungen wert ist und als unser Wort ganz dasjenige Gottes bleibt“ (251).

Predigt als „Wort Gottes“ und „Heilsgeschichte in nuce“. Der Vf. kennt die Stärken und Schwächen dieses so umfänglich beschriebenen Grundvollzugs der Kirche. Er legt eine Fundamental-Homiletik vor, deren theologische und philosophische Überlegungen ein wirklich tragfähiges Fundament für die tägliche Predigtarbeit bilden. Sozusagen eingestreut sind viele praktische Überlegungen und Hinweise. Wahrscheinlich wäre es hilfreich, wenn diese noch einmal systematisiert und zusammengefaßt würden, um wirklich als „Handbuch“ für die Alltagsarbeit dienen zu können. So haben sie oft nur den Effekt, ein schlechtes Gewissen zu bereiten, ohne nachvollziehbare Schritte der Besserung aufzuzeigen.

Betrachtet man die fundamentalen Überlegungen zur Homiletik aus der Perspektive anderer theologischer Disziplinen, so fällt zunächst v. a. das philosophische und exegetische Interesse des Vf.s ins Auge. Weniger berücksichtigt sind liturgische oder liturgiegeschichtliche Aspekte. Diese wären wahrscheinlich zu einem differenzierteren Blick auf die Frage der Laienpredigt (172–176) hilfreich gewesen. Auch fällt auf, daß Liturgie fast nur als „Kult“ und „Ritual“ beschrieben wird (etwa 181f, 186, 192 und 242). Es scheint, als wenn die sehr grundsätzliche Perspektive hier zu einer gewissen Einseitigkeit und Überbetonung der Wichtigkeit der homiletischen Verkündigung führt. Vf. sagt selbst: „Gott sei Dank ist Gott auch noch anders im Spiel, als nur durch unser Predigtwort“ (244). Besonders gedankt sei schließlich dem Vf. für die verständliche Erklärung komplizierter wissenschaftlicher Begriffe und Zusammenhänge. Kurz gefaßt und trotzdem differenziert und anregend z. B. die Auseinandersetzung mit Eugen Drewermann und die Darstellung der theologischen Grundanliegen Karl Rahners und Hans Urs von Balthasars. Hier werden aus der Perspektive der Homiletik geistesgeschichtliche Horizonte gedeutet und so auf nachvollziehbare Weise der enge Zusammenhang zwischen Praxis und Theorie gerade in der Predigtarbeit verdeutlicht. Manchmal wünschte man sich, daß manches, was „nur angedeutet“ werden kann (146; vgl. auch 90, 135

oder 140), weiter erläutert würde. Aber wahrscheinlich muß hier die Homiletik (wie auch die Predigt selbst) „unter zeitgenössischen Bedingungen als vielfache Gratwanderung“ (50) beschrieben werden, deren weite Perspektiven zugleich Abgründe bedeuten können. M. gibt den Predigerinnen und Predigern für diese Wanderung einen manchmal komplizierten, aber doch immer klaren Kompaß an die Hand. Ihn zu nutzen sei sowohl theoretisch als auch praktisch Interessierten empfohlen.

Osnabrück

Hermann Wieh

Naturwissenschaften / Sozialwissenschaften

Esterbauer, Reinhold: Verlorene Zeit – wider eine Einheitswissenschaft von Natur und Gott. – Stuttgart: W. Kohlhammer 1996. 296 S., kt DM 79,00 ISBN: 3-17-014419-7

Bei dieser Arbeit handelt es sich um eine von der Kath.-Theol. Fak. der Karl-Franzens-Univ. Graz angenommenen Diss. „Die Frage nach dem Verhältnis von Naturwissenschaft, Philosophie und Theologie hat die vorliegende Arbeit zu ihrem Thema.“ (10)

In fünf gedanklichen Schritten wird dieses Thema angegangen: 1. Problemstellung, 2. Zum Bezug zwischen Theologie und Naturwissenschaft aus theologischer Sicht, 3. Zum Bezug zwischen Theologie und Naturwissenschaft aus naturwissenschaftlicher Sicht, 4. Naturwissenschaftliches Denken im Verhältnis zu philosophischem und theologischem Denken, 5. Naturwissenschaftliche, philosophische und theologische Zeit.

Esterbauer fragt immer wieder, ob Naturwissenschaftler, Philosophen und Theologen wohl dasselbe meinen, wenn sie von Geschichte, Natur, Zeit, Geist, Materie und anderem reden, was thematisch im Schnittpunkt gemeinsamen interdisziplinären Interesses liegt. Und häufig warnt er vor der Gefahr der Kategorienverwechslung (23, 91, 198 u. a.) bzw. der Metabasis eis allo genos (64, 76, 247 u. a.). Die Frage, ob die Kategorien nicht doch nur ein sekundäres Produkt aus dem erkenntnisleitenden Ordnungswillen und dem ordnungsbedürftigen Erkenntniswillen sind, stellt sich ihm dabei nicht. Er warnt auch vor der Gefahr, einen naturwissenschaftlichen Begriff zum Theologumenon zu machen und wirft z. B. Pannenberg einen solchen Miß(bei)griff vor (42).

Und Moltmann, so stellt er fest, „unterscheidet der evolutiven Natur zugleich Quasi-Subjektivität, die Handlungsfreiheit besitzen soll.“ (40) Was, so fragt man, ist mit „evolutiver Natur“ gemeint, ein Maiglöckchen, ein Pantoffeltierchen oder ein Schimpanse? Letzterem Quasi-Subjektivität und Handlungsfreiheit absprechen zu wollen, wäre biologisch gesehen ignorant.

Und schließlich bewegt E. auch die Sorge, daß aus dem methodischen ein ontologischer Reduktionismus wird (203), daß Gott bzw. die Theologie im naturwissenschaftlich eingeführten Quantifizieren untergehen (207).

Man möchte einwenden: Mögen sich doch die Naturwissenschaften, wenn sie sich des Gottesgedankens annehmen, an ihm übernehmen. Wären nicht Neugier und Gelassenheit des Theologen die angemessenere Haltung als die emsig-aufgeregte Besorgtheit wegen etwaiger Grenzüberschreitungen?

Bis weit über die S. 200 hinaus findet sich immer wieder die Frontstellung hie Naturwissenschaft, da Philosophie und Theologie. Bei all der Sorge vor Vereinnahmung und Grenzüberschreitung redet E. aber keiner strikten, bis zur Beziehungslosigkeit gehenden Trennung von Naturwissenschaft einerseits und Theologie bzw. Philosophie andererseits das Wort. Er versucht seine Position sowohl zu den Differenz- wie auch zu den Identitätsmodellen einer naturwissenschaftlich-theologischen Verhältnisbestimmung auf Distanz und dabei zugleich ein interdisziplinäres Gespräch in Gang zu halten. Er will dafür aber keine Einheitswissenschaft konstituieren, die auf dem Brückenpfeiler eines gemeinsamen Zeitbegriffs aufruhend den Abgrund zwischen Naturwissenschaft und Theologie überspannt. Denn diesen Brückenpfeiler des gemeinsamen Zeitbegriffs gibt es seines Erachtens nicht und also auch keine dort aufruhende und solchermaßen überbrückende Einheitswissenschaft.

Stark ist diese Arbeit da, wo sie analytisch vorgeht und die verschiedenen theologisch-interdisziplinären Positionen (Moltmann, Pannenberg, Scheffczyk, Ganoczy, Link etc.) einer gedanklichen Innenrevision unterzieht. Deutlich schwächer ist sie da, wo sie sich selber um ein Modell der Vermittlung bemüht. Seinen Brückenschlag zwischen Theologie respektive Philosophie und Naturwissenschaft versucht E. mit dem Husserlschen Begriff der Lebenswelt (231ff) zu vollziehen, der ihm auch geeignet erscheint als Korrektiv gegenüber der seines Erachtens reduktionistisch eingeschränkten naturwissenschaftlichen Weltansicht. Für E.s Verhältnisbestimmung von Naturwissenschaft und Theologie „folgt, daß pure naturwissenschaftliche Aussagen als solche theologisch nicht relevant sind. Sehr wohl haben naturwissenschaftliche Sätze aber theologische Bedeutung, wenn sie in einen lebensweltlichen Kontext gelangen.“ (247). Diese Lebenswelt hat also eine Art Adapterfunktion zwischen den disparaten Denkwelten von Naturwissenschaft und Theologie.

Auch manche Naturwissenschaftler werden sich nicht sehr wohl fühlen mit dem eng abgesteckten Pferch ihrer Tätigkeit. Es wird sie vielleicht irritieren zu hören, daß sie im Gegensatz etwa zu Philosophen nicht als Naturwissenschaftler, sondern nur „als Menschen, die zur eigenen Wissenschaft in Distanz stehen“ (81), über die Möglichkeitsbedingungen ihres Tun zu reflektieren imstande seien. Man fragt sich, bedürfen Philosophen und Theologen dieser fachdistanzierenden Menschwerdung nicht?

E. meint, Theologie und Philosophie seien Universalwissenschaften, die Naturwissenschaften aber nur Einzelwissenschaften, und schon deshalb sei der Übergang von der einen zur anderen Seite ein methodischer Bruch und illegitim. (89, 202 u. a.) Diese landauf landab zu hörende Einschätzung ist nicht nachzuvollziehen. Wieso ist – Wissenschaftlichkeit jeweils vorausgesetzt – die Exegese einiger Verse zum vorpriesterschriftlichen Aaron universal, die Aufklärung des ubiquitären Cytochromsystems aber nur partial? Muß nicht auch die Theologie sozusagen philosophisch neben sich treten, um einigermaßen in den Blick zu bekommen, was sie da tut, um eine Ahnung von der ansonsten nur angesonnenen Universalität zu erhalten? (Vielleicht sind die Gründe dafür bei Gödel nachzulesen.)

Der Lobpreis der Philosophie, die angeblich ohne Formalobjekt, ohne reduktives Vorgehen, mit „fundamentaler“ uneingeschränkter Fragehinsicht „etwas als es selbst zur Sprache bringen“ und das „Gesamtphänomen als solches“ (239) in den Blick nehmen kann, greift dem Stand des Heiligsprechungsverfahrens einer wissenschaftlichen Bemühung wohl doch etwas zu weit voraus.

Und die Behauptung, der gleich dutzendfach des Reduktionismus bezichtigten Naturwissenschaft (welche von mehr als hundert Disziplinen soll das eigentlich sein?), gehe es nur um „wiederholbare Gesetzmäßigkeiten“ (242), nur um Quantifizierbares und um ein „per definitionem ungeschichtliches Denken“ (83) ist so lange falsch, wie man noch irgend die Evolutionstheorie, die Paläontologie und Paläoanthropologie zumal zu den Naturwissenschaften zu rechnen bereit ist.

Und während der Rez. sich ereifert und (mit guten oder gar besseren Gründen?) völlig anderer Meinung ist als der Vf., bestätigt er nachhaltig, daß es sich hier um ein lesens- und diskutierenswertes Buch handelt.

Ascheberg-Davensberg

Ulrich Lücke

Ganoczy, Alexandre: Chaos – Zufall – Schöpfungsglaube. Die Chaostheorie als Herausforderung der Theologie. – Mainz: M. Grünewald 1995. 238 S., kt DM 42,00 ISBN: 3-7867-1861-X

Der Vf. bezeichnet seine Arbeit als „Versuch“ (9, 28) oder auch als „Essay“ (74, 93, 226), der „von Assoziationen und Intuitionen“ lebt und „viele versuchsweise aussprechen darf, was noch durch keine systematische Argumentation begründet wurde“ (93). Es ist ihm bewußt, daß er bei der Anwendung des zwar fast allgegenwärtigen, aber immer noch umstrittenen Chaos-Begriffs auf die Theologie ein Wagnis (92) eingeht, das er aber einzugehen bereit ist, weil „es der Theologe [hierbei] mit einem ‚weißen Fleck‘ auf der Landkarte seiner interdisziplinären Arbeit zu tun“ hat (9).

In Kap. I werden nach einer etymologischen Begriffserklärung die Ursprünge des Chaos-Begriffs in der griechischen, römischen, altägyptischen und babylonischen Mythologie angegeben und seine Behandlung besonders bei Anaxagoras, aber auch bei Platon und Aristoteles beschrieben. Zum Gegenwartsbezug wird gesagt: „Daß eine differenzierende Perichorese, eine Entmischungsbewegung evolutionsähnlicher Art heute noch Schöpfungsmomente zeitigt – und dies auf dem Weg vieler nichtlinearer Ereignisse –, wird erst in der heutigen Chaosforschung, freilich mehr im Fahrwasser des Anaxagoras als des Aristoteles, reflektiert.“ (31)

In Kap. II wird über die Genese und Entwicklung der verschiedenen naturwissenschaftlichen Chaostheorien berichtet: Über die Herkunft aus der klassischen Physik, die „schwache Kausalität“ J. C. Maxwells, das Unvorhersagbare in einem „Dreikörpersystem“ nach H. Poincaré, den meteorologischen „Schmetterlingseffekt“ und den „Attraktor“ nach E. Lorenz, die „Blätterteigeometrie“ des St. Smale, die „perfekte Mischung“, „Entmischung“ und „Endophysik“ nach O. E. Rössler, die Chaostheorie und -geometrie bei M. Feigenbaum und B. B. Mandelbrot, das „aktive Chaos“ und die Zeitumkehrbarkeit nach I. Prigogine, die „Autopoiese“ und das „natürliche Denken“ bei H. R. Maturana und F. J. Varela und die doppelte Kontingenz und gesellschaftliche Existenz nach N. Luhmann. Damit sind die wesentlichen termini technici vorgestellt, mit denen im weiteren Verlauf der Überlegungen operiert wird. Das Überschreiten der Grenzen zwischen Natur- und Geisteswissenschaften soll mit Hilfe der Denkfigur „Analogie“ ermöglicht werden, die eine „Reflexionsfreiheit“ erlaube, „die Fachgebiete, Spezialitäten und Eigengesetzlichkeiten ... voneinander nicht so hermetisch zu trennen, daß die Erkennt-

nisse der einen Wissenschaft nur als *fremdes Gut* für die andere erscheinen könnten.“ (92)

In Kap. III werden aus der Sicht der Chaostheorien und unter Verwendungs der vorgestellten Termini einzelne Aspekte in den Schriften des Alten und Neuen Testaments erörtert. So sei etwa in der Priesterschrift das „tohuwabohu“ in Gen 1,2 nicht „adäquat“, „mit dem griechischen Wort ‚chaos‘ wiederzugeben“, da dem „Gemeinten... eher... die ‚Urmischung‘ des Anaxagoras“ nahekomme. Die Scheidung von Wasser und Land und der Fruchtbarkeitssegen für Pflanzen, Tiere und Menschen erinnere an das Selbstorganisationsprinzip, wobei Gott „die Lebewesen sich eigentätig entfalten und sich ‚entmischen‘ läßt“ (97ff). Im sog. Jahwisten entspringe dann – „wiederrum als ‚Selbstorganisation‘ – das böse Chaos, ... das die Bibel Sünde nennt“, nachdem der Schöpfer „das ‚Driften‘ des Menschengesistes zwischen verschiedenen Alternativen“ nicht verboten (?) habe“ (100). Chaotische Züge werden auch in der Geschichte Israels ausgemacht: z. B. in einer doppelten „Bifurkation“, die dem Abraham exemplarisch zugemutet werde im Auftrag, sein Land zu verlassen, und später, seinen Sohn zu opfern (103); in chaotischen Phänomenen der verschiedenen Theophanien (104ff); in „Gottes ereignishaftem Wesen“, das feststehend das Chaos bündigt, „wie ein ‚Attraktor‘ stochastische Phänomene zusammenhält“ (107); im Verhältnis von „Chaos und Selbstorganisation in der Gottesbeziehung“, in „Umstülpungen bestehender Ordnungen“ und in Gottes Spott über „sozialdarwinistische“ Herrschaftsverhältnisse in Israel (110f); im Verhältnis der „chaotischen“ ruach zur „spielende[n] chokma Gottes“ (113) und in der durch den „dabar jahwe“ ausgelösten Prozeß der „Selbstorganisation“ bzw. „Autopoiese“ (117).

Im NT lege die Verbindung des Motivs „Inkarnation“ mit dem Motiv „Kenose“ nahe, „daß der ewige Sohn Gottes auf die chaotisch anfallende Geschichte aller Sterblichen und Sünder freiwillig eingeht“ (119). Chaotischen Charakter habe seine Versuchung in der Wüste, seine „Wanderexistenz, Heimatlosigkeit“, sein „ständiges Hin- und Herreisen“, seine „Verleumdung und Anklage“: modern könne man sagen: „er sei ein ‚Chaot‘“, obwohl er andererseits „die Zügel fest in der Hand“ gehalten habe (119f). Ein „Chaos“ im positiven Sinn habe er den „etablierten Ordnungen seiner Gesellschaft und Religion angetan“; allerlei Entscheidungsforderungen hätten den „Weg der Jünger und Jüngerinnen ‚bifurkieren‘ lassen“. Die Religion Israels habe in seinen Augen „radikal verändert, gleichsam chaos- und evolutionsfähig gemacht werden“ müssen, und Paulus habe dann „das christianisierte Judentum zu einem neuen dynamischen System“ gemacht (121f). Der Heilige Geist wird in einer „positiv begriffenen theologischen Chaos-Analogie“ (als „Stör- und Ordnungsfaktor“) beschrieben. Die Auferweckung Jesu könne durch dessen Wirksamkeit als „ein Übergang des passiven Chaos [= Tod] in ein aktives gedacht werden“ (122ff). Nach dem Vorbild des „Kenose-Chaos des Menschgewordenen“ (125) hat sich auch der Christ „mit allerlei Chaosgeplagen zu solidarisieren“. Und weil Gottes Wege „vielfach durch Ohnmacht und scheinbare Schwäche“ führen, genügt „analog zu einem nichtlinear strukturierten dynamischen System... diese schwache Änderung in den Anfangsbedingungen, um, verstärkt durch Rückkopplungen, später eine große Umwälzung hervorzurufen.“ (127f). Die „creatio nova et continua“ wird als eine „re-kreative ‚Entmischung‘“ beschrieben im Sinne einer „Erneuerungsgenese“ dessen, was bereits existiert. Nach dem Hebräerbrief verlasse der Glaubende „einen chaosfreien Raum, um sich auf einen durch chaotische Intermittenz heimgesuchten Raum einzulassen“, wobei ihm das „Maß an ‚Determiniertheit‘“ reicht, „das die Zusage des Schöpfers beinhaltet“ (128ff). Der Begriff „perichoresis“ (sic!) des Anaxagoras dient schließlich zur Beschreibung des „ewigen Lebens“. Die „Perichorese von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft“, das „Ineinander-greifen von Zeit und Ewigkeit“ verdankt sich... seinerseits einer anderen, interpersonalen Perichorese, dem „Bleiben“ des Glaubenden in Gott und Gottes in ihm“ (130f).

In Kap. IV werden die Begriffe von Chaos und Ordnung in der „Sicht theologischer Systematik“ behandelt. Zunächst werden drei theologische Chaos-Interpretationen vorgestellt: Das „Chaos als das dämonisierte Nichtige (K. Barth)“, „Chaos als kreatives Entwicklungsmoment (J. Moltmann)“ und (vom Vf. bevorzugt) „Geschehenskontingenz“ und Chaos als Faktoren der Natur- und Heilsgeschichte (W. Pannenberg). Wo Prigogine von „Turbulenz und Chaos“ rede, spreche Pannenberg von „Kontingenz und Zufall“; beiden aber gehe es um jene „Bifurkationen“, die neue Möglichkeiten eröffnen (143). Pannenberg gilt jedenfalls dem Vf. als derjenige Autor, von dem aus der „Dialog mit heutiger Chaostheorie“ am ehesten geführt werden könne (12).

Im Anschluß daran erörtert der Vf. „versuchsweise“ drei Punkte: „Gott in der Welterschaffung bzw. der ‚creatio prima‘, Gott in der Schöpfung als ‚creatio continua‘, [und] Grundzüge dieses schöpferischen Verhaltens“ (150). Die „Schöpfung durch das Wort“ und die „Reue Gottes“ seien Beispiele für einen „unbefangenen Anthropomorphismus“ und aus der Tatsache zu verstehen, daß die Schöpfungstexte „vor der Blütezeit der griechischen Naturphilosophie entstanden“ sind (152–157). Für die „creatio continua“ geht der Vf. von der „Arbeitshypothese“ aus: „Der Schöpfer will nach biblischem Verständnis die Selbst-Werdung sowohl der physikalischen wie der menschlichen Wirklichkeit.“ Dieses „Selbst“ wird dann an den Gestalten Abraham, Jakob, Mose und Ijob verdeutlicht (158ff). Nach einer kurzen Auseinandersetzung mit den Positionen von E. Bloch und F. Nietzsche geht es um „Verhaltenszüge“ des so verstandenen Schöpfers: „Urheberschaft durch sein Wort, Selbstunterscheidung und Selbstentäußerung um der Selbstwerdung der Kreatur willen, Immanenz und Transzendenz“ (12).

Unter der Überschrift: „Zum christlichen Wirklichkeitsverständnis“ (188) werden die bis dahin genannten Ansätze konkretisiert und versuchsweise

systematisiert und sowohl kosmologisch als auch anthropologisch auf den Begriff „Durchbruch“ zurückgeführt. Anschließend werden gegenübergestellt: „Wagnis-Chaos und Glaube, Leidens-Chaos und Erlösung, Todes-Chaos und Auferstehung, böses Chaos und Gnade“. In einem weiteren Durchgang wird die „konkreative“ Komplementarität zwischen dem vielfach chaotischen Gottesgeist und der meist ordnungsbezogenen Gottesweisheit reflektiert. Abschließend wird nach der Relevanz eines positiv verstandenen Chaos-Begriffs für das konkrete Zusammenleben der Gemeinde gefragt (13).

Das Grundproblem interdisziplinärer Gespräche besonders zwischen den Natur- und Geisteswissenschaften ist bekanntlich sprachlicher Natur: Die Termini der jeweils anderen Wissenschaft werden vielleicht umgangssprachlich, aber nicht im technischen Sinn verstanden, so daß zunächst eine terminologische Vermittlung versucht werden muß. Selbst wenn sie einigermaßen gelingt, sind damit noch nicht alle Probleme gelöst; die Denkweisen und Methoden sind zumeist so verschieden, daß sie sich der anderen Seite nur sehr schwer erschließen. Darum ist jeder Anlauf zu begrüßen, der solche Vermittlung zu leisten versucht. Das große Verdienst der vorliegenden kenntnisreichen Arbeit besteht zunächst einmal in der Vorstellung der verschiedenen naturwissenschaftlichen Chaostheorien, die auch solchen Lesern einen Zugang eröffnet, denen die Chaosforschung noch nicht bekannt war. Hilfreich ist dabei besonders die zusammenfassende Beschreibung dessen, was unter Chaos zu verstehen ist: „Wir nennen chaotisch das Verhalten eines dynamischen Systems, das nicht durch eine lineare Verkettung von Ursachen, sondern durch interaktive Vorgänge bestimmt ist, wenn seine deterministischen Bewegungen selbst mitunter Zufallscharakter aufweisen, so daß das zukünftige Verhalten eines solchen Systems exakt nicht mehr voraussagbar ist.“ (164)

Der Vf. unternimmt aber darüber hinaus den Versuch einer „überzeugende[n] Neuformulierung des christlichen Glaubens“ unter Zuhilfenahme von Begriffen aus den Chaostheorien in der Absicht, „einen überraschenden neuen Verstehenszugang zu den zentralen Inhalten des christlichen Glaubens“ (rückseitiger Umschlagtext) vorzulegen. Hier stellt sich die Frage, wem das nützen soll. Dem Theologen wohl kaum, weil sich ihm die Glaubensinhalte in solcher begrifflichen Verfremdung nicht tiefer erschließen; eher mag ihm das Unternehmen wie eine mühsame begriffliche Adaptation an eine theologiefremde Forschung erscheinen, wobei die Analogien so unscharf bleiben, daß sie ihm für die eigene Arbeit nicht weiterhelfen. Ob der Versuch dem Naturwissenschaftler nützt, muß dieser beurteilen. Es könnte ja sein, daß ihm hier Glaubensinhalte in einer ihm eher verständlichen Sprache vorgelegt werden und sie ihm so weniger fremd erscheinen. Reicht aber die Unschärfe der Analogie aus, um echtes Verstehen zu fördern? Besteht nicht bei diesem Versuch weitestgehender Harmonisierung sogar die Gefahr, daß der Naturwissenschaftler den weltanschaulichen Evolutionismus, dessen ideologische Hintergründe hier mit keinem Wort angesprochen werden, gar noch theologisch bestätigt sieht? Auch wenn der Vf. den Darwinismus mit Maturana/Varela abzulehnen scheint (80), wird zu wenig deutlich, daß den bisherigen Ergebnissen der Chaosforschung vielfach unkritisch eine Schlüssel-funktion für das Verständnis einer Evolution ohne Schöpfer zugeschrieben wird. Zwar stellt der Vf. der *creatio prima* auch eine *creatio continua* (188ff) gegenüber, die das schöpferische Getragensein aller Entwicklungsvorgänge beinhaltet. Zugleich aber folgt er Gedankengängen von I. Prigogine und M. Eigen, wenn er schreibt: „Autokatalyse ist eine der fundamentalen Kräfte der Evolution, die deshalb heute zunehmend mit dem Begriff „Selbstorganisation“ der Materie und des Geistes assoziiert wird... Das vom Chaos vorangetriebene System... lernt, mit eigenen Füßen auf eigenen Wegen zu laufen... Auf jeden Fall ist Leben höchstwahrscheinlich auf diese Weise entstanden und wohl auch das Substrat des Geistes im allgemeinen. Leben und Geistsubstrat sind also nicht ausschließlich auf den blinden Zufall, sondern auf ein Spiel zurückzuführen, das sich seine eigenen Spielregeln gibt und sie auch befolgt.“ (67f). Der Vertreter dieser „Spieltheorie“ erklärt allerdings, wie er das versteht, wenn er schreibt: „Die Molekularbiologie hat dem Jahrhundert aufrecht erhaltenen Schöpfungsmystizismus ein Ende gesetzt, sie hat vollendet, was Galilei begann.“ (M. Eigen in der Vorrede zur deutschen Ausgabe von: J. Monod, Zufall und Notwendigkeit. Philosophische Fragen der modernen Biologie, München 1971, 15). Aus der Sicht der Mathematik dürfte auch die „Zufallsverstärkung“ wenig Gnade finden, von der sich der Vf. im Anschluß an den Begriff der „doppelte[n] Kontingenz“ (T. Parson / N. Luhmann) die Privilegierung einer „neuen Stabilität“ nach chaotischen Zuständen verspricht (85).

Trotz dieser Bedenken ist das vielseitige und reichhaltige Werk eine gute Grundlage zur Fortsetzung des Dialogs zwischen der Theologie und den Naturwissenschaften. Positiv zu vermerken ist der hier eingeführte Begriff des „Möglichkeitsschöpfer[s]“ (175), der an Kants „einzig mögliche[n] Beweisgrund“ denken läßt. Zu begrüßen ist auch die Klarstellung, daß nur das „Prozeß-Chaos“ empirisch verifiziert werden kann, während das „Ur-Chaos“ hypothetisch ist und „der Beobachtung und dem Experiment entzogen“ bleibt (145f). Erhellend schließlich ist der Hinweis auf einen Text von Descartes, nach dem Gott die Naturgesetze so gestiftet hat, „daß sie genügen, um zu bewirken, daß sich die Teile dieses Chaos von selbst entmischen und sich in gute Ordnung verwandeln, so daß sie die Form einer vollkommenen Welt haben werden.“ (148). Immanuel Kant hat das 1755 auf die (gesperrt gedruckte) Formel gebracht: „... es ist ein Gott eben deswegen, weil die Natur auch selbst im Chaos nicht anders als regelmäßig und ordentlich verfahren kann.“ (Akademie-Ausgabe I,228).

Fulda

Aloysius Winter

Mit Fremden leben. Eine Kulturgeschichte von der Antike bis zur Gegenwart, hg. v. Alexander Demandt. – München: C. H. Beck 1995. 313 S., geb. DM 48,00 ISBN: 3-406-39859-6

Es geht auch anders. Die Geschichte zeigt, daß es keinen wie auch immer gearteten Determinismus im Umgang mit Fremden gibt. Es ist keineswegs zwangsläufig, daß die Begegnung mit Fremden Xenophobie, Überfremdungängste und gewalttätige Fremdenfeindlichkeit auslöst, wie dies in der Bundesrepublik nach der Wiedervereinigung geschehen ist. Dies ist in etwa die Grundbotschaft der Ringvorlesung, die das Friedrich Meinecke-Institut der Freien Univ. Berlin im Wintersemester 1993/94 durchführte und die hier dokumentiert ist.

Zur Begründung dieser These entfaltet sich vor den Augen des Lesers ein Panorama des Umgangs mit Fremden in der Geschichte des Abendlandes. Den Reigen historischer Beiträge leitet BEDRICH LOEWENSTEIN mit einer mehr systematischen Reflexion über die anthropologischen Wurzeln fremdenfeindlichen Verhaltens ein. Es gibt eine ethologische Disposition des Menschen zur Freund-Feind-Perzeption der Wirklichkeit, die aber nur kulturell vermittelt handlungsleitend wird. Dies läßt sich sehr schön an den Variationen im Freund-Feind-Denken der Neuzeit exemplifizieren, der Idealisierung und Perhorreszierung überseeischer Kultur, dem Kommen und Gehen konfessioneller und sozialer Feindbilder. „Akzeptanz und Ausgrenzung sind eben ohne Rückgriff auf den Zustand der jeweiligen Gesellschaft nicht verstehbar.“ (9f).

Von BERND FUNK erfährt man von dem pragmatischen Umgang der Perser mit den von ihnen unterworfenen Völkern. Solange die Herrschaft der Perser akzeptiert war, konnte jedes Volk nach seinen Gesetzen leben und seine Angehörigen in persischen Diensten Karriere machen.

PETER SPAHN erinnert daran, daß das älteste Zeugnis demokratischer Mitbestimmung in Griechenland, Aischylos' Tragödie „Die Schutzfliehenden“ (463 v. Chr. aufgeführt), die Aufnahme von Asylsuchenden behandelt. Die Einführung eines besonderen Rechtsstatus für Einwanderer in Athen war eine Folge der Demokratisierung. In dem Moment, in dem der Bürgerstatus mit politischen Partizipationsrechten verbunden war, wurde über seine Vergabe eifersüchtig gewacht.

Die Größe Roms ruht, so HEINRICH SCHLANGE-SCHÖNINGEN, nicht zuletzt auf seiner Integrationsbereitschaft. Wenn diese auch nicht so uneingeschränkt war, wie Livius es idealisiert, hatte sich in der römischen Führungsschicht doch die Einsicht durchgesetzt, daß sich die Loyalität freigelassener Sklaven, die in Rom die Majorität bilden, nur durch die Aussicht auf das Bürgerrecht erhalten ließ. ALEXANDER DEMANDT zeigt an dem gescheiterten Versuch Kaiser Valens', die Goten im römischen Reich anzusiedeln, wie ambivalent die Lehren der Geschichte sind. Letztlich läßt sich nicht entscheiden, ob Rom an zu großer oder zu geringer Integrationsbereitschaft gegenüber den Germanen zugrundegegangen ist.

Dem Islam ist, folgt man CARSTEN COLPE, zwar eine prophetische Intoleranz inhärent, insofern er sich als Gottes Wort absolut versteht. Insofern er aber in seinen historischen Erscheinungsformen auch ein Menschenwerk ist und damit relativierenden Bedingungen unterliegt, zeigt er durchaus Ansätze von Toleranz. Sie manifestieren sich in der Geschichte islamischer Mystik und Politik.

Für den Umgang mit Fremden in Byzanz ist nach Auskunft von RALPH-JOHANNES LILIE eine eigenartige Ambivalenz kennzeichnend. Fremde wurden vorbehaltlos aufgenommen, wenn sie sich anpaßten. Hielten sie aber an ihrer Andersartigkeit fest, blieb ihre Position prekär.

Grundlegende gesellschaftliche Veränderungen im frühmittelalterlichen Ost- und Mitteleuropa sind, wie CHRISTIAN LÜBKE herausstellt, untrennbar mit der Zuwanderung Fremder verbunden. Die ersten Formen frühstädtischen Zusammenlebens bildeten multiethnische Handelsplätze. Für die Herausbildung zentraler Herrschaft und eines allgemeinen Untertanbewußtseins waren die fremden, gefolgschaftlich dem König verbundenen Berufskrieger von zentraler Bedeutung.

In einigen deutschen Städten am Rande slawischer Siedlungsgebiete fanden Menschen wendischer Abstammung keinen Zugang in die Zünfte. Der älteste Beleg hierfür reicht ins 14. Jh. WINFRIED SCHICH interpretiert diese Passage vor dem Hintergrund der Krisen des 14. Jhs und der auf sie folgenden Landflucht. Die ethnische Herkunft wurde zur Waffe im Konkurrenzkampf zwischen den deutschstämmigen Stadtbewohnern und den landflüchtigen Wenden.

VON ANGELIKA SCHASER erfährt man, daß der Aufstieg der Städte in der Frühen Neuzeit eng mit deren Fähigkeit zur Aufnahme von Fremden verbunden war. Unter der leitenden Perspektive einer ökonomischen Konjunkturpolitik differenzierte man in Klassen des Bürgerrechts, Schutzverwandtschaft und gestufte Aufenthaltsgenehmigungen. „Vieles spricht dafür, daß eine totale Ausgrenzung innerhalb der städtischen Gesellschaft erst durch die Egalisierungstendenzen der Neuzeit ermöglicht wurde, daß der Fremde, wie wir ihn heute verstehen, ein Produkt der Moderne ist.“ (157)

Nicht ganz zu Recht, so STEF JERSCH-WENZEL, gilt die Einwanderung der Hugenotten in Preußen als gelungenes Beispiel gesellschaftlicher Integration. Letztlich verstanden sich die Hugenotten nicht als integraler Teil der preußischen Gesellschaft, sondern sozusagen als ein auf seine privilegierte Stellung fixiertes Ersatzbürgertum. Auf diese Weise spielten sie nicht die Rolle einer gesellschaftlichen Innovativkraft, die sie aufgrund ihres technischen Könnens und kaufmännischen Wissens vielleicht hätten ausüben können.

Die Verbreitung von Krankheiten, die die Europäer ins Land schleppten, führte zu einem Rückgang der indianischen Bevölkerung Amerikas um 90% (186). So erst wurde, wie REINHARD LIEHR darlegt, die Masseneinwanderung möglich. Die von den postkolonialen Staaten Südamerikas betriebene Politik der Ansiedlung von deutschen Bauern in weitgehend menschenleeren Gebieten gelang. In der zweiten Generation erhielten die Einwanderer in der Regel das volle Bürgerrecht und bilden heute einen integralen Teil der Gesellschaft. Die USA als das klassische Einwanderungsland, so PAUL ADAMS, widerlegen die These, daß Nationalismus und Fremdenfeindlichkeit zwei Seiten der gleichen Medaille bilden. Gerade der unerschütterlich-selbstgewisse Nationalismus der weißen Anglo-Amerikaner gepaart mit dem missionarischen Bewußtsein, im Besitz der wahren Demokratie zu sein, bildet das Rückgrat der Offenheit des Kontinents für Einwanderer und der Bereitschaft, diese schnell als demokratische Vollbürger anzuerkennen.

Nach der Ermordung des Zaren Alexanders II. 1881 brach in Rußland und in der Ukraine, woran CHRISTHARD HOFFMANN erinnert, eine Judenverfolgung aus, die eine starke Auswanderungswelle auslöste. Während Großbritannien die Zuwanderung kaum überwachte, unterlagen die Flüchtlinge in Deutschland, das aufgrund seiner geographischen Lage mit dem größten Zustrom von Fremden rechnen mußte, einem strengen Überwachungsregime. So konnte es in England anders als in Deutschland zu gesellschaftlich-sozialen Konflikten kommen, die als solche behandelt und gelöst wurden. In England wurde die jüdische Einwanderung als soziales Problem, in Deutschland als ‚Judenfrage‘ behandelt.

In einem abschließenden, sehr engagiert geschriebenen Beitrag wendet sich KLAUS J. BADE entschieden gegen „xenophobe Legitimationsideologien“ der Fremdenfeindlichkeit, seien sie „sozialanthropologische(r), evolutionsbiologische(r) oder gar sozialbiologische(r)“ (232) Provenienz. Vielmehr müsse Deutschland begreifen, daß es längst ein Einwanderungsland ist und die Kernprobleme, die mit Einwanderung, Eingliederung und dem Zusammenleben mit Minderheiten verbunden sind, politisch-offensiv angehen.

Zweifelloso leistet dieser Bd einen wichtigen Beitrag in der heutigen Debatte, die allzu sehr dazu neigt, das Zusammenleben mit Fremden nur als Bedrohung überkommener Identitäten denn als Chance für eine größere Zukunftsfähigkeit zu begreifen. Aus einer theologisch-ethischen Perspektive liegt allerdings die Frage nach den präsumptierten anthropologischen Vorstellungen und ethischen Werthaltungen nahe. So heißt es in der Einleitung, daß „unser Ansatz... ‚Geschichte in weltbürgerlicher Absicht‘“ (7) war. Es wird also eine normative Perspektive eingenommen. Die Beiträge selbst sind weitgehend deskriptiv gehalten. Im Grunde wird das Ideal gesellschaftlicher Assimilation und Integration von Fremden vorausgesetzt... und nach den Faktoren gefragt, die diese begünstigen bzw. erschweren. Der Blick richtet sich aber nur am Rande auf die normativen Vorstellungen für den Umgang mit Fremden in den jeweiligen Gesellschaften. Daher wird auch nicht nach dem Einfluß des Christentums auf die Geschichte der Normvorstellungen gefragt, was für einen Beitrag, der sich als Kulturgeschichte versteht, befremdet. Letztlich wird die Chance der Auseinandersetzung mit der Geschichte als Begegnung mit Fremden und deren Kultur nicht ganz genutzt.

Barsbüttel

Gerhard Beestermöller

Spiritualität / Hagiographie

McGinn, Bernard: *Die Mystik im Abendland*. Bd 2: Entfaltung. – Freiburg: Herder 1996. 686 S., geb. DM 98,00 ISBN: 3-451-23382-7

Die Fortsetzung der Geschichte der „christlichen“ (so im Englischen) Mystik bleibt auf dem Niveau des 1. Bdes (vgl. ThRv 91

[1995], Sp. 354–357). Die Übersetzung ist weiterhin zufriedenstellend, aber nicht mehr so flüssig wie im 1. Bd (z. B. „äußere Sakramente“?, 378). Die Ungeschicklichkeit, fremdsprachliche Literatur halberzig, ohne eigene Kennzeichnung durch deutsche Entsprechungen zu ersetzen, wird noch deutlicher (so existieren 5 der 7 Bde der „vollständigsten Abhandlung“, „mittelalterlichen Mönchtums“, die „Histoire“ des Benediktinerordens von P. Schmitz, auch auf deutsch, 1947ff).

McGinn zeigt seine Meisterschaft, komplexe Phänomene gut gegliedert und verständlich vorzustellen. Auch geschichtliche Hintergründe werden eingebracht: „Die Gestaltwerdung der Christenheit“ (vom antiken Rom zur mittelalterlichen Christenheit) mit dem Zurückweisen der Versuche, dort eine modern verstandene „Christianisierung“ aufzuspüren. Die Darstellung der frühen irischen Spiritualität ist mit der Behandlung Johannes Scottus Eriugenas verbunden. Die Frage nach der „monastischen Theologie“ bildet den Introitus zum 12. Jh. mit den großen Zisterziensern. Das Aufkommen des scholastischen Denkens leitet über zur Mystik der Viktoriner. Das umreißt den Stoff des Bdes, der mit den Viktorinern endet und mit Gregor dem Großen beginnt. Souverän stellt Vf. drei Schwerpunkte in ihrer Unterschiedenheit heraus und macht deren „Mystik“ dem Leser verständlich. Nach Gregor dem Großen ist es die spekulative Dialektik Eriugenas: Gott als „*Essentia omnium*“ und zugleich im Überschreiten von allem als „*Nihil*“; eine pantheistische Deutung ist mit Recht abgewehrt. Die Liebe ist die Mitte der Mystik Bernhards; bei den anderen Zisterziensern erhält sie neue Akzente: mehr spekulativ-theologisch oder auf der Basis der Freundschaft. Mit den Viktorinern beginnen die Versuche, zu systematisieren. Zwischen diesen Höhepunkten sind die anderen mystischen Phänomene dieses Zeitraums angesiedelt.

Die Frage: Was ist Mystik? durchzieht weiterhin die Darstellung. So hält McGinn (601) aus seiner Konzeption von Mystik heraus die Frage nach Hugo von St. Viktors persönlicher Berührung mit Gott für „kaum beantwortbar – und ich würde sagen, die Antwort für weitgehend verzichtbar.“ Auf dieser Basis hätte allerdings Hildegard von Bingen (509–514) eine intensivere Würdigung verdient. Die Hypothese, daß sie „Gotteserfahrungen“ eingesetzt habe, „um die Autorität ihrer Werke zu belegen“ (510), ist aber eine feministische Behauptung (E. Fissmann) und keine historische Erkenntnis. Ein Vergleich mit der eindrücklich dargestellten „Verschmelzung der apokalyptischen und mystischen Tradition“ bei Joachim von Fiori (519: „die letzte Form vom Zugang zu Gott (liegt) in der Zukunft“) wäre Hildegards „visionärer Mystik“ eher gerecht geworden. Ansonsten kommt die Frauenmystik erst im nächsten Bd zur Sprache.

Vf. geht hier bei all seiner umfassenden und intensiven Darstellung zu sehr auf begrifflich-theologischen Bahnen voran und berücksichtigt zu wenig die bildhaft-ganzheitliche Konzeption, die z. B. Horst Wenzel (Hören und Sehen, Schrift und Bild, Kultur und Gedächtnis im Mittelalter, 1995) gerade für die behandelte Zeit herausgearbeitet hat.

Darauf aufmerksam zu machen ist, daß Vf. in der historisch rückblickenden Darstellung verbleibt und die Wege von den großen Vorbildern in die heutige Erfahrung hinein nicht beschreitet. Mir stellte sich z. B. immer wieder die Frage: Was bedeutet das damals – in aller Unterschiedenheit – noch selbstverständliche neuplatonische Weltbild für heutige Gottesbegegnung; daß nämlich Erkennen und Erfahrung den Menschen seinhaft mit dem Erkannten und Erfahrenen „vereinen“? Von solchen ähnlichen (z. B. die noch bei den Viktorinern maßgebliche, symbol- und bildhaft geprägte Grunderfahrung) Überlegungen her würde – im Sinne de Vf.s, aber deutlicher als bei ihm – die „Geschichte“ der Mystik zugleich zur modernen Mystagogie.

Doch diese weiterführenden Überlegungen schmälern nicht den hohen und übersichtlich dargebotenen Informationswert des Buches. Eine Bitte muß wiederholt werden: Ein Sach- und Wort-Index wird den Wert der Quadrologie steigern; auch der Personen-Index (677–686) würde gewinnen, wenn dargestellte Autoren und darstellende Vf. getrennt behandelt würden.

München

Josef Sudbrack

Ruh, Kurt: Geschichte der abendländischen Mystik. Bd III: Die Mystik des deutschen Predigerordens und ihre Grundlegung durch die Hochscholastik. – München: C. H. Beck 1996. 534 S., 10 Abb., Ln DM 118,00 ISBN: 3-406-34500-X

Auf diesen Bd sind die beiden vorhergehenden (II. Frauenmystik und Franziskanische Mystik der Frühzeit; besonders I. Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchstheologie des 12. Jh.s) hingebordnet. In ihm entfaltet der Würzburger Germanist Kurt Ruh sein Wissen, die Kraft seiner philologischen und inhaltlichen Analyse und die der Darbietung des Stoffes: Bei aller Kontinuität der Darstellung, von der reichen Querverbindungen und ein Register der (historischen) Namen zeugen, liegt die Stärke in der monographischen Behandlung einzelner Personen und Texte: R. führt zu den Origina-

len! Das macht die Arbeit ebenso wichtig für Theologie wie für Geschichte, Philologie und Germanistik.

In der Mitte steht Meister Eckhart (216–353). Da die Eckhartmonographie in 2. Aufl. (1989) vorliegt, legt R. weniger Wert auf das Gesamtbild, sondern mehr auf die Vorstellung und die philologisch-philosophische Analyse der historisch angeordneten Einzelschriften: „rede der unterscheidung“; Pariser Quaestiones mit Paradisus anime intelligentes; Opus tripartitum; Liber benedictus; Predigten am Ober- und Niederrhein. Aus letzteren greift R. z. B. Einzelstücke heraus und legt an ihnen (mit vielen philologischen Hinweisen) Grundthemen und -probleme Eckharts dar: Gottes(-Logos)-geburt in der menschlichen Seele; Gerechtigkeit; Armut; die Burgstädtchenpredigt (Quint 2) mit Pahnkes Frage, ob es nicht zwei sind, und dem Ausmerzen einiger Sätze, da sie „unorthodox“ seien (332f). Das eingeschaltete Kap.: „Eckhart und die dionysische Theologie“ greift R.s Lieblings thema der „apophatischen“ Theologie auf. Aus der Kraft von Sprache und Gedanken weist er das Gedicht „Gram Sinapis“ Eckhart zu.

Vorbereitend wurden die „neuplatonischen Quellschriften“ (sachlich, wenn auch nicht zeitlich hierher gehörend) analysiert; ging R. der viel zu wenig beachteten „dionysischen“ Theologie nach (Thomas Gallus, Robert Grosseteste, Hugo von Balma, [inzwischen dargestellt]). Dahin gehört aus dem späteren (Kartäuser-)Kap. (mit Marguerite d'Oingt) Guigues du Pont, der stärker das Intellektuelle betont. Dann folgt Albertus Magnus, das Haupt der „deutschen“, neuplatonischen Dominikaner-„Schule“. Den Gegenpart bildet die Analyse der „mystischen“ Stellen bei Thomas von Aquin, in der R. seine theologische Kompetenz beweist. Unmittelbar auf Meister Eckhart hin führt der Albertus-Schüler Dietrich von Freiberg, dessen Lehre vom „ens conceptionale“ (der Allheit des Seins) nach Flasch eine „kopernikanische“ Wende zur Subjektivität darstellt.

Nach Eckhart werden „scholastische Nachfolger“ im frühen 14. Jh. vorgestellt, die in ihrer deutschsprachigen Gewandtheit von Eckhart abhängen; darunter auch der Traktat von „abegescheidenheit“, den R. Eckhart abspricht. Ein Kap. „Dominikanische Prediger der Eckhartzeit“ (mit dem bedeutenden Johannes von Sterngassen) leitet über zu Heinrich Seuse und Johannes Tauler. Das Seuse-Kap. ist wohl das geschlossenste. R. baut endgültig dessen „liebliche“ Verharmlosung ab, zeigt seine theologische Qualität (Verteidigung Eckharts), hebt aber besonders die bildhafte Sprachkunst von Seuses Mystik hervor. Im Tauler-Kap. (mit viel Kritik an der gängigen Forschung) betont R. in Absetzung von Eckhart dessen „moralischen Rigorismus“; doch es ist zu fragen, ob dies nicht einfach die praktische Konsequenz aus einer radikalen Mystik wie die Eckharts ist?

Der Titel des Gesamtentwurfs ist irreführend (so ist z. B. die spanische oder französische Mystik ausgeklammert). Doch auch in der Begrenzung liegt ein Schatzkästlein vor, mit unendlich vielen Kostbarkeiten, die allerdings auch kritische Fragen provozieren (R.s Kritik kann sehr scharf sein). Ich möchte zwei herausheben.

Der Vorbehalt des Eckhart-Verheers gegen kirchliche Institutionen ist verständlich, verzerrt aber gelegentlich das Urteil. Daß Johannes XXII. mit der „Inkriminierung des frommen Glaubens, Christus und die Apostel hätten keinen persönlichen Besitz gehabt“ „geradezu antichristliche Züge“ (254) „erhält“, bezeugt R.s Temperament, weniger sein nüchternes Abwägen. Bei Denifle, der die Erforschung der Deutschen Mystik wie kaum ein anderer weitergebracht hat, dessen neuscholastisches Denken aber den von ihm entdeckten lateinischen Schriften Eckharts nicht gewachsen war, wird R.s Kritik ungerecht. Während die für die Forschung unwichtigen Hegel und K. Rosenkranz im Personenregister stehen, verdient Denifle dies nicht. Dabei kann auch R. selbst (nicht unbedingt mit Recht) „unorthodoxe“ Lehren abweisen (333, 365).

Wichtiger ist das zweite. R. nähert sich in seiner Auffassung von Mystik (z. B. 231–235, 352f u. ö.) Kurt Flasch, der Eckhart als „nur“-Philosophen (oder Theologen wie H. Fischer SJ) einschätzt und ihn aus dem „mystischen Strom retten“ will. Auch R. will Mystik nicht mehr von der „Erfahrung“ her (*cognitio experimentalis de Deo*) bestimmen, sondern vom (denkerischen, sprachlichen) Überstieg ins Unsagbare, was allerdings emphatisch als Mystagogie dargeboten wird. Diese Konzentration auf das „objektiv“ Darstellbare erlaubt es zwar, philologisch exakt mit den Texten umzugehen. Damit wird der heute so beliebte Mißbrauch des Mystischen abgewiesen, der sich auf Erfahrung beruft und die Diskussion „hermetisch“ (Willigis Jäger) verweigert. Dann aber biegt R. seine Meinung trivial um: „Ist nicht gerade das Schweigen von ihr (der mystischen Erfahrung) als ihr Kriterium anzusprechen?“, was er durch den Hinweis auf die „emphatisch-charismatische Sprechweise“ (352) verstärkt. Doch kann nicht z. B. das „Unsystematische“ (305), „Offene“ (392), bei Eckhart einen philologisch greifbaren Weg weisen von der abstrakten Systematik in die persönliche Erfahrungswelt? R. polemisiert zwar mit Recht gegen „die überanstrengte Anwendung des ‚Mehrheits-‘ oder ‚Eigenheits-‘ der Volkssprache“ (235), worauf sich eine vergangene „völkische“ Bewegung berief. Doch können nicht entsprechende, nun wissenschaftlich korrekt angewandte Metho-

den einen auch philologisch verantworteten Weg aus dem „abstrakt-Allgemeinen“ zum „subjektiv-Mystischen“, zur persönlichen „Erfahrung“ weisen? Auch die poetische Sprache Eckharts, die nicht nur im „*Granum Sinapis*“ zu finden ist, kann ähnliches zeigen. Susanne Köbeles entsprechender Versuch (Bilder der unbegriffenen Wahrheit. Zur Struktur mystischer Rede im Spannungsfeld von Latein und Volkssprache, 1993) wird von R. beiläufig erwähnt (349), bleibt aber sachlich unbeachtet.

Diese Trilogie ist R.s über Jahrzehnte hin entstandenes Lebenswerk. Es wird lange Zeit brauchen, um es auszuschöpfen. Der Leser hat aber einen Wunsch: Daß ein vierter Bd (flämische Mystik, Nikolaus v. Kues, Dionysius Cart., Gerson, Theologia Deutsch usw.) es vollenden möge; und daß dann die Freunde dem Altmeister helfen, so manches kleine Versehen auszumerzen (z. B. allein auf 500f: unmöglich, statt unumgänglich; [f] statt [e]).

München

Josef Sudbrack

Tiefe des Gotteswissens – Schönheit der Sprachgestalt bei Hildegard von Bingen. Internationales Symposium in der Katholischen Akademie Rabanus Maurus Wiesbaden-Naurod vom 9. bis 12. September 1994, hg. von Margot Schmid. – Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1995. VI, 238 S. (Mystik in Geschichte und Gegenwart, Christliche Mystik, 10), Ln DM 39,00, ISBN: 3-7728-1702-5

Im September 1994 fand in der Katholischen Akademie Rabanus Maurus in Wiesbaden-Naurod ein Internationales Hildegard-Symposium statt, auf welchem Vertreter der europäisch-deutschen Mittelalterforschung mit der Hildegardforschung aus Übersee Kontakt aufnehmen und ihre Erfahrungen austauschen sollten. Die Beiträge dieses vielbeachteten Symposiums sind in vorliegendem Sammelband – vorzüglich kommentiert von MARGOT SCHMID – zusammengefaßt und weisen ein erstaunlich breites Spektrum auf:

Die Verfasserfrage der medizinisch-naturwissenschaftlichen Schriften Hildegards wird ebenso kritisch zur Diskussion gestellt wie der jetzige, noch unbefriedigende Stand einer kritischen Ausgabe des „*Liber Divinorum Operum*“. Den Auslegungsmotiven der Visionsschriften wird gleichermaßen fachkundig nachgegangen wie dem geistlichen Habitus der menschlichen Sinnesausstattung. Eine überzeugende Neubearbeitung der Arbeit in philologisch-theologischen Texten des 12. Jh.s, insbesondere bei Hildegard von Bingen, bringt CHRISTEL MEIER, wobei aus den Handwerksbildern eine „operationale Kosmologie“ herausleuchtet, in welcher eine neue Balance in der Relation von Theologie und Praxis zum Ausdruck kommt. Den vielfach noch unerschlossenen Pastoralbriefen Hildegards als einer Geschichtsquelle werden gleichermaßen wie auch den berühmten Predigtschriften neue Aspekte abgewonnen. Die in Hildegards Schrifttum tiefverwurzelte „Mutterschaftssymbolik“ wird mit beachtlichen Argumenten auf ihre theologische Bedeutung abgetastet, wenngleich etwas einseitig, zumal man sich auch eine Analyse der „Vaterschaftssymbolik“ oder etwa des „*Vir Deus*“ gewünscht hätte.

Wesentlich für das Gesamtbild Hildegards erscheinen die beiden originellen Beiträge, die von renommierten Musikwissenschaftlern vorgetragen wurden: einmal das mathematische Mittel als Symbol für das universale Denken Hildegards, zum anderen die Interpretation eines Beispiels aus ihrer „Symphonia“, wo Sinn und Klangfarbe, Musik und Sprache zum Einklang kommen.

Alles in allem zeigt der gewichtige Sbd, wie sehr die erst in der zweiten Hälfte unseres Jh.s wachgewordene Hildegard-Forschung noch in den Anfängen steckt, wie sehr v. a. die modisch vermarktete „Hildegard-Medizin“ unserer Tage auf tönernen Füßen steht (Irmgard Müller spricht zu Recht von einem „therapeutischen Konstrukt profitbewußter Marktstrategen“), wie viel v. a. die Theologie – angesichts eines solchen universalen Werkes im hohen Mittelalter – noch aufzuholen hat. Mit der Hg. in dürfen wir aber auch die Hoffnung teilen, daß aus diesem Symposium mit seinen unterschiedlichen Ansatzpunkten Denkanstöße vermittelt werden konnten für weitere, das Hildegard-Bild aufschließende und abrundende Studien.

Heidelberg

Heinrich Schipperges

Kieffer, René: *Jésus Raconté*. Théologie et spiritualité des évangiles. – Paris: Édition du Cerf 1996. 209 S., kt FF 90,00 ISBN: 2-204-05328-7

In der kleinen französischsprachigen Reihe: *Lire la Bible*, die sich die Vermittlung bibelwissenschaftlicher Forschung in einfacher Sprache für die interessierte Öffentlichkeit zum Ziel gesetzt hat, liegt nun bereits der 108. Bd vor. René Kieffer, ausgewiesener schwedischer Exeget, stellt die vier Evangelien mit ihrem je eigenen

Profil vor und berücksichtigt dabei insbesondere ihre erzählerische Gestalt.

K. führt ein mit einer Rehabilitation der mythischen, symbolischen und metaphorischen Sprache: „Les mythes, les symboles et les images sont, dans toutes les religions, un instrument important d'investigation, et donc aussi dans le judaïsme et le christianisme“ (9–28, hier: 11). Erste Beobachtungen zur Gattung der Evangelien (29–32) und zu ihrer Komposition (32–37) schließen sich an. Darauf folgt die Darstellung der „structure narrative et discursive“ der vier Evangelien (37–55).

Die folgenden Hauptteile wenden sich den Charakteristika der Wundererzählungen (57–93), der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu (95–155) sowie den soteriologischen Konzeptionen (157–182) jeweils im Prisma der vier Evangelien zu. K. gelingt dabei mitunter treffende und einprägsame Zusammenfassungen. So schreibt er zu den johanneischen „Zeichen“: „Les miracles johanniques renvoient tous à l'œuvre créatrice de Dieu et sont en ce sens des 'signes iconiques', des images vivantes de l'œuvre révélatrice de l'Envoyé de Dieu“ (91).

Der knappe Schlußteil: „Le Christ mythique, le Jésus historique et la vie spirituelle“ (182–194) setzt sich mit der Frage auseinander, wie die Evangelien den Glaubensvollzug bzw. die Spiritualität der Lesenden oder Hörenden prägen. Dabei greift er die historische Rückfrage nach dem Jesus der Geschichte auf, benennt die Grenzen wissenschaftlicher Methodik und spricht dann ein wenig apodiktisch vom Glauben des Christen, der abhängig ist „d'une intervention divine qui lui fait vivre, grâce à Jésus, une vie nouvelle en la présence de Dieu“ (192). Hier wünschte sich der Rez. Weiterführungen – nicht nur, damit dem Stichwort „spiritualité“ im Untertitel des Buches Gerechtigkeit widerfährt.

Das im Anhang befindliche Literaturverzeichnis nennt die klassische Forschungsliteratur zur Jesusüberlieferung.

Würzburg

Klaus Scholtissek

Modern Esoteric Spirituality, hg. v. Antoine Faivre / Jakob Needleman. – New York NY: Crossroad 1995. XXX, 413 S. (World spirituality, 21), kt \$ 96,00 ISBN: 0-8245-1145-X

Der Sbd versucht, einen Überblick über die neuzeitliche europäische Esoterik zu geben und bildet die letzte Folge einer 21bändigen Geschichte der Spiritualität in der Religionsgeschichte. Eine vergleichbare Sammlung gibt es im deutschen Sprachraum nicht.

Der Bd enthält Einführungen der beiden Hg. und 14 Beiträge. FAIVRE: *Antike und mittelalterliche Quellen der modernen Esoterik*; FRANÇOISE BONARDEL: *Alchemie*; DIETRICH VON ENGELHARDT: *Naturphilosophie der Romantik*; G. MALLERY MASTERS: *Kabbala in der Renaissance*; HEINRICH SCHIPPERGES: *Paracelsus und Nachfolger*; ROLAND EDDIGHOFFER: *Rosenkreuzer*; PIERRE DEGHAYE: *Jakob Böhme und Nachfolger*; EDMOND MAZET: *Freimaurerei*; JEAN-PIERRE LAURANT: *Die ursprünglichen Kennzeichen der Esoterik des 19. Jh.s*; ROBERT A. McDERMOTT: *Rudolf Steiner und die Anthroposophie*; EMILY B. SELLON / RENÉE WEBER: *Theosophie und Theosophische Gesellschaft*; JEAN BORELLA: *René Guenon und seine Schule*; NEEDLEMAN: *Gurdjieff und seine Schule*; GERHARD WEHR: C. G. Jung.

Die Qualität der Art. ist naturgemäß sehr unterschiedlich, wobei eine detaillierte Einzelbewertung die Kompetenzen des Rez. überschreitet. Für mehrere Themen konnten die teilweise jahre- und jahrzehntelang in diesen Bereichen arbeitenden Fachleute gewonnen werden, ich nenne nur Faivre, Bonardel, von Engelhardt, Schipperges oder Eddighoffer. Bei ihnen und anderen sind instruktive Abrisse des Forschungsstandes entstanden. Faivre verzichtet allerdings nicht nur auf Anmerkungen, was im Blick auf seine vorliegenden Veröffentlichungen gerechtfertigt erscheinen mag, sondern unverständlicherweise auch auf weiterführende Literatur. Kritischer sehe ich den Art. von Wehr, der sich in der Angabe von Sekundärliteratur weitgehend auf seine eigenen Werke beschränkt und die wissenschaftliche Debatte ausblendet. Deutlich unter dem Niveau der übrigen Beiträge bleiben die Aufsätze zur Anthroposophie und Theosophie. Hier hat man Vertreter dieser Vereinigungen zum Zuge kommen lassen und unkritische Darstellungen erhalten, denen zudem wichtige Sekundärliteratur fehlt – im Art. zur Theosophie zu Teilen, im Art. zur Anthroposophie komplett.

Eine Definition der westlichen Esoterik hat Faivre in seiner Einführung durch vier „intrinsic elements“ einzukreisen versucht: Korrespondenzbeziehungen, belebte Natur, Imagination und Meditation, Erfahrung von Verwandlung (XV); dabei handelt es sich weniger um trennscharfe Abgrenzungen als vielmehr um idealtypische Bestimmungen. Eine spezifische Spiritualitätsgeschichte, die der Titel suggeriert, ist allerdings nicht entstanden, der Reihentitel bildet eine bloß technische Klammer: Alle Beiträge könnten auch unter Ideen- oder Religionsgeschichte ressortieren.

Bonn

Helmut Zander

Spiritualität des Pilgers. Kontinuität und Wandel, hg. v. Klaus Herbers / Robert Plötz. – Tübingen: Gunter Narr 1993. 150 S. (Jakobs-Studien, Bd 5), kt DM 38,00 ISBN: 3-8233-4005-0

Das vorliegende Buch besteht aus sieben in Münster gehaltenen Ringvorlesungen. Das Thema der kirchlichen Frömmigkeitsgeschichte hat in den letzten Jahren wieder an Aktualität gewonnen. Die neueren religiösen Aufbruchsbewegungen, namentlich der Jugend, sind bekanntlich fast ausnahmslos von der Wallfahrerfrömmigkeit bestimmt, von Chartres bis Mariazell, von Kevelaer bis Medjagorj, von Tschenschow bis Loretto, von Taizé bis zum Camino nach Santiago. Auch die Wirksamkeit der Päpste ist v. a. seit dem 19. Jh. durch das religiöse Potential der Wallfahrerfrömmigkeit nachhaltig geprägt. Da es sich bei dieser Frömmigkeitsform offensichtlich um einen schwer verdrängbaren Archetypus handelt, gehört das Thema nicht nur zur Geschichte des Christentums, sondern auch zu der des religiösen *humanum* überhaupt. So gesehen erweckt das Buch berechtigte Neugier. Eine historische Reflexion der aktuellen Fragestellung erscheint demnach überaus wünschenswert.

Werbetechnisch etwas weniger griffig hätte man zu anderen Zeiten das Thema des Buches mit „Die Pilgerfahrt in der Frömmigkeitsgeschichte vom Mittelalter bis zur Neuzeit“ überschrieben. Dabei hätte jeder kundige Historiker gewußt, daß damit selbstverständlich alle historischen, volkskundlichen, kulturgeschichtlichen und theologischen Aspekte möglichst umfassend einzubringen sind, falls sie dem Thema dienen. Trotzdem erwies es sich als nützlich, daß sich die beiden Hg. (KLAUS HERBERS und ROBERT PLÖTZ) einleitend grundsätzliche Gedanken über die wissenschaftliche Brauchbarkeit bzw. Unbrauchbarkeit des Begriffes „Spiritualität“ machen (7–24). Sie einigen sich im wesentlichen auf die Formel von Josef Sudbrack, daß christliche Spiritualität die „je persönliche Aneignung der christlichen Heilsbotschaft“ sei. Dabei fehlt mir etwas das Gemeinschaftsbildende von „Spiritualität“. Angehörige einer bestimmten Ordensspiritualität z. B. unterscheiden sich eben auch durch ihr Charisma 1 Kor 12 von anderen „Spiritualitäten“. Den Anhängern von Taizé oder Mejdagorj wird man solch eine sozialisierende Spiritualität nicht absprechen können. Das Buch wird zu klären haben, ob der Begriff auch für die Buntheit mittelalterlicher Pilger im allgemeinen sinnvoll ist. Man könnte sich auch vorstellen, daß sich die Jakobuspilger aus ganz verschiedenen „Spiritualitäten“ zusammengesetzt haben wie Chaucers Pilger zum Schrein des heiligen Thomas von Canterbury. Geklärt sollte vielleicht auch werden, warum solch ein Begriff „modisch“, d. h. öffentlich durchaus akzeptiert ist wie etwa auch die Begriffe „Mystik“, „Reformation“ und „Esoterik“, während Begriffe wie „Frömmigkeit“, „Pietät“, „Ehrfurcht“ oder auch „religiöse Volkskunde“ als eher altmodisch gelten.

GISELA MUSCHOL behandelt die Wallfahrerfrömmigkeit des frühen Mittelalters (25–38). Dabei veranschaulicht sie wieder einmal mit Deutlichkeit und neuem Material die alte Einsicht, daß Wallfahrten nicht primär durch Ideen und Dogmen beginnen, vielmehr in der „virtus“ des angestrebten Heiligtums und in der Not der Pilger gründen. Hier hätte man auch die bekannte Erzählung aus Beda Venerabilis über die wegweisende Synode von Whitby 664 zitieren können: „Wer hält die Schlüssel zum Himmel, Columba oder Petrus?“ So rückten die Gräber von Petrus und Paulus in das Wallfahrtsbewußtsein der neubekehrten Völker.

FRANCIS RAPP behandelt die spätmittelalterlichen Akzente der Frömmigkeit im Spiegel des Wallfahrerwesens. Er betrachtet schon die religiösen Bewegungen des 12. Jhs mit Recht auch als „peregrinatio“ (39–58). In diesem Zusammenhang hätte man keine Scheu zu haben brauchen, natürlich auch die „bewaffnete Wallfahrt“ der Kreuzfahrerfrömmigkeit zu nennen, nicht nur im Zusammenhang mit der Bekämpfung der südfranzösischen Katharer (43). S. 57 apostrophiert der Vf. den hl. Ignatius als Retter des Wallfahrtswesens im Zeitalter des Erasmus von Rotterdam.

URSULA GANZ-BLÄTTLER behandelt die Santiago-Berichte des Zeitalters der Reformation mit besonderer Berücksichtigung der „Verinnerlichung“ der Frömmigkeitsform (59–82).

GOTTFRIED WENDLING leistet Vergleichbares mit einer seltenen, aus der Wiener Nationalbibliothek stammenden Quelle für die Barockzeit (83–102). Quellenberichte dieser Art weiß jeder Fachhistoriker besonders zu schätzen.

JOSEF SUDBRACK bietet eine gutverständliche Autobiographie des Wallfahrers aus seiner moselländischen Kindheit: Danach gehörte zum Wesen christlicher Wallfahrt: das Gemeinschaftserlebnis, die Erfahrung des Weges im Wandern, die physische Anstrengung, das meditative Gebet, der Singsang, das Heilum, das Hochamt, die Gnadenerfahrung, das leibliche Wohl und das materielle Mitbringsel – mit einem Wort das Fest (103–126). Seine Zusammenfassung einer Theologie der Wallfahrt (116–123), basierend auf den Forschungen von Bernhard Köting, fand ich in dieser Kürze überaus brauchbar. Auch ist es wohlthuend, wenn ein Theologe, so wie der Vf., heute die christologische Bedeutung des Heiligen Landes als Wallfahrtsziel nicht nur für den mittelalterlichen Menschen versteht (116). Sudbrack sprach auch den wichtigen Aspekt kirchlicher Wallfahrtskritik seit den Tagen des hl. Augustinus an. Denn bei aller grundsätzlichen „katholischen“ Akzeptanz des „homo religiosus“ muß kirchliche Verkündigung und Missionsgeschichte immer auch Kritik der Frömmigkeit, der Mystik, natürlich auch des Wallfahrtswesens, mit einem Wort auch Religionskritik sein. ALBERT SCHRÖDER behandelt den landesgeschichtlichen Aspekt des Rahmenthemas für das Münsterland (127–144). Die

Zusammenstellung der Münsterer Jakobuspatrozinien ist nicht nur für den Lokalhistoriker lesenswert.

Die Hg. der Reihe Jakobus-Studien sollten sich durch diesen Bd ermutigt fühlen. Ich könnte mir vorstellen, daß eine ähnliche Reihe über kirchliche Wallfahrtskritik etwa auch wünschenswert wäre. M. E. müßte man im vorliegenden Zusammenhang auf den problematischen Spiritualitätsbegriff verzichten. Mir schienen besonders die aus den Wallfahrerquellen berichteten Details lehrreich. Manche Passagen, die Lehrbuchwissen enthalten, sind für ein breiteres Lesepublikum bestimmt und aus der Vortragssituation durchaus gerechtfertigt. Die meisten Beiträge waren auch gemeinverständlich geschrieben. Das darf als Vorzug angemerkt werden. Als Redaktor hätte ich aus theologischen Gründen den modischen Begriff „Amtskirche“ durch korrektere Synonyme ersetzt.

Salzburg

Gerhard B. Winkler

HAAS, Alois M.: **Mystik als Aussage.** Erfahrungs-, Denk- und Redeformen christlicher Mystik. – Frankfurt/M.: Suhrkamp-Verlag 1997. 529 S. (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, 1196), kt DM 32,80 ISBN: 3-518-28796-6

Die 17 Beiträge des Züricher Ordinarius für deutsche Literaturgeschichte sind zum größeren Teil während eines Aufenthaltes am Wissenschaftskolleg in Berlin verfaßt worden. Auch wenn sie bis auf den letzten Beitrag alle an verschiedenen Orten bereits veröffentlicht wurden, ist man für die Zusammenstellung dankbar, da dadurch neben unzähligen Detailkenntnissen eine beeindruckende Zusammenschau des Phänomens Mystik gelungen ist. Die Beiträge sind unter zwei Rubriken gefaßt, *Systematisches* und *Geschichtliches*.

Systematisch fügen sich sieben Art. fast nahtlos zu einem Ganzen, indem H. vom Grundsätzlichen zum Besonderen voranschreitet. Zunächst wird Mystik als eine mögliche Hilfe im Sinndefizit der Moderne verstanden, um sie dann (etwas provokativ) als Theologie auf dem Hintergrund der (allerdings niemals vollständigen) Entfremdung zwischen Spiritualität und Theologie zu verstehen: Die mystische Aussage als Sprachwerdung einer „*cognitio experimentalis*“ (Gerson, 55) hat einen eigenen theologischen Rang sowohl in der Anstrengung des Begriffs wie in ihrem existentiellen Vereinigungsweg. Nach dieser Grundlegung wird eine Typologie der Mystik möglich (mit einigen knappen Seitenhieben auf manche modischen Mit-Redner zur Sache). Mit großer theologischer Kompetenz denkt H. die „Kontingenzbewältigungspraxis“ (Lübbe) in die Tiefe: Geburt und Tod erschließen die Erfahrung, daß das Eigentliche jenseits von ihnen liegt, darin aber gerade in seiner Geheimnishaftigkeit auf den Menschen zutrifft und sich ihm zur Vereinigung darbietet (71). Dabei unterscheidet der Vf. eine ekstatische Aufwärts- und eine enstatische Abwärtsbewegung als die beiden Grundtypen der Mystik. Spezieller ist die Frage nach „Intellektualität und mystischer Spiritualität Europas“ mit der These, daß die traditionelle Kontrastierung von spekulativ-intellektueller und affektiver Mystik ungenügend ist, sondern daß vielmehr bei allen Unterschieden stets eine begriffliche Annäherung an das Unsagbare versucht wurde. Eben dieses mystische Paradox von „Notwendigkeit und Unmöglichkeit zu reden“ (110) behandelt ein weiterer Abschnitt, nämlich sowohl aufgrund der Voraussetzungen des Mystikers selbst (Inkommunikabilität des Transzendenten) als auch aufgrund des Inhalts seines Redens (gleichzeitige Trennung und Einheit des Menschen mit Gott). „Überlegungen zum mystischen Paradox“ doppelten diesen Gedanken nach, der für H. als Literaturwissenschaftler ohnehin immer wieder zum Schlüssel des mystischen Phänomens wird. Er wird schließlich in „*Dichtung in christlicher Mystik und Zen-Buddhismus*“ anschaulich gemacht: Mystische Sprache möchte gerade nicht mimetisch ein Anderes vermitteln, sondern selber zum Medium der Erfahrung werden, wie H. anhand der Lieddichtung „*Granum Sinapis*“ (vielleicht Meister Eckharts, 182) nachweist. Zen, das H. aufgrund des Durchbruchs-Erlebnisses im Satori als Mystik verstehen möchte, läßt die Haiku-Dichtung zum „erlesenen Gefäß blitzhaft einfahrender Erleuchtungsvorgänge“ werden (186).

Die geschichtlichen Einzeluntersuchungen erscheinen demgegenüber in einigen Beiträgen zunächst eher für Fachleute interessant. Doch auch darin werden dank der überwältigenden Gabe H.s zur Zusammenschau und zum exemplarischen Verstehen einzelner Texte weitreichende Einsichten vermittelt. Zur Himmelfarbe Blau schlägt er den Bogen von der Lichtmetaphysik bis zur Dichtung Hans Arps. In einer genauen Exegese zeichnet er nach, in welcher Weise der Mensch für Johannes Scotus Eriugena in der Mitte der Wirklichkeit steht: nicht als antiker Mikrokosmos mit Leib und Geist, sondern als Bild Gottes, in dem die ganze Schöpfung auf ihren Schöpfer zurückbezogen wird und in dem aufgrund der Inkarnation der Weg nach oben offen steht. Mit Mechthild von Magdeburgs dichterischer „heimlichkeit“ betritt H. wieder sein eigenes Gebiet, die deutschsprachige Mystik. Mechthilds Sprechen ist mystisch, indem es sich selbst ins Schweigen, in die „heimlichkeit“ hinein entläßt, auch wenn es lange in einer nuptialen, personalen Bildhaftigkeit sprachoptimistisch bleibt. Wieder doppelt ein Art. nach, „*Schreibweisen der Frauenmystik*“, in dem die sozialgeschichtliche Situiertheit dieser Mystik in Kloster und Beginensamenung, ihre zunehmend volkssprachlichen Ausdrucksformen (konkreter, im Lebenslauf Ereignis werdender Gottese Erfahrungen) und die

bevorzugte Abstiegsmythik (gegenüber „der neuplatonisch bestimmten Aufstiegsmythik der Männer“ [280], ein vielleicht zu schematisches Urteil) zur Sprache kommen. Zum Bösen und seiner Überwindung in der Vereinigung mit Gott weist H. nach, daß es hier nur dann um ein Überspringen der Erlösungsbedürftigkeit geht, wenn die Texte als philosophisches System und nicht als existentielle Teilhabe am Erlösungsgeschehen gelesen werden. Zwei Beiträge beschäftigen sich mit Meister Eckhart: die ‚vernichtigkeit‘ seiner selbst als ein Loslassen alles Eigenen, um Gott durch einen Durchbruch in sich dasein zu lassen, und ein langer Beitrag, ja ein Bekenntnis zur ‚Aktualität und Normativität Meister Eckharts‘ mit einer differenzierten Darstellung der Forschungslage, der Aktualität des Dominikaners in der Spannung von Eckhartkonsum und -forschung, die H. dezidiert im Rahmen der Mystik-Diskussion als „Projekt der Vereinigung mit Gott“ (F. Brunner, 365) sehen möchte, und einer weitgespannten Darlegung des Verhältnisses von Glauben und Wissen und seiner Überbietung in der ‚unio‘. Zwei weitere Art. gehen der Nacht nach, einer Schlüsselmetapher bei Johannes Tauler für das „konkret den Menschen anfallende Leid“ (428), aber auch für die eigene auszuleidende Nichtigkeit, und schließlich das ‚gotliden‘, die Empfänglichkeit für das Wirken Gottes. In diesem Sinn macht Johannes vom Kreuz die Nacht „zum eigentlichen Prinzip der mystischen Theologie“ (447); diese Seiten stellen eher eine Zusammenfassung des für Johannes Bekannten dar. Eine unveröffentlichte Studie über „Erfahrung und Sprache in Böhmes ‚Aurora‘“ beschließt die Sammlung und stellt zugleich einige Grundthesen bei Böhme anhand des Unterschieds von vier Schilderungen seines Durchbruchserlebnisses noch einmal zusammen. Ein sorgfältiges Sach- und Personenregister rundet den Bd ab.

Der Vf. versteht es, in knappen, gut belegten Passagen gängige Thesen in Frage zu stellen, so Troeltschs subjektives, antiinstitutionelles Mystik-Verständnis (86f), die soziologische Devianzthese (91), die Verallgemeinerung der Frauenmystik als „praktisch orientierte Erlebnismystik“ (270), die auf den kommunikativen Notstand reduzierte Deutung mystischen Schreibens (154, vgl. 465–470 zur modernen Auffassung, mystische Sprache erzeuge die entsprechende Erfahrung suggestiv) oder die rein philosophische Eckhart-Auslegung der Schule Flaschs und insbesondere die Vorstellung einer quasi-göttlichen Ausdehnung des autonomen Ichs im Sinn Fichtes samt mancher eklektischer Eckhart-Moden (338–355, vgl. schon 334f). In seinen eigenen Deutungen kehren einige Motive leitmotivisch wieder, die H. wohl bei Meister Eckhart paradigmatisch gewonnen hat: v. a. der Durchbruch als unablesbares, eine neue Wirklichkeit setzendes Da-Sein Gottes im Mystiker; das Grundproblem, diesen nicht an sich darstellen zu können, sondern ihn „ins Kategoriale der menschlichen Erlebenswelt übersetzen“ zu müssen (345); das Sein-Lassen des Ichs und das Realisieren der Ferne von Gott als Voraussetzung der Vereinigung; die Eigengestalt mystischen Sprechens, bei dem das Unsagbare sich eigene Ausdrucksformen etwa in Paradox und Metapher als „Experiment am Rande der Sprache“ (267) schafft – daher auch der programmatische Titel „Mystik als Aussage“; der Versuch, die Spannung von Erfahrung und Sprache nicht einseitig aufzulösen; deshalb auch das Herausstellen einer eigenen Form von Rationalität dieses Sprechens, das alles andere als beliebig war und ist und sich von einem bloßen Raunen oder einem „Gestikulieren mit der Existenz“ (Kierkegaard, 86) abhebt. H. verwirklicht in dieser Zusammenstellung von Beiträgen meisterhaft, was er selbst die „Lust am Brückenschlag über Jahrhunderte“ (191) nennt. Seine stets genaue Textlektüre sowie die umfassende Kenntnis und das begründete Urteil über die internationale Forschungslage, die sich jeweils keineswegs auf Quellen und Autoren seines Fachgebiets beschränken, seine interdisziplinären Argumentationsfiguren (allerdings mit einer bemerkenswerten Skepsis gegenüber psychologischen Zugängen wie dem „ozeanischen Gefühl“ nach Freud, 198), seine ausführlichen Belege und Diskussionen der Sekundärliteratur, ohne daß die Fußnoten bloßer Ausweis von Erudition wären, und seine spürbare Liebe zur Verwandtschaft (nicht Identität) der mystischen Familie über die Kulturen hinweg (so in der Abneigung gegenüber dem kalten Wort von der „Kontingenzbewältigungspraxis“ als Funktion der Religion, 412) lassen jede Seite zu einem Lesegewinn werden. Der bekannte Mystikforscher hat nun noch dezidiierter als in früheren Arbeiten seine mystische Sprachlehre theologisch akzentuiert: eine Betonung von Inkarnation und ‚kenosis‘ gegenüber den neuplatonischen Aufstiegswegen; bei allen Berührungspunkten mit fernöstlicher Mystik doch ein differenziertes Auseinanderhalten des Christlichen; das Festhalten an einer im tiefsten Sinne Vernünftigkeit und Sprachfähigkeit der mystischen Erfahrung; v. a. „die Gestalt Jesu Christi, die für die Mystiker keinesfalls schlicht eine erbauliche ist, sondern ihre Denk- und Liebeskräfte aufs schärfste anstrengt“ (98).

An letzterem müßte freilich theologisch noch weitergearbeitet werden. Wenn es stimmt, wie H. in verschiedenen Büchern heraus-

gestellt hat, daß Mystik keineswegs geschichtsflüchtig ist, dann wäre auch die mystische Schau Christi als die des ein für allemal Gekommenen und des Angelpunktes der Heilsgeschichte zur Geltung zu bringen. Denn hier liegt wohl das Christliche der Mystik: allem Überspringen des Zeitlichen zu wehren und statt dessen „die Länge und Breite, die Höhe und Tiefe“ (Eph 3, 18) des Menschgewordenen zu ermessen. Denn Ansätze dafür gibt es in der Geschichte der Mystik genug, etwa in der überraschenden Höherstellung Martas vor Maria bei Eckhart (404).

Erfurt

Andreas Wollbold

Johannes vom Kreuz: Lebendige Flamme der Liebe, hg. u. neu übers. v. Erika Lorenz. – München: Kösel 1995. 168 S., geb. DM 32,00 ISBN: 3-466-20398-8

Seit 1991 der 400. Todestag des hl. Johannes vom Kreuz in aller Welt mit wissenschaftlichen Kongressen und Veröffentlichungen feierlich begangen wurde, besonders in den beiden großen Karmelgemeinschaften, dem Stammorden (OCarm) und dem Karmel der teresianischen Reform (OCD), ist von neuem ein großes Interesse für den großen spanischen Mystiker und Karmelit spürbar, auch im deutschen Sprachraum. Die im Januar 1992 gegründete Arbeitsgemeinschaft INTERKARM der karmelitanischen Gemeinschaften im deutschsprachigen Raum hat es sich u. a. zur Aufgabe gemacht, alle Werke von Johannes vom Kreuz neu zu übersetzen und neu herauszugeben.

Ganz unabhängig davon, aber dennoch eingebunden in das seit 1991 allenthalben festzustellende, wachsende Interesse an Person und Werk des spanischen Mystikers und Kirchenlehrers ist die Vf.in Erika Lorenz zu sehen, Prof.in i. R. für Romanistik, deren Spezialgebiet die spanische, mystische Literatur des 16. Jh.s ist. Als 1991 eine 945 Seiten große, umfassende und internationale Studie über Leben, Werk und geistliche Bedeutung Johannes' vom Kreuz erschien, an der insgesamt 38 Vf. und Vf.innen beteiligt waren, fand sich auch L.s Name darunter, deren Beitrag den Titel hatte: *Johannes vom Kreuz als geistlicher Führer*¹. L. geht hier u. a. ausführlich auf das letzte Werk des spanischen Mystikers ein, die „*Lebendige Flamme der Liebe*“, und macht gerade auch an Hand dieses Werkes deutlich, daß und wie Johannes auf eine gute geistliche Führung großen Wert legt. In derselben Zeit schrieb sie weitere Bücher über Johannes vom Kreuz, u. a. eine fiktive Autobiographie in der Ich-Form und eine Beschreibung des mystischen Weges bei Johannes vom Kreuz.²

Das jetzt vorliegende Buch, das eine neue Übersetzung der *Lebendigen Flamme der Liebe*, eine Einführung zu diesem Werk sowie erklärende Anmerkungen enthält, ist ohne die anderen Veröffentlichungen der Vf.in nur schwer in seiner Eigenart zu verstehen. Insgesamt gilt nämlich von ihren Veröffentlichungen, daß sie durch ihren packenden und lebendigen Schreibstil längst Vergangenes sehr konkret und für den Leser nachvollziehbar nahebringen kann. Dies gilt v. a. für die genannte fiktive Autobiographie. Können diese Fähigkeiten auch bei der Übersetzung eines über 400 Jahre alten Textes von Nutzen sein?

L. schließt sich bei der Frage, wie übersetzt werden soll, dem spanischen Lyriker Garcilaso de la Vega an, der sich seinerseits das Übersetzungsverständnis seines Freundes Juan Boscán zu eigen gemacht hatte und von diesem sagt, daß er übersetze, „ohne neue und ungebräuchliche Wörter zu benutzen. Er war zudem ein sehr getreuer Übersetzer, weil er sich nicht an die Strenge des Buchstabens hielt, wie es einige tun, sondern an die Wahrheit der Aussagen. Auf eigenen Wegen übertrug er die Kraft und den Gestaltungswillen der einen Sprache so in die andere, daß er alles beließ, wie es gemeint war“ (17, mit Hinweis auf das entsprechende spanische Zitat 168, Anm. 23). Dazu L. selbst: „Ich staunte, als ich dieses Zitat fand, wie sich ein Übersetzerwille über Jahrhunderte hinweg gleichen kann, denn die hier angeführten Prinzipien sind die meinen“ (17).

¹ In: Juan de la Cruz, Espiritu de llama, Estudios con ocasión del cuarto centenario de su muerte (1591–1991). Coordinador OTGER STEGGINK, O. CARM. Insitutum Camelitanum, Rom / Kok, Kampen (NL), 1991, 781–797.

² Licht der Nacht, Johannes vom Kreuz erzählt sein Leben, Freiburg 1990; Auf der Jakobsleiter, der mystische Weg des Johannes vom Kreuz, Freiburg 1991, und das schon einige Jahre davor geschriebene Buch: Ins Dunkel geschrieben. Briefe geistlicher Führung, Freiburg 1987.

Hier geht es für meine Begriffe um eine fundamentale Frage des Übersetzens. Darf man sich über die „Strenge des Buchstabens“ hinwegsetzen, wenn man sich nur an die „Wahrheit der Aussagen“ hält? Ich wurde erinnert an meine Gymnasialzeit, in der wir u. a. Vergils Äneis übersetzten. Hier wird im II. Buch beschrieben, wie die Griechen ein mit List und Tücke fertigbringen, das hölzerne „Trojanische Pferd“ in das Stadtgebiet Trojas zu bringen. Dieses Pferd wird dort u. a. beschrieben als „*fatalis machina ... feta armis*“ (II, 237–238). Wir mußten damals – anstandshalber? – übersetzen: „ein Werkzeug des Schicksals, ... gefüllt mit Bewaffneten.“ Wörtlich heißt es aber: „schwanger von Waffen.“ Die „Wahrheit der Aussage“ zählt mehr als das, was „da nun eigentlich steht“. Für meine Begriffe ein zu hoher Preis!

Auf jeden Fall ist der Ansatz beim Übersetzerteam U. Dobhan, E. Hense, E. Peeters, die 1995 *Die Dunkle Nacht* und 1996 Briefe und kleinere Schriften des spanischen Mystikers (Titel: *Worte von Licht und Liebe*, genannt nach dem kürzesten Werk Johannes') herausbrachten (beide in der Reihe Herder/Spektrum) ein ganz anderer. Alle wichtigen Leitworte werden hier „idiolekt“, d. h. jeweils mit demselben Wortstamm übersetzt. Das Übersetzerteam möchte den Text insgesamt möglichst wörtlich übersetzen, so daß der Leser erfahren kann, was im spanischen Text „nun eigentlich steht“. Sie begründen dieses Vorgehen u. a. damit, daß sie bestimmte Schlüsselbegriffe als sprachliche Konstante in der Beschreibung geistlicher Prozesse aufrechterhalten möchten, so daß Sprachverschiebungen und Sprachnuancen, die Veränderungen markieren, auch entsprechend als solche deutlich werden. Außerdem weisen sie darauf hin, daß bislang übliche Übersetzungen einiger Grundbegriffe, die Johannes vom Kreuz der scholastischen Philosophie und der Frömmigkeitssprache seiner Zeit entnahm, Anlaß zu Fehlinterpretationen geben können, die keineswegs der Absicht des spanischen Mystikers entsprechen. Dazu rechnen sie u. a. Übersetzungen, die in eine einseitig asketisch-moralische Richtung gehen. So wird z. B. „*apetito*“ nicht mit „Begierde“ oder „Sehnsucht“, „*mortificación*“ nicht mit „Abtötung“, „*negación*“ nicht mit „Selbstverleugnung“, „*vicio*“ nicht mit „Laster“ übersetzt, sondern mit „Strebekraft“, bzw. „Sterbenlassen“, bzw. „(Selbst)zurücknahme“, bzw. „Fehlhaltung“ (vgl. meine Besprechung der o. g. Neuübersetzung der *Dunklen Nacht* in ThRv 92 [1996], Sp. 436–438). Das Übersetzerteam nimmt damit in Kauf, daß eine texttreue Übersetzung spröder und schwerfälliger wirkt als eine freiere Übertragung.

Für L. scheint aber der Gesichtspunkt der freien und flüssigen Übersetzung der wichtigere zu sein. So übersetzt sie die dritte Versregel aus dem Gedicht *Lebendige Liebesflamme*: „*de mi alma en el más profundo centro*“ (wörtlich „in der tiefsten Mitte meiner Seele“) auf S. 37: „in meiner tiefsten Mitte“, und bemerkt dazu: „Wörtlich heißt es: ‚Die Seele sagt: in der tiefsten Mitte meiner Seele – eine sprachliche Unlogik, die Johannes vom Kreuz sich leisten konnte, nicht aber die Übersetzerin‘. Dabei dürfte es gerade der Vf.in bekannt sein, daß man zur Poesie nicht nur über die Logik einen Zugang findet.“

Es verwundert, daß L. offenbar von der Übersetzung des o. g. Übersetzerteams, die schon Anfang 1995 erschienen ist, bzw. von dem dort zugrunde gelegten Übersetzungsansatz, der übrigens auch schon in einer 1991 von E. Hense und E. Peeters vorgestellten Sammlung von Texten von Johannes vom Kreuz deutlich zutage tritt³, keine Notiz genommen hat. Auch verwundert es, daß sie nicht die zur Zeit beste textkritische Ausgabe der Gesamtwerte von Johannes vom Kreuz benutzt hat, nämlich die 5. Aufl. der Textausgabe von José Vicente Rodríguez und Federico Ruiz Salvador, 1993 herausgegeben vom Editorial de Espiritualidad (EDE) von Madrid, d. h. dem Verlag der spanischen, unbeschuhten Karmeliten von Kastilien. Statt dessen erwähnt sie u. a. eine frühere Ausgabe von Rodríguez und Ruiz Salvador, nämlich aus 1980, auf die sich ihre Übersetzung in erster Linie stützt, wie sie selbst bemerkt, und mit der sie eine Ausgabe von Lucinio Ruano de la Iglesia von 1991 verglichen hat. Auch erwähnt sie noch eine weitere Ausgabe von 1978 (166).

Wenn man die Texte aus der Sammlung von Hense-Peters, bei der auch Teile aus der *Lebendigen Liebesflamme* zu finden sind, mit der Übersetzung von L. vergleicht, fallen gleich bestimmte Unterschiede auf, die mit dem jeweiligen Übersetzungsansatz der beiden Veröffentlichungen zusammenhängen. So heißt es in L. 2,33 „*ocupado y empleado en cosas del siglo, y los apetitos y gustos de criaturas*“ bei L.: „Man muß dabei bedenken, daß das, was die Seele hier als ‚Tod‘ bezeichnet, der ganze alte Mensch mit dem rein natürlichen Gebrauch seiner Fähigkeiten ist: Also Verstand, Wille und Gedächtnis, verstrickt in die Welt und das Begehren kreatürlicher Freuden“ (82; Hervorhebung in den Zitaten, L. G.). Hense-Peters übersetzen: „Man muß wissen, daß die Seele hier alles, was zum alten Menschen gehört, ‚Tod‘ nennt. Zum alten Menschen gehört, daß sie ihr Können, d. h. ihre Erinnerung, ihren Verstand

und ihren Willen so gebraucht, daß sie diese mit den Dingen der Welt beschäftigt und ausfüllt, und ihren Hunger so, daß sie ihn auf den Geschmack von Geschaffenem richtet“ (74), bzw. „und (ihr) Streben auf den Geschmack von Geschaffenem richtet“ (so in einer späteren, nicht veröffentlichten Übersetzung von E. Hense). Nicht die Spur von einem asketisch-moralischen Vokabular und außerdem wird den Grundbedeutungen der einzelnen Wörter Rechnung getragen!

Ähnlich ließen sich weitere Beispiele für den Übersetzungsstil von L. anführen. So übersetzt sie in L. 1,5: „Während andere, deren Gaumen nicht frei von weltlichen Genüssen ist, Geist und Leben dieser Worte nicht würdigen können“ (30). Wörtlich heißt es: „Diejenigen aber, die keinen gesunden Gaumen (*paladar sano*) haben, sondern andere Dinge schmecken (*gustan otras cosas*), können den Geist und das Leben jener Worte nicht schmecken, ... (*non pueden gustar el espíritu*)“

In L. 4, 14 heißt es bei L.: „In der Seele, die von der geringsten Begehrlichkeit und Eigensucht bewohnt ist, findet er (d. h. Gott) die größte Freiheit, so daß er gern dort ist und sich zu Hause fühlt“ (162). Wenn man einige Schlüsselworte in ihrer Grundbedeutung beläßt, heißt es hier: „In der Seele, in der weniger Streben und eigener Geschmack wohnen, ist er mehr allein, da ist es ihm angenehmer und er wohnt da mehr wie in seinem eigenen Haus“ (*El alma donde menos apetitos y gustos propios moran, es donde él más solo y más agrado y más como en casa propia*).

Auch gehen oftmals wichtige Bilder, Wortspiele und Stilfiguren verloren. So sagt Johannes im Prolog: „*sabiendo cierto que de mi cosecha nada que haga al caso diré en nada ...*“, d. h.: „wohl wissend, daß ich aus eigener Ernte nichts ... sagen könnte“. Bei L. heißt es: „aus Eigenem“ (19). Den Vergleich: *lo pintado – lo vivo* übersetzt sie: „das Gemalte – der Gegenstand“ (20), während es Johannes darum geht, deutlich zu machen, daß das, was er formuliert, so hinter dem zurückbleibt, was er eigentlich sagen könnte und möchte, wie „das Gemalte“ hinter „dem Lebendigen“.

Bei der Übersetzung der fünften und letzten Strophe („*y toda deuda paga! Matando, muere en vida la has trocado*“) übersetzt sie folgendermaßen: „O milde Hand, o zarte Berührung, ... die alles Geschuldete vergilt: Du verwandelst tödend den Tod in Leben“ (25). Wörtlich heißt es: „die jede Schuld bezahlt. Tötend hast du Tod in Leben eingetauscht“. Das Bild von „zahlen“ und „eintauschen“ ist nicht mehr gegeben.

In L. 1,1 übersetzt sie: „da sie (d. h. die Seele) sieht, wie diese wunderbare Flamme der Liebe, die in ihr brennt, sie bei jedem Aufflammen mit starker und inniger Seligkeit beglückt, so daß ihr bei jeder Berührung das ewige Leben spürbar wird ...“ (27). Wörtlich heißen diese Teile: „jedes Mal, wenn sie sie angreift“ („*cada vez que la está embistiendo*“), bzw. „jedes Mal, wenn sie sie aufsaugt und angreift“ („*cada vez que la absorbe y embiste*“). In L. 1,4 heißt es bei ihr: „So scheint es denn der Seele bei jedem Auflodern der Flamme, ...“ (29). So geht aber ein deutliches Wortspiel verloren: „*cada vez que llamea esta llama*“ d. h. „jedes Mal, wenn entflammt diese Flamme“.

In L. 2,27 übersetzt sie „*desconsuelo*“ und „*mortificación*“ mit „Mißhelichkeiten“ und „Verzichtsleistungen“ (76). Hier gehen wichtige Schlüsselworte verloren: „*desconsuelo*“ heißt „Trostlosigkeit“, „*mortificación*“ heißt „Sterbenlassen“, „Zum (Ab)sterben bringen“. In L. 2,28 übersetzt sie „O Seelen, die ihr im Geistigen froh und sicher sein wollt“ (77). „*Consoladas*“ heißt aber „getröstet“, nicht „froh“. Etwas weiter heißt es bei ihr: „um zu dieser Sicherheit und Erleichterung“ zu gelangen (77). Hier steht aber „*consuelo*“ d. h. „Trost“.

Was bei den Anmerkungen stört, ist die Reihenfolge der Quellenverweise und der Angabe der Quellen selbst. Wenn es in Anm. 2 heißt: „in der a. a. O. beschriebenen Form“, sollte man annehmen, daß die betreffende Quelle vorher vollständig erwähnt worden ist. Dies ist aber nicht der Fall. Auch wird die „Lira“, von der in Anm. 2 die Rede ist, vorher nicht erklärt. Diese Erklärung erfolgt erst in Anm. 20 (vgl. 165 und 167). In Anm. 5 wird auf die Gesamtausgabe BAC 1991, a. a. O., 907, verwiesen. Es ist weder vorher erklärt, was „BAC“ heißt, noch ist vorher die vollständige Quellenangabe erfolgt. Dies geschieht erst auf der nächsten Seite in der ausführlichen Anm. 6 (vgl. 165 und 166). Gegen Ende in der Anm. 6 heißt es: „Die deutsche Übersetzung verwendet die erwähnte Numerierung des Paters Silverio an Santa Teresa OCD“. Im Text steht der Hinweis auf diese Anm. hinter der 7. Zeile auf S. 9. Vorher ist aber nirgendwo im Text von P. Silverio, geschweige denn von dessen Numerierung die Rede. Erst unten auf S. 9 erfährt der Leser, daß der betreffende Karmelit ein „maßgeblicher Herausgeber“ des Gesamtwerts des Johannes vom Kreuz gewesen sei, und daß auf ihn die Absatznumerierungen in allen heutigen Editionen zurückgehen (9).

In Anm. 16 ist die Rede von „LB 3,38“, ohne daß vorher die Abkürzung „LB“ erklärt wurde. Gemeint ist die Redaktion B der „Llama“ bzw. „Lebendigen Liebesflamme“, von der die Vf.in in Anm. 6 spricht und auf die ihre Übersetzung zurückgeht (166).

Auf S. 98 schreibt sie: „die der Prophet Ezechiel ... hatte“, auf S. 132 aber: „durch den Propheten Ezequiel“. Dieser Name wird in allen mir bekannten Übersetzungen in Übereinstimmung mit der Vulgata als Ezechiel geschrieben.

Auf S. 138 schreibt L. in Anm. 12: „Es wird bei Juan durch die Auslegung der Zitate nicht ganz klar, von wem jeweils die Rede ist,

³ Johannes vom Kreuz – Verschlungen bin ich in deiner Schönheit –, vorgestellt von Elisabeth Hense und Elisabeth Peeters OCD, Würzburg 1991, 7–8.

vom Teufel oder von der Seele. In der heutigen Einheitsübersetzung handelt es sich um Gott, der Hiob die ungeheure Kraft eines Nilpferdes vor Augen stellt, um ihm zu zeigen, daß er mit ihm nicht rechnen kann“. Diese Bemerkung befremdet sehr, weil sie den Eindruck erweckt, daß es sich in früheren Bibelübersetzungen bzw. auch in der Vulgata selbst nicht um Gott gehandelt hätte, der zu Hiob spricht. Und was den Text bei Johannes selbst betrifft, ist es für mich klar, daß es sich nur um den Teufel handelt, den „zweiten Blinden“, wie Johannes sagt (vgl. L 3,63–66, S. 135–139). In der o. g. Anm. heißt es weiter: „Was Juan am Leitfaden der Vulgata als Tatsachen auffaßt, sind nach heutigem Verständnis Fragen: Kann man es etwa mit der Angel fangen? usw.“. Die betreffende Stelle in der Vulgata enthält aber sehr wohl einen Fragesatz: „An extrahere poteris Leviathan hamo, et fune ligabis linguam ejus?“ D. h.: „Kannst du den Leviathan mit der Angel herausziehen, und mit dem Strick seine Zunge binden?“ (Job 40, 20, nach der Vulgatazählung). Das Wörtchen „an“ ist ein Fragepartikel.

Auch eine andere Bemerkung zur Vulgata ist nicht ganz richtig. Auf S. 30 heißt es in der Anm. 5: „Die Psalmen werden ... nach der modernen Zählung numeriert. In der Vulgata ist immer eine Nummer zurückzugehen“. Dies stimmt in sofern nicht, als die von dem hebräischen Text bzw. von der Einheitsübersetzung abweichende Numerierung in der Vulgata erst mit Psalm 9 anfängt, die in der Vulgata in zwei Psalmen aufgeteilt wird: Ps. 9 und Ps. 10.

In der Zeitschrift „Meditation“ vom Verlag Christianopolis Weilheim, Nr. 1/1997, 32–36, schreibt L. über *Johannes vom Kreuz* und die Welt der Dinge und geht dabei auf dessen „*Dichos de luz y amor*“ (Worte von Licht und Liebe) ein. Die Übersetzung dieses Werkes wird dort als Buch in Vorbereitung beim Köselverlag München angekündigt. Man darf gespannt sein, ob sie die kürzlich erschienene Neuübersetzung dieses Werkes durch das Übersetzerteam Dobhan-Hense-Peeters dafür zur Kenntnis nimmt oder nicht. Auf jeden Fall kann der Leser jetzt wählen zwischen dem Ansatz, wonach die Schlüsselbegriffe „idiotisch“ übersetzt werden und dem Ansatz, wonach es nicht auf die „Strenge der Buchstaben“, sondern auf die „Wahrheit der Aussagen“ ankommt. Dabei möchte ich keinen Zweifel daran lassen, daß das „idiotisch“ Übersetzen keineswegs die „Wahrheit der Aussagen“ beeinträchtigt, sondern im Gegenteil erst richtig zur Wahrheit der Aussagen hinführt.

Diese kritischen Bemerkungen bedeuten aber keineswegs, daß man die jetzt vorliegende Übersetzung mitsamt den Anmerkungen und Erklärungen nicht mit viel Gewinn lesen könnte. Johannes vom Kreuz war alles andere als ein weltfremder Asket, sondern ein Mensch und Seelsorger, dem an einer möglichst guten geistlichen Führung der ihm anvertrauten Mitmenschen gelegen war. Das wird gerade in seinem letzten Werk und durch die Art und Weise, wie L. uns dieses Werk präsentiert, in besonderer Weise deutlich.

Mainz

Leo Groothuis

Loose, Helmuth Nils / Descouvemont, Pierre / Leprince, Daniel: *Theresia und Lisieux*, hg. v. Theresienwerk e. V. Augsburg. – Karlsruhe: Verlag der Schulbrüder (Badenia Verlag) 1995. 350 S., geb. DM 120,00

Dieser aus dem Französischen übersetzte Bild- und Textband stellt Lebenslauf und Frömmigkeit der Heiligen von Lisieux im Kontext ihres Milieus dar. Um das „und“ im Titel geht es, also um das bei Therese zweifellos enge, spannungsvolle Verhältnis zwischen „Theresia“ und „Lisieux“, d. h. zwischen Person und Umwelt. Der vorliegende Versuch seiner Veranschaulichung ist, um es vorweg zu sagen, rundum gelungen, so daß das Werk sicher zu einem wichtigen Bezugspunkt jeder weiteren Beschäftigung mit Therese werden wird. Wenn nämlich das heutige Interesse der Hagiographie sich auf das biographische Werden konzentriert und dabei auch Grenzen, Brüche und Bedingtheiten nicht verschweigen will, dann ist die Kenntnis des Milieus, der Quellen, der Lebensumstände, nahestehender Personen und die Auseinandersetzung der Heiligen damit entscheidend. „Den Menschen in seinen Zeitumständen darzustellen, inwiefern ihm das Ganze widerstrebt, inwiefern es ihn begünstigt“, was sich Goethe in seinem Vorwort zu „*Dichtung und Wahrheit*“ vornahm, ist bei Therese um so wichtiger, als sie bekanntermaßen tief in die Welt ihrer Familie und des Karmels eingelassen war, so daß ihr Verhältnis zu deren Einflüssen geradezu zur Schlüsselfrage des Theresebildes wird. Diese Frage ist durch „*Theresia und Lisieux*“ auf die Grundlage von gesicherten Kenntnissen gestellt worden, die im Zusammenspiel von Bild und Text plastisch gemacht werden.

Die einzelnen Abschnitte des Bdes (ein Inhaltsverzeichnis fehlt leider) geben die Stationen des Lebens Thereses chronologisch und thematisch wieder: Frankreich und der Geist der Katholiken nach 1870, Alençon, Thereses Geburtsort, und die Familien der Eltern, die ersten Jahre bei der Amme und im Familienkreis, der Tod der Mutter und der Umzug nach Lisieux, diese Stadt als Fachwerkwunder und als krisengeschüttelter Industriort, das Alltagsleben in den Buissonnets und Ausflüge in die Umgebung, die „fünf traurigsten Jahre meines Lebens“ (42) in der Abteischule der Benediktinerinnen, Krankheit, Erstkommunion und der Kampf um den Karmeleintritt bilden wichtige Themen der ersten hundert Seiten. Das Leben im Karmel selbst, obwohl weiterhin am Ablauf der Jahre orientiert, gliedert sich stärker an wichtigen Einzelereignissen und an den Entwicklungen ihrer Persönlichkeit und Frömmigkeit (z. B. eucharistische und marianische Spiritualität, Verehrung des Heiligsten Antlitzes und der „kleine Weg“). Einige Seiten über die sich rasch ausbreitende Verehrung schließen das Buch ab. Die einzelnen Abschnitte enthalten jeweils kursive Zusammenfassungen, kurze Bildunterschriften und längere Erläuterungen zu den Bildern. Die deutschen Hg. haben dankenswerterweise die deutschen Übersetzungen französischsprachiger Abbildungen in einem Anhang beigegeben. (Die im Vergleich zum Original seitengleich reproduzierte deutsche Ausgabe ließ dies nicht jeweils auf derselben Seite zu.) Die hervorragenden Aufnahmen Helmuth Nils Loose, der schon verschiedene kleinere Bildbände über Therese gestaltet hat, sind weit mehr als bloße Illustrationen. Reproduktionen von zeitgenössischen Fotografien, darunter auch bislang unveröffentlichte Aufnahmen Célines, z. B. „Der Tag einer Novizin“ (103–112), genauer der Postulantin Marie Guérin, von Zeitungsausschnitten, Manuskripten und Gebrauchsgegenständen stehen neben heutigen Aufnahmen auch aus dem Klausurbereich des Karmels, der weithin noch das Aussehen aus der Zeit Thereses bewahrt hat. Die Unterstützung des Archivs des Karmels, der von den Bombardements von 1944 verschont geblieben ist, ermöglichte die Entfaltung eines Panoramas, wie es für viele Gestalten früherer Jhe. von vornherein unmöglich ist. Die Texte Pierre Descouvemonts sind zwar für ein breiteres Publikum geschrieben, verraten aber doch einen renommierten Kenner Thereses, der sich schon früh mit den schriftlichen Quellen Thereses beschäftigt hat. Viele historische Details des Bdes waren zwar bereits aus der „Edition du Centenaire“ (1971–1988) und aus anderen meist französischen Veröffentlichungen bekannt, sind aber hier zusammengetragen und anschaulich gemacht. Immer wieder stößt man auch auf unbekanntere Einzelheiten, z. B. Thereses Wunsch nach der Erhebung des Johannes vom Kreuz zum Kirchenlehrer (172), eine ausgeglichene Darstellung des politischen Einsatzes von Isidore Guérin (180f) oder humorvolle Erinnerungen wie die an die lebenspraktische Schwester Aimée de Jésus, die im Klosterhof lieber Kartoffeln statt Rosen setzen wollte (208), oder Thereses Spitznamen für Dr. Cornière, ihren behandelnden Arzt, als „Clodion le cheveu“ / der langhaarige Clodion“, in Anspielung auf den wilden Frankenhäuptling, der im 5. Jh. Gallien überfallen hatte (295). An verschiedener Stelle werden auch die Mitgeschwestern Thereses mit einer Kurzbiographie vorgestellt oder wenigstens erwähnt, so daß man sich ein gutes Bild vom Mikrokosmos des Klosters mit seinen z. T. grundverschiedenen Charakteren machen kann. Durch dieses realistische Bild werden verschiedene Mythen des theresianischen Schrifttums zurechtgerückt, z. B. das dunkle Bild von Mutter Marie de Gonzague oder die unmenschliche Noviziatszeit Thereses. Der etwas karge Index erschließt einzelne Themen und Personen aus dem Leben Thereses.

Insgesamt fällt bei dem Bildband auf, wie stark bei Therese das Zeitbedingte mit Intuitionen verwoben war, die weit über ihre Zeit hinausragten und die Erneuerung der katholischen Kirche im 20. Jh. vorwegnahmen (z. B. Öffnung der Kirche zu Nichtgläubenden, Spiritualität der unbedingten Annahme, apostolischer Elan, Rückkehr zur Bibel, liturgische Frömmigkeit und häufige Kommunion). Eindrucksvoll ihrer Zeit verhaftet erscheinen v. a. die religiösen Bilder, deren Einfluß auf Therese immer wieder belegt wird (z. B. auf Seite 224 das Andachtsbild von Jesus und den Kindern mit dem Kinderwort Jesu aus Mt 18,3 und ihre Auslegung des kleinen Weges als geistliche Kindschaft; als bloßes Wort kommt Mt 18,3 dagegen kaum als Quelle ihrer Lehre in Betracht). So stößt man etwa auf die Vorstellung vom göttlichen Gefangen im Tabernakel (188f) oder auf das süßliche Fresko im Oratorium, das Therese selbst gemalt hat (201). Überhaupt fällt die Verkindlichung Jesu (z. B. der Gute Hirt auf Seite 225), von Heiligen oder der Gläubigen und die oft überstarke Allegorisierung der Bilder auf (z. B. die Seefahrt des Lebens, das Herz Jesu als Leitstern, das Kreuz als Leuchtturm auf Seite 69).

So kann das Album drei Lesergruppen dienen: den Hagiographen, die sich ein detailgenaues Bild Thereses wünschen, den Verehrern der Heiligen, die ihre für heutige Begriffe etwas fremdartige religiöse Sprache aus ihrer Zeit verstehen wollen, und kirchengeschichtlich Interessierten, die eine Momentaufnahme von Kirche und Frömmigkeit vor 100 Jahren suchen. Die Übersetzung ist im allgemeinen zuverlässig, auch wenn sich bisweilen etwas ungenaue Ausdrücke einschleichen (so ist das Bild auf Seite 70 ein Andenken an die Zweit- und nicht an die Erstkommunion). So wird jede Beschäftigung mit Therese und ihrer Zeit mit Gewinn auf diesen Bd zurückgreifen.

Erfurt

Andreas Wollbold

Lohrum, Meinolf / Dörtelmann, Maria Magdalena: Katharina von Siena. Lehrerin der Kirche. – Leipzig: Benno 1994. 146 S., kt DM 24,80 ISBN: 3-89543-057-9

Die hier vorliegende sorgfältige Nachzeichnung der wichtigsten Lebensstationen der (seit 1970) mit dem Titel „Kirchenlehrerin“ ausgezeichneten heiligen Katharina von Siena ist allen Dominikanerinnen und dominikanischen Laien insbesondere gewidmet. Laut Vorwort haben sich alle Zweige des Dominikanerordens, die ganze dominikanische Ordensfamilie, am Entstehen der wertvollen Publikation irgendwie beteiligt. Auf sie ist das an Katharina abgelesene spirituelle Leitbild zugeschnitten: es soll intensives religiöses Leben in der geglückten Verbindung von kontemplativer Gottverbundenheit und tätigem Wirken für Welt und Menschen zeigen. Gefahrenzonen und innerkirchliche Spannungsbereiche, in die Katharina immer wieder gerät, werden nicht verschwiegen, es wird ihnen jedoch auch nicht erhöhte Aufmerksamkeit geschenkt, eher kommt eine beständige Tendenz zur Ausharmonisierung – auch innerer Konflikte Katharinas zum Tragen.

Der innere und äußere Lebensweg Katharinas (1347–1380), ihre spezifische Frömmigkeit wie auch ihr öffentliches Engagement in der eng verflochtenen staatlichen und kirchlichen Politik werden weitgehend in Anlehnung an die Vita des Dominikaners Raimund von Capua (seit 1374 Beichtvater Katharinas) nacherzählt, ohne auf die mit der literarischen Gattung der Vita gegebene Stilisierung genügend einzugehen. Die Hauptepisoden und damit wichtige Themen sind Katharinas Aufwachsen in der Großfamilie der Benincasa; die durch den Entschluß Katharinas, in die Gemeinschaft der „Mantellatinnen des hl. Dominikus“ einzutreten, sich ergebende Unstimmigkeit mit den Eltern; die Entdeckung der inneren Zelle durch Katharina und erste Einheitserfahrung mit Gott im Herzenstausch und in der mystischen Vermählung (*sposalizio*); die Bildung der *famiglia*, einer Lebensgemeinschaft von Männern und Frauen, Theologen und Laien in gemeinsamem Gebet, in gemeinsamen Mahlzeiten und Reisen, um Katharina; Beginn der politischen Tätigkeit und der Beziehungen zu „grossen Sündern“ (ab 1370); Reise nach Florenz zum Generalkapitel der Dominikaner (1374), worauf der Dominikaner Raimund von Capua den Auftrag erhielt, Katharina und ihre *famiglia* zu betreuen; die Fahrt 1375 nach Pisa und Lucca zur Bekehrung aller durch das Wort Katharinas und Kreuzzugsaufruf sowie Stigmatisierung Katharinas und mystischer Tod; die Reise nach Avignon, um Papst Gregor XI. zur Rückkehr nach Rom zu bewegen; Katharina im Dienst von Friedensbemühungen in Florenz und Rom; und schließlich Katharinas Tod für die im „großen abendländischen Schisma“ gespaltene Kirche am 29. April 1380 in Rom.

Das Nachleben Katharinas in der durch sie eingeleiteten kirchlichen Reformbewegung, wobei die einzelnen Kirchenglieder auf allen Ebenen, nicht aber die kirchlich-institutionelle Struktur sich erneuern sollten, verdichtet sich lokal durch die feierliche Translation des Katharina-Hauptes nach Siena im Herbst 1385 und gesamtkirchlich durch den 1411 begonnenen Heiligsprechungsprozeß, der zur Heiligsprechung am 29. Juni 1461 führte.

Auf das von Katharina diktierte schriftstellerische Werk wird eher knapp, aber zuverlässig aufmerksam gemacht – auf die rund 380 zwischen 1370 und 1380 entstandenen und in Abschriften erhaltenen Briefe; auf das „Buch“, ein Gespräch zwischen der Seele und Gott, auch „Buch von der göttlichen Lehre“ oder „Gespräch von Gottes Vorsehung“ genannt; und auf die Sammlung von fünf und zwanzig theologischen Gebeten aus den beiden letzten Lebensjahren Katharinas.

Schade, daß die in ihrem hinterlassenen Diktat von spirituellem Leben, charismatischem Geist, Bekehrungslust und Tatendrang nur so sprühende Analphabetin Katharina auf dem Umschlagbild des Buches mit seelenlosem Schablonengesicht, beschriebenem Pergamentblatt und Federkiel in der Hand gezeigt wird. Schon der im Untertitel des vorliegenden Buches genannte Rang „Lehrerin der Kirche“ und weiter die stark betonte Würdigung Katharinas als „Mystikerin des Apostolates“ scheinen mir die Glut und den Glanz, der von Katharinas Leben und Theologie ausgeht, etwas zu dämpfen. Doch im eigenen Studium von Katharinas Schriften vermag man sich ihrer religiösen Strahlkraft je neu auszusetzen. Dazu regt doch die besprochene Publikation mit hilfreicher Zeittafel (wichtigste persönliche Lebensereignisse Katharinas, Hauptdaten ihrer öffentlichen Wirksamkeit) und einer guten Auswahlbibliographie nachhaltig an.

Niederhelfenschwil

Louise Gnädinger

Thérèse de l'Enfant-Jésus Docteur de l'Amour. Rencontre théologique et spirituelle 1990, hg. v. Centre Notre-Dame de Vie. – Venasque: Éditions du Carmel 1990. 370 S. (Centre Notre-Dame de Vie: Théologie 3), kt FF 148,00 ISBN: 2-900424-15-1

Die neuen geistlichen Gemeinschaften haben in der französischen Theologie der letzten Jahrzehnte eine Stimme ausgeprägt, die dem deutschsprachigen Bereich noch wenig vertraut ist. Ausgestat-

tet mit dem Willen zu einer Spiritualität, deren Formen und Vorbilder die Mitglieder eng verbindet, treten viele ihrer Vertreter auch mit dem Anspruch auf, umfassende theologische Entwürfe vorzulegen, die geistliches Leben, systematische Durchdringung und missionarische Ausrichtung neu miteinander verbinden. Auf eine längere Tradition kann dabei das karmelitanische Säkularinstitut „Notre-Dame de Vie“ zurückblicken, das auf die Gründung durch den Karmeliten P. Marie-Eugène de l'Enfant-Jésus im Jahre 1932 zurückgeht und von dessen Charisma viele Vorträge sichtlich geprägt sind (vgl. 315). Ihr jährliches Treffen 1990 im Zentrum der Gemeinschaft in Venasque (Vaucluse) war Therese von Lisieux gewidmet, die eine Schlüsselstellung beim Gründer und der Gemeinschaft einnimmt. Die Vorträge konzentrieren sich auf die Lehre Thereses und nicht nur auf ihr Leben und fügten sich damit in die Bemühungen ein, sie zur Kirchenlehrerin zu erheben. Die Vf. sind Priester der Gemeinschaft oder ihr nahestehende, französischsprachige Kenner Thereses. In Ziel und Methode bemühen sich alle um eine „geistliche Theologie, jene Wissenschaft, die im Licht Gottes und seines Christus alle Dinge an ihren Platz zurückbringt und die mit Weisheit den Weg der Menschen zu seinem letzten Ziel ordnet“ (10, mit Worten des Gründers).

Nach einer Einleitung von GAUCHER zu lehrhaften Aspekten bei Therese und zu ihrer Anerkennung bei den Päpsten sind die Beiträge unter vier Themengruppen zusammengefaßt.

In der ersten wird Thereses Verhältnis zu Schrift und Tradition beleuchtet: Thereses Schriftnähe, die sich auf die Begegnung mit Jesus konzentriert und die sich zu einer eigenen Form der Schriftauslegung entwickelt, nach der es jeweils um die Wahrnehmung der Liebe Jesu als Quelle der Wahrheit geht (JERUMANIS); Parallelen bei Paulus in der Bekehrung beider, in einer „scientia crucis“, in der Gotteskindschaft und im Gebet (RETORÉ); Vorbereitung und thematische Nähe zum II. Vatikanischen Konzil und zu Paul VI. und Johannes Paul II. in der Konzentration der menschlichen Berufung auf die Liebe, die irdische und transzendente Aspekte verbindet (MICHELIN).

Die zweite Gruppe, sicher das Zentrum des Bdes, versucht die Darstellung der Theologie des „Weges der Kindschaft“ bei Therese mit Beiträgen zur Liebe Jesu (LÉTHEL), zur sich selbst mitteilenden Liebe des dreifaltigen Gottes, die sich als zuvorkommendes Erbarmen erweist (GIRARD) und die zum Grundgesetz des geistlichen Lebens wird (PAISSAC), zum Wachstum des Glaubens im Lauf von Thereses Leben (MENVILLE) und zur Hoffnung, die sich zu einem mütterlichen Hoffen-für-andere ausweitet (NIQUEUX).

Dabei fällt besonders Léthels eindringlicher Zugriff auf, in dem er die Linien seiner Diss. bei Christoph von Schönborn zu einer „Theologie der Heiligen“ in geraffter Form wiedergibt. Er erkennt bei Therese die doppelte Spannung von Größe und Kleinheit – die Bewegung der Inkarnation – und von Liebe und Sünde – die Bewegung der Erlösung. Für den deutschsprachigen Leser sind Léthels Darlegungen zum „Privileg der Fraulichkeit“ (121) in der liebenden Erkenntnis Jesu aufschlußreich, denn hier finden sich beispielhaft Überlegungen zur Sendung von Frauen in der Kirche, wie sie etwa auch in „Mulieris dignitatem“ ausgeführt sind: die größere Liebe der Heiligen in der „Hierarchie der Liebe Jesu“ (121); die Nähe zu Maria als dem Urbild der Kirche; die ganzheitliche, leiblich-geistliche Hinwendung von Frauen zu Jesus (121–123).

Unter dem Titel „Jenseits der Grenzen: eine universelle Lehre“ soll die Gestalt Thereses auf bedeutende kulturelle Strömungen bezogen werden: auf die ökumenische Bewegung, wobei die spirituellen Ursprünge bei den Reformatoren mit Therese verglichen werden (FROST); auf den Konfuzianismus, für den das Eltern-Kind-Verhältnis wesentlich ist und in dem es auf die Beziehung zu Gott übertragen wird, wobei er jedoch eher den Respekt als die Nähe wie Therese hervorhebt (Alt-Erzbischof LOKUANG von Taipeh); auf die Nicht-Glaubenden, die in Thereses Glaubensnacht erstmals ernsthaft wahrgenommen und stellvertretend zu Gott getragen sind (Kardinal POUPARD).

In der letzten Gruppe ist ein längerer Vortrag von P. MARIE-EUGÈNE DE L'ENFANT-JÉSUS neu abgedruckt, den er 1947 gehalten hat und der einen Schlüssel zum Theresebild der Gemeinschaft darstellt: betonte Einordnung in die Spiritualität des Karmel und besonders des Johannes vom Kreuz mit seiner Sehnsucht nach dem Absoluten, als deren Vollenderin sie angesehen wird; Hervorhebung ihrer neuen kontemplativen Lehre, die das Erbarmen Gottes inmitten seiner „dunklen Gegenwart“ (339) erfährt und es in geistlicher Kindschaft annimmt.

Insgesamt zeigen gerade die Beiträge der Nicht-Fachtheologen, eine welch gute Vertrautheit mit dem Werk Thereses in den letzten Jahrzehnten in Frankreich gewachsen ist. Wer Thereses Schriften kennt, wird in diesem Bd weniger umstürzend Neues entdecken als anerkennen, in wie vielfältigen Perspektiven sich Theologen ihrer Lehre vergewissern und sich aneignen können. Da alle eng am Text bleiben, ist der Nachweis einer authentischen, bedeutsamen Lehre Thereses keine bloß fromme Übertreibung. Ein Gesamtentwurf zur Theologie Thereses in der Art von Hans Urs von Balthasars „Geschichte einer Sendung“ müßte in dieser Richtung weiterarbeiten.

Der Sbd führt aber auch die Grenzen einer geistlichen Theologie dieser Art vor Augen. Zunächst kann eine geistliche Gemeinschaft wie „Notre-Dame de Vie“ von gemeinsamen Überzeugungen wie der Hochschätzung Thereses, des karmelitanischen Weges und überhaupt einer spirituellen Erneuerung „im Herzen der Kirche“ ausgehen, die außerhalb ihrer Reihen erst noch erschlossen werden müßten. So sind etwa historischer und biographischer Kontext, Quellenforschungen und psychologische, soziologische oder literaturwissenschaftliche Aspekte vollkommen ausgeblendet. Insbesondere das komplexe Verhältnis von Verhaftung in und Loslösung von der bürgerlichen Kultur wird zugunsten der Unvergleichbarkeit ihrer Gestalt gelöst (105). Auch ist die reiche Sekundärliteratur kaum berücksichtigt. Trotz dieser Einschränkungen ist das Buch eine große Hilfe, die Lehre der Heiligen zu erschließen.

Erfurt

Andreas Wollbold

Vogler, Gereon / Sudbrack, Josef / Kohlhaas, Emmanuela: Tanz und Spiritualität. – Mainz: M. Grünewald 1995. 168 S., kt DM 32,00 ISBN: 3-7867-1819-9

Ein weiteres Buch zu einem Thema, das mittlerweile nicht mehr als so exotisch gilt wie noch bei den frühen Annäherungsversuchen z. B. durch Hugo Rahner (Der spielende Mensch, Einsiedeln 1952; Vom Sinn des Tanzens: GuL 38 [1965], 7–13). Es gibt höchst unterschiedliche Ansätze der in den letzten beiden Jahrzehnten angewachsenen Veröffentlichungen zum Bereich sakraler Tanz (vgl. G. Vogler, Bibliographie Religiöser Tanz, Willich-Anrath 1992). Sie gruppieren sich in praktische Anleitungen und Grundsatzrörterungen, wozu dieser Bd gehört. Nur am Rande sei hier die Frage gestellt, inwieweit geschriebenes Wort oder Skizzen Ausdrucksformen christlicher Spiritualität beleben und unsere Gemeinden in Bewegung bringen können. Für die Vf. bedeuten Tanz und Spiritualität, womit die christliche gemeint ist (das hätte in einem Untertitel gesagt werden sollen, denn in vielen Religionen ist der Kult mit Tanz verbunden), keinen Gegensatz. Allerdings gibt es heute auch Richtungen des meditativen Tanzes, die kaum mit der christlichen Botschaft vereinbar sind (z. B. die Schule von B. Wosien, die etwas unbestimmt Kosmisches meditiert).

Dem Spannungsfeld zwischen Tanz und Spiritualität war die 3. Mönchengladbacher Tagung zum sakralen Tanz 1993 gewidmet, der die Beiträge dieses Buches zu verdanken sind. Von Anbeginn ist die Geschichte des Tanzes in der christlichen Tradition von Auseinandersetzungen geprägt. Das zeigt auch der historische Aufriß von Sudbrack, der die Literatur kritisch zusammenfaßt und durch eigene Quellenarbeit bereichert (19–55). Dabei war die „Haltung der offiziellen Kirche gegenüber dem Tanz nicht einfach ‚ambivalent‘, sondern eindeutig und übermächtig negativ“, so ein Zitat aus einem Standardwerk zu diesem Thema von T. Berger (Liturgie und Tanz. Anthropologische Aspekte, historische Daten, theologische Perspektiven, St. Ottilien 1985). Aufgrund einer Tendenz, die jegliche Gefahr, die von der Erotik des Tanzes ausgeht, zu bannen suchte, aber auch wegen der, unsere Zeit prägenden, „Vergehrlichkeit“ (Vf.), ist die kirchliche Tanztradition fast ganz verschwunden. Man kann durchaus der Meinung sein, daß sich das spätere Christentum durch den Leib unterbewertende Tendenzen um eine wertvolle leibliche Ausdrucksform seiner Spiritualität gebracht hat. Spiritualität und Tanz werden in diesem Bd miteinander verbunden, weil „diese beiden Sphären ... nie ... weit voneinander entfernt waren“ (11). Eine eindeutige Begriffserklärung findet sich allerdings nicht (vgl. dazu: Praktische[s] Lexikon der Spiritualität, 1992).

Vogler unterscheidet beim „sakralen Tanz“ zwischen Formen, die Ballett und Ausdruckstanz mit dem Glauben in Verbindung bringen wollen, dem meditativen Tanz und Tänzen im Rahmen liturgischer Feiern. Er hält diese Gattungen seit dem Symposium „Heiliges Tanzen“ 1991 für nicht miteinander vereinbar (15). Dem ist die Auffassung entgegenzuhalten, daß der eine biblische Erzählung darstellende Ausdruckstanz als Element der Verkündigung, wie auch der meditative Reigentanz, unter der Voraussetzung, daß der in der Versammlung gegenwärtige Christus als die einigende Mitte gilt, in der Liturgie Platz finden können. Verwirrend ist Voglers Hinweis gegen Ende des Bdes, daß „Gruppen in der Gemeinde ihr kleines Repertoire haben [können], aus dem sie in ausgestalterischer Absicht [Ausdruckstanz] gelegentlich etwas vor-tanzen: Mal ein Tanz der Kinder, mal der Erwachsenen, mal der Senioren ...“ (151). Leider werden hier nicht die seit Jahrzehnten gemachten Erfahrungen des Münchener Kreises um Aloys Goergen im „Theologischen Forum“ herangezogen, wo der Tanz als festes Element der Liturgie gepflegt wird. Ausgehend von der theologischen Arbeit mit der Bibel erscheint der Tanz in dieser Gemeinde – und nicht erst seit Gabriele Wollmann (vgl. 138f.), – durchaus als geeignete Form, die Aussagen der Schrift zu besingen und zu tanzen.

Aufgrund eigener Erfahrungen thematisiert die Benediktinerin Kohlhaas das Verhältnis von Tanz und Spiritualität im Ordensleben. Sie sieht mit Recht in einer Spiritualität, die den Leib gering achtet, eine falsch verstandene Askese und spricht sich für ein Verständnis der Askese entsprechend der ursprünglichen Bedeutung des Wortes aus: die Übung. Es geht ihr um den

Reifungsprozeß des Menschen, dessen Ziel die Integration aller Teilaspekte ist. So kann der Leib zu einem „Resonanzboden für die Stimme Gottes“ werden (63–67).

Die Aufsätze dieses Bdes liefern einen Beitrag zur heutigen Situation des spirituellen Tanzes. Daß dies nicht mehr ein Bereich nur für Außenseiter in der Kirche ist, mag die Einrichtung einer Arbeitsgruppe zu Bewegung und Tanz beim Deutschen Liturgischen Institut zeigen. Auch wenn nur weniger als jede zehnte Angabe des insgesamt sehr ausführlichen, fast 150 Titel umfassenden Literaturverzeichnis Hinweise auf praktische Möglichkeiten gibt, so will dieser Bd zumindest „Mut und Lust machen, sich selbst auf eine bewegte und bewegende Spiritualität einzulassen“ (18). Das gelingt durchaus, denn es handelt sich um eine gute und vielseitige Einführung in das Thema, wobei „das aktuelle Bemühen um die theologische Reflexion einer leibintegrativen Spiritualität“ (18) dokumentiert wird.

München

Jutta Lechtenberg-Diehl

Synek, Eva Maria: Heilige Frauen der frühen Christenheit. Zu den Frauenbildern in hagiographischen Texten des christlichen Ostens. – Würzburg: Augustinus-Verlag 1994. 239 S. (Das östliche Christentum, NF, 43), kt DM 52,00 ISBN: 3-7613-0178-2

Die vorliegende Arbeit von Eva Maria Synek wurde von Ernst Christoph Suttner betreut und bereits 1990 von der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Wien als Diss. angenommen. Die Vf.in hat den Versuch unternommen, anhand einiger exemplarischer Gestalten die Mannigfaltigkeit christlicher Frauenrollen in der kirchlichen Hagiographie in den Blick zu bekommen. Daß dies angesichts der Fülle des vorhandenen Materials nur ein kleiner Ausschnitt sein konnte, war ihr dabei durchaus bewußt. Es handelt sich hier wohl-gemerkt nur um die Hagiographie des Ostens, allerdings in gleicher Weise um byzantinische wie altorientalische Traditionen. Die sechs ausgewählten Frauengestalten repräsentieren unterschiedliche Regionen.

Die erste dieser Frauen erlangte allerdings als biblische Heilige „internationale Berühmtheit“: Maria Magdalena. S. beginnt jeweils mit der Sicherung des Historischen – hier also mit den Ergebnissen exegetischer Forschung. An dieser Gestalt wird ein allgemeines Ergebnis der Vf.in besonders deutlich: Die Rezeption ist ungeheuer vielgestaltig und widersprüchlich, gelegentlich im selben kirchlichen Synaxar. „So wird Maria Magdalenas Leben in der nach-österlichen Jüngergemeinde im armenischen Synaxar mit dem Topos der großen Asketin beschrieben, während sie Xanthopoulos als Wanderapostolin analog zu den Zwölfen schildert, das arabische und das äthiopische Synaxar eine mit der Frauenseelsorge betraute Diakonin der Urgemeinde in ihr sehen und Modestos von Jerusalem die Vorsteherin der weiblichen Christen“ (210).

Die zweite untersuchte Persönlichkeit ist die anonyme Kriegsgefangene, die als Nino von Georgien in die Tradition eingegangen ist. Von ihr berichtete bereits Rufinus in seiner Kirchengeschichte (etwa 403). Zunächst erregt die asketische Lebensweise dieser Frau Aufsehen, insbesondere bei den Frauen des Landes. Nachdem sie ein Kind geheilt hatte, wird sie zu der kranken Königin gerufen, die sie ebenfalls heilt und für das Christentum gewinnt. Schließlich läßt sich auch der König von ihr unterweisen. Nino läßt eine Kirche errichten, und regt schließlich an, vom Kaiser in Konstantinopel Geistliche zu erbitten.

Die georgische Tradition hat sich zunächst schwer mit dieser Erleuchterin getan, war sie doch nicht nur weiblichen Geschlechts, sondern gehörte zudem als Gefangene dem Sklavenstand an. Schließlich hat man sich aber mit beidem ausgesöhnt. S. hat insbesondere gezeigt, daß die wachsende Akzeptanz Ninos in Georgien zusammengeht mit einer Veränderung der sozialen Verhältnisse im Sinne einer Gleichberechtigung der Geschlechter. In der arabischen und armenischen Hagiographie wird dagegen Ninos Lehrtätigkeit heruntergespielt, und man macht „aus der Kirchengründerin eine Klostergründerin“ (206).

Die dritte Frauengestalt stammt aus der armenischen Tradition: Hripsime mit ihren Gefährtinnen. Hier ist historisch gesichertes kaum noch auszumachen, aber ihr Martyrium gilt als Fundament der Christianisierung ihres Landes. Der Legende nach wollte der König sie heiraten. Als sie sich weigert, läßt er sie mit allen Nonnen umbringen. Doch die Tat macht den König krank, was wiederum zu seiner Bekehrung führt. Die Hripsime-Tradition wurde bereits früh mit der Nino-Tradition verknüpft, was auf die Bedeutung ihrer Verehrung schließen läßt.

Mit der Kappadokierin Makrina betreten wir wieder gesichertes historisches Terrain. Ihr jüngerer Bruder, Gregor von Nyssa, hat ihre Vita verfaßt, und von ihm stammt auch der „Dialog über die Seele und die Auferstehung“, ein Dialog, in dem er die Fragen stellt, und Makrina als „didaskalos“ die Antworten gibt. Sie begann damit, die Familie in eine Geistliche Gemeinschaft umzuwandeln, in der es keinen Unterschied mehr zwischen Herrin und Dienerin gab, und sie gewann nicht nur ihre Mutter, sondern auch ihre Brüder für die asketische Lebensweise. Zu ihnen gehörte Basilio der Große, der später aus dieser Erfahrung heraus das östliche Mönchtum entscheidend geprägt hat. In Notzeiten suchte Makrinas Kommunität die Bevölkerung mit Lebens-

mitteln zu versorgen. Überraschenderweise ist die Gestalt Makrinas im Westen kaum rezipiert worden. Sie steht aber auch in östlichen Synaxaren oft im Schatten ihrer Brüder. Ihre Pionierleistung für die asketische Lebensform wird kaum gewürdigt. Als Lehrerin wird sie dagegen zumindest in einigen Synaxaren gepriesen.

Auch *Olympias von Konstantinopel* ist eine historisch gut bezeugte Persönlichkeit, die dem Hochadel angehörte. Als noch sehr junge Witwe wurde sie zur Diakonin geweiht und sie investierte ihren immensen Reichtum in soziale und kirchliche Belange. Sie errichtete ein Gästehaus für durchreisende Priester und Bischöfe und gründete eine Frauenkommunität direkt an der Hauptkirche von Konstantinopel, Wand an Wand mit der Residenz des Bischofs. In jungen Jahren war Gregor von Nazianz ihr Lehrer, später verband sie eine enge Freundschaft mit Johannes Chrysostomos, der während seines Exils 17 Briefe an sie richtete, die erhalten sind. Auch sie starb aufgrund der kirchenpolitischen Intrigen in der Verbannung. In den Synaxaren ist besonders interessant, wie unterschiedlich das Verhältnis zwischen Olympias und Johannes Chrysostomos beschrieben wird: sei es als dienende Hingabe der Diakonin gegenüber dem Bischof, sei es als Ehrfurcht des Bischofs vor der heiligen Frau, oder sogar als „Lehrbeispiel für den rechten Umgang von Männern und Frauen in der Kirche“ (190).

Sara, die letzte vorgestellte Frauengestalt, ist wieder eine Martyrin, über die sich historisch kaum etwas Sicheres sagen läßt. Sie soll ein Opfer der Diokletianischen Verfolgung gewesen sein, wie das arabisch-jakobitische und dann auch das äthiopische Synaxar berichten. S. hat sie deswegen gewählt, weil es sich bei dieser Tradition einmal um eine *verheiratete Frau* handelt und zudem um eine Frau, die in der Notsituation ihre Kinder selber taufte. Hier ist zu beachten, daß das altorientalische Kirchenrecht „nie die Möglichkeit der Spendung des Taufsakramentes durch Frauen vorgesehen“ hat (197). Auf diesem Hintergrund hat eine solche gegenläufige Tradition natürlich ein besonderes Gewicht.

In einem abschließenden 7. Kap. faßt S. ihre Ergebnisse unter dem Stichwort „*Vielfalt der Frauenrollen*“ zusammen, wobei sie noch manche interessante Einzelheiten ergänzt, wie etwa das Beispiel jener Frauen, die als Mann verkleidet in Mönchsklöstern lebten.

Allerdings muß sie hinsichtlich der Vielfalt einschränkend zugeben, daß Ehefrauen meist nur berühmt wurden, wenn sie als Martyrinnen starben. Mir scheint dies nicht nur daran zu liegen, daß Ehefrauen „ein gesellschaftlich unauffälliges Leben führten“ (214), sondern daß sie nicht dem kirchlich propagierten Ideal entsprachen. Die eschatologisch-asketische Grundstimmung der frühkirchlichen Periode entwickelte ein Enthaltensideal, das sich am Martyrium ausrichtete. Die Gefahren dieser Art Hagiographie sollten vielleicht stärker betont werden. Und noch ein Detail: Für die Frauen findet sich oft der Ehrentitel „*doulè theou*“, Dienerin Gottes. Man sollte ihn nicht mit „Magd Gottes“ übersetzen. Aber die selbst im Spiegel der Hagiographie noch bunte Vielfalt der Frauenrollen, die S. in sorgfältiger Detailarbeit herausgearbeitet hat, stellt ein erfreuliches Ergebnis dar. Die Hagiographie erweist sich so als wichtiges

Korrektiv zu den kirchlichen Kanones, die immer wieder öffentliche Frauenaktivität einzuschränken suchten.

Tübingen

Anne Jensen

Cormack, Margaret: *The Saints in Iceland*. Their Veneration from the Conversion to 1400. – Brüssel: Société des Bollandistes 1994. XVI, 296 S., kt bfr 2900,00 ISBN: 2-87365-006-0

Island, spät und immer dünn besiedelt, liegt in mehr als einer Hinsicht am Rande, wenn nicht gar jenseits des Horizonts, von Mediävisten, besonders auf Grund der Tatsache, daß seine Geschichte, auch seine Kirchengeschichte, durch Quellen zu erschließen ist, die in skandinavischen Sprachen verfaßt sind. Die Durchsicht der ausführlichen Bibliographie (262–273) zeigt, daß der Großteil der modernen Arbeiten in skandinavischen Sprachen verfaßt ist und auch daher wohl ein beschränktes Publikum findet.

Das große Verdienst dieses gründlichen Werkes ist die Aufbereitung dieses Materials in englischer Sprache. Tatsächlich stellt die alphabetische Auflistung in Island verehrter Heiliger, insgesamt 75, den Hauptteil des Buches dar (74–165). Das Material läßt verschiedene Deutungen zu. Zum einen ist auch die isländische Kirche Teil der Gesamtkirche, indem sie allgemein verehrte Heilige auch aufgenommen hat. Trotz der abgelegenen Lage sind Pilgerreisen nach Jerusalem, Rom und Santiago de Compostella bezeugt. Zum anderen spiegelt sich die geographische und politische Situation Islands auch darin wider, daß unverhältnismäßig stark Heilige aus den Nachbarländern vertreten sind, besonders aus Irland, England und Norwegen. Weiterhin ist bemerkenswert, daß die Verehrung einheimischer Heiliger, insgesamt drei, auf Beschluß des Althing erfolgte, ohne Kanonisationsprozeß, der seit der zweiten Hälfte des 12. Jhs anderswo zur unverzichtbaren Voraussetzung geworden war.

Es zeigt sich also hier, daß Island auch nach der offiziellen Annahme des Christentums seine Eigentümlichkeiten beibehielt, die sich besonders darin bemerkbar machen, daß die einheimische Sprache dem Lateinischen als Schriftsprache auch für die Kirche nicht wich, daß somit die Christianisierung der isländischen Gesellschaft auch sichtbar weit weniger wirksam war als in anderen Teilen Europas. Das zeigt die Untersuchung auch darin, wie wenig nachhaltig die Heiligen Islands als Namensgeber wirksam wurden (der Name Maria scheint vor 1500 sehr selten gewesen zu sein, vgl. S. 128). Anderswo mag es in der Tat ähnlich gewesen sein, wenn auch die kirchlichen Quellen weitaus zahlreicher sind. In dieser Hinsicht wäre Island ein hervorragendes Fallbeispiel für eine längst fällige Neuüberprüfung der Rolle des Christentums im mittelalterlichen Europa. Ein weiterer Bd, der die Untersuchung bis zur Reformation fortführt, ist angekündigt.

Konstanz

Michael Richter

Kurzrezensionen

Religion und Nation im Krieg auf dem Balkan. Beiträge des Treffens deutscher, kroatischer und serbischer Wissenschaftler vom 5.–9. April 1995 in Freising, hg. v. Thomas Bremer. – Bonn: Zentralstelle Weltkirche 1996. 216 S. (Projekte, 2), kt DM 10,00 ISBN: 3-928214-80-2

Der Bd dokumentiert die Beiträge einer Konferenz, zu der auf Initiative des Bischofs von Hildesheim, Dr. Josef Homeyer, und des Hgs im April 1995 Historiker und Theologen aus Serbien und Kroatien zusammenkamen, um in einen Dialog über unterschiedliche Sichtweisen der Geschichte ihrer Völker einzutreten.

Dabei wurden jeweils Koreferate gehalten, in denen das Verhältnis von Religion bzw. Kirche zu Staat und Nation sowohl aus der Binnenperspektive (z. B. kroatische Sicht der kroatischen Geschichte) wie auch aus der Außenperspektive (z. B. serbische Sicht der kroatischen Geschichte) dargestellt wurde.

Die Beiträge der serbischen und kroatischen Teilnehmer belegen, daß dieser Dialog auf der Konferenz selbst noch nicht gelungen ist. Allzu oft klingt in den Referaten, die von sehr unterschiedlicher Qualität und Länge sind, der Vorwurf der Verfälschung der Geschichte an, der eine Verständigung in diesem Konflikt so schwierig macht.

Die Beiträge der beteiligten deutschen Wissenschaftler sind der Rolle der kirchlichen Medien im Jugoslawien-Konflikt sowie den Vermittlungsversuchen internationaler Organisationen gewidmet, die teils kritisch reflektiert (S. TROBST über die OSZE), teils auch nur referiert (J. TAYLOR über die KEK) werden.

Der grundsätzlichen Frage, welche Rolle Vorurteile und Feindbilder in Konfliktsituationen spielen, ist nur ein Beitrag gewidmet, der aus der Feder des Münsteraner Friedensforschers HEINZ-GÜNTHER STOBBE stammt. Es bleibt zu hoffen, daß die darin enthaltenen Gedankenanstöße die beteiligten serbischen und kroatischen Wissenschaftler zu einer selbstkritischen Reflexion ihrer Positionen angeregt haben.

J. O.

Eucharisteria. Festschrift für Damaskinos Papandreou, Metropolit der Schweiz, zum 60. Geburtstag am 23. Februar 1996, hg. v. Maria Brun / Wilhelm Schneemelcher. – Athen: Ekdotike Athenon 1996. 360 S. geb. ISBN: 960-213-346-5

Die FS enthält Beiträge orthodoxer, evangelischer und katholischer Vf., die ein druckvolles Zeugnis der vielfältigen ökumenischen Beziehungen des Jubilars bieten.

Der erste Teil (17–54) dokumentiert Grußworte zahlreicher Repräsentanten verschiedener christlicher Konfessionen sowie einiger Vertreter des Judentums und des Islam. Der zweite Teil (55–151) enthält unter der Überschrift „*Glaube und Theologie*“ Beiträge zu unterschiedlichen theologischen Fragestellungen, von der Bedeutung des Segens im Christentum und der Entwicklung der altkirchlichen Christologie über das Verständnis von Taufe, Firmung und Ordo bis hin zu den Herausforderungen, die Pluralismus und Fundamentalismus an die Theologie stellen. Im dritten Teil (153–226) sind unter der Überschrift „*Weggemeinschaft*“ Reflexionen über die ökumenische Bewegung, den ökumenischen Dialog und das panorthodoxe Konzil zusammengefaßt. Der vierte Teil (227–356) enthält neben biographischen Informationen über Damaskinos Papandreou

zehn Art. des Jubilars zu verschiedenen Fragestellungen aus dem Bereich des panorthodoxen, des ökumenischen und des interreligiösen Dialogs.

Die einzelnen Art. dieser FS, die überwiegend in deutscher und französischer, teilweise auch in englischer Sprache verfaßt sind, bieten dem interessierten Leser eine Fundgrube für manche bemerkenswerte Details, zeigen aber im allgemeinen keine grundlegend neuen Perspektiven auf. J. O.

Bühlmann, Walter / Scherer, Karl: Sprachliche Stilfiguren der Bibel. Von Assonanz bis Zahlenspruch. Ein Nachschlagewerk. – Gießen: Brunnen, 2. verbesserte Aufl., 1994. 125 S. (Monographien und Studienbücher, TVG), kt DM 24,00 ISBN: 3-7655-9385-0

Die Vf. legen zwanzig Jahre nach dem ersten Erscheinen ihres handlichen Nachschlagewerkes zu Stilfiguren der Bibel eine zweite, leicht überarbeitete Aufl. vor. Die einzelnen Figuren werden – aufgeteilt in sechs Kategorien – mit Hilfe einer prägnanten Kurzbeschreibung vorgestellt und durch Beispiele aus beiden Testamenten veranschaulicht. Die anschließenden Literaturhinweise, die durch die Neuauflage aktualisiert wurden, geben die Möglichkeit, intensiver in die jeweilige Materie einzusteigen. Das kleine Stilfigurenlexikon ist nach wie vor gerade für Studierende eine willkommene Arbeitshilfe für die exegetische Beschäftigung mit biblischen Texten. A. L.

Between Desert and City. The Coptic Orthodox Church Today, ed. by Nelly van Doorn-Harder / Kari Vogt. – Oslo: Novus Press 1997. 290 S., geb. nkr 295,00 ISBN: 82-7099-257-7

Dieser Sbd bietet 18 Studien zur Erneuerungsbewegung in der koptischen Kirche, die in den 1960er Jahren begonnen hat, von Papst Kyrill VI. ebenso unterstützt wie vom jetzigen Papst Shenouda III. Beiden ist im vierten Teil jeweils eine biographische Skizze gewidmet, zwei Studien widmen sich als abschließender fünfter Teil den Kopten in Europa bzw. den USA. Zwei historische Skizzen zum Verlauf der Erneuerung und den Beziehungen zwischen Kopten und Muslimen in Ägypten bilden den ersten Teil des Bdes, es folgen im zweiten Teil Beiträge zur Rolle des Mönchtums und dessen Spiritualität, ein dritter Teil befaßt sich (durchaus kritisch) mit der Rollenzuweisung an die Laien und den Erfahrungen von Frauen und Kindern.

Das hier versammelte Expertenwissen gewährt einen kompakten und gut lesbaren Einblick in die problematische Situation der Kopten und ihre Suche nach einer Verbindung der eigenen Kultur mit der Moderne und einer teils militant muslimischen Umwelt.

J. M. W.

Etgeton, Stefan: Der Text der Inkarnation. Zur theologischen Genese des modernen Subjekts. – München: Wilhelm Fink 1996. 255 S., kt DM 58,00 ISBN: 3-7705-3150-7

Man nimmt die Diss., die als theologische begonnen und dann als kulturwissenschaftliche eingebracht wurde, wegen des Untertitels mit Spannung zur Hand: Umschreibt dieser doch einen Problemzusammenhang, den ein Gutteil der gegenwärtigen Philosophenzunft nicht mehr erkennt, weil er sich von den theologischen Motivquellen der eigenen Disziplin abgeschnitten hat, und den umgekehrt das Gros der – zumal katholischen – Theologenschaft gern unter den Tisch fallen läßt, weil sie seine Anerkennung um das für die theologisch-kirchliche Unbill der Gegenwart allfällig verantwortlich gemachte Feindbild „Moderne“ brächte. Nicht weniger Erwartung weckt der Haupttitel, um – zunächst noch genährt von den Kapitelüberschriften („Die Herkunft der Inkarnation“, „Das Doppelgesicht der Inkarnation“, „Die Schrift des Fleisches“, „Der bewiesene Gott“, „Die Fleischwerdung des Subjekts“) – einer herben Enttäuschung zu weichen: Nicht daß Vf. Bekanntes wiederholte – im Gegenteil: Abschnitt um Abschnitt trägt er nahezu bündelweise Beobachtungen theologischer, philosophischer, psychoanalytischer, literarischer Provenienz zusammen, zieht Parallelen, gibt Querverweise, setzt die Funde in wechselseitige hermeneutische Funktionen ein. Jedoch fehlt der Arbeit nahezu gänzlich jene methodologische Dimension, die unverzichtbar ist, soll sich wenigstens ein Minimum methodischer Kontrollierbarkeit einstellen. Auch dekonstruktivistische relecture zehrt performativ vom Schatten der Transparenz, die sie als Ideologie der „großen Diskurse“ zu zerschlagen trachtet.

„Die Moderne ist theoretisch halbiert, wenn man sie ausschließ- lich als Prozeß der Säkularisierung, Rationalisierung und Entzaube-

lung begreift, anstatt gerade darin auch den Effekt einer religiösen, christologischen Konstellation wahrzunehmen, in der das verdrängte theologische Potential stets von Neuem wiederkehrt“ (231) – ein großes Thema, zu dem Vf. viel zusammengetragen hat, das aber seiner eigentlichen Durcharbeitung noch harrt. Insofern ist das Bedauern E.s darüber zu teilen, daß er sich mit dem Text seiner Arbeit aus der Theologie herausgeschrieben habe (6). K. M.

Fahnroth, Martin: Das Verhältnis von Papst und Gesamtheit der Gläubigen.

Am Beispiel von Filippo Maria Guidi und der nachtridentinischen Tradition. – Altenberge: Oros Verlag 1994. 338 S. (MThA, 32), kt DM 64,80 ISBN: 3-89375-100-9

F. untersucht zunächst das Votum von Kardinal Guidi auf dem Ersten Vatikanum, das für Aufregung sorgte, und Pius IX. im Gespräch mit Guidi über dieses Votum zu der Äußerung veranlaßte: „Ich bin die Tradition!“ („Io sono la tradizione, io, io sono la Chiesa!“) (46). Der Vf. erkennt in dem Votum zwei Punkte der Kritik am Schema. Guidi lehnt eine Unfehlbarkeit als persönliche Eigenschaft des Papstes (22) ab und ebenso eine Unabhängigkeit des Papstes von der Kirche (24). In einem weiteren Abschnitt beschreibt F. die Reaktionen auf Guidis Votum (44–64) und zieht dann ein Resümee (65–78). Nun untersucht er ausgehend von dieser Fragestellung die bedeutenderen (scholastischen) Theologen des 16. bis 19. Jh.s. Das Ergebnis stellt er jeweils am Ende dar (77–257). Hier fragt er meist auch nach, wie diese Theologen den *Sensus fidelium* in der Frage der „Immaculata“ behandeln und berücksichtigen. Ein Resümee beschließt diesen Abschnitt und faßt nochmals zusammen.

In einem Schlußabschnitt ordnet er die „Position Guidis in den Traditionszusammenhang“ ein (302–309) und gibt dann einen „Ausblick auf die moderne Ekklesiologie“ (309–322).

In den Hauptthesen sieht der Vf. Guidi durchaus in der nachtridentinischen Tradition. Es werden allerdings Unterschiede im Verständnis des *Sensus ecclesiae* gesehen und beschrieben. Hier findet der Vf. kein eindeutiges Verständnis und hält sich zwei Möglichkeiten der Auslegung und so auch die Einordnung in die ekklesiologische Tradition offen. Auf den Unterschied zu Perrone, der den *Sensus* der Gläubigen allein als Wiederhall der vom Lehramt überlieferten Glaubensinhalte sieht, wird hingewiesen. In seinem Ausblick, in dem der Vf. einige neuere Theologen befragt, sieht er Guidi als einen, der diese neueren Erscheinungen bereits vorwegnimmt. Am Schluß verweist F. auf das Dokument der römischen Glaubenskongregation über einige Aspekte der Kirche als *Communio* und stellt fest, daß hier „der ontologischen Verbindung von Lehramt und Kirche keine Aufmerksamkeit“ (320) geschenkt wird. Er meint, es stehe hier die kurze Tradition nach 1870 gegen die ganze Tradition der Kirche und leitet die Forderung ab, „eine zukünftige Ekklesiologie“ müsse „sich im Verständnis der Kirche nicht auf eine relativ kurze Epoche in der katholischen ekklesiologischen Tradition zu beschränken, sondern sich der ganzen Fülle dieser Tradition“ öffnen (322). P. S.

Ökumenische Kirchengeschichte. Probleme – Visionen – Methoden, hg. v.

Bernd Jaspert. – Paderborn: Bonifatius / Lembeck 1998. 218 S., kt DM 58,00 ISBN: 3-87088-874-1 / 3-87476-317-X

Dieser von B. JASPERT herausgegebene Sbd enthält die Referate einer Tagung der Ev. Akademie Hofgeismar von 1994. Die vielfältigen Beiträge wollen sowohl eine Bestandsaufnahme bieten, als auch Impulse für eine zukünftige (internationale) ökumenische Kirchengeschichtsforschung geben. Der erste Teil (Grundfragen) beschäftigt sich mit methodischen und hermeneutischen Fragen. Der zweite Teil (Einzelthemen) enthält neun Untersuchungen, u. a. zur Bedeutung der Patristik und des Heiligengedenkens für eine ökumenische Kirchengeschichtsschreibung, aber auch zur Kirchengeschichte Südosteuropas, dem Josephinismus, spezifisch katholischen Anstößen zur ökumenischen Kirchengeschichtsschreibung, den liturgischen Impulsen Romano Guardinis etc. Obwohl man den inhaltlichen Zusammenhang zwischen den einzelnen Beiträgen vermisst, bietet dieser Bd reichlich Material zur genannten Thematik. T. B.

Jordan, Mark D.: The Invention of Sodomy in Christian Theology. – Chicago / London: University of Chicago Press 1997. 176 S.

Der Vf. sucht das mittelalterliche Verständnis der Sodomie als Erfindung lustfeindlicher Theologen zu erklären. Seine Hypothese leitet sich daher, daß er die Abwertung der Sodomie ab dem 6. Jh. in

hohem Maße kultisch mitbegründet sieht, obgleich die zugrundeliegenden Kategorien des priesterlichen Heiligkeitgesetzes in Lev und Dtn doch längst durch Jesus außer Kraft gesetzt waren (168f). Die Revitalisierung der kultischen Kategorien um der Abwertung der Sodomie willen sei im Frühmittelalter gezieht durch Theologen betrieben worden: „Sodomie“ ist ein Name, der nicht eine Art menschlichen Verhaltens bezeichnet, sondern vielmehr das Versagen von Theologen“ (176).

Dieser Hypothese ist kritisch entgegenzuhalten, daß die ab dem 6. Jh. in der Tat zunehmende Bedeutung der kultischen Reinheit, wie sie sich auch auf die Einschätzung der Sodomie ausgewirkt hat, nicht von wissenden Theologen verursacht wurde, welche unkundige Laien auf diese Weise in Schach zu halten suchten; vielmehr ist die seit frühmittelalterlicher Zeit erneut maßgebliche Bedeutung der kultischen Reinheit darauf zurückzuführen, daß das Christentum zu dieser Zeit in „einfachen“ Völkerschaften Fuß faßte. Als Folge ihres Mangels an elementarer Bildung bezogen sich diese wenig gebildeten Völker v. a. auf die Überlieferungen der jüdisch-christlichen Tradition, die ihrem einfachen Denken am ehesten entsprachen: v. a. auf das priesterliche Heiligkeitgesetz. Dessen seit dem 6. Jh. im Weltverstehen des Westens omnipräsenten kultischen Prämissen führten auch zu einer Geringschätzung der Sexualität, überdies zu einer Abwertung der gemäß dem NT dem Manne ebenbürtigen Frau – mit Folgen bis in die Gegenwart. H. L.

Schmidt-Leukel, Perry: Theologie der Religionen. Probleme, Optionen, Argumente. – Neuried: ars una 1997. XV, 637 S. (Beiträge zur Fundamentalthologie und Religionsphilosophie, 1), kt DM 138,00 ISBN: 3-89391-451-X

Die fundamentaltheologische Studie zur gegenwärtigen Diskussion um das Verhältnis des Christentums zu nichtchristlichen Religionen bietet eine differenzierte Darstellung der theologischen Positionen und eine erkenntnistheoretische Überprüfung der vorgebrachten Argumente und Einwände. Den breitesten Raum nimmt dabei die hauptsächlich im angelsächsischen Raum entwickelte pluralistische Religionstheologie und hier v. a. die Position von John Hick ein. Auf der Grundlage einer Abwägung des Lösungspotentials der exklusivistischen, der inklusivistischen und der pluralistischen Position kommt die Untersuchung zu der „vorläufige[n] Einschätzung“, daß „die pluralistische Position gegenüber den beiden anderen Optionen im Vorteil zu sein“ scheint (582). Die pluralistische Option sei allerdings nur unter der Bedingung „der Aufgabe des Anspruchs auf die exklusive Alleingültigkeit ... der in der eigenen Tradition gegebenen Gotteserkenntnis“ zu haben (581).

Diese Bedingung ist m. E. nicht zwingend. Könnte man nicht auch zu dem Ergebnis kommen: Die Schlußfolgerung aus der Alleingültigkeit, daß alle anderen Arten der Gotteserkenntnis falsch sind, ist aufzugeben? Denn wenn nach Hick verschiedene authentische Manifestationen (= Selbsterschließungen, Offenbarungen) der infiniten transzendenten Wirklichkeit denkbar und in verschiedenen Religionen tatsächlich gegeben sind, die weder in eine von ihnen inegriert, noch in eine höhere aufgehoben werden können, dann ist jede dieser Manifestationen alleingültig. Daraus muß nicht eine „postmoderne“ Beliebbarkeit (im Sinne eines unhinterfragbaren Nebeneinanders der Religionen) folgen, die Hick unter allen Umständen zu vermeiden sucht (8f). Denn insofern jede dieser unaufhebbar einzigartigen Manifestationen auf das eine Unbedingte verweist – nur dann ist sie nach Hick authentisch (379f) – ist jede auch auf die anderen verwiesen. Jede hat nicht nur für sich, sondern auch für die anderen Alleingültigkeit. Paul Knitters Rede von der „relationalen Einzigartigkeit“ (574) dürfte in diesem Sinne

gemeint sein. Die pluralistische Religionstheorie käme dann trotz aller Berührungsängste gegenüber der postmodernen „radikalen Pluralität“ (Wolfgang Welsch, *Unsere postmoderne Moderne*, Weinheim 1991, 320) an dem Problem nicht vorbei, wie die Relation zwischen alleingültigen Glaubensüberzeugungen zu denken ist und im interreligiösen Dialog praktiziert werden kann (vgl. Georg Lange-meyer, In keinem anderen Namen ist Heil, in: *Zeugnis und Dialog*. FS Klaus Wittstadt, hg. v. W. Weiß, Würzburg 1996, 440–445). G. L.

Seebass, Horst: Genesis I. Urgeschichte (1,1–11,26). – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1996. VIII, 292 S., kt DM 78,00 ISBN: 3-7887-1517-0

Da in einer Kurzrezension ein solch profundes, auf eine Arbeit von 24 Jahren (V) zurückgehendes Kommentarwerk wie das hier im ersten Bd vorliegende des bekannten Bonner Alttestamentlers H. Seebass weder angemessen gewürdigt noch ausreichend diskutiert werden kann, muß sich die Aufgabe des Rez. hier darin erschöpfen, auf die Bedeutsamkeit dieses neuen Genesis-Kommentars, der die unübersehbar gewordene Fülle neuester Literatur zu berücksichtigen sucht, hinzuweisen. Eine eingehendere Würdigung dieses lang-jährigen Forschungsertrags muß nach dem Erscheinen der Folgebände und unter kritischer Berücksichtigung zeitgleich erschiener weiterer Genesis-Kommentare (Vgl. J. A. Soggin 1997) an anderer Stelle geschehen.

Der hier zu empfehlende Bd 1 gliedert sich zunächst in einen umfangreichen Einleitungsteil (9–54), der auch über den Kommentierungsgegenstand hinaus von hohem Interesse ist, sodann in den eigentlichen Kommentar der Urgeschichte. Die klar gegliederten Kommentarteile mit umfangreichen Literaturhinweisen, Anmerkungen zur Übersetzung, zur Ausgrenzung und Form sowie die sich anschließende ausführliche Kommentierung und theologische Würdigung machen aus diesem die Forschungsdiskussion kritisch aufnehmenden und impulsgebend hinterfragenden Kommentar zugleich – v. a. auch aufgrund der adressatenorientierten Vermittlung – ein höchst gelungenes Werk für den Einsatz im akademischen Unterricht. T. M.

Vry, Volker de: Liborius, Brückenbauer Europas. Die mittelalterlichen Viten und Translationsberichte. Mit einem Anhang der Liboriana. – Paderborn z. B.: F. Schöningh 1997. XVII, 381 S., Ln DM 88,00 ISBN: 3-506-72012-0

1600 Jahre nach dem Tode des hl. Liborius widmet sich diese Diss. den Überlieferungen zu diesem Bischof, dessen Verehrung die Bistümer Paderborn und Le Mans seit 836 verbindet. Der erste Teil (1–174) rekonstruiert in der Diskussion sämtlicher Texte und ihrer Beziehungen die literarischen Abenteuer des hl. Liborius (5). Im zweiten Teil (175–224) finden sich (wegen der Konzentration auf die Translatio leider nur teilweise übersetzt) die Texteditionen des Paderborner Anonymus (mit kritischem Apparat) und einer in Wien aufbewahrten Kurz-Vita. Der dritte Teil (225–266) bietet eine komplette beschreibende Liste der behandelten Texte, angeschlossen sind mehrere Register und eine Bibliographie.

Naturngemäß zielt diese Untersuchung vornehmlich auf die Texte der Liborius-Überlieferung und deren bewegte Geschichte, so daß ein (klug bebildertes) Bibliotheksbuch entstanden ist. Das Kap. zur Ausbreitung der Verehrung des hl. Liborius bietet aber auch einen interessanten Einblick in die Geschichte der Kirche von Paderborn, die jedes Jahr an Libori das älteste Volkfest Europas feiert. J. M. W.

Theologische Literatur

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

Allgemeines, Festschriften, Zeitschriften

Theologie der Gegenwart 41, 2/1997, hg. v. der Philosophisch-Theologischen Hochschule der Redemptoristen, Hennes/Sieg. – Kevelaer: Butzon & Bercker 1997. DM 54,00 pro Jahr ISSN: 0342-1457: 82–91: Seidl, Theodor: Neues vom Alten Testament. Ergebnisse und Konsequenzen der jüngsten Forschung; 92–104: Oberforcher, Robert: Gott als Vorkämpfer der Humanität. Biblische Befreiungserfahrung und prophetische Sozialkritik; 105–115: Lippert, Peter: Die Theologie und der alternde Mensch; 116–127:

Müller, Stephan E.: Solidarität im Konflikt. Anmerkungen und Fragen zum Schreiben des Papstes zur Schwangerschaftskonfliktberatung. Versuch einer Zwischenbilanz; 128–137: Kreiml, Josef: Die Geschöpflichkeit des Menschen als Ausdruck der Wahrheit des Seins. Zur theologischen Protologie Romano Guardinis; 138–149: Lochbühler, Wilfried: „Nachhaltige Entwicklung“: Eine Herausforderung für die christliche Sozialethik.

Bibelwissenschaft

Biblica Vol. 79 Fasc. 1, hg. v. Pontificio Istituto Biblico. – Roma: 1998. 600 S., Lit 80 000 pro Jahr ISSN 0006-0887: 1–26: Weren, Wim J. C.: The Use of Isaiah 5,1–7 in the Parable of the Tenants (Mark 12,1–12; Matthew 21,33–46); 27–56: Synek, Eva M.: Die Apostolischen Konstitutionen – ein „christlicher Talmud“ aus dem 4. Jh.; 57–68: Oropeza, B. J.: Laying to the

Rest the Midrash: Paul's Message on Meat Sacrificed to Idols in Light of the Deuteronomistic Tradition; 69–75: KILGALLAN, John J.: The Importance of the Redactor in Luke 18,9–14; 76–85: CRAIG, Kenneth M., Jr.: Bargaining in Tov (Judges 11,4–11): The Many Directions of So-called Direct Speech; 86–90: SASSON, Victor: The Literary and Theological Function of Job's Wife in the Book of Job; 91–96: DIRKSEN, Piet B.: 1 Chronicles 9,26–33: Its Position in Chapter 9; 97–102: BEAUDRY, Marcel / NODÉ, Étienne: Le Tigre et l'Euphrate en Benjamin; 103–119: UHLINGER, Christoph: Westsemitisch beschriftete Stempelsiegel: ein Corpus und neue Fragen.

Neueste Kirchengeschichte

Das II. Vatikanum – christlicher Glaube im Horizont globaler Modernisierung. Einleitungsfragen, hg. v. Peter Hünemann. – Paderborn: F. Schöningh 1998. 269 S. (Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums, 1), kt DM 78,00 ISBN: 3–506–73761–9; 15–30: KAUFMANN, Franz-Xaver: Globalisierung und Christentum; 31–34: RUGGIERI, Giuseppe: Das II. Vatikanum – Ereignis von Weltkirche; 35–47: GABRIEL, Karl: Die Interpretation des II. Vatikanums als interdisziplinäre Forschungsaufgabe; 49–65: GRAF, Friedrich Wilhelm: Die nachholende Selbstmodernisierung des Katholizismus? Kritische Anmerkungen zu Karl Gabriels Vorschlag einer interdisziplinären Hermeneutik des II. Vatikanums; 67–82: HÜNNEMANN, Peter: Zu den Kategorien „Konzil“ und „Konzilsentscheidung“. Vorüberlegungen zur Interpretation des II. Vatikanums; 83–99: HOPING, Helmut: Die Kirche im Dialog mit der Welt und der sapientiale Charakter christlicher Lehre. Pragmatik und Programmatik des II. Vatikanums im Kontext der Globalisierung; 101–106: CALLEJAS, Juan Noemi: Das II. Vatikanum im Kontext globaler Modernisierung aus einer lateinamerikanischen Perspektive; 107–125: HÜNNEMANN, Peter: Das II. Vatikanum als Ereignis und die Frage nach seiner Pragmatik; 127–134: HÖHN, Hans-Joachim: Inkulturation und Krise. Zur konziliaren Hermeneutik; 139–157: ALBERICO, Giuseppe: Das II. Vatikanum und der kulturelle Wandel in Europa; 159–164: WOLF, Hubert: Vom Nutzen der Historie für die Interpretation des II. Vatikanums; 165–203: BEZZO, José Oscar: Das II. Vatikanum und der kulturelle Wandel in Lateinamerika. Medellín, Puebla, Santo Domingo und die 500-Jahr-Feier; 205–209: DELGADO, Mariano: Kritische Anmerkungen zur selektiven Rezeption des II. Vatikanums in Lateinamerika; 211–225: KOMONCHAK, Joseph A.: Das II. Vatikanum und die nordamerikanische Kultur am Beispiel von John Courtney Murray; 227–235: ZÖLLER, Michael: Führen alle Wege Roms nach Washington?; 237–247: MUTOMBO-MWANA, Achille: Auf dem Weg zu einer afrikanischen Identität. Die nachkonziliare Kirche zwischen heterogenen Erbschaften und dem Zwang zur Modernisierung; 249–254: HERGA, Meinrad: Die partielle Blindheit des Konzils im Blick auf Afrika; 255–263: MÜLLER, Johannes: Globalisierung und das II. Vatikanum in den Kontrasten Asiens.

Kirche und Katholizismus seit 1945. Bd 1. Mittel-, West- und Nordeuropa, hg. v. Erwin Gatz. – Paderborn: F. Schöningh 1998. 368 S., Ln DM 78,00 ISBN: 3–506–74460–7; 19–46: ICKX, Johan: Belgien; 47–51: BOHN, Olaf: Dänemark; 53–131: GATZ, Erwin: Deutschland. Alte Bundesrepublik; 132–150: PILVOUSEK, Josef: Die katholische Kirche in der DDR; 150–159: GATZ, Erwin: Kirche im Vereinigten Deutschland; 159–161: SAMERSKI, Stefan / VERSCHUREN, Paul: Finnland; 163–222: ALBERT, Marcel: Frankreich; 223–224: GJSEN, Johannes / GUDMUNDSSON, Gunnar: Island; 225–228: RIES, Markus: Liechtenstein; 229–238: HELLINGHAUSEN, Georges: Luxemburg; 239–241: ALBERT, Marcel: Monaco; 243–274: JACOBS, Jan: Die Niederlande; 275–281: WERNER, Yvonne Maria: Norwegen; 283–315: LIEBMANN, Maximilian: Österreich; 317–332: WERNER, Yvonne Maria: Schweden; 333–356: RIES, Markus: Die Schweiz.

Siegerin in Trümmern. Die Rolle der katholischen Kirche in der deutschen Nachkriegsgesellschaft, hg. v. Joachim Köhler / Damian van Melis. – Stuttgart: W. Kohlhammer 1998. 252 S. (Konfession und Gesellschaft, 15), kt DM 59,80 ISBN: 3–17–015274–2; 18–41: RIECHERT, Karen: Der Umgang der katholischen Kirche mit historischer und juristischer Schuld anlässlich der Nürnberger Hauptkriegsverbrecherprozesse; 42–69: VAN MELIS, Damian: Der katholische Episkopat und die Entnazifizierung; 70–84: BRÖCKLING, Ulrich: Der „Dritte Weg“ und die „Dritte Kraft“. Zur Konzeption eines sozialistischen Europas in der Nachkriegspublizistik von Walter Dirks; 85–102: LIENKAMP, Andreas: Ein „vergessener Brückenschlag“. Theodor Steinbüchels Auseinandersetzung mit dem Sozialismus; 103–124: KÖSTER, Markus: „Betet um einen Guten Ausgang der Wahl!“ Kirche und Parteien im Bistum Münster nach 1945; 125–141: MEISSNER, Stefan: Katholische Bekenntnisschule – Freiheit oder Zwang? Das Bistum Rottenburg im Kampf um das „Elternrecht“ im deutschen Südwesten; 142–160: DAMBERG, Wilhelm: „Radikal katholische Laien an die Front!“ Beobachtungen zur Idee und Wirkungsgeschichte der Katholischen Aktion; 161–174: FRIE, Ewald: Zwischen Amtskirche und Verbandswesen. Der Deutsche Caritasverband 1945–1949; 175–198: ALTHERR, Ulrike: Kirchliche Verbandsarbeit und die Interessen von Frauen. Katholische Frauenorganisationen in der Diözese Rottenburg-Stuttgart nach 1945; 199–228: KÖHLER, Joachim / BENDEL, Rainer: Bewährte Rezepte oder unkonventionelle Experimente? Zur Seelsorge an Flüchtlingen und Heimatvertriebenen; 229–245: SCHÄFER, Bernd: „Er wollte in Fulda Zeuge sein.“ Eine deutsch-deutsche Geschichte aus den fünfziger Jahren.

Religionsphilosophie / Fundamentaltheologie

Fundamentaltheologie. Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen, hg. v. Klaus Müller. – Regensburg: Friedrich Pustet 1998. 459 S., geb. DM

88,00 ISBN 3–7917–1589–5; 23–44: ESSEN, Georg: „Und diese Zeit ist unsere Zeit, immer noch.“ Neuzeit als Thema katholischer Fundamentaltheologie; 45–58: TÜRK, Hans Günther: Positionen und Perspektiven in der Wissenschaftstheorie der Theologie; 59–76: ARENS, Edmund: Feuerprobe auf das Tun des Glaubens. Zum Ansatz einer theologischen Handlungstheorie; 77–100: MÜLLER, Klaus: Wieviel Vernunft braucht der Glaube? Erwägungen zur Begründungsproblematik; 101–118: NEUHAUS, Gerd: Zwischen Protestantismus und Erlösungsgewissheit. Auf dem Weg zu einer christologischen Theodizee; 121–149: STOBBE, Heinz-Günther: Schädliche Einheit. Ein Beitrag zur Wiederbelebung der hermeneutischen Debatte; 151–175: WENZEL, Knut: Die Gegenwart des Verstehens. Hermeneutik im Schatten theologischer Rezeptionsdefizite; 177–191: VERWEYEN, Hansjürgen: Theologische Hermeneutik heute; 193–214: WENDEL, Saskia: Postmoderne Theologie? Zum Verhältnis von christlicher Theologie und postmoderner Philosophie; 217–241: MANEMANN, Jürgen: Kritik als zentrales Moment des Glaubens. Zur gesellschaftskritischen Dimension der Fundamentaltheologie; 243–260: BONGARDT, Michael: Glaubenseinheit statt Einheitsglaube. Zu Anliegen und Problematik kontextueller Theologien; 261–279: ESTERBAUER, Reinhold: (Fundamental-)Theologie und Naturwissenschaften; 281–298: WESSELY, Christian: Fundamentaltheologie und neue Medien; 299–321: LARCHER, Gerhard: Subjekt – Kunst – Geschichte. Chancen einer Annäherung von Fundamentaltheologie und Ästhetik; 323–345: ZWICK, Reinhold: Das Kino als christologisches Laboratorium; 349–367: STUBENRAUCH, Bertram: Die Theologie und die Religionen; 369–387: KOELLE, Lydia: „... die Wurzel trägt dich.“ Systematische Theologie in Israels Gegenwart; 389–409: WERBICK, Jürgen: Fundamentaltheologische Ekklesiologie: der Streit um die „unmögliche Institution“ Kirche; 411–426: MEYER zu SCHLOCHTERN, Josef: Kirchenbegriffe – Kirchenverständnisse – Kirchenmetaphern. Zur Diskussion um den sprachlogischen Status ekklesiologischer Prädikationen; 427–440: WAGNER, Harald: Fundamentaltheologie und Ökumene.

Ökumenische Theologie

Grundkurs Ökumene. Ökumenische Entwicklung – Brennpunkte – Praxis. Bd 1: Theologische Grundlagen, hg. v. Michael Kappes / Michael Faßnacht. – Kevelaer: Butzon & Bercker 1998. 239 S., pb. DM 38,00 ISBN: 3–7666–0146–6; 16–42: KAPPES, Michael: Ökumene im Aufbruch – Die Entwicklung der ökumenischen Bewegung im 20. Jahrhundert; 43–64: ALLKEMPER-HAKENES, Petra: Wege zur Spaltung – Kirchengeschichtliche Entwicklungslinien; 65–87: OELDEMANN, Johannes: Von der Vielfalt des Christentums – Eine kleine Konfessionskunde; 88–102: ALLKEMPER-HAKENES, Petra: Typisch Katholisch – Typisch Evangelisch. Einheit und Vielfalt christlicher Frömmigkeit; 103–127: KAPPES, Michael: Sakramente – Quellen christlichen Lebens. Das Sakramentenverständnis der evangelischen und katholischen Kirche; 128–154: KAPPES, Michael: Eucharistie. Sakrament der Einheit – Streitpunkt der Konfessionen; 155–177: OELDEMANN, Johannes: Das kirchliche Amt – einheitsstiftend oder kirchentrennend?; 178–209: FASSNACHT, Michael: Konfessionsverbindend? Leben in einer konfessionsverschiedenen Ehe und Familie; 210–229: LINK, Hans-Georg: Ökumenisch handeln – aber wie? Ökumene in der Praxis der Gemeinden – Sieben Vorschläge.

Grundkurs Ökumene. Ökumenische Entwicklung – Brennpunkte – Praxis. Bd 2: Materialien für eine Seminarreihe, hg. v. Michael Kappes / Michael Faßnacht. – Kevelaer: Butzon & Bercker 1998. 196 S., DM 58,00 ISBN: 3–7666–0147–4; 15–30: Faßnacht, Michael: Einführungsveranstaltung; 31–52: KAPPES, Michael: Ökumene im Aufbruch – Die Entwicklung der ökumenischen Bewegung im 20. Jahrhundert; 53–70: ALLKEMPER-HAKENES, Petra: Wege zur Spaltung – Kirchengeschichtliche Entwicklungslinien; 71–82: OELDEMANN, Johannes: Von der Vielfalt des Christentums – Eine kleine Konfessionskunde; 83–96: ALLKEMPER-HAKENES, Petra: Typisch Katholisch – Typisch Evangelisch. Einheit und Vielfalt christlicher Frömmigkeit; 97–116: KAPPES, Michael: Sakramente – Quellen christlichen Lebens. Das Sakramentenverständnis der evangelischen und katholischen Kirche; 117–149: KAPPES, Michael: Eucharistie. Sakrament der Einheit – Streitpunkt der Konfessionen; 150–162: OELDEMANN, Johannes: Das kirchliche Amt – einheitsstiftend oder kirchentrennend?; 163–168: FASSNACHT, Michael: Konfessionsverbindend? Leben in einer konfessionsverschiedenen Ehe und Familie; 169–193: FASSNACHT, Michael: Ökumenisch handeln – aber wie? Ökumene in der Praxis der Gemeinden.

Liturgiewissenschaft

Die heilige Liturgie. Referate der „Internationalen Theologischen Sommerakademie 1997“ des Linzer Priesterkreises in Aigen/M., hg. v. Franz Bredl. – Steyr: Ennsthaler Verlag 1997. 369 S., kt DM 36,80 ISBN: 3–85068–533–0; 16–35: SCHEFFCZYK, Leo: Theologische Grundlagen der Liturgie; 36–71: SPAEMANN, Robert: Liturgie als Ausdruck des Glaubens; 72–89: KAPPELLARI, Egon: Die Liturgiekonstitution „Sacrosanctum Concilium“ und die Praxis heutiger Liturgie; 90–122: WALDSTEIN, Wolfgang: „Missale 2000“. Stärken und Schwächen eines Entwurfs; 123–159: KELLER, Erwin: Mystagogie und liturgische Bildung; 160–195: STICKLER, Alfons Maria: Erinnerungen und Erfahrungen eines Konzilsperitus der Liturgiekommision; 196–215: HARRISON, Brian W.: Grundzüge einer „Reform der Liturgiereform“; 216–251: PRANTNER, Robert: Der Einfluß der liturgischen Praxis auf das religiöse Bewußtsein; 252–286: ZIEGENAUS, Anton: Die eucharistische Vollgestalt als Maßstab zur Beurteilung priesterloser Wortgottesdienste; 287–323: WAGNER, Gerhard: Anbetung als Grundvollzug der Gottesbeziehung; 324–328:

STICKLER, Alfons Maria: Predigt; 329–368: HARRISON, Brian W.: Die Reform der liturgischen Reform.

In *Ritualen das Leben feiern*, z. B. Schwangerschaft, Geburtstag, Führerschein, Umzug, Trennung, hg. v. Christiane Bundschuh-Schramm. – Mainz: M. Grünewald 1998. 183 S., kt DM 32,00 ISBN: 3-7867-2097-5: 9–15: Biographie und Religion: Übergänge feiern; 19–27: BREUER, Christine: Liturgie in der Schwangerschaft; 27–32: VALLENDORF, Beate: Ritual vor der Geburt; 33–41: BUNDSCHUH-SCHRAMM, Christiane / RIES, Annette: Feier der Taufe; 42–48: HERBERHOLD, Mechthild / BUNDSCHUH-SCHRAMM, Christiane: Ritual zur ersten Menstruation; 48–54: SCHNITZLER-FORSTER, Jutta: Feier zum Auszug aus dem Elternhaus; 54–59: NOWACK, Bianca: Ritual zum Führerschein; 60–64: HUMMEL, Elisabeth: Ritual zum 30. Geburtstag; 64–67: BAUER-HEGELE, Johanna: Ritual zum Übergang in eine offene Zukunft; 68–72: SCHÄFER-KREBS, Margret: Ritual zu einem Hochzeitstag; 72–77: HERBERHOLD, Mechthild: Einzugsritual; 78–83: RIES, Annette / BUNDSCHUH-SCHRAMM, Christiane: Feier zum Einzug in ein neugebautes Haus; 83–92: SCHNITZLER-FORSTER, Jutta / BUNDSCHUH-SCHRAMM, Christiane: Feier zum 10jährigen Berufsjubiläum; 92–96: BUNDSCHUH-SCHRAMM, Christiane: Ritual zum Kinderwunsch; 96–99: KLEINE, Christel: Feier zum 40. Geburtstag; 99–103: SCHMID, Iris: Abschiedsritual; 103–111: BÖRGERSHAUSEN, Uwe: Ritual zum Stellenwechsel; 111–119: JERABEK, Christine: Ritual zum Stellenwechsel; 119–125: HERBERHOLD, Mechthild: Trennungsritual; 125–131: HORCH-BÖRGERSHAUSEN, Regina: Ritual zum Übergang in das neue Jahr; 131–142: BAYER, Hermann Josef: Ritual in der Lebensmitte; 143–147: HEILIG, Petra / WASNER-GÖLZ, Christine: Ritual zum 60. Geburtstag; 148–158: BOKMEIER, Resi / HIRSCH, Elfriede: Ritual zum Übergang von der Erwerbsarbeit in eine neue Lebensphase; 159–168: MICHEL, Erika: Trauerliturgie; 168–174: BUNDSCHUH-SCHRAMM, Christiane: Feier der Beerdigung.

Missionswissenschaft

Neuere Zeitschrift für Missionswissenschaft 54–1998/2, hg. v. Verein zur Förderung der Missionswissenschaft. – Imensee 1998, kt sFr 43,00 ISSN

0028–3495: 81–97: ARENS, Edmund: Zwischen biblischem Tun und postmodernem Text; 99–112: HETTINGER, Michael: Damit der Glaube Wurzeln schlägt; 113–123: HALE, Frederick: The Apology of Literary Anticlericalism; 125–131: GRASSO, Emilio: La terminologia missiologica nei messaggi di Paolo VI per la Giornata missionaria mondiale (1963–1978); 132–136: CLERICI, Luigi: Die antiportugiesische Rebellion in Mombasa im Jahre 1631.

Bildende Kunst, Literatur, Film, Musik

Kunst-Positionen. Kunst als Thema gegenwärtiger evangelischer und katholischer Theologie, hg. v. Wolfgang Erich Müller / Jürgen Heumann. – Stuttgart: W. Kohlhammer 1998. 192 S., kt DM 49,80 ISBN: 3-17-015153-3: 11–17: STÖCK, Alex: Die Bilder, die Kunst und die Theologie; 18–34: MÄDLER, Inken: Direktiven – Perspektiven. Die Kunst der Moderne im Horizont theologischer Bestimmungen; 35–43: GRÖZINGER, Albrecht: Gibt es eine theologische Ästhetik?; 44–55: SCHWEBEL, Horst: Bedrohte Freiheit – Kunst zwischen Programm und schöpferischem Prozeß; 56–68: LÜTHI, Kurt: Tendenzen zeitgenössischer Kunst – eine Kunst des Bilderverbotes?; 69–80: WILS, Jean-Pierre: Ethik und Ästhetik – Kulturdiagnostische Prolegomena; 81–95: LESCH, Walter: Das Spiel mit dem „Unmenschlichen“ – Ethische und theologischen Aspekte einer Ästhetik des Bösen; 96–120: BERGMANN, Sigurd: Das Fremde wahrnehmen – Die öko- und ethnologische Herausforderung der Bildkunst und Theologie; 121–130: VOLP, Rainer: Kunst als individuelles Bezeichnungssystem. Ende oder Anfang einer Individualkultur? 131–148: MÜLLER, Wolfgang Erich: Kunst als Welterschließung. Zur Möglichkeit einer theologischen Interpretation autonomer Kunst; 149–156: LANGE, Günter: Aus Bildern klug werden; 157–174: HEUMANN, Jürgen: Die Flut der Bilder – Leben in der Unübersichtlichkeit? Religionspädagogische Anmerkungen zu Kunst und Religion dieser Zeit.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Dr. Reinhold Ahlers, Merschkamp 1a, D-48155 Münster;
Prof. Dr. Arnold Angenendt, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Dr. Henryk Anzulewicz, Adenauerallee 19, D-53111 Bonn;
Beate Beckmann, Mohnstraße 13, D-01069 Dresden;
DDR. Gerhard Beestermöller, Bergredder 64a, D-22885 Barsbüttel;
Prof. Dr. Udo Borse, Antoniusstr. 18, D-53913 Swisttal-Straffeld;
Prof. Dr. Jost Eckert, Albert-Schweitzer-Str. 30, D-54329 Konz;
Bernhard Eder, Hans-Sachs-Str. 13, D-92637 Weiden;
Prof. Dr. Pius Engelbert, Collegio S. Anselmo, Piazza Cavalieri di Malta 5, I-00153 Roma;
Dr. Norbert Ernst, Johannes-Müller-Str. 19, D-35037 Marburg;
Dr. Stephan Ernst, Karl-Severing-Str. 19a, D-33106 Paderborn;
Prof. Dr. Helmut Fritzsche, Fichtenweg 4, D-18059 Rostock;
Prof. Dr. Franz Furger (†);
Dr. Louise Gnädiger, Dägetschwil, CH-9527 Niederhelfenschwil;
Dr. Leo Groothuis, Karmeliterstraße 7, D-55116 Mainz;
Prof. Dr. Klaus Hedwig, Marienstraße 37, D-52134 Herzogenrath;
Prof. Dr. Heribert Heinemann, Kollegstraße 10, D-44801 Bochum;
Axel Heinrich, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Ferdinand Holböck, Ignaz-Rieder-Kai 17a, A-5020 Salzburg;
Prof. Dr. Anne Jensen, Universitätsplatz 3, A-8010 Graz;
Dr. Josef Kreiml, Professor-Huber-Platz 1, D-80539 München;
Dr. Peter Thaddäus Lang, Stadtarchiv, Johannisstr. 5, D-72458 Albstadt;
Jutta Lechtenberg-Diehl, Grottenweg 10, D-85253 Erdweg;
Prof. Dr. Klaus Lüdicke, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Dr. Ulrich Lücke, Kapuzinerbuck 4, D-79299 Wittnau;
Dr. Theo Mechtenberg, Tempelhofer Weg 2, D-32547 Bad Oeynhausen;
Dr. Dominicus M. Meier, Klosterberg 11, D-59872 Meschede;
Prof. Dr. Karl-Heinz Menke, Adenauerallee 19, D-53111 Bonn;
Dr. Gerd Mentgen, Universität Trier, Fb III-Mittelalterliche Geschichte DM 1 A-225, D-54286 Trier;
Prof. Dr. Klaus Müller, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
PDDr. Wolfgang Müller, Pfistergasse 20, CH-6000 Luzern 7;
Prof. Dr. Joachim Piegsa, Universitätsstr. 10, D-86135 Augsburg;
Prof. Dr. Klemens Richter, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Michael Richter, Universitätsstr. 10, D-78464 Konstanz;
Prof. Dr. Willy Rordorf, Chemin Gabriel 8, CH-2034 Pesoux;
Prof. Dr. Heinrich Schipperges, Schriesheimer Str. 59, D-69221 Dossenheim;
Dr. Karl Eugen Schlieff, Finkenstraße 75, D-48147 Münster;
Johanna Schmid, Mühlerweg 9, D-86167 Augsburg;
Dr. Klaus Scholtissek, Mittlerer Dallenbergweg 6a, D-97082 Würzburg;
Dr. Michael Schulz, Geschwister-Scholl-Platz 1, D-80539 München;
Prof. Dr. Ludger Schwienerhorst-Schönberger, Michaeligasse 13, D-94032 Passau;
Prof. Dr. Christa Schäfer-Lichtenberger, Hauptstr. 84, D-69117 Heidelberg;
Prof. Dr. Erdmann Sturm, Universitätsstr. 13–17, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Josef Sudbrack, Zuccalistr. 16, D-80639 München;
Dr. Ryszard Tomczak, ul. Radziszewskiego 07, PL-20039 Lublin;

Prof. Dr. Franz Georg Untergaßmair, Univ. Vechta, Fb. Kath. Theologie, Postfach 1553, D-49364 Vechta;
Prof. Dr. Albert Viciano, Instituto de Historia de la Iglesia Universidad de Navarra, E-31080 Pamplona;
Prof. Dr. José Villar, Universidad de Navarra, Facultad de Teología Apartado 170, E-31080 Pamplona;
Prof. Dr. Herbert Vorgrimler, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Rudolf Weigand (†);
Prof. Dr. Gunther Wenz, Schellingstr. 3/III-Vgb., D-80799 München;
Dr. Hermann Wieh, Große Domsfreiheit 5, D-49074 Osnabrück;
Prof. Dr. Gerhard B. Winkler, Universitätsplatz 1, A-5020 Salzburg;
Prof. Dr. Aloysius Winter, Domplatz 2, D-36037 Fulda;
Prof. Dr. Andreas Wollbold, Marktstr. 20, D-99084 Erfurt;
Dr. Helmut Zander, Am Wichelshof 46, D-53111 Bonn;
Prof. Dr. Hans Zirkler, Blumenstr. 29, D-41564 Kaarst.

Impressum

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

Herausgeber: Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Münster

Schriftleitung: Prof. Dr. Harald Wagner

Mitarbeiter: Thilo Brandl, Gregor Coerd, 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