

THEOLOGISCHE REVUE

03.11.90

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

Jährlich 6 Hefte

VERLAG ASCHENDORFF MÜNSTER

Jährlich DM 198,- / öS 1445,- / sFr 176,-

Nummer 5

1998

94. Jahrgang

Hartmut Stegemann: Qumran, Qumran – und längst kein Ende	Sp. 483
Edmund Arens: Kirchlicher Kommunitarismus	Sp. 487

Allgemeines Sp. 499

LEHMANN, Hartmut: Religion und Religiosität in der Neuzeit. Historische Beiträge, hg. v. Manfred JAKUBOWSKI-TIESSEN / Otto ULBRICHT (Carsten Koch)
BISER, Eugen: Einweisung ins Christentum (Erwin Möde)

Bibelwissenschaft / Exegese des AT und NT Sp. 502

LÖNING, Karl / ZENGER, Erich: Als Anfang schuf Gott. Biblische Schöpfungstheologien (Claudia Meier)
Du Torr, David S.: Theios anthropos. Zur Verwendung von θεῖος ἄνθρωπος und sinnverwandten Ausdrücken in der Literatur der Kaiserzeit (Martin Ebner)
Kurzgefaßte Liste der griechischen Handschriften des Neuen Testaments, hg. v. Kurt ALAND (J. K. Elliott)

THEISSEN, Gert / WINTER, Dagmar: Die Kriterienfrage in der Jesusforschung. Vom Differenzkriterium zum Plausibilitätskriterium (Gerhard Dautzenberg)

ULONSKA, Herbert: Streiten mit Jesus. Konfliktgeschichten in den Evangelien (Knut Backhaus)
KLAUCK, Hans-Josef: Vorspiel im Himmel? Erzähltechnik und Theologie im Markusprolog (Detlev Dormeyer)

Der Evangelist als Theologe. Studien zum Markusevangelium, hg. v. Thomas SÖDING (Michael Theobald)

DIETZFELBINGER, Christian: Der Abschied des Kommenden. Eine Auslegung der johanneischen Abschiedsreden (Claus-Peter März)

FREY, Jörg: Die johanneische Eschatologie. Bd I: Ihre Probleme im Spiegel der Forschung seit Reimarus (Klaus Scholtissek)

HVALVIK, Reidar: The struggle for Scripture and Covenant. The purpose of the Epistle of Barnabas and Jewish-Christian competition in the second century (Knut Backhaus)

MÜLLER, Markus: Vom Schluß zum Ganzen. Zur Bedeutung des paulinischen Briefkorpusabschlusses (Klaus Scholtissek)

MATAND BULEMBAT, Jean-Bosco: Noyau et enjeux de l'eschatologie paulinienne: de l'apocalyptique juive et de l'eschatologie hellénistique dans quelques argumentations de l'apôtre Paul (Gerhard Dautzenberg)

Patrologie Sp. 522

JONES, F. Stanley: An Ancient Jewish Christian Source on the History of Christianity. Pseudo-Clementine Recognitions 1.27–71 (Gabriele Winkler)

BUTTERWECK, Christel: Athanasius von Alexandrien. Bibliographie (Hubertus R. Drobner)

Kirchliche Zeitgeschichte Sp. 525

FREITAG, Werner: Heiliger Bischof und Moderne Zeiten. Die Verehrung des heiligen Ludger im Bistum Münster (Wilhelm Damberg)

STEINER, Rudolf: Vorträge und Kurse über christlich-religiöses Wirken. II/1: Spirituelles Erkennen. Religiöses Empfinden. Kultisches Handeln. II/2: Dokumentarische Ergänzungen. III: Vorträge bei der Begründung der Christengemeinschaft / HAPATSCH, Hirsch A.: Die Kultushandlungen der Christengemeinschaft und die Kultushandlungen in der Freien Waldorfschule (Helmut Zander)

HÄRING, Bernhard: Geborgen und frei. Mein Leben (Klaus Arntz)

Religionsphilosophie / Fundamentaltheologie Sp. 528

KLATT, Norbert: Theosophie und Anthroposophie. Neue Aspekte zu ihrer Geschichte aus dem Nachlaß von Wilhelm Hübe-Schleiden (1846–1916) mit einer Auswahl von 81 Briefen / RUPPERT, Hans-Jürgen: Theosophie – unterwegs zum okkulten Übermenschen (Helmut Zander)

KNITTER, Paul F.: Horizonte der Befreiung. Auf dem Weg zu einer pluralistischen Theologie der Religionen, hg. v. Bernd JASPERS (Heinrich Döring)

Kommunikatives Handeln und christlicher Glaube. Ein theologischer Diskurs mit Jürgen Habermas, hg. v. Edmund ARENS (Saskia Wendel)

WUNDER, Bernhard: Konstruktion und Rezeption der Theologie Walter Benjamins. These I und das „Theologisch-politische Fragment“ (Karl-Heinz Menke)

Theologiegeschichte Sp. 537

Irenäus von Lyon: Adversus Haereses IV. Gegen die Häresien IV, hg., übers. u. eingel. v. Norbert Brox (Hans-Jochen Jaschke)

Melanchthon deutsch. Bd 1. Schule und Universität. Philosophie, Geschichte und Politik. Bd 2. Theologie und Kirchenpolitik, hg. v. Michael BEYER / Stefan RHEIN / Günter WARTENBERG / Humanismus und Wittenberger Reformation, hg. v. Michael BEYER / Günter WARTENBERG (Gunther Wenz)

SCOLA, Angelo: Hans Urs von Balthasar – ein theologischer Stil. Eine Einführung in sein Werk (Manfred Lochbrunner)

FORD, David F.: The modern theologians. An introduction to Christian theology in the twentieth century (Teresa Berger)

Dogmatik Sp. 543

STAATS, Reinhart: Das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel. Historische und theologische Grundlagen (Dorothea Sattler)

RATZINGER, Joseph: Vom Wiederauffinden der Mitte. Grundorientierungen. Texte aus vier Jahrzehnten, hg. v. Schülerkreis, Redaktion: Stephan O. HORN u. a. (Gerhard L. Müller)

RUHE, Bernd: Dialektik der Erbsünde. Das Problem von Freiheit und Natur in der neueren Diskussion um die katholische Erbsündenlehre (Helmut Hoping)

JÜNGST, Britta: Auf der Seite des Todes das Leben. Auf dem Weg zu einer christlich-feministischen Theologie nach der Shoah (Anne Jensen)

Ökumenische Theologie Sp. 548

NEUNER, Peter: Ökumenische Theologie. Die Suche nach der Einheit der christlichen Kirchen (Harding Meyer)

PÖHLER, Rolf: Change in Seventh-Day Adventist Theology. A Study of the Problem of Doctrinal Development (Peter Lüning)

Liturgiewissenschaft Sp. 551

Zwischen römischer Einheitsliturgie und diözesaner Eigenverantwortung. Gottesdienst im Bistum Münster, hg. von Benedikt KRANEMANN / Klemens RICHTER (Manfred Probst)

HEINZ, Andreas: Die gedruckten liturgischen Bücher der Trierischen Kirche. Ein beschreibendes Verzeichnis mit einer Einführung in die Geschichte der Liturgie im Trierer Land (Manfred Probst)

Dokumente zur Erneuerung der Liturgie. Bd 2. Dokumente des Apostolischen Stuhls 4. 12. 1973–3. 12. 1983, übers., bearb. u. hg. v. Martin KLÖCKNER / Heinrich RENNINGS (Klemens Richter)

BONACCORSO, G. u. a.: Liturgia e incarnazione, a cura di Aldo Natale TERRIN (Reiner Kaczynski)

DELL'ORO, Ferdinando: Beatificazione e Canonizzazione. „Excursus“ storico-liturgico (Reiner Kaczynski)

Kirchenrecht Sp. 556

Das Recht der Kirche. Bd II. Zur Geschichte des Kirchenrechts, hg. v. Gerhard RAU / Hans-Richard REUTER / Klaus SCHLAICH (Christoph H. F. Meyer)

LÜDKE, Norbert: Die Grundnormen des katholischen Lehrrechts in den päpstlichen Gesetzbüchern und neueren Äußerungen in päpstlicher Autorität (Klaus Lüdke)

Moraltheologie / Sozialethik Sp. 558

BRUCH, Richard: Ethik und Naturrecht im deutschen Katholizismus des 18. Jahrhunderts. Von der Tugendethik zur Pflichtethik (Werner Wolbert)

Sozialethische Kristallisationen. Studien zur verantwortlichen Gesellschaft, hg. v. Karl-Wilhelm DAHM (Michael Schramm)

Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit. Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland, eingel. u. komment. v. Marianne HEIMBACH-STEINS / Andreas LIENKAMP (Friedhelm Hengsbach)

Pastoraltheologie Sp. 562

RAUSCH, Ulrich: Kreative Gemeinde. Bd I. Der Pfarrermangel – und das Ende? Analysen – Modelle – Visionen / Kreative Gemeinde. Bd II. Bausteine für eine zukunftsfähige Gemeinde –

BS: theol A 425

✓
210

Ein Praxisbuch, hg. v. Ulrich RAUSCH (Martina Blasberg-Kuhnke)

Homiletik Sp. 564
ENTRICH, Manfred: Ins Wort genommen. Ein Leitfa-
den für den Prediger (Klaus Müller)

Religionspädagogik Sp. 565
Gott – mehr als Ethik. Der Streit um LER und
Religionsunterricht, hg. v. Albert BIESINGER /
Joachim HANLE (Winfried Engel)

Philosophie Sp. 569
SZAIF, Jan: Platons Begriff der Wahrheit (Armin
Kreiner)
HOPING, Helmut: Weisheit als Wissen des
Ursprungs. Philosophie und Theologie in der

„Summa contra gentiles“ des Thomas von
Aquin (Norbert Fischer)
SCHMIDT, Josef: „Geist“, „Religion“ und „absolutes
Wissen“. Ein Kommentar zu den drei gleichna-
migen Kapiteln aus Hegels „Phänomenologie
des Geistes“ (Michael Schulz)
ROEDIG, Andrea: Foucault und Sartre. Die Kritik
des modernen Denkens (Albrecht Birkelbach)

Natur- / Sozialwissenschaften Sp. 576
HEINZE, Jürgen: „Gott im Herzen der Materie“. Die
Struktur der Zeit als Grundlage christlicher
Rede von Gott im Kontext der modernen Phy-
sik (Karl-Heinz Menke)
SCHMITZ-MOORMANN, Karl: Materie – Leben – Geist.
Evolution als Schöpfung Gottes (Ulrich Lücke)
KOLTERMANN, Rainer: Universum – Mensch – Gott.
Der Mensch vor den Fragen der Zeit (Ulrich
Lücke)

Literatur Sp. 581
KAISER, Gerhard: Christus im Spiegel der Dich-
tung. Exemplarische Interpretationen vom
Barock bis zur Gegenwart (Georg Langenhorst)
GELLNER, Christoph: Weisheit, Kunst und Lebens-
kunst. Fernöstliche Religion und Philosophie
bei Hermann Hesse und Bertolt Brecht (Georg
Langenhorst)

Das besondere Buch Sp. 584
LANG, Bernhard: Heiliges Spiel. Eine Geschichte
des christlichen Gottesdienstes (Klemens Rich-
ter)

Kurzrezensionen Sp. 585
**Theologische Literatur –
Eingegangene Sammelbände,
Festschriften und Zeitschriften** Sp. 591

Qumran, Qumran – und längst kein Ende

von Hartmut Stegemann, Göttingen

Als in den Jahren 1950 bis 1957 die ersten, nach wie vor wichti-
gen Texte aus letztlich 11 Fundhöhlen am Nordwestufer des Toten
Meers nahe der antiken Ruinenstätte Qumran veröffentlicht wor-
den waren, boomte das Interesse daran in Fachwissenschaften wie
breiter Öffentlichkeit in bis dahin unbekanntem Maße. Christoph
Burchard konnte bis März 1963 in den beiden Bänden seiner „Biblio-
graphie zu den Handschriften vom Toten Meer“ (BZAW 76/89, Ber-
lin 1957/65) bereits 4459 Publikationen dazu – von Texteditionen
bis hin zu Pressebeiträgen – auflisten (bis heute sind es etwa
15.000!). Vergleichsweise eher weniger interessiert waren – und
sind es bis heute – Alttestamentler, weil den meisten von ihnen alle
diese Textfunde – die oft nur recht bruchstückhaften Überbleibsel
von fast 900 Schriftrollen und Dokumenten in hebräischer, aramä-
ischer und griechischer Sprache – als „nachkanonisch“ gelten; fast
nur die Kopien biblischer Bücher fanden hier Beachtung wegen
ihrer textgeschichtlichen Bedeutung. Die meisten jüdischen For-
scher hielten diese Hss. für Produkte einer kleinen, obskuren,
ansonsten unbekannten jüdischen Sekte, die in der Spätzeit des
Zweiten Tempels fern aller Einflußmöglichkeiten auf das „offizielle
Judentum“ ein abgeschiedenes Wüstendasein gehabt habe. Aufge-
regt waren im wesentlichen die Neutestamentler, v. a. weil die
neuen Texte – nach gegenwärtigem Stand etwa 120 verschiedene
Werke, die vor den Qumranfunden völlig unbekannt waren – Jesus
und den Anfängen des Christentums zeitgenössisch zu sein und
vielfältige Aufschlüsse für deren besseres Verständnis zu liefe-
ren schienen. Herbert Braun hat alles bis etwa Mitte 1959 dazu Erschie-
nene in seinem Werk „Qumran und das Neue Testament“ (2 Bde,
Tübingen 1966) gesammelt und kritisch diskutiert: Es sind recht
weitgehend die gleichen Befunde, Probleme und Fragen, um die
auch heute wieder alles kreist, so daß man den Eindruck gewinnt,
die Qumranforschung stehe nach einem halben Jh. immer noch –
oder wieder – an ihren Anfängen.

Tatsächlich ist dieser Eindruck leider weitgehend zutreffend.
Seit Beginn der 60er Jahre schrumpfte das Interesse an den Qumran-
funden bei den Fachwissenschaftlern auf weltweit wenige Spezial-
isten, in der breiteren Öffentlichkeit so gut wie gänzlich. Das änderte
sich erst, nachdem Yigael Yadin das letzte umfangreich erhaltene
Werk aus den Qumranhöhlen nach zehnjähriger Arbeit an der Edi-
tion veröffentlicht hatte, die seither berühmte „Tempelrolle“
(hebräische Ausgabe Jerusalem 1977, englischsprachig ebd. 1983).
Zum dritten Mal überhaupt – nach Leipzig 1961 und Louvain 1976 –
fand 1985 ein spezieller „Qumrankongreß“ statt, diesmal in New
York mit 14 Teilnehmern. Inzwischen gibt es jährlich mehrere Ver-
anstaltungen solcher Art, z. B. im August 1997 in Jerusalem mit
mehr als 120 Referenten und etwa 300 weiteren Teilnehmern.

Die große Masse der im Jerusalemer Rockefeller-Museum befind-
lichen Qumranfragmente wird in der Reihe „Discoveries in the
Judean Desert“ (Oxford, At the Clarendon Press) ediert: 1955 bis
1982 kamen nur 8 Bde dieser Reihe zustande. Seit 1990 sind unter
der Ägide von Emanuel Tov bislang weitere 16 Bde hinzugekom-
men; etwa 60 Forscherinnen und Forscher sind daran beteiligt, bis

etwa zum Jahre 2002 auch das allerletzte Fragment zu veröffentli-
chen.

Auf die Hintergründe dieser erfreulichen Entwicklung im
Bereich der Fachwissenschaften kann ich mich hier nicht näher
einlassen.¹ Sie wäre allerdings kaum zu ihrer heutigen Wirkung
gekommen, wenn nicht erneut ein breites Öffentlichkeitsinteresse
vorhanden wäre, diesmal ausgelöst durch den 1991 erschienenen
Bestseller „The Dead Sea Scrolls Deception“ von M. Baigent und
R. Leigh, deutschsprachig mit dem Titel „Verschlußsache Jesus“ im
Sommer 1991 erschienen und inzwischen mit mehr als 800.000
Exemplaren verkauft. Seither will jedermann nicht nur wissen, ob
die Angriffe gegen den Vatikan in diesem Buch berechtigt sind, son-
dern auch ganz schlicht, was es mit „Qumran“ tatsächlich auf sich
habe. Die Flut der Publikationen zum Thema steigt unaufhörlich.
Ich kann hier nur auf einen repräsentativen Querschnitt eingehen.

Drei der vorliegenden Monographien, die einem breiten Leser-
publikum zugedacht sind, reagieren auf die „Verschlußsache Jesus“.
KLAUS BERGER² skizziert knapp den fragwürdigen Charakter dieses
Machwerks und der darin verarbeiteten Theorien von Robert Eisen-
man – der Herrenbruder Jakobus der Gerechte als der „Lehrer der
Gerechtigkeit“ der Qumrantexte, Paulus als Kollaborateur der
Römer und „Doppelagent“, Qumran als Hochburg des Widerstandes
gegen die Römer, Jesus und die Urgemeinde als Verbündete der
Zeloten, etc. –, fragt dann „Wer waren die Leute von Qumran?“ –
ihrer Identifizierung mit „den Essenern“ gegenüber bleibt er skep-
tisch – und vergleicht schließlich Befunde der Qumrantexte mit sol-
chen des NT. Insgesamt eine knappe, gut lesbare Darstellung, die zu
den Quellenbefunden und historischen Realitäten hinführt, diese
selbst aber zu wenig erschließt.

Dies leistet wesentlich instruktiver HANS MAASS³, der den Leser
zunächst in Qumranarchäologie und die Handschriftenfunde ein-
führt, dann die Essener schildert, Zusammenhänge zwischen Jesus
und Qumran diskutiert, weitere ntl. Befunde – bis hin zu Kalender-
fragen – mit den Inhalten von Qumrantexten vergleicht und sich
schließlich auch noch auf die Bibelhandschriften einläßt und fragt,
wo tatsächlich Gemeinsames vorliegt oder Unterschiede zu konstati-
eren sind. Dabei wird im erforderlichen Maß auch auf Forschungs-
geschichtliches eingegangen und so viel Judentumskunde beige-
tragen, daß ein deutliches Bild damaliger Verhältnisse entsteht.

Ein von OTTO BETZ und RAINER RIESNER gemeinsam erarbeitetes
Werk⁴ setzt mit einer Kritik der „Verschlußsache Jesus“ ein, infor-

¹ Vgl. dazu H. Stegemann, Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und
Jesus. Ein Sachbuch, Freiburg 1998, 17–19 und 36–45.

² Berger, Klaus: Qumran und Jesus. Wahrheit unter Verschluß? – Stuttgart:
Quell 1993. 144 S., kt DM 16,80 ISBN: 3-7918-1929-1.

³ Maass, Hans: Qumran. Texte kontra Phantasien. – Stuttgart / Karlsruhe:
Calwer / Evangelischer Presseverband für Baden e. V. 1994. 240 S., kt DM
24,80 ISBN: 3-7668-3317-0 / 3-87210-349-0.

⁴ Betz, Otto / Riesner, Rainer: Jesus, Qumran und der Vatikan. Klarstellun-
gen. – Gießen / Basel, Freiburg / Basel / Wien: Brunnen / Herder 1993.
221 S., geb. DM 29,80 ISBN: 3-7655-9800-3 / 3-451-23058-5.

miert dann aber recht eigenständig über die Qumranfunde, die Inhalte einzelner Hss. oder mögliche Zusammenhänge mit Johannes dem Täufer und Jesus. Unter anderem werden auch die Fragen diskutiert, ob sich unter den griechischen Hss. aus Höhle 7Q ein Exemplar des Markusevangeliums befunden hat, angesichts des Essener Viertels in Jerusalem ein Konnex mit der Urgemeinde bestanden haben mag oder in den Qumrantexten ein „gekreuzigter Messias“ vorkommt. Im Rahmen dieser Darstellung werden „nebenbei“ auch noch die Betrachtungsweisen bzw. Theorien von Autoren wie Robert Eisenman, Barbara Thiering, Norman Golb oder Gerald Mesadieu kritisch abgehandelt, alles mit viel Gelehrsamkeit befrachtet und erhellend, theologisch aber auch „konstruktiv“, freilich stark einer ganz bestimmten Forschungsposition verhaftet.

Beide Vf. haben gemeinsam verdienstvollerweise auch eine Auswahl jener Hymnen aus den Qumranfunden wieder zugänglich gemacht, die GEORG MOLIN 1957 im Rahmen seines Werkes „Lob Gottes aus der Wüste“ vorgelegt hatte, und diese Auswahl um „Messiaslieder aus der Wüste“ bereichert.⁵ Während die Übersetzungen von Qumrantexten oft in penetranter Philologensprache mit Klammern vielfältiger Art, Wortfragmenten und Lücken dargeboten werden, die sie für heutige Leser fast ungenießbar machen, ist hier der Versuch gelungen, auch die Poesie der wiedergegebenen Stoffe adäquat zu vermitteln: Qumran wird hier endlich einmal „lesbar“! Beiden Teilen des Buches sind „Erläuterungen“ beigegeben, die das Verständnis der Texte weitergehend erschließen, wenngleich beim zweiten Teil Skepsis angebracht ist, ob sich die verschiedenen „Messiasse“ wirklich überall dort finden lassen, wo sie hier suggeriert worden sind.

Einen neuen Zugang zu der großen Hymnenrolle aus den Qumranfunden (1QHodajot) hat NORBERT LOHFINK erschlossen.⁶ Nach einführenden Untersuchungen zum „Magnifikat als Zeugnis von „Armenfrömmigkeit“, zur Gütergemeinschaft der „Qumran-Leute“ und ihrer „Armenfrömmigkeit“ sowie zum Gesamtbefund der Hodajot analysiert er sieben Hymnen bzw. Passagen daraus (1QHodajot 7,26–33; 2,20–30; 2,31–36; 5,5–19; 5,20–39; 1,35–36; 3,19–36) formal und inhaltlich mit dem Ziel, „die Armentheologie der Hodajot“ zu erfassen, und vergleicht sie abschließend mit der Armenfrömmigkeit im biblischen Psalter (Psalmen 140, 146, 147 und 149). Dabei ist er in hohem Maße der – durchaus unterschiedlichen! – „Armenspiritualität“ in den behandelten Quellenbereichen gerecht geworden. Eine von Ulrich Dahmen erstellte „Hodajot-Bibliographie 1948–1989“ und ein „Autorenverzeichnis“ runden die hochinteressante Studie ab.

Ein doppelter Durchbruch in der Frage nach dem Verständnis des biblischen Jesaja-Buches schon bald nach seiner Fertigstellung – der Vf. rechnet mit einem Zeitraum von nur 100–150 Jahren – ist dem Zürcher Alttestamentler ODIL HANNES STECK mit einer gründlichen Untersuchung der gegen Ende des 2. Jh.s v. Chr. angefertigten Hs. des gesamten Jesaja-Textes (1QIsa) gelungen, der einzigen so gut wie vollständig erhaltenen Schriftrolle aus den Qumranfunden.⁷ Die Analyse der graphischen Einteilung des Textes in Haupt- und Unterabschnitte erschließt ein Verständnis des Buches, das den Darstellungsinteressen der Endredaktion noch sehr nahesteht. Deutlich sekundär ist demgegenüber ein hier erstmalig überzeugend verständlich gemachtes, durch Randmarkierungen in der Hs. erkennbar werdendes Textverständnis, das der Vf. ebenfalls noch für „vor-qumranisch“ hält, bei dem aber m. E. ernsthaft gefragt werden kann, ob es nicht dem „Lehrer der Gerechtigkeit“ höchstpersönlich zuzuschreiben ist. Das separat beigegebene Textheft bietet den gesamten Jesajatekt gemäß der Einheitsübersetzung mit beiden graphischen Systemen, so daß auch des Hebräischen nicht kundige deutschsprachige Leser die Argumentation des Vf.s leicht verfolgen und sich ein Bild der geschilderten Sachverhalte machen können.

Schon seit den Anfängen der Qumranforschung steht die Frage nach iranischen Hintergründen des Dualismus einiger Qumrantexte – v. a. 1QMilchama (die „Kriegsregel“) und 1QS III,13–IV,26 (die „Zwei-Geister-Lehre“) – im Raum und wird kontrovers diskutiert. Beiträge von GEO WIDENGREN zur forschungsgeschichtlichen Orientierung und zu den „vier Weltaltern“, von ANDERS HULTGARD zu einigen Themen des „Bahman Yascht“ und von MARC PHILONENKO zur „Zwei-Geister-Lehre“ samt ihren Auswirkungen in weiteren Qumrantexten und im frühen Christentum bringen die Debatte auf den neuesten Stand.⁸

Vier der vorliegenden Publikationen bieten die Beiträge von Qumrankongressen, die hier nur in Auswahl genannt werden können, wobei der Gesichtspunkt einer allgemeiner interessierten Leserschaft leitend ist.

JULIO TREBOLLE BARRERA und LUIS VEGAS MONTANER haben in zwei Bden die Druckfassungen der Beiträge eines Kongresses vorgelegt, der 1991 in Madrid (El Escorial) stattfand.⁹

EUGENE ULRICH befaßt sich mit *Pluriformity in the Biblical Text, Text Groups, and Questions of Canon*, wobei er sich mit den wichtigsten bisherigen Forschungspositionen kritisch auseinandersetzt und feststellt, daß wir von einer zufriedenstellenden Lösung der durch die Vielgestalt nebeneinander existierender Textfassungen – sogar des Pentateuch! – aufgegebenen Probleme noch weit entfernt sind; ebenso ist für viele biblische Bücher noch offen, ob sie für die Tradenten der Qumranliteratur bereits eine dem „Kanonschen“ vergleichbare Autorität hatten (Bd I, 23–41). Mehrere Beiträge untersuchen die Textgestalt einzelner Hss. im Verhältnis v. a. zum Masoretischen Text, zum Samaritanus und zur Septuaginta. Der Frage nach den Tradenten und Trägern der Qumranhandschriften widmet sich v. a. HARTMUT STEGEMANN mit dem Ziel, die Einführung der weithin noch auf die Qumransiedlung konzentrierten Diskussion aufzubrechen und den Essenern einen ihrer einstigen Bedeutung angemessenen Raum zu geben (*The Qumran Essenes – Local Members of the Main Jewish Union in Late Second Temple Times*, Bd I, 83–166). ELISHA QUMRON plädiert dafür, ein elitärer innerer Führungskreis der Trägergruppe habe tatsächlich zölibatär gelebt (*Celibacy in the Dead Sea Scrolls and the Two Kinds of Sectarians*, Bd I, 87–294). Viele Beiträge sind linguistischen und literarischen Fragen gewidmet. Acht Vf. publizieren hier erstmalig Fragmente verschiedener Qumranhandschriften biblischer und nicht-biblischer Werke, in der Regel mit vortrefflichen Abbildungen am Schluß beider Bde, wobei sich JOSEPH BAUMGARTEN, *The Disqualification of Priests in 4Q Fragments of the „Damascus Document“, a Specimen of the Recovery of pre-Rabbinic Halakha* (Bd II, 503–513), dafür einsetzt, durch die Qumranfunde erstmalig zugänglich gewordene Halakhot der allgemein-jüdischen Überlieferung einzuordnen statt sie – wie üblich – als „sektiererisch“ abzutun. ANNETTE STEUDEL, *4QMidrEschat: „A Midrash on Eschatology“* (4Q174 + 4Q177), argumentiert dafür, 4Q Florilegium und 4Q Catena A als zwei verschiedene Kopien eines Werkes zu betrachten, das sich in der Zeit der Königin Alexandra Salome (76–67 v. Chr.) v. a. mit dem Problem der Verzögerung des Enderichts befaßt habe (Bd II, 531–541). JOHANN MAIER verankert zu Recht die erstmalig durch 10 Hss. der Qumran- und Masada-Funde zugänglich gewordenen „Sabbatopferlieder“ im Tempelkult schon vor-qumranischer Zeit (Bd II, 543–560).

Ein Kongreß in Eichstätt vom 18. bis 20. Oktober 1991, dessen Beiträge BERNHARD MAYER herausgegeben hat,¹⁰ befaßte sich v. a. mit dem – m. E. völlig fruchtlosen – Versuch, das Fragment 7Q5 als Überbleibsel einer Kopie des Markusevangeliums – mit Text aus Mk 6,52–53 – zu bestimmen, daneben insbesondere mit dem Essener-Quartier in Jerusalem und etwaigen Verbindungen zur christlichen Urgemeinde.

Von den Beiträgen eines Symposions in Graz am 17. und 18. Oktober 1992¹¹ sind insbesondere FERDINAND DEXINGER, *45 Jahre Qumran – ein kritischer Forschungsbericht* (29–62), SHERMAYAHU TALMON, *Die Bedeutung der Qumranfunde für die jüdische Religionsgeschichte* (117–171) und KLAUS KOCH, *Israelitische Heilserwartungen aus der Zeit zwischen den Testamenten: Die Apokalyptik* (205–216), weitergehend interessant.

⁸ Widengren, Geo / Hultgard, Anders / Philonenko, Marc: *Apocalyptique Iranienne et Dualisme Qoumrânien*. – Paris: Maisonneuve 1995. II, 224 S. (Recherches Inter testamentaires, 2) kt FF 240,00 ISBN: 2-7200-1098-7.

⁹ *The Madrid Qumran Congress. Proceedings of the International Congress on the Dead Sea Scrolls* – Madrid, 18–21 March 1991. Vol. 1/2, ed. by Julio Trebolle Barrera / Luis Vegas Montaner. – Leiden: E. J. Brill 1992. XXV, 683 S. (Studies on the Text of the Desert of Judah XI, 1/2), geb. hfl 300,00 / US-\$ 171,50 ISBN: 90-04-09771-6.

¹⁰ *Christen und Christliches in Qumran?*, hg. v. Bernhard Mayer. – Regensburg: F. Pustet 1992. 268 S. (Eichstätter Studien, XXXII) ISBN: 3-7917-1346-9.

¹¹ *Qumran. Ein Symposium*, hg. v. Johannes B. Bauer / Josef Fink / Hannes D. Galter. – Graz: Institut für Ökumenische Theologie und Patrologie 1993. 216 S. (Grazer Theologische Studien, 15), kt öS 220,00 ISBN: 3-900797-15-3.

⁵ Molin, Georg: *Das Geheimnis von Qumran*. Wiederentdeckte Lieder und Gebete. Neu hg. u. erw. v. Otto Betz / Rainer Riesner. – Freiburg / Basel / Wien: Herder 1994. 128 S., geb. DM 19,80 ISBN: 3-451-23324-X.

⁶ Lohfink, Norbert: *Lobgesänge der Armen*. Studien zum Magnifikat, den Hodajot von Qumran und einigen späten Psalmen. Mit einem Anhang: Hodajot-Bibliographie 1948–1989 von Ulrich Dahmen. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1990. 138 S. (Stuttgarter Bibelstudien, 143), kt DM 29,80 ISBN: 3-460-04431-4.

⁷ Steck, Odil Hannes: *Die erste Jesajarolle von Qumran (1QIsa)*. Bd I: Schreibweise als Leseanleitung für ein Prophetenbuch. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1998. 190 S. (Stuttgarter Bibelstudien, 173/1). Bd II: Textheft. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1998. 83 S. (Stuttgarter Bibelstudien, 173/2), kt DM 68,00 ISBN: 3-460-04731-3.

Im Rahmen eines „Qumranseminars“ im Juli 1993¹² erörterten ARMIN LANGE und MARION SIEKER „Gattung und Quellenwert des Gebets des Nabonid“ (3–34). CAROL A. NEWSOM bot eine kommentierte und übersetzte Textwiedergabe der Fragmente zweier Hss. des sog. Josua-Apokryphon (4Q 378 und 4Q 379, 35–85, mit Abbildungen 245–252), aus dem ein Passus zum endzeitlichen Widersacher in 4Q 175 („Testimonia“), Zeilen 21–30, wiedergegeben worden ist. EILEEN SCHULLER informierte über die sechs fragmentarischen, bis heute noch immer nicht offiziell edierten Hodajot-Hss. aus Fundhöhle 4Q (87–100). UWE GLESSMER bot den ersten Versuch einer textlichen Rekonstruktion des stark zerstörten kalendarischen Textes 4Q Otot (4Q 319), einst Bestandteil einer Vorgängerfassung von 1Q S V–XI, und erörterte das Problem einer Interkalation des 364-Tage-Kalenders (125–164).

Ein großes Problem für alle Nicht-Spezialisten ist die Tatsache, daß die Texte aus den Qumranfunden recht diffus publiziert worden sind und werden, etwa nach Fundstätten sortiert oder den Eigentumsverhältnissen entsprechend. Wer z. B. alles beisammen haben möchte, was von den einst 18 Textkolumnen der Hs. 1QS/Sa/Sb samt den Paralleltexten dazu aus 4Q und 5Q noch existiert, muß vier verschiedene Editionsbande zu Rate ziehen, ganz zu schweigen von den kaum auffindbaren Vorschlägen zur Verbesserung von Lesungen der oft schon vor Jahrzehnten erschienenen *editio princeps* oder den bislang nur in vorläufigen Fassungen verstreut publizierten Paralleltexten.

Hier verschafft eine von JAMES H. CHARLESWORTH herausgegebene, auf 10 Bde veranschlagte Editionsreihe endlich Abhilfe, die zudem danach trachtet, Texte einer bestimmten Gattung jeweils in einem dieser Bde gemeinsam zu präsentieren. Die beiden ersten Bde liegen mir vor.¹³ Geboten wird eine kritische Wiedergabe der – im Falle des Hebräischen unvokalisierten – Originaltexte mit textkritischen Notizen, die insbesondere auch abweichende Befunde in Parallelhandschriften notieren, dazu auf der gegenüberliegenden Seite eine

¹² **Qumranstudien.** Vorträge und Beiträge der Teilnehmer des Qumranseminars auf dem internationalen Treffen der Society of Biblical Literature, Münster 25.–26. Juli 1993. Hans-Peter Müller zum 60. Geburtstag, hg. v. Heinz-Josef Fabry / Armin Lange / Hermann Lichtenberger. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1996. X, 252 S., 10 Abb. (Schriften des Institutum Judaicum Delitzschianum, 4), geb. DM 98,00 ISBN: 3-525-54202-X.

¹³ **The Dead Sea Scrolls.** Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translations. Vol 1: *Rule of the Community and Related Documents*, ed. by James H. Charlesworth. – Tübingen: J. C. B. Mohr 1994. XXIII, 185 S. (The Princeton Theological Seminary Dead Sea Scrolls Project), Ln DM 168,00 ISBN: 3-16-146199-1.

Vol 2: *Damascus Document War Scroll, and Related Documents*, ed. by James H. Charlesworth. – Tübingen: J. C. B. Mohr 1995. XIX, 229 S., geb. DM 168,00 ISBN: 3-16-146305-6.

englische Übersetzung mit teils wiederum textkritischen, teils inhaltsbezogenen Anmerkungen, wobei jedem Text eine knappe Einführung samt Bibliographie vorangestellt ist. Tatsächlich findet sich die mit der „Rule of the Community“ (1QS in Bd 1) verwandte „Damaskusschrift“ erst in Bd 2, während das davon aus Höhle 4Q Erhaltene dem Bd 3 vorbehalten ist, weil bei Abschluß von Bd 2 (1995) dessen offizielle Edition noch nicht vorlag, so daß man leider wiederum mehrere Bde zu Rate ziehen muß; aber es gibt sie nun wenigstens in der gleichen Editionsreihe. Die hebräischen Texte der vorliegenden Bde sind weitgehend verläßlich, während die Übersetzungen leider in mehrfacher Hinsicht Mängel zeigen: mitunter wird eine andere Textfassung vorausgesetzt als die links davon wiedergegebene; die sprachlichen Äquivalente im Englischen sind oft unzutreffend; syntaktisch gibt es vielerlei Mißgriffe. Aber man kann damit leben und hoffen, daß die weiteren Bde besser werden.

Last not least ist nun endlich damit begonnen worden, den offiziellen Bericht zu den Ausgrabungen von Qumran und En Feschkha vorzulegen, die unter Leitung von Père Roland de Vaux in den Jahren 1951 bis 1958 durchgeführt worden sind. Ein erster, von Père JEAN-BAPTISTE HUMBERT und ALAIN CHAMBON herausgegebener Bd mit hervorragenden Photos, Skizzen und Grabungsnotizen zum archäologischen Befund der beiden Siedlungen liegt jetzt vor,¹⁴ dazu eine deutschsprachige Wiedergabe der wichtigsten Teile unter Verzicht auf die Photos, stattdessen mit weiteren Skizzen und Befundauswertungen – etwa zu den Keramik- und Münzfunden – ausgestattet.¹⁵ Hier erfährt man endlich präzise, welche Gräber auf den Qumranfriedhöfen damals geöffnet wurden, wie sich Männer-, Frauen- und Kinderbestattungen dort verteilen oder welches Lebensalter die Verstorbenen erreichten. Die Verteilung der Münzen ist für Datierungsfragen maßgebend. Die Kleinfunde geben Hinweise auf die einstige Nutzung der verschiedenen Räumlichkeiten. Kurz: Wer jenseits aller Sensationsliteratur ein verläßliches Bild der einstigen Qumransiedlung und ihrer Geschichte von etwa 100 v. Chr. bis 135 n. Chr. gewinnen möchte, bekommt hier erstmals soliden Boden unter die Füße. Leider ist noch gar nicht abzusehen, wann dieser auf insgesamt 5 Bde angelegte Ausgrabungsbericht einmal vollständig vorliegen wird.

¹⁴ **Fouilles de Khirbet Qumrân et de Aïn Feshkha**, hg. v. Jean-Baptiste Humbert / Alain Chambon. Bd I: Album de photographies. Répertoire du fonds photographique. Synthèse des notes de chantier du Père Roland de Vaux OP. – Fribourg / Göttingen: Universitätsverlag / Vandenhoeck & Ruprecht 1994. XV, 417 S. (Novum Testamentum et Orbis Antiquus; Series Archaeologica, 1), Ln DM 265,00 ISBN: 3-7278-0940-X / 3-525-53970-3.

¹⁵ **Vaux, Roland de: Die Ausgrabungen von Qumran und En Feschkha.** Bd IA: Die Grabungstagebücher. – Fribourg / Göttingen: Universitätsverlag / Vandenhoeck und Ruprecht 1996. XII, 230 S. (Novum Testamentum et Orbis Antiquus; Series Archaeologica, 1A), Ln DM 120,00 ISBN: 3-7278-1073-4 / 3-525-53980-0.

Kirchlicher Kommunitarismus

von Edmund Arens, Luzern

Während in der deutschsprachigen Philosophie die Diskussion um den Kommunitarismus längst eingesetzt hat und sich mehr und mehr als eine der zentralen Debatten um die politisch-ethischen Grundlagen und Grundfragen gegenwärtiger Gesellschaften erweist¹, bleibt die Theologie des deutschen Sprachraums bisher, von wenigen Ausnahmen abgesehen, auch diesem zunächst einmal anglo-amerikanischen Diskurs gegenüber weitgehend abstinent.

Mit Kommunitarismus ist eine Denkrichtung angesprochen, der ein Gemeinschaftsdenken eigen ist, welches die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gemeinschaft, die Verwurzelung in dieser mit- samt deren Geschichte als konstitutiv für menschliches Leben und Handeln begreift. Mit „kirchlicher Kommunitarismus“ bezeichne ich theologische Auffassungen, die die Gemeinschaft der Kirche als konstitutiv und prägend für christliche Existenz betrachten. Allen kommunitaristischen Positionen ist eine Wertschätzung des Narra-

tiven, ein von Aristoteles her kommendes teleologisches Handlungsverständnis, eine Ethik des guten Lebens sowie eine Kritik des liberalen neuzeitlichen Individualismus und Atomismus gemeinsam.² Zu den markantesten und meistdiskutierten Vertretern des kirchlichen Kommunitarismus zählen der amerikanische Lutheraner George Lindbeck, sein methodistischer Landsmann Stanley Hauerwas sowie der britische Anglikaner John Milbank.

Im Folgenden sollen zunächst 1. einige der zahlreichen Werke des theologischen Ethikers S. Hauerwas vorgestellt werden. Sodann erfolgt 2. ein Blick auf die Rezeption dieser Arbeiten sowie die Auseinandersetzung damit. Anschließend kommen 3. verschiedene Positionen im Umfeld des kirchlichen Kommunitarismus zu Wort, die sich damit teils diesen weiterführend, teils in deutlicher Absetzung davon beschäftigen. Am Ende stehen 4. einige zusammenfassende Bemerkungen und kritische Anmerkungen zu den vorgestellten

¹ Vgl. die ausführliche Darstellung in: W. Reese-Schäfer: Grenzgötter der Moral. Der neuere europäisch-amerikanische Diskurs zur politischen Ethik, Frankfurt a. M. 1997; vgl. auch: A. Honneth (Hg.): Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften, Frankfurt a. M. / New York 1993; dazu meine Rez. in: ThRv 90 (1994), Sp. 250–251.

² Vgl. E. Arens: Der Sinn für Zugehörigkeit. Religion und Gesellschaft in kommunitaristischer Sicht, in: Orientierung 59 (1995), 154–159; ders. / J. Manemann: Wie sollen wir zusammen leben? Zur Diskussion über den Kommunitarismus, in: J. Manemann (Hg.): Demokratiefähigkeit (Jahrbuch Politische Theologie, Bd 1), Münster / Hamburg 1995, 155–187.

ten Positionen sowie zum christlich-kirchlichen Kommunitarismus generell.

1. Der an der Duke University in Durham, North Carolina, lehrende STANLEY HAUERWAS hat sich in den letzten Jahren zu einem der produktivsten amerikanischen Systematiker entwickelt, dessen zahlreiche Werke im anglo-amerikanischen Sprachraum ausgiebig rezipiert und heftig diskutiert werden. Auf deutsch liegt bislang erst eine seiner Monographien vor. Dieser „Entwurf christlicher Ethik“³ enthält wesentliche Anliegen H.s und eignet sich auch von daher als Einstieg in sein Denken.

Im Vorwort des Vf.s zur deutschen Ausgabe vermerkt H., die „Politik“ des Buches sei zu sehen im Kontext „der Hegemonie der politischen Theorie des Liberalismus“ (24). Unter den Bedingungen der Moderne könne er sich keine ernsthaftige Theologie vorstellen, „die nicht polemisch wäre“ (25). Eine solche polemisch gegen die prinzipienorientierte Moderne und eine dieser entsprechenden Theologie und insbesondere theologischen Ethik gerichtete Konzeption entwickelt H. im Ausgang von der These, Theologie könne nicht durch ein allumfassendes Prinzip konstruiert werden. Ihr genuin praktischer Charakter widersetze sich zugleich einer strengen Systematisierung. Sie wurzele in einer und bleibe bezogen auf eine erzählte Geschichte, die sie v. a. im Blick auf deren Charakter, die dabei gefragten Tugenden sowie die darin anvisierte Vision beleuchte und reflektiere.

H. verortet die christliche Ethik in einer „fragmentierten und gewalttätigen Welt“ (41). Seine dezidiert theologisch geprägte Konzeption stellt er der gegenwärtigen Ethik entgegen, die sich auf Dilemmata konzentriere, wesentlich mit der Freiheit der Entscheidung operiere und zudem versuche, eine allgemeine Grundlage des moralischen Lebens auszumachen, wobei die Suche nach Allgemeinheit mit der Abwertung des Besonderen einschließlich religiöser Überzeugungen einhergehe. Gegenüber der Abstraktheit einer auf Regeln und Pflichten abhebenden allgemeinen Ethik profiliert H. eine biblisch begründete Ethik, die den in einer besonderen Geschichte wurzelnden narrativen Charakter christlicher Überzeugungen herausstellt und ihre primäre Aufgabe darin erkennt, daß wir als Teilhaber der erzählten Geschichte sehen lernen, uns eine neue, richtige Vorstellung von der Welt machen, uns also eine Vision aneignen, die uns uns selbst als Sünder sehen lehrt.

Als sozialen geschichtlichen Wesen kommt Menschen laut H. eine Handlungsträgerschaft zu, die sich in ihrem Charakter manifestiert und dadurch geformt wird. Drückt Handlungsträgerschaft zum einen aus, daß wir verantwortlich sind für das, was wir tun, so zeigt sich darin zugleich, „daß ich fähig bin, meine Handlung in einer fortlaufenden Geschichte einer bestimmten Sprachgemeinschaft zu verorten“ (91).

Gegen die liberale Position autonomer Moral, welche die christliche Ethik weitgehend mit der menschlichen identifiziert⁴, besteht H. auf der Differenz von „Christsein“ und „Menschsein“ und entsprechend von Kirche und Welt, und zwar aufgrund der Geschichte, die die christliche Gemeinschaft formt und die als weitergehende, zu erinnernde und zu bezeugende Geschichte Gottes gelebt wird. H. macht auf die ethische Bedeutung Jesu aufmerksam, und er unterstreicht die Notwendigkeit, sein Leben zu erzählen, um auf diese Weise in die Gottesherrschaft eingeführt zu werden und die Nachfolge zu lernen. Letztere vollzieht sich wesentlich im Rahmen eines verwandelten, friedfertigen Volkes, das, befreit vom Zwang, Kontrolle und damit immer auch Gewalt auszuüben, Vergebung und Gastfreundschaft lebt.

Laut H. ist jede Ethik eo ipso Sozialethik, und christliche Ethik ist als Sozialethik zuallererst auf die Kirche ausgerichtet, die als Dienstgemeinschaft als erste sozialesethische Aufgabe die hat, Kirche zu sein. Ein in zahlreichen Veröffentlichungen H.s immer wieder auftauchender Spitzensatz lautet dementsprechend: „Als solche hat die Kirche keine Sozialethik; die Kirche ‚ist‘ eine Sozialethik.“ (159) Sie ist eben dort, wo die Geschichten von Israel und Jesus erzählt, verkörpert und gehört werden. Sie kann sich mit keinem weltlichen Gebilde identifizieren und ist in keiner Nation zu Hause. Sie stellt eine Gemeinschaft der Tugenden dar, verkörpert damit aber keineswegs ein abstraktes Gemeinschaftsideal, sondern ist vielmehr ein besonderes Volk, das sich durch eine in den Sakramenten, im Wort Gottes sowie in einem Leben in Friedfertigkeit und Geduld sich vollziehende Praxis auszeichnet. Diese dienende Gemeinschaft muß laut H. zugleich eine Gemeinschaft des freilich narrativ bestimmten „moralischen Diskurses“ (196) sein, die ihre Praktiken auf deren Konsistenz und Kompatibilität mit ihrem durch die Geschichte Gottes vorgezeichneten Weg prüft, wofür eine „Kasuistik als eine narrative Kunst“ (179) vonnöten ist.

H. hat in diesem erstmals 1983 veröffentlichten Leitfadens bzw. Entwurfs zentrale Anliegen seiner früheren Arbeiten aufgenommen

und weitergeführt, so die bereits in der Diss. mit Blick auf Aristoteles und Thomas von Aquin sowie in Auseinandersetzung mit Barth und Bultmann erarbeitete Bedeutung des Charakters für das christliche Leben.⁶ Ein Charakter aber zeigt sich in bestimmten Tugenden, deren christlich-kirchliche Kennzeichen H. seit seiner ersten Aufsatzsammlung beschäftigt.⁷ In „The Peacable Kingdom“ läßt H. sich allerdings noch auf weite Strecken von liberalen Konzeptionen – nicht zuletzt seines Doktorvaters J. Gustafson – den Argumentationsrahmen vorgeben, an dem er sich abarbeitet mit Bezug insbesondere auf den katholischen Philosophen A. MacIntyre sowie den mennonitischen Biblikar J. H. Yoder. In späteren Publikationen wird neben dem Thomisten und Kommunitaristen MacIntyre v. a. J. Milbank zunehmend zum Gesprächs- und Bezugspartner.⁸

In zwei weiteren, an ein breites Publikum gerichteten Monographien gibt H., der es ablehnt, als Kommunitarist bezeichnet zu werden, weil der Kommunitarismus eine vom liberalen Paradigma selbst produzierte und von dessen Voraussetzungen abhängige Alternative zu diesem darstelle⁹, seiner m. E. gleichwohl christlich-kommunitaristischen Position eine polemische Schärfe.

In einem gemeinsam mit W. H. WILLIMON verfaßten Bd¹⁰ zeigt er die christliche Existenz in der nachkonstantinischen, postmodernen Welt als eine von „resident aliens“ auf, die zwar Bewohner der gegenwärtigen Welt seien, freilich eine gegenüber nationalstaatlichen Interessen und Perspektiven alternative, gegenkulturelle Politik vertreten, insofern sie der „new polis called church“ (30) angehören. Diese sei einer Kolonie vergleichbar, in der Gott sein Volk „on the road again“ (53) sammle und es als Gemeinschaft en route für die Abenteuer des Weges ausstatte mit einer Story, einer Tradition sowie einer Vision, nämlich die der Gottesherrschaft. Dieser entsprechen bestimmte Praktiken, wie sie v. a. von Heiligen verkörpert und exemplarisch vorgelebt werden. Sie sind durch beständige Übung zu erlernen und führen zur Ausbildung jener Tugenden, die den Mächten dieser Welt widersprechen und ihr eine nichttribalistische, gewaltfreie, alltägliche Praxis des Dienstes und der Nachfolge entgegenstellen. Denn: „The story which comprises American capitalism, constitutional democracy and the story which elicits the church are in greater conflict than these Christian transformers of culture know.“ (155) Ein Volk, welches keine es vereinigende Geschichte habe, müsse für den „melting pot“ optieren. Christen aber seien von ihrer Geschichte her ermächtigt und befähigt, als Bürger einer anderen polis Gottes Wahrheit politisch in der Erziehung, im kirchlichen Dienst sowie im Gottesdienst zu verkörpern.

Die prägnanteste Darstellung der Position H.s findet sich in „After Christendom?“¹¹, wo er in 6 Kap.n noch einmal in polemischer Zuspitzung deutlich zu machen sucht, daß das christliche Verhalten an einer fundamentalen Epistemologie mit den sozialen „Strategien“ der Christenheit korrespondiert, denen gegenüber er die Politik des Heils als eine schwache, machtlose, storybezogene und zeugnissgebende „Taktik“ aufzeigen möchte.

Daß es außerhalb der Kirche kein Heil gibt, heißt für die von ihm präferierte „Politics of Salvation“ (I), daß „questions of the truth or falsity of Christian convictions cannot even be addressed until Christians recover the church as a political community necessary for our salvation“ (26). Heil bedeute nämlich, daß wir Teil einer Geschichte werden, welche außerhalb ihrer Verkörperung in einer konkreten Gemeinschaft gar nicht gekannt werden könne. Diese Politik des Heils kontrastiert H. einer liberalen und auch die Befreiungstheologie s. E. bestimmenden „Politics of Justice“ (II), die indes dem

⁶ Vgl. S. Hauerwas: *Character and the Christian Life. A Study in Theological Ethics*, San Antonio (TX) 1975; Neuausgabe mit einer neuen Einleitung des Vf.s: Notre Dame / London 1994.

⁷ Vgl. S. Hauerwas: *Vision and Virtue. Essays in Christian Ethical Reflection*, Notre Dame / London 1974 (21981); ders.: *A Community of Character. Toward a Constructive Christian Social Ethic*, Notre Dame / London 1981 (31983); ders. / C. Pinches: *Christians among the Virtues. Theological Conversations with Ancient and Modern Ethics*, Notre Dame (IN) 1997.

⁸ Vgl. besonders A. MacIntyre: *Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart*, Frankfurt a. M. / New York 1987; J. Milbank: *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason*, Oxford / Cambridge (MA) 1990; dazu meine Rez. in: ThRv 87 (1991), Sp. 305–308.

⁹ Vgl. S. Hauerwas: *Communarians and Medical Ethicists: Or, Why I Am None of the Above*, in: ders.: *Dispatches from the Front. Theological Engagements With the Secular*, Durham (NC) 1994, 156–163.

¹⁰ Hauerwas, Stanley / Willimon, William H.: *Resident Aliens. Life in the Christian Colony*. – Nashville (TN): Abingdon 1989, 175 S., pb. US-\$ 12.95 ISBN: 0-687-36159-1.

¹¹ Hauerwas, Stanley: *After Christendom? How the Church Is to Behave If Freedom, Justice, and a Christian Nation Are Bad Ideas*. – Nashville (TN): Abingdon 1991, 192 S., pb. US-\$ 15.95 ISBN: 0-687-00929-4.

³ Hauerwas, Stanley: *Selig sind die Friedfertigen*. Ein Entwurf christlicher Ethik, hg. u. eingel. v. R. Hütter. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 1995 (Evangelium und Ethik, 4), 239 S., kt DM 68,00 ISBN: 3-7887-1555-3.

⁴ H., der von 1970–1984 an der katholischen University of Notre Dame gelehrt hat, führt dafür v. a. die katholischen Ethiker J. Fuchs und R. McCormick an.

⁵ S. Hauerwas: *The Peacable Kingdom. A Primer in Christian Ethics*, Notre Dame / London 1983.

distinkten Zeugnis der Kirche nicht gerecht werde. Die Insistenz auf Gerechtigkeit und Recht habe sich darüber klar zu werden, daß in modernen Staaten Rechte jeweils mit Macht einschließlich militärischer in Verbindung stünden. Laut H. hat die Kirche aus ihrem Wunsch, politisch und gesellschaftlich relevant zu sein, ihre kritische Kraft der Entgegenstellung gegen die Grenzen von Gesellschaftsordnungen eingeübt. „We forget that the first thing as Christians we have to hold before any society is not justice but God.“ (68)

Der christlich-kirchlich angeeigneten „Politics of Freedom“ (III) tritt H. mit der Behauptung entgegen, die im First Amendment der amerikanischen Verfassung verankerte Religionsfreiheit impliziere eine Funktionalisierung der christlichen Überzeugungen und verkehre das Evangelium in eine Zivil- bzw. Hofreligion.

Die „Politics of the Church“ (IV) steht H. zufolge in der Moderne vor dem entscheidenden Problem, wie die Kirche in demokratischen Gesellschaften als eine disziplinierte Gemeinschaft zu überleben vermag. Indem sie weitgehend einer voluntaristischen Auffassung des Glaubens zugestimmt habe, habe sie ihre Fähigkeit aufs Spiel gesetzt, deutlich zu machen, daß Christsein nicht ohne Einübung und diszipliniertes Lernen möglich sei. Wie ein Handwerk erlernt werden müsse, so sei auch die Jüngerschaft ein Lernvorgang, der beständiges Training und zugleich die Einübung in die Praktiken einer „community of care and discipline“ (100) verlange.

Die „Politics of Sex“ (V) ist für H. ein Testfeld für christliche Unterscheidung und Entschiedenheit, welche einerseits die Ehe in einer permissiven Gesellschaft als einen subversiven Akt verstehe, andererseits aber auch dem Singledasein einen Wert zumesse, denn „singleness reminds the church we grow not through biological ascription but through witness and hospitality to the stranger“ (128).

Wie in liberalen Gesellschaften Christen erzogen werden können, ist Gegenstand des abschließenden Kap.s „The Politics of Witness“ (VI). Weil die christliche Erziehung als kirchlich-gesellschaftliche Strategie versagt hat, hält es H. für nötig, als Alternative auf das Zeugnis zu setzen, in dem von der erzählten Geschichte Gottes überzeugte Zeugen durch ihr Zeugnis andere bewegen, in diese Geschichte einzutreten, die ihm zufolge eine Gegengeschichte zu der gemeinhin akzeptierten und reiterierten Geschichte der USA darstellt.

2. Hauerwas' kirchlicher Kommunitarismus ist bereits in einer Reihe theologischer Diss. en rezipiert und diskutiert worden.¹² Zwei systematische Präsentationen dieses Ansatzes ragen dabei heraus, zum einen R. Hütters Diss., die H.s Werk im deutschen Sprachraum überhaupt erst bekannt gemacht hat sowie A. Rasmussons Werk, welches Hauerwas' „theologische Politik“ pointiert der politischen Theologie J. Moltmanns entgegenstellt. Eine dezidierte feministisch-theologische Kritik an H.s kommunitaristischer Charakter- und Tugendtheologie trägt G. Albrecht vor.

Der an der Lutheran School of Theology in Chicago lehrende Deutsche REINHARD HÜTTER nimmt sich in seiner Erlanger Diss.¹³ vor, evangelische Ethik als eine kirchliche Diskurspraxis zu verstehen, die ihren genuinen Ort in der christlichen Gemeinde hat und deren Gegenstand die Bezeugung des Evangeliums in allen Lebenszusammenhängen ausmacht. Als zwei Theologen, die paradigmatisch eine theologische Zuordnung von Ekklesiologie und Ethik vornehmen und vom kirchlichen Handeln her zur Konzeption einer kirchlichen Ethik gelangen, erkennt er K. Barth und S. Hauerwas.

In einem ersten Hauptteil skizziert H. den ethischen Charakter der Kirche in Barths „Kirchlicher Dogmatik“. Er betont, Barths Ekklesiologie enthalte eine dezidiert ethische Komponente und bilde einen Zugang zur theologischen Ethik als einer kirchlichen, die Barth insbesondere in seiner Erwählungslehre (KD II) zur Sprache bringe, wo er die Berufung der erwählten Gemeinschaft Israels und der Kirche als Zeichen und Zeugin von Gottes Erwählung darlegt. H. erkennt in Barths materialer Entfaltung des ethischen Charakters der Kirche im Rahmen seiner Versöhnungslehre (KD IV) einen auf kirchliche Grundvollzüge, welche den Dienst- und Zeugnischarakter der Gemeinde konstituieren, abhebenden „Vorstoß in Richtung einer ... Ethik der Sprechhandlungen“ (81). Barth steuere somit eine „theologische Handlungstheorie“ (101) an, wobei die Rede vom „Handeln“, die Momente der Dauer und Kontinuität sowie die kirchliche Praxis selbst weiter klärungsbedürftig blieben. Hierfür erwartet sich H. von Hauerwas' Ethikkonzeption weiterführende Hilfe.

Dem Vf. geht es dabei grundlegend darum, das nicht explizit formulierte Zentrum von Hauerwas' theologischer Ethik als eine Praxis herauszustellen, die sich im Raum der Kirche artikuliert und dabei die ihr zugrunde liegenden Überzeugungen sowie die diesen entsprechenden Vollzüge reflektiert. Die praktische Natur christlicher Überzeugungen führe Hauerwas zu seinem

komplexen Konzept von „narrative“ bzw. „story“, das sich bei ihm zunehmend zu einer „heuristischen Grundkategorie“ (132) entwickelt habe, mittels der es ihm gelinge, verschiedene theologische, anthropologische und ethische Theorieelemente in einen Gesamtzusammenhang zu bringen. Narrative / story sei bei ihm ein handlungstheoretisches Konzept, mittels dessen es ihm darum zu tun sei, die Kirche als eine von einer spezifischen „Leitstory“ geprägte Gemeinschaft zu verstehen, die ihren Gliedern eine durch konkretes Tun erfolgende Charakterbildung ermöglicht und eben diese auch verlangt. Als entscheidend im Blick auf die narrative Struktur christlicher Überzeugungen gilt H. deren transformativer Charakter, der mit der Nachfolge angesprochen sei. Den sozialesitischen Charakter der Kirche erläutert H. durch einen Vergleich von Hauerwas' ekklesiologischer Konzeption mit G. Lohfinks Konzept von Kirche als „Kontrastgesellschaft“, durch das sich erstere s. E. exegetisch wesentlich fundierter abstützen ließe. H. expliziert Hauerwas' Verständnis der Nachfolge Jesu, zu der die Evangelien im Medium der Story aufrufen, als bestimmter Nachahmung von dessen Weg, die eine Zuspitzung der schon Israel gebotenen Nachahmung Gottes sei, nämlich der konkrete Vollzug, in dem menschliches Handeln dem Handeln Gottes entspreche. Die Nachfolge als kirchliche Nachahmung leitet H. über zu Hauerwas' Ethik kirchlicher Vollzüge, die ihre konstitutiven Praxisformen Taufe, Abendmahl und Predigen sowie ihre bestimmte Gestalt kennzeichne. Mit Hauerwas versteht H. die durch jene Praxisformen sowie ihre Weise des Miteinanders geprägte Kirche als eine Gemeinschaft der Tugenden, die den bürgerlichen Tugenden eschatologisch bestimme, nämlich die der Geduld, der Hoffnung, des Lebens außer Kontrolle sowie der Friedfertigkeit kontrastiert. Eben dadurch werde die Kirche zu einer Kontrastgesellschaft, die als „paradigmatic community“ (237) zugleich zum Zeichen und Zeugnis für die Welt werde.

Anschließend erläutert der Vf. Hauerwas' kirchliche Ethik im Vollzug als die einerseits anfangslose, andererseits weder letztbegründbare noch schlicht situationsethische Kunst narrativer Kasuistik, die in der Kirche als Diskursgemeinschaft eingeübt und praktiziert wird.

In einem abschließenden Teil stellt H. systematische Reflexionen zum Umriß einer kirchlichen Ethik an, worin er die Rede vom ethischen Charakter der Kirche als pneumatologisch bestimmte und gebrochene parakletische Rede von der Berufung der Kirche präzisiert, das gleichursprüngliche Verhältnis von Dogmatik und Ethik thematisiert, das Beieinander von Gottes Handeln und menschlichem Handeln im kirchlichen Zeugnis anspricht, wofür er eine sich von der chalcedonischen Logik leiten lassende theologische Handlungstheorie vorschlägt.

Der schwedische Theologe ARNE RASMUSSEN stellt in seiner an der Univ. Lund erarbeiteten umfangreichen Diss.¹⁴ die Politische Theologie J. Moltmanns ihrer Alternative in Form einer Theologischen Politik gegenüber, wie er sie in der gegenwärtigen radikal reformatorischen Theologie, exemplarisch bei Hauerwas vertreten sieht. Letztere vermag nach Auffassung von R. auf ihrer kirchlich-kommunitären Basis aus der Sackgasse der in den Zwängen und Aporien der Moderne und ihrer Politik befangenen Politischen Theologie herauszuführen.

Die radikal reformatorische Alternative zur Politischen Theologie präsentiert sich heutzutage in den Positionen des Mennoniten J. H. Yoder, des Baptisten J. W. McClelland sowie Hauerwas', deren Theologie gemeinsam sei, daß sie nicht fundamental angelegt seien, sondern vielmehr holistisch im Sinne Quines von seitens der Glaubengemeinschaft geteilten Überzeugungen ausgingen. In der Politischen Theologie erkennt R. demgegenüber ein Bemühen, die christliche Botschaft der modernen Welt zu vermitteln, wobei eine apologetische Anstrengung mit einer politischen Hermeneutik zusammen gingen. In Moltmanns politischer Hermeneutik macht R. nun eklatante Spannungen aus, die s. E. mit dessen (früher) instrumentellen Theorie-Praxis-Modell und der von ihm uneingestanden vorausgesetzten Metageschichte zu tun haben, während er sich in seinen späteren Schriften einer holistischen Auffassung annähert. Ein Hauptproblem in Moltmanns Theologie liegt laut R. in deren mangelnder methodologischen Reflexion. Bisweilen nähert sie sich insbesondere in ihrer messianischen Christologie und Ekklesiologie einer radikal reformatorischen Position deutlich an, verbleibe aber in ihrem Verständnis der gesellschaftlichen und politischen Mission der Kirche bei einer problematischen Auffassung der Kirche als Subjekt politischen Handelns. Dazu stehe eine von Moltmann selbst im Anschluß an G. Lohfink vertretene alternative Vorstellung der Kirche als Kontrastgesellschaft, die sich mit einer substantielleren christlich-kirchlichen Ethik verbinde, in deutlichem Widerspruch.¹⁵

Laut R. resultiert eine der Grundspannungen in Moltmanns Theologie aus seiner positiven Rezeption des Erbes der Aufklärung und entsprechend seiner Zustimmung zum modernen Kampf für Freiheit und Gerechtigkeit, welcher freilich mit zentralen Teilen seiner Theologie kollidiere und bei ihm bisweilen dazu führe, daß „apparently contradictory ideas coexist, sometimes even in different chapters of the same book“ (89). Dazu zählt R. 1) die Problematik

¹² Vgl. die von R. Hütter vorgelegte Aufstellung in: S. Hauerwas: Selig sind die Friedfertigen, 233.

¹³ Hütter, Reinhard: *Evangelische Ethik als kirchliches Zeugnis*. Interpretationen zu Schlüsselfragen theologischer Ethik in der Gegenwart. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1993, XII, 303 S. (Evangelium und Ethik, 1), kt DM 52,00 ISBN: 3-7887-1448-4.

¹⁴ Rasmussen, Arne: *The Church as Polis*. From Political Theology to Theological Politics as Exemplified by Jürgen Moltmann and Stanley Hauerwas. – Lund: Lund University Press 1994. 418 S. (Studia Theologica Lundensia, 49), kt SEK 250,00 ISBN: 91-7966-263-3.

¹⁵ R. bezieht sich dafür v. a. auf J. Moltmann: *Der Weg Jesu Christi*. Christologie in messianischen Dimensionen, München 1989; vgl. dazu meine Rez. in: ThRv 86 (1990), Sp. 485–486.

einer hegelianisch inspirierten, eurozentrisch konzipierten Theologie der Freiheit, 2) die Spannung zwischen einer kirchlichen Ethik der Jüngerschaft und einer den Idealen der Autonomie und Selbstverwirklichung verpflichteten Auffassung des christlichen Lebens innerhalb einer individualistischen Kultur, 3) die Widersprüchlichkeit seiner einmal christlich, dann promethisch, dann ökologisch inspirierten Theologie, Konzeption und Kritik der Macht, 4) die Spannung zwischen einer Theologie, die auf Rechte des Menschen und der Natur abhebt mit einer biblischen Ethik der Nachfolge und schließlich 5) seinen eklektischen Umgang mit Gesellschaftstheorien, die, eingebaut in seine Eschatologie, ihn zur „uncritical affirmation of utopian political programs“ (132) und einer der eigenen Position gegenüber unkritischen totalen Kritik des Bestehenden geführt hätten. Im Blick auf die Fragen des Friedens und der Gewalt macht R. in Moltmanns politischen und theologischen Analysen und Vorschlägen zwei einander konträr gegenüberstehende Seiten aus, „the progressive side of justice, freedom and peace against the reactionary side of injustice, oppression and war. The therapeutic aspect of his theology is directed to this situation, the apologetic to the progressive side, and the critical to the „other“ side.“ (147) Schlußendlich steht laut R. die ältere gewordene und ihrer revolutionären Hoffnungen beraubte Politische Theologie in Verbindung mit den neuen sozialen Bewegungen, mit denen sie eine postmaterialistische Transformation der christlichen Theologie anziele, deren Postmaterialismus indes einerseits auf einer kapitalistischen Basis operiere und andererseits einem expressiven Individualismus fröhne, der wiederum im Widerspruch zu einer christlich-kirchlichen Ethik der Jüngerschaft stehe.

Als Alternative arbeitet R. Hauerwas' Theologische Politik heraus, für die im Gegensatz zu Moltmann nicht die Politik des Nationalstaats bzw. der Weltgemeinschaft Priorität habe, sondern statt dessen die Kirche mitsamt ihrer Gegengeschichte zum primären Ort einer neuen Politik werde, nämlich zur Manifestation der Gottesherrschaft in der alternativen Gemeinschaft einer neuen polis, die statt sich am politischen Kampf um die Macht zu beteiligen, eine zeichen- und zeugnishaft „Politics as Gesture“ (219), eine Politik der gestischen Verkörperung der Gottesherrschaft betreibe. Ihr wichtigster Dienst bestehe darin, eine Gemeinschaft zu sein, die tugendhafte Menschen hervorbringe.

R. setzt sich eingehend mit dem gegen Hauerwas – u. a. auch von seinem Lehrer Gustafson – vorgetragenen Vorwurf des Sektierertums auseinander, den er in der soziologischen Tradition von Weber und Troeltsch lokalisiert, deren mit dem liberalen Individualismus verbundenen typologischen Dualismus Hauerwas aber gerade in Frage stelle. Mit Milbank könne der Vorwurf des Sektierertums „paradoxically be understood as precisely a policing of Christianity. The church should participate in public life, but only on terms set by the currently dominant polity and culture.“ (241)

Was die Stellung der Kirche in der liberalen Gesellschaft angeht, ist Hauerwas R. zufolge weitaus bescheidener als Moltmann, da er sich nicht mit weitreichenden ökonomischen Theorien und Strategien beschäftige, sondern einzig darauf inschiere, daß jede Ökonomie menschlichen Zwecken außerhalb der Wirtschaft zu dienen habe. Gegenüber der individualistisch-prozeduralen modernen Ethik als einer „ethics for moral strangers“ sei die christliche Ethik für Hauerwas eine „ethics for friends“ (262), der eine gemeinschaftliche Form ethischer Rationalität entspreche, welche in der Kirche eine Gemeinschaft des ethischen Diskurses erkenne. Nach Ansicht von R. bezieht sich die Politische Theologie im Wesentlichen affirmativ auf die liberalen Ethiktheorien von Rawls und Habermas, während eine radikal reformatorische Ethik viel mit dem Kommunitarismus gemein habe, Hauerwas sich freilich darin von diesem unterscheide, daß bei ihm die Kirche mit ihrer alternativen Geschichte und ihren Überzeugungen an erster Stelle stünden und eben nicht der Nationalstaat.

Während aus der Sicht der Politischen Theologie Freiheit als Emanzipation erscheine, sei diese für Theologische Politik eine Tugend, die der Einübung in eine Überzeugung bedürfe, denn „liberation only makes sense in relation to substantive convictions to what we are called“ (283). Weil Moltmanns Verständnis von Freiheit sich in den Bahnen von Autonomie, Selbstverwirklichung und Abschaffung von Herrschaft bewege, bleibe seine Diskussion von Jüngerschaft und Gemeinschaftsbildung im Vergleich zu Hauerwas' substantieller Konzeption so abstrakt wie unreal. Eine durch den modernen Liberalismus transformierte und hinsichtlich ihrer religiösen Überzeugungen privatisierte Kirche bewege sich in Richtung auf eine gezähmte Zivilreligion sowie eine kundenorientierte Institution, die die religiösen Bedürfnisse ihrer Klienten erfülle. Demgegenüber profilire Hauerwas eine Theologie, die den Ort und die Aufgabe einer friedfertigen Kirche in einer Welt des Krieges bedenke, die Jesus Christus und die Kirche als Einbruch in die Gewaltgeschichte begreife sowie Hoffnung und Geduld als Tugenden einer friedfertigen Kirche herausstelle. Wenngleich auch Moltmann eine Friedenstheologie vertrete, so sei für ihn das Überleben der Menschheit der entscheidende Punkt. Darin mache er wieder einmal die Politik der Welt zum primären Bezugspunkt. Aber zum einen dürfe laut Hauerwas Überleben nicht über alle anderen Werte gestellt werden; zum anderen sei die Kirche der vorrangige Ort von Friedensarbeit. R. kommt zu dem Schluß: „Moltmann writes theology for Christian social activists, and therefore discusses political means deemed necessary for creating a peaceful and just world, and formulates a theology that can motivate this struggle for peace and justice. Hauerwas instead discusses how a peaceful community that makes its peace witness credible can be formed and sustained and how this might held the church to show alternatives.“ (330)

R. stellt die kirchliche Basis einer Theologischen Politik heraus, die sich s. E. nicht einfach als konservativ einordnen läßt, sondern bei Hauerwas postmodernen Formen des Sozialismus bzw. Anarchismus (!?) näher stehe. Er zeigt zugleich die ekklesialen Ressourcen des radikal reformatorischen Ansatzes auf und betont, dieser Typ Theologie sei auf die Partizipation des Theologen an den gemeinschaftlichen Praktiken der Kirche angewiesen. R. zufolge vermag die radikal reformatorische Theologie der Politischen Theologie jene Ressourcen bereit zu stellen, „that could help it both to see itself more truthfully and to develop a more consistent and socially more plausible theology“ (351). S. E. läßt sich der radikal reformatorische Ansatz, indem er von der Politik der Kirche ausgeht und von daher die Politik der Welt bedenkt, auch gesellschaftlich und politisch fruchtbar machen; er stehe zudem in Einklang mit neueren Entwicklungen der Gesellschaftstheorie, wie sie etwa bei M. Walzer zum Zuge kommen. Bei Hauerwas sieht R. jedenfalls eine ebenso kritische wie produktive Bezugnahme auf die Diskussion um die Zivilgesellschaft, im Blick auf die die Kirche eine dissidente, alternative Polis mit alternativen sozialen Praktiken und Institutionen darstelle.

Zusammenfassend hält R. Hauerwas' Theologische Politik für in produktiver Weise über die Politische Theologie Moltmanns hinausführend, da sie deren Spannungen und Aporien vermeidet und in Übereinstimmung mit manchen Tendenzen des späten Moltmanns die Konsistenz bzw. Kohärenz des christlichen Glaubens, die Authentizität des christlich-gemeinschaftlichen Lebens sowie die Praktikabilität ihrer Einsichten überzeugender aufzuzeigen vermag.

Hauerwas selbst hat unterdessen im Rückgriff auf R.s Arbeit und aus der Überzeugung, sein eigener Bd. „might make a kind of companion volume“ (XIII), eine Aufsatzsammlung mit den Teilen 1. „In Protestant Company“, 2. „In Catholic Company“ und 3. „Ecclesial Ethics“ vorgelegt, die R.s Untertitel übernimmt.¹⁶ In diesem Buch merkt Hauerwas an, R.s „presentation of my position is not only fair, it is done so well that I am left with the feeling, I wish I had said that“ (218).

Im Unterschied zu Hütters und Rasmussons zustimmender Rezeption von Hauerwas' Theologie formuliert GLORIA ALBRECHT eine scharfe feministische Kritik.¹⁷

A. beleuchtet zunächst den gesellschaftlichen und theologischen Kontext, in dem ein Gespräch zwischen Hauerwas' Charakterethik und einer feministischen Befreiungsethik lokalisiert ist. Sie charakterisiert diesen Kontext als einen der Diversität und Differenz, der historischen Partikularität sowie der Fragmentierung. Hauerwas indes weigere sich, diese Eigentümlichkeiten der gegenwärtigen Gesellschaft und Kirche sowie ihrer Erzählung(en) anzuerkennen, nämlich „differences caused by race, class, ethnicity, gender, and sexual orientation“ (26). Eben dies führe zu zwei gravierenden inneren Widersprüchen: zum einen werde seine narrativ fundierte Ethik zum neuen Fundament der Behauptung universaler Wahrheit, zum anderen trage seine Verpflichtung der Gewaltlosigkeit gegenüber gerade dazu bei, die Gewalt der Herrschaft zu rechtfertigen.

A. schließt an Hauerwas' Beschreibung seiner eigenen Erfahrungen an, die ihn zu seiner Auffassung der Aufgabe christlicher Ethik geführt haben und macht dabei auf die Implikationen seiner von ihm selbst so benannten „texanischen Epistemologie“ aufmerksam. Sie markiert zudem den „Character of Hauerwas' Community“ (29), wobei sie insbesondere sein „babylonisches“ Verständnis der *conditio humana* mit deren Willen zur Macht, der zur Gewalt eskaliert, unterstreicht sowie seine Ansicht der Heilung des modernen Babel durch eine der Gewaltgeschichte gegenläufige Gemeinschaft, die in der Geschichte Israels und der Kirche zum Zuge gekommen sei und für die gelte: „Accepting that life is a gift and that history is firmly under the hand of God, we accept our powerlessness. We learn to live out-of-control; to submit our lives to the risk of faith in this God; to live with a sense of the tragic.“ (60)

Hauerwas' Erfahrungen mit und Auffassung von Gemeinschaft kontrastiert A. sodann die Erfahrungen von Frauen, wobei sie der texanischen eine emanzipatorische Epistemologie konfrontiert, in deren Rahmen sie auf die Erfahrungen, Erinnerungen und Geschichte v. a. marginalisierter farbiger und weißer Frauen rekurriert und daraus eine von der Hauerwasschen beträchtlich abweichende Kritik des Liberalismus formuliert. Nicht daß der Liberalismus keine Story oder gar zu viele biete, sei das Problem, sondern umgekehrt, daß er nur eine kenne, jene, die die Überzeugungen, Werte, Verhaltensformen und sozialen Positionen weißer heterosexueller Männer der Mittelklasse und deren Betonung individueller Autonomie sowie der Unterscheidung des Öffentlichen vom Privaten repräsentiere. Dieser „myth of sameness has masked the violence that results when all 'others' are defined and evaluated within the story told by the dominant“ (77). Von den Erfahrungen Marginalisierter ausgehend zielt A. auf eine emanzipatorische Theorie, wofür sie sich insbesondere poststrukturalistischer Überlegungen bezüglich des Zusammenhangs von Sprache und Herrschaft, Wissen und Macht sowie Gewalt und Risiko bedient, um im Anschluß an S. Welchs feministische Gemeinschafts-

¹⁶ Vgl. S. Hauerwas: *In Good Company. The Church as Polis*, Notre Dame (IN) 1995.

¹⁷ Albrecht, Gloria: *The Character of Our Communities. Toward an Ethic of Liberation for the Church*. – Nashville (TN): Abingdon 1995, 202 S., pb. US-\$ 16.95 ISBN: 0-687-00283-4.

ethik des Wagnisses¹⁸ in Hauerwas' Anthropologie ein Beispiel einer postliberalen Wiederaneignung des liberalen Verlangens nach einer Basis für eine unangreifbare Wahrheit zu erkennen. Damit aber gebe er seine Einsicht auf, daß Menschen geschichtlich geprägte Wesen seien. Mit der Geschichte vom Turmbau zu Babel, die er sich als Ursprungsmythos zu eigen gemacht habe, „he has regrounded all humans in a presocial (and negative) human characteristics“ (99). Ungeachtet seiner Betonung von Gemeinschaft setze er zudem die moderne westliche Orientierung am Individualismus fort, indem er Sünde als ein präexistentes Kennzeichen des Individuums identifiziere. Den Ursprung der von ihm als zentrales Problem erkannten Gewalt in menschlichen Beziehungen verlege er damit ebenfalls in den Einzelnen. Ihm entgehe zudem der nach wie vor ungerechte Charakter der Kirche einschließlich ihrer Praktiken als ein entscheidendes Element ihrer fortlaufenden Akzeptierung und Rechtfertigung von Gewalt. „Hauerwas seems not to recognize the reality of relationships of domination within 'the Christian narrative' and its tradition, nor the multiplicity of voices, nor the silencing throughout history of many Christians' stories.“ (101)

Demgegenüber ist A. daran gelegen, die Differenzen aufzudecken, was für sie zum einen bedeutet, den Zusammenhang zwischen universalistischem Einheitsstreben und dem Willen zur Macht offen zu legen, im Sinne einer Hermeneutik des Verdachts die Frage nach den Subjekten zu stellen, somit etwa zu fragen, für wen Hauerwas spricht, wessen Gemeinschaft er repräsentiert und wessen Interessen sein aristotelisch-antidemokratisches Polismodell diene. Hauerwas hat A. zufolge zurecht eine bei der weißen oberen Mittelschicht verbreitete Furcht vor der Endlichkeit festgestellt; doch statt den bestimmten geschichtlich bedingten Grund dieser Furcht zu eruieren, sakralisiere seine Theologie „our compensatory longings for absolutes“ (115). Sein Evangelium der Gewaltlosigkeit erweise sich nicht nur als ein klassen- und rassen-, sondern zugleich als ein geschlechtsspezifisches, mit dem ein Interesse an Kontrolle der Frauen, v. a. ihrer Sexualität einhergehe. Wenn für Hauerwas Ehe und Kinder das wichtigste politische Zeugnis der Kirche darstellten, dann würden Frauen damit männlich-kirchlicher Überwachung unterstellt. „The personal lives of women become objects of political control by men. Her personal is his politics.“ (129)

Schließlich nimmt A. den „Character of Our Communities“ (Kap. 5) in den Blick, wobei ihr daran gelegen ist, Tradition, Diversität und Widerstand zusammen zu bringen, indem sie zum einen die biblische und christliche Tradition als einen Ort des narrativ und sozial ausgetragenen, in den jeweiligen Praktiken bestimmter Gemeinschaften verkörperten Kampfes versteht. V. a. im Handeln jener marginalisierten Gemeinschaften, die Verschiedenheit ohne Fragmentierung praktizieren, macht sie Widerstandspotentiale aus, die Charaktere formen, welche den herrschenden Gewaltverhältnissen widerstehen und befreite Gemeinschaften hervorbringen, fordern und fördern.

3. In den Zusammenhang der Hauerwasrezeption gehört die Tübinger Diss. des amerikanischen Theologen HOWARD F. PERRY-TRAUTHIG¹⁹, der Ansätze narrativer Ethik in Nordamerika mit analogen deutschsprachigen Entwürfen vergleicht. P.-T. liefert eine eingehende Darstellung von Hauerwas' narrativer Ethik, die er als eine „Tugendethik im Dienst der Kirche“ (50) bezeichnet.

Nach einem differenzierten Überblick über Hauerwas' Verständnis von Story, ihre Qualität und Pragmatik, v. a. aber ihre Rationalität, Wahrheit und Wahrhaftigkeit, kommt er auf das spezifisch Christliche zu sprechen, das Hauerwas in Gottes in der Bibel narrativ offenbar und in der Kirche als Erzählgemeinschaft der Vergebung, der Erinnerung und der Gesten zum Ausdruck kommender Story erkenne. Daran schließen sich Anfragen an Hauerwas' Story-Konzept an, die im Gespräch mit Kritikern dieses Ansatzes zum einen die grundsätzliche Definition von Story, dann das Verhältnis zwischen Story, Ritual und Liturgie, deren Verhältnis zur außermenschlichen Schöpfung, die damit gegebene Neigung zum Sektierertum sowie den gegen das Story-Konzept erhobenen Vorwurf eines fehlenden Fundaments sowie einer Abschneidung der Wahrheitsfrage betreffen. Methodisch ähnlich und bis in die Anfragen parallel geht P.-T. mit J. W. McClendons narrativer Ethik sowie den drei deutschen Entwürfen von J. B. Metz, D. Mieth und D. Ritschl um. Im abschließenden Resümee hält P.-T. das Konzept narrativer Ethik für grundsätzlich verteidigungswert. „In der Weise, wie Hauerwas, McClendon und Ritschl sie vertreten, ist narrative Ethik keine Sackgasse“ (284), wohingegen Mieths Konzeption „letztendlich enttäuschend“ (285) und Metz' Entwurf zu skizzenhaft sei, um mit den anderen Entwürfen konkurrieren zu können. Die narrative Ethik biete in Aufnahme von MacIntyres Traditionsverständnis sowie traditions-, d. h. storygeprägter Rationalität einen Ausweg aus der scheinbar unausweichlichen Alternative zwischen Fideismus und Fundamentalismus. Sie verorte die Wahrheitsfrage der biblisch-christlichen Geschichten zurecht im Gesamtzusammenhang der teleologisch ausgerichteten „Wahrheit der christlichen Gesamt-Story“ (291). Den größtmöglichen Bei-

trag der narrativen zu einer theologischen Ethik erkennt P.-T. indes „in ihrem Hinweis darauf, wie unerlässlich die Gemeinschaft der Glaubenden für die theologische Ethik ist“ (301).

Einen von der Position des kirchlichen Kommunitarismus deutlich abweichenden Akzent setzt das theologische Gemeinschaftsdenken des am New Yorker Union Theological Seminary lehrenden Ethikers LARRY RASMUSSEN. Ist ihm in seinem Buch „Moral Fragments and Moral Community“²⁰ einerseits an der Kirche als einer Gemeinschaft moralischer Überzeugungen und Charakterbildung gelegen, so beurteilt er diese freilich in bezug auf ihren Beitrag zur Überwindung einer moralisch fragmentierten Gesellschaft und macht als Kontexte der Gemeinschaften des Glaubens nicht nur die Zivilgesellschaft aus, sondern verortet sie zudem in der umfassenden planetarisch-ökologischen Gemeinschaft des Lebens und der Schöpfung.²¹ R. zufolge ist „Gemeinschaft“ „faith's own vocabulary“, denn im Judentum wie im Christentum sei diese der Nexus des Glaubens- und des moralischen Lebens. „Moreover it is community of a certain scope: as near as the neighbor at hand and as boundless as creation itself“ (11).

Die christliche Kirche begreift R. als eine Gemeinschaft moralischer Überzeugungen und damit notwendigerweise zugleich moralischer Beratung und Kritik einschließlich der Selbstkritik. Ihren Ort sieht er in der gegenwärtigen Gesellschaft, deren gemeinschaftserodierende und fragmentierende Entwicklungen er in einem markanten Überblick über das Amerika der achtziger Jahre skizziert. Mit R. Bellah, C. Lash u. a. kommt er zu dem Schluß, die Destruktion der moralischen Gemeinschaft sei „perhaps the worst effect of the '80s' outstripping even the economic hangover“ (97). In der postmodernisierten amerikanischen Kultur habe der expressive Individualismus zusammen mit einer therapeutischen Mentalität triumphiert, womit ein Verlust sozialer Bindungen und Solidarität einhergehe. Wenngleich in dieser Situation der Ruf nach traditionellen Werten und insbesondere auch religiösen Vergemeinschaftungsformen laut werde, so sei doch das letzte, was die amerikanische Gesellschaft als faktisch längst multikulturell, multirassisch und multireligiös gewordene brauche, eine Rückkehr zu kleinen homogenen Gemeinschaften von Gleichgesinnten. Statt in solchen de facto andere ausschließenden Rückzugsgemeinschaften sieht R. die Zukunft in inklusiven Gemeinschaften der Erinnerung und Hoffnung, die im Gegenüber zu den unpersönlichen Systemen Markt und Staat einen Charakter besäßen sowie zur Charakterbildung beitrügen, indem sie ihren Gliedern über Kernpraktiken und Möglichkeiten elementarer Partizipation Identität in Gegenseitigkeit und Gemeinsamkeit ermöglichen und ihnen im Falle von gesunden Gemeinschaften einen Sinn für moralische Verantwortung sowie für die Reichweite und Grenzen gemeinschaftlicher Praxis vermitteln. Selbstverständlich seien die Kirchen nicht die einzige Form solcher Gemeinschaften; sie müßten sich daher mit anderen zusammentun zur Erneuerung der Zivilgesellschaft. „Making common cause for the common good by way of various alliances is a vital element of the churches' moral witness. This is part of cell-and-movement ecclesiology.“ (135) Die Kirche begreift R. als ein Volk auf dem Weg, was für ihn eine zugleich durch ihre Kernpraktiken disziplinierte und eschatologisch orientierte inklusive moralische Gemeinschaft bedeute, die sich als eine universale Gemeinschaft verstehe, welche Egalität und pionierhafte Kreativität zusammen bringe mit einem Verständnis von Gemeinschaft, die einerseits einen schützenden Raum biete und andererseits eine Station auf dem weiter zu gehenden Weg sei.

Zur Sprache kommen soll schließlich auch die Erlanger Habil. des bereits andernorts behandelten REINHARD HÜTTER.²² Diese Arbeit erwähnt Hauerwas nur am Rande, nimmt aber für ihre „Frage nach dem Pathos der Theologie und die ihr implizite Frage nach Kirche und kirchlicher Lehre“ (Teil II) die Position des kirchlichen Kommunitaristen G. Lindbeck zum Ausgangspunkt.

H. ist in dieser Arbeit angesichts der von ihm konstatierten Eklipse der Kirche als Öffentlichkeit, dem damit gegebenen Verlust von Lehrverbindlichkeit und der Krise der zusehends verreligionswissenschaftlichen Theologie darum bemüht, das Pathos der Theologie wieder zu gewinnen, was für ihn zunächst einmal – gut kirchlich kommunitaristisch – heißt: „In und mit der Kirche anfangen“ (37). Denn Theologie gerate in einen unauf löslichen Selbstwiderspruch, wenn sie sich, wie bei Harnack geschehen und von E. Peterson scharfsinnig kritisiert, eine religionswissenschaftlich konstituierte Hermeneu-

¹⁸ Vgl. S. Welch: Gemeinschaften des Widerstandes und der Solidarität. Eine feministische Theologie der Befreiung, Fribourg 1988; dies.: A Feminist Ethic of Risk, Minneapolis (MN) 1990; s. dazu meine Rez. in: E. Arens: Kommunikative Ethik und Theologie, in: ThRv 88 (1992) 441–454, 450. 453f.

¹⁹ Perry-Trauthig, Howard F.: *Story and Ethik*. Eine Untersuchung aus christlich-theologischer Perspektive. – Frankfurt: Peter Lang 1997. XVI, 333 S. (Europäische Hochschulschriften, Reihe 23. Theologie, 580), kt DM 89,00 ISBN: 3-631-49621-4.

²⁰ Rasmussen, Larry L.: *Moral Fragments and Moral Community*. A Proposal for Church in Society. – Minneapolis (MN): Augsburg Fortress 1993, 176 S., pb. US-\$ 14.95 ISBN: 0-8006-2757-1; vgl. die Arbeit seiner Schülerin E. M. Bounds: *Coming Together, Coming Apart: Religion, Community and Modernity*, London / New York 1997.

²¹ Vgl. dazu L. L. Rasmussen: *Earth Community, Earth Ethics*, Maryknoll (NY) 1996.

²² Hütter, Reinhard: *Theologie als kirchliche Praktik*. Zur Verhältnisbestimmung von Kirche, Lehre und Theologie. – Gütersloh: Chr. Kaiser / Gütersloher Verlagshaus 1997. 290 S. (Beiträge zur evangelischen Theologie. Theologische Abhandlungen, 117), geb. DM 148,00 ISBN: 3-579-02026-9.

tik zu eigen mache. H. sieht die Theologie durch ein ihr eigentümliches Pathos bestimmt, weil sie zuallererst „Preisgabe an die Gegenwart Gottes“ (50) sei, dessen Handeln (Poesis) das Pathos des Glaubens als *vita passiva* (Luther) wie der Theologie konstituierte und letztere zu einer Praktik werden lasse, die mit einer Reihe kirchlicher Kernpraktiken in Verbindung stehe.

Für H. ist es v. a. Lindbeck, der im Rahmen seiner postliberalen Theologie ein Verständnis von Theologie als bestimmter Praktik ermöglicht, „die von zentralen Sprach- und Handlungsvollzügen der Kirche geprägt, auf diese bezogen und von ihnen nicht abtrennbar ist“ (64f). In Lindbecks aus dem ökumenischen Dialog hervorgegangenen kulturell-sprachlichem Modell trete Theologie in komplexer Weise auf, zum einen als katechetische, dann als intratextuelle Theologie und schließlich als grammatisch-regulativ verstandene dogmatische Urteilspraktik. Mit seiner Auffassung der Theologie als der Glaubenspraxis inhärentes Unternehmen befände er sich zwar auf der richtigen Spur. Aber, so H., „der durch seinen ökumenischen ‚Sitz im Leben‘ bedingte formale Charakter des Entwurfs verhindert zugleich eine explizite Entfaltung des Zusammenhangs von Theologie als kirchlicher Praktik und dem substantiellen Ethos, das die Kirche selbst kennzeichnet“ (97).

Hier führe der an Luther orientierte Ansatz O. Bayers weiter, der gegenüber jeglicher als fundamental in Anspruch genommenen Poesis in der Theologie letztere pathisch bestimme als Erleiden des Handelns Gottes, wobei im Zentrum dieses pathischen Theologieverständnisses die Entdeckung des Evangeliums als zuallererst im Gottesdienst lokalisierter Sprachhandlung der *promissio* stehe. Bayer bestimme damit Theologie als „Wissenschaft in schlechthiniger Abhängigkeit von dem Handeln Gottes, das sich in zentralen Sprachhandlungen manifestiert“ (112). Freilich versäume er es, die Kirche explizit als Geflecht von distinkten Praktiken zu entfalten und die Theologie als kirchliche Diskurspraktik zu explizieren, die in der kirchlichen Lehre ekklesiologisch verankert sei. Dieses ekklesiologische Defizit sucht H. nun durch eine pneumatologisch-ekklesiologische Grundlegung der Theologie zu überwinden. Im Anschluß an die Peterson-Barth-Kontroverse über das Verhältnis von Theologie und kirchlicher Lehre (Dogma), die s. E. unbefriedigend ausgeht, weil beide den *Spiritus Creator* in Bezug auf die kontroverse Frage ausgrenzen, unternimmt es H., die kirchliche Lehre als Poesis des Heiligen Geistes zu entfalten. In Anknüpfung an die ostkirchliche *Communio-Ekklesiologie* begreift er die Kirche zum einen in ontologischer Perspektive als Poesis des Heiligen Geistes, durch dessen eschatologisches Werk die Gemeinde v. a. im Herrenmahl bereits jetzt in die „*Eschata*“ hineingenommen werde. In der trinitarischen Ökonomie stellt laut H. die Kirche die Öffentlichkeit des Heiligen Geistes dar. In ihren verbindlichen Kernpraktiken und in ihrer Lehre, die sie zugleich konstituieren und kennzeichnen, vollzieht sie ihre *Missio*. Als eine dieser Kernpraktiken gilt H. nun die Theologie, die als auf die anderen Kernpraktiken bezogene Praktik ihrerseits eine theologische Lehre (Dogmatik) ausbildet, die von der kirchlichen Lehre (*doctrina definita*) zu unterscheiden ist. „Kirchliche Lehre unterscheidet sich darin von der Theologie als kirchliche Praktik und der theologischen Lehre als Konsensphänomen innerhalb der theologischen Praktik, daß sie als Werk des Heiligen Geistes, als die *doctrina evangelii* verbindlich aussagende *doctrina definita* aus dem theologischen Diskurs heraus und ihm gegenüber tritt.“ (198)

Das Pathos der Theologie liegt laut H. letztlich in ihrer Teilhabe an der Freiheit des Heiligen Geistes. Gerade als kirchliche Theologie gewinne und bewahre die christliche Theologie ihre Freiheit, denn nur in dieser „Gefangenschaft“ partizipiere sie an den *assertationes* des Geistes. Mit Bezug auf J. Zizioulas bringt H. einen eucharistischen Wahrheitsbegriff ins Spiel, zu dessen „Form“ das Herrenmahl selbst werde und bei dem Wahrheit als *Communio* erscheine. Im Rekurs auf H. Arendts an der griechischen Polis orientierten Öffentlichkeitsbegriff bestimmt H. die Kirche als Polis und Oikos, als Gemeinschaft und Haushalt Gottes zugleich. Sie stelle damit eine distinkte Öffentlichkeit dar; diese sei im Unterschied zur politischen Polis nicht durch Grenzen, sondern vielmehr durch ihre Mitte konstituiert als raum-zeitliche Öffentlichkeit des Heiligen Geistes, „die sich in den Kernpraktiken ‚Raum‘ und ‚Zeit‘ schafft und die in der *doctrina* verbindlich ausgesagt wird“ (229). Ihre genuine Diskurspraktik ist die Theologie. Deren die klassisch-moderne Alternative von „Theorie“ und „Praxis“ überwindendes Pathos umfaßt laut H. drei wesentliche Aspekte: Sie ist zum ersten argumentativ-diskursive Praktik, bedenkt als solche die Grund der Hoffnung und sucht die Heilsökonomie Gottes argumentativ zu entfalten; sie ist zum zweiten Urteilspraktik, in welcher die Aspekte der möglichst präzisen Wahrnehmung sowie der rechten Urteilsbildung zum Zuge kommen. Zum dritten beinhaltet sie einen präsentativ-kommunikativen Aspekt, der sich zwischen den Polen des initiatorisch-katechetischen Erlernens und der verbindlichen Mitteilung bewegt.

4. Der kirchliche Kommunitarismus stellt m. E. eine ernst zu nehmende theologische Antwort auf die in die Krise und Kritik geratene Moderne dar, die im Rückgriff auf die biblische Botschaft einerseits, (neo)aristotelisches Gedankengut andererseits die Besonderheit, Bestimmtheit und Verbindlichkeit christlich-kirchlicher Existenz theologisch-ethisch zu formulieren sucht. Zu den Stärken dieser Position zählt, daß sie *erstens* den praktischen Charakter des christlichen Glaubens und der Theologie nachdrücklich herausstreicht, von daher *zweitens* Theologie ausdrücklich als kirchliche Reflexion auf gemeinschaftliche Praxis bzw. Praktiken betreibt, daß sie *drittens* systematische Theologie als genuin (sozial)ethische konzipiert, daß sie *viertens* die Narrativität der biblisch-christlichen

Geschichte hervorhebt und diese als erzählte und weiter zu erzählende Geschichte Gottes mit der von ihm erwählten Gemeinschaft von Menschen, konkret Israel und der Kirche, entfaltet, daß sie schließlich *fünftens* die Erfahrungen, Einsichten, Praktiken und Visionen dieser Gemeinschaft(en) zum Ausgangspunkt ihrer theologischen Reflexion nimmt.

Hauerwas hat zu diesem Ansatz mannigfaltige Anstöße gegeben und ihm in seinen pointiert-polemischen Beiträgen Schneisen geschlagen. In immer neuen Anläufen artikuliert er wesentliche Leitgedanken des kirchlichen Kommunitarismus. Freilich bleiben, worauf Hütter und Rasmusson vorsichtig aufmerksam machen, seine Ausführungen v. a. wegen ihres essayistischen und eklektischen Charakters unsystematisch, ja m. E. systematisch unbefriedigend. Die ihn im „Peacable Kingdom“ noch leitende Vision der Gotesherrschaft scheint ihm zudem zunehmend abhanden gekommen zu sein. Zwar hat er den Pazifismus Yoders nicht einfach gegen MacIntyres Patriotismus eingetauscht – seine Abwertung des Nationalstaats unterscheidet ihn, wie Rasmusson zurecht deutlich macht, in der Tat vom säkularen Kommunitarismus –, wohl aber Yoders Vision einer jesuanischen Basileiapolitik und -perspektive einer rigiden Tugendethik MacIntyrescher Provenienz geopfert.

Was bei Hauerwas in Bezug auf die praktische Gestalt von Theologie, ihren biblischen Gehalt sowie ihr Telos publizistisch angebracht und essayistisch angesprochen wird, entfalten Hütter und Rasmusson in beeindruckender Systematik. Dabei kommen indes nicht nur die genannten Stärken des kirchlichen Kommunitarismus zum Tragen, zugleich werden dessen Schwächen offenkundiger. Sie zeigen sich m. E. zum einen in einem zunehmenden Ekklesiozentrismus, der die Kirche dogmatisch als alternative Gemeinschaft, Polis bzw. Öffentlichkeit reklamiert, deren Verhältnis zur immer mehr aus dem Blick verschwindenden Gesellschaft als kontrastierend bzw. antagonistisch bestimmt wird. Die in einem Verständnis der kirchlichen Gemeinschaft als „Kolonie“ in fremder, wenn nicht gar feindlicher Umgebung implizierte Doppeldeutigkeit wird freilich weder bei Hauerwas noch bei seinen wohlwollenden Interpreten bedacht. Eine Kolonie stellt nun einmal nicht nur eine tendenziell exklusorische Rückzugsgemeinschaft dar, sie versteht ihre Mission zudem als kolonialisierend. Eine koloniale Gemeinschaft ist gerade nicht auf Verständigung mit der Mitwelt angelegt und vertritt keine partizipatorische Politik, wie das in Rasmussens zivilgesellschaftlich geöffnetem Gemeinschaftsdenken der Fall ist. Daß eine kirchliche „Kontrastgesellschaft“ ungeachtet ihres Selbstverständnisses viele dominante Werte, Charaktere und Herrschaftspraktiken der vermeintlich distanzierten Gesamtgesellschaft übernimmt bzw. verkörpert, bringt Albrechts feministische Kritik dezidiert auf den Punkt. Daß mit einer kontrastgesellschaftlichen bzw. rückzugsgemeinschaftlichen Auffassung von Kirche eine aus großkirchlicher Sicht so genannte „sektiererische“ Option für die gesellschaftlich marginalisierte Minderheitskirche getroffen bzw. angenommen wird, mag an der Faktizität postmodernisierter Gesellschaften durchaus Anhaltspunkte finden. Aber gerade einem Ansatz, der auf den Zeugniskarakter der Zeuggemeinschaft Kirche insistiert, böte sich auch kommunitaristisch eine andere Alternative als die der sich selbst ghettoisierenden Dissoziation. In einer durch M. Walzer geschärften zivilgesellschaftlich-kommunitaristischen Sicht, der Rasmussens Entwurf einer kommunitaristischen Gemeinschaftsethik in universalistischer Perspektive recht nahe kommt, ließe sich die Kirche als eine Gemeinschaft mit bestimmten Werten, Zielen, Praktiken und Charakteren betrachten, die zugleich ein charakteristisches Segment der Zivilgesellschaft ausmacht und ihren spezifischen Beitrag zur letzteren als der Gemeinschaft von Gemeinschaften leistet. Eine solche Sicht muß nicht notwendig eine von Hauerwas m. E. zurecht denunzierte zivilreligiöse Auffassung beinhalten. Sie koinzidiert vielmehr mit einem biblisch-eschatologischen Verständnis, das die Kirche gegenüber dem ihr vorgegebenen Evangelium wie im Blick auf die ihr qua Vision vorangestellte Gotesherrschaft relativiert und sie zugleich in Relation setzt zu ihren politisch-gesellschaftlichen Kontexten. Innerhalb dieses Bezugsfeldes macht es in der Tat Sinn, wie Hütter eine Ethik kirchlicher Vollzüge zu entwickeln bzw. auf kirchliche Kernpraktiken zu reflektieren. In seiner Diss. setzt er diese Grundvollzüge mit Recht zur theologischen Handlungstheorie in Beziehung, ohne allerdings eine einzige Arbeit dieses Ansatzes zu berücksichtigen. Daß die Kirche systematisch-theologisch fruchtbar als Öffentlichkeit des Heiligen Geistes aufgefaßt werden kann, sollte sie nicht davon entbinden, ihre Beziehungen zur Öffentlichkeit der Zivilgesellschaft zu klären,

also ihre Position, Praktiken und Perspektiven auch in bezug auf diese zu entfalten.²³ Dafür eignet sich m. E. gerade der von Hauerwas wie Hütter prononcierte Zeugnisbegriff, der in seinen missionarischen, diakonischen, prophetischen und pathischen Dimensionen²⁴ den öffentlichen Charakter und Bezug der Zeugnisgemeinschaft Kirche ebenso biblisch begründet wie systematisch fundiert und praktisch orientiert zum Ausdruck bringt.

²³ Vgl. H.-J. Große Kracht: Kirche in ziviler Gesellschaft. Studien zur Konfliktgeschichte von katholischer Kirche und demokratischer Öffentlichkeit, Paderborn u. a. 1997.

²⁴ Vgl. E. Arens: Bezeugen und Bekennen. Elementare Handlungen des Glaubens, Düsseldorf 1989; ders.: Christopraxis. Grundzüge theologischer Handlungstheorie, Freiburg / Basel / Wien 1992; A. Wolff: Der Zeuge als Überlieferungsträger personaler Offenbarung. Zur Korrelation von Offenbarungsgehalt und Vermittlungsgestalt im Kontext der entfalteten Moderne, Frankfurt a. M. u. a. 1997.

Allgemeines

Lehmann, Hartmut: Religion und Religiosität in der Neuzeit. Historische Beiträge, hg. v. Manfred Jakubowski-Tiessen / Otto Ulbricht. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1996. 294 S., geb. DM 84,00 ISBN: 3-525-55429-X

Anlässlich des 60. Geburtstages von Hartmut Lehmann, dem Direktor des Max-Planck-Institutes für Geschichte, legen die Hg. sechzehn Artikel des Jubilars der gelehrten Öffentlichkeit vor. Eine solche Ehrung entspricht guter akademischer Tradition, insbesondere dann, wenn – wie bei dem vorliegenden Bd gelungen – die Auswahl sich auf einen Themenschwerpunkt konzentriert. Die in dieser Sammlung vereinigten Beiträge beschäftigen sich mit verschiedenen Aspekten von neuzeitlicher Religion und Religiosität und umfassen damit L.s Beschäftigung von Beginn seiner wissenschaftlichen Forschung bis zu seinem gegenwärtigen Aufgabengebiet.

Zwei programmatische Aufsätze machen den Anfang. Sowohl im ersten Beitrag „Zur Bedeutung von Religion und Religiosität im Barockzeitalter“ (9–27) als auch im darauffolgenden „Zur Erforschung der Religiosität im 17. Jahrhundert“ (28–37) kritisiert der Vf. die mangelnde Berücksichtigung der Faktoren ‚Religion‘ und ‚Religiosität‘ in der sich mit der Neuzeit beschäftigenden Geschichtswissenschaft. Basierend auf dieser Kritik erhebt er die Forderung, die o. g. Faktoren bei der verstehenden Erklärung der neuzeitlichen Geschichte verstärkt mit einzubeziehen. Reichtum und Komplexität dieser Epoche eröffnen sich dem Historiker insbesondere dann, wenn er sein Augenmerk auf die Forschungsrelevanz von ‚Religion‘ und ‚Religiosität‘ in den mit ihnen verbundenen Themenfeldern ‚Herrschaft und Alltag‘ sowie ‚Säkularisierung und Rechristianisierung‘ richtet. Die folgenden Beiträge behandeln konkrete Sachthemen und können als Anwendungsbeispiele für die oben erhobene Forderung verstanden werden.

Der dritte Beitrag über „Hexenglaube und Hexenprozesse in Europa um 1600“ (38–51) beschreibt und erklärt den zu bemerkenden sprunghaften Anstieg sowie das darauffolgende Abflauen der Hexenverfolgungen um 1600. Hexenglaube als Ausdruck von Religiosität dient einerseits als Welterklärungsschema, andererseits kann er herangezogen werden, um den Einfluß der weltlichen Obrigkeit auf die Regelung religiöser Fragen, sowie die machtpolitischen Ambitionen frühabsolutistischer Herrscher zu beschreiben. „The Cultural Importance of the Pious Middle Classes in Seventeenth-Century Protestant Society“ (52–62) untersucht das in der Forschung vernachlässigte religionsgeschichtliche Vorfeld, welches den Boden für die großen religiösen Bewegungen, wie etwa den Pietismus, bereitete. Der Aufsatz über „Frömmigkeitsgeschichtliche Auswirkungen der ‚Kleinen Eiszeit‘“ (62–82) wendet sich am Beispiel der Klimaverschlechterung nach 1516 dem Problem der Erklärung historischer Phänomene durch geophysikalische Rahmenbedingungen zu. Einhergehend mit der Klimaverschlechterung kommt es zum Wandel im religiösen Verhalten. Religiosität wird hier gleichgesetzt mit Frömmigkeit und inhaltlich als stärker eschatologisch geprägte Erlösungssehnsucht aufgefaßt. In den beiden Beiträgen „Der Pietismus im Alten Reich“ (83–113) und „Absonderung und ‚Gemeinschaft‘ im frühen Pietismus“ (114–143) erarbeitet L. einen dezidierten und innovativen Pietismus-Begriff, der es ihm im weiteren ermöglicht, Pietismus klarer von anderen religiösen Strömungen dieser Zeit zu unterscheiden. Darauf aufbauend wird der Einfluß des Pietismus auf den Verlauf der neuzeitlichen Geschichte untersucht. Die Inhalte der pietistischen Religiosität oder Frömmigkeit werden exemplarisch an herausragenden Vertretern wie etwa Spener, Francke oder Zinzendorf erarbeitet. Der Artikel „Gemeinschaft im Glauben und im Alltag der württembergischen Pietisten des 18. Jahrhunderts“ (144–157) untersucht konstitutive Gemeinsamkeiten und Unterschiede in der Religiosität von acht verschiedenen Bengelschülern.

Die kommunitaristische Kritik an den neuzeitlich-individualistisch konzipierten Begriffen der Freiheit, des Rechts und der Gerechtigkeit verkennt, daß diese nicht nur eine biblische Vorgeschichte haben, sondern daß die biblisch-christliche Story sich auch heute nicht ohne diese Leitworte erzählen, begreifen sowie gegen ihre privatistisch-liberalistische Verkürzung und zivilreligiöse Verdampfung zur Geltung bringen läßt, und zwar nicht zuletzt als prophetisch-praktischer Einspruch gegen jede Art von Unterdrückung, Unrecht, Ausgrenzung und Gewalt.

Der kirchliche Kommunitarismus bietet zwar wichtige Einsichten in die Kommunitarität, die Narrativität, die Historizität sowie den praktischen Charakter des christlich-kirchlichen Lebens wie der Theologie; er läßt es aber sowohl an einer theologischen Erzähltheorie wie an einer theologischen Theorie des Subjekts und der intersubjektivität fehlen, kurz an einer theologischen Handlungstheorie, die nur im Diskurs mit den Humanwissenschaften und der Philosophie zu haben ist und die sich ihrerseits am Gespräch sowie der Auseinandersetzung mit dem Kommunitarismus beteiligt.

Deren Religiosität begreift das Leben als Durchgangsstation auf dem Wege zum Reich Gottes. Dies veranlaßt sie, sich in die Gemeinschaft der Frommen und Gotteskinder einzufügen. Resultierend aus der Verantwortung für das eigene Seelenheil kommt es zu einer Neufassung von Verhaltensweisen für den Alltag, was wiederum eine Relativierung gewisser, für das 18. Jh. geltender, Regeln bedeutet. „Pietistic Millenarianism in Late Eighteenth-Century Germany“ (158–166) setzt sich mit der Bedeutung und Stellung der pietistisch-chilastischen Religiosität, sowie deren Auswirkungen auf den neuzeitlichen Geschichtsverlauf im Deutschland des späten 18. und frühen 19. Jh. auseinander. Der Beitrag „Zwischen Pietismus und Erweckungsbewegung. Bemerkungen zur Religiosität der Emkendorfer“ (167–180) stellt die bisherige Klassifizierung der Emkendorfer als ‚pietistisch‘ in Frage. Aufgrund der schärferen Pietismusdefinition, die es dem Vf. ermöglicht, Unterschiede im Bezug auf die jeweiligen religiösen Inhalte festzustellen, gelangt er zu einer Neubewertung des Emkendorfer Kreises. Im Aufsatz „Das ewige Haus“. Das Lutherische Pfarrhaus im Wandel der Zeiten“ (181–204) werden ohne romantisierende Verklärung Entstehungsgeschichte und –wandel, sowie die Bedeutung des lutherischen Pfarrhauses für die deutsche Geschichte bis in die Gegenwart kritisch gewürdigt. Am Beispiel eines der herausragenden Vertreter des Pietismus im 19. Jh. wird in dem Beitrag über „Friedrich von Bodelschwingh und das Sedansfest“ (205–232) die Verknüpfung von pietistischer Religiosität und nationalem Denken im politisch aktiven Pietismus untersucht. Die beiden folgenden Aufsätze „Pietism and Nationalism“ (233–247) und „The Germans as a Chosen People“ (248–259) behandeln ebenfalls diese Thematik. Der Vf. erklärt den neuzeitlichen deutschen Geschichtsverlauf von den napoleonischen Kriegen bis zum Ende des Zweiten Weltkrieges aus dem besonderen Selbstverständnis der Deutschen heraus. Dies ist – neben anderen Faktoren – geprägt von der besonderen Beziehung zwischen der im 19. Jh. zu beobachtenden Wiederbelebung der pietistischen Religiosität und dem gleichzeitigen Erstarken der nationalen Erneuerungsbewegung. Als charakteristisch für diese Religiosität wird die besondere Inanspruchnahme alttestamentarischer Topoi und die Betonung eschatologischer Glaubensinhalte angesehen. Auch in dem Beitrag „South Australian German Lutherans in the Second Half of the Nineteenth Century“ (260–277) dient das Deutungsmuster der Verknüpfung von Religiosität und nationalem Denken als Erklärung für die besondere separatistische Haltung der lutherischen Deutschaustralier gegenüber der australischen Gesellschaft bis zum Ausbruch des Ersten Weltkrieges. Im Schlußbeitrag „Dechristianisierung, Säkularisierung und Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa“ (278–285) rekapituliert L. anhand der Forschungsschwerpunkte der jeweiligen Leiter des Max-Planck-Institutes die Geschichte der Erforschung der Neuzeit und gibt in seinen weiteren Ausführungen richtungsweisende Forschungsimpulse.

Abgerundet wird dieser Sbd durch ein „Verzeichnis der Erstveröffentlichungen“ (286f), sowie durch gründliche „Personen- und Ortsregister“ (288–294).

Obwohl der Titel, der vermutlich auf die Hg. zurückgeht, Universalität impliziert, beziehen sich die in diesem Sbd gebotenen Aufsätze ausschließlich auf das Christentum mit eindeutigem evangelischen Schwerpunkt. Sieht man von diesem verwirrenden Ersteindruck ab, so lesen sich die Beiträge geradezu als ein gelungenes Kompendium der neuzeitlichen deutschen Geschichte, in dem der Versuch unternommen wurde, ‚Religion‘ und ‚Religiosität‘ – als Teil eines größeren Ganzen – zur Erklärung historischer Verläufe heranzuziehen. Dies führt zu einem umfassenderen Verständnis von Geschichte. Allerdings bleiben hinsichtlich der Anwendung der Begriffe ‚Religion‘ und ‚Religiosität‘ einige Fragen offen. So wäre beispielsweise zu klären, inwieweit die Begriffe ‚Religion‘, ‚Kirche‘ und ‚Christentum‘ synonym zu gebrauchen sind. Ähnlich verhält es sich mit der Gleichsetzung von ‚Religiosität‘, ‚Religion‘ und ‚Frömmigkeit‘. Leider herrscht hier in der sich damit beschäftigenden For-

sung insgesamt keine begriffliche Klarheit, was wiederum die historische Arbeit erschwert. Es sei angemerkt, daß im Bereich der religionswissenschaftlichen Forschung, die die verschiedenen Religionen zum Forschungsgegenstand hat, diese Begriffe und ihre wechselseitigen Relationen kontrovers diskutiert werden. Dies belegen beispielsweise für den Religionsbegriff die Tagungen von Rom (1994) und Berlin (1996). Für den Begriff ‚Religiosität‘ steht, trotz gewisser Ansätze, ein solcher Diskurs noch aus. Ich möchte im folgenden einige Fragen formulieren, die ich hinsichtlich der Begriffsklärung von ‚Religiosität‘ und der sich daraus ergebenden wissenschaftlichen Anwendbarkeit für erachtenswert halte. Zunächst wäre zu fragen, inwieweit sich aus der jeweiligen Wortbedeutung und -geschichte der o. g. Begriffe Schlüsse ziehen lassen über deren angebliche oder tatsächliche Synonymität. Die Begriffsklärung müßte desweiteren materialorientiert geschehen. Dies bedeutet, daß am Quellenmaterial die für den Begriff charakteristischen formalen Kriterien gewonnen werden müßten. Ihre weitere Anwendbarkeit ließe sich demzufolge durch die Rückführung an weiteres Quellenmaterial prüfen. Darauf aufbauend wäre zu klären, in welcher Beziehung ‚Religion‘ und ‚Religiosität‘ zueinander stehen, was ebenfalls am konkreten Material beginnen und vom Besonderen zum Allgemeinen fortschreiten müßte. Schließlich wäre zu fragen, in welchem Verhältnis ‚Religiosität‘ zu der Problematik der Heilsmittlung und -erlangung steht, um die es in jeder Religion auf die je spezifische Weise geht.

Die Beiträge des vorliegenden Sbdes bereichern hier die Diskussion, weil sie über den Bereich der Geschichtswissenschaft oder den der Theologie hinausweisen. In den Aufsätzen werden reichhaltiges Quellenmaterial, sowie exzellente Forschungsberichte dargeboten, wodurch auch der der Thematik Fernerstehende in die Lage gesetzt wird, die jeweilige Ergebnisfindung nachzuvollziehen. Zu Dogmen erstarrte Geschichtsurteile und -erklärungen werden aufgebrochen und durch neue dezidierte Sichtweisen ersetzt. Die Verknüpfung von Spezialuntersuchung und Zusammenschau, von behandeltem Sachthema und Theorie- bzw. Methodendiskurs zeigt, wie auf Erkenntnisfortschritt hin orientierte historische Forschung aussehen kann. Dies wird insbesondere deutlich an der programmatisch zu verstehenden Berücksichtigung von ‚Religion‘ und ‚Religiosität‘ als Geschichte mit-erklärende Faktoren, die deshalb nicht nur Sache der Theologie sind, sondern die gerade deshalb auch zum Aufgabengebiet der Geschichtswissenschaft gehören. Besonders beeindruckend bei dieser auf Interdisziplinarität ausgerichteten Forschungsleistung ist die Erarbeitung und Anwendung des Pietismusbegriffes. Hier wird deutlich, daß nur klare anwendungsorientierte Begrifflichkeit Erkenntnisfortschritte ermöglicht. Gerade diese dezidierte Vorstellung von ‚Pietismus‘ ermöglicht es dem Vf., bestimmte Gruppen als zu diesem Phänomen gehörig zu identifizieren, einzuordnen und zu erklären, oder aber andere plausibel davon abzugrenzen und nach neuen Erklärungswegen zu suchen.

Marburg

Carsten Koch

Biser, Eugen: Einweisung ins Christentum. – Düsseldorf: Patmos 1997. 485 S., geb. DM 49,80 ISBN: 3-491-77012-2

Nicht wenige und keineswegs ausschließlich Theologen haben auf Eugen Bisers spannend geschriebene und klar konzipierte „Einweisung ins Christentum“ gewartet. Daß sie in etwa um die Wende zu seinem 80. Geburtstag erschien, gibt ihr die Würde eines Jubiläumswerkes. Dabei ist dieses jüngste Werk Bisers keineswegs rückwärts gewandt, sondern gegenwartsbezogen und auf Zukunft ausgerichtet. Die Zukunft von Christsein und Kirche, die Chance für postmoderne Generationen zu identitätsvollem Lebens- und Glaubensvollzug, diese Grundanliegen analysiert der Vf. mit der nur ihm eigenen Verquickung von prophetischer Tiefenschau, bravouröser theologischer Sachkompetenz und präziser sprachlicher Anschaulichkeit.

Das für den Leser Packende an diesem Werk ist wohl, daß es nicht Christentum problematisieren möchte, sondern Christsein thematisiert. Kapitel für Kapitel ermöglicht B. dem Leser den Einstieg in den Wurzelgrund und die identitätstragende Mitte der christlichen Offenbarung. Die drei methodischen Basisschritte dazu lassen sich mit „dekonstruktiv“ überschreiben. Sie führen den Leser – ebenso behutsam wie radikal – zur „Christologie von innen“, d. h. sie entpuppen und entfesseln den „dogmatisierten“ Christus als lebendigen „Helfer“, „Freund“ und „inwendigen Lehrer“, der seinen Zuspruch dem suchenden Menschen nicht vorenthält. Der hier angesprochene Dreischritt vom Christentum über Christus zu Jesus, dem lebendigen Offenbarer, vollzieht einen Perspektivenwechsel

der Christologie. Aus seiner gezielten Demaskierung der platonischen Christologie ikonisierter Autorität erweckt B. eine Christologie der Solidarität, Entängstigung und Identitätsfindung, die für die „heutigen“ Menschen therapeutisch wirken kann. Zur therapeutischen Wirksamkeit des Glaubens bedarf es aber der Verlebendigung der christlichen Sinnzusage durch die Vergegenwärtigung des Offenbarungsgeschehens. Wo Offenbarung einerseits auf dogmatische Glaubenssätze fixiert und andererseits auf eine historisch-kritische Faktensuche reduziert würde, dort käme es zu substantiellen Einbußen an der Offenbarungsdynamik. Damit täte sich jener „garstig breite Graben“ auf zwischen damals und heute, zwischen allgemeiner Heilszusage und der ausstehenden individuellen Erfahrbarkeit, den bereits G. E. Lessing als Verhängnis anmahnte. Es gehört zu den markanten theologischen Lebensleistungen B.s, daß er – stets in einer gewissen kritischen Nähe zu S. Kierkegaard – diesen trostlosen „Graben“ des Historisch-Diachronischen durch den Aufweis der Synchronie des Offenbarungsgeschehens austariert. Jedes seiner zahlreichen Werke ist in dem Sinn ein *contra scribere* als er gegen das Verschwinden der christlichen Wirklichkeit anschreibt, gegen jene heimlichen oder offenen Fiktionen, die das Spezifische des Christlichen überschatten, indem sie es dogmatisierend, moralisierend, historisierend nur vereinseitigen.

Die „Einweisung ins Christentum“ wird für den Leser allein schon dadurch zum Leseabenteuer, daß ihm die eine Lebens- und Glaubenswirklichkeit multiperspektivisch als mehrdimensional erschlossen wird. „Einweisung“ nicht als autoritäre Ein-führung, sondern als sinnerschließende Weg-weisung zur sublimen und erfahrbaren Identitätsmitte des Christseins, ist die Didaktik dieses leserfreundlichen Werkes.

Daß sich der Leser dabei immer wieder direkt in seiner Existenz angesprochen fühlt, mag damit zusammenhängen, daß B. gerade kein essentialistisches Menschenbild propagiert, sondern vorsichtig die je eigene Existenz als Ankerpunkt seiner Hermeneutik anvisiert. In seiner Existenzanalyse und den Aufweisen seiner Modalanthropologie ist der Vf. alles andere als ein platonischer Denker. Der „Wesens“-Begriff bleibt für B. eine problematische Kategorie. Im Bewußtsein dieser Problematik fragt er weniger nach dem „was“ als vielmehr dem „wo“ des Menschen, nach der Art seiner ängstlichen Verzweiflung und dem Ort seiner Geborgenheit. Wer so fragt, braucht die empirische Dimension nicht einseitig zu vernachlässigen, sondern kann sie als Medium dafür nutzen, Wirklichkeit zur vielgestaltigen Bedeutung kommen zu lassen. B. nutzt diese hermeneutische Gestaltungsmöglichkeit im Umgang mit dem Empirischen beispielhaft. Die „Einweisung ins Christentum“ ist ein einziges, großformatiges Beispiel für die organische Durchdringung von Empirie und Daseinsanalyse, von Menschenkunde und Offenbarung mit dem Ziel, dem Leser helfende Antwort zuzusprechen für dessen Suche nach Verankerung im Christsein.

Zum Herzstück dieser helfenden Antwort des Vf.s gehört seine Qualifizierung des Christentums als mystische (und nicht als moralische bzw. asketische) Religion. Was sie trägt und inspiriert, ist die gesamte Lebens- und Offenbarungsleistung Jesu. Durch seine Lehre und Wirksamkeit gibt er dem Menschen die reale Möglichkeit zur Überwindung der tiefsitzenden „Gottesangst“. Wie B. intensiv hervorhebt, hat Jesus den „Schatten des Angst und Schrecken Erregenden“ aus dem Antlitz Gottes „getilgt“. Daß Jesus die profoundly im Menschen einwurzelnde ambivalente Gottesvorstellung zur Eindeutigkeit des liebenden Gottes zusammenführte, ist nach B. der Schlüssel des Christseins. Dessen Identifikationszentrum könne also in keiner noch so raffinierten Satisfaktionstheorie angelegt sein, sondern allein in der fortwirkenden, unwiederholbaren Lebensleistung Jesu.

Wer solchermaßen auf die Identitätsmitte des Christseins „eingewiesen“ wird, dem wird schließlich bald verstehbar, daß eine Funktionalisierung des Heilsgeschehens (z. B. durch die fatale Verquickung von Satisfaktionstheorie und asketischer Opfertheologie) nur zu dessen Verzerrung beiträgt, statt zu einer notwendigen Selbstkorrektur der christlichen Lehre. Diese Selbstkorrektur ist es allerdings, die der Vf. sehnlichst herbeiwünscht. Und fürwahr signalisiert sein Lebenswerk bereits eine Aurora des Christlichen in epochaler Wendezeit.

In B.s literarischem Oeuvre kommt der „Einweisung ins Christentum“ zentrale Bedeutung und höchst signifikanter Aussagegewert zu. Er selbst qualifizierte unlängst dieses Werk ziemlich genau mit folgenden Worten, die hier als Schlußwort gelten sollen: Er habe diese Monographie „geschrieben mit innerer Nötigung“, aus Sorge um das defizitäre Bewußtsein der christlichen Identität und in der Hoffnung auf die innovative „Gottesentdeckung Jesu“.

Eichstätt

Erwin Möde

Bibelwissenschaft / Exegese des AT und NT

Löning, Karl / Zenger, Erich: Als Anfang schuf Gott. Biblische Schöpfungstheologien. – Düsseldorf: Patmos 1997. 254 S., kt DM 34,80 ISBN: 3-491-77016-5

Die zentrale Bedeutung der biblischen Schöpfungstheologie (S.) als „Fundament aller weiteren Glaubensaussagen“ (13) herauszu-

stellen, ist das erklärte Ziel dieses gemeinsamen Projekts des Alttestamentlers E. Zenger und des Neutestamentlers K. Löning. Die Vf. wenden sich somit gegen eine soteriologische und christologische Engführung der biblischen Theologie, da es das erlösende Handeln des Schöpfergottes ist, der in Christus die Welt erneuert und vollendet. S. und Soteriologie werden in diesem Sinne als unauflösbar miteinander verbunden betrachtet. S. ist daher Thema beider Teile der christlichen Bibel, die die Vf. in dieser Publikation miteinander ins Gespräch bringen. Unter vier Gesichtspunkten entwickeln Z. und L. diese „vieltimmige und doch eine Grundbotschaft“ (9) der christlichen Bibel.

In einem ersten Durchgang wird die biblische S. auf ihre „Vorstellungen vom Anfang der Schöpfung“ untersucht. Dieser Anfang wird jedoch nicht zeitlich oder kausal bestimmt, sondern bezeichnet den Beginn einer Beziehung zwischen Gott und der Welt als „von Anfang an“ guten, förderlichen und unzerstörbaren Lebenszusammenhang mit Gott“ (17). Schöpfung bedeutet demzufolge keine *creatio ex nihilo*, sondern meint in biblischer wie altorientalischer Sicht die Bekämpfung lebensbedrohlicher Gewalten, meint Kosmos und nicht Chaos. Doch die in Gen 1 vom Schöpfergott gebändigten Mächte „Finsternis“ und „Urmeer“ können erneut chaotisch in die Schöpfung einfallen, wie Gen 6–9 zeigen. „Nach der biblischen Überlieferung wird das Chaos als bedrohliche Gegen-Welt erst verschwinden, wenn die Geschichte des Kosmos zu ihrer ‚im Anfang‘ gesetzten Vollendung gelangt ist, wie dies die Johannes-Apokalypse in ihrer apokalyptischen Bildsprache zeichnet“ (34). Die Urgeschichte erzählt somit nicht, wie es zu dieser Welt gekommen ist, sondern sie beschreibt das eigentliche „Sein“ der Schöpfung als von Gott gewollte lebensbejahende, aber stets bedrohte Weltordnung. Sie erinnert an diese „paradiesische“ Gegen-Welt in Zeiten erfahrbarer Bedrohung der „realen“ Welt und ist „Antwort auf Angst und Resignation angesichts katastrophischer Welt- und Lebenserfahrungen“ (42), demzufolge die S. ihre erste Blüte während und nach dem Exil erlebt (vgl. Deutero-Jesaja; Priesterschrift). Zeugnisse dieser Hoffnung und Erfahrung der Zuwendung Gottes zu seiner Schöpfung als lebensstiftendes Prinzip finden sich darüber hinaus in zahlreichen Psalmen, von denen die Vf. Ps 93 und 104 näher betrachten.

Das NT besitzt demgegenüber keine explizite Vorstellung vom „Anfang“ der Schöpfung. Es ist primär auf Gottes rettendes Handeln am „Ende“ der Weltzeit ausgerichtet. Hierbei richtet sich die Hoffnung jedoch auf die Realisierung des im Anfang grundgelegten Ziels der Schöpfung: die endgültige Gottesherrschaft über Chaos und Tod. Die Vf. stellen somit ntl. Soteriologie und Eschatologie als Ausdruck „apokalyptische(r) Transformation der Schöpfungstheologie“ (66) dar, wie die Rahmenkonzeption des Mk aufzeigt: von Johannes dem Täufer verkündet (Mk 1,7f) und von Gott als Sohn ausgewiesen (V. 11), widersteht sich Jesus den Versuchungen des Satans (Tod, Chaos) (V. 13) und stellt seinerseits die lebensbejahende Schöpfungsordnung durch Heilungen und Exorzismen wieder her (V. 23–34). Mk endet mit Jesu Rettung aus dem Tod und schließt so den Bogen einer schöpfungstheologisch orientierten Soteriologie, die Leben auch angesichts des Todes verheißt (vgl. auch Mt 28).

In einem zweiten Durchgang untersuchen L. und Z. „Personifikationen des schöpferischen Anfangs“. In Spr 8 wird die Weisheit als weiblich-schöpferische Lebenskraft vorgestellt, die von Anbeginn der Welt JHWH zur Seite gestanden hat. Spr 8, 22–31 wird hierbei als „poetische Variation“ (86) zu Gen 1 betrachtet. Während die urgeschichtliche Schöpfungserzählung jedoch in ein systematisch-theologisches Konzept eingebunden ist, bietet Spr 8 das Fundament eines ethisch-religiösen Konzepts, in dem „Frau Weisheit“ zu schöpfungsgemäßer Lebenskunst anleitet. In Sir 24 wird die Weisheit mit der Tora identifiziert, die wie „Frau Weisheit“ schon vor der Schöpfung (Sir 24,9) existierte. Sir 24 und Spr 8 verleiten nach Meinung der Vf. durch das Wort „Anfang“ (re'šit) zur Relektur von Gen 1 (bere'šit): „„Mittels des Anfangs=mittels der Weisheit bzw. der Tora schuf Gott Himmel und Erde““ (89).

Als eine weitere Personifikation des schöpferischen Anfangs betrachten die Vf. den personifizierten Logos in Joh 1,1–18, der sowohl Offenbarer göttlichen Wissens (V. 9; 14) als auch Schöpfer aller Dinge (V. 3) ist. Licht, Leben, Sehen und Herrlichkeit werden zu leitenden Begriffen der Exposition, die schöpfungstheologische Implikationen mitschführen und als Sinnlinie zu den beiden Epilogon führen, in denen die Befreiung des Lebens vom Tod den Jüngern sichtbar vor Augen geführt wird (Joh 20–21).

Während in den synoptischen Evangelien die Heilungen Jesu als Anbruch der eschatologischen Gottesherrschaft betrachtet werden, versteht Joh Zeichen und Wunder als das Offenbarwerden der Schöpfungswirklichkeit: der anfängliche, schöpferische Logos ist in der Welt erschienen, um die „Welt in die Krisis zu führen und die Wiedergeburt der Schöpfung ins Werk zu setzen“ (131). So kommen in der johanneischen Theologie S. und eschatologische Soteriologie zusammen, die durch die Inkarnation des göttlichen Logos als Personifikation des schöpferischen Anfangs verbunden werden.

Unter einem dritten Gesichtspunkt betrachten die Vf. die Welt als „Schöpfung des barmherzigen Gottes“ anhand der Urgeschichte. Z. teilt die Urgeschichte in 3 Teile (Gen 1,1–2,3; 2,4–4,26; 5,1–9,29); Gen 10–11 wird dabei als „Aufakt der Erzelternerzählungen“ (136) verstanden. Gen 1–2,3 legt das von Anbeginn innewohnende Ziel der Schöpfung dar: die Welt steht unter der lebensspendenden, ordnenden Kraft des Schöpfergottes. Diese schöpfungstheologische Utopie verweist dadurch von Anfang an auf die eschatologische

Vollendung der Welt. Die in dieser Welt lebenden Menschen werden in der Urgeschichte als verantwortungstragende Ebenbilder Gottes vorgestellt. Der Mensch als Bild Gottes trägt die Verantwortung, an dem gottgegebenen Auftrag der Gestaltung und Erhaltung der Lebensordnung zum Wohle aller Lebewesen mitzuwirken. So bedeutet der Schöpfungsauftrag in Gen 1,28 Abwehr des lebensbedrohlichen Chaos und nicht bedingungslose Beherrschung der Welt.

In Gen 2,4–4,26 wird diese Schöpfungsordnung von Menschen gestört, die nicht lebenserhaltend sondern lebensfeindlich agieren. Angesichts der Verfehlungen der Menschheit erweist sich der letzte Teil der Urgeschichte als theologische Sinnspeise. Denn im Noachbund wird Gottes Beziehung zur Schöpfung endgültig manifestiert und als „2. Akt der Welterschöpfung“ (142) realisiert: Gott erweist sich als barmherzig, indem er verspricht trotz alledem seiner Schöpfung treu zu bleiben.

In einem letzten Durchgang betrachten Z. und L. „Schöpfung, Tora und Gottesherrschaft“ zusammen. Ps 19 steht hierfür exemplarisch, in dem „die Stimme der Schöpfung einerseits zur Tora wird und (...) die Tora andererseits als Bündelung der Schöpfungsstimme erklärt wird“ (179). Durch die Tora expliziert Gott seine lebensspendende Zuwendung zur Welt. Die Tora ist somit „Sonne“ der Schöpfung, in deren Licht die Ordnung der Welt wahrgenommen werden kann. Die Stimme der Schöpfung und die Stimme der Tora geben somit Zeugnis von der Schöpfungskraft und Herrschaft Gottes.

Demgegenüber stellen die Vf. im NT wenig an tora-weisheitlichem „Optimismus“ (190) fest. In der apokalyptischen Grundstimmung wird die Rettung der Welt durch das Eingreifen Gottes erhofft. Im Gegensatz zum traditionell-weisheitlichen Ethos, demzufolge der Mensch ein gelingendes Leben durch Arbeit und Fleiß führen kann (Spr 10,5; 6,6–11), wird in der Zeit eschatologischer Erwartung anhand von Naturbeispielen das bedingungslose Vertrauen auf Gottes rettende Sorge für seine Geschöpfe als kluges Verhalten (Lk 12) und Barmherzigkeit als Norm menschlichen Handelns (Mt 6,7–15; Lk 11,4–4; Mt 5,43–48) bezeichnet.

Im Römerbrief werden Schöpfung und Tora zusammen mit der Offenbarung durch Jesus Christus als Quellen der Gotteserkenntnis ausgezeichnet. Durch die Tora allein kann das anfängliche Ziel der Schöpfung aufgrund der Sündigkeit des Menschen nicht erreicht werden. Erst durch Tod und Auferstehung Jesu Christi werden der Mensch und die gesamte Schöpfung von Vergänglichkeit und Tod befreit werden (Röm 8, 18–27). Die Vollendung der Schöpfung beginnt im geistgewirkten Glauben, der menschliches Denken, Reden und Handeln neu leitet und „die Schöpfung endlich zum Raum der Offenbarung Gottes und der erkennenden Antwort des Menschen macht, was sie von Anfang an hat sein sollen“ (230).

Die Vf. sehen die Erneuerung der Schöpfung in der Apg mit der Erneuerung der Bedeutung Israels als Volk Gottes verbunden. Die Geistsendung auf die symbolträchtige Anzahl der zwölf Apostel und das damit verbundene Sprachereignis ermöglicht die universale Verkündigung der befreienden Botschaft Jesu, der Erneuerung der Schöpfung durch Gottes Geist. Durch die Geistsendung Gottes entsteht in der judenchristlichen Gemeinde das zerstörte Heiligtum Israels neu (Apg 15,16f; Am 9,11f), Gott beginnt die Vollendung der Schöpfung inmitten seines Volkes.

Z. und L. zeigen auf, daß die vieltimmige biblische S. sowohl „Ausdruck einer realistisch-kritischen Welt- und Menschen-Sicht“ als auch „Ausdruck eines entschlossenen Vertrauens in die Souveränität Gottes als des Schöpfers und Vollenders der Welt“ (252) ist. S. ist durchgängig mit Soteriologie verwoben, deren Sinnspeise die Überwindung des schöpfungseindlichen Todes durch Jesus Christus endgültig als Sinn und Ziel der S. offenbart.

Den Vf.n gelingt es, die eine komplexe soteriologisch-schöpfungstheologische Konzeption der beiden Teile der Bibel klar herauszustellen, ohne dabei die verschiedenen Stimmen der S. verstummern zu lassen. Aus den vier thematischen Blickwinkeln zeigen die Vf. die inhaltliche Verbindung der beiden Testamente auf und verwahren sich somit vor einer exklusiven Typisierung einer alt- und neutestamentlichen S.

Indem die Vf. im Gesamt biblischer Theologie die zentrale Bedeutung der biblischen S. herausstellen, treten bei der Fülle der Gesichtspunkte notgedrungen einige Aspekte in den Hintergrund. So wird die jahwistische Schöpfungserzählung kaum oder im Rahmen von Gen 2,4–4,26 als eine der „zwei Beispielgeschichten [von] Störungen der Schöpfung“ (142) betrachtet und im Kontext von Gen 6,1–9,29 (als Manifestation der endgültigen Beziehung Gottes zu seiner [sündigen] Schöpfung) thematisiert. Die im Vergleich zu altorientalischen Mythen hervorsteckende Zweigeschlechtlichkeit der Menschenschöpfung, die besonders in der jahwistischen Schöpfungserzählung ausgeführt ist, wird hingegen nur beiläufig behandelt.

Dieses Buch ist an einen breiten Leserkreis gerichtet. Z. und L. verzichten daher ebenso auf ausführliche, fachspezifische Diskussionen der betreffenden Bibelstellen wie auf detaillierte Literaturhinweise. Dessenungeachtet bieten die Vf. einen umfassenden Ein-

blick in die biblische S., die sie zentral im Gesamt biblischer Theologie verorten.

Münster

Claudia Meier

Du Toit, David S.: Theios anthropos. Zur Verwendung von *θεῖος ἄνθρωπος* und sinnverwandten Ausdrücken in der Literatur der Kaiserzeit. – Tübingen: J. C. B. Mohr 1997. XVIII, 457 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe, 91), brosch. DM 128,00 ISBN: 3-16-146631-4

Auch in der Wissenschaft gibt es immer wieder Zauberworte, die überall dort eingesetzt werden, wo passende Schlüssel bzw. nuchterne, plausible Erklärungen fehlen. Ein solches Zauberwort ist seit Anfang unseres Jh.s *θεῖος ἄνθρωπος*. Mit diesem Terminus, so die gängige Forschungsmeinung, sei in der griechisch-römischen Antike ein feststehender Bewußtseinsinhalt verbunden. Wundertätige Wandermissionare würden so bezeichnet (Reitzenstein, 1906), bzw. mit Hilfe dieses Terminus würde die Göttlichkeit außerordentlicher Menschen behauptet (Wetter, 1916). Diese Konzeption habe nicht nur bei der Selbstdarstellung christlicher Missionare eine große Rolle gespielt (Georgi), sondern sei geradezu die entscheidende Schiene gewesen, auf der in der jüdisch-hellenistischen Welt die Gottessohnprädikation auf Jesus übertragen werden konnte (Betz, Hahn).

Mit der vorliegenden Untersuchung ist das Zauberwort *θεῖος ἄνθρωπος* als Erklärungsmodell für die Auseinandersetzung urchristlicher Missionare bzw. für die Verbindung von Wundertätigkeit und ontologischem Verständnis der Gottessohnprädikation gründlich entzaubert worden. Vf. kommt aufgrund eingehender und methodisch durchsichtig angelegter Textanalysen zu dem Ergebnis, daß in der Literatur der Kaiserzeit die *θεῖος ἄνθρωπος*-Terminologie geradezu ausnahmslos entweder in einem epistemologischen oder in einem ethischen Sinn verwendet wird. Auf einen eingeschränkten Personenkreis bezogen, zu dem Homer, Hesiod, Heraklit, Platon, Diogenes und Thukydides gehören, werden mit *θεῖος ἄνθρωπος* (samt den verwandten Lexemen *δαμόνιος/θεσπέσιος*) die betreffenden Personen als Archegeten und Garanten einer bestimmten Erkenntnis-tradition gekennzeichnet, oder es soll die ethische Qualifikation bestimmter Personen herausgestellt werden. Vf. kann zeigen, daß die *θεῖος ἄνθρωπος*-Terminologie keineswegs als Element der antiken Anthropologie fungiert, also im Rahmen eines Konzeptes, das die Vergöttlichung eines Menschen zur Sprache bringen will, noch der Bezeichnung von Wundertätern oder Charismatikern dient, sozusagen als kompakte Bündelung der Vorstellung von Menschen mit übermenschlichen Begabungen und Kräften. Nach du Toits Recherchen verhält es sich sogar umgekehrt: Gerade dort, wo diese Punkte angesprochen werden, fehlt die *θεῖος ἄνθρωπος*-Terminologie. Daß die untersuchte Wortkombination trotz des Lexems *θεῖος* und seiner Varianten nichts mit Göttlichkeit zu tun hat, erklärt Vf. linguistisch damit, daß *θεῖος ἄνθρωπος* ein „phrasales Lexem“ bildet. Darunter wird eine sprachliche Sinninheit verstanden. Nicht die Einzelkomponenten bestimmen additiv die Gesamtbedeutung, sondern der Ausdruck als ganzes ist lexikalisch institutionalisiert, wie etwa im Deutschen „Schwarzes Brett“ (63f; 167–170). Resümee des Vf.s: „In jedem Falle wird man künftig nicht mehr auf die *θεῖος ἄνθρωπος*-Terminologie zurückgreifen dürfen, um die Existenz eines Konzeptes des göttlichen Menschen nachzuweisen, das den religionsgeschichtlichen Horizont für die Anfänge der Christologie und für den Glauben an Jesus als göttliches Wesen im Urchristentum bilden sollte“ (406). Dieses bestechende Ergebnis wird zielsicher verfolgt, mit methodischer Klarheit vorgetragen und durch massive Textanalysen untermauert.

Die Untersuchung setzt mit der Skizzierung der Forschungsgeschichte ein, besser: Vf. stellt problemorientiert dar, wie die Zweifel an der angeblichen *θεῖος ἄνθρωπος*-Vorstellung (von Martitz, 1969; Blackburn, 1991) und ihrer ntl. Verwertbarkeit auch in neueren und neuesten Arbeiten ignoriert werden (2–39). Da du Toit die *θεῖος ἄνθρωπος*-Problematik unter einem semantischen Aspekt untersucht, also speziell die gängige Behauptung, „dem Terminus *θεῖος ἄνθρωπος* korrespondiere ein gedankliches Schema“ (39), geht er in einem zweiten Schritt konsequenterweise die anfallende semantische Problematik (40–65) gezielt an. Hier werden mit Hilfe der Linguistik (Hauptgewährsmann ist J. Lyons) die entscheidenden Kategorien für die späteren Analysen eingeführt. Schlechthin ausschlaggebend erweist sich die Unterscheidung zwischen Qualitätsadjektiven (*θεῖος* als ethisches Qualitätsmerkmal) und Klassenadjektiven, wobei in dieser Kategorie noch einmal zwischen adskriptiven (*θεῖος* als Zuordnung zur Klasse der Götter) und relationalen Klassenadjektiven (*θεῖος* setzt mit der Klasse der Götter in Beziehung) differenziert wird. Hier hätte man sich klarere und v. a. eindeutige Kriterien für die Entscheidung im Einzelfall gewünscht. In der Praxis der späteren Textanalysen gibt

v. a. das Wortfeld, in dem *θεῖος* innerhalb des jeweiligen Kontextes erscheint, den Ausschlag.

Die Textanalysen gliedern sich in drei Teile. Die besonders umstrittenen Texte aus der Apolloniosvita des Philostrat sowie den Schriften von Philo und Josephus, die gewöhnlich als Basiselemente für die angebliche *θεῖος ἄνθρωπος*-Konzeption herangezogen werden, behandelt Vf. bewußt erst am Ende (Teil IV: 275–399). Gerade sie sollen auf dem Hintergrund des üblichen Sprachgebrauchs in der Kaiserzeit interpretiert werden (65). Deshalb beginnt du Toit mit eher unverfänglichen Texten aus der Feder von Plutarch, Dionys von Halikarnass, Epiktet u. a. Dabei werden zunächst diejenigen Stellen behandelt, wo *θεῖος* im ethischen Sinn gebraucht wird (Teil II: 67–112), bevor der epistemologische Gebrauch der *θεῖος ἄνθρωπος*-Terminologie belegt wird (Teil III: 113–192).

Da Vf. einerseits unter diesem systematischen Gesichtspunkt gliedert, andererseits unter einem forschungsgeschichtlichen Aspekt die Basistexte für die *θεῖος ἄνθρωπος*-Hypothese abtrennen will, lassen sich gewisse Überschneidungen bzw. Fehlplatzierungen (149; 193f) nicht vermeiden. Aber auch die systematische Gliederung geht in sich nicht restlos auf: Nicht immer läßt sich – hier wirkt sich die fehlende Präzisierung der Kriteriologie negativ aus – vollends klar zwischen ethischer und epistemologischer Bedeutung trennen. Daß der Vf. das z. T. selbst einräumt (158; 182), spricht für sein Problembewußtsein. In der ersten Königsrede des Dion von Prusa (152–154), in der du Toit aufgrund der hier vertretenen Inspirationstheorie noch am ehesten bereit ist, *θεῖος* als relationales Klassenadjektiv zu lesen, hätten sich noch einmal zwei Ebenen unterscheiden lassen. (1) Die ideologische Textebene: Hier fungiert der *θεῖος ἄνθρωπος* als Zwischenglied zwischen Göttern und Menschen, indem er göttliches Wissen ausspricht. Und (2) die faktische Ebene: Der Autor, in unserem Fall Dion von Prusa, produziert Texte, die er mit Hilfe des *θεῖος ἄνθρωπος*-Modells und der damit behaupteten Inspiration autorisiert – und mit dieser Rückendeckung als Fürstenspiegel vor Kaiser Trajan zu Gehör bringt. Wenn Epiktet in Diss IV 1,60f dagegen polemisiert, daß Menschen aufgrund ihrer Macht das Prädikat *θεῖος* zugelegt wird (127–132), dann wäre doch zumindest die Frage zu stellen, ob hier nicht tatsächlich ein volkstümliches Modell von einem *θεῖος ἄνθρωπος* vorliegt, das auf philosophischem Weg natürlich entzaubert werden soll. Aber diese Gedankenspur, die sich des öfteren anbietet (vgl. 225f), läßt Vf. erst gar nicht aufkommen.

Das alles soll die Leistung und den enormen Forschungsfortschritt der Diss. nicht schmälern. Besonders gelungen ist die Analyse von Lukians Pythagorasbild im Blick auf die Verwendung der *θεῖος ἄνθρωπος*-Terminologie. Du Toit kann zeigen, daß sich Lukian streng absetzt vom vulgären Pythagorasbild, das auf dessen wunderhafte Erscheinung fixiert ist, auf seinen goldenen Schenkel, sein Vorauswissen der Zukunft und seine Wundertaten, also gerade auf jene Elemente, die für die *θεῖος ἄνθρωπος*-Hypothese entscheidend sind. Gerade in diesem Zusammenhang aber setzt Lukian die *θεῖος ἄνθρωπος*-Terminologie niemals ein, sondern nur dann, wenn er von Pythagoras als Gründergestalt der Philosophie spricht (212–217). Geradezu bestechend ist die subtile, methodenbewußte Analyse der Pythagorastradition insgesamt. Vf. kommt zu dem überraschenden Ergebnis, daß die *θεῖος ἄνθρωπος*-Terminologie ursprünglich nur in der apollonischen Quelle vorkommt und dort Pythagoras als Archegeten der Philosophie kennzeichnen soll (235–239). In der Wundertradition, die zur ältesten Schicht der biographischen Pythagorasüberlieferung gehört, findet sich die *θεῖος ἄνθρωπος*-Terminologie im strengen Sinn gerade nicht (223f).

Insgesamt ließe sich die These von du Toit sogar noch zuspitzen: Der *θεῖος ἄνθρωπος*-Terminologie eignet Behauptungsalenz. Das exquisite Prädikat wird derjenigen Person verliehen, die in den Augen des Vf.s als Archeget eines Wissenszweiges präsentiert werden soll. Bester Beleg ist die Pythagorasvita des Porphyrios, wo man das Prädikat *θεῖος* für Pythagoras vergeblich sucht. Es bleibt allein Platon vorbehalten. In ihm nämlich sieht Porphyrios den Garanten der Philosophie (250–252). Gerade die üblichen Kronzeugentexte für die *θεῖος ἄνθρωπος*-Hypothese lassen sich überzeugend von dieser sprachlichen Konvention her verstehen, eine kontextuell verantwortete Interpretation verlangt sogar danach. Ja, du Toit kann am Ende den Spieß umdrehen und die *θεῖος ἄνθρωπος*-Hypothese der christlichen Wirkungsgeschichte zuordnen: Eusebius war der erste, der auf dem Hintergrund seiner Christologie das ontologische Verständnis in die *θεῖος ἄνθρωπος*-Terminologie der Apolloniosvita des Philostrat hineingelesen hat (316–319).

Wer den gut lesbaren, manchmal im Blick auf den abzutragenden Machtberg der herkömmlichen Forschungsmeinung verständlicherweise leicht apologetisch geratenen Analysen du Toits folgt, wird sich seinem Ergebnis anschließen: Das Phänomen eines den Göttern nahestehenden Menschen mag es in der Antike gegeben haben, in Zukunft wird es jedoch im Blick auf die Autoren der Kaiserzeit nicht mehr mit der *θεῖος ἄνθρωπος*-Terminologie verknüpft werden dürfen.

Münster

Martin Ebner

Kurzgefaßte Liste der griechischen Handschriften des Neuen Testaments, hg. v. Kurt Aland i. Verb. m. Michael Welte / Beate Köster / Klaus Junack. – Berlin / New York: W. de Gruyter 1994, 2. neubearb. und erg. Aufl., XIX, 507 S. (Arbeiten zur neutestamentlichen Textforschung, 1), Ln DM 218,00 ISBN: 3-11-011986-2

The first edition of this handlist of all registered Greek New Testament manuscripts was issued in 1963 and it inaugurated what has become a prestige series of tools and studies running now to some 22 volumes. The *Liste* contains details about each manuscript's contents, date, writing material, surviving number of pages, number of columns, number of lines per page, size, and current location with library number. Inevitably, details such as these were often subject to inaccurate or incomplete reporting on the part of the custodians of the manuscripts. Not surprisingly, a good number of *addenda* and *corrigenda* were soon noted. Those were published alongside a collection of essays and studies in *ANTF* 3 in 1969. Also, again not surprisingly, additional manuscripts were coming to light: these were duly reported in *ANTF* 3 and, later, in several issues of the *Institut für Neutestamentliche Textforschung* in Münster's bi-annual *Berichte*. Because the registration of the vast numbers of manuscripts – some 5,000 – is a shifting scene with some manuscripts, previously known, reported lost, others previously thought to be lost reemerging, and others being sold or transferred to different collections, the *Institut* has tried to keep track of these comings and goings as well as checking and cross-checking on the precise contents and details of the manuscripts. There has therefore been a continuing updating of the *Liste* in the *Institut*.

It was always envisaged that the revised master-list in Münster would be published as a new edition of the *Liste*, partly because the original was out of date, and partly because the occasional additions that were announced represented only a part of all changes required, but also because the *Bericht* is not a publication freely available. The revised issue has been awaited for a long time. In one sense, of course, there is never an ideal time to publish such a catalogue – it is always going to need updating even before printing. But the recent hesitation to rush into publication was wise while anticipating news of manuscripts from several collections, especially in Eastern Europe. Although some information is still wanted on 1304, 1307, 1308 among others, this reissue contains a good deal of recently confirmed news especially from Russian, Bulgarian, and Albanian libraries, as we shall see below.

The second edition is introduced by Kurt Aland in a Preface dated very shortly before his death. As the author of the first volume in the *ANTF* series and as its guiding light for over 30 years, Prof. Kurt Aland has a fitting tribute in the publication of *Liste*².

So, what has happened in the 30 years since *Liste*¹? First, the new edition runs to 507 pages compared with 431 in 1963. This increase in the number of pages is, of course, caused by an increase in the number of manuscripts now registered.

One remarkable increase is directly attributable to events in Eastern Europe. Only 9 MSS in the earlier list were in Sofia. That figure is now 86! Tirana has yielded several more MSS. There are also more MSS from Greece, as well as manuscripts now in Japan, South Africa, Puerto Rico and Malta. Some MSS previously up for sale are now in institutions.

The papyri run to P⁹⁹ (previously P⁷⁶) – the 1992 *Bericht* reached P⁹⁷, NA²⁷ includes P⁹⁶; the uncials increase from 0250 to 0306 – 0285–0296 were allocated to the (still) unpublished Sinai find of 1976 (NA²⁷ knew MSS to 0301, the 1992 *Bericht* to 0300); cursives from 2646 to 2856 (the 1992 *Bericht* reached 2813); the lectionaries from l1991 to l2403 (the 1992 *Bericht* reached l2353). l1285–2304 have been allocated to the 1976 St. Catherine's find. Not all the numbers in the list of cursives are new MSS: 2814–2834 are renumberings of cursives with suffixes a, b, c, etc. or which represent a part of the NT such as 1r. Such old numbers have now been replaced, and, although they are still found in the apparatus to NA²⁷, the intention is that these confusing sigla disappear. The same is true for the lectionaries where l2306–l2321 and l2324–l2352 are new numbers for those that previously appeared in the *Liste* with suffixed letters.

One must not, of course, assume that the highest number automatically tells us how many MSS exist in each of the four categories into which NT MSS are (somewhat perversely) divided. The continuing work on MSS, which this new *Liste* reflects, has resulted in several MSS, originally registered as separate, being seen as belonging to another MS. This means that some numbers are redundant. For the papyri P⁵⁸ and P³³ are from the same MS. The same is true of P⁶⁴ and P⁶⁷. (The linking of P¹¹ and P¹⁴ suggested in some Münster publications is here only queried.) Other links are under discussion, but, at the moment we have 97 papyri. In the new edition the papyri are now given the same columns of information (lines, size etc.) as for the other divisions of MSS.

For the uncials much combining of fragments has occurred. 029 covers four uncials previously registered under separate numbers; 070 is now the number of the „Stammhandschrift“ which has swallowed up 10 previously separate

witnesses. Excluding 0152 (talismans) and 0153 (ostraca) but including Dabs¹ and² there are 270 uncials (0121b and 092b have been subsumed under other numbers). 055 has been allowed to remain despite the judgement of H. Bachmann in the 1982 *Münster Bericht* p. 69f that it is „nicht als Texthandschrift zu zählen, da nur verkürzte Text-Lemmata“. 0205, previously thought to be lost, is in fact in Cambridge where it has been for several decades: following Peppermüller's hunch in *ANTF* 3 that this bilingual is part of l1575 together with 0129 and l1576 the number is not now accepted as a majuscule, but I do wonder if this strange bilingual, containing Titus and Philemon, really fits as part of a lectionary. Further work on the cursives has reduced the overall total by about 110 (although the eight Abschriften – of 9, 30, 205, 1160, 1909, 1929, 1983, 2036 – need to be added). Sometimes two MSS are recognized as parts of one, but several numbers (about 26) are deleted because further study of the MS has revealed it does not merit inclusion. Sometimes footnotes tell us the reason for the removal of the MS from the list (such as if it is in modern Greek, or only a commentary, or contains one passage only) but with 2072, 2116, 2481 and others all we have is the entry square-bracketed. Three numbers are „frei“ (1151, 1825, 2171), never having been allocated to an identifiable Greek MS. Some cursives whose eligibility was at one time questioned (1419, 1507, for example) are safely included.

As far as the lectionaries are concerned, about 93 numbers have been removed. In some cases (l11581–9) the number was unassigned („frei“), but, generally, two separate MSS have now been reunited. Many of these reunions have resulted from work on fragments in the St. Petersburg libraries. Other numbers have been removed because recent investigation has revealed that the MS does not qualify for inclusion – although, unlike the MSS square-bracketed in the list of cursives, those so marked for deletion in the list of lectionaries are no longer furnished with any details other than their number. l355 is said on p. 240 to be 0302 but on p. 44 it is 0303. The latter fits the library classmark.

Much meticulous work lies behind many of the changed entries. Consider the enquiries, the checking, and the research that results in the now clarified relationship of 053 and 2768; the contents of the palimpsest l466/ 2854; the added contents of P⁴¹; 0276 now settled as part of 1962 (not known when Aland and Aland Text² was published in 1989); 0234 = l1435; 866b is now seen as part of 1918 but no longer is it listed as a bilingual (Greek-Latin) MS. 572 is now identified as part of 1231 – here the higher number is the one that is preserved; generally, but not invariably, the higher numbers are subsumed by the lower. (I am not sure how or on what principles the decision is taken which number is to be the „Stammhandschrift“.)

Others changes in the new *Liste*. Some previously lost MSS have come to light: 1150 (now part of 1016), 1810 is identified as the same MS as 2333, 1522 = 1890. Cursive 42, previously „verschollen“ in *Liste*¹, has been found in Eastern Germany. Some MSS have been relocated e. g. 2814, 658, 659, 661 at one time in Berlin seem to have been spoils of war and are now in Cracow. Some MSS have a new dating: 102, 941; some have different dimensions: 939; or a different number of pages: 940 (presumably the changed number of pages in 2483 [348, not 384] is merely the correction of a typographical error); or a new date: 181ap and r are all 10th. century; or a different number of lines per page: 1250. Many of the Dionysius lectionaries (l1628ff) have new details. All of this shows the help the *Institut* has had from librarians the world over in response to its requests for information. 921 and 1595 are given the correct library numbers in this new edition. Added information about the contents of incomplete MSS occurs in several cases, such as 594, now shown to include Mark, 356 where the dagger, signifying a lacunose MS is explained, 228 where eap is made more precise. James 1:1–2:5 is added to the contents of 197. More information is seen on 526, 620, 621, 622, 624. All of this and much more makes it essential for any reader who has had occasion to consult the old *Liste* to invest now in the revised, new, edition.

Some MSS were added to at a later date. Some of these are registered with one number to cover both parts of the MS (e. g. 180e = 12th. century and 180 ap written in 1273. Cf. 90r (12th. century on parchment), 94ap (13th. century on paper); 189e and 189ap; 209eap and 209r; 429ap and 429r; 1140ap and 1140r; 1857ap and 1857r) whereas others are assigned separate numbers: 60r = 2821; the 15th. century supplement to D 05 = 1957. It is not clear why all these supplements are not treated the same.

This edition ends with the same Sigelkonkordanzen (listing the comparison between the von Soden, Tischendorf and Gregory numbers) as in the first. A few minor adjustments have been made including the removal of the dittography for W^{de} on the first page of Table I. A few others could have been introduced. In Sigelkonkordanz I (Tischendorf: Gregory) T^{ke}: 085 should be T^{be}. Tⁱ: 0124 and T^{se}: 069 could have been added.

The new edition no longer carries the sub-heading on the title page „I Gesamtübersicht“. The plan to publish a second part to the *Liste* in which full descriptions of the MSS were to be given (and historic information, according to the promise in *ANTF* 3 p. 266), has been understandably, although regrettably, abandoned.

This monument to verifiable scholarship, to the dogged pursuit of facts, and to determined organisation makes this reference catalogue a splendid tribute to the untiring energy and initiative of the late Prof. Aland.

Theißen, Gert / Winter, Dagmar: Die Kriterienfrage in der Jesusforschung.

Vom Differenzkriterium zum Plausibilitätskriterium. – Fribourg: Universitätsverlag – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1997. XII, 348 S. (Novum Testamentum et Orbis Antiquus 34), geb. DM 128,00 ISBN 3-7278-1129-3 u. 3-525-53936-3

Das Buch wendet sich mit einer außerordentlichen Gründlichkeit den methodischen Fragen der Jesusforschung und den durch diese aufgeworfenen hermeneutischen Problemen zu. Das Vorwort charakterisiert das Buch als „Gemeinschaftsarbeit“ beider Vf.

Basis ist eine Diss. von D. Winter (Heidelberg 1995; Referent: G. Theißen; Korreferent: K. Berger), welche unter der Überschrift „Das Differenzkriterium in der Geschichte der Jesusforschung: Forschungsgeschichtliche Aspekte der Kriterienfrage“ den zweiten von den insgesamt vier Teilen des Buches bildet (28–174). Ein erster Abschnitt „Die Vorgeschichte der Kriterienfrage“ (28–78) behandelt die Entwicklung des historischen Bewußtseins und der historischen Kritik in ihrer Beziehung auf die Bibel und die Gestalt Jesu von der Renaissance bis an den Anfang dieses Jh.s und zeigt die geistigen Strömungen auf, welche zur Ausbildung des doppelten Differenzkriteriums (20: „DKJ“ bezogen auf die Differenz zum Judentum, „DKC“ bezogen auf die Differenz zum Christentum) geführt haben. Die in der Aufklärung entdeckte Differenz zwischen der überzeitlichen Wahrheit der ntl. Lehre und deren zeitgeschichtlich bedingter Einkleidung wurde von den englischen Deisten mit Hilfe der Akkommodationstheorie erklärt, welche wiederum bald dazu dienen konnte, die eigentliche Botschaft Jesu von einer Einbettung in ein negativ bewertetes Judentum abzuheben. Das Persönlichkeitsideal des Historismus führte dazu, daß Jesus unter der Kategorie des geschichtsmächtigen Helden oder des Genies behandelt wurde – die Reihe der an dieser Sicht beteiligten theologischen Autoren reicht von Schleiermacher über J. Wellhausen und viele andere bis zu W. Bousset, J. Weiß und R. Otto (51–59). In der Anwendung des DKC finden sich neben allgemein historischen Begründungen kirchen- und dogmenkritische Motive; in der Anwendung des DKJ macht sich von Anfang an als treibende Kraft ein theologischer Antijudaismus bemerkbar (68f).

Der zweite Abschnitt: „Die Geschichte des Differenzkriteriums in seinem systematischen Zusammenhang mit dem Verständnis Jesu“ (79–174) behandelt vier Phasen der Jesusforschung in diesem Jh., indem zunächst jeweils die geistesgeschichtlichen und theologischen Voraussetzungen dargestellt, die Art der Kriteriendiskussion nachgezeichnet und abschließend ein für die jeweilige Phase charakteristisches Jesusbild bzw. Jesusbuch vorgestellt wird. Unter der Überschrift: „Die liberale und religionsgeschichtliche Frage nach dem historischen Jesus“ behandelt die Vf.in die methodischen Fragestellungen von D. F. Strauß bis zu W. Wrede, die einen historischen Markstein darstellende Formulierung des DKC von P. W. Schmiedel und das „Jesusbild bei Wilhelm Bousset“ (94: „Die prinzipielle Gegensätzlichkeit, in der (sic) Jesus und Judentum zueinander gesetzt werden, ist im Geschichtsverständnis Boussets eine wesentliche Triebkraft für die Vorwärtsbewegung der Geschichte. Dabei ist das Christentum der Maßstab des Judentums“). Die zweite Phase wird unter der Überschrift: „Die Kritik der dialektischen Theologie und die Skepsis der Formgeschichte“ zusammengefaßt (Stichworte: 99: „die theologische Unangemessenheit der Leben-Jesu-Forschung“, 103: „die historisch-methodische Unmöglichkeit der Leben-Jesu-Forschung“), zugeordnet ist das „Jesusbild bei Rudolf Bultmann“ (107–116. 113: „Bultmann hält immer daran fest, daß Jesus ganz ins Judentum gehört. Doch innerhalb des Judentums läßt er ihm unter Hinweis auf die theologischen Radikalisierungen eine einzigartige Position zukommen, als „Abschluß und Erfüllung“ [1920], als Überwinder [1960]). In der dritten Phase: „Die neue Frage nach dem historischen Jesus“ (117–144) wird das nun nach Ansätzen bei Bultmann durch E. Käsemann ausdrücklich in seiner Doppelform formulierte Differenzkriterium zu einem allgemeinen Kriterium der Jesusforschung (126). Die Vf.in konstatiert bei Käsemanns Fassung des Differenzkriteriums eine Verstärkung der Abgrenzung zum Judentum, sofern auch das DKC noch einmal eine Abgrenzung Jesu vom Judentum impliziert. Die weitere Diskussion ist durch eine mehr (F. Hahn, K. Niederwimmer, H. Braun) oder weniger (H. Schürmann, H. C. Kee, W. Marxsen) rigide Anwendung des DKJ bestimmt (vgl. auch die „Zusammenfassung der Kritik am Differenzkriterium“ 139). Abschließend zu dieser Phase untersucht die Vf.in den Einfluß des Differenzkriteriums auf das „Jesusbild bei Günther Bornkamm“ (139–144: maßvoller Gebrauch des DKC, Übernahme des DKJ). Als Charakteristika der bisher letzten Phase der Jesusforschung: „Der ‚Third Quest‘ nach dem historischen Jesus“ (145–174) arbeitet die Vf.in die Rückkehr zu einer ausschließlich historischen Fragestellung heraus, das Hinzutreten sozialgeschichtlicher Gesichtspunkte, welche der Frage nach dem Individuum Jesu einen anderen Stellenwert geben, die Wahrnehmung Jesu als eines Juden und bei einem Teil der Forscher (v. a. J. D. Crossan, K. Berger) die Berücksichtigung nichtkanonischer Quellen. Angesprochen werden u. a. die Arbeiten von M. J. Borg, J. Maier, G. Vermes, E. P. Sanders, J. P. Meier, R. W. Funk, C. Burchard, G. Theißen, A. E. Harvey, J. Riches und exemplarisch „das Jesusbild bei J. H. Charlesworth“ (166–171).

Abschließend faßt Winter ihre Einsichten über Funktion und Wirkung des Differenzkriteriums in den einzelnen Phasen der Leben-Jesu-Forschung und die Kritik an diesem zusammen. Es handelt sich im Grunde um zwei unterschiedliche Kriterien, das DKC sei v. a. kirchen- und dogmengeschichtlich interessiert, das DKJ von antijudaistischem und geschichtsphilosophischem Gedankengut geprägt. Hinter beiden Formen des Differenzkriteriums stehe ein gemeinsamer Zug zum Ahistorischen. Es sei ein Versuch, die Historizität Jesu – und das heiße auch: seine Relativität – zu dämpfen: Jesus unvergleich-

lich in seiner Umwelt, ohne Vorgeschichte und ohne kontinuierliche Wirkungsgeschichte. Unter der Frage der Einzigartigkeit Jesu werde auch die der Identität des Christentums als einer geschichtlichen Religion diskutiert. Im Third Quest werde das DKJ grundsätzlich abgelehnt, das DKC nur noch in moderater Form verwendet (171–174).

Der dritte, gemeinsam von D. Winter und G. Theißen verfaßte Teil des Buches: „Das historische Plausibilitätskriterium als Korrektur des Differenzkriteriums: Methodologische Aspekte der Kriterienfrage“ (175–232) formuliert nach umfangreichen methodischen Erwägungen das im Untertitel des Bdes als Ersatz des Differenzkriteriums angekündigte „Plausibilitätskriterium“. Als Lehre aus der Geschichte der Forschung: „Historische Jesusforschung sollte sich nicht an theologischen Zielvorgaben orientieren“; es sollte ihr darum gehen, die wesentlichen Inhalte, die Jesus vermitteln wollte, in einem Gesamtbild von seiner Person zu erfassen (215). An die Stelle des DKJ sollte das „Kriterium (jüdischer) Kontextplausibilität“ treten: „Was Jesus gewollt und gesagt hat, muß mit dem Judentum der 1. Hälfte des 1. Jh in Galiläa vereinbar sein ... muß als eine individuelle Erscheinung im Rahmen des damaligen Judentums erkennbar sein“; an die Stelle des DKC das „Kriterium wirkungsgeschichtlicher Plausibilität“: „Was innerhalb der Jesusüberlieferung in Differenz zu den Interessen der urchristlichen Quellen steht ... kann in graduell zu differierender Weise historische Plausibilität beanspruchen ... Die Kohärenz einzelner Elemente aus unabhängigen unterschiedlichen Überlieferungen, verschiedenen Traditionsschichten und verschiedenen Gattungen innerhalb der Jesusüberlieferung schafft historische Plausibilität“. Ein beide Kriterien zusammenfassendes Kriterium historischer Gesamtplausibilität lautet: „Was wir von Jesus insgesamt wissen, muß ihn als Individualität innerhalb des zeitgenössischen jüdischen Kontextes erkennbar machen und mit der christlichen (kanonischen und nichtkanonischen) Wirkungsgeschichte vereinbar sein“ (215f).

Dem Ganzen geht ein knapper gemeinsam verfaßter einführender erster Teil über die sachliche Problematik des Differenzkriteriums in der gegenwärtigen Forschungssituation voraus (1–27). Den Abschluß bilden hermeneutische Überlegungen von G. Theißen: „Kriterien der Jesusforschung und der garstig breite Graben der Geschichte: Hermeneutische Aspekte der Kriterienfrage“ (233–268) mit einem Exkurs zur Bedeutung des Osterglaubens (258f). Mehr als nur methodisch interessant sind die Überlegungen zu dem Problem des „historischen Relativismus“ (250–260) und der historischen Fremdheit (260–265). Das Ganze mündet in „eine aporetische Lösung: Versöhnung mit dem Hypothetischen des Lebens und Denkens“ (266). Die „Lösung“ ist auf Lessings, bzw. Theißens Ausgangsproblem bezogen: „Die axiomatischen Überzeugungen des modernen historischen Bewußtseins stehen in Spannung zur Gewißheit religiösen Glaubens. Glaube ist unbedingte Gewißheit, ein Mut zum Leben und Sterben, der sich auf die Person Jesu stützt und durch sie geprägt ist“ (234 vgl. 251: „Der christliche Glaube stützt sich aber auf Jesus als Vermittler einer absoluten Gewißheit: der Gewißheit durch ihn mit Gott konfrontiert zu werden“). Würde sich das Problem nicht doch etwas verändern, wenn der letzte Satz dieser hermeneutischen Überlegungen: „Christen wurde die Bibel immer wieder zur Chance einer Dialogaufnahme mit Gott – und damit zum Medium einer Gewißheit, die alle historische Plausibilität überschreitet“ (269) schon deren Ansatz hätte mitbestimmen können?

Dem Buch sind weiter beigegeben eine Zitatensammlung zum Differenzkriterium (270–316), Bibliographie, Register und ein umfangreiches Vorwort (IX–XII.XII: „Wenn nun – theologisch geurteilt – die Beziehung zum historischen Jesus Teil christlicher Identität ist und – historisch geurteilt – Jesus ins Judentum gehört, folgt daraus, daß in den geschichtlichen Grundlagen des Christentums eine Verpflichtung enthalten ist, das Verhältnis zum Judentum [und zu anderen Religionen] neu zu gestalten“). Insgesamt haben beide Vf. ein anregendes, orientierendes und nahezu notwendiges Werk geschaffen.

Gießen

Gerhard Dautzenberg

Ulonska, Herbert: Streiten mit Jesus. Konfliktgeschichten in den Evangelien. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1995. 208 S. (Biblich-theologische Schwerpunkte, 11), kt DM 34,00 ISBN: 3-525-61347-4

Kirchengeschichte ist Konfliktgeschichte, und zwar von ihren ntl. Ursprüngen an. Ohne handfesten theologischen Streit wären die Paulusbriefe nicht denkbar; die Evangelien malen ihr Jesus-Bild in den dramatischen Farben sich steigernder Konflikte. Heilungserzählungen oder Gleichnisse dürften sicher beliebter sein als die Streitgespräche. Und doch gehört der streitende Jesus – historisch wie kerygmatisch – zu den Anfängen des Evangeliums. Auch die gängige Vorstellung von der Urkirche, die nach innen „ein Herz und eine Seele“ ist und nach außen Aggressionsverzicht und Feindesliebe übt, ist einseitig. Mit Blick auf die Gegenwart dürfte es also weniger darauf ankommen, kirchliche Konflikte als unchristlich zu beklagen, als darauf, eine konkrete christliche Konfliktkultur zu entwickeln.

Von daher füllt das für breitere Leserkreise bestimmte, sehr anregende Buch des ev. Münsteraner Neutestamentlers Herbert Ullonska eine bibelpraktische Leerstelle. „Ein positionsloses, angepaßtes, fades Christentum wird unsere Welt und die in ihr lebenden Menschen dem Reich Gottes als Heilsgemeinschaft nicht näher bringen“, stellt der Vf. fest: In der Identitätsbildung durch Streiten gelte es Maß an der Jesus-Überlieferung zu nehmen (vgl. 5f,17). Diese erschließt der Vf. in der Regel dadurch, daß er die einschlägigen Texte in ihren synoptischen Seitenstücken auslegt und sie bis zur vorsynoptischen Überlieferung und deren historischer Basis zurückverfolgt.

Im ersten Kap. (9–16) erläutert U. knapp die formgeschichtliche Eigenart der synoptischen Streitgespräche und ihren soziokulturellen Hintergrund in der Aggressionsverarbeitung der Jesus-Bewegung. Ausführlich wendet er sich dann (17–48) dem streitbaren Jesus zu (v. a. Lk 12,49–53par). U. vermutet, Jesus sei anfangs als apokalyptischer Unheilsprophet aufgetreten, habe sich dann aber aufgrund seiner Entdeckung des menschenfreundlichen („zärtlich-liebenden“) Abba aus dem Bannkreis des Täufers Johannes gelöst und, ausgewiesen durch sein exorzistisches Wirken, die bedingungslose Heilzusage Gottes verkündet. Die folgenden vier Kap. beleuchten spezielle Streitfragen: Sabbat (49–80), verdienstliche Werke (81–115), Teilnahme am Gottesreich (116–149), Sündenvergebung (150–171). Resümierend wird Jesu befreiende Botschaft noch einmal vor dem Hintergrund der täuferischen Bußbewegung und der pharisäischen Frömmigkeit profiliert (172–180). Ein Anhang informiert über die verschiedenen Gruppen der Gegner Jesu (Älteste, Herodianer, Hohe- und Oberpriester, Sadduzäer, Schriftgelehrte, Pharisäer) (181–193) und über die exegetischen Fachbegriffe (von Abba bis Wanderlogion) (194–203).

Der flüssig – streckenweise etwas redundant – geschriebenen Darstellung gelingt es, das Bild vom historischen Jesus wie vom Christus der Synoptiker um den wichtigen Gesichtspunkt des lohnenden Streits zu ergänzen. Dem Vf. dürfte beizupflichten sein, wenn er als Ansatzpunkt für die sperrige Originalität Jesu dessen ureigene Abba-Theozentrik herausarbeitet. Viele Passagen, in denen Jesus als „Liebhaber des Lebens“ (D. Sölle) gezeichnet wird, sind von erfrischender Farbigkeit. Der Informationswert des Buches wird allerdings dadurch geschmälert, daß der Vf. seine eigenen – zum Teil durchaus anfechtbaren – literarkritischen und historischen Geltungsansprüche mit allzu selbstverständlicher Sicherheit präsentiert. So erscheint der streitbare Jesus mitunter eher als strittig rekonstruierter Jesus. In mancher Hinsicht läßt sich der Eindruck nicht vermeiden, der Vf. ziehe 90 Jahre nach Albert Schweitzers „Geschichte der Leben-Jesu-Forschung“ noch immer aus, Jesus „als Lehrer und Heiland in unsere Zeit“ hinzustellen, freue sich daran, daß „Leben und Bewegung in die Gestalt kommt“, binde ihn an gängige Aktualitäten und weigere sich partout, ihn in seine historische Zeit zurückkehren zu lassen.

Eher mit dem Besen als mit dem Pinsel malt U. die Kontraste zwischen Jesus und dem Täufer, der Täuferbewegung und anderen Gruppierungen des (von ihm so genannten) „Spätjudentums“. Kann man die Gerichtsbotschaft dem historischen Jesus tatsächlich so entschieden absprechen bzw. einer Vorphase zuschreiben, in der Jesus als Unheilsprophet aufgetreten sei? So trefend die Beobachtungen des Vfs zur Selbstliebe als notwendiger Grundlage von Gottes- und Nächstenliebe sind (vgl. 108 u. ö.), so sehr muß doch gefragt werden, ob bereits Jesus bzw. die Jesus-Überlieferung zur Selbstliebe ermutigen wollte. Inwiefern läßt die Brautmetaphorik als Teil einer „sexuell-erotisch hochstimulierten Atmosphäre“ darauf schließen, daß „Jesus auch im Umgang mit Frauen sich nicht asexuell verhalten hat“ (87)? Und gehört es tatsächlich zur Aussageabsicht von Lk 7,36–50, daß Jesus sich von der „Sünderin“ „erotisch verwöhnen“ ließ (vgl. 130–139)? Die andere Textwahrnehmung durch Eduard Schweizer veranlaßt den Vf. zu der laienpsychologischen Ferndiagnose, sie entspringe „wohl den Abwehrphantasien eines Mannes“ (139). Die Streitkultur, die U. fordert, müßte andere Standards entwickeln als jene, denen er folgt.

Ein grundsätzliches Problem ist nicht zu übersehen. In den synoptischen Streiterzählungen und -gesprächen geht es wesentlich um den Offenbarungsanspruch des Basileia-Boten und -Mittlers bzw. um den christologischen Vollmachtsanspruch. Nun sind es gerade die vielen (allzu menschlichen) Offenbarungs- und Vollmachtsansprüche, die oftmals den rational-ergebnisorientierten Diskurs blockieren und kirchliche Konflikte so unergiebig erscheinen lassen. Für ein Studium des Streitstils jedenfalls hätte wohl die Briefliteratur mit ihren verunglückten und ihren gelungenen Versuchen der praktischen Konfliktbewältigung eine hilfreichere Textbasis abgegeben. U. zeigt, daß Streiten zum Christentum gehört. Er zeigt auch, worum zu streiten sich lohnt. Aber wie der Streit zu führen wäre und was pünktlich und genau Streit, realistisch betrachtet, erbringen kann und soll, bleibt offen.

Paderborn

Knut Backhaus

Klauck, Hans-Josef: Vorspiel im Himmel? Erzähltechnik und Theologie im Markusprolog. – Neukirchen-Vluyn: Verlagsges. des Erziehungsvereins 1997. 128 S. (Biblich-Theologische Studien, 32), pb DM 38,00 ISBN: 3-7887-1643-6

Die vorliegende Studie führt mit der neuen Erzähltexttheorie in den Markusprolog ein.

I. „Probleme mit dem Anfang“ setzt rezeptionsgeschichtlich mit Goethe's Prolog zum Faust ein. Aus diesem stammt ja auch die Überschrift „Vorspiel im Himmel“, die zu recht mit Fragezeichen versehen worden ist. Goethe hat auf den Prolog zu Ijob zurückgegriffen, nicht auf Mk 1,1–15. Dennoch haben neuere Arbeiten Goethes Überschrift (Kampling) oder Ijobs Prolog-Struktur (Anderson) auf den Markus-Prolog übertragen und die These von einer mk. Präexistenzchristologie mit dieser formalen Zuordnung abzusichern versucht. Beiden Problemstellungen gehen die folgenden Kap. nach:

II. „Abgrenzung und Aufbau“ listet in bewundernswürdiger Weise die umfangreiche und widersprüchliche Literatur zu dem Beginn des Mk-Ev. auf. Vf. ist bemüht den Konsens zu bestimmen und den eigenen, erzähltheoretisch erarbeiteten Vorschlag als revidierbare Diskussionsgrundlage einzubringen. Es wird die längere Fassung 1,1–15 bevorzugt, die auch der Rez. für die plausibelste hält. Der Aufbau wird von der Parallelität von Johannes dem Täufer mit Jesus bestimmt: „A Überschrift und Motto (1,1–3), B Das Auftreten des Täufers (1,4–8), C Das Auftreten Jesu (1,9–15)“ (22f). Diese Einteilung ist erzähltheoretisch zwingend. Ihrer Interpretation kann ich jedoch nicht voll zustimmen. „Ersetzt“ die Geistvision das zur Taufe gehörende Sündenbekenntnis oder ist sie ein neues, selbständiges Ereignis, das sich an das implizit mitgegebene Sündenbekenntnis anschließt? Wenn Vision und Audition als eigene Erzählsequenzen anerkannt werden, läßt sich auch das vorzügliche Textbild so abändern, daß anstelle von „Vagheit“ (nach Gnika) Symmetrie entsteht: 1,10–11 müssen lediglich in die Mitte rücken, die auf S. 22 auch freigehalten ist, weil ein Paralleltext zu 1,10–11 nicht vorhanden ist.

Die Eigenständigkeit von 1,1–3 wird gründlich nachgewiesen. Das Zitat V2f bildet zusammen mit V1 das „Motto“ und die Überschrift oder den Prolog im Prolog. Eine phonetisch-rhetorische Analyse stützt die Einheit des Homoeoptoton Vv 1–3 ab. Weitere „Verschränkungen“ innerhalb des größeren Textes 1,1–15 bilden bekannterweise die Inklusion V1. Vv 14–15 und die Taufe mit Wasser (Johannes) oder Geist (das von Jesus verkündete Evangelium Gottes). V14f erweisen sich unablässig mit dem Eingangstext verwoben. Rhetorisch stellen sie eine Propositio dar, die am Ende eines Exordium/Proömiums in den Hauptteil, die narratio, überleiten. Diese Gattungsdefinition „Prolog“ gemäß der antiken Rhetorik wird in „III Zur Gattungsfrage“ umfassend begründet. Die von der Rede auf die Prosa übertragene Gattung Prolog deckt den gegenwärtig sich abzeichnenden Konsens historisch am zuverlässigsten ab, den Anfang des Mk-Ev entweder sachlich oder begrifflich als Prolog zu beschreiben.

„IV Erzähltechnik und Leserführung“ legt mit Genette besonders auf die „Stimmen“ wert. Die Sprechanteile der „Erzählrollen“ finden besonderes Augenmerk. Einige knappe Bemerkungen zum verdeckt allwissenden Erzähler und zur Leserpsychologie runden dieses Methodenkapitel ab. „V Intertextualität“ wendet die Stimmenanalyse für das Misch-Zitat V2f und das indirekte Zitat V11 an. Die direkten Übernahmen und assoziativen Anspielungen sind bekannt. Die Auswahllinie, die eingehend begründet wird, überzeugt. 1,11 verbindet Ps 2,7 mit Jes 42,1 und Gen 22,2: Jesus ist messianischer Sohn und leidender Gottesknecht/leidender Isaak zugleich. Im narrativen Teil werden Johannes als Elija und Jesus als neuer Adam gekennzeichnet. Das Misch-Zitat bereitet auf Jesu Verkündigungstätigkeit vor. Ob die Quelle Maleachi für V2f auf eine Zitattradition ohne Namen zurückgeht (48) oder auf eine bewußte Auslassung aufgrund des Pescher- und Cento-Verfahrens, müßte noch diskutiert werden.

V11 assoziiert eine Berufungsvision nach Ez 1,1 (63). Allerdings soll V11 dennoch keine Berufung sein, weil das Auftragswort fehlt (105, Anm. 182). Kann dieses nicht auch fehlen wie in der von V11 indirekt zitierten Einsetzung des Gottesknechtes Jes 42,1–2? Die Ankündigung der Königsherrschaft Gottes in V15 kennzeichnet außerdem weiterhin die Tätigkeit Jesu als Freudenbote nach Jes 52,7 (64).

„VI Traditionsverarbeitung“ arbeitet weiterhin den Konsens heraus. Es gibt zwei Traditionen zum Täufer. Tradition I besteht aus Vv 2a.3.4–6; Tradition II aus Vv 26.7f. Umstellungen bleiben möglich. Taufe und Versuchung haben ebenfalls Traditionen, die aber weit kontroverser diskutiert werden. Vf. entscheidet sich sehr bestimmt für die Historizität des Faktums der Taufe Jesu. Jesus hat der Bußpredigt des Täufers zugestimmt und nach der Taufe einen „Umbruch“ erfahren. Allerdings wird die Einsicht in „die Notwendigkeit zum Sündenbekenntnis und zur Umkehr“ in Fragezeichen gesetzt und im anschließenden Kap. VII beim mk. Jesus-Porträt nicht mehr berücksichtigt.

Ist aber das „conversio“-Thema nicht auch im Mk-Ev deutlich zu erkennen (11,30)? Jedenfalls wird nur eine schwache von mehreren stärkeren Konnotationsketten ausgeführt, wenn Jesu Tauf-Motivation nur mit dem späteren Wort von der Todestaufe 10,38–39 verbunden wird. Ansonsten wird in „VII Makrotextuelle Bezüge“ die Redaktionsarbeit plastisch herausgestellt. Im „Eingangsparagraphen (ist) fast alles schon präsent“. Er findet seine Ausgestaltung im Hauptteil (76). Der Leser muß also mit Neugierde von vorne bis zum Ende lesen und anschließend wieder von vorn an lesen, um die Zusammenhänge zu entdecken: doppelter Evangeliums-begriff (Evangelium Jesu und von Jesus), die Entfaltung des Christus- und Sohn Gottes-Hoheitstitels, die Rollen von Jesaja und Elija, das Wegmotiv, die Mehrdeutigkeit und Doppelbödigkeit des

Kyrios-Titels, die Sündenvergebung, Taufe mit Geist in Verkündigung und Wundern, der Gegensatz von Galiläa und Jerusalem, das Getaufwerden, die Spaltung des Himmels, die Bewährung in der Wüste, die Versuchungen, die Auslieferung des Täufers, die erfüllte Zeit, die nahe Basileia, der Glaube. Diese sorgfältig herausgearbeiteten Linien bestechen; nur bei „Satan“ entsteht eine Anfrage. Hat Satan im Mk-Ev tatsächlich eine „Basileia“? – Er ist wohl „Archont“ der Dämonen, aber nicht Basileus (3,22).

„VIII Die christologische Frage“ wendet sich der aktuellen Frage nach der Präexistenzchristologie zu. Reiner Adoptionismus (Marin) ist problematisch, reine Präexistenzchristologie ebenfalls (Grundmann, Schenke, Kampling, Marcus). Der ntl. Präexistenzbegriff ist nicht exakt definierbar, sondern offen; das Mk-Ev ist in besonderer Weise Erzählung und kein christologischer Traktat, es hat einen kräftigen Akzent auf eine Geist- und Taufchristologie hin (110).

„IX Abschluß: Die Initiation des Lesers“ bietet noch einen interessanten Ausblick auf den Mysterienbegriff 4,11 und die Hintergrundbühne mit Engel, Gott, Satan. Wie dramatische, mythische Rede, Initiation ins Mysterium und Konversion zur Philosophie zusammenhängen, kann bei Platon und den auf ihn folgenden Philosophenbiographien nachgelesen werden. Gibt es von ihnen her eine Brücke zum Mk-Ev?

Das Buch ist flüssig geschrieben. Die knapp gehaltenen Kap. führen den Leser kurzweilig durch die anspruchsvollen, unterschiedlichen Aspekte der Erzähltheorie, historisch-kritischen Exegese und Theologie, die sowohl in isolierter Betrachtung als auch in ihren gegenseitigen Bezügen eindrucksvoll zur Geltung kommen. Diese Studie vermag sowohl den Praktiker wie den Wissenschaftler Vergnügen und unverzichtbaren Gewinn zu bereiten. Es führt die Markuskforschung grundlegend weiter.

Dortmund

Detlev Dormeyer

Der Evangelist als Theologe. Studien zum Markusevangelium, hg. v. Thomas Söding. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1995. 195 S. (Stuttgarter Bibelstudien, 163), kt DM 59,00 ISBN: 3-460-04631-7

Das Büchlein versammelt sechs Studien zum Markusevangelium aus der Feder von Schülern des Münsteraner Neutestamentlers Karl Kertelge, der als seit Jahrzehnten ausgewiesener Kenner des ältesten Evangeliums selbst auch einen Essay beigesteuert hat. Der Titel ist Programm: Unter den verschiedenen möglichen Perspektiven einer Lektüre des Evangeliums erhält die theologische den Vorzug, d. h. der Akzent ruht eher auf den kognitiven Momenten des Buches als der Erhebung z. B. der narrativen Kunst seines Autors, womit sich die (im Buch weniger berücksichtigte) englischsprachige Forschung seit einiger Zeit Verdienste erwirbt.

Den Anfang macht T. SÖDING mit seinem den klassischen Einleitungsfragen gewidmeten Beitrag „Der Evangelist in seiner Zeit. Voraussetzungen, Hintergründe und Schwerpunkte markinischer Theologie“ (11–62); der gegenwärtige Forschungsstand zu den Themen „Zeit des Evangelisten“, seine „Person“, seine „Gemeinde“, die ihm zugänglichen „Jesus-Traditionen“ und schließlich sein „Werk“ wird zuverlässig referiert, ohne daß der Vf. mit seinen eigenen Vorstellungen zu allen diesen Fragen hinter dem Berg hält.

Gegenüber diesem eher überblicksmäßig angelegten Beitrag gehen die nachfolgenden Studien, die spezifischen Problemen gewidmet sind, in die Tiefe: K. SCHOLTSSEK, „Der Sohn Gottes für das Reich Gottes“ (63–90), stellt die „Verbindung von Christologie und Eschatologie bei Markus“ dar, wobei es ihm auf die christologische Vermittlung der Gottesherrschaft sowohl in ihrem Gegenwartsaspekt (ihre „Nähe und Präsenz“, „im vollmächtigen Wirken Jesu“) wie ihrem Zukunftsbezug („offenbare Vollendung der Gottesherrschaft, heraufgeführt durch den wiederkommenden Menschensohn“) ankommt. Wenn er das Stichwort „apokalyptisch“ für die Zukunftserwartung des Evangeliums vermeidet, dann hängt das einerseits sachlich mit der von ihm herausgearbeiteten „gegenseitigen Verschränkung von Christologie und Reich-Gottes-Verkündigung“ zusammen, signalisiert aber auch andererseits, daß die Frage nach dem im Evangelium vorausgesetzten „weltanschaulichen“ Vorverständnis der Adressaten (Mk 13!), an das der Evangelist positiv anknüpft, als hermeneutische Problematik außen vorbleibt und noch der Bearbeitung harret.

K. BACKHAUS, „Lösepreis für viele (Mk 10,45)“ (91–118), fragt nach der „Heilsbedeutung des Todes Jesu bei Markus“, wobei er zwischen den im Buch greifbaren traditionellen Deutungsmustern (der leidende Gerechte, eschatologische Notwendigkeit, Dahingabe, Leidensbecher, Sendung des Sohnes) und deren Rezeption durch den Evangelisten differenziert; dieser zeigt sich darum „bemüht“, „den gottgesetzten Kausalursachen des Leidensgeschicks Jesu, die seine Tradition ihm vorgab, ein final-soteriologisches Moment einzustiften“; dabei beschränkt er das Heilsgeschehen, wie der Zusammenhang mit den vollmächtigen Rettungstaten Jesu erweist, gerade nicht auf das Kreuz (staurologische Engführung) und reduziert überdies, wie Jesu Gemeinschaft mit den Sündern etc. belegt, die soteriologische Dimension auch nicht auf den Sühneaspekt (harmatologische Engführung). Hier kommt die Einsicht in den Charakter des Buches als eines integralen Erzählwerkes voll zum Zug.

Besonderer Beachtung wert ist der auf Mk 7,1–23 konzentrierte, wohl-tuend abwägend argumentierende Beitrag von R. KAMPLING, „Das Gesetz im Markusevangelium“ (119–150), der zeigt, welche Tragweite für Mk die Christologie, konkret das Wort Jesu, bei der Frage besitzt, was als Gebot Gottes zu gel-

ten hat und was nicht. Überzeugend arbeitet er auf der Ebene des synchronen Textes den Praxisbezug der mk.en „Gesetzes“-Diskussionen heraus (der Terminus *nomos* fehlt im Evangelium im Unterschied zu dem der *entolê*) und damit auch den gemeindlichen Hintergrund der mk.en Konzeption, den er in innergemeindlichen Spannungen festmacht; diese hätten mit der Frage zu tun gehabt, ob und wie weit die „Überlieferung der Alten“ noch normative Geltung für Jesuanhänger besitze. Die mk.e Antwort betont nach Meinung des Vfs den Vorrang insbesondere der Dekaloggebote der zweiten Tafel, die den zwischenmenschlichen Bereich betreffen.

K. KERTELGE räumt in seinem schönen Beitrag „Jüngerschaft und Nachfolge“ (151–165) mit dem immer noch verbreiteten Vorurteil auf, für den ältesten Evangelisten sei Kirche grundsätzlich kein Thema. Vielmehr kommt es nach dem Vf. darauf an, „Elemente der Grundlegung“ einer Ekklesiologie im narrativen Konzept des Buches auszumachen, die da sind: Verkündigung des Evangeliums, Jüngerberufungen, Nachfolge, die Zwölf, Israel und die Völker.

Abschließend zeichnet T. SÖDING, „Leben nach dem Evangelium“ (167–195), umfassend die „Konturen markinischer Ethik“ nach mit den Schwerpunkten: „Grundlegung der Ethik“ (S. 171 stört nach Kamplings differenziertem Beitrag die pauschale Rede von der „radikalen Gesetzeskritik“ von Mk 7); „Grundhaltungen des Christseins“; „Leben in der Gemeinde“ – „im Haus“ – „im Staat“; „Profil der mk.n. Ethik“.

Was für den letzten Beitrag gilt, trifft auch für das ganze Büchlein zu: Es bietet jedem, der sich heute zum Mk-Evangelium kundig machen will, gediegene Information, Einblicke in die Forschung sowie ein Gesamtpanorama der das erste Evangelium betreffenden Fragen, wobei sich das Ganze mit den Darstellungen der heute gängigen Einleitungswerke in das NT durchaus messen kann.

Tübingen

Michael Theobald

Dietzfelbinger, Christian: Der Abschied des Kommenden. Eine Auslegung der johanneischen Abschiedsreden. – Tübingen: J. C. B. Mohr 1997. XVI, 368 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 95), Ln DM 168,00 ISBN: 3-16-146687-X

Die zu besprechende Studie bietet eine weitgefächerte exegetisch-theologische Durchdringung der johanneischen Abschiedsreden (Joh 13,31–17,26). Vf. sieht sich dabei von diesem besonderen Textbereich auch zu einer besonderen Art der Auslegung herausgefordert. Er möchte den Leser so ansprechen, „daß er sich mit seinem Denken und Empfinden in die Welt hineinbegibt, aus der diese Reden entstanden sind, und daß er lernt, sich in dieser Welt zurechtzufinden, sich in ihr zu bewegen und mit eigenen Augen zu sehen, was zu sehen ist.“ (XIII) Im Interesse einer derart ganzheitlichen Auslegung werden die einzelnen Redeabschnitte zwar zunächst durch ausführliche Textanalyse erfaßt, zugleich aber auch auf die sie bewegenden traditionsgeschichtlichen, historischen, theologischen und spirituellen Hintergründe hin geöffnet.

Nach Meinung des Vfs lassen sich innerhalb von Joh 13,31–17,26 vier eigenständige Redeeinheiten ausmachen: Joh 13,31–14,31; 15,1–16,15; 16,16–33; 17,1–26. Sein Entwurf setzt sich darin von anderen Ansätzen ab, daß er auch Joh 16,16–33 als eigene Redeeinheit versteht. Alle vier „Reden“ bilden zwar im Johannesevangelium eine einzige große Rede (359–362), sind aber thematisch sehr unterschiedlich geprägt und ohne Zweifel unabhängig voneinander entstanden.

Joh 13,31–14,31 handelt vom „Abschied und Kommen des Offenbarers“ (16–105). Der Abschnitt ist bewegt von einem zwar nicht auf die johanneische Gemeinde beschränkten, hier aber mit besonderer Schärfe reflektierten Problem: der Erfahrung der Abwesenheit Jesu. Joh 13,31–14,31 verschweigt nicht die Last dieser Erfahrung, verleiht ihr aber eine neue Würde. Sie erscheint gewissermaßen als „Vorbedingung“ dafür, daß „die Gemeinde der neuen Gegenwart Christi inne wird“ (94). Anders gesagt: „... ohne die Erfahrung jener Verlassenheit wäre das neue Erleben Christi nicht möglich. Wer sie umgehen will, begeht den Weg einer verfehlten Nachfolge.“ (94)

Joh 15,1–16,15 reflektiert über „die Gemeinde in der Welt“ (106–226). Dabei meditiert der Abschnitt zunächst das Wesen der Gemeinde (14,1–17), geht in 15,18–16,4a dem Verhältnis von Welt und Gemeinde bzw. der Bedrängnis der Gemeinde in der Welt nach und entfaltet abschließend in 16,4b–15 die Vorstellung jenes Bestands, auf den die Gemeinde in aller Anfechtung und Anfeindung rechnen kann (vgl. bes. den Exkurs zum Parakleten S. 202–226).

Joh 16,16–33 bewegt den Gedanken der „eschatologischen Freude der Gemeinde in der Angst der Welt“ (227–253). Die kleine „Rede“ weist auf den Weg der Gemeinde im Spannungsfeld von Freude und Trauer bzw. verfehltem und echtem Bekenntnis. Dabei wird österliches Nacheinander von Trauer und Freude nunmehr als ein dialektisches Ineinander erfaßt: „In der Bedrängnis, die den Glaubenden den Atem nimmt, in der Angst, in der man versinkt, und gegen sie ist der von Christus kommende Friede wahrzunehmen und zu leben.“ (243)

Joh 17,1–26 bietet „das Gebet Jesu für die Gemeinden“, indem Gemeinde sich als durch Jesu fürbittendes Gebet getragene Gemeinschaft begreift (254–358). Es tritt mit diesem Text „in den Raum des Gebetes ein, in dem Auseinandersetzung und Unsicherheit als schon überwunden erfahren werden. Hier empfängt man, was man vor Gott hat und ist und sein wird.“ (253) Auch wenn die einzelnen Texteinheiten zu Recht zunächst einmal gesondert

betrachtet werden, weist Vf. auch auf den theologischen „Gewinn“ hin, den die Zusammenstellung der vier „Reden“ zu einer großen Abschiedsrede gebracht hat: „Man schuf die umfassendste ekklesiologische Äußerung des Neuen Testaments, die in christologischer Perspektive durchdachteste Analyse der Gemeinde in ihrer Gegenwart und hinsichtlich ihrer Zukunft. Man bedachte den Grund der Gemeinde, die Regel ihres Miteinanders, die Hilfe in der Auseinandersetzung mit sich selbst und mit der Welt.“ (361) In dieser Dichte und so grundsätzlich werden die angesprochenen Fragen weder bei Paulus noch in den anderen Evangelien noch sonst im NT verhandelt.

Die Studie eröffnet auf Ganze gesehen eine sehr unmittelbare Begegnung mit den Texten und den Gemeinden, aus denen sie hervorgegangen sind. Sie besticht besonders durch ihre übersichtliche Darstellungsweise und ihre überall deutliche Nähe zum Text. Wird man es auch bisweilen bedauern, daß Vf. nur punktuell in die Fachliteratur einführt, so kann doch kein Zweifel daran sein, daß er sicher und präzise die exegetische Problematik erschließt. Er bietet eine Fülle von Informationen und hilfreichen traditionsgeschichtlichen Durchblicken – und vermag bei all dem in die Spannung, die den untersuchten Textbereich prägt, einzuführen. Es gelingt ihm über weite Strecken hin eindrucklich, die theologisch-spirituelle Tiefe erspüren zu lassen, die den Text hintergründig reguliert.

Erfurt

Claus-Peter März

Frey, Jörg: Die johanneische Eschatologie. Bd I: Ihre Probleme im Spiegel der Forschung seit Reimarus. – Tübingen: J. C. B. Mohr 1997. XIX, 550 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 96), Ln DM 188,00 ISBN: 3-16-146716-7

Jörg Frey, der durch Veröffentlichungen zu methodischen und joh Themen hervorgetreten ist (vgl. Literaturverzeichnis), legt hier seine bei Prof. Dr. M. Hengel in Tübingen erstellte und im WS 1995/96 angenommene evangelisch-theologische Diss. vor. Vom Umfang, thematischen Anspruch, der Durchführung und der Verlagsausstattung ist ein imposantes Werk anzuzeigen.

Mit der Eschatologie im JohEv greift F. eine in der Johannesforschung seit jeher virulente Fragestellung auf, eine exegetische Aufgabe, bei der sich die methodischen und interpretatorischen Herausforderungen und Aporien der Johannesforschung in einem Prisma bündeln. Seine Doktorarbeit als Teil I stellt sich in ungewöhnlicher Breite und Gründlichkeit der Forschungsgeschichte. Die in Aussicht gestellten Bde II–III sollen die philologischen und exegetischen Untersuchungen zur Eschatologie im JohEv vorlegen.

Um es vorwegzunehmen: Der große Aufwand der Rekonstruktion und kritischen Diskussion der Forschungsgeschichte zur Eschatologie im JohEv ist sachlich gut begründet und erhellt Abhängigkeiten, Kontinuitäten und Diskontinuitäten, die den Blick schärfen einerseits für das „Phänomen der exegetischen ‚Traditionsbildung‘“ (5) und andererseits für eine erfolgversprechende Neuaufnahme und einen echten Fortschritt der exegetischen Diskussion.

F. unterteilt die Forschungsgeschichte in vier chronologisch einander folgende Etappen: „I. Die Konstitution des Forschungsproblems“ (9–84); „II. Die Synthese der älteren Forschung im Werk Rudolf Bultmanns“ (85–157); „III. Die Diskussion um die johanneische Eschatologie unter dem Eindruck der Interpretation Rudolf Bultmanns bis etwa 1970“ (159–263) und „IV. Die neuere Diskussion um das Johannesevangelium und seine Eschatologie“ (265–387). Das Schlußkapitel (389–470) bilanziert die Ergebnisse und benennt Perspektiven und Ansatzpunkte für die weitere Diskussion. Eine umfangreiche Literaturliste und gute Register runden die Arbeit ab und sind eine willkommene Hilfe zur Erschließung dieses Werkes.

(I) Der 1. Hauptteil stellt Auslegungen der joh Eschatologie vor, die im 18. und 19. Jh. dominieren: Stehen H. S. Reimarus und J. S. Semler für die Infragestellung der ntl. Eschatologie, so die Philosophie der Aufklärung (vgl. G. E. Lessing, I. Kant, G. W. F. Hegel, F. Schleiermacher) für die „systematische Grundlegung einer präsentischen Uminterpretation der traditionellen Lehre von den ‚letzten Dingen‘“ (13). Charakteristisch ist schon hier eine gewisse Gewalttätigkeit, mit der die ntl. Aussagen für die jeweilige weltanschauliche Vorgabe ‚adaptiert‘ und ‚enttemporalisiert‘ werden (vgl. 48–50, 467–469).

Im Deutschen Idealismus kommt dem JohEv deshalb eine hohe Wertschätzung zu, weil der Evangelist „das Irdische seines palästinischen, an Ort und Zeit gebundenen Freundes“ vergessen habe, „um das Himmlische, das Ewige in ihm darzustellen, das über Ort und Zeit hinausgeht und die ganze Menschheit in sich verbindet“ (J. G. Herder; Zitat übernommen von S. 23). In dieser Linie wird das JohEv zunehmend spiritualistisch gedeutet und für die „Erziehung des Menschengeschlechtes“ (G. E. Lessing) dienstbar gemacht. Die in dieser Aneignung des JohEv vorgenommene Ausblendung bzw. Uminterpretation futurisch-eschatologischer Aussagen wirkt weiter auf die frühen Exegeten wie D. F. Strauß, F. Chr. Baur und H. J. Holtzmann (30–42). Auch die Wiederentdeckung der Eschatologie in der Verkündigung Jesu durch J. Weiß konnte bei ihm selbst und bei A. Schweitzer die Vorliebe für ein „uneschatologisches Johannesevangelium“ nicht irritieren. Im Folgenden stellt F. dar, wie stark die neu aufkommende Literarkritik am JohEv (H. H. Wendt, J. Well-

hausen, E. Schwartz) von systematischen Interessen geprägt ist (51–71): „Die theologischen Motive, die die Interpretationen im 19. Jahrhundert beherrschten, dringen nun in die literarkritischen Rekonstruktionen ein und beeinflussen damit konstitutiv die zu interpretierenden Texte“ (66). Auch die frühe religionsgeschichtliche Forschung (W. Bousset, A. Schlatter, W. Bauer, R. Bultmann, H. Odeberg) ist bei allen Differenzen an einer präsentischen Eschatologie interessiert (72–84).

F. spricht hier, besonders im Blick auf J. Wellhausen (66–69) deutlich aus, was sein Hauptvorwurf an weite Strecken der Johannesforschung sein wird: Die Instrumentalisierung der Literarkritik zum Beweis eines vorgängigen ‚dogmatischen‘ Bildes des Johannesevangeliums, d. h. der Zirkelargumentation, die – teilweise mit großem Aufwand – das beweisen zu können vorgibt, was sie der Sache nach immer schon voraussetzt. Diese Freysche „Hermeneutik des Verdachts“ ist auch in den weiteren Ausführungen leitend.

(II) Im 2. Hauptteil zeichnet F. die Johannauslegung von R. Bultmann nach, dessen Einfluß nicht nur auf die Johannesforschung im 20. Jh. kaum überschätzt werden kann. Nicht zufällig beginnt er mit der Heidegger-Rezeption bei R. Bultmann, die im Verein mit existenzialistischen Prämissen dessen Eschatologie-Begriff bestimmt und für die Deutung der jesuanischen, der paulinischen wie der joh Eschatologie folgenreich ist. So habe der Evangelist „die Eschatologie in kühner Uminterpretation radikal vergeschichtlicht, ins Jetzt eingeholt, und konsequenterweise die traditionelle futurische Eschatologie eliminiert“ (108). Ostern, Pfingsten und die Parusie würden so im Werk des Evangelisten zusammenfallen (vgl. 110, 148f, 191f). Diese Johannesinterpretation und ihre literar-, religions-, traditions- und theologiegeschichtlichen Implikationen unterzieht F. einer furiosen Kritik (114–157), wie sie schärfer kaum ausfallen könnte und die Johannesexegese Bultmanns in weiten Teilen trifft.

(III) Die Jahrzehnte zwischen dem Ende der 20er Jahre und etwa 1970 sind bestimmt von der positiven Anknüpfung bzw. auch kritischem Widerspruch zur Position R. Bultmanns: Dies gilt für E. Käsemann, L. Schottroffs und A. Stimpfles gnostische Interpretation des JohEv (160–179, 344–355 [vgl. 366–381 zu H. Köster]) wie für die je eigenen Stellungnahmen von E. Haenchen, G. Bornkamm, G. Klein (180–198). F. referiert jeweils diese Positionen und führt die kritischen Einwände der Forschung bzw. seine eigenen an. Dabei entdeckt er eine „weitreichende Kontinuität der Interpretation“ trotz einer „Destruktion“ der „grundlegenden historischen Hypothesen“ (199) von R. Bultmann. Die Literarkritik werde zum Projektionsinstrument, das die reformatorische Rechtfertigungslehre als Theologie des Evangelisten und – im Sinne einer „Dekadenztheorie“ – den Frühkatholizismus einer postulierten „kirchlichen Redaktion“ zuschreibt (202).

Positiv abgehoben werden die Positionen von G. Stählin, W. G. Kümmel, J. Blank und R. Schnackenburg, die mit unterschiedlichen Akzenten der joh Eschatologie eine „temporale Dialektik“ zutrauen (204–211, 237–245), und von O. Cullmann, der heilsgeschichtlich interpretiert (227–236). R. Schnackenburg stehe teilweise noch im „Schatten Bultmanns“ (243). Je eigene Wege gehen die angelsächsischen Forscher C. H. Dodd, C. F. M. Moule, W. F. Howard, Ch. K. Barrett, J. D. Thompson, R. Kysar, D. E. Aune (246–259).

F. hält in seiner Auswertung dieser Forschungsepoche fest, daß das Verhältnis zwischen temporalen und spatialen Denkkategorien im JohEv religionsgeschichtlich nicht neu sei und mit der spezifisch joh Zusammenschau der Zeit der Geschichte Jesu mit der Zeit der nachösterlichen Kirche zusammenhänge (260–263).

(IV) Ein Teil der exegetischen Stimmen nach 1970 sucht Literarkritik und joh Gemeindegeschichte zu verbinden (R. E. Brown; 269–273) oder radikalisiert bzw. verfeinert die Literarkritik R. Bultmanns (G. Richter, J. Becker, W. Schmithals). Daß letztere einer sachlich und sprachlich nachdrücklichen Kritik unterzogen werden, ist nicht mehr verwunderlich (273–297, 381–387).

Zu J. Becker schreibt F. mit polemischer Lust: „Auch der Evangelist nach dem Bilde Beckers trägt nur allzu deutlich das Antlitz eines modernen protestantischen Theologen, auch er scheint – wie sein ‚Kollege‘, der Evangelist Bultmanns – in hohem Maße Spiegel- und Idealbild seines exegetischen Schöpfers zu sein“ (284; vgl. 390–392).

Zu einem Neuanfang finden erst diejenigen Autoren, die sich – aus unterschiedlichen Interessen (Methodenpluralismus) – einer synchronen Johanneslektüre verschreiben (H. Thyen, L. Schenke, J. Neugebauer, A. Reinhartz, W. A. Meeks, G. L. Renner, T. Onuki, vgl. 298–343) und dabei freilich in der Gefahr sind, die „historische Einordnung und Interpretation“ (430) des JohEv aus dem Blick zu verlieren.

Bei U. Schnelle (vgl. 355–365) sieht F. die Deutung des vierten Evangeliums als „geistgewirkte nachösterliche Anamnese“ als weiterführenden Schlüssel an, der es erlaubt, die Ebenen der erzählten Geschichte Jesu, der nachösterlichen Gemeinde und der theologischen Interpretation zusammenzuschauen (365).

(V) Die Zusammenfassung bündelt die oben vorgestellten Beobachtungen und weist zu Recht auf die „Problematik der Forschungskategorien“ hin („Eschatologie und Apokalyptik“, „präsentische und futurische Eschatologie“, „Linearzeitliches und zyklisches, temporales und spatiales Denken“; vgl. 407–416). Den Abschluß der Arbeit bilden Ausführungen zur Bestimmung des *corpus interpretandum* (einschließlich 1–3 Joh): F. schließt sich – u. a. unter Berufung auf die stilkritischen Arbeiten von E. Schweizer, E. Ruckstuhl und P. Dschulnigg – der in der Forschung an Boden gewinnenden, von seinem Lehrer M. Hengel maßgeblich mitgeprägten Auffassung an, daß das JohEv insgesamt von einer „rhetorischen und pragmatischen Kohärenz“ bestimmt ist, die für eine „einheitliche Konzeption dieses Werkes“ spricht (444). Allein für

Joh 21 konzediert F. die Wahrscheinlichkeit, daß dieses Kap. von Herausgebern aus der Joh Schule angefügt worden sein kann (vgl. 446–451). Die letzten Seiten (455–470) sind ein eindringliches Plädoyer, den vorliegenden Text als Ganzes mit seinen Spannungen und seinem theologischen Anspruch als Kommunikationsmittel zwischen Autor und Adressaten ernstzunehmen und ihn mit seinen eigenen Denkformen und zeitlichen Horizontverschmelzungen zu interpretieren.

Die Monographie von F. weist unerbittlich darauf hin, auf welch ‚zirkulärem Boden‘ die traditionsbildenden Leitideen der Johannesforschung stehen, wie sehr gerade innovativ auftretende Zugänge zum Text von bewußten oder unbewußten inhaltlichen Präjudizen überfrachtet sein können, wie schnell die exegetische Arbeit ‚ideologisch‘ instrumentalisierbar ist. Nun weiß F. selbst genau, daß das voranschreitende Verstehen nicht ohne Zirkel auskommt (vgl. 427–429), und so ist seiner weiteren Johannesarbeit wie der Johannesforschung insgesamt zu wünschen, daß sich neue hermeneutische Zirkel als „hermeneutische Spiralen“ (W. Thüsing) erweisen.

Würzburg

Klaus Scholtissek

Hvalvik, Reidar: The struggle for Scripture and Covenant. The purpose of the Epistle of Barnabas and Jewish-Christian competition in the second century. – Tübingen: J. C. B. Mohr 1996. XIII, 415 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, Reihe 2, 82), kt DM 118,00 ISBN: 3-16-146534-2

Bei der Besprechung der wichtigen Studie von James Carleton Paget¹ in dieser Zeitschrift (ThRv 93 [1997], Sp. 99–102) war darauf hinzuweisen, daß der Barnabasbrief im Bereich der frühchristlichen Literatur- und Theologiegeschichte ein (zumal von der deutschsprachigen Forschung) weithin unbegangenes Feld darstellt. Rasch folgte auf die genannte Studie – erneut in der WUNT-Reihe – eine weitere, ebenfalls gründliche und solide Arbeit. Sie entstand unter Anleitung von Oskar Skarsaune als Diss. an der Norwegian Lutheran School of Theology zu Oslo². Im Anmerkungsapparat konnte der Vf. sich noch mit der (im Aufbau und redaktionskritisch-textpragmatischen Forschungsinteresse ähnlichen) Studie Carleton Pagets auseinandersetzen.

Reidar Hvalvik bearbeitet sein Thema in vier Hauptteilen. Teil I (1–55) dient der forschungsgeschichtlichen und methodologischen Einführung sowie der einleitungswissenschaftlichen Grundlegung (Datierung, Lokalisierung, Verfasser- und Adressatenfrage). Der Vf. untersucht die beiden für eine chronologische Einordnung des Schreibens entscheidenden Passagen (Barn 16; 4,3–6a) und gelangt so zu einer Bekräftigung des gängigen Ansatzes bei 130–132 n. Chr. Wie zuletzt der Redaktionsversuch Carleton Pagets belegte, führt hier der Mangel an innerer wie äußerer Textevidenz zu mancher Unwägbarkeit, doch dürfte die gründliche Argumentation H.s die zur Zeit bestmögliche Fundierung bieten. Geradezu aporetisch stellt sich die Lokalisierungsfrage dar. Nach sorgfältiger Prüfung der Alternativen begnügt sich H. mit dem griechischsprachigen östlichen Mittelmeerraum. An der Auffassung H.s, der Autor des Barn, wohl ein pneumatistisch-schriftkundiger Wanderlehrer, und seine Adressaten seien heidenchristlicher Herkunft (sofern – was realistisch scheint – eine gemischte Gemeinde anzunehmen sei, so sei diese dominierend heidenchristlich geprägt), dürfte kein Weg vorbeiführen, obschon dadurch, wie H. mit Recht betont, das Judentum als für die Adressaten attraktiver Konkurrenzfaktor noch keineswegs ausgeschlossen ist.

Teil II verfolgt das vorrangige Arbeitsziel der Studie: die Erschließung des Abfassungszwecks. Wortstatistische und wortfeldsemantische Untersuchungen, in die auch das – üblicherweise traditionskritisch isolierte – Zwei-Wege-Schema (Barn 18–20) einbezogen wird, führen prägnant zu dem Ergebnis: Barn stellt seine Adressaten vor eine Entscheidungsalternative zwischen „uns“ (Christentum) und „ihnen“ (Israel); diese Alternative wird von dem Wortfeld „knowledge, learning, understanding“ geprägt, ist freilich (insofern das Zwei-Wege-Schema kein Anhang, sondern darstellungsleitendes Grundmotiv ist) durchgehend ethisch-dualistisch ausgerichtet. Wie von selbst gelangt H. daher zur Textsortenbestimmung: Barn ist ein „literary letter“ mit protreptischer Wirkabsicht (56–81).

Mit Barn 1,5; 2,9; 3,6; 4,6f untersucht H. (82–101) die zentralen Schlüsseltexte zu Situation und Intention des Barn. Angesichts einer als reale Bedrohung empfundenen Konkurrenz zum „Judentum“ geht es dem Autor um die vollkommene σωσις im rechten (also christlichen und christologischen) Schriftverständnis, damit unmittelbar zusammenhängend: das Wissen um das rechte Bundesvolk, davon wiederum nicht zu trennen: die ethische Grundalternative der zwei Wege.

Damit sind die beiden folgenden Fragefelder abgesteckt. In einer gründlichen Untersuchung von Tendenz und Techniken der Schriftauslegung in

Barn dokumentiert H. die Okkupation der (atl.-)biblischen Schrift und der durch sie belegten Heilsgeschichte Israels (102–136) sowie den gegen Israel erhobenen und Israel ausschließenden Anspruch, Gottes wahres und einziges Bundesvolk zu sein (137–157). Aus der so gewonnenen Perspektive unterzieht H. den binnenchristlich-protreptischen Charakter des Barn einer genaueren Prüfung (158–165) und veranschaulicht das „Ringens um Schrift und Bund“ in einer detaillierten Nachzeichnung des Gedankengangs (166–211).

Teil III (213–321), der durchaus als unabhängige Monographie hätte veröffentlicht werden können, zeigt (nach beiden Seiten sorgsam differenzierend) den religionsgeschichtlichen Hintergrund dieses Ringens auf: die Pluralität des „Judentums“ in voramoräischer Zeit, Frühjudentum und Frühchristentum als missionierende und miteinander konkurrierende Religionsgemeinschaften. Das für Barn voraussetzende Milieu wird am ehesten durch das gemeinsame Interesse an den „Gottesfürchtigen“ (zumal den sozialen Leistungsträgern), mehr noch durch die beträchtliche Anzahl von pagan-christlichen „Judaïsieren“ (wohlgeklärt: „Judaïsieren“, die zu Christen geworden waren, nicht Christen, die „Judaïsieren“ wurden!) bestimmt, denen die Kirchenführer ein um so stärker anti-jüdisch akzentuiertes christliches Identitätsbewußtsein entgegensetzten.

Teil IV (323–331) bietet leserfreundlich knapp ein doppeltes Resümee (Barn und das Judentum; theologisches Profil des Barn). Nachdem sich die Arbeit insgesamt durch strikten Sachbezug statt durch rasche „Sachkritik“ ausgewiesen hat, trägt der Vf. im Schlußsatz denn doch eine Bewertung des Barn vor – und dieser dürfte niemand die Zustimmung versagen: „Es mag ja zu den Bedingungen menschlichen Fortschritts gehören, dass auch Wege gegangen werden, die ins Dunkle führen; diese Wege sollten aber wenigstens nur einmal begangen werden!“ (Albert Ehrhard). Eine Übersicht über die Schriftzitate (333–341), die umfassende Bibliographie (343–382) sowie Stellen-, Autoren- und Sachregister (383–415) beschließen den Bd.

H.s Versuch, K. Wengsts Situierung³ „upside down“ zu kehren (97), trifft nur einen Teilaspekt des religionsgeschichtlichen Grundproblems: Die Schriftinterpretation ist nach Ausweis der gesamten Entwicklung frühchristlicher Hermeneutik nicht nur Folge der Haltung gegenüber dem Judentum; vielmehr ist dieser Satz durchaus auch umkehrbar. Wengsts textpragmatischer Ansatz, das Judentum diene dem Barn als dunkler Hintergrund der um so helleren christlichen Schriftinterpretation, ist durchaus nicht zwingend mit der Annahme „akademischer“ Theorieästhetik verbunden (wie H. – und vor ihm Carleton Paget – voraussetzen). Freilich, im ganzen überzeugt H.s These: Barn steht in einer „intramural discussion among Christians“ um Schrift und Gottesbund, die angesichts einer „external reality“, einem konkurrierenden und missionierenden Judentum, geführt wird (98).

H. wählt damit einen Mittelweg zwischen der angelsächsischen Tradition, die das Schreiben aus konkreten Anlässen (z. B. Carleton Paget: Wiederaufnahme des Tempelbauvorhabens unter Nerva) als Reaktion auf direkte jüdische oder judenchristliche Geltungsansprüche und Gefährdungen versteht, und der deutschen Exegese, die Barn als einen primär heidenchristlichen Beitrag zum hermeneutischen Ringen um die Schrift sieht. Für eine judenchristliche Orientierung oder eine konkrete Konfliktsituation findet auch H. keine Textgrundlage, aber als theologiegeschichtliche Rahmenbedingung scheint ihm das Judentum als „living reality in the neighbourhood“ (87), „across the street“ (321) und damit der Missionswettbewerb zwischen Judentum und Christentum deutlich belegbar zu sein.

In der Tat muß es ernster genommen werden, daß das Judentum auch nach den beiden jüdisch-römischen Kriegen eine im ganzen reichsrömischen Raum sehr lebendige und aktiv werbende Religion gewesen ist. Wenn jüdische und christliche Gebetsstätten „vis-à-vis“ lagen, war das Judentum ipso facto für einen (pagan-)christlichen Schriftsteller nicht zu ignorieren: „no Judaizers without Jews“ (vgl. 327f). H.s textpragmatische Situierung führt damit über den bisherigen Forschungsstand deutlich hinaus.

Ein Vorbehalt sei allerdings angemeldet: Man darf die Möglichkeit nicht übersehen, daß auch benachbarte Religionsgemeinschaften sich strikt voneinander isolieren, ihre Verantwortungsträger sich auf die argumentatio ad intra beschränken, die „out-group“ ignorieren oder sich – wie etwa Justins „Dialog“ mit Trypho belegt – der konkurrierenden Gemeinschaft ohne wirkliche Kenntnis als Kontrastfolie bedienen. Die leidenschaftliche Gesamtpolemik des Barn wird aus der von H. gezeichneten allgemeinen Konkurrenzsituation erklärbar. Die sachliche Linienführung des Schreibens jedoch wird deutlich genug von der binnenchristlichen Schriftbenutzung und dem christologischen Bekenntnis bestimmt. Die „hall-

¹ The Epistle of Barnabas. Outlook and background, Tübingen 1994.

² Skarsaune seinerseits hatte als Gutachter bei der Cambriger Diss. Carleton Pagets mitgewirkt, während H. als „Opponenten“ seiner Osloer Defensio David E. Aune, Chicago, und Mogens Müller, Kopenhagen, nennt. Die internationale Vernetzung scheint außerhalb Deutschlands bereits vorangeschritten!

³ Tradition und Theologie des Barnabasbriefes, Berlin 1971; Art. „Barnabas“, in: TRE V (1980), 238–241; kommentierte Textedition in SUC 2, Darmstadt 1984.

marks“ des Judentums jedenfalls sind, so sehr auch die „Schrift“ vor frühjüdisch-frühchristlichem Verstehenshorizont gelesen wird, keineswegs so repräsentativ auf das benachbarte Judentum hin ausgewählt, wie H. (94, 324) annimmt (vgl. etwa 2,1–10; 7,1–8,6; 11,1–12,11).

Fazit: H.s Studie besticht durch intensive Textarbeit, extensive Quellenkenntnisse, souveräne Argumentationsführung, stete Abwägung von Auslegungsalternativen und umsichtige Diskussion der einschlägigen Fachliteratur. Die redaktionsgeschichtliche, textpragmatische und religionsgeschichtliche Schwerpunktsetzung entspricht der aktuellen Problemlage, und die von H. vorgeschlagene Lösung setzt (anders als noch Carleton Pagets Grundthese) einen neuen Standard in der Barn-Forschung. Es ist ein exegetischer Glücksfall, daß ein 1994 noch weitgehend unbegangenes Feld in so kurzer Zeit nicht nur betreten, sondern gründlich erschlossen wurde. Auf die (im „Handbuch zum Neuen Testament“ und im „Kommentar zu den Apostolischen Vätern“ angekündigte) Kommentierung des Barn darf man nun gespannt sein!

Paderborn

Knut Backhaus

Müller, Markus: Vom Schluß zum Ganzen. Zur Bedeutung des paulinischen Briefkorpusabschlusses. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1997. 296 S. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 172), Ln DM 98,00 ISBN: 3-525-53855-3

Innerhalb der jüngsten exegetischen Veröffentlichungen zur Exegese der ntl. Briefliteratur setzt sich eine neue methodologische Orientierung durch: Nachdem zunächst rhetorische Analysen, die an den klassischen Redegenera orientiert sind, große Aufmerksamkeit auf sich gezogen hatten, wird das Augenmerk jetzt zu Recht verstärkt auf die antike Epistolographie gelenkt (vgl. zuletzt: H.-J. Klauck, *Die antike Briefliteratur und das Neue Testament. Ein Lehr- und Arbeitsbuch*, Paderborn 1998). Die Konventionen und Schemata antiker Briefe werden in Analogie und Abweichung für die ntl. Briefauslegung mit Erfolg herangezogen. Im Rahmen dieser Entwicklung bedeutet die hier vorzustellende Diss. von M. Müller (im WS 1994/95 bei Prof. Dr. J. Roloff, Ev.-Theol. Fak. der Friedrich-Alexander-Univ. Erlangen-Nürnberg) einen beachtlichen Fortschritt: Nachdem sich das exegetische Interesse bisher vornehmlich auf die Briefeingänge richtete, widmet sich M. dezidiert den Briefkorpusabschlüssen der Paulusbrieфе. Die 1994 erschienene Arbeit von J. A. D. Weima („Neglected Endings. The Significance of the Pauline Letter Closings“, Sheffield), die anders als M. den gesamten Briefschluß in den Blick nimmt, wird leider nicht mehr inhaltlich eingearbeitet.

Kap. 1: „Die Paulusbrieфе im Kontext antiker Epistolographie“ (17–82) bietet die epistolographische Grundlegung, an die sich folgerichtig in drei ausführlich und sorgfältig argumentierenden Schritten die exegetische Anwendung auf den Briefkorpusabschluß 1 Thess 5,23–24 (83–129), auf Phil 4,19–20 (131–205) und auf Röm 15 und 16 (207–239) anschließt.

Seiner Studie stellt M. als leitende These voran, daß „die genaue Lektüre und die genaue Exegese der Briefschlüsse zum Ganzen des jeweiligen Briefes“ führen (13). Hatte die Forschung bisher als Konsens herausgearbeitet, daß die Briefeingänge die Hauptinhalte des Briefkorpus präliminieren und als solche für die Hermeneutik des gesamten Briefes maßgeblich sind, so sieht M. dies in analoger Weise auch für den Briefkorpusabschluß gegeben.

(I) In kritischer Auseinandersetzung mit der Forschung und eigenständiger Interpretation ausgewählter antiker Briefe (Papyrusbriefe, hellenistische, römische und frühjüdische Briefe) entwirft der Vf. „eine kurze Skizze zur Geschichte des Briefes“ (19–34), in der er Briefe als „Ausdruck sozialer Konvention“ (19–23) zu verstehen lehrt. Dabei betont er besonders am Beispiel der formula valetudinis (58–77), daß die Briefkonventionen gerade nicht „leer und damit nichtssagend, sondern texthermeneutische Bedeutungsträger sind“ (34). M. weist sodann die Differenz zwischen der Textpragmatik der Rhetorik („erfolgsorientiert“) und der Paulusbrieфе („verständigungsorientiert“) hin (35–56). M. E. ist diese Unterscheidung anfechtbar.

Die Auswahl der drei Briefkorpusabschlüsse von 1 Thess, Röm und Phil verrät leider einige Verlegenheit: Wie repräsentativ sind eben diese drei, wenn die vier anderen echten Paulinen schon aufgrund eines vorgegebenen Schemas ausgegliedert werden (vgl. 80–82)? Der Römerbrief wird theologisch und zeitlich in die Mitte (sic!) zwischen 1 Thess und Phil gerückt (ebd. 80; vgl. dazu seine Deutung von Phil 3,1–21 als „personales Testament“ des Paulus).

(II) Die epistolographische Analyse und Interpretation des Briefkorpusabschlusses 1 Thess 5,23–24 weist die gängigen formgeschichtlichen Bestimmungen dieser Verse als Gebets- oder als Segenswunsch als unzutreffend zurück. Nachdem M. die Verse 23–24 als Briefkorpusabschluß und ihre Funktion als Zusammenfassung der gedanklichen Leitaussagen des 1 Thess (Erwählung/Berufung und Paraklese zur Heiligung des christlichen Lebenswandels) bestimmt hat (114–124), klassifiziert er 5,23–24 formgeschichtlich als „konduktiven Gotteszuspruch“ (124–129).

(III) Die epistolographisch richtige Bestimmung und Interpretation des Briefkorpusabschlusses in Phil spricht für den Vf. deutlich gegen verbreitete literarkritische Teilungshypothesen (vgl. 132–137) dieses Paulusschreibens. In Phil 4 – so seine These – liegen keine überschießenden bzw. doppelten Briefabschlußelemente, die eine literarkritische Trennung begründen können, vor, sondern eine kohärente Folge, die in 4,19–20 seinen passenden Briefkorpusabschluß hat (137–168). Inhaltlich entfaltet Phil 4,10–20 das den gesamten Phil durchziehende Freundschaftsthema als Koinonia der Philipper am Leiden ihres Apostels. Ob 4,19–20 wirklich wie 1 Thess 5,23 als „konduktiver Gotteszuspruch“ zu deuten ist, bleibt unklar. In 4,19 *πρωσις* muß das Moment des Zuspruchs und das der Verheißung nicht gegeneinander gestellt werden (so aber ebd. 168). Ausgehend von dieser Auslegung von Phil 4 erarbeitet M. eine thematische Anlage und Gliederung des ganzen Briefes, die seine literarische Einheitlichkeit, insbesondere die kontextuelle Kompatibilität von 3,1–21 (= neben 2,6–11 der „zweite Gipfel“ in Phil), belegen soll (174–205).

(IV) Der dritte exegetische Durchgang zeigt auf, wie sich die in der Römerbriefexegese vorhandene Erkenntnis, Röm 15,7–13 sei eine „Summe des Römerbriefes“ epistolographisch untermauern läßt. M. legt 15,7–13 aus als „einen durch die Briefform ermöglichten Zugang zur Texthermeneutik des Römerbriefes“ (234). Der „konduktive Gotteszuspruch“ in 15,13 wird zudem als Summe in der Summe interpretiert (227–233). Die Arbeit schließt mit hilfreichen Literatur-, Stellen- und Begriffsregistern (247–296).

Die monographische Studie von M. hat ihre Stärken in der konsequenten Hinwendung zu den Briefkorpusabschlüssen dreier Paulusbrieфе. Ihre epistolographische Analyse und Interpretation auf dem Hintergrund antiker Konventionen ermöglicht einen methodischen und inhaltlichen Fortschritt, der die hermeneutische Bedeutung dieser vielfach unterschätzten Brief-„Konvention“ in das ihr angemessene Licht stellt. Auch wenn manche exegetischen Argumente und Urteile (zu formgeschichtlichen Kategorien, Chronologie und Einheitlichkeit) den Rez. eben nicht in allen Einzelheiten überzeugt haben und sich in der fortschreitenden Diskussion bewähren müssen, der Arbeit von M. kommt der bleibende Verdienst zu, die Interpretation der Paulusbrieфе formal und inhaltlich einen guten Schritt voranzutreiben.

Würzburg

Klaus Scholtissek

Matand Bulembat, Jean-Bosco: Noyau et enjeux de l'eschatologie paulinienne: de l'apocalyptique juive et de l'eschatologie hellénistique dans quelques argumentations de l'apôtre Paul. Etude rhétorico-exégétique de 1 Co 15,35–58; 2 Co 5,1–10 et Rm 8,18–30. – Berlin / New York: W. de Gruyter 1997. XX, 328 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die ntl. Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, 84), Ln DM 188,00 ISBN: 3-11-015387-4

Die vorliegende Arbeit wurde 1995 vom Päpstlichen Bibelinstitut in Rom als Diss. angenommen (Betreuer J.-N. Aletti, zweiter Referent: R. O'Toole). Der Vf. begründet die Auswahl der Texte damit, daß er herausfinden möchte, was „noyau et enjeux“, „Kern und zentrale Positionen“ der eschatologischen Belehrung in den Paulusbrieфе sind. Da 1 Thess 4,13–18 allgemein als apokalyptisch bestimmt anerkannt sei, brauche dieser Text nicht behandelt zu werden; die nur teilweise Behandlung von 1 Kor 15 sei insofern zu rechtfertigen, als die Arbeit bestätige, daß 1 Kor 15,35–58 eine Entfaltung von 1 Kor 15,20–28 sei. Gegen Ende der Arbeit findet sich eher beiläufig auch eine Würdigung des gesamten Kapitels: „En fait, c'est cela la bonne nouvelle (τὸ εὐαγγέλιον qu'il annonce ... (1 Kor 15,1–11): par Jésus Christ, la finitude humaine en tant que telle a été dépassée, pas seulement pour les morts, mais aussi pour les vivants (1 Kor 15,12–58)“ (259). Positiv: daß er den Inhalt von „Evangelium“ nicht auf die Formel 1 Kor 15,3–5 beschränkt; problematisch: die einseitige Konzentration auf die Auferstehungsfrage und auf das Endgeschick der Christen (vgl. 260.264.272.289) unter Ausblendung des weiteren Horizonts der Endtheophanie, innerhalb dessen sämtliche in 1 Kor 15 behandelten Einzelfragen ihren Platz finden, ob man diesen nun „apokalyptisch“ nennen will oder nicht.

Diese Beschränkung ist für die gesamte Arbeit kennzeichnend. Der Vf. informiert über die unterschiedlichen religionsgeschichtlich bestimmten Deutungen, welche die paulinische Eschatologie in der Forschungsgeschichte erfahren hat, als apokalyptisch bestimmt (E. Käsemann, C. J. Beker) oder als sich zunehmend der hellenistischen Anthropologie öffnend (R. Bultmann, E. Lohse, H. Conzelmann, J. Becker), und sucht nach dem Beispiel seines Lehrers Aletti durch ein synchrones Vorgehen und eine sog. rhetorische Analyse zwischen den eigentlichen paulinischen „christlichen“ Aussageabsichten und den zu deren Verdeutlichung oder Begründung herangezogenen Materialien, die aus verschiedenen Topoi stammen können, zu unterscheiden. Zu den Topoi, auf welche Paulus sich bezieht, rechnet Vf. die „jüdische Apokalyptik“, noch bedeutender seien in

dieser Funktion aber die biblischen Schriften und das persönliche Leben des Paulus (298, vgl. 18.252.269.270). Auch bei dieser Wertung der Erkenntnisquellen fragt sich doch wieder, wie weit sie nicht sämtlich im Rahmen eines apokalyptisch bestimmten Gesamtverständnisses wahrgenommen werden oder wie die vom Vf. in diesem Zusammenhang mit Recht herangezogene (117ff.143.271) Verheißung vom Sieg Gottes über den Tod Jes 25,8 (1 Kor 15,26.54; 2 Kor 5,4 – Apk 20,14; 21,4 ist nicht beachtet) selber ein gemeinsames Moment der frühjüdischen und urchristlichen apokalyptischen Eschatologie sind.

Zur Analyse von 1 Kor 15,35–58 (23–130): Der Text ist grundsätzlich unabhängig von einer möglichen Auferstehungsdiskussion in Korinth zu verstehen. 15,35–53 ist in drei Teile zu gliedern: Vv. 35–44a führen den Leser durch Vergleiche an die Konzeption der Andersheit des Auferstehungsleibes heran; Vv. 44b–49 zeigen, daß es für die Toten einen Auferstehungsleib gibt, er hat in Jesus schon begonnen; Vv. 50–53 präzisieren, daß die Andersheit für alle Menschen die *conditio sine qua non* für die Teilhabe am Reiche Gottes ist. Die den Zusammenhang einleitende Frage V. 35 sei keine Gegenfrage, solle vielmehr im Sinne der Diatribe auf das im Folgenden behandelte Thema aufmerksam machen. Die zentrale These des Abschnitts („*propositio*“) sei in V. 44b zu finden, sie werde im Folgenden durch einen Midrasch über Gen 2,7 bewiesen, der von Paulus unabhängig von der Exegese Philos entwickelt worden sei (gegen E. Sellin). V. 50b sei im Hinblick auf V. 35 eine „*sub-propositio*“, für den Zusammenhang Vv. 50–53 eine „*propositio*“, welche durch das $\mu\upsilon\sigma\tau\epsilon\rho\iota\omicron\nu$ der Vv. 51–52 demonstriert werde. Die Vv. 54–58 schließlich sind die „*peroratio*“ zum ganzen Kapitel. In der Überschrift zu diesem Abschnitt läßt sich wieder die durchgehend die Auffassung des Vf.s von der paulinischen Eschatologie bestimmende anthropologische Akzentverlagerung beobachten: „l'acquisition du corps spirituel par tous ceux qui sont dans le Christ est la victoire finale sur la mort et le commencement du règne total de Dieu“ (116). Der Versuch, den schwierigen V. 56 einzig aus einer paulinischen Exegese von Hos 13,14 zu erklären (124: „Dans le contexte d'Os, donc la menace est proférée à cause du péché contre la Loi, qui viole le premier commandement même du décalogue. On peut donc comprendre que Paul puisse mettre ensemble la mort, le péché et la Loi“), ohne die problematische Beziehung des Paulus zur Tora zu berücksichtigen, kann kaum überzeugen.

Zu 2 Kor 5,1–10 (131–184): Unter Berufung auf das einleitende $\omicron\delta\alpha\mu\epsilon\nu$ $\gamma\alpha\rho$ behandelt der Vf. den Abschnitt als einen der Belehrung dienenden Text (179: wendet sich gegen die Gefahr „trouver préférable d'aller auprès du Seigneur et négliger le temps de la foi“), das ist vom Kontext her sehr fraglich, ich sehe den Abschnitt eher als eine Darlegung der persönlichen Gewißheiten des leidenden Apostels (schriftstellerischer Plural). Die Frage eines in welchen Grad immer vorliegenden anthropologischen Dualismus stelle sich nicht, weil der Terminus $\psi\chi\eta$ vermieden werde; auch platonischer Einfluß (4,16: Gegenüberstellung von „äußerem“ und „innerem Menschen“) sei nicht anzunehmen (gegen K. T. Heckel), da der Text kohärent sei – das schließt platonische Terminologie nicht aus. Der Abschnitt habe die Funktion einer „*probatio*“ für die in 4,17 enthaltene „*propositio*“ (4,16 „*transitio*“). Er sei v. a. an der Spannung zwischen Gegenwart und Zukunft ausgerichtet; mir scheinen eher die Gegensätze „außen–innen“, „oben–unten“, „sichtbar–unsichtbar“ bestimmend.

Zu Röm 8,18–30 (185–252): In Auseinandersetzung mit E. Käsemann und v. a. C. J. Beker, für den der Abschnitt die apokalyptische Ausrichtung der paulinischen Theologie und ihre Orientierung am Heil der Schöpfung bezeugt, postuliert Vf.: „il y a une lecture qui explique la cohérence interne d'un texte, sans qu'il soit nécessaire de recourir à son arrière-fond historico-religieux, c'est celle-là qu'il faut préférer“ (194). Zum Platz im Röm: die entscheidende „*propositio*“ für Röm 5–8 in 5,20f; die „*peroratio*“ in Röm 8,31–39; die „*propositio*“ für Röm 8 in 8,1. In diesen Rahmen gehöre der Abschnitt mit V. 17cd als „*transitio*“ und V. 18 als „*propositio*“; drei Beweiszüge Vv. 19–22; Vv. 23–25; Vv. 26–27; Vv. 28–30: abschließender Verweis auf den göttlichen Heilsplan. Rhetorische Absicht des Abschnitts: Paulus „vise à montrer que les souffrances de toute sorte que connaissent les chrétiens ne constituent pas une objection majeure à la justification-réconciliation déjà advenue gratuitement (5,1–11)“ (247f) – also mehr oder weniger apologetisch. Entsprechend die Auslegung von V. 23f: die Seufzer der Christen bezeugen einerseits, daß das ganze Heil noch nicht verwirklicht ist, andererseits sind sie irgendwie unpassend: „ils témoignent ... d'une impatience moins cohérente avec la situation des chrétiens, alors qu'ils ont déjà bénéficié du don de l'Esprit“ (235) – Paulus wollte wohl gerade das Gegenteil sagen. Diese Akzentverschiebung hin zu einer primär an der Gegenwart orientierten Soteriologie macht sich in der Arbeit immer wieder bemerkbar. Sie läßt sich sicher nicht einzig aus dem vom Vf. und seinem Lehrer gepflegten Vorbehalten gegenüber religions- und traditionsgeschichtlicher Arbeit erklären, sondern fußt auf einer theologischen Vorentscheidung, welche sich der historischen Kritik offensichtlich bisher entziehen konnte.

Auch wenn man die wissenschaftliche Leistung des Vf.s, seine Gründlichkeit im Aufspüren der logischen Struktur der Texte und seine geduldige Darlegung der Zusammenhänge anerkennen möchte, bleibt der Eindruck, daß die angewendete Methode zwar den logischen Zusammenhang der behandelten Texte bis zu einem gewissen Grade aufzudecken in der Lage ist, aber durch den bewußten und beabsichtigten Ausschluß „religionsgeschichtlichen“ Ver-

stehens die Texte zu quasi zeitlosen Glaubensdokumenten machen möchte. Es handelt sich um eine Art Versuch einer christlichen Selbstvergewisserung unter Ausschluß des Spannungsfeldes von Glaube und Geschichte. Die wertende Gegenüberstellung von „Bibel“ und „Apokalyptik“ erweckt darüber hinaus den Eindruck, als werde der Lebens- und Lehrzusammenhang zwischen dem Urchristentum und dem zeitgenössischen Judentum bewußt ausgeklammert und so (unbewußt) latent antijüdisch argumentiert.

Gießen

Gerhard Dautzenberg

Patrologie

Jones, F. Stanley: *An Ancient Jewish Christian Source on the History of Christianity. Pseudo-Clementine Recognitions 1.27–71.* – Atlanta: Scholars Press 1995. XIII, 208 S. (Texts and Translations 37, Christian Apocrypha, Series 2), geb. US-\$ 39,95 ISBN: 0-7885-0118-6

Die Pseudo-Klementinen, ein breit angelegter Apostelroman, sind in zwei unterschiedlichen Redaktionen auf uns gekommen, den *Homiliae* und den *Recognitiones*. (Wie aus dem Titel der vorliegenden Veröffentlichung hervorgeht, beschränkt sich der Vf. auf die pseudo-klementinischen *Recognitiones* 1, 27–71.) Dabei gehen die Ansichten über die Entstehung, Datierung und die Beziehung von *Homiliae* und *Recognitiones* zueinander, ebenso über die Gestalt der Grundschrift weit auseinander. Nicht minder umstritten ist, welche Quellen in welchem Umfang dem Grundtext zugrunde liegen.

Im 1. Kap., der Einleitung, bietet der Vf. deshalb einen ausführlichen wie sorgfältigen Überblick über die Erforschung und Theorien der letzten 150 Jahre (1–38), wobei S. zu Recht darauf hinweist, daß neben der lateinischen Übersetzung des Rufinus auch die syrische Übertragung mit heranzuziehen ist. Besonders auffallend ist die ausgewogene Kritik und Würdigung der einzelnen Theorien, die als vorbildlich zu charakterisieren ist.

Das 2. Kap. (39–49) geht dann der syrischen, lateinischen und armenischen Überlieferung nach mit dem Ziel, methodische Vorgehensweisen zur Rekonstruktion des griechischen Originals zu formulieren. Im 3. Kap. (51–109) bietet der Vf. erstmals eine englische Übersetzung der syrischen *Recognitiones* 1, 27–71, und zum Vergleich wurde ebenso eine englische Übertragung des lateinischen Textes erstellt und auf S. 61–63 auch eine Übersetzung des überlieferten armenischen Texts mit einbezogen. Das 4. Kap. (111–155) bietet neue Erkenntnisse über die Grundschriften. Darüber hinaus wird versucht nachzuweisen, daß der Autor neben der Septuaginta, dem Buch der Jubiläen, das Matthäus- und Lukasevangelium, vielleicht auch das Evangelium der Ebioniten verwertet und außerdem auch noch die Apostelgeschichte, Hegesippus und Justin mit einbezogen hat. Einige Überlappungen ergeben sich nach Ansicht des Vf.s mit den $\alpha\nu\alpha\theta\alpha\mu\omicron\iota$ $\tau\alpha\kappa\acute{\omega}\beta\omicron\upsilon$, die jedoch nicht notwendigerweise auf eine Abhängigkeit von dieser Quelle zu interpretieren sind. Im 5. Kap. (157–168) schließt der Vf. aus dem bisherigen Befund auf den judenchristlichen Autor um 200, der vielleicht ein Presbyter oder Bischof von Jerusalem oder Judäa gewesen ist.

Daran ist die Bibliographie angefügt worden (169–180) und ein sorgfältig erstelltes Register (181–208), das die angeführten Bibelzitate, patristischen Quellen und Vf. und Sachregister umfaßt, rundet die Untersuchung ab.

Aus dem 2. Kap., das den syrischen Text in englischer Übersetzung präsentiert, geht auf S. 40 mit Anm. 1 eindeutig hervor, daß der Vf. des Syrischen mächtig ist, was gewiß für die vorgelegte Studie von größerer Bedeutung ist. Denn die Unterschiede, die durch einen sorgfältigen Vergleich zwischen dem überlieferten syrischen Text und der in Verruf geratenen lateinischen Übersetzung zutage treten, werfen sehr wohl von neuem die Frage auf, welche Textgestalt dem verlorenen griechischen Original am nächsten kommen dürfte, ein Problem, das in der Vergangenheit mit wenigen Ausnahmen nicht genügend beachtet wurde (40–42). In einer sehr ausgewogenen Diskussion des Stellenwerts der beiden Übersetzungen (45–49) geht S. dieser Frage nach und zieht dazu auch noch die von Ch. Renoux in *Oriens Christianus* 78 (1978) editierten, übersetzten und untersuchten armenischen Fragmente als Kriterium heran. Die armenischen Fragmente konnten deshalb zu einem wichtigen Kriterium erhoben werden, als sie weder aus der vorliegenden syrischen Textgestalt noch aus der dem Rufinus zugrunde liegenden lateinischen Übersetzung des griechischen Originals hervorgegangen sind, sondern nach Ansicht des Vf.s eine unabhängige Übersetzung aus dem griechischen Text darstellen.

S. legt überzeugend dar, daß die bestehenden Versionen, die lateinische wie die syrische und die armenischen Fragmente zu allen weiteren Diskussionen über die *Recognitiones* herangezogen werden müssen (49). Ein Einwand wäre jedoch zu machen: Bei der Wiedergabe der armenischen Fragmente in englischer Sprache (61–63, 76–77) wird nicht klargestellt, welcher Text (der armenische oder die lateinische Übersetzung Renoux's) der englischen Übertra-

gung zugrunde liegt, was natürlich die Frage aufwirft, wie zuverlässig die englische Übersetzung wirklich ist. (S. 63 ist keine ganz präzise Wiedergabe des armenischen Texts, dies gilt v. a. auch für S. 76–77, wo darüber hinaus wegen der Wiedergabe des armenischen Namens (Aršak) mit „Arsak“ zu vermuten ist, daß der Vf. den Text nicht selbst aus dem Armenischen übersetzt hat, sondern seine englische Übersetzung aus der lateinischen Übertragung Renoux's hervorgegangen ist. Bei einer Übersetzung von einer Übersetzung wären freilich Vorbehalte anzumelden. Auf S. 76 muß die Stelle: „k^aanzi ordi astucoy er, ekn mard efew“ übersetzt werden mit: „though he was the Son of God, he came, became man“ (nicht: „became a human“). Hier handelt es sich um weitverbreitetes Formelgut früher orientalischer Glaubensbekenntnisse, v. a. des syrischen und armenischen Sprachraums.

Aus dem Kontext wäre es naheliegend, an das Taufbekenntnis zu denken, das die Erörterungen des Vf.s (161–162) hätte ergänzen können. (S. dazu Gabriele Winkler, Über die Entwicklungsgeschichte des armenischen Symbolums. Ein Vergleich mit dem syrischen und griechischen Formelgut unter Einbezug der relevanten georgischen und äthiopischen Quellen [Orientalia Chr. Analecta 2000]).

Insgesamt ist jedoch die vorgelegte Untersuchung gewiß für die weitere Diskussion zu empfehlen. Sie besticht v. a. durch die große Ausgewogenheit in der Darlegung der Argumente, die modellhaften Charakter hat.

Tübingen

Gabriele Winkler

Butterweck, Christel: Athanasius von Alexandrien. Bibliographie. – Opladen: Westdeutscher Verlag 1995. 407 S. (Abhandlungen der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, 90), brosch. DM 148,00 ISBN: 3-531-05108-3

Eine Bibliographie, zumal eine vollständige, gehört zu den nützlichsten und wichtigsten Hilfsmitteln der Wissenschaft überhaupt. Sinn und Zweck der vorliegenden Athanasius-Bibliographie stehen daher außer Frage, man kann der Vf.in und ihren Mitarbeitern nur dankbar sein, daß sie diese außerordentliche Mühe auf sich genommen haben. Niemand, der auf dem Gebiet der Athanasiusforschung oder damit zusammenhängender Fragestellungen der Literatur-, Kirchen- oder Theologiegeschichte des 4. Jh. tätig ist, wird mehr ohne sie auskommen. Es ist nur bedauerlich, daß es nicht mehr solcher umfassenden Bibliographien, nicht einmal für alle wichtigen Autoren, in der Patrologie gibt, freilich angesichts der jahrelangen Mühen, die dafür aufzuwenden sind, auch verständlich.

Vf.in schildert im Vorwort (9–10) die Genese der Bibliographie und dankt ihren Vorgängern und Helfern am Lehrstuhl für Kirchengeschichte und Patristik der Ev.-Theol. Fak. in Bochum sowie in Bibliotheken des In- und Auslandes, ohne die die Erstellung einer solchen Werkes unmöglich ist. Sie betont auch ganz zu Recht die herausragende Bedeutung des Athanasius für die „Kirchen- und Dogmengeschichte“. Sie benutzt damit die seit Jh.en eingebürgerte Terminologie, die aber nicht nur meiner Ansicht nach im wissenschaftlichen Sprachgebrauch generell geändert werden sollte. Der Begriff des „Dogmas“ tendiert, vielleicht mehr im katholischen als im evangelischen Bereich, zunehmend zu dem engen Spezialsinn der wenigen von der Kirche ausdrücklich als unverzichtbar erklärten Theologumena. Niemand würde aber heute noch die Patrologie als vornehmliches Instrument der Dogmengeschichte definieren, sondern selbstverständlich als die umfassende historische Wissenschaft der antiken christlichen Literatur im Kontext von Kirche und Theologie.

Die Bibliographie gliedert sich in drei große Teile: A. Ausgaben und Übersetzungen (29–154), B. Sekundärliteratur (155–334), C. Schlagwortregister (335–393). Die vorangehende Einführung erklärt den technischen Rahmen (z. B. Gliederung und Zitierweise) und gibt dann dem Leser zuallererst ein vollständiges, kritisches Verzeichnis der Schriften des Athanasius an die Hand, alphabetisch nach ihren Abkürzungen geordnet, mit Titel, griech. Incipit, CPG-Nummer und Ort in Mignes Patrologia Graeca.

Danach sind in Teil A die Einzelditionen geordnet (57–96), mehrere Ausgaben/Übersetzungen desselben Werkes in sich chronologisch. Die Chronologie gilt auch für die Opera omnia (29–44) und Teilsammlungen (45–57). Alle Editionen werden daraufhin analysiert, welche Werke sie enthalten (mit genauen bibliographischen Angaben) und die gegebenenfalls dazu erschienenen Rezensionen verzeichnet. Ein nach den einzelnen Athanasius-Schriften angeordnetes „Chronologisches Editionenverzeichnis“ sowie ein alphabetisches „Verzeichnis der Herausgeber, Übersetzer etc.“ erschließen die sonst unüberschaubare Fülle der Daten des ersten Teiles (96–154).

Die Sekundärliteratur präsentiert sich in alphabetischer Reihenfolge, gegebenenfalls mit kurzen ergänzenden oder analysierenden Anmerkungen, sowie den Rezensionen. Vielleicht sollte man aber heute statt des älteren Begriffs „Sekundärliteratur“ schlicht „Literatur“ sagen, denn das komplementäre Wort „Primärliteratur“ wird ja nicht mehr benutzt, als Unterscheidung hat sich generell „Quellen – Literatur“ eingebürgert.

Das ausführliche Schlagwortregister analysiert die Bibliographie nach „Literatur zu Einzelschriften und Textstellen“ (335–345, geordnet zunächst nach den Werken des Athanasius, dann alphabetisch nach Autoren), „Literatur zu Themen und Sachen“ (346–390, alphabetisch), „Literatur zu griechischen Begriffen“ (390–393, alle „in Auswahl“, wobei freilich in der Einleitung die Auswahlkriterien nicht ganz klar werden: „... wobei bloße Verweise in Fußnoten, die in den Inhaltsreferaten größerer Arbeiten erscheinen, nicht unbedingt berücksichtigt werden“; „zu kirchen- und dogmengeschichtlich relevanten Themen“ (14). Man würde sich hier doch eine nähere Erklärung der „Bedingungen“ und der Kriterien der „Relevanz“ wünschen. Ein Verzeichnis der verwendeten Abkürzungen (396–407) und Nachträge (408) beschließen das Buch.

Vf.in folgt – wie sie im Vorwort (9) sagt – bei der Erstellung ihrer Bibliographie dem Vorbild der 1988 im Verlag Brill (Leiden) erschienenen Gregor von Nyssa-Bibliographie von Margarete Altenburger und Friedhelm Mann und lädt damit zum Vergleich ein: „Die vorliegende Athanasius-Bibliographie orientiert sich dankbar an diesem Vorbild ... Die etwas andere Gestalt und Anlage der Athanasius-Bibliographie resultiert aus den spezifischen Gegebenheiten der umfangreichen Athanasius-Literatur, die vor allem im Registerbereich – übrigens auch zeitlich und organisatorisch bedingte – Kürzungen und Vereinfachungen erforderlich machte“ (9). Auch hier würde sich der Benutzer präzisere Information darüber wünschen, worin denn die „spezifischen Gegebenheiten der umfangreichen Athanasius-Literatur“ im Vergleich zur Gregor von Nyssa-Literatur besteht (allein im größeren Umfang?), ebenso worin sich genau „die etwas andere Gestalt und Anlage der Athanasius-Bibliographie“ von der der Gregor von Nyssa-Bibliographie unterscheidet. Versuchen wir es im Vergleich zu eruieren.

Die Quellenteile unterscheiden sich grundsätzlich darin, daß Altenburger/Mann alle Editionen und Übersetzungen ohne Rücksicht auf Gesamt-, Teil- oder Einzelausgaben streng chronologisch ordnen, B. diese drei Kategorien überordnet. Das hat Vor- und Nachteile, je nachdem wie und was man sucht. Will man sich generell über Gesamt- oder Sammlausgaben der athanasianischen Schriften informieren, bietet B. den leichteren Zugang, sucht man aber chronologisch nach der Ausgabe einer bestimmten Schrift, ohne zu wissen, wie sie erschienen ist, ist die Form von Altenburger/Mann nützlicher. Denn ein nach den Einzelwerken geordnetes chronologisches Register brauchen und haben beide Bibliographien sowieso. Der grundsätzliche Unterschied der beiden Ordnungsprinzipien und ihrer Nützlichkeit scheint in der Zielgruppe zu liegen, an die die Vf. vornehmlich als Benutzer gedacht haben. B. scheint eher den Leser der Werke des Athanasius im Auge gehabt zu haben, Altenburger/Mann den Editor, obgleich auch die Athanasius-Bibliographie „als Arbeitshilfe bei der Edition der dogmatischen Schriften des Athanasius, die an der Patristischen Arbeitsstelle Bochum der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften vorbereitet wird“ (9) entstanden ist.

Was die jeweiligen Literaturteile betrifft, sind sie gleich gestaltet, die Literatur zu Athanasius etwa um die Hälfte umfangreicher als die zu Gregor von Nyssa (180 zu 120 Druckseiten), was, wie das Vorwort anzudeuten scheint, der Grund für die unterschiedliche Gestaltung der folgenden analytischen Register ist. Denn diese unterscheiden sich nicht nur im Umfang: Athanasius: 96–154 Quellen, 335–393 Literatur (= 118 S.n.); Gregor von Nyssa: Quellen und Literatur 253–394 (= 142 S.n., trotz ein Drittel weniger Literatur). Mir scheint beim Vergleich – und nicht nur des reinen Umfangs wegen – die Gregor-Bibliographie detaillierter erschlossen zu sein. Man findet z. B. auch ein Register der Drucker und Verleger, was für den Editor unverzichtbar ist.

Mängel sind der Bibliographie nicht anzulasten, sie ist sehr sorgfältig erstellt und ein für die Zukunft unverzichtbares, äußerst wertvolles Arbeitsinstrument. Daß sie nicht ganz frei von Druckfehlern ist, versteht sich von selbst, denn ein von solchen Irrtümern völlig freies Druckwerk wird es wohl praktisch nicht geben. Natürlich mögen sie gerade bei einer Bibliographie das eine oder andere Mal in die Irre führen, aber da der seriöse Wissenschaftler sowieso nicht aus zweiter Hand zitiert, sondern alles selbst in Augenschein nimmt, dürften sie zumindest zu keiner weiteren Fehlerkette führen. Man kann Vf.in nur zu ihrem aufopferungsvollen und großarti-

gen Dienst, den sie der Wissenschaft geleistet hat, beglückwünschen, und der Benutzer kann sich selbst beglückwünschen, daß ihm jetzt ein solches Arbeitsinstrument zur Verfügung steht.

Paderborn

Hubertus R. Drobner

Kirchliche Zeitgeschichte

Freitag, Werner: Heiliger Bischof und moderne Zeiten. Die Verehrung des heiligen Ludger im Bistum Münster. Freundeskreis Heimathaus Münsterland e. V. – Münster: Ardey-Verlag 1995. 128 S. (Schriftenreihe zur religiösen Kultur, 4) geb. DM 39,80 ISBN: 3-87023-057-6

Der durch einen innovativen Beitrag zur Wallfahrtsgeschichte in Westfalen bekannt gewordene Vf. (Volks- und Elitenfrömmigkeit in der frühen Neuzeit. Marienwallfahrten im Fürstbistum Münster, Paderborn 1991) hat mit diesem vorzüglich illustrierten Buch eine bemerkenswerte Synthese geschaffen, in der die Geschichte der Verehrung des Gründer-Bischofs des Bistums Münster († 809) einerseits mit neueren sozialwissenschaftlichen Fragestellungen und Methoden, andererseits für einen breiten Leserkreis verständlich und anregend beschrieben wird.

F. zeigt auf, daß die eigentliche Ludgerus-Verehrung im Bistum Münster, die sich im Mittelalter schon deshalb nicht recht enthalten konnte, weil die Reliquien außerhalb des Bistums in Werden ruhten, erst mit der gezielten Förderung durch Christoph Bernhard von Galen im Zeitalter der Konfessionalisierung einsetzte – als Vorbild eines tridentinischen Reformbischofs und Schutzheiliger des Bistums, nach dem auch eine enorme Festungsanlage als „Ludgerusburg“ ihren Namen erhielt (31). Freilich erreichte die Propagierung der Ludgerus-Verehrung die breite Masse der Bevölkerung offenbar nicht: Der Vorname Ludger war und blieb sehr selten (36). Das sollte sich im 19. Jh. ändern: Romantische und später wissenschaftliche Begeisterung für das Mittelalter, die seit dem ‚Kölner Ereignis‘ wiederlebte Volksfrömmigkeit, schließlich der Zusammenschluß der Katholiken unter der Führung ihrer Bischöfe im Kulturkampf – alles das wirkte dahin, daß nun erstmals eine breite, auf der Identifikation der katholischen Region mit dem Gründerbischof beruhende Ludgerusverehrung entstand: Höhepunkt war die Weihe des sog. Ludgerus-Domes in Billerbeck im Jahre 1898 (79). Eine nochmalige Renaissance erfuhr die Ludgerus-Verehrung dann im Kampf gegen den Nationalsozialismus, wie überhaupt ihre Intensivierung mit Konfliktlagen zusammenzugehen scheint: von Galen rekurrierte immer wieder auf den Heiligen – sei es in der Auseinandersetzung mit Rosenberg, sei es, um zur Geschlossenheit der Katholiken zu mahnen. Ein letztes Kap. nimmt schließlich die Jahre des Wirtschaftswunders in den Blick: Die Erosion des ehemals festgefügt münsterischen Katholizismus machte auch vor der Verehrung des Gründerbischofs nicht halt, wie der Vf. an einer eindringlichen Bilderfolge demonstriert (104–106).

Besondere Beachtung verdient der Ausblick (109–112), in der der Vf. einer „persönlichen Stellungnahme“ nicht ausweicht, und trotz der – nach eigener Einschätzung – „mitunter sehr distanzierenden, kalt anmutenden Betrachtung“ seine gleichfalls unübersehbare, immer wieder spürbare Sympathie für den Gründerbischof artikuliert, sei es in Gestalt einer „gefährliche(n) Vergangenheit“, sei es als Hilfe auf dem Weg nach „neuen Sinnstiftungen“.

Münster

Wilhelm Damberg

Steiner, Rudolf: Vorträge und Kurse über christlich-religiöses Wirken. Bd II/1: Spirituelles Erkennen. Religiöses Empfinden. Kulturelles Handeln. Neunundzwanzig Vorträge mit Fragebeantwortungen, gehalten in Dornach vom 26. September bis 10. Oktober 1921. – Dornach (Schweiz): Rudolf Steiner 1993. 688 S. (Rudolf Steiner Gesamtausgabe, Vorträge, 343 [1]). **Bd. II/2: Dokumentarische Ergänzungen.** – Dornach (Schweiz): Rudolf Steiner 1993. 128 S. (Rudolf Steiner Gesamtausgabe, Vorträge, 343 [2]). Ln DM 149,00 ISBN: 3-7274-3430-9

Steiner, Rudolf: Vorträge und Kurse über christlich-religiöses Wirken. Bd III: Vorträge bei der Begründung der Christengemeinschaft. Neunzehn Vorträge, Gespräche und Fragebeantwortungen in Dornach vom 6. bis 22. September 1922. – Dornach (Schweiz): Rudolf Steiner 1994. 288 S. (Rudolf Steiner Gesamtausgabe, Vorträge, 344), Ln DM 58,00 ISBN: 3-7274-3440-6

Hapatsch, Hisham A.: Die Kultushandlungen der Christengemeinschaft und die Kultushandlungen in der freien Waldorfschule. – München: Arbeitsgemeinschaft für Religions- und Weltanschauungsfragen 1996. 114 S. (Material-Edition, 33), kt DM 24,00 ISBN: 3-927890-34-0

Die Theologie der von Rudolf Steiner inspirierten „Christengemeinschaft“ war bislang in wesentlichen Teilen praktisch unzugänglich, da die Texte der rituellen Handlungen in den öffentlich zugänglichen „Handlungen“ zwar gesprochen, jedoch nicht gedruckt wurden. Nachdem immer mehr Mitschriften der Rituale kursierten, hat man die diesbezüglichen Vorträge Steiners publiziert. Die Debatte, ob es eine Annäherung dieser anthroposophisch

geprägten Gemeinschaft an die Kirchen der Ökumene geben kann, erhält durch diese Veröffentlichungen eine wichtige Grundlage.

Die Grundlage der Rituale bilden Vorträge Steiners, die aber keine Agenden, sondern v. a. zentrale Textteile, Kerntexte und Verhaltensanweisungen für die „Handlungen“ in der Waldorfschule (Sonntags- und Weihnachtshandlung, Jugendfeier) enthalten sowie für die Riten der Christengemeinschaft (Taufe, „Menschenweihehandlung“ [das Pendant zur Messe], Begräbnis), außerdem Übersetzungen liturgischer Texte (Stafelgebet, Gloria, Credo). Die Riten für die Christengemeinschaft gehen durchweg auf die römisch-katholische Tradition zurück. Die Dokumentation belegt, daß Steiner die Texte unter Vorlage des Schott geschaffen hat (GA 343 Dok, 110f); seinem Selbstverständnis nach entstammen die „Ritualien“ allerdings dem „Übersinnlichen“ (z. B. GA 343,459).

Ich nenne drei theologische Charakteristika dieser Rituale:

1. Sie tendieren zur Rücknahme der Personalität Gottes, um so stärker, je weiter sich Steiner von Traditionstexten entfernt. Im „anthroposophischen Credo“ spricht er etwa von „geistig-physischen Gotteswesen“, das nur noch sekundär das Prädikat „väterlich“ trägt (GA 343,510). Dies ist nicht nur Kritik an einem enggeführten Personalismus der Theologie, sondern auch Ausdruck der pantheisierenden Tendenz Steiners („Unsere Substanz ist seine Substanz“ [GA 344,82]).

2. Die Reinkarnationsvorstellung wird eingefügt. Im Credo übersetzt Steiner die „vita venturi saeculi“ mit „Leben in künftigen Zeitkreisen“ (GA 343,516), die „omnia saecula saeculorum“ werden zu „aller Zeitläufte Wiederholungen“ (GA 343 Dok, 119), dem Begräbnisritual zufolge „wandert die Seele“ (GA 343,520).

3. Die Soteriologie ist an entscheidenden Stellen explizit Selbsterlösung: Der Mensch sei „in bezug auf die persönliche Sünde auf die Selbsterlösung angewiesen“; Sündenvergebung entfällt damit, die Beichte wird zu einem „kraftstärkenden“ Sakrament (GA 343,640).

Die Debatte um die „Christlichkeit“ der Anthroposophie und besonders der Christengemeinschaft läßt sich damit aus der bislang auf die Tauffrage enggeführten Diskussion herausführen und als Problem eines Gesamtentwurfs, alternativ zu zentralen Positionen der theologischen Tradition, diskutieren.

In der Rudolf-Steiner-Gesamtausgabe sind die Vorgaben Steiners nicht als Agenden systematisiert und deshalb nur mühsam zu benutzen. H. A. Hapatsch, ehemals der Christengemeinschaft zugehörig, hat fast alle „Handlungen“, sowohl der Waldorfschule als auch der Christengemeinschaft, zusammengestellt und Tages-, Wochen- und Monatssprüche hinzugefügt; es fehlt beispielsweise das Ritual der Einführung des Erzbischofs (das strukturell der Bischofsweihe entspricht). Sein Buch ist eine außerordentlich hilfreiche Dokumentation der aktuellen Praxis und eine konkurrenzlose Sammlung von Texten.

Bonn

Helmut Zander

Häring, Bernhard: Geborgen und frei. Mein Leben. – Freiburg / Basel / Wien: Herder 1997. 159 S., geb. DM 26,80 ISBN: 3-451-26385-8

Wie kaum ein anderer hat Bernhard Häring das konziliare und nachkonziliare Profil der theologischen Ethik geprägt. Zu seinem 85. Geburtstag legt der vor wenigen Wochen verstorbene große Moraltheologe, auf das Drängen vieler Freunde, seine Lebenserinnerungen vor. Nicht von ungefähr umreißen die beiden Stichworte im Titel in prägnanter Weise das theologische wie auch das biographische Programm des Vf.s, das zwischen Geborgenheit, die immer Beheimatung bei Gott und in der Nähe der Menschen meint, und Freiheit, die das zutiefst pastorale Anliegen seines Denkens und Wirkens kennzeichnet, ausgespannt ist.

Wer die Aufbrüche der Moraltheologie im 20. Jh. besser kennenlernen und verstehen will, wird dieses Buch gern zur Hand nehmen und mit Gewinn darin lesen. Die Anrede des Vf.s an den Leser in der zweiten Person kennzeichnet von der ersten Seite (7) an den freundschaftlichen, fast vertraulichen Tenor der weiteren Ausführungen. Der Leser darf Bernhard Häring durch seine Lebensgeschichte begleiten, die er selbst als Glaubensgeschichte vorstellt.

Die Zeit in Familie und Kindheit (9–19), das Zusammenleben mit den Eltern und Geschwistern ist für Vf. eine praktische Einführung in die Lehre von der zuvorkommenden Gnade, die zum Fundament seiner gewaltfreien Friedensethik (10) wird.

Die Jahre des Studiums im Kloster (20–26) konfrontieren Vf. mit der kasuistischen und verrechtlichten Tradition der Moraltheologie, aber auch mit Vertretern einer stärker biblisch und christologisch fundierten Moral (J. M. Sailer, J. B. Hirschler sowie F. Tillmann werden ausdrücklich genannt; vgl. 22).

Zu einem tiefen biographischen Einschnitt, Vf. nennt sie eine Feuerprobe (27–46), wird die Zeit des Zweiten Weltkrieges, in dem trotz vieler schrecklicher Erlebnisse, gestützt von Zeugnissen erlebter Menschlichkeit, die Erfahrung der göttlichen Vorsehung (47–59) dominiert. So versteht Vf. auch seine Beauftragung, in Rom Moraltheologie zu dozieren und die „Academia Alfonsiana“ mitzubegründen, als eine der glücklichsten Fügungen seines Lebens, zumal hier, in den Jahren 1950–1953 „Das Gesetz Christi“ (Erstauflage in Deutschland im Jahre 1954) entsteht (57–58). Das sozioethische Profil seines Denkens gewinnt durch das Engagement bei den italienischen Gewerkschaften zunehmend an Konturen (59).

Für die Geschichte der Moraltheologie in diesem Jh. sind v. a. die beiden Kap. von besonderem Interesse, in denen Vf. ausführlich seinen eigenen Beitrag zur Erneuerung der Moraltheologie (60–75) sowie eingehend die Vorgeschichte und Hintergründe der Konzilszeit (76–93) schildert. Die explizit biblisch-heilsgeschichtliche Orientierung der Moraltheologie wird für Vf. nicht nur zur Voraussetzung einer grundlegenden Erneuerung dieser Disziplin aus dem Geist der Heiligen Schrift, sondern zugleich zum Fundament für den ökumenischen Dialog (Vf. selbst war als Konzilsberater für den altkirchlich orthodoxen Patriarchen Maximus Saigh tätig). Für Vf. ergibt sich als zentrales Resümee, daß „das wichtigste Gütezeichen der erneuerten katholischen Moraltheologie ihre ökumenische Qualität und Dynamik ist“ (65). In der Tradition der christozentrischen Ethikentwürfe zu Anfang dieses Jh.s (hier dürfte die Begegnung mit dem Denksatz Fritz Tillmanns biographisch wie theologisch wichtig gewesen sein) sind die beiden Hauptwerke („Das Gesetz Christi“, „Frei in Christus“) konzipiert. Vf. versteht seine theologische Ethik als Umsetzung der messianischen Berufung des Gottesknechtes Jesus durch den Vater bei seiner Taufe im Jordan in die gelebte Praxis des Glaubens, wobei dem Friedensprogramm Jesu in der Jüngerschaft besondere Bedeutung beigegeben wird (66). Ausgehend vom Nachfolge- und Umkehrruf des Evangeliums (vgl. Mk 1,14f) fordert Vf. einen stärkeren Bezug der Moraltheologie zur gesamten Heilsverkündigung Jesu. Das zutiefst pastorale Anliegen seines wissenschaftlichen Arbeitens zeigt sich darin, daß Vf. keine neue Beichtstuhl-moral entwickelt hat, sondern als Adressaten seiner Werke mündige Christen, Priester wie Laien, im Blick behielt. Das theologische Interesse an der Bedeutung der Laien hat seinen Niederschlag bei der Redaktion der Konstitution „Lumen gentium“, v. a. der Artikel 30–38, gefunden (82). Die Bezeichnung „Quasi-Pater von Gaudium et spes“ (83) will Vf. zwar nicht gelten lassen, macht jedoch deutlich, wie intensiv sich seine Mitarbeit an diesem Dokument gestaltete. Der entscheidende Passus im Dekret „Optatum totius“ (Nr. 16,3) zur Erneuerung der Moraltheologie aus dem Geist der Schrift und die Aufforderung zu einer wissenschaftlichen Darlegung derselben, trägt ebenfalls unverkennbar seine Handschrift (90–91).

Die Hintergründe sowie das Erscheinen der Enzyklika „Humanae vitae“ kennzeichnet Vf. selbst als „Zäsur“ (94–101). Die weiteren Ausführungen dokumentieren jedoch, wie tief sowohl der wissenschaftliche wie auch der persönliche Einschnitt für Vf. war, der mit diesem Dokument einherging. Die Berichte stehen in der Mitte des Buches gleichsam als Peripetie. Man gewinnt den Eindruck, die Veröffentlichung dieses päpstlichen Lehrschreibens markiere die tragische Wasserscheide für die Entwicklung der Moraltheologie in diesem Jh.

Die Berichte kehren sodann in die Jugend und Kindheit zurück, wenn Vf. in kräftigen Strichen seinen Weg aus der dörflichen Enge zu einer weltweiten Perspektive (102–117) nachzeichnet. Der Beitrag über das erfolgreiche Anliegen des Vf.s, an einer neuen Kultur des Gebetes mitzuwirken (118–122), ermöglicht einen kurzen, aber sehr wichtigen Einblick in die immer zutiefst pastoral motivierte Arbeit des Moraltheologen. Bitter und von tiefer seelischer wie physischer Verletzung geprägt sind Vf.s Erfahrungen mit der Kirche in den letzten Jahren seines öffentlichen Wirkens (123–151). Hier kristallisieren sich zwei markante Schwerpunkte der Arbeit des Theologen heraus: Zum einen seine pastoralen Erfahrungen: in der Gemeindegearbeit, bei der Sorge um ein zeitgemäßes Verständnis sowie eine angemessene Spendung des Bußsakramentes; nicht zu vergessen sind die Aktivitäten in der Priesterseelsorge. Zum anderen seine wissenschaftlichen Erfahrungen: während der Konzilszeit; in der Zeit danach als Theologe in Rom sowie als Theologe mit Rom. Besonders der letzte Punkt hat tiefe Wunden geschlagen, die noch lange nicht vernarbt sind. Vf.s Leidenschaft für die Kirche ist vielfach zu einem Leiden an der Kirche geworden. Die Offenheit und Ehrlichkeit mit der Vf. aus seinem Leben berichtet, gebietet es, auch diese dunklen Seiten seiner Biographie nicht zu unterschlagen.

Der „Ruhestand“ (152–159), mit seinen Grenzen und Möglichkeiten, den Vf. selbst als einen „Erwartungsstand“ (158) charakterisiert, bildet den hoffnungsfrohen Abschluß dieses lesenswerten Buches.

Vor dem Hintergrund seiner persönlichen Lebenserfahrungen präsentiert in diesem Buch einer der namhaften Zeitzeugen des konziliaren Aufbruchs einen Kurzaufriß der Geschichte der Moraltheologie in der zweiten Hälfte dieses Jh.s. Vf. zeigt, wie die engen Grenzen neuscholastischen Denkens durch innovative Denker und Persönlichkeiten, zu denen der Vf. selbst zu zählen ist, aufgesprengt wurden, indem die Impulse zur Modernisierung der Theologie aus der Exegese und der Dogmatik in die moraltheologische Disziplin integriert worden sind. Zugleich zeigt die vorliegende Publikation, wie wenig man der Erneuerung der Moraltheologie aus dem Geist des Konzils gerecht wird, wenn man sie als kategorische Absage an

die eigene moraltheologische Tradition interpretiert. Das Werk Vf.s zeigt vielmehr allzu deutlich, wie fruchtbar zaghafte Reformbemühungen von Moraltheologen aus der ersten Hälfte dieses Jh.s (vgl. J. Mausbach, F. Tillmann, G. Ermecke u. a.) am wissenschaftlichen System der theologischen Ethik waren, die durch das Konzil bestärkt und nach ihm weiterentwickelt worden sind. Deshalb sind die Lebenserinnerungen für alle, die aus moraltheologischer Perspektive an der Verwirklichung und Weiterführung der theologischen Intentionen des Zweiten Vatikanischen Konzils interessiert sind, eine willkommene Bereicherung.

Zudem dokumentiert Vf. eindrucksvoll, wie sehr der Theologe, hier v. a. der Moraltheologe, als Existenzdenker gefragt und herausgefordert ist. Das vorliegende Buch bietet daher weit mehr als bloße Memoiren, sondern es ist vielmehr ein kritisches Memorandum für die theologische Ethik aus dem Geist des Konzils, das mit dem Tode des Vf.s zugleich den Charakter eines theologischen Vermächtnisses gewinnt.

Münster

Klaus Arntz

Religionsphilosophie / Fundamentaltheologie

Klatt, Norbert: Theosophie und Anthroposophie. Neue Aspekte zu ihrer Geschichte aus dem Nachlaß von Wilhelm Hübbe-Schleiden (1846–1916) mit einer Auswahl von 81 Briefen. – Göttingen: Selbstverlag Norbert Klatt 1993, 303 S., geb. DM 58,00

Ruppert, Hans-Jürgen: Theosophie – unterwegs zum okkulten Übermenschen. – Konstanz: Friedrich Bahn 1993. 126 S. (Reihe Apologetische Themen 2), kt DM 19,80

Die Theosophie, eine wichtige Exponentin für die Neukristallisation von Religion seit der Wende vom 19. zum 20. Jh. bis in die aktuelle New Age-Bewegung hinein, ist als historisches Phänomen weitgehend unaufgearbeitet. Deshalb ist die Erschließung des Nachlasses von Wilhelm Hübbe-Schleiden (1846–1916), einer zentralen Figur für die deutsche Geschichte der Theosophischen Gesellschaften, eine Pionierarbeit, die dem Religionswissenschaftler Norbert Klatt zu verdanken ist. Angesichts der dünnen Quellenlage besitzt das Dokumentenmaterial in der Göttinger Universitätsbibliothek eine Schlüsselstellung für die Erforschung neuer Religiosität theosophischer Provenienz in Deutschland.

K. rekonstruiert die *Biographie Hübbe-Schleidens* (14–25), der nach seiner Tätigkeit als Kaufmann in Afrika sein Leben weitgehend in den Dienst des Aufbaus theosophischer Organisationen in Deutschland stellte. Die 1875 gegründete Theosophische Gesellschaft war um 1900 in mehrere Gruppierungen aufgespalten, deren wichtigste die Theosophische Gesellschaft Adyar war. An allen Gründungs- und Neugründungsaktivitäten dieser Richtung in den Jahren 1884, 1902 und 1912/13 war Hübbe-Schleiden mitentscheidend beteiligt: einer der „Getreuen“ der Theosophischen Bewegung. In der 1902 gegründeten Deutschen Sektion der Adyar-Theosophie wurde Rudolf Steiner Generalsekretär, der für die deutsche Geschichte zur zentralen Figur wurde und über den sich durch Hübbe-Schleidens Nachlaß einige neue biographische Fakten und Bewertungen ergeben.

Die bislang kaum bekannte Gründungsphase der 1880er Jahre erhält durch das von K. erschlossene Material festere Konturen. Die Schwerpunkte der biographischen Darstellung über Hübbe-Schleiden wie auch des übrigen Materials liegen jedoch in der Zeit um 1900, als es zur ersten dauerhaften Gründung kam, und in den Jahren 1912/13, in denen sich die Anthroposophische Gesellschaft von der Theosophischen Gesellschaft Adyar löste und institutionell verselbständigte.

Aus dem Materialkonvolut hat K. „Themen des Nachlasses“ (39–60) herauspräpariert und damit ein „Panorama des 19. Jahrhunderts“ (D. Sternberger) in miniature entworfen. Das Themenspektrum reicht von der Rolle der Frauen in der Theosophischen Gesellschaft (39) über illustre Kontaktpersonen Hübbe-Schleidens (wie Rudolf Otto oder J. M. L. Lauweriks) bis hin zur damaligen Diskussion über die weltanschauliche Dimension der Naturwissenschaften, etwa in Fragen der Atomtheorie (59f). Diese Gegenstandsvielfalt weist das theosophische Milieu als wichtigen Bestandteil der „Weltanschauungs“-diskussion um 1900 aus.

Die *Edition von Briefen* aus dem Nachlaß Hübbe-Schleidens ist eine historiographische Pionierarbeit (129–263), bei der K. aus über 3000 Briefen 81 Nummern ausgewählt hat. Leider bleiben die Kriterien der Auswahl undeutlich. Der wichtige Briefwechsel zwischen Hübbe-Schleiden und Rudolf Steiner fehlt im Nachlaß allerdings fast ganz; er ist auf undurchsichtigen Wegen ins Dornacher Archiv der Anthroposophischen Gesellschaft gelangt (31) und seit Mitte der fünfziger Jahre (teilweise?) veröffentlicht.

Zu Rudolf Steiner als erstem Sekretär der Deutschen Sektion und späterem Gründer der Anthroposophie werden dennoch viele neue Facetten beige-steuert. Sie reichen von Details eher feuilletonistischen Zuschnitts (z. B. über die früher polemisch geführte Diskussion um die Finanzierung Steiners durch die Theosophische Gesellschaft [43]) bis hin zu der sehr deutlich werdenden Abgrenzung Steiners als „Rosenkreuzer“ und damit als „europäischer Esoteri-

ker“ gegen die als „indisch“ verketzernde Theosophische Gesellschaft, eine Frontstellung, die sich durch weite Teile des Briefwechsels von Hübbe-Schleiden zieht. Auf Steiners Christologie finden sich einige Hinweise. So wird durch K. erneut die Frage gestellt, ob sich Steiner nicht doch und wenigstens stillschweigend als „neuer Christus“ verehren ließ (103.212) – eine von Kritikern immer wieder vorgetragene und von Anthroposophen ebensooft abgewiesene Behauptung.

K.s Materialien ermöglichen eine kritische Relecture der bislang dominant aus anthroposophischer Perspektive geschriebenen Geschichte der Theosophischen Gesellschaften in Deutschland. Dabei wird insbesondere eine Revision der Opferrolle möglich, in der sich Steiner sah und derzufolge die Trennung der Anthroposophen von der Theosophischen Muttergesellschaft meist als Ausschluß dargestellt wird. Deutlich wird hingegen, daß Steiner mit zu den Drahtziehern des Machtpokers um die Herrschaft in der Theosophischen Gesellschaft gehörte. Die Konsequenzen dieser Auseinandersetzung für die anthroposophische Programmatik werden jedoch nur ansatzweise (z. B. 104f, 118ff) berührt.

Unter der Voraussetzung dieser positiven Würdigung nenne ich drei Kritikpunkte.

1. K. beschreibt die Unterschiede zwischen Steiner und Hübbe-Schleiden als Gegensatz „zwischen Steiners Okkultismus und der naturwissenschaftlichen Ausrichtung von Hübbe-Schleiden“ (20). Dies ist unzutreffend. Schon 1893 untertitelte Steiner seine „Philosophie der Freiheit“ mit „Seelische Beobachtungsergebnisse nach naturwissenschaftlicher Methode“ und auch als Theosoph hat Steiner stets eine naturwissenschaftliche Fundierung der Anthroposophie behauptet. Ein Beleg K.s für Steiners naturwissenschaftliche Orientierung als Ergebnis der Begegnung mit Hübbe-Schleiden ist im übrigen falsch datiert (73): Steiners Aufsatz „Reinkarnation und Karma, vom Standpunkt der modernen Naturwissenschaft notwendig die Vorstellung“ stammt nicht aus dem Jahr 1909, sondern bereits von 1903, und trägt die These der naturwissenschaftlichen Priorität Hübbe-Schleidens nicht. K. ist in der Frage der naturwissenschaftlichen Fundierung der Theosophie der Darstellung Hübbe-Schleidens auf den Leim gegangen, der möglicherweise aus einem Abgrenzungsbedürfnis heraus einen Gegensatz zu Steiner konstruiert hat, wo in Wirklichkeit eine extreme Nähe bestand.

2. K. scheint eine in der esoterischen Szene vorhandene „Schulung der Rosenkreuzer“ vorauszusetzen (84, vgl. 71, 93); Nachweise jedoch fehlen. Bevor nicht Steiners konstruktiver Anteil an diesem „Schulungsweg“ und überhaupt die Quellen seiner „Esoterischen Schule“ geklärt sind, muß man wohl von einem solchen Weg im Konjunktiv sprechen und auch bei Steiner die historische Dimension seiner „Esoterischen Schule“ als künstliche Traditionsbeschaffung der Esoterik des 19. Jh.s in Erwägung ziehen.

3. Die Kommentierung der Briefe und Dokumente ist, obwohl fleißig zusammengestellt, nicht ganz befriedigend. K. hält sich eng im Umkreis des archivalischen Materials aus Göttingen auf: die Mitteilungsblätter oder die Traktatliteratur der Zeit vor dem Ersten Weltkrieg sind nicht sehr intensiv eingearbeitet (was allerdings, wie man gerechterweise sagen muß, zu einer eigenen Arbeit geraten könnte); einige inzwischen veröffentlichte Quellen, etwa zu Steiners Freimaurer-Aktivitäten (Gesamtausgabe Bd 264/265), hat K. offenbar übersehen (82, 87); Miers' „Lexikon des Geheimwissens“ ist so notorisch unzuverlässig, daß es m. E. nicht ohne kritische Kommentierung zitierbar ist (72, 82). Angesichts der ärmlichen Ausstattung mancher Bücher ist die Aufmachung dieses Werks (gebunden, mit ansprechendem lay-out, kommentiertem Personenverzeichnis und Sach- und Personenregister) ein längst nicht mehr selbstverständlicher zusätzlicher Lichtblick.

Eine Veröffentlichung ganz anderen Zuschnitts und anderer Intention ist die Skizze der Theosophie durch Hans-Jürgen Ruppert, Mitarbeiter der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen in Stuttgart. Er versteht sein Buch als Darstellung in dezidiert apologetischer Absicht. Angesichts fehlender wissenschaftlicher Literatur ist dieses Buch jedoch über die populärwissenschaftlich interessierte Zielgruppe hinaus empfehlenswert.

R. thematisiert nach einem Parforceritt durch die *Geschichte der Theosophischen Gesellschaften* deren zentrale Inhalte: das Gottesbild und seine pantheistische Interpretation, die evolutive Kosmologie, das Menschenbild, das R. als gnostisch und auf Selbsterlösung ausgerichtet beschreibt. Dem Kontext Theosophie / New Age-Bewegung ist ein eigenes Kap. gewidmet. Hervorzuheben ist eine aktuelle Übersicht über theosophische Organisationen mit Adressen (31–33) und v. a. der Abdruck von oft schwer erreichbaren Dokumenten (93–109). Wenn manches, etwa die theosophische Kosmologie (44–54), weiterhin sehr kompliziert bleibt, liegt dies an der Materie und nicht an ihrer Darstellung. Insgesamt ist ein gut lesbarer, die wissenschaftliche Literatur

solide verarbeitender und bei aller Positionalität des Apologeten R. fairer Reader entstanden.

Wissenschaftliche Kritik wäre wesentlich Kritik am von R. nicht zu verantwortenden Forschungsstand. Trotzdem scheint mir monierbar, daß R. die Differenzen zwischen den verschiedenen Theosophischen Gruppen, für die er sich im Lauf der Darstellung immer wieder als Fachmann ausweist, marginalisiert: „Die Theosophie“ erscheint einheitlicher, als sie in Wirklichkeit ist. Auch die Programmatik einzelner Persönlichkeiten oder Gruppen wird von R. kontrafaktisch als stringenter dargestellt (15f, 24), zugleich aber wird diese Konsistenzbehauptung von ihm selbst mehrfach und zutreffend wieder dementiert (18, 39, 41, 54, 55, 120).

Für die Erklärung „außergewöhnlicher“ Phänomene macht R. Anleihen in der Parapsychologie; er scheint bei H. P. Blavatsky „automatisches Schreiben“ als Erklärung für den Umfang ihrer beiden Hauptwerke anzunehmen und läßt dabei eine theosophische Quelle sekundieren (23). Diese parapsychologische Zusatzannahme scheint mir an dieser Stelle nicht notwendig zu sein, läßt sich doch der kompulatorische Charakter von Blavatskys Schriften, wie auch R. bekannt ist (24, 40f), nachweisen.

Von größerem Gewicht scheint mir die notwendige Kritik an der für das Selbstverständnis zentralen apologetischen Ausrichtung des Buches.

R. ordnet die Theosophie „parareligiösen Bewegungen“ (82ff) zu und nicht den Religionen, eine angesichts der Abhandlung klassischer Loci der Theologie in den vorhergehenden Kap.n überraschende Zuordnung. Ob R. damit der Selbsteinschätzung vieler theosophischer Gruppen folgt oder den Religionsbegriff für das Christentum und andere sog. Hochreligionen reservieren will, bliebe zu klären. Im Hintergrund steht eine normative Verwendung des Religionsbegriffs, über die im apologetischen Kontext Rechenschaft abzulegen wäre.

Der problematischste Punkt scheint mir die fehlende christliche Selbstkritik zu sein. Der Erfolg der Theosophie war und ist die Kehrseite der Schwächen des Christentums, die bei R. aber nicht thematisiert werden. Doch wird schon die Genese der Theosophischen Gesellschaften nur im Blick auf die Probleme des Christentums um 1900 klar. Darüber hinaus würde eine christliche Selbstkritik verhindern, daß die Apologetik eine Plausibilisierung des Christentums nur in der Kritik seiner „Gegner“ und damit schlimmstenfalls in der Negation seiner eigenen Reformbedürftigkeit sucht. Die im Vorwort (6) angekündigte Auslagerung von Binnenkritik in eine eigene apologetische Reihe ist angesichts der konstitutiven Verklammerung der Geschichte von Theosophie und Christentum unbefriedigend.

Ärgerlich, weil leicht behebbar, sind zwei formale Mängel: nur im wissenschaftlichen Elfenbeinturm übliche Abkürzungen des Literaturverzeichnisses (EKL, EZW, RGG, ZRGG) bleiben verschlüsselt, so daß eine intensivierte Weiterbeschäftigung nicht gerade leicht gemacht wird. Und mit LeserInnen, die sich in einer konkreten Frage orientieren wollen, rechnet das Buch offenbar nicht: ein Glossar fehlt, ein Register ebenfalls.

Bonn

Helmut Zander

Knitter, Paul F.: Horizonte der Befreiung. Auf dem Weg zu einer pluralistischen Theologie der Religionen, hg. v. Bernd Jaspert. – Frankfurt a. M. / Paderborn: Lembeck / Bonifatius 1997. 423 S., kt DM 98,00 ISBN: 3-87476-313-7 / 3-87088-887-3

I. Selbst wenn man aus christologischen Gründen heraus die radikal pluralistische Grundeinstellung des Vf.s nicht zu teilen in der Lage ist, darf man dieses Sammelwerk K.s als eine sehr gelungene, wenn nicht sogar als inhaltsreichste Einführung in die Probleme der „Wetterecke“ gegenwärtiger Theologie ansehen. Wie schon aus dem autobiographischen Vorwort ersichtlich, wird einem eine hochinteressante „dialogische Odyssee“ vor Augen geführt, deren Etappen dem entsprechen, „was man ‚Modelle‘ christlicher Bemühungen genannt hat, eine Theologie der Religionen und einen Dialog mit anderen religiösen Traditionen zu entwickeln.“ (14) Tatsächlich verlief die Entwicklung so, wie sie sich aus dem autobiographischen Blickwinkel des Vf.s heraus dem Betrachter darbietet: 1. vom Exklusivismus zum Inklusivismus, 2. vom Inklusivismus zum Pluralismus, 3. zu immer neuen Versuchen, einen gediegeneren Begründungszusammenhang für den Pluralismus zu finden, und zwar im Kontext der Befreiung bzw. einer modernen Soteriologie. Daß die Aufsatzsammlung insgesamt so etwas wie eine „Nachlese“

seines Lebens, und der autobiographische Hintergrund immer spürbar ist, macht im übrigen die Lektüre sehr reizvoll.

II. Bei der Vorlage der Argumente durch die verschiedenen Etappen hindurch wird man bestens bedient, sei es, was die Überlegenheit der Kirche und ihre Notwendigkeit für das Heil der Menschen angeht, im Hinblick also auf sie als „Zeichen“ dafür, „was Gott schon für die Völker getan hat und noch durch sie in Christus tun will“ (43), sei es hinsichtlich der Stellungnahmen zu den Weltreligionen protestantischer- und katholischerseits (nahezu alle großen Wortführer zu den verschiedenen Positionen kommen ausführlich zur Sprache: von Karl Barth, Hendrik Kraemer, Paul Althaus, Carl-Heinz Ratschow, Wolfhart Pannenberg, Paul Tillich bis hin zu Ulrich Mann auf protestantischer Seite und Heinz Robert Schlette, Piet Schoonenberg, Karl Rahner, Bernard Lonergan u. a. auf katholischer Seite). Die Unterschiede im Rahmen der inklusivistischen Position werden klar herausgearbeitet: Während man protestantischerseits nicht dazu neigt, den Religionen die Möglichkeit, selbst Mittel zum Heil zu sein, einzuräumen (es ist wohl die Rede von der Liebe Gottes zu allen Menschen), gehen die katholischen Autoren vorwiegend von der Überzeugung aus, daß eine durch die Religionen vermittelte Erlösung die Zentralität des Christuserignisses nicht gefährdet oder verkürzt, sondern eher noch die Größe dieses Ereignisses offenlegen kann. Eigentlich provozierend für die christliche Theologie ist freilich erst der Religionspluralismus selbst, der neue Kontext also, der sich dadurch auszeichnet, daß die Weltreligionen ein Wiederaufleben erfahren und sich einander annähern, und von ihm her ein neues, tieferes Verständnis des Evangeliums erforderlich ist, ja eine Neuformulierung, Reinterpretation und vielleicht sogar Umformung der gesamten Theologie notwendig wird. Insgesamt erweist sich der Teil des Sammelwerkes, überschrieben „Vom Inklusivismus zum Pluralismus“, als der erregendste, geht es doch darum, das Christentum im Kontext der Weltreligionen neu einzuordnen, diese einander näherzubringen, verbunden mit der Anforderung an die christliche Theologie, die fortgesetzte Existenz und die erneuerte Kraft der Weltreligionen besser als bisher zu erklären. Das aber beinhaltet v. a., den Anspruch auf die Einzigartigkeit Christi von der eigenen Tradition her als nicht notwendig, für den Dialog nicht förderlich, ja infolge der historisch-kritischen Exegese neutestamentlicher Texte als unmöglich anzusehen. Die „Revision des Selbstbildes des Christentums als absolute Religion“ (128) wäre die Folge. Neue Wege, sich in anderer Weise als auf den überkommenen Wegen auf die Religionen der Welt zu beziehen, seien zu beschreiten: weg vom geläufigen Ekklesiozentrismus, ja mehr noch: indem die christologische Grundlage der Absolutheitsansprüche des Christentums in Frage gestellt wird, soll eine Bewegung hin zu einem christlichen Theozentrismus in Gang gesetzt werden. Vermittels einer „theozentrischen Christologie“ zielen die pluralistischen Theologen folglich darauf ab, einerseits die Besonderheit Christi zu bewahren, andererseits jedoch zu einem offenen, „authentischeren“ interreligiösen Dialog zu gelangen. Autoren der pluralistisch-theologischen Szene wie J. Hick, R. Panikkar und S. Samartha stehen für dieses Programm, ebenso im jüdisch-christlichen Dialog engagierte Theologinnen wie M. Hellwig und R. Rueher. Hierbei zeigt sich, daß es nicht zuletzt die „ethische Hermeneutik“ der Befreiungstheologie ist, durch die die Einzigartigkeit und Endgültigkeit Christi erheblich in Frage gestellt werden. Die dem geforderten „Paradigmenwechsel“ in der Christologie entgegenstehenden Gründe sieht der Vf. freilich in einer nicht besonders starken Position: 1. Die Evolution vom Christozentrismus zum Theozentrismus sei ohnehin unübersehbar. 2. Ein nicht-exklusives, nicht-normatives Verständnis Christi sei längst schon einschlußweise in Rahners transzendentaler Christologie und in den Christologien der Prozeß-Theologen vorgegeben. 3. Gemäß der theozentrischen Christologie der Befreiungstheologie lasse sich allein aus der Praxis des Evangeliums heraus erkennen, wer Jesus eigentlich sei. 4. Schließlich mache gar der ntl. Befund eine Revision des christlichen Verständnisses der Einzigartigkeit Jesu Christi möglich, seien doch im NT viele Christologien vorfindlich und somit keine von ihnen normativ. Mithin gelte es, die im NT gewährte „taktvolle Balance“ (152) zwischen Christozentrismus und Theozentrismus, d. h. eine neue theozentrische Christologie, zurückzugewinnen.

III. Der 3. große Abschnitt des Sammelwerkes resultiert aus dem Bekenntnis des Vf.s, „daß ich mich nur noch einer Theologie der Religionen widmen kann, wenn sie mit einer Theologie der Befreiung verbunden ist“ (21). Notwendig ist dieser Dialog zwischen der Befreiungstheologie und der Religionstheologie, 1. weil die Befrei-

ungsbewegung nicht nur Religion, sondern Religionen braucht, 2. weil eine Religion nur dann eine authentische ist, wenn sie sich der Armut und der Unterdrückung in der Welt stellt. Auch auf diesem Gesprächsfeld wird eine Reduktion vorgenommen: Der gemeinsame Grund und Ausgangspunkt für die religiöse Begegnung ist nicht Theos, sondern Soteria, das „unaussprechliche Geheimnis des Heils“. Damit ist laut Vf. jeglicher ideologischer Mißbrauch ausgeschlossen. Folglich gelte es, einen heilsorientierten Zugang zu den Religionen zu gewinnen. Mögen ihre Modelle für das Unbedingte auch verschieden sein (theistisch, metatheistisch, polytheistisch, atheistisch), ihre gemeinsame Ausrichtung sei *soteriologisch*. An die Stelle der Theologien treten somit die Soteriologien, besser noch: die „soteriologische Effektivität“ (J. Hick), das also, was die bessere Qualität menschlicher Existenz fördere. Gerade weil heilsorientierte Kriterien nur heuristische Werkzeuge sein dürfen, stellt sich erneut die leidige Frage nach der Einzigartigkeit Christi. Die Antwort aufgrund des Primats der Orthopraxis vor der Orthodoxie beinhaltet daher: „Christen brauchen keine rechtgläubige Klarheit und Gewißheit bzgl. Jesu als des ‚einen‘ oder ‚endgültigen‘ oder ‚universalen‘ Retters, um die befreiende Wahrheit seiner Botschaft zu erfahren und sich ihr völlig hinzugeben.“ (193) Wer also heilsorientierte Kriterien für den Religionsdialog zugrundelege, verfüge über gute Werkzeuge zur kritischen Überprüfung, ja sogar zur Revision hinsichtlich des überkommenen Verständnisses der Einzigartigkeit Christi. Der Vf. vermutet sogar in der Bemühung um Befreiung und Förderung menschlichen Wohlergehens den „soteriozentrischen Kern innerhalb der Geschichte der Religionen“ (208) und empfiehlt von daher die weitere Suche nach diesem Kern. Von ihm her könnten die Kritiker des Pluralismus im Rahmen einer soteriozentrischen Christologie einen hermeneutischen Schlüssel für die längst fällige Neuinterpretation der ntl. Aussagen über Jesus gewinnen. Ein vom Vf. mitgeliefertes Protokoll einer Sitzung der Internationalen Missionskonferenz und des ÖRK vom Januar 1990 zum Thema „Religionstheologie“ bringt indes eine gewisse Überraschung in das Sammelwerk, deutet es doch die Möglichkeit an, aus der „christologischen Sackgasse“ (278) herauszufinden. Ohne Gefährdung der Einzigartigkeit Christi und seiner heilsgeschichtlichen Rolle könnte nämlich eine pneumatologische Theologie der Religionen den Befreiungsschlag aus den begrenzenden Kategorien (Exklusivismus, Inklusivismus, Pluralismus) mit sich bringen. Aufgrund eines viel beachteten Referates des orthodoxen Metropoliten George Khodr, der die vom Sohn unterschiedene Ökonomie des Geistes hervorhob, deutet sich an, daß wohl die Ökonomie des Geistes eine Konsequenz der Inkarnation ist, nichtsdestoweniger eine eigene Identität besitzt. „Und in diesem Sinne ist die Ökonomie der Religionen ‚unabhängig‘, d. h. sie darf nicht in die Ökonomie des Wortes, die durch die christlichen Kirchen repräsentiert wird, untergetaucht, verschlungen oder einverleibt werden.“ (279f) Bei aller Wechselseitigkeit und gegenseitigem Dienst der Ökonomien (des Wortes und des Geistes) könnte dies die Betonung der Unabhängigkeit der Ökonomie der Religionen mit sich bringen, und das religionstheologische Gespräch eine neue Qualität erhalten. Die Fortführung des protokollierten Gesprächs zeigt tatsächlich: „Das angemessene Modell für eine Theologie der Religionen ist nicht inklusivistisch oder pluralistisch, sondern relational.“ (283) Möglicherweise versetzt die Pneumatologie dazu in die Lage, eine neue Theologie der Religionen zu gewinnen, ohne die traditionellen christologischen Grundaussagen außer Kraft setzen zu müssen.

IV. In ein sehr reizvolles Themenfeld im Rahmen des pluralistischen Dialogs führen die letzten drei Beiträge des Sbdes: 1. Weil wir den Fakten nicht in ihrer nackten, historischen Realität begegnen, sondern vermittelt durch das „psychische Gitter“ von Mythos und Symbol, versucht der Vf. die Behauptung, das Christentum sei eine „geschichtliche Religion“, radikal zu modifizieren und den mythischen Christus als gegenwärtigen Retter-Christus zu verstehen. Wenn dies zutrifft, „dann befindet sich das Christentum im wesentlichen auf der gleichen Ebene mit anderen Religionen“ (314). Jedenfalls dürften Überlegenheitsansprüche nicht auf historische Argumente gegründet werden, ja deutlicher noch: es ist davon auszugehen, „daß Buddha oder Krishna oder andere Rettergestalten ihren Verehrern genauso wahrhaftig und bedeutsam gegenwärtig sind, wie Christus den seinen gegenwärtig ist.“ (319) Das „imaginäre“ Gespräch zwischen Jesus und Buddha, in dem sich beide um die moderne Welt sorgen, zeigt sodann auf erregende Weise, wo und wie sich die religiösen Unterschiede verbinden und wo und wie sie einander entgegenstehen, fußt jedoch weithin auf den Vorausset-

zungen, die in den vorangegangenen Beiträgen zur pluralistischen Position zur Ausführung gelangten.

V. Die umfassende, den gesamten Entwicklungsprozeß in seinen Phasen skizzierende, Positionsbeschreibung des Vf.s kann und will über den entscheidenden kritischen Punkt keineswegs hinwegtäuschen: die Infragestellung der Normativität und Endgültigkeit Christi. Abgelehnt werden soll damit nicht nur die „Plage des Exklusivismus“, sondern v. a. die viel „gefährlichere, weil subtilere Plage des Inklusivismus“ (171). Die in immer neuen Versionen vorgetragenen Argumente zur Frage der Einzigartigkeit Jesu Christi im pluralistischen Modell sind jedoch (so bedenkenswert sie sein mögen) nicht so überzeugend, daß man ihnen unbefangen folgen müßte. Ist das Festhalten an der absoluten, normativen Einzigartigkeit Jesu Christi wirklich nur die Folge einer indirekten und unkritischen Berufung auf die Autorität der Tradition oder der Bibel? Das suggestive Einreden auf H. Küng, doch den „Rubikon“ vom Inklusivismus zum Pluralismus zu überschreiten, macht jedenfalls hellhörig und läßt erkennen, daß hier äußerste Vorsicht und Sorgfalt geboten sind. (167–173) Vf. schenkt bei aller Betonung der komplizierten Entstehungsgeschichte der Christologie in Schrift und Tradition, die immer hypothetisch bleiben wird, dem Mitglauben mit der Kirche und allem Wissen, daß man sich dem Bekenntnis der Kirche auch anvertrauen darf, kaum Beachtung. Der Theologe aber ist gehalten, den Glauben der Kirche mitzudenken und nicht einen von ihr isolierten Weg zu gehen. Für ihn muß die Christologie des NT und der kirchlichen Tradition Ausgangspunkt seines Denkens sein und nicht ein anderer erkenntnistheoretischer Rahmen. Ich halte es hier mit K.-J. Kuschel, der sich gegen eine Wahrheitsrelativierung im Stile der pluralistischen Religionstheologie und damit gegen eine Abrüstung der Christologie ausspricht und betont: „Eine Niedrigkeits-Christologie ist wesentlich schriftgemäßer als eine niedrige Christologie, die nach dem simplen Motto verfäht: ‚Jesus hätte davon nichts verstanden‘, und die so das umfassendste Glaubenszeugnis des Neuen Testaments auf das ‚historisch‘ von Jesus angeblich Wißbare reduziert, um dieses Wißbare auch noch mit dem einzig Gültigen zu verwechseln.“ (FS Waldenfels „Wege der Theologie“, 492) Ein weiterer kritischer Punkt zeigt sich vornehmlich darin, daß der angestrebte Bewußtseinswandel aus religionsgeschichtlichen Gründen nicht einmal beim Theozentrismus als dem einigenden Zentrum der Religionen stehen bleiben kann. Die Gemeinsamkeit des geforderten Transzendenzgrundes ist ja dort nicht mehr gegeben, wo die Rede von Gott ausfällt. So bleibt dann nur noch ein Soteriozentrismus als letzte einende Möglichkeit. Das aber führt zumindest die Gefahr herauf, daß bei der Befreiung des Menschen durch die Religion nicht mehr eigentliche Glaubensfragen im Zentrum stehen, sondern fast ausschließlich praktische Aufgabenstellungen, die dem Menschen helfen sollen.

Diese wenigen kritischen Anmerkungen sollen natürlich nicht verstellen, daß K.s imposantes Sammelwerk wie kaum ein anderes die Theologie zur Stellungnahme herausfordert, wobei die Christusfrage in Verbindung mit der Gottesfrage, als Heilsfrage und Wurzel des Heils, und im Rahmen des universalen Schöpfungsplanes das Zentrum des weitergehenden Gesprächs sein wird. Daß ihm das wirklich gelingen möge, kann man ihm angesichts der bedrängenden Lage heute nur wünschen.

München

Heinrich Döring

Kommunikatives Handeln und christlicher Glaube. Ein theologischer Diskurs mit Jürgen Habermas, hg. v. Edmund Arens. – Paderborn u. a.: F. Schöningh 1997. 203 S., kt DM 48,00 ISBN: 3-506-70403-6

Die Theorie des kommunikativen Handelns von Jürgen Habermas und ihr Verhältnis zur Theologie wurde schon mehrfach – auch in einschlägigen Publikationen des Hg.s – diskutiert. Neu ist daher nicht das Thema des Sbdes, sondern die Absicht, die Habermassche Theorie aus theologischer Perspektive mit modernitätskritischen Auffassungen insbesondere französischer Provenienz zu konfrontieren. Dabei wird Habermas als philosophischer Bündnispartner einer der Moderne verpflichteten Theologie gegen postmoderne Strömungen gewürdigt, ohne sich jedoch modernitätskritischen Fragestellungen zu verschließen.

CHRISTOPH THEOBALD skizziert eine theologische Theorie der Moderne, die den Glauben im *modus conversationis* faßt: Da der normative Gehalt in einer hermeneutischen Wende zur Intersubjektivität und zum Text bestehe, müsse eine Theologie der Moderne vom hermeneutischen Status des christlichen Glaubens ausgehen. Demgemäß hat für T. die fundamentaltheologische Begründung der Gotteserfahrung nicht in Form einer Letztbegründung, son-

dern nur in Form einer wohl abgewogenen Überzeugung zu erfolgen, die allein in kontextgebundener Praxis geprüft werden kann, um den Glauben im *modus conversationis* begreifbar zu machen. T. versucht dies am Beispiel der „goldenen Regel“ als Kern des sozialen Bandes zu beschreiben. Von dort her lassen sich Brücken zur Theologie schlagen, da die Regel in das gesellschaftliche Band eine messianische Dramatik eintrage, die den Raum für die Gottesfrage eröffne und in ihrer Öffnung auf das Gebot der Liebe und Feindesliebe hin einen Anknüpfungspunkt für eine praktische, nie abschließbare Gotteserfahrung biete.

MARKUS KNAFF konfrontiert den Habermasschen Ansatz mit der Philosophie von Emmanuel Levinas. K. würdigt Levinas' Konzeption einer asymmetrischen Verantwortung für den Anderen, die das Fundament für das Anliegen der Theorie kommunikativen Handelns bilde, der Herstellung symmetrisch reziproker Anerkennungsverhältnisse. K. stellt heraus, daß sich zwar auch bei Habermas der Respekt vor dem Anderen findet, insofern dieser als gleichberechtigter Partner in den Diskurs miteinzubeziehen sei. Die Diskursethik lebe aber von der von ihr nicht explizierten Voraussetzung der asymmetrischen Verantwortung für den Anderen, die die von ihr favorisierte Symmetrie erst ermögliche. Im Unterschied zu Levinas sieht K. allerdings die Notwendigkeit einer theologischen Verankerung der Verantwortung in der Selbstzusage Gottes als absoluter Agape gegeben. Diese Glaubensgewißheit ist nur im je eigenen semantischen Potential religiös-semantischer Sprache zugänglich, so daß Theologie und Philosophie bzw. kommunikative Vernunft nicht ineinander übergehen können.

Der Relevanz des Bilderverbots sowie des Ästhetischen bei Habermas geht JOSEF WOHLMUTH nach. Elemente des Bilderverbots findet er im Verdikt einer vorschnellen Verobjektivierung von Transzendenz, eine Wiederkehr des Ästhetischen sieht er im Votum für eine Verbindung der ausdifferenzierten Vernunftvermögen und in der Parallele der idealen Sprachgemeinschaft mit dem Kantischen *sensus communis* gegeben. Mit Eagleton diagnostiziert er allerdings einen Ausfall der Bedeutung des menschlichen Leibes für den kommunikativen Prozeß. Die Achtung des Leibes sei dagegen bei Levinas zu finden ebenso wie die Achtung des Bilderverbots. Von dort aus zieht W. Folgerungen für eine theologische Ästhetik, die er als „Ästhetik des Wundmals“ zu fassen versucht.

Die Bedeutung der Konsens Theorie der Wahrheit für die Theologie analysiert JENS GLEBE-MÖLLER. Auch in der Theologie müsse der Konsens als Wahrheitskriterium gelten, sowohl für Glaubensaussagen als auch für christliche Normen. Für G.-M. folgt daraus ein Votum für die Institution des Konzils sowie für die Institutionalisierung des allgemeinen Priestertums.

EDMUND ARENS thematisiert die Bedeutung von Tod und Transzendenz in der Handlungstheorie und stellt aus eschatologischer Perspektive Anfragen an das Habermassche Projekt. Bei Habermas sei zwar im Bezug auf ein Moment von Unbedingtheit und im Rückgriff auf eine „Transzendenz von innen“ durchaus noch eine Thematisierung von Transzendenz zu finden, bzgl. des Todes aber fehle Entsprechendes. Nach Überlegungen zur Möglichkeit einer Todestranszendenz ins Diesseits im Anschluß an Habermas entfaltet A. im Rekurs auf die anamnetische Vernunft die eschatologischen Potentiale des christlichen Glaubens jenseits funktionalistischer Verkürzungen der Religion auf Trostspendung und Kontingenzbewältigung und kritisiert von dort her das Transzendenzverständnis und den Ausfall der Thematisierung des Todes bei Habermas sowie dessen funktionalistisches Religionsverständnis. Auch die Geschichtsauffassung der Theorie kommunikativen Handelns wird einer theologischen Kritik unterzogen.

Der Beziehung zwischen Theorie kommunikativen Handelns, Rechtsphilosophie und theologischer Ethik widmet sich ALBERTO BONDOLFI. Der Rückbezug theologischer Ethik auf die in nachkantischer Tradition stehende Habermassche Bestimmung des Rechts bietet für B. die Chance einer Befreiung aus naturrechtlichen Positionen einerseits und einer Erweiterung der „autonomen Moral im christlichen Kontext“ andererseits.

HERMANN PIUS SILLER schließlich geht es um die Möglichkeit der Ausdrücklichkeit des Unbewältigbaren und damit um eine Pragmatik des Geheimnisses. Drei Grundmodalitäten machen laut S. eine Beziehung zum Unbewältigbaren möglich: Glaube, Hoffnung, Liebe. Dementsprechend gebe es mehrere Formen des kirchlichen Ausdruckshandelns, in denen sich diese Beziehung manifestiere: Martyria, Liturgia, Diakonia, Koinonia, die jedoch in unserer Lebenswelt mehrfachen Störungen und Verzerrungen ausgesetzt seien.

Auch wenn manche Positionen kritisch zu hinterfragen sind, etwa die Gleichsetzung einer Philosophie und Theologie der Moderne mit Hermeneutik, die Rezeption des Asymmetriemodells von Levinas oder die Übernahme einer Konsens Theorie der Wahrheit für die Theologie, so bietet der Bd doch einen lesenswerten Einblick in die Möglichkeiten einer theologischen Kritik und Rezeption der Theorie kommunikativen Handelns, angereichert und erweitert durch den Einbezug der neueren französischen Philosophie.

Münster

Saskia Wendel

Wunder, Bernhard: Konstruktion und Rezeption der Theologie Walter Benjamins. These I und das „Theologisch-politische Fragment“. – Würzburg: Königshausen & Neumann 1997. 173 S. (Epistematia, 223), kt DM 39,80 ISBN: 3-8260-1381-6

W. geht aus von einem auf bestimmte Autoren (Neuhaus, John, Kehl, Wohlmuth, Ebach, Sauter, Peukert, Metz) bezogenen Über-

blick über die theologische Rezeption Walter Benjamins. Dann folgt eine auf die erste der sogenannten „Geschichtsthesen“ (Benjamins Begriff der Theologie) und auf das „Theologisch-politische Fragment“ (Benjamins Begriff des Messianischen) konzentrierte Quellenanalyse. Abschließend werden einige Fragen diskutiert, die sich einer weiteren Rezeption Benjamins durch die christliche Theologie besonders auf den Feldern der Christologie und Soteriologie stellen.

Mit großem Einfühlungsvermögen interpretiert Vf. das von Benjamin in der ersten „Geschichtsthe“ verwandte Bild von der Puppe, die den historischen Materialismus darstellt und deshalb jedes Schachspiel gewinnen kann, weil sie geführt wird von einem unter ihr versteckten buckligen Zwerg mit dem Namen „Theologie“. Wichtig ist dabei: Vorderhand ist dem Zwergen der Blick auf das Schachbrett versagt, was im Blick auf die treffsicheren strategischen Schachzüge sinnvoll wäre. Die Position des Zwerges kann insofern wohl nur Schachzüge vornehmen, die eine strategische, logozentrische Treffsicherheit unterbrechen. V. a. aus Benjamins Gedanken zum Werk Franz Kafkas kann Vf. entnehmen: Das „bucklicht Männlein“ ist eine Figur der Unterbrechung, die signalisiert, daß etwas „so“ nicht weitergeht; und es ist zugleich Figur einer messianischen Position: es wird verschwinden, wenn der Messias kommt. Der Zwerg der „Schachspielthese“ markiert eine Disjunktion zwischen der profanen und der messianischen Ordnung. Was das konkret bedeutet, erläutert Vf. durch einen Hinweis auf die achte Geschichtsthe, die als künftigen Gegner von Puppe und Zwerg die faschistoide Erhebung des Fortschritts zur historischen Norm nennt. Weil Benjamin an dieser Stelle die Aufgabe der Theologie mit einem Begriff von Carl Schmitt als „Herbeiführung des wirklichen Ausnahmezustandes“ beschreibt, widmet Vf. der Auseinandersetzung Benjamins mit Schmitt einen eigenen Exkurs. Benjamin wendet sich gegen dessen Versuch, Begründungsdefizite der profanen Ordnung theologisch zu homogenisieren bzw. zu überhöhen. Das wäre die theologische Rechtfertigung eines idealistischen Fortschrittsglaubens, eines Historismus und Faschismus, der, wie Benjamin in der neunten Geschichtsthe schreibt, unablässig Trümmer aufhäuft. Was er mit dem Begriff „Ausnahmezustand“ meint, ist die Zerstörung all jener Ordnungskategorien, die im Namen der Ausnahme die Ausnahme niederhalten und damit Siegesgeschichte fortschreiben.

Aus dem Zitat (84) des wahrscheinlich 1920/21 entstandenen „Theologisch-politischen Fragmentes“ erhellt unmittelbar, warum hier der Schlüsseltext zur Klärung von Benjamins Begriff des Messianischen vorliegt. Wieder bedient sich Vf. der Methode des Verstehens der einzelnen Sätze und Worte durch „Kon-Texte“ in anderen Werken des Autors. Dabei dominiert die Besprechung der Auseinandersetzung Benjamins mit Bloch, weil Benjamin im „Theologisch-politischen Fragment“ Blochs Schrift mit dem Titel „Geist der Utopie“ das Verdienst zuschreibt, „die politische Bedeutung der Theokratie mit aller Intensität geleugnet zu haben“. Sehr klar arbeitet Vf. heraus, worin dennoch ein gravierender Unterschied zwischen Benjamin und Bloch besteht. Bloch nämlich ersetzt, wie er selber sagt, das „System des theoretischen Messianismus“ durch jenen praktischen Messianismus, der Erlösung als „die gänzliche Bejahung des Lebens“ und als die „innere Überwindung alles Leids“ beschreibt. Deshalb fragt Vf. zu Recht, ob Bloch hier nicht eine neue Version politischer Theokratie errichte. Benjamin selbst spricht in seinen Briefen von einer „undiscutierbaren Christologie“ Blochs und betont, daß erst der Messias selbst alles historische Geschehen vollende. Für Bloch stellt „das Drüben“ eine immanente Kategorie der Zeit dar, keine religiös-transzendente. Vergangenheitsbewältigung kann es für ihn nur im Sinne einer Art „Entbindungsstation des Subjekts von der Vergangenheit geben“. Zwar spricht auch Benjamin von einer schwachen messianischen Kraft des einzelnen Subjekts, verwendet aber zugleich das Bild zweier gegeneinander gerichteter Pfeile, um deutlich zu machen, daß die Beziehung der Geschichte auf das Messianische sich durchkreuzen lassen muß vom Messianischen. Kurzum: Historisches Ziel und messianisches Ende können nicht konstruiert ineins fallen, es sei denn in einem gegenüber Bloch nicht-intentionalen Sinn. Mit G. Neuhaus verweist Vf. auf Benjamins Notiz zur „Dialektik des Glücks“, um so zu verdeutlichen, daß das Glücksstreben des einzelnen Subjekts gerade jenen Fortschrittsglauben nährt, der die profane Ordnung in die Katastrophe führt. Von daher ist die messianische der Abbruch der profanen Ordnung. Für den Zusammenhang beider Ordnungen verwendet Benjamin ein auch von Karl Barth verwandtes Bild: nämlich

das einer den Kreis in einem einzigen Punkt berührenden Tangente. Eine im Blochschen Sinne zeitliche Überbrückung der Dualität zwischen profaner und messianischer Ordnung wird von Benjamin ausgeschlossen. Ja, Vf. formuliert: Die messianische Natur ist für Benjamin „jener ‚Ort‘, an dem Einheit, Sinn- und Identitätsstiftung wie in ein schwarzes Loch fallen“.

Was Vf. am Ende des zweiten Teils versäumt hat, holt er am Ende des dritten nach, indem er nach der Bestimmung des Begriffs des Messianischen auf Benjamins Auffassung der Theologie zurückkommt. Weil der messianische Standort im strengen Sinne nicht mehr denkbar ist, keine Adresse in der profanen Ordnung vorsieht und keinen Standort angibt, spricht Vf. mit Bettine Menke von der Benjaminschen „A-topik“. Alle theologischen Begriffe müssen, wenn sie nicht die profane Ordnung überhöhen, sondern die messianische Ordnung bezeichnen wollen, jeden Anknüpfungspunkt in der profanen Ordnung verneinen. In der talmudischen Lehre von den neunundvierzig Sinnstufen jeder Thorastelle sieht Benjamin ein Vorbild für das Bemühen um theologische Begriffe, die einer Tangente gleichen, weil sie das Gemeinte wie in einem Punkt lediglich berühren. Zwischen Begriff und Inhalt darf es keine „notwendige Logik“ geben.

Leider deutet Vf. nur einmal kurz an, wie sehr sich Benjamin mit diesen aphoristischen und paradoxen Ausführungen in Widersprüche verwickelt. Denn auch wenn ich die messianische Ordnung als die der profanen gegenüber „a-topische“ denke, denke ich sie, setze ich sie in Beziehung zur profanen Ordnung, affirmiere ich also jene „Verbindung“, die Benjamin absolut ausschließt. Muß man Benjamins Invektiven gegen den Logozentrismus nicht vorwerfen, sie machten aus der „messianischen Ordnung“ einen Mythos, der, wenn er denn hereinbricht, die ganze „profane Ordnung“ (alles und jeden) ergreift?

Ohne die Konsequenzen der beschriebenen Analysen für das weitere theologische Gespräch mit Benjamin ausfallen zu wollen, verweist Vf. im letzten Teil auf wichtige Themen jeder zukünftigen „Rezeption“. Wenn Benjamin sagt, daß „die christologische Position“ eben jene Bezogenheit der profanen auf die messianische Ordnung bedeute, die er selbst radikal ablehnt, dann wird nicht nur deutlich, was das Christentum vom Judentum trennt, dann muß sich die klassische Christologie auch fragen lassen, was das Gekommensein des Messias angesichts der realen Geschichte bedeutet. Könnte uns Benjamin nicht – so fragt Vf. – zu einer Christologie führen, die der „profanen Ordnung das Material der Identitätsbildung und eindeutigen Sinnstiftung entzieht“? Und müßte nicht z. B. das Sakrament der Eucharistie „eher den Hunger nach einem solchen Sinn mehren, statt mit ihm zu sättigen“? Müßten nicht alle unsere theologischen Begriffe so beschaffen sein, daß man ihnen anmerkt, wie sie um ihrer Inhalte willen scheitern? Wäre das nicht richtig verstandene Inkarnation, daß das Faktum jeden Begriff von diesem Faktum, jede identitätsbildende Konzeption und jedes System aufsprengt?

Diese von Benjamin her auf die Mitte des christlichen Glaubens gerichteten Fragen öffnen ein weites Feld der Diskussion. Aber sollte man nicht umgekehrt mindestens ebenso viele Fragen aus der Mitte des christlichen Glaubens an Benjamin richten? Ist die von Benjamin beschriebene Zuordnung von profaner und messianischer Ordnung nicht ganz unabhängig von dem Glauben an Jesus als den Christus eine neue Version des sogenannten Zwei-Stockwerke-Denkens? Führt Benjamins Gleichsetzung von Fortschritt und Katastrophe nicht zu eben jener alles „von oben“ erwartenden Apathie, die er als Marxist gerade vermeiden wollte? Und sind seine Invektiven gegen den sogenannten Logozentrismus bis hin zur Bestreitung jedes Anknüpfungspunktes der messianischen in der profanen Ordnung nicht Nährboden für religiösen Fundamentalismus?

Mit diesen „Gegenfragen“ soll in keiner Weise bestritten werden, daß sich das vom Vf. für die Zukunft geforderte Gespräch der Christologie mit Benjamin lohnt. Vf. hat mit seiner Arbeit nicht nur eine Bilanz der bisherigen Benjamin-Rezeption, sondern auch Analysen vorgelegt, die jeder weiteren Rezeption als Kriterien dienen können. Denn was er zu Benjamins Auffassung der Theologie und zu seinem Begriff des Messianischen ausführt, ist durch die glänzenden Exkurse zu Kafka, Schmitt und Bloch und durch unzählige Querverweise auf andere Werke des Autors abgesichert. Leider wird nicht recht deutlich, warum Vf. seine Arbeit in Teil I mit einer jeweils kurzen Charakterisierung der Theologen beginnt, die sich vor ihm auf Benjamin bezogen haben. Zum einen hätte dieser Überblick Metz nicht an das Ende, sondern an den Anfang stellen müssen (denn die theologische Benjamin-Rezeption geht von ihm aus

und bleibt auf ihn bezogen). Zum anderen wären beide Teile der Arbeit – der Überblick über die theologische Benjamin-Literatur und die Benjamin-Analyse – durch eine abschließende Diskussion der eigenen Ergebnisse mit den eingangs genannten Autoren enger verzahnt worden. Man kann W. aber nicht vorwerfen, diese Diskussion ausgespart zu haben. Sie findet nämlich in den Fußnoten statt. Der kritische Apparat ist eine Fundgrube für jeden Benjamin-Spezialisten und kann geradezu als Muster für jede Diss. gelten, weil er den Text von überflüssigen Exkursen entlastet und dem Leser möglichst oft Gelegenheit zum kritischen Vergleich bietet.

Bonn

Karl-Heinz Menke

Theologiegeschichte

Irenäus von Lyon: Adversus Haereses IV. Gegen die Häresien IV, hg. übers. u. eingel. v. Norbert Brox. – Freiburg / Basel / Wien: Herder 1997. 396 S. (Fontes Christiani, 8), kt DM 58,00 ISBN: 3-451-22128-4

Die Irenäus-Ausgabe der Fontes schreitet voran. N. Brox legt in der Art der bisherigen Bde (zur Charakteristik s. vom Rez.en: ThRv 90 [1994], Sp. 464–466; ThRv 93 [1997], Sp. 105–106) Buch IV von Adversus Haereses vor. Die Ausgabe bietet einen willkommenen Anlaß zu gründlicher Lektüre dieses komplexen Teils des Irenäischen Werkes.

Irenäus will seine Widerlegung der Gnosis kraft der „Worte des Herrn“ weiter fortsetzen, die leitende Absicht des Autors, die man nie aus dem Blick verlieren darf, will man dem Inhalt und der Struktur von Buch IV gerecht werden. Auch in den atl. Worten spricht bekanntlich Christus. Brox bietet wiederum eine um Genauigkeit bemühte deutsche Übersetzung. Grundlage ist die lateinische Irenäus-Übersetzung des verlorenen Originals. Die für Buch IV besonders interessante und wichtige armenische Übersetzung spielt für Brox nur insofern eine Rolle, als er gegebenenfalls auf eine von SC (Sources Chrétiennes) vorgeschlagene Textfassung hinweist. Die Vernachlässigung des Armenischen stellt sicher einen Mangel dar (erinnert sei an die unzureichende Ausgabe der Epideixis) und macht gerade bei komplizierteren Textstellen die Konsultation der editio princeps in den SC nötig. Bei den Hg.n von Buch IV in den SC hat es Mitte der 60er Jahre bzgl. der lateinischen Übersetzung, sowohl was den Text als auch die Kriterien anbelangt, einen Streit gegeben, der zum Ausscheiden von Bertrand Hemmerding für die Arbeit an den weiteren Bden geführt hat. Hemmerding hat über den gemeinsam zu verantwortenden Text in den SC hinaus an anderer Stelle (in den JTS) seine observations critiques dargelegt, und Brox hat die Entscheidung getroffen, jede dieser Bemerkungen mitzuteilen, bis hin zu den „malakoi“, die Hemmerding nicht als Weichlinge sondern als Masturbanten verstehen will. Brox verhehlt nicht seine Sympathie für manche von Hemmerdings Vorschlägen und Konjekturen – im Ganzen kann man sich der präzisen Übersetzung mit gutem Gewissen anvertrauen. Sie macht auf Schwierigkeiten im Text aufmerksam, liefert manche Begründungen für die Übernahme oder die Ablehnung der Fassung in den SC und folgt geduldig den oft verwinkelten Argumentationslinien des Autors von Adversus Haereses. Eine Reihe von Anmerkungen nimmt inhaltliche Aspekte des Textes auf und stellt Querverweise her. Da Buch IV in der Edition der SC am Anfang stand, sind die Begründungen von A. Rousseau sorgfältig im Blick auf den gewachsenen Erkenntnisfortschritt zu prüfen.

Einige Beobachtungen: IV 7,4 (60f): Die Erklärung von Hemmerding zu den Händen Gottes kann kaum als plausibel angesehen werden. Besonders die theologische Bedeutung der Stelle verdient größere Beachtung. – IV 13,4 (102): Nicht präzise ist die Erklärung, mit den natürlichen Geboten sei der Dekalog gemeint. Der Dekalog ist die heilsgeschichtlich spätere, zu ihrer Zeit notwendige Kodifizierung der Naturgebote, die im Doppelgebot von der Gottes- und Nächstenliebe und natürlich in den Inhalten des Dekalogs bestehen (IV 16,3; 15,2). – In IV 26,2 (206f) kann „Irenäus“ selber nicht gut auf epid „verweisen“, da er die Schrift später verfaßt hat. – Ob der Presbyter von IV 27,1 – 32,2 ein direkter Apostelschüler (armenische Übersetzung und SC) gewesen sein soll oder mit Brox ein Mann der 3. Generation (212ff), muß unentschieden bleiben. – In IV 29,1 folgt das Jesaja-Zitat nicht nur einmal, sondern dreimal dem Hebräischen, so daß die von Brox geäußerten Zweifel an dieser Stelle wenig Grund haben (232). Auch wenn man es nicht gut glauben möchte, so meldet sich hier der hebräische Text zu Wort. – Nicht zuverlässig ist die Anmerkung zu den Pseudopropheten (261): Der

Hinweis auf Markus den Magier (I 13,3.4) ist wenig hilfreich; dagegen fehlt der wichtige Querverweis auf epid 99. – In IV 36,8 (318f) übersieht Brox, indem er sich ausdrücklich von SC absetzt, die für Irenäus typische Unterscheidung von den Worten des Herrn in Gleichnissen und den klar und unmittelbar geäußerten Worten, ein Mißverständnis, das für die Beurteilung der Struktur von Buch IV Konsequenzen hat.

An diesem Punkt sind bei aller Anerkennung der geleisteten Arbeit – die getroffenen Bemerkungen schmälern sie nicht – nun aber doch gravierende Bedenken anzumelden. Irenäus hat seinen eigenen, von Emphase getragenen Stil. Er assoziiert vielfach Gedankenverbindungen und entwickelt ein buntes Schriftgewebe. Aber die grobe Struktur von Buch IV ist deutlich zu erkennen. Die Gliederungen von Benoît und der SC als „Konstrukt“ zu erklären (8), kann nicht als begründete Ablehnung gelten. Man muß nicht überreiben und Irenäus eine clartée française unterstellen (dazu neigt Philip Bacq), aber man soll ihn ernst nehmen. Er argumentiert mit den „Herrenworten“ im Gefüge des AT und NT: Kap. 1–19. Es folgt der große Teil über die Prophetie mit der Anleitung, die Schriften richtig zu lesen: Kap. 20–35. Der 3. Teil (Kap. 36–41) handelt von den Herrenworten, die nicht direkt, sondern in Parabeln zum Ausdruck kommen. Die Hinweise im Irenäus-Text sind eindeutig (Bacq hat sie gut zusammengestellt). Brox bietet die kleineren Zwischenüberschriften für Textzusammenhänge, wobei er völlig zu recht weithin den Autoren vor ihm folgt. Aber sie sind vielfach formaler Natur und machen nicht den Versuch, den Kontext des jeweiligen Herrenwortes anzugeben. Rez. redet nicht einer übertriebenen Feingliederung das Wort, die nicht ohne Gewaltsamkeiten auskommt. Aber er hätte dem Leser der neuen deutschen Irenäus-Ausgabe mit ihren vielen Vorzügen gewünscht, daß er eine größere Hilfe zum Verständnis der Denkstruktur des Autors von Adversus Haereses erhält und nicht mit dem Eindruck zurückbleibt, Buch IV stelle v. a. eine unübersichtliche Materialsammlung dar.

Hamburg

Hans-Jochen Jaschke

Melanchthon deutsch. Bd 1. Schule und Universität. Philosophie, Geschichte und Politik. Bd 2. Theologie und Kirchenpolitik, hg. v. Michael Beyer / Stefan Rhein / Günther Wartenberg. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 1997. 324/311 S., geb. DM 29,50 ISBN: 3-374-01636-7

Humanismus und Wittenberger Reformation. Festgabe anlässlich des 500. Geburtstages des Praeceptor Germaniae Philipp Melanchthon am 16. Februar 1997. Helmar Junghans gewidmet, hg. v. Michael Beyer / Günther Wartenberg unter Mitwirkung von Hans-Peter Hasse. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 1996. 444 S., brosch. DM 68,00 ISBN: 3-374-01623-5

„Melanchthon wurde in der Kurpfalz, in der Stadt Bretten, am 16. Februar 1497, abends sechs Minuten nach sieben Uhr geboren.“ (Bd I, 14) Daß wir künftig nicht nur diesen Satz aus Jakob Heerbrands (vgl. TRE 14, 524–526) „*Oratio funebris in obitu incomparabilis viri domini Philippi Melanthonis*“ von 1560 (Bd I, 11–37), sondern auch eine Reihe von lateinischen und frühneuhochdeutschen Schriften aus des Praeceptor Germaniae eigener Feder in unserer Gegenwartssprache nachlesen können, ist eines von vielen erfreulichen Ergebnissen von dessen 500. Geburtsjubiläum im vergangenen Jahr. Aus diesem Anlaß wurden von der Evangelischen Verlagsanstalt mit Unterstützung des Landes Sachsen-Anhalt zwei Teilbände „Melanchthon deutsch“ ediert, die – jeweils vollständig – Texte zu den Themenkreisen „Schule und Universität“ (Bd I, 39–122), „Philosophie, Geschichte und Politik“ (Bd I, 123–324), „Theologie“ (Bd II, 7–196) und „Kirchenpolitik“ (Bd II, 197–271) enthalten. Ein Anhang (Bd II, 273–311) bietet neben einem Abkürzungsverzeichnis und einem Verzeichnis der Mitarbeiter ein hilfreiches Namensregister, das in Melanchthons Texten erwähnte Namen von Personen und Völkern einschließt der biblischen und mythologischen Gestalten enthält.

Die einleitend gegebene Begründung für das Übersetzungsunternehmen ist plausibel: Bei nicht wenigen Werken Schwarzerdts „verhindert die Gelehrtensprache Latein die Rezeption nicht nur in der interessierten Öffentlichkeit, sondern auch – und dies sei mit bedauerndem Blick auf die allerorten schwindenden Kenntnisse der antiken Sprachen hinzugefügt – in Kirche, Schule und Universität. Ein ‚Melanchthon deutsch‘ ist notwendig, wenn nicht Melanchthons auch aktuelle Bedeutung von vorneherein als hinlänglich eingestuft wird.“ (Bd I, 8) Das gilt umso mehr, als es bereits über eineinhalb Jh. her ist, daß Friedrich August Koethe „Philipp Melanchthon's Werke, in einer auf den allgemeinen Gebrauch berechneten Auswahl“ (1829/30) in drei Bden deutscher Übersetzungen herausgegeben hat.

Die nunmehr vorliegende Auswahl neuer Übersetzungen ist an überschaubaren Texten Melanchthons orientiert und dabei bemüht, „den Universalgelehrten, Humanisten und Reformator in verschiedenen Textgattungen zu präsentieren“: Aufnahme gefunden haben Thesenreihen, Postillen, Gebete, Anekdoten, Briefe, Studienordnungen, Gutachten, Traktate, v. a. aber Reden, die Melanchthon als regelmäßige *declamationes* 1523 an der Univ. Wittenberg einführt. Sie umfassen das gesamte Wissensspektrum Melanchthons – von Theologie, Medizin, Philosophie, Geschichte bis hin zu Astronomie – und wurden zumeist von seinen Schülern vorgetragen.“ (Bd I, 9) Um nur einige der aufgenommenen Titel der Reihe nach aufzulisten: Die Texte zu Schule und Univ. werden eingeleitet durch Melanchthons Wittenberger Antrittsrede von 1518; es folgt ein Lob der Beredsamkeit von 1523, eine Lobrede auf die neue Schule von 1526, eine Anweisung, wie man lernen und studieren soll von 1554, Vorschläge zur Leipziger Universitätsreform von 1540 sowie Reden über die Teile und Bewegungen des Herzens von 1550. Unter der Rubrik Philosophie, Geschichte und Politik sind Reden über die Philosophie, über Plato, Aristoteles, Johannes Reuchlin, Herzog Eberhard von Württemberg, Kurfürst Friedrich den Weisen und über die politische Ordnung im allgemeinen gesammelt. Was mich persönlich betrifft, so habe ich mit besonderem Genuß und besonderer Zustimmung das Lob Frankens von 1538 gelesen (Bd I, 242: „dieser Stamm gereicht dem gemeinsamen deutschen Namen zu großer Ehre und hat vieles vollbracht, wodurch er das Ansehen Deutschlands gehoben hat.“) Unter dem Stichwort „Theologie“ sind Melanchthons Baccalaureatsreden von 1519 zu finden, eine Erörterung über den Unterschied zwischen weltlicher und christlicher Gerechtigkeit von 1522, eine Rede über das unentbehrliche Band zwischen den Schulen und dem Predigtamt von 1543, eine Vorrede zur Vorlesung über das nizanische Glaubensbekenntnis, Gebete sowie eine Rede über das Gebet und Schriftbetrachtungen zur Passion Christi am Karfreitag. Beigefügt ist neben anderen Würdigungen die Rede bei Luthers Begräbnis von 1546. Als Kirchenpolitiker ist Melanchthon mit Beiträgen über das Amt der Fürsten, die Autorität der Synoden, mit einer Synodalrede über den Unterschied zwischen der Kirche Gottes und dem Reich der Welt von 1546 sowie mit Briefen und Gutachten zur Reichs- und Kirchenpolitik aus den Jahren 1546 bis 1555 vertreten. Alle Texte sind mit einer knappen Einleitung und erläuternden Anmerkungen versehen. Auch wird jeweils die Übersetzungsgrundlage angegeben; auf einen Abdruck der Originale mußte aus Raumgründen verständlicherweise verzichtet werden. Die gebotenen Übersetzungen sind, soweit ich sehe, nicht nur textnah, sondern auch gut lesbar. Die Devise kann daher nur lauten: tolle, lege, nimm und lies – der *Praeceptor Germaniae* hat das Vermögen, auch in der Gegenwart ein Lehrer Deutschlands zu werden.

Das ist nicht zuletzt deshalb der Fall, weil er die ursprüngliche Einsicht der Wittenberger Reformation und das humanistische Erbe in Personalunion biographisch und werkgeschichtlich vereint hat wie kein anderer. Darauf weist die dem emeritierten Leipziger Prof. für Kirchengeschichte, Helmar Junghans, gewidmete Festgabe zum 500. Geburtstag Melanchthons „*Humanismus und Wittenberger Reformation*“, die ebenfalls bei der Evangelischen Verlagsanstalt, diesmal mit Unterstützung des Stifterverbandes für die Deutsche Wissenschaft erschienen ist, schon in ihrem Titel hin. In der Tat dürfte Philipp Melanchthon „derjenige sein, der als Reformator an Luthers Seite der Transformation humanistischer Anliegen im umfassenden Feld von Sprache und Bildung durch die Reformationsbewegung hindurch am deutlichsten Gestalt gegeben hat“ (11). Diese Grundannahme ist kennzeichnend für den Sbd, der, wie die Hg. im Vorwort bekunden, „keine neuen Theorien zu Humanismus und Reformation bieten, sondern an Einzelthemen zeigen (will), wie nahe sich beide Phänomene standen“ (12).

Die Beiträge, die zum Teil von den Übersetzern von „Melanchthon deutsch“ stammen und gelegentlich Detailkommentare zu den übersetzten Schriften enthalten, sind nach drei großen Gesichtspunkten geordnet: BERNHARD LOHSE, MARK U. EDWARDS JR., SCOTT HENDRIX, HERIBERT SMOLINSKY und HANS-PETER HASSE erörtern Aspekte der „*Wittenberger Reformation*“ (13–120) im allgemeinen; HEINZ SCHEIBLE, MICHAEL BEYER, MARKUS WRIEDT, SIEGFRIED BRÄUER, EIKE WOLGAST und ROBERT KOLB untersuchen Aspekte des Verhältnisses von „*Luther und Melanchthon*“ (121–293); MARTIN BRECHT, GÜNTER FRANK, KARL-HEINZ ZUR MÜHLEN, JOHANNES SCHILLING, MARTIN TREU, STEFAN RHEIN, BÄRBEL SCHÄFER und GÜNTHER WARTENBERG schließlich konzentrieren sich speziell auf „*Melanchthon*“, um „*Wirkungsfelder eines evangelischen Humanisten*“ (295–415) zu bearbeiten. An großen Namen der Reformations- und Humanismusforschung fehlt es sonach nicht, und auch die erzielten Forschungsergebnisse sind – gerade für den am Detail Interessierten – außerordentlich lehrreich. So kann man sich, um nur einige Beispiele zu geben, über die Vorgeschichte von Luthers Begriff der „*Theologia Crucis*“ informieren (Lohse) und nachlesen, was Wittenberger Profen ihren Studenten ins „*Stammbuch*“ geschrieben haben (Hasse), man kann die theologische Begründung der Schul- und Universitätsreform bei Luther und Melanchthon (Wriedt) und Melanchthons Fürstenwidmungen in der Wittenberger Lutherausgabe (Wolgast) studieren oder sich belehren lassen über Melanchthons ekklesiologische Reden (Brecht), seine Affektauffassung in den *Loci communes* von 1521 (zur Mühlen) sowie sein Verhältnis zum italienischen Humanismus (Rhein). Ein vorzügliches Literaturverzeichnis samt Personenregister ist beigefügt.

Genauestens analysiert und quellenmäßig erschlossen wird im übrigen die Überlieferung von Melanchthons Leichenrede auf Luther (Bräuer), was zum Anlaß genommen werden soll, abschließend noch einmal auf Heerbrands eingangs zitierte Gedächtnisrede auf Melanchthon zurückzukommen, in welcher der Lebensweg des *Praeceptor* aus der Sicht des – mittlerweile selbst zum bedeutenden theologischen Lehrer avancierten – Schülers von der Wiege bis zur Bahre gewürdigt wird: „Am 19. April, kurz vor 19 Uhr, wurde er (sc. Melanchthon) unter Seufzen, Bitten, Flehen und unter Anrufung des Gottessohnes, dem er sich mit ganzem Herzen anvertraute, aus diesem leidvollen Leben und von der Universität gerufen, der er so lange zu ihrem größten Nutzen gedient hatte. Er hatte 63 Jahre, zwei Monate und drei Tage gelebt und verschied beinahe zu demselben Zeitpunkt, zu dem er geboren war. Jetzt lebt er aber in einem besseren Leben, nicht mehr mit den Mühen der Universität, an die er sich so gewöhnt hatte, daß er sie nicht einmal in seiner letzten Lebenszeit und beinahe im Augenblick seines Todes aufgeben wollte, sondern in der himmlischen Universität, an die berufen zu werden er schon lange sehr leidenschaftlich erbeten hatte. Dort genießt er den Anblick und den vertrauten Umgang des Gottessohnes und die überaus erfreulichen Gespräche mit den höchsten Lehrern der Kirche, mit Adam, mit Noah, mit Abraham, mit den Propheten und Aposteln, deren Schriften er in sein Herz geschlossen und in sehr gelehrt Auslegungen erläutert hatte, mit den Vätern und mit dem verehrungswürdigen Herrn Doktor Martin Luther, mit dem er 28 Jahre eng verbunden auf Erden lebte und sich täglich über viele wichtige Themen besprach.“ (Bd I, 34f)

München

Gunther Wenz

Scola, Angelo: Hans Urs von Balthasar – ein theologischer Stil. Eine Einführung in sein Werk. Aus dem Italienischen übersetzt von Friedl Brunckhorst. – Paderborn: Bonifatius 1996. 111 S., kt DM 38,00 ISBN: 3-87088-915-2

Die Rez. eines aus einer anderen Sprache übertragenen Buches muß zwei Ebenen unterscheiden und im Blick behalten, einmal den Inhalt, für den der Vf. verantwortlich ist, und dann die Sprachform, die der Übersetzer seiner Übertragung gegeben hat. Freilich ist das Verhältnis von Inhalt und Form noch komplexer. Zum einen besitzt ja bereits das Original seine eigene Sprachform. Zum anderen ist das Übersetzen ein vielschichtiger geistiger Prozeß, der sich nicht nur auf der sprachlichen Ebene bewegt, sondern über die Sprache auch den Inhalt mitformt. Manchmal kann in einer Übersetzung der gedankliche Gehalt sogar deutlicher artikuliert sein als im Original. Aber es kann auch das Gegenteil der Fall sein, daß die Übersetzung den Gedanken verunklart, ja sogar verfälscht.

Leider begegnet man in der vorliegenden Übersetzung solchen sinnentstellenden Fehlern. Besonders wenn der Vf. eine philosophische Materie behandelt, häufen sich beim Übersetzer die Entstellungen. Dazu ein paar Beispiele: Auf S. 29, Anm. 11 wird kurz auf die plotinische Seelenlehre hingewiesen, die aber vom Übersetzer mißverstanden wird. Plotin postuliert keineswegs die „Auslöschung der Allseele“, sondern durch die Askese soll die Einzelseele in der Allseele aufgehen. S. 39 summieren sich die Fehler: „Für Balthasar ist die Erscheinung des Seins, d. h. seiner Schönheit, tatsächlich die Schneise, durch die das Sein in den Menschen eindringt und ihn zeitweise vom Bewußtsein seiner selbst und des Realen abzieht“, so der Übersetzer. Der Vf. will aber genau das Gegenteil sagen, wenn man ihn korrekt wiedergibt: „Für Balthasar ist die Erscheinung des Seins . . . tatsächlich die Schneise, durch die das Sein in den Menschen eindringt und ihn gleichzeitig zum Bewußtsein seiner selbst und des Wirklichen erweckt.“ Nur zwei Zeilen weiter liest man: „Wenn mich das Sein in seiner Erscheinung überwältigt und ergreift, löscht es mich aus.“ Im italienischen Original ist aber nicht von „auslöschen“ die Rede, sondern von „befriedigen“. Was aber soll man sich bei dem Nonsens des nächsten Satzes denken: „Indem sich das Sein schenkt, enthüllt es sich als Sein genau in dem Augenblick, in dem es das Ich vom Erkennen und Selbstbewußtsein abzieht: So ist es das verum“? Ein „verum“, welches das Ich vom Erkennen abzieht, ist doch eine sehr groteske Vorstellung! Die richtige Übersetzung müßte lauten: „... indem es das Ich zum Erkennen und Selbstbewußtsein erweckt.“ Oder S. 89 suggeriert die Übersetzung, als ob hier gelehrt würde, daß das unausschöpfbare, universale Sein der „Seinsakt eines speziellen Wesens ist“ („in quanto atto d'essere di una particolare essenza“). In dem falsch übersetzten Einschub

geht es aber nicht um das „esse universale“, sondern um den Menschen, bei dem das „esse“ Seinsakt eines Einzelwesens ist.

Aber auch im theologischen Bereich muß auf sinnerstehende Fehler der Übersetzung hingewiesen werden. Nur die gravierenden seien herausgegriffen. S. 47: „... dies ist nur durch den freiwilligen Akt der Inkorporation Christi in seine Kirche möglich.“ Richtig muß es heißen: „... durch den freiwilligen Akt der Eingliederung in Christus in seiner Kirche.“ S. 53 oben wird das „freie Angebot Gottes zur Teilnahme an seinem Leben (libera offerta della partecipazione divina)“ zu einer „freien Opfergabe zur Teilnahme am göttlichen Leben“ fälschlich umgebogen. Auf derselben S. 53 unten: „Das Übernatürliche ist vollständig und impliziert als die mit einer gewissen Autonomie begabte Beigabe das Natürliche.“ Richtig müßte der italienische Text etwa so wiedergegeben werden: „Das Übernatürliche ist ein Ganzes, das das Natürliche als mit einer Autonomie begabtes Ingredienz enthält.“ S. 81 ist dem Übersetzer ein Lapsus unterlaufen, da er die Anspielung des Vf.s an einen von Adrienne von Speyr geprägten Terminus, den Balthasar sich zu eigen macht, offenkundig nicht erkannt hat. Mit „messa in deposito“ soll auf den Gedanken der „Hinterlegung“ des göttlichen Wissens des Sohnes beim Vater hingewiesen werden. Die Übersetzung mit „Verfügbarkeit“ über das beim Vater ihm zugängliche Wissen“ verkehrt die intendierte Aussage ins Gegenteil. In der Anmerkung S. 95f zur Lehre der Kirchenväter über die Sexualität, näherhin die Art der Fortpflanzung „in statu naturae elevatae“ soll nicht auf „Nachfolgeschriften“ von Philon, sondern auf „Konsequenzen (conseguenze)“ der philonischen Lehre hingewiesen werden, die über gnostisches Schrifttum auf einige Väter einen gewissen Einfluß ausgeübt haben. Die Übersetzung S. 101 legt den Gedanken nahe, als ob eine apriorische Forderung an die Offenbarung gestellt werden könnte: „Wenn es tatsächlich wahr ist, daß die Offenbarung notwendigerweise vom Adamsprinzip zum Christusprinzip überzugehen hat ...“ Die italienische Vorlage jedoch sagt: „Wenn es tatsächlich wahr ist, daß die Offenbarung die Notwendigkeit zeigt, von Adam als Prinzip zu Christus überzugehen ...“ S. 104 unten wird durch eine grammatikalische Fehlkonstruktion der Apposition „il nuovo Adamo“ die Beziehung von Christus zu Adam genau verdreht. Schließlich dürfte die Übertragung von „l'assoluta contemporaneità dell' evento singolare di Cristo“ mit „das absolut Zeitgemäße des einmaligen Christusereignisses“ (103) nicht ganz zutreffen, wenn davon auszugehen ist, daß hier das von Balthasar immer wieder aufgerufene Problem Kierkegaards von der „Gleichzeitigkeit“ mit Christus im Hintergrund steht. Ebenso hinkt die Übersetzung von „unicità del fine sopranaturale dell' uomo“ mit „Einzigartigkeit der übernatürlichen Bestimmung des Menschen“ (105), da an dieser Stelle im Kontext der von H. de Lubac ventilierten Natur-Gnade-Problematik das Prinzip vom „unicus (einzig!) finis supernaturalis“ in die Waagschale der Argumentation gelegt werden soll.

Unter biographischer Hinsicht sind die Angaben zu korrigieren, die auf S. 22f zu lesen sind. Das „assistente degli studenti universitari“ meint keine Assistententätigkeit, sondern Balthasars Wirken als Studentenseelsorger in Basel. Auch kann nicht von Balthasars „Lehre an der Päpstlichen Univ. Gregoriana in Rom“ die Rede sein. Der italienische Text sagt richtig, daß er die Tätigkeit in Basel einer ihm angebotenen Professur (für ökumenische Theologie, damals wohl eher Kontroverstheologie) an der Gregoriana vorzog.

Es war gewiß eine mühevoll und zeitraubende Arbeit, alle Balthasar-Zitate in den deutschen Opera Omnia nachzuschlagen und entsprechend zu bibliographieren. Über die Balthasar-Texte hinaus wäre es jedoch möglich gewesen, weitere Sekundärliteratur ebenfalls nach ihrem deutschen Publikationsort zu zitieren: z. B. die Aufsätze von P. Henrici, J. O'Donnell in: IkaZ 18 (1989), 294–317, 318–332; die Homilie von Kardinal Ratzinger beim Begräbnisgottesdienst in IkaZ 17 (1988), 473–476; die Hommage aus der Feder von H. de Lubac in IkaZ 4 (1975), 390–409; die beiden öfters zitierten Bücher von L. Giussani liegen in deutscher Übersetzung beim Johannesverlag vor (Freiburg 1992, bzw. 1994); auch die Akten des Symposiums über die kirchliche Sendung der Adrienne von Speyr sind vom Johannesverlag (Einsiedeln 1986) publiziert worden.

Im Zitat (67, Anm. 36) aus „Theodramatik“ Bd IV hat sich ein Fehler eingeschlichen: statt „De Deo Uno“ muß es richtig „De Deo Trino“ heißen. S. 40 oben lies: Verum, statt Verbum.

Solche Fehler und Unebenheiten mindern natürlich das Verständnis des Textes und erschweren seine Rezeption beim deutschen Leser. Diese Feststellung ist um so betrüblicher, da das opusculum von Angelo Scola eine wertvolle Einführung zum Werk des

Schweizer Theologen darstellt. Der Vf., der von 1991 bis 1995 als Bischof die Diözese Grosseto geleitet hat und seit Herbst 1995 als Rektor der Römischen Lateran-Univ. vorsteht, war mit Balthasar befreundet, wie das 1986 publizierte Interview bezeugt (deutsch unter dem Titel „Prüft alles – das Gute behaltet“ erschienen).

Grundlage der vorliegenden Veröffentlichung sind Vorträge, die S. im Herbst 1990 am „John Paul II Institute“ in Washington gehalten hat.

Als Ausgangspunkt seiner Darlegungen wählt S. den letzten Vortrag Balthasars (vom 10. Mai 1988 bei der Communio-Tagung in Madrid), wo dieser selbst einen Durchblick durch sein Denken gegeben hat. Das 3. Kap. (26–40) kann als intensiver Kommentar zu der kurzen Rede Balthasars gelesen werden. S. legt allen Nachdruck auf das Konzept einer „Meta-Anthropologie“, die bezeichnenderweise (unter Hinweis auf einen Aufsatz von P. Henrici) zum erstenmal in dem genannten Interview (1986) von Balthasar als Begriff in die Diskussion gebracht worden ist. S. arbeitet gut heraus, wie auf diesem Weg in Abkehr von der neuzeitlichen Metaphysikkritik eine Kontinuität zur klassischen Metaphysik hergestellt werden soll, um sie gleichzeitig durch das Beachten der personalen Wirklichkeit über sich hinauszuführen.

Aufbauend auf der als „praeambulum fidei“ gesehenen Meta-Anthropologie stellt das 4. Kap. (41–50) die Artikulation der Trilogie unter einer methodologischen Perspektive dar, während das 5. Kap. (51–58) ihre Christozentrik herausstellt. Im Zusammenhang der Erläuterungen zur Christozentrik wäre es m. E. wünschenswert gewesen, wenn der Vf. seine Reflexionen gegen den möglichen Einwand einer christologischen Engführung ausdrücklich abgegrenzt hätte. Die beiden Kap. sechs (59–69) und sieben (70–86) hängen eng zusammen und gelten den beiden Grundmysterien des Christentums, dem Geheimnis der göttlichen Dreieinigkeit und dem Geheimnis der Menschwerdung Gottes. Mit Hilfe der jeweiligen Spitzenaussagen wird ein Profil von Balthasars Trinitätslehre und Christologie skizziert. Im folgenden Kap. acht (87–102) werden die drei Polaritäten behandelt, die der Anthropologie ihre spannungsvolle Dramatik verleihen: Leib-Geist, Mann-Frau, Individuum-Gemeinschaft. Das kurze 9. Kap. (103–111) bezieht noch Balthasars „Neun Sätze zur christlichen Ethik“ in den Diskurs ein.

Corrigenda: S. 19 (ital. p. 21) lies 1959, nicht 1961; S. 105, Anm. 10 (ital. p. 122): Der Verweis auf DS 2318 macht keinen Sinn. Es könnte aber (vielleicht aus einem älteren Skriptum übernommen) D 2318 gemeint sein, was dann DS = DH 3891 entsprechen würde, also einem Passus aus „Humani generis“, der hier einschlägig wäre.

Das Buch stellt eine hervorragende Einführung in das Denken Balthasars dar. Wer die italienische Sprache versteht, sollte die Originalausgabe lesen (Milano: Jaca Book 1991. ISBN: 88-16-30218-6). Sie liest sich nicht nur „più scorrevole“, sondern ist v. a. viel präziser als die vorgelegte deutsche Übertragung. Schade für den Vf. und für die Rezeption seines ausgezeichneten Werkes im deutschsprachigen Raum!

Bonstetten

Manfred Lochbrunner

Ford, David F.: *The modern theologians*. An introduction to Christian theology in the twentieth century. Second Edition. – Oxford: Basil Blackwell 1997. 772 S., kt £ 19,99 ISBN: 0-631-19592-0

Mit dem nahenden Ende des Jh.s naht sich auch eine Flut von Rückblicken, Zusammenfassungen und Überblicken über die letzten hundert Jahre. Dies trifft für die Theologie wie auch auf alle anderen Lebensbereiche zu. Oft sagen diese Rückblicke genauso viel über die sie Konstruierenden wie über das zurückliegende Jh. Aber es gibt sicher auch neue Einsichten durch solche zusammenfassende Rückblicke. Sie bieten zumindest die Chance, anhand einer bestimmten interpretierenden Auswahl des Materials die eigene zu überprüfen, zu schärfen und zu ergänzen.

Das hier angezeigte Werk leistet diesen Dienst. Ursprünglich 1989 in einer ersten Auflage erschienen, bietet es nun in seiner zweiten Auflage einen wesentlich erweiterten und ausgereiften Überblick über theologische Strömungen des 20. Jh.s. Es hat dabei Stärken, die besonders der kontinentaleuropäischen Theologie in ihrer Standortbestimmung am Ende des Jh.s hilfreich sein können. Denn für diese Theologie bedeutet das zurückliegende Jh. auch einen ganz entscheidenden Bruch: das Ende der Dominanz ihrer eigenen theologischen Positionen. Die europäische Theologie muß sich heute neu als eine unter vielen (selbst-)bewußt kontextuellen Theologien konstituieren. Das vorliegende Werk hilft, den größeren Kontext zu verstehen, in dem diese Neubestimmung sich vollzieht.

Zwei Charakteristika dieses englischsprachigen Buches sind besonders hilfreich und machen die Lektüre auch für deutschsprachige TheologInnen wichtig: die fundierte Präsenz feministischer Theologien und die für einen Teil der US-amerikanischen Theologie charakteristische „postkoloniale Sensibilität“. Erstere zeigt sich z. B. in zwei Beiträgen über feministische Theologien (von der US-Amerikanerin Rebecca S. Chopp und der Engländerin Ann Loades), letz-

tere macht sich besonders in den wichtigen Beiträgen über theologische Strömungen der Dritten Welt, aber auch in Beiträgen über „Hispanic/Latino Theology“ und über die Theologie amerikanischer UreinwohnerInnen bemerkbar.

Das Buch beginnt dort, wo der theologische Schwerpunkt zu Beginn des 20. Jh.s, d. h. konkret am Ende des ersten Weltkrieges, noch lag: in Europa, und zwar mit Karl Barth (der Hg. ist in der protestantischen Theologie beheimatet und hat über Barth gearbeitet). Ein gewichtiger Abschnitt in diesem ersten Teil des Buches über „Kontinentaleuropäische Theologien“ ist aber auch der Katholischen Theologie gewidmet (Yves Congar und Henri de Lubac, Karl Rahner, Hans Urs von Balthasar, Edward Schillebeeckx und Hans Küng sind jeweils eigene Kap. gewidmet). Ein zweiter, kürzerer Teil des Buches beschäftigt sich mit theologischen Strömungen in Großbritannien, ein dritter Teil mit nordamerikanischen Theologien (eigene Beiträge zu Bernard Lonergan und zur Prozeß-Theologie entfielen dabei – sicher zu Recht – in der zweiten Auflage). Mit diesem Teil ist das Buch zeitlich weit in die zweite Hälfte des 20. Jh.s vorgedrungen. Erst in ihr finden sich die Schwarze Theologie, Feministische Theologien, hispanische Theologien und die Theologie der amerikanischen Ureinwohner in nennenswerter Dichte ausgeprägt. Ein vierter, wichtiger Teil des Buches ist Theologien aus der Dritten Welt gewidmet. Alle Beiträge dieses Teils – jeder von ihnen fundiert und informativ – sollten zur Pflichtlektüre von TheologInnen der ersten Welt gehören. Ein eigener hervorragender Artikel skizziert die Entwicklung und Positionen der südafrikanischen Theologie. Diese hat ja besondere Relevanz für die Schwarze Theologie in Amerika, bzw. ist von dieser nachhaltig geprägt worden. Die weiteren vier Teile des Buches bieten Überblicke über 1) evangelikale und orthodoxe Theologien (die Kombination ist aufschlußreich: Offensichtlich sind diese Theologien „die Anderen“, wenn auch auf unterschiedlichen Seiten des Spektrums); 2) Transregionale theologische Strömungen, wie z. B. die ökumenische Theologie, die feministische Theologie und postmoderne Varianten theologischer Reflexion; 3) christliche Theologie angesichts des religiösen Pluralismus (ein eher kurzer Abschnitt); 4) „Theologie und“: Naturwissenschaften, Kunst, Musik und Sozialwissenschaften.

Ein kurzer Epilog des Hg.s rundet das gewichtige Buch ab. Ein Glossar und Register am Schluß sowie kurze Angaben zu den Vfn am Anfang des Buches machen das Werk durchaus BenutzerInnen-freundlich.

Es ist leicht, die Auswahl (und ihr Wagnis), die der Cambridge Theologieprofessor David F. Ford für seinen Überblick über die theologischen Strömungen des 20. Jh.s traf, zu kritisieren. Man hätte sich z. B. einen Beitrag über die Liturgische Bewegung oder auch über die Pfingstbewegung als transregionale theologische Strömungen vorstellen können. Ein Beitrag über die Bedingungen theologischer Reflexion im Zeitalter von Cyberspace wäre mir wichtig erschienen. Man hätte sich die Darstellung der Lateinamerikanischen Befreiungstheologie von einer Lateinamerikanerin gewünscht (obwohl der Artikel, geschrieben von der nordamerikanischen feministischen Theologin Rebecca Chopp, sehr gut ist). Aber letztlich sagen diese Kritikpunkte und Details mehr über die Präferenzen der Rezensierenden als über das zu rezensierende Werk.

Eines ist sicher: Das Buch bietet eine plausible Version eines fundierten Überblicks über die theologischen Bewegungen im 20. Jh. Es ist hervorragend geeignet, eigene Versionen im Dialog mit dieser Version zu überprüfen. Weitere noch erscheinende Versionen werden sich an und mit ihr messen lassen müssen.

Durham (USA)

Teresa Berger

Dogmatik

Staats, Reinhart: Das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel. Historische und theologische Grundlagen. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1996. XIV, 363 S., geb. DM 78,00 ISBN: 3-534-01840-0

Der evangelische Kirchenhistoriker Reinhart Staats trägt in dieser sehr informativen Studie seine langjährigen Forschungsergebnisse über die Hintergründe der Entstehung des nizäno-konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnisses (NC) zusammen, nimmt eine (auf den damaligen zeitgeschichtlichen Kontext bezogene) theologische Interpretation des Textes vor, referiert die Wirkungsgeschichte dieses Symbolums in der östlichen und (v. a.) in der westlichen kirchlichen Tradition und stellt die ökumenische Bedeutung dieses den christlichen Kirchen gemeinsamen trinitarischen Bekenntnisses dar.

S. nimmt zwar an vielen Stellen auf die intensive wissenschaftliche Diskussion über die Geschichte des NC Bezug und bietet reichhaltiges Literaturmaterial für eine eigenständige Auseinandersetzung mit der Thematik, setzt sich jedoch selbst mit den Thesen, die von seiner abweichen, kaum detailliert auseinander. Dieses Vorgehen steht im Zusammenhang mit der ihn leitenden Absicht, „daß endlich ein fertiges Buch auch von Nichthistorikern und Nichttheo-

logen gelesen werden kann“ (XI), eine methodische Vorentscheidung, die S. im Vorwort begründet (und entschuldigt). Gleichwohl enthält das Buch umfangreiche Ausführungen über die Kirchen- und Theologiegeschichte v. a. des 4. Jh.s, die über den Kreis von Theologen und Historikern hinaus wohl nur einzelne Interessierte zur Kenntnis nehmen werden. In all ihrer Differenziertheit bleibt die Darstellung leicht verständlich, und die Grundgedanken prägen sich durch manche Vorwegnahmen oder Wiederholungen gut ein.

Die Hauptthese des Buches ist von Beginn an im Blick, sie wird argumentativ mehrfach vorbereitet und erscheint im Rahmen der von S. gebotenen Argumente als schlüssig: Demnach könnte der Textbestand des NC weitgehend auf eine im Jahr 379 in Antiochien tagende Synode zurückgehen (175–179) und bereits zu Beginn des Konzils von Konstantinopel (leicht ergänzt) verlesen worden sein, um im Streit mit jenen später „Pneumatomachen“ genannten Theologen Position zu beziehen, die sich gegen die Göttlichkeit des Heiligen Geistes ausgesprochen hatten. Damit wendet sich S. – dem Trend der neueren Forschung folgend und in ausdrücklichem Widerspruch zu den älteren Arbeiten von A. M. Ritter und J. N. D. Kelly – gegen die Möglichkeit, das NC könnte in einer späteren Phase des Konzils als Diskussionsangebot und Kompromißformel im Gespräch mit den Pneumatomachen formuliert worden sein. Als Hauptargument für diese These betrachtet S. die auffällige Aufnahme zweier Textpartien in das NC, die aus jenem stadtrömischen Glaubensbekenntnis (Romanum: R) stammen, das im Westen später erweitert und als das „Apostolische Glaubensbekenntnis“ bezeichnet wurde. Gemeint sind die beiden Formulierungen „aus Heiligem Geist und der Jungfrau Maria“ sowie „unter Pontius Pilatus“ im zweiten, christologischen Bekenntnisteil, die als erklärungsbedürftige Erweiterungen des NC gegenüber dem im Jahr 325 bekräftigten Nizänum (N) gelten. S. weist diese Ergänzungen als Anleihen an die stadtrömische Tradition aus, ein Vorgehen, das im Kontext der dem Westen gegenüber freundlichen Synode von Antiochien 379 plausibel erscheint, dagegen nicht in den zeitgeschichtlichen Rahmen von 381 paßt, da insbesondere die vom Konzil von Konstantinopel verabschiedeten Kanones den Einflußbereich Roms durch die Schwächung seines Verbündeten Alexandrien beschneiden wollten. S. wiederholt damit in seiner Monographie zum NC eine von ihm bereits in Aufsatzform vorgelegte Auffassung (vgl. R. Staats: Die römische Tradition im Symbol von 381 [NC] und seine Entstehung auf der Synode von Antiochien 379, in: VigChr 44 [1990], 209–221), die in der Literatur aufmerksam registriert wurde, jedoch nicht unwidersprochen blieb (vgl. W.-D. Hauschild: Nicäno-Konstantinopolitanisches Glaubensbekenntnis, in: TRE 24 [1994], 444–456, besonders 449). Nach Hauschild hat der von S. vorgenommene wortstatistische Vergleich zwar nur eine sehr begrenzte Aussagekraft, aber auch er betrachtet die Einfügung „(gekreuzigt) unter Pontius Pilatus“ als einen Hinweis auf eine möglicherweise gegebene antiochenische Vorgeschichte des NC. Unabhängig von der Frage, ob die (eine direkte Verbindung zwischen den Symbola von 379 und 381 voraussetzende) These von S. von der nachfolgenden historischen Forschung erhärtet werden kann, sind seine Verweise auf Textparallelen in der römischen und insbesondere in der jerusalem Tradition (158–179) von bleibender Bedeutung.

Die im gesamten Buch durchgehaltene Konzentration des Blicks auf die Geschichte des NC wird – bei einer Studie eines Historikers ja auch nicht verwunderlich – auch in jenem Abschnitt beibehalten, dessen Thema die „Theologie des Nizänums (NC)“ ist (203–278). S. leitet diesen Abschnitt mit Überlegungen zu einer möglichen thematischen Untergliederung der Bekenntnissätze des NC in 12 theologische Gedanken ein. Er greift damit ein Gliederungsprinzip auf, das im Westen nachweislich seit dem frühen Mittelalter bei der Auslegung des Apostolischen Glaubensbekenntnisses verwendet wurde. Die 12 Sätze wurden je einem der Apostel zugeordnet, um die Gründung des gesamten Bekenntnisses in der „apostolischen“ Tradition als gegeben zu erweisen. S. möchte auf diese Weise einen erneuten Hinweis auf die theologische Nähe zwischen Apostolicum und NC geben, denn nicht nur der Zahl, vielmehr auch dem Inhalt nach lassen sich die einzelnen Bekenntnissätze einander zuordnen. Deutlich betont S., er wolle damit der trinitarischen Grundstruktur der Glaubensbekenntnisse, deren „Sitz im Leben“ der christlichen Gemeinde die Taufe ist, nicht widersprechen. Die gewonnene thematische Untergliederung ermöglicht ihm im Fortgang zwar eine Auslegung von Bekenntnistteilen in überschaubarer Länge und mit recht begrenztem theologischem Gehalt, allerdings gerät dabei die innere Einheit der drei Artikel des Glaubensbekenntnisses leicht

aus dem Blick. Dies gilt insbesondere beim Geistbekenntnis, dessen Bezug zu den nachstehenden Bekenntnisaussagen nicht recht deutlich wird. Die Ausführungen zu den 12 unterschiedenen Bekenntnissätzen führen jeweils deren biblische Grundlage an und verweisen auf gleichlautende oder ähnliche Formulierungen in wichtigen theologischen Schriften der Väterzeit. Die letztgenannten Partien leisten eine sehr hilfreiche Kontextualisierung der Theologie des NC in der damaligen Diskussion. Dagegen sind die biblischen Verweise zumeist äußerst knapp gehalten (v. a. bei dem Satz „Ist am dritten Tage auferstanden nach der Schrift“ [249]) und verzichten auf eine Rezeption exegetischer Arbeiten.

Die Monographie von S. ist mit hohem ökumenischem Engagement geschrieben. Die Passagen über die Rezeption des NC in den einzelnen konfessionell geprägten Traditionen sind sehr informativ. Dabei ist eine größere Nähe zur neueren evangelischen Theologie und ihrem Bemühen um das NC zu erkennen. Das intensive Ringen der römisch-katholischen Kirche um eine Verständigung mit der Orthodoxie über das NC (insbesondere über die westliche Einfügung des „filioque“) kommt nur am Rande zur Sprache (vgl. zuletzt: Die griechische und die lateinische Überlieferung über den Ausgang des Heiligen Geistes. Eine Klarstellung in Verantwortung des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen, in: US 50 [1995], 316–324). Erstaunlich offen zeigt sich S. für die Möglichkeit, sich auch im evangelischen Kirchenraum zur „katholischen“ Kirche zu bekennen. Seine Argumentation, nur auf diese Weise ließe sich in der evangelischen Volksfrömmigkeit allmählich eine positive Wertigkeit der Katholizität der Kirche erreichen (29), wirkt überzeugend. Sein Votum für den liturgischen Gebrauch des NC ohne „filioque“ entspricht der heute weithin konsensfähigen Auffassung aller ökumenisch sensibilisierten kirchlichen Kräfte; die These, auf diese Weise sei der Text auch theologisch leichter zu erläutern, steht jedoch nicht nur im Gegensatz zur evangelischen Auslegungstradition (vgl. H.-M. Barth: Die Lehre vom Heiligen Geist in reformatorischer und ostkirchlicher Tradition, in: ÖR 45 [1996], 54–68), sie läßt sich auch auf der Basis einer am biblischen Zeugnis orientierten Interpretation des trinitarischen Bekenntnisses nur schwer halten.

Die klare Sprache, die gebotene detaillierte Information über die Vor- und Nachgeschichte des NC und die hohe ökumenische Sensibilität des Vf.s machen diese Monographie zu einem theologischen Standardwerk, das bei dem Bemühen behilflich sein kann, die große Bedeutung des NC für das Leben der einen, katholischen Kirche im Studium wahrzunehmen und in der liturgischen Praxis lebendig zu erhalten.

Mainz

Dorothea Sattler

Ratzinger, Joseph: Vom Wiederauffinden der Mitte. Grundorientierungen. Texte aus vier Jahrzehnten, hg. v. Schülerkreis, Redaktion: Stephan Otto Horn u. a. – Freiburg / Basel / Wien: Herder 1997. 319 S., geb. DM 32,00 ISBN: 3-451-26417-X

Das internationale Renommee von Kardinal Ratzinger beruht nicht nur auf seiner derzeitigen Stellung als Präfekt der Römischen Kongregation für die Glaubenslehre, sondern gerade auch auf seiner Wirkung als systematischer Theologe. Zu nennen ist nur das bis heute lesenswerte geniale Werk „Einführung ins Christentum“. Man kann es daher nur begrüßen, wenn einige Autoren aus seinem Schülerkreis anlässlich des 70. Geburtstages von J. Ratzinger wichtige Aufsätze und Beiträge wieder zugänglich gemacht haben. Ziel der Textauswahl war es, die entscheidenden Linien der theologischen Entwicklung von R. herauszustellen, um somit seine Orientierung an der Mitte des christlichen Glaubens als integrierende Kraft seines theologischen Denkens deutlich zu machen.

Die ausgewählten Beiträge sind unter drei Gesichtspunkten zusammengestellt: V. Pfnür, J. Zöhrer, S. Wiedenhofer, St. Horn und V. Twomey geben jeweils in der Einleitung Gründe für die Auswahl und die Einordnung in die Gesamtlinie des Schaffens R.s an.

Der erste Teil umfaßt unter der Leitidee „Die Frage nach dem unterscheidend Christlichen“ in zwei Unterabteilungen Beiträge zur Frage nach der Mitte des Glaubens und den Konturen des konstitutiv Christlichen und den Konsequenzen für die Katechese, u. a. auch die jeweiligen Vorworte zur Neuauflage der Diss. „Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche“ und der Habilitationsschrift „Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura“. Aus dieser Abteilung sei besonders der Grundlagenartikel hervorgerufen „Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen“ (40–59) wie auch der Beitrag „Der christliche Glaube und die Weltreligionen“ (60–82) aus der Rahner-FS „Gott in Welt“, der 1960 schon die ganze erkenntnistheoretische, geistesgeschichtliche und praktische Thematik des gegenwärtigen interreligiösen Dia-

logs und der Auseinandersetzung mit der sog. pluralistischen Religionstheorie vorausnimmt.

Der zweite Teil wendet sich dem Thema „Kirche“ zu: in den einzelnen Aufsätzen kommt besonders die trinitarische Grundlegung der Kirche zum Vorschein, die nicht nur als Volk Gottes, sondern gerade vom Christusereignis her unterscheidend als der Leib Christi, der Tempel des Heiligen Geistes verstanden werden muß. Auch die Beiträge zum Ökumenismus, zum Verhältnis von Gesamt- und Teilkirche und die luzide Begründung der Petrusnachfolge sind von bleibender Aktualität. Im dritten Teil sind Beiträge gesammelt „Zur Theologie des Politischen“. Besonders zu beachten ist der Aufsatz „Christliche Orientierung in der pluralistischen Demokratie? Über die Unverzichtbarkeit des Christentums in der modernen Welt“, aber auch die Auseinandersetzung mit der Befreiungstheologie unter dem Titel „Politik und Erlösung“. In der Einleitung zu diesem Themenbereich wäre ein Hinweis auf die Neuausgabe des Werkes „Theologie der Befreiung“ von Gustavo Gutiérrez wichtig gewesen, in dem der „Vater der Befreiungstheologie“ die Weiterentwicklung seines Denkens darlegt (so auch auf einem Kongreß in Essen 1996 bei Anwesenheit von Kardinal Ratzinger), so daß die Darstellung und Kritik der Theologie von Gutiérrez durch R. (249–265) auf weite Strecken inzwischen gegenstandslos geworden ist.

Der vorliegende Bd. beschließt mit einer Auswahlbibliographie R.s (291–308), die nach Themenschwerpunkten geordnet ist. Die Überschriften zeigen die wichtigsten Themenbereiche und die Breite der theologischen Arbeit des Kardinals (Vatikanum II, Theologie als Wissenschaft, Katechese, Auslegung des Glaubensbekenntnisses, Offenbarung und Überlieferung, Communio-Ekklesiologie, Eucharistie, Maria, Ehe-Familie, Glaube-Moral, Theologie und Politik). Interessant sind auch die Zusammenstellungen des autobiographischen Rückblickes (308), v. a. in dem Buch „Salz der Erde“ und „La mia vita“ (1997), das bald auch auf deutsch vorliegen soll. Abschließend wird ein Überblick gegeben über die Sekundärliteratur (309–315), in der sich die erste Rezeption und Auseinandersetzung mit dem theologischen Werk von Kardinal Ratzinger spiegelt.

Es ist hier nicht der Ort, sich mit den Inhalten und Themen der einzelnen Aufsätze auseinanderzusetzen. Es ist aber den Schülern, die diese Beiträge gesammelt haben, zu danken, daß nun grundlegende Beiträge des Jubilars wieder leicht zugänglich sind. Wozu theologische Arbeit gut ist und wie Theologie nur in stetigem inneren Überschreiten in den Glauben hinein vollzogen werden kann, sagt der Autor selbst: „Die Aufgabe der Theologie bleibt in dieser Weltzeit notwendig unabgeschlossen. Sie ist gerade das immer neue Fragen nach Gottes Antlitz ‚bis er kommt‘ und selber alles Fragens Antwort“ (59).

München

Gerhard Ludwig Müller

Ruhe, Bernd: Dialektik der Erbsünde. Das Problem von Freiheit und Natur in der neueren Diskussion um die katholische Erbsündenlehre. – Fribourg: Universitätsverlag 1997. 294 S. (Ökumenische Beihefte zur Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie, 31), brosch. sFr 54,00 ISBN: 3-7278-1115-3

Bei der vorliegenden Arbeit handelt sich um eine an der Theol. Fak. der Univ. Freiburg/Schweiz 1996 eingereichte Diss. Auf der Basis einer „materialistischen Anthropologie“ (270) liefert sie eine Rekonstruktion der christlichen Erbsündenlehre. Ausgehend vom Geschichts-, Subjekts- bzw. Freiheitsbegriff (189–259) v. a. bei Karl Marx (189–220) und Louis Althusser (243–259) und in Auseinandersetzung mit Max Horkheimers und Theodor W. Adornos geschichtsphilosophischer These vom „universalen Verblendungszusammenhang“ (221–242) wird die materialistische Dialektik von Individual- und Gattungsgeschichte theologisch als universaler Schuldzusammenhang gedeutet: Erbsündig sind die Menschen als „Agenten ... der vorgegebenen Strukturen und eines durch sie reproduzierten Schuldzusammenhangs“ (259).

Durch seine Rekonstruktion der christlichen Erbsündenlehre beansprucht der Vf. Rahners Begriff des erbsündlichen Existenzials (127–163) und die theologische Rede von der strukturellen bzw. sozialen Sünde (164–179) historisch, gesellschaftlich und politisch-ökonomisch zu vertiefen (160–163, 178f, 270, 273).

Mit seiner „materialistischen Rekonstruktion der Erbsündenlehre“ (265–282) wendet sich der Vf. gegen eine am „monadischen Individuum“ orientierte „personalistische Engführung“ der Erbsündenlehre (17). Sie entdeckt der Vf. nicht nur bei Piet Schoonenberg (19–48) und Urs Baumann (49–67), sondern auch in den neueren Beiträgen von Eugen Drewermann (70–99), Peter Hünermann, Thomas Pröpper, Helmut Hoping (100–126) und Wolfhart Pannenberg (180–188); den sprachtheologischen Beitrag zur Erbsündenlehre von Tom Kleffmann hat der Vf. nicht berücksichtigt, die Arbeiten von Christene Axt-Piscalar und Raymund Schwager sind erst nach Abschluß der Diss. des Vf.s erschienen.

Um mögliche Mißverständnisse zu vermeiden, weist der Vf. darauf hin, daß sich seine theologische Rezeption marxistischer Theorie darauf beschränkt, „den gesellschaftlichen Gesamtzusammenhang empirisch angemessen zu analysieren“ (17). Dieses Vertrauen in die empirische Triftigkeit

der marxistischen Gesellschaftstheorie, die den Menschen als „Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse“ begreift, vermag der Rez. ebensowenig zu teilen wie das Vertrauen in die philosophische Valenz von Althusser's Bestimmung der Geschichte als „Prozeß ohne Subjekt“.

Es ist anzuerkennen, daß sich der Vf. um eine objektive Darstellung der neueren Beiträge zur Erbsündentheologie bemüht. Im einzelnen ist auch seine Kritik überzeugend, etwa an der Verabschiedung der christlichen Erbsündenlehre bei Baumann (63–67) oder der Naturalisierung der Sünde bei Drewermann (93–99). Auch das Urteil, in Drewermanns Rekonstruktion der christlichen Erbsündenlehre hätten Geschichte und Gesellschaft des Menschen „keine konstitutive Bedeutung“ (97), ist sicher gut begründet.

Bei der Kritik des Erbsündenbegriffs von Hünermann, Pröpper und Hoping transportiert der Vf. dagegen die üblichen Mißverständnisse bzgl. der Transzendental- und Existenzphilosophie, die im Hintergrund der genannten Entwürfe stehen. Deutlich wird das v. a. am zentralen und wiederholt erhobenen Vorwurf der Geschichtslosigkeit (125 u. ö.). So sieht der Vf. die Notwendigkeit, den „transzendentalphilosophischen Erbsündenbegriff“ (124) – wie er das Erbsündenverständnis von Hünermann, Hoping und Pröpper nennt – durch einen materialistischen Geschichtsbegriff zu korrigieren. Daß allerdings Geschichtsbegriffe, die eine umfassende Deutung der menschlichen Individual- und Gattungsgeschichte beanspruchen, in der geschichtsphilosophischen Diskussion der Gegenwart nur noch philosophiehistorisch von Bedeutung sind, ist dem Vf. anscheinend entgangen. Nirgendwo setzt er sich z. B. mit den geschichtsphilosophischen Arbeiten von Jörn Rüsen oder der transzendentalen Historik von Hans Michael Baumgartner, die in meinem eigenen Rekonstruktionsversuch der Erbsündenlehre eine nicht unbeträchtliche Rolle spielt, auseinander. Ob eine materialistische Rekonstruktion der menschlichen Freiheitgeschichte gegenüber transzendentalphilosophischen Theorieansätzen philosophisch tragfähiger und ihre theologische Rezeption theologisch überzeugender ist, sei dem Urteil der Leserinnen und Leser überlassen.

Luzern

Helmut Hoping

Jüngst, Britta: Auf der Seite des Todes das Leben. Auf dem Weg zu einer christlich-feministischen Theologie nach der Shoah. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus / Chr. Kaiser 1996. 246 S., kt DM 68,00 ISBN: 3-579-02024-2

Die nachfolgende Rez., für die ich verantwortlich zeichne, ist auf etwas ungewöhnliche Weise entstanden: Sie ist das gemeinsam erarbeitete Produkt eines Lektüre-Kolloquiums an der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Münster.

Britta Jüngst unternimmt in ihrem Buch das Projekt, christlich-feministische Theologie und jüdisch-christliches Gespräch aufeinander zu beziehen. Zentral ist dabei für sie die Tatsache, daß dies im Kontext der BRD – als Gesellschaft der Nachkommen der Opfer und TäterInnen – geschehen soll, weshalb sie besonders die Shoah als prägendes Ereignis in den Blick nimmt. Sie will diesen Diskurs nicht auf eine innertheologische Auseinandersetzung beschränken, sondern vor allen Dingen den jeweiligen persönlichen biographischen Bezug ernstnehmen.

Als Grundlage ihrer Untersuchung setzt sie sich sehr ausführlich mit dem für die feministische Theologie zentralen Begriff der Frauenerfahrung auseinander.

Im zweiten Teil zeigt sie drei Anlässe auf, anhand derer deutlich wurde, daß Frauen dazu neigen, sich ausschließlich als Opfer zu betrachten: die Diskussion um Rassismus in der US-amerikanischen Frauenbewegung, die Erkenntnis der Mitschuld und Schuld von Frauen während der NS-Zeit und die Antijudaismus-Debatte in der feministischen Theologie. Mit der Einsicht, daß Frauenerfahrungen differenziert betrachtet werden müssen, geht deren Relevanz für kontextuelle Theologien in der BRD nicht verloren, sondern erweist sich im Gegenteil als notwendig.

Dies zeigt J. im zentralen Teil ihrer Untersuchung, der sehr differenzierten Analyse von Interviews mit Opfern, TäterInnen und SympathisantInnen der Shoah und ihren Nachkommen. (Dabei konstatiert sie großen Forschungsbedarf bzgl. geschlechtsspezifischer Aspekte.) Zwei wichtige Feststellungen sind, daß diffuse Schuldgefühle bei vielen Kindern von Opfern und TäterInnen auftreten, und meist Schweigen über die Vergangenheit in den Familien herrscht. J. plädiert deshalb für Konkretheit, d. h. dafür, die eigene Familiengeschichte offenzulegen und zu reflektieren. Für die Theologie bedeutet dies eine kritische Auseinandersetzung mit ihrem Schuldigwerden durch Jahrhundertlang vertretenen und immer noch vorhandenen Antijudaismus.

Im letzten Abschnitt greift sie auf die biblische Erzählung von Ruth und Noomi zurück. Den Bibeltext verwendet sie dabei assoziativ, d. h. sie charakterisiert anhand einzelner Aspekte des Textes entscheidende Elemente des Dialogs zwischen Juden/Jüdinnen und ChristInnen.

In ihrem Buch gelingt J. die Verknüpfung disparater Materialien (Film, Lyrik, Interviews, literarische Werke, biblischer Text usw.). Damit wird sie ihrem Anspruch der Interdisziplinarität nicht nur inhaltlich, sondern auch formal gerecht. Stellenweise wird leider der Übergang zwischen Zitaten und eigenen Stellungnahmen oder der ursprüngliche Kontext der Zitate nicht deutlich. Innerhalb der einzelnen Hauptteile könnte der Bezug zur Gesamtthematik klarer hergestellt werden.

„Auf der Seite des Todes das Leben“ stellt mit Sicherheit einen wichtigen Beitrag für das christlich-jüdische Gespräch zwischen Frauen in Deutschland dar. Dieses befindet sich leider noch ganz in seinen Anfängen, wird aber mit Engagement geführt. Die Rezensentinnen möchten sich der im Januar 1997 verstorbenen jüdischen Philologin Marianne Wallach-Faller in der Hoffnung anschließen, „daß sich der christlich-jüdische Dialog, wie er heute unter Feministinnen geführt wird, zu einem Modellfall entwickelt, wie der christlich-jüdische Dialog allgemein geführt werden kann: in gegenseitigem liebevollem Respekt füreinander und für die je andere religiöse Tradition.“¹

Graz

Anne Jensen

Ökumenische Theologie

Neuner, Peter: Ökumenische Theologie. Die Suche nach der Einheit der christlichen Kirchen. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1997. XIV, 305 S., geb. DM 68,00 ISBN: 3-534-12071-X

Das, was bei dieser ersten von einem katholischen Autor, dem Münchner Prof. für Dogmatik, verfaßten „Ökumenischen Theologie“ vielleicht als allererstes auffällt, ist ihre wohlthuende Lesbarkeit. Unter bewußtem Verzicht auf wissenschaftliches Beiwerk, aber dennoch genau und umfassend wird hier in einer präzisen, einprägsamen Sprache und mit spürbarem Engagement informiert über die Suche nach Einheit der christlichen Kirchen, ihre Geschichte, ihre Probleme und ihre bisherigen Ergebnisse. Eingebunden in diesen großen Zusammenhang ist etwas wie eine, in ökumenischer Perspektive stehende „Konfessionskunde“, die in klaren, kundigen Zügen die einzelnen Kirchen in ihrer Besonderheit beschreibt mit samt ihrer Trennungsgeschichte, ihrer ökumenischen Einstellung und ihrem „ökumenischen Beitrag“.

Schon daran wird deutlich, daß sich dieses Buch an eine weite Leserschaft richtet, ihr die Bedeutung der ökumenischen Bewegung erschließen, sie in diese Bewegung hineinnehmen und sie zum eigenen Engagement ermutigen möchte.

Der Gesamtaufbau ist klar. Ein erstes, einleitendes Kap. erklärt zunächst die verschiedenen Bedeutungen des Begriffs „Ökumene“. Dabei führt es ein in die verschiedenen Zielsetzungen und Motivationen der ökumenischen Bewegung: sie erscheint als Bewegung mit dem Ziel einer Einigung der Christenheit, als Bewegung mit dem Ziel gemeinsamen missionarischen Handelns der Christen und Kirchen, als Bewegung mit dem Ziel, der Versöhnung und dem Wohl aller Menschen zu dienen. Es wird deutlich, daß diese verschiedenen Zielsetzungen oder Motivationen zusammengehören, daß sie in ihrer Verschiedenheit aber auch in Spannung zueinander treten können. Dem Letzteren wird an dieser Stelle nicht nachgegangen. Jedoch wird von vornherein klar gesagt, daß die vorliegende Arbeit sich mit der „klassischen Fragestellung im Sinne der Einigung der Christenheit“ beschäftigt, und das „in genuin theologischer Sichtweise“. Denn die „theologischen Fragen (spielen) im Prozess der Ökumene eine gewichtige Rolle“, ohne daß das bedeutet, die theologische Besinnung allein könne die Einigung der Christenheit bewirken.

Nach dieser wichtigen Klarstellung bietet das nächste, längere Kap. eine Geschichte der ökumenischen Bewegung, die bei der Reformationszeit ansetzt, aber bald hinführt zum Werden und dann zur weiteren Entwicklung und Wirkungsgeschichte des Ökumenischen Rates der Kirchen. Den Leitfadern bilden v. a. die bisherigen sieben Vollversammlungen des Ökumenischen Rates von Amsterdam (1948) bis Canberra (1991), die jeweils mit ihren Interessenschwerpunkten und nicht zu kurz dargestellt werden unter Einblendung anderer ökumenischer Ereignisse wie z. B. der Weltkonferenzen für Glauben und Kirchenverfassung in Montreal (1963) und in Santiago de Compostella (1993), des II. Vatikanischen Konzils oder der Verabschiedung des „Lima-Papiers“ über Taufe, Eucharistie und Amt (1982). Mit Recht wird die Vollversammlung in Neu-Delhi (1961) als „Meilenstein der ökumenischen Bewegung“ bewertet, der dann gleichsam kontrapunktisch die Vollversammlung in Uppsala (1968) folgt mit ihrer von den einen begrüßten, von anderen als problematisch beurteilten starken Ausrichtung auf den „Säkularökumenismus“. Die Rede von einer „Krise“ der ökumenischen Bewegung ist hier schwerlich eine Übertreibung. In den nachfolgenden Vollversammlungen hält sich die Ausrichtung auf die Einheit der ganzen Menschheit durch und erweitert sich („Bewahrung der Schöpfung“). Aber die Betonung kirchlicher Einheit tritt ihr

¹ Marianne Wallach-Faller: Wenn Frauen die männliche Sicht verinnerlichen, in: STREITFALL Feministische Theologie, Düsseldorf 1993, 269–276 (zitiert nach Britta Jüngst, 216).

wieder deutlich zur Seite. Man versucht, beides zusammenzuhalten und zusammenzusehen. Wieweit gelingt das wirklich? Der Vf. sieht durchaus die Problematik. Aber da es hier um eine Kernfrage der ökumenischen Bewegung geht, nämlich um die Frage ihrer „Integrität“ und inneren Geschlossenheit, wären an dieser Stelle noch gezieltere und auch kritische Überlegungen und Hinweise sicherlich am Platze gewesen. Diese Frage macht sich auch auf den beiden letzten Vollversammlungen in Vancouver (1983) und dann in Canberra (1991) sehr nachdrücklich bemerkbar. Der „Koinonia“-Gedanke, wie er auf dieser letzten Vollversammlung und danach auf der Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Santiago (1993) entwickelt wird und den der Vf. als ein verheißungsvolles „Modell der Einheit“ begrüßt, ist sicherlich geeignet jene Spannung zwischen einem primär der Kirche und einem primär der Welt zugewandten Ökumenismus zu überbrücken. Aber es scheint, als brähe diese Spannung in einer unterschiedlichen Interpretation des „Koinonia“-Gedankens doch wieder auf.

Dieses Kap. findet seinen Abschluß in einem Teil über das Selbstverständnis, die Verfassung und die Strukturen des Ökumenischen Rates. Der Hinweis, daß „der ökumenische Rat der Kirchen nicht die ökumenische Bewegung, sondern ein Teil von ihr ist“, ist nicht nur für Katholiken wichtig.

Es folgt im nächsten Kap. des Buches jene bereits erwähnte Darstellung der einzelnen Kirchen und Konfessionen: der orthodoxen Kirchen des Ostens, der reformatorischen Kirchen, der anglikanischen Kirche, der Freikirchen, der altkatholischen Kirche und der römisch-katholischen Kirche. Was hier auf relativ kurzem Raum gesagt wird, ist eine sehr gelungene Grundinformation. Sie umfaßt im wesentlichen das gesamte kirchliche Spektrum der ökumenischen Bewegung. Einige freilich mögen wünschen, daß auch die sog. „transkonfessionellen Bewegungen“ – zumindest als Gesamtphänomen – eine Erwähnung gefunden hätten: die Pfingstbewegung und die Pfingstkirchen, die charismatische Bewegung und die evangelikale Bewegung. Auch sie wirken auf die ökumenische Bewegung ein und müssen berücksichtigt werden.

Das vierte, relativ kurze aber sehr interessante Kap. spricht von „ökumenischen Durchbrüchen“. Es verwundert vielleicht ein wenig, daß es dem großen Kap. über „theologische Hauptprobleme“ vorausgeht und nicht nachfolgt; denn vier der fünf beschriebenen „Durchbrüche“ haben mit der Bewältigung theologischer „Probleme“ zu tun. Bemerkenswert ist, daß ein katholischer Autor als ersten dieser „ökumenischen Durchbrüche“ ausgerechnet die „Leuenberger Konkordie“ (1973) rühmt, also jene Vereinbarung, die die Gemeinschaft zwischen den reformatorischen Kirchen Europas verwirklichte. Über diese erzielte Gemeinschaft hinaus sieht der Vf. hier ein „Modell von hoher ökumenischer Bedeutung“: Kirchen, die ihre konfessionelle Besonderheit und Identität bewahren, verwirklichen Kirchengemeinschaft aufgrund einer erzielten Gemeinsamkeit im Verständnis des Evangeliums und der Sakramente und aufgrund einer Erklärung, daß die bisherigen gegenseitigen Verwerfungen die Partnerkirchen heute nicht mehr treffen. Dieses Modell sei, so sagt der Vf., in der späteren evangelisch-katholischen „Lehrverwerfungsstudie“, die er ebenfalls zu den „ökumenischen Durchbrüchen“ zählt, „wiederaufgegriffen“. Daß ebenfalls die Konvergenzerklärungen von Lima über Taufe, Eucharistie und Amt ein „ökumenischer Durchbruch“ waren, hat sich in den verschiedenen bilateralen Dialogen immer wieder erwiesen. Wieweit das auch vom „Rahner-Fries-Plan“ gilt, ist dem Rez. en nicht ganz so einsichtig. Ihm fehlte eine wirkliche ökumenische Auswirkung. Anders ist es mit dem „konziliaren Prozess“, dessen Entstehung und Entwicklung ausgezeichnet beschrieben werden. Allerdings kann man fragen, ob hier das Bemühen um Einheit der Kirchen, um die es bei den anderen „Durchbrüchen“ geht, nicht ganz bewußt und mehr noch, als der Vf. es erkennen läßt, zugunsten gemeinsamer Weltverantwortung zurückgestellt wird.

Das bei weitem umfangreichste Kap. des Buches beschäftigt sich mit den „theologischen Hauptproblemen“. Auch dieses der Sache nach schwierige Kap. zeichnet sich durch bemerkenswerte Lesbarkeit aus und ist somit auch für ökumenisch interessierte Gemeindeglieder sehr geeignet. In fünf Unterteilen behandelt es das Verhältnis von Schrift und Tradition, die Sakramente (v. a. Taufe und Herrenmahl), das geistliche Amt in der Kirche (auch Bischofsamt und Primat), die Lehre von der Ehe und die konfessionsverschiedenen Ehen und schließlich Rechtfertigung und Kirche. Zuerst werden jeweils die überkommenen Kontroversfragen, dann die heutigen Annäherungen und Konvergenzen skizziert. Dabei wird nicht verschwiegen, daß die heute erreichten Verständigungen oft noch ihre Grenzen haben, daß offene Probleme bleiben und daß die erzielte theologische Verständigung die kirchliche Praxis bislang kaum bestimmt.

Besonders eingehend und mit einem ganz positiven Tenor wird die Frage des Herrenmahls behandelt und damit verbunden das Problem eucharistischer Gemeinschaft. Die in der katholischen Kirche geltenden Bestimmungen werden erklärt, nicht kritisiert. Im Blick auf die konfessionsverschiedenen Ehen aber ist für den Vf. Abendmahlsgemeinschaft auch ökumenologisch gerechtfertigt, weil in der Ehe – verstanden als Hauskirche – die volle Kirchengemeinschaft gegeben ist. Ähnlich behandelt der Teil über das ordinierte Amt auch die „Möglichkeiten zu einer Versöhnung der Ämter“. Der Vf. vertritt die Auffassung, daß schon jetzt eine katholische Anerkennung der Ämter mancher reformatorischen Kirche vertretbar sei und zwar in der Form einer sakramentalen Symbolhandlung, die zugleich einen gegebenenfalls bestehenden „defectus“ tilgen würde.

Im Blick auf das gesamte Spektrum der „theologischen Hauptprobleme“ vertritt der Vf. die auf katholischer Seite oft begegnende Auffassung, die Differenzen seien im Entscheidenden ekklesiologischer Natur. Als Lutheraner zögert man, dem vorbehaltlos zuzustimmen, da zumindest aus lutherischer

Sicht die Frage der Rechtfertigungslehre in fast alle „ekklesiologischen“ Fragen ganz deutlich hineinspielt.

Das Buch schließt mit einem Kap. über „Konsequenzen theologischer Konvergenzen“. Was hierzu – und damit über „ökumenische Rezeption“ – gesagt wird, ist düster. Man kann dem – leider! – nicht widersprechen. Wenn der Vf. aber meint, durch theologische Konsenserklärungen sei bislang noch keine Kirchenvereinigung zustande gekommen, so wird man ihn an das erinnern müssen, was er selbst über die „Leuenberger Konkordie“ als einen der „ökumenischen Durchbrüche“ gesagt hatte (s. o.). Man wird ihm aber darin Recht geben müssen, daß „das Hauptproblem der Ökumene heute“ nicht so sehr die Erarbeitung von Konsensen ist, sondern „deren Rezeption durch Kirchenleitungen, Theologen und Gemeinden“.

Dieses letzte Kap. endet mit einem Teil über „ökumenische Zielvorstellungen“. Die verschiedenen Vorstellungen und Modelle sind knapp und präzise dargestellt, wobei das „Modell der Koinonia“ mit besonderer Sympathie beschrieben wird. Vielleicht hätte man in enger Verbindung mit diesem Modell auch die Vorstellung „Kirchengemeinschaft“ erwähnen sollen. Ob dem Gedanken einer „Ökumene in Gegensätzen“ der Rang einer tragfähigen Einheitsvorstellung zuzusprechen ist, kann freilich bezweifelt werden.

Straßbourg

Harding Meyer

Pöhler, Rolf: Change in Seventh-Day Adventist Theology. A Study of the Problem of Doctrinal Development. – Ann Arbor: UMI 1995. 591 S., geb. DM 80,00 ISBN: 3-428-

Der adventistische Theologe Rolf Pöhler untersucht in seiner Diss. das Verhältnis von göttlicher Wahrheit und der Geschichte ihrer Erkenntnis.

Im ersten Teil seines Werks betrachtet der Vf. generell die Problematik der Entwicklung kirchlicher Lehre. Er nimmt dazu Ein- und Abgrenzungen der Begriffe „Entwicklung“ („development“), „Veränderung“ („change“) und „Lehre“ („doctrine“) vor. Dann skizziert er drei grundlegende Antworten der klassischen griechischen Philosophie zum vorgestellten Problem (Heraklit, Parmenides und Plato), bevor er auf das seit der Renaissance anhebende Geschichtsbewußtsein von Philosophie und Theologie und die damit verbundene Problematisierung des Verhältnisses von Wahrheit und Geschichte zu sprechen kommt. In einem weiteren Schritt stellt er nun zahlreiche, mit bestimmten Theologen bzw. theologischen Richtungen verbundene Modelle vor, die auf sehr unterschiedliche Weise die geschichtliche Entwicklung kirchlicher Lehre zu deuten beabsichtigt(en).

Im darauffolgenden Kap. versucht P. eine Typologisierung dieser Modelle vorzunehmen. Er bezeichnet dabei diejenigen Verständnisse von Lehrentwicklung als „statisch“, die auf der Grundlage eines propositionalen Offenbarungs- und Glaubensverständnisses Änderungen nur auf linguistischer Ebene zulassen, da inhaltliche Änderungen aufgrund der Zugehörigkeit der Lehre zur unveränderlichen Glaubenssubstanz unzulässig seien. Als „evolutionär/revolutionär“ charakterisiert er jenen Typus von Modellen, deren Charakteristikum es ist, die göttliche Offenbarung mit einer unausdrückbaren subjektiv-existentialen Erfahrung zu identifizieren, die nicht adäquat in linguistischer Form wiedergegeben werden kann, so daß sowohl Form als auch Inhalt von Lehre (radikal) veränderbar sind, gehören sie doch nicht zur unveränderbaren Glaubenssubstanz als einem Gefühl in der Begegnung mit der göttlichen Realität. „Dynamisch“ sind für P. diejenigen Lehrentwicklungsverständnisse, die sowohl person- als auch sachhafte Elemente in Offenbarung, Wahrheit und Glauben (anerkennen und daher unter der Voraussetzung einer Identität von Wahrheit in veränderbaren Begrifflichkeiten Konzepten zwischen wesentlichem und unveränderbarem beabsichtigten Sinn einer Lehre und – wo sie diesen Sinn nicht berühren – veränderbaren Lehrformen und -inhalten unterscheiden. Auch wenn der Vf. den letzten Typus für den angemessensten hält, ist seine Darstellung nicht tendenziös. Er bemüht sich vielmehr, möglichst sachgerecht die verschiedenen Typen darzustellen.

Im zweiten Teil seiner Diss. wendet P. nun die allgemeinen typologischen Erkenntnisse über Entwicklung und Veränderung kirchlicher Lehre auf die besondere Tradition des Siebenten-Tags-Adventismus an. Er skizziert dazu seinen geschichtlichen Entstehungskontext. Danach stellt er anhand eingehender Analysen und historischer Vergleiche verschiedener adventistischer Lehräußerungen fest, daß sowohl in grundlegenden Glaubensdingen (Trinität, Christologie, Pneumatologie, Anthropologie und Soteriologie), die Adventisten mit anderen Christen teilen, als auch in adventistischen „Sonderlehren“ („distinctive beliefs“: Sabbat, Eschatologie, Heiligtum, Gabe der Prophetie, Restkirche) homogene als auch heterogene Veränderungen stattgefunden haben und weiterhin anhalten, die als Abkehr von „heterodoxen Aspekten“ in fundamentalen adventistischen Lehren, als zunehmende Hervorhebung der „grundlegenden (allgemeinchristlichen) Glaubenslehren“ und als Überwindung gewisser „legalistischer Tendenzen“ zu bezeichnen sind (290). Eine solche Entwicklung sieht der Vf. in „hermeneutic readjustments“ (293ff) begründet. Zu einer gewissen doktrinalen Flux im Siebenten-Tags-Adventismus tragen für ihn auch einige sozio-kulturelle Faktoren bei. Ausschließlich soziologisch betrachtet bedeutet dies für ihn den Wandel von einer exklusiven, separatistischen „Sekte“ zu einer „Kirche“ oder „etablierten Konfession“ (302). Allerdings legt er Wert darauf, daß trotz der doktrinalen Annäherungen zum protestantischen Evangelikalismus v. a. mit Blick auf das Rechtfertigungs- und Heiligungsverständnis des Siebenten-Tags-Adventismus seine besonderen Lehren über die Jahre hinweg nicht heruntergespielt oder aufge-

weicht habe (303). Daher erkennt er in der Entwicklung des Siebenten-Tags-Adventismus auch eine „beachtenswerte Kontinuität“ (304).

In einem weiteren Kap. reflektiert der Vf. die verschiedenen geschichtlichen und gegenwärtigen theologischen Ansätze im Siebenten-Tags-Adventismus, die die aufgezeigte Entwicklung theologisch zu qualifizieren such(t)en. Dabei fällt P. auf, daß in den letzten Jahren – analog zur allgemeinen theologischen Entwicklung – zunehmend das Problembewußtsein für Veränderungen der Lehre im Siebenten-Tags-Adventismus geschärft worden ist, so daß traditionelle Deutungsmuster mehr und mehr „progressiven“ Verstehensmodellen von Lehrentwicklung weichen (406).

Insgesamt zeichnet sich die Arbeit des Vf.s durch ein außerordentlich hohes Problembewußtsein nicht nur in der Frage adventistischer Lehrentwicklung aus, sondern auch und v. a. mit Blick auf die für alle Kirchen relevante grundsätzliche Frage nach dem Zusammenhang von göttlicher Wahrheit und menschlich-geschichtlicher Erkenntnis. P.s geschichtliche und typologische Studien können hierzu zum einen zu einer entsprechenden Vertiefung des Problembewußtseins verhelfen. Zum anderen geben sie dem Leser mit Hilfe der erkannten verschiedenen Lehrentwicklungstypen ein angemessenes Instrumentarium an die Hand, um unterschiedliche theologische Deutungen von Lehrentwicklung verstehen und typologisch einordnen zu können.

Aus ökumenischer Perspektive ist v. a. die Frage interessant, ob und inwieweit die spezifischen Lehren des Siebenten-Tags-Adventismus aufgrund der bis jetzt stattgefundenen Lehrentwicklung ihren exklusiven Sondercharakter verloren haben, so daß die Siebenten-Tags-Adventisten im vollsten Sinne als „Freikirche“ gelten können und dürfen. Die Diss. von P. hat dazu einen entsprechenden Anstoß gegeben.

Paderborn

Peter Lünig

Liturgiewissenschaft

Zwischen römischer Einheitsliturgie und diözesaner Eigenverantwortung.

Gottesdienst im Bistum Münster, hg. v. Benedikt Kranemann / Klemens Richter. – Altenberge: Oros Verlag 1997. 397 S. (Münsteraner Theologische Abhandlungen, 48), kt DM 76,00 ISBN: 3-89375-149-1

Wer sich mit der Liturgie des Bistums Münster beschäftigt, kommt nicht an dem Münsteraner Wissenschaftler Emil Josef Lengeling vorbei, dessen umfangreiche Habilitationsschrift von 1958 sich mit dem „Missale Monasteriense 1300–1900“ befaßte. Leider konnte er sie nicht selbst veröffentlichen; das haben sein Schüler und Nachfolger Klemens Richter und dessen Schüler Benedikt Kranemann 1995 besorgt und sie so der wissenschaftlichen Öffentlichkeit zugänglich gemacht. Ein Jahr später haben sie zum zehnten Todestag des früh verstorbenen Gelehrten in Münster eine Tagung veranstaltet, die in dem hier zu besprechenden Werk dokumentiert wird. „Sie sollte das Werk dieses Wissenschaftlers würdigen und fortführen“ (8). Ob dieser Anspruch erfüllt wird, wird sich im folgenden ergeben.

Der erste Beitrag von KLEMENS RICHTER befaßt sich mit der Bedeutung Lengelings für die Erforschung der Eigenliturgie des Bistums Münster und seiner Rolle in der vorkonziliären Wiederherstellung des kriegszerstörten Münsteraner Domes und der nachkonziliären Erneuerung der Bistumsliturgie. Auch seine vielfältigen Einflüsse als Peritus des Konzils werden aufgedeckt. Sein besonderes Interesse sei es gewesen, „ein ausgewogenes Verhältnis zwischen römischer Einheitsliturgie und regionaler Vielfalt wieder herzustellen“ (23). Der zweite Beitrag von Richter „Missale Monasteriense“ (28–38) resümiert in der Hauptsache die Ergebnisse Lengelings für „Die Feier der Eucharistie von den frühesten handschriftlichen Zeugnissen bis zum Missale von 1835“, dem letzten Eigenmissale des Bistums. Ausführlich wird der allmähliche Übergang von der münsterischen Eigenliturgie zur römischen Liturgie beschrieben, der erst Ende des 19. Jh.s zum Abschluß kam. Über den vom Buchtitel gesteckten Rahmen hinaus geht der „Forschungsbericht“ von DIETMAR THÖNNES über „Die deutschen Diözesanmissalien“ (39–51). Man nimmt ihn jedoch dankbar entgegen, da er Doktoranden und Professoren über die schon geleistete, aber oft versteckt publizierte und die noch zu leistende Arbeit gut informiert.

Um eine Weiterführung Lengelingscher Intentionen handelt es sich bei dem Beitrag von BENEDIKT KRANEMANN über „Münstersche Ritualien“ (52–78). Darin resümiert er Teilergebnisse seiner eigenen Habilitationsschrift über die vier gedruckten Ritualien des Bistums Münster, wobei er besonderen Wert auf den soziokulturellen Kontext als Schlüssel zum rechten Verständnis dieser Bücher legt. ERIKA HEITMEYER charakterisiert und analysiert in einem instruktiven Beitrag das erste Münsterische Gesangbuch von 1677 (79–101). Es handle sich um eine neuartige Zusammenstellung weitgehend schon tradierter Lieder (91). Es ermögliche eine durchgehende Liedbegleitung des sonn- und feiertäglichen Amtes, und zwar zum Proprium und Ordinarium. Es gehöre damit zu den wichtigsten Quellen, die später zum Deutschen Hochamt geführt haben.

In einem hochinteressanten Forschungsbericht stellt WERNER FREITAG „Liturgische Bücher im Dekanat Vechta“ (102–126) vor. Speziell geht es um ihre „Einführung, Verbreitung und Funktion im Zeitalter der Konfessionalisierung“. Er zeigt anhand reichen Quellenmaterials, daß liturgische Bücher über ihren unmittelbaren Zweck wesentlich zur Entstehung und Prägung nachtridentinischer Gemeinden im Dekanat Vechta beigetragen haben. „Liturgische Bücher bildeten hier den Rahmen, in dem sich gemeindliche Gestaltungsräume bei Prozessionen und Andachten eröffneten“ (126).

Daß bei liturgischen Entwicklungen nicht nur der Kontext allgemein, sondern die agierenden Personen nicht selten eine wesentliche Rolle spielen, zeigt der Beitrag von ANDREAS HEINZ über „Die Bedeutung von Bischof Johann Georg Müller (1844–1847 Weihbischof von Trier; 1847–1870 Bischof von Münster) für die trierische und münstersche Diözesanliturgie“ (127–166). Er hat in Münster die Einführung der römischen Liturgie betrieben, wie H. anhand von (im Anhang dokumentierten) Archivalien der Ritenkongregation eindeutig belegen kann. Deshalb muß man dem früheren Meinungen differenzierenden Fazit von H. zustimmen: „Für die liturgische Vereinheitlichung in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wird man also nicht einseitig die zweifellos vorhandenen römischen Zentralisierungsbestrebungen verantwortlich machen dürfen. Gerade das Beispiel Münster zeigt, wie Diözesanbischöfe der römischen Zentrale Zuständigkeiten angetragen haben, die diese selbst zunächst nicht beanspruchte“ (158). Motive für die enge Anlehnung an Rom werden deutlich in dem Beitrag von WILHELM DAMBERG über „Liturgie und Welt. Der soziale und gesellschaftliche Rahmen des liturgischen Lebens im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert“ (167–188). Sein Artikel beginnt mit der Forderung „einer kulturgeschichtlich eingebundenen Gesamtdarstellung“ der liturgischen Veränderungen und der Einschätzung, „daß es in diesem Jahrhundert keine Erneuerungsbewegung gibt, die den deutschen Katholizismus so stark verändert hat, wie eben die der ‚Liturgiebewegten‘ ...“ (167).

Gegenstand des umfangreichen Beitrags von BERTRAM HALLER über „Liturgische Handschriften und Drucke des Bistums Münster im Spiegel der Buchgeschichte“ (189–241) sind „die künstlerische Gestaltung liturgischer Bücher des Bistums Münster durch Buchmalerei und Typographie“ (189), ein Bereich, der in der Liturgiewissenschaft oft zu kurz kommt. Bei der Herstellung der Hss. spielen die Fraterherren in Münster und Herford eine besondere Rolle, während die ältesten Drucke meist außerhalb des Bistums hergestellt wurden.

In einem umfangreichen Anhang (241–391) werden vier Veröffentlichungen von E. J. Lengeling zur Liturgiegeschichte des Bistums nachgedruckt, von denen drei außerhalb Westfalens etwas schwierig zu erreichen sind: 1) Unbekannte oder seltene Ostergesänge aus Handschriften des Bistums Münster 2) Die Bittprozessionen des Domkapitels und der Pfarreien der Stadt Münster vor dem Fest Christi Himmelfahrt 3) Agapefeier beim „Mandatium“ des Gründonnerstags in einer spätmittelalterlichen Agenda aus dem Bistum Münster 4) Sieben nichtedite Sequenzen aus handschriftlichen Gradualien und Missalien des Bistums Münster. Sie zeigen Lengelings souveräne Kenntnis der Quellen und seinen akribischen Umgang mit ihnen. Ein Namenregister (392–396) und einige biographische Notizen über die Mitarbeiter runden den Bd ab.

Das vorliegende Werk stellt sich als ein würdiger Beitrag zur Erinnerung an den großen Münsteraner Liturgiewissenschaftler E. J. Lengeling dar. Es informiert nicht nur über seine Leistungen, sondern führt dessen Anliegen der Erforschung der münsterischen Liturgie in wichtigen Punkten weiter. Dabei ist für diesen Sbd charakteristisch die Zusammenarbeit der Liturgiewissenschaftler mit Historikern und Buchwissenschaftlern. Die Beiträge der Historiker Werner Freitag und Wilhelm Damberg weisen nach, daß zur Erforschung liturgischer Bücher nicht nur ihr liturgischer Inhalt wichtig ist, sondern auch ihr Kontext in der Kirchen- und Sozialgeschichte. Insofern gelingt in diesem Bd die so oft geforderte, aber selten praktizierte fächerübergreifende Zusammenarbeit. Sie führt zu neuen Einsichten über die Funktion liturgischer Bücher.

Aber auch die liturgiewissenschaftliche Forschung hält in diesem Bd eine echte Überraschung parat. So beschreibt A. Heinz einen bisher unbekannten münsterischen Ritualeentwurf von 1861 (vgl. 145), den Lengeling noch nicht gekannt hat; er ist bisher nur im Archiv der Ritenkongregation in Rom nachgewiesen. Münster dürfte damit im 19. Jh. zwei solcher ungedruckten Ritualeentwürfe hervorgebracht haben, da ein weiterer für 1820, die Zeit der katholischen Aufklärung, bezeugt ist (vgl. M. Probst: Bibliographie der katholischen Ritualendrucke des deutschen Sprachbereichs, Münster 1995, 65 Nr. 429). Dadurch wird auch die große Lücke plausibel, die zwischen den münsterischen Ritualien von 1712 und 1894 klafft. Für die Münsteraner Ritualien Geschichte des 19. Jh.s besteht also noch Forschungsbedarf. So müßte geklärt werden, warum das 1861 in Rom präsentierte Ritual nach dem römischen Placet doch nicht gedruckt wurde. Auch scheint so gut wie unerforscht, wie sich die liturgischen Reformversuche der katholischen Aufklärung im Bistum Münster ausgewirkt haben. Dabei könnte ein früher Hinweis von Lengeling helfen, daß es „eine streng aufklärerische bischöfliche Verordnung vom 22.12.1829“ bzgl. der Anzahl der Prozessionen gegeben habe (275).

Insgesamt erreicht dieser Sbd das Ziel, das die Hg. ihm gesteckt haben: das Werk E. J. Lengelings zu würdigen und fortzuführen. Das gilt auch für seine aus der Beschäftigung mit den historischen Quellen gewonnene Überzeugung, daß sich Einheit mit Rom und weitgehende bischöfliche Eigenständigkeit in liturgischen Fragen gut miteinander vereinbaren lassen.

Vallendar

Manfred Probst

Heinz, Andreas: Die gedruckten liturgischen Bücher der Trierischen Kirche.

Ein beschreibendes Verzeichnis mit einer Einführung in die Geschichte der Liturgie im Trierer Land. Prof. Dr. Balthasar Fischer zum 85. Geburtstag am 3. September 1997. – Trier: Paulinus-Verlag 1997. XV, 261 S. (Veröffentlichungen des Bistumsarchivs Trier, 32)

Seit langem gibt es in der Liturgiewissenschaft das Desiderat, die liturgischen Bücher der einzelnen Diözesen zu sammeln und auszuwerten, um ein genaueres Bild über die Liturgie der deutschsprachigen Ortskirchen zu gewinnen. Mit diesem Bd legt der Trierer Liturgiewissenschaftler Andreas Heinz zum ersten Mal eine vollständige Sammlung für das (Erz-)Bistum Trier vor. Die vielen Einzelstudien zur Geschichte der Trierer Liturgie, die er in den letzten zwanzig Jahren veröffentlicht hat, haben ihn dazu prädestiniert, eine solche Pionierarbeit zu leisten. Nur ein ausgezeichneter Kenner der Materie wie er konnte sich an die Darstellung der breitgefächerten Tradition heranwagen.

Diese unterteilt H. in sieben Bereiche: I. Missale Trevirense und Proprium Missae, II. Messlektionar, III. Brevier und Proprium Officii, IV. Diözesanrituale, V. Choralbücher, VI. Diözesangesangbücher, VII. Ordinarien und Caeremonialien. Das Buch „bietet also erstmals eine Bibliographie aller liturgischen Bücher der Trierischen Kirche vom Beginn des Buchdrucks bis zur Gegenwart“ (XIV). Jeder Bd wird mit vollständiger Titelangabe und einer Kurzbeschreibung präsentiert. Letztere besteht meist in einer vollständigen Inhaltsübersicht mit Seitenangaben. Auch wird auf wichtige Besonderheiten hingewiesen. Hinzu kommen meist mehrere Bibliotheksnachweise und Verweise auf Literatur.

Insgesamt 73 Abb.en vermitteln einen anschaulichen Eindruck von den Originaldrucken. Ein Verzeichnis der Abb.en sowie Register der Initien, der Schriftstellen, der Namen und Personen sowie der Orte runden das Werk ab.

Einige ergänzende Hinweise zu diesem Hauptteil seien gestattet: Das Trierer Manuale von 1836 gibt es nicht nur von zwei (vgl. IV/12 und IV/13) Druckern, sondern von drei; es fehlt die Ausgabe von Friedrich Lintz (vgl. Probst, Ritualienbibliographie, 673). Die Ausgabe des Trierer Manuale von 1848 des Buchhändlers Friedrich Lintz (Probst, 674) wird gar nicht erwähnt. Die Existenz beider Bücher kann aber zweifelsfrei nachgewiesen werden. Bei IV/4 – 6, IV/13 und IV/17 müßte unter der Literatur der Hinweis auf die entsprechenden Nummern meiner Ritualienbibliographie (vgl. Probst, 356–358; 672; 678) nachgetragen werden, die sonst stets angegeben sind. Die von dem Kapuziner Ildephons Viandus getätigte gemeinsame Ausgabe des „Compendium Ritualis Moguntini, Wormatiensis, Spirensis & Trevirensis, Mainz 1752 (vgl. Probst, 359) ist nicht aufgenommen. Hier müßte geklärt werden, ob es sich um eine reine Privatausgabe handelt oder ob sie auch halbamtlichen Charakter trägt wie die von H. unter IV/4 – 6 aufgeführten mittelhessischen Gemeinschaftsritualien, bei denen im Titel der sonst übliche Hinweis auf den Auftrag gebenden Bischof ebenfalls fehlt.

Ebenso wichtig wie die vollständige Bibliographie der Trierer liturgischen Bücher dürfte die liturgiegeschichtliche Einleitung (3–58) sein, die H. dem Hauptteil vorangehen läßt. Hier stellt er die einzelnen liturgischen Bücher in den größeren zeit- und ideengeschichtlichen Zusammenhang hinein. „Dabei wird dem Spannungsverhältnis zwischen der Bewahrung ortskirchlicher Eigentradition und der Sogwirkung römischer Einheitsliturgie besondere Aufmerksamkeit geschenkt“ (XIV). Die Trierer Tradition bietet sich für eine solche Untersuchung an, da bekanntlich Trier eines der Bistümer war, die nach dem Konzil von Trient wegen ihrer mehr als zweihundertjährigen Eigentradition die römischen Bücher nicht übernahmen. Aus dieser gerafften Übersicht über die Entwicklung der Trierer Liturgie möchte Rez. einige Ergebnisse hervorheben. 1) Die ältesten gedruckten Trierer liturgischen Bücher vor dem Trienter Konzil verdanken ihre Drucklegung meistens nicht einem formellen Auftrag des Bischofs, sondern der Initiative eines Druckers oder eines örtlichen Buchhändlers. Offizielle Diözesanausgaben gibt es erst nach dem Konzil von Trient. Damit wird die Frage der Finanzierung der Drucke auch zu einer Frage der Bistumsfinanzen. 2) Der wirtschaftliche Faktor hat für die Ausbreitung der römischen Liturgie eine nicht geringe Rolle gespielt. Es gab Zeiten friedlicher Koexistenz von römischer Einheitsliturgie und diözesaner Eigenliturgie, wenn die eigenen liturgischen Bücher wegen fehlender finanzieller Mittel nicht hergestellt werden konnten. 3) In der Trierer Liturgiegeschichte gibt es einen Abschnitt, der deutlich unter dem Einfluß der neogallikanischen Reformbewegung in Frankreich steht (31–34). Dies dürfte einmal an der geographischen Nähe liegen, aber auch an der Geistesverwandtschaft von Gallikanismus und dem in Trier heimischen Febronianismus. 4) Auch der Einfluß der Aufklärung ist in der Trierischen Liturgie nachzuweisen, allerdings in einer gemäßigten Weise. 5) Ende der dreißiger, Anfang der vierziger Jahre dieses Jhs haben Trierer und einige andere deutsche Bischöfe noch einmal diö-

zesane Liturgiebücher bzw. Faszikel ohne römische Approbation herausgegeben, deren Benutzung Rom verboten hat. 6) Schließlich äußert H. die klare Absicht, auch in Zeiten einer gemeinsamen deutschsprachigen Liturgie die Trierer Eigentraditionen zu pflegen. Ein „Manuale Trevirense“ mit den Eigentraditionen werde vorbereitet (57).

Insgesamt bezeugt das Werk neben großem Fleiß ein immenses Wissen des Vf.s über sein Heimatbistum und dessen Liturgiegeschichte. Es vermittelt einen guten Überblick über die Trierische Liturgie seit Erfindung der Buchdruckerkunst, verschweigt aber auch offene Fragen der historischen Forschung nicht. Diese Studie sollte Vorbild werden für ähnliche Forschungen im deutschen Sprachgebiet. So stellt sie sich auch als eine gelungene Ehrengabe zur Vollendung des 85. Lebensjahres des Altmeisters der deutschen Liturgiewissenschaft Balthasar Fischer dar, der selber wichtige Beiträge zur Erforschung der Trierer Liturgiegeschichte beigebracht hat.

Nach dem Studium dieses Werkes drängen sich Fragen und Desiderate für die weitere Forschung auf. Welche Ritualien wurden in Trier vor der ersten gedruckten Agende von 1574/76 benutzt, die erst mehr als hundert Jahre nach der Erfindung der Buchdruckerkunst erschien? Nachdem die gedruckten Liturgiebücher wohl alle bekannt sind, muß sich die lokale Forschung verstärkt der Frage nach den handschriftlichen Überlieferungen zuwenden, die im Trierer Raum bzgl. der Ritualien noch ziemlich unübersichtlich ist. Seit Ende 1997 liegt Rez. eine Diss. von Maria Spanier vor, die interessante Ergebnisse auf diesem Gebiet vorlegen kann.

Vallendar

Manfred Probst

Dokumente zur Erneuerung der Liturgie. Bd 2. Dokumente des Apostolischen Stuhls 4. 12. 1973 – 3. 12. 83, übers., bearb. und hg. v. Martin Klöckener / Heinrich Rennings. – Kevelaer / Fribourg: Butzon & Bercker / Universitätsverlag 1997. 801 S., geb. DM 78,00 ISBN: 3-7666-0077-X / 3-7278-1102-1

Die Fülle der liturgischen Bücher wie der Dokumente zur Liturgie, die seit der vom II. Vatikanum 1963 in Gang gesetzten Liturgiereform für die röm.-kath. Kirche durch Rom selbst in lateinischer Sprache veröffentlicht wurden, kann allein vom 4. 12. 1963 (Liturgiekonstitution des Konzils „Sacrosanctum Concilium“) bis zum 4. 12. 1993 mit 353 beziffert werden. Diese hat der Münchener Liturgiewissenschaftler Reiner Kaczynski gesammelt und durch Register sowie Literaturhinweise sorgfältig erschlossen und in drei Bden (1963–1973; 1973–1983; 1983–1993) im Enchiridion Documentorum Instauraciones Liturgicae (EDIL) veröffentlicht.

Da diese Dokumente nicht nur eine unverzichtbare Arbeitshilfe für die Fachwissenschaft sind, sondern der Zugang dazu allen offenstehen muß, die sich mit Fragen des Gottesdienstes befassen, hat 1983 der damalige Paderborner Liturgiker H. Rennings gemeinsam mit seinem Assistenten M. Klöckener den ersten EDIL-Bd in deutscher Sprache unter dem gleichen Titel herausgebracht, unter dem nun der hier anzuzeigende 2. Bd steht. Dafür, daß das Erscheinen des Folgebandes solange hat auf sich warten lassen, gibt es viele Gründe (inzwischen ist Rennings verstorben und Klöckener Liturgiewissenschaftler in Fribourg). V. a. aber erforderte die deutschsprachige Ausgabe einen hohen Arbeitsaufwand. Auch dieser Bd stimmt in der Zählung der Dokumente, die durch Randnummern im einzelnen erschlossen werden, exakt mit der lateinischen Ausgabe überein. Dabei wird jedes Dokument, nach der Titellei mit der laufenden Nummer, dem lateinischen und deutschen Titel und dem Tag der Veröffentlichung, knapp charakterisiert. Es folgen die Fundorte des Textes in der Originalsprache. Da nicht alle lateinischen Texte auch offizielle oder offiziöse deutschsprachige Übersetzungen aufweisen, mußten viele Texte von den Bearbeitern selbst übertragen werden. Hinzu kommt, daß z. B. Pastorale Vorbemerkungen in den deutschsprachigen liturgischen Büchern durch die Bischöfe anders gefaßt wurden als das lateinische Original, so daß hier auch die unterschiedlichen Fassungen geboten werden. Bei den Literaturangaben werden ausschließlich deutschsprachige Titel aufgeführt; ein hier durchaus sinnvolles Kriterium, da die wichtigsten fremdsprachigen Titel in der Regel in EDIL 2 verzeichnet sind. Leider fehlt noch ein Register, das aber sinnvollerweise dem in bald angekauften 3. Bd zugeordnet ist, so daß dann damit die drei deutschen Bde der Dokumente bestens erschlossen werden können.

Dem Hg., der dieses umfangreiche Werk mit seinen Mitarbeitern erstellt hat, darf dafür sehr gedankt werden. Zu hoffen bleibt, daß es nicht nur eine wesentliche Arbeitshilfe für die Liturgiewissenschaft ist, sondern auch für andere theologische Disziplinen, da die Litur-

gie nun einmal neben der Schrift die zweite Quelle des Glaubens ist.

Münster

Klemens Richter

Bonaccorso, G. u. a.: Liturgia e incarnazione, a cura di Aldo Natale Terrin. – Padova: Edizioni Messagero / Abbazia di Santa Giustina 1997. 399 S. (Caro Salutis Cardo. Contributi, 14), kt Lit 36.000 ISBN: 88-250-0640-3

In dem hier vorzustellenden vom Pastoralliturgischen Institut der Benediktinerabtei Santa Giustina in Padua herausgegebenen Sbd beschäftigen sich zwölf renommierte italienische bzw. in Italien tätige Wissenschaftler mit Fragen der Liturgie als einer den Menschen ganzheitlich betreffenden Gottesdienstfeier und legen damit einen Kommentar zum Wort Tertullians „caro salutis cardo“ („Das Fleisch – Angelpunkt des Heiles“) vor, das das genannte Institut sich als Motto und als Namen für seine drei Abteilungen (Studien, Beiträge, Hilfsmittel) umfassende wissenschaftliche Reihe gewählt hat. Es geht darum, eine notwendigerweise auch den Leib des Menschen einbeziehende und sich daher in Entsprechung zum Erlösungs-geschehen unter sinnentfäulichen Zeichen vollziehende Liturgiefeier theoretisch zu begründen, und zwar in vier Teilen:

Im ersten Teil sind ein philosophischer Beitrag von E. SALMANN (Über die Verleiblichung der Wahrheit durch den Ritus) und ein anthropologischer vom verantwortlichen Hg. des Bdes, A. N. TERRIN (Der Ritus – Notwendigkeit und Spiel) zusammengefaßt.

Der zweite Teil bietet drei theologiegeschichtliche Untersuchungen, nämlich von R. DE ZAN (Die harte Rede vom Fleisch [Joh 6,52]), C. MORESCHINI (Tertullian und die Erlösung des Fleisches) und E. ROSSIN („Caro salutis cardo.“ Die Deutung der Erlösungsverheißung vom Begriff „Fleisch“ her bei Tertullian), während im dritten Teil drei systematische Studien zu finden sind, und zwar von A. GRILLO (Die rituelle Erfahrung als Gegenstand der Fundamentaltheologie: Hermeneutik einer Verdrängung und Perspektiven für eine Wiedergewinnung), A. CATELLA (Die Liturgiefeier: Erlösung hier und jetzt) und S. UBBIALI (Das rituelle Symbol und das kritische Denken. Zu einer Theorie des sakramentalen Zeichens).

Der vierte Teil umfaßt drei Aufsätze aus dem Bereich der Humanwissenschaften, nämlich von G. MAZZOCCHI (Der Leib und die Liturgie), G. BONACCORSO (Die Liturgie – Erkenntnisvermittlung und Feier) und L. PASSALACQUA (Die Bedeutung der psychischen Dimension für die Liturgie).

Den Abschluß bildet ein zusammenfassender Aufsatz von S. MAGGIANI (Inkarnation und Transzendenz in der Liturgie).

Das Sammelwerk kann dazu beitragen, Einsichten über die Bedeutung der Leiblichkeit des Menschen für das Verständnis des Gottesdienstes zu gewinnen und dadurch Anregungen zu einer den ganzen Menschen einbeziehenden Gestaltung der Gottesdienstfeier zu vermitteln.

München

Reiner Kaczynski

Dell'Oro, Ferdinando: Beatificazione e Canonizzazione. „Excursus“ storico-liturgico. – Roma: Edizione Liturgica 1997. 193 S. (Bibliotheca „Ephemerides Liturgicae“. Subsidia, 89), kt Lit 40.000

Der bekannte italienische Liturgiewissenschaftler F. Dell'Oro hat es auf Veranlassung des Leiters der Papstgottesdienste, Piero Marini, unternommen, die Geschichte der Selig- und Heiligsprechungen, über die kaum ein Liturgiewissenschaftler, geschweige denn ein Nichtfachmann, auf Anhieb Auskunft geben kann, aufgrund der hsl. und gedruckten Quellen ausführlich und gründlich darzustellen.

Im umfangreichsten zweiten Kap. seiner Studie (33–160) behandelt D. in sechs sehr übersichtlich abgefaßten Abschnitten die Feier der Heiligsprechung vom Beginn des 14. Jhs bis in die Zeit vor dem Zweiten Vatikanum und stellt eine im wesentlichen unveränderte Form der Feier fest. Dagegen wird aus dem kurz gehaltenen ersten Kap. (17–32) deutlich, daß die Seligsprechung zunächst nichts anderes war als eine Zuerkennung des Titels „Seliger“ und eine Erlaubnis, den betreffenden Seligen in einer genau bezeichneten Gemeinde in Meßfeier und Stundengebet zu verehren, bis Alexander VII. (1655–1667) eine formelle Seligsprechung durch den Apostolischen Stuhl einführte, die in einer der Heiligsprechung weitgehend angepaßten Form in St. Peter zu Rom, wenn auch nicht in Anwesenheit des Papstes, vorgenommen werden mußte und erstmals am 18. Dezember 1661 für Franz von Sales gehalten wurde. Im dritten Kap. (161–185) beschreibt der Vf. die Entwicklung nach dem Zweiten Vatikanum, die durch die Arbeit einer eigenen Studiengruppe des nachkonziliaren römischen Liturgierats („Consilium“) „De ritibus Cappellae Papalis“ von Mai 1968 bis September 1969 grundgelegt wurde und v. a. zu einer Vereinfachung der Feiern von Selig- und Heiligsprechung führte. Mit der Seligsprechung von Maximilian Kolbe am 17. Oktober 1971 durch Paul VI. nahm erstmals ein Papst persönlich eine Seligsprechung vor, und zwar, wie die Heiligsprechungen auch, innerhalb des Eröffnungsteils einer von ihm geleiteten Konzelebration mit einem der Heiligsprechungsformel sehr ähnlichen Text. Der mit der Seligsprechung von Liborius Wagner am 24. März 1974

wieder aufgenommene Brauch, daß ein Bischof die Messe zu Ehren des neuen Seligen feiert, wurde im Oktober 1975 aufgegeben. Johannes Paul II. hielt am 18. Februar 1981 erstmals eine Seligsprechung außerhalb Roms, und zwar jene von 16 japanischen Märtyrern in Manila. Am 8. Mai 1984 nahm Johannes Paul II. zum ersten Mal auch eine Heiligsprechung außerhalb Roms vor, nämlich die von 103 koreanischen Märtyrern in Seoul.

Der Vf. plädiert abschließend dafür, Selig- und Heiligsprechung nicht in den Eröffnungsritus, sondern an einer anderen Stelle der Meßfeier einzufügen, Selig- und Heiligsprechungen in Zukunft wieder in St. Peter zu Rom vorzunehmen sowie die beiden Feiern auch rituell voneinander zu unterscheiden, indem v. a. der Ritus für die Seligsprechung vereinfacht, aber auch der für die Heiligsprechung angereichert wird. In diesem Zusammenhang sollte man, so meint der Rez., überlegen, ob die Verlegung von Seligsprechungen in die Ortskirchen nicht ein erster Schritt zur Praxis sein könnte, Seligsprechungen grundsätzlich in den Ortskirchen vorzunehmen oder aber die Seligsprechungen ganz abzuschaffen, zumal ja die Apostolische Konstitution Johannes Pauls II. „*Divinus perfectionis Magister*“ vom 25. Januar 1983 und die im Anschluß daran von der römischen Kongregation für die Heiligsprechungen publizierten Richtlinien den Ausdruck „Seligsprechung“ nicht mehr verwenden (147–152, 175).

München

Reiner Kaczynski

Kirchenrecht

Das Recht der Kirche. Bd II. Zur Geschichte des Kirchenrechts, hg. v. Gerhard Rau / Hans-Richard Reuter / Klaus Schlaich. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Chr Kaiser 1995. 413 S. (Forschungen und Berichte der Evangelischen Studiengemeinschaft, 50), Ln DM 128,00 ISBN: 3-579-02019-6

Was sind die historischen Grundlagen des Kirchenrechts? Diese Frage stellen Theologen und Juristen nur noch selten, obwohl die Kirche als gewordene Institution nun einmal weder vom Himmel noch vom Türrahmen der Wittenberger Schloßkirche gefallen ist und deshalb der historischen Vergewisserung bedarf. Geschichte verbindet Theorie und Praxis. Dieser Einsicht folgten auch die Hg. des vorliegenden Werkes, das die historischen Grundlagen des heutigen evangelischen Kirchenrechts behandelt. Das Buch ist der zweite von insgesamt drei Bden, die unter dem Titel „Das Recht der Kirche“ die Ergebnisse der 1984 eingesetzten Kommission „Kirchenrecht – Evangelische Theologie“ der Evangelischen Studiengemeinschaft darstellen. Innerhalb der Gesamtpublikation ist der 1997 erschienene erste Bd der Theorie und der 1994 publizierte dritte Bd der Praxis des evangelischen Kirchenrechts gewidmet. Komplettiert wurde die Reihe 1997 durch einen Ergänzungsband, der mit einem Personen- und einem Sachregister aufwartet. Der hier zu betrachtende zweite Teil will im Rahmen einer exemplarischen Behandlungsweise einen Überblick über knapp zweitausend Jahre Kirchenrecht liefern und so einen Beitrag zur historischen Verortung des Rechts der evangelischen Kirche leisten.

Näheres zum Gesamtprojekt „Das Recht der Kirche“ sowie zu dem zweiten Teilband, seiner Konzeption und dem Inhalt der einzelnen Untersuchungen findet sich im Vorwort der Hg. (9–16). Ihm folgt als erster Art. die Studie von KLAUS KOSCHORKE („Kanonbildung und kirchliche Autorität“; 17–35). In ihr sucht der Vf. für die vorkonstantinische Kirche die „Formierung der werdenden Großkirche“ (18) anhand der Auseinandersetzungen zu rekonstruieren, die katholischerseits mit verschiedenen heterodoxen Bewegungen (Markionismus, Montanismus, etc.) um den Kanon des Alten wie des Neuen Testaments geführt wurden. Dieser Prozeß war aufs engste mit Fragen der kirchlichen Selbstdefinition und konkurrierender Autoritätskonzepte verbunden. Etwas unbefriedigend ist Koschorkes Beschreibung des Verhältnisses von kirchlicher Kanon- und Normenbildung „als Sammlung zum und als Sammlung um den Kanon“ (33). Wird hier die Rolle des Kanons und der Schrift nicht etwas überbetont und zugleich die Frage nach der Normenentstehung dialektisch umschiffet?

Der zweite Aufsatz, der sich mit dem spätantiken Kirchenrecht befaßt, stammt von ADOLF MARTIN RITTER („Reich und Konzil“; 36–57). Hier geht es um die Reichssynoden des vierten Jhs und das damit verbundene Spannungsverhältnis von Staat und Kirche, das Ritter teilweise relativiert, indem er die Institutionen der Synode und des (christlichen) Kaisers als Pontifex maximus in ihre historischen Traditionen einordnet.

Der Aufsatz PETER LANDAUS („Sakramentalität und Jurisdiktion“; 58–95) bildet chronologisch den Übergang von der Antike zum Mittelalter, doch trägt der Standort über die grundsätzliche Bedeutung des behandelten Gegenstandes. Landau nämlich geht es darum, aus der Perspektive der Rechtsgeschichte die bekannte Theorie Rudolf Sohms zu überprüfen, wonach es vom zweiten bis zur Mitte des 12. Jhs ein sog. altkatholisches Kirchenrecht gegeben habe, das im Gegensatz zum modernen katholischen und evangelischen Kirchen-

recht nicht ein Körperschaftsrecht, sondern ein Sakramentenrecht gewesen sei. Die Rechtshistorie widerlegt Sohm. Vor dem 12. Jh. war das Kirchenrecht keineswegs vorrangig sakramentaler Natur, und auch nach dem vermeintlichen Einschnitt rezipierte die Kanonistik theologisches Gedankengut.

Während Landaus Aufsatz auch als Plädoyer zugunsten der historisch detaillierten Untersuchung anstelle abstrakter Theorie verstanden werden kann, nimmt DIETRICH PRIBONS Beitrag („Die Heilige Schrift und das kanonische Recht. Zwei Elemente der Kontinuitätsvermittlung im Mittelalter“; 96–114) seinen Ausgang eher vom Allgemeinen, indem er in Form eines Überblicks die vielfältigen Bezüge darzustellen sucht, die das mittelalterliche Kirchenrecht zur Bibel und damit auch zu den apostolischen Ursprüngen der Kirche aufweist. Die Ausführung läßt jedoch zu wünschen übrig. Eine Wendung zum Konkreten wäre für den Gehalt der Untersuchung von Vorteil gewesen und hätte den Eindruck vermeiden können, die Historie eigne sich als Magd der Rechtstheologie.

Nach den ersten vier Aufsätzen zu Antike und Mittelalter befaßt sich CHRISTOPH STROHM („Ius divinum und ius humanum. Reformatorische Begründung des Kirchenrechts“; 115–173) mit der Rolle und Begründung des Kirchenrechts insbesondere bei Luther und Calvin. Bemerkenswert ist die gelungene Berücksichtigung des historischen Kontexts, die vielleicht größeren Erkenntniszuwachs verspricht als die übliche Exegese der Werke. Ins Auge fällt hier zum einen der Kampf des frühmodernen Territorialstaats gegen den verzweigten Geltungsanspruch des kanonischen Rechts (119–124), der für die Auseinandersetzung mit Sohms Lutherinterpretation (115f bzw. 136f) vielleicht noch etwas fruchtbar gemacht werden könnte, zum anderen die Rolle, welche die juristische Vorbildung Calvins und seiner Nachfolger für die Ausprägung des calvinistischen Kirchenrechtsverständnisses spielte.

Nach dieser relativ breit angelegten Untersuchung zum 16. Jh. widmet sich KLAUS SCHLAICH („Die Kirche als Anstalt und Verein. Zur Kollegialtheorie des 18. Jahrhunderts“; 174–192) einem verhältnismäßig speziellen Problem, nämlich der sog. Kollegialtheorie zum Verhältnis von Staat und Kirche, insbesondere zum landesherrlichen Kirchenregiment. Gut sichtbar wird der gedankliche Entstehungshintergrund der Theorie sowie die Verknüpfung von aufklärerischen und pietistischen Vorstellungen, die ihren Teil dazu beigetragen haben, das (evangelische) Kirchenrecht vom Staatsrecht zu emanzipieren.

Hier besteht eine thematische Verbindung zu JOACHIM MEHLHAUSEN („Kirche zwischen Staat und Gesellschaft. Zur Geschichte des evangelischen Kirchenverfassungsrechts in Deutschland [19. Jahrhundert]“; 193–271), der für die deutschen Territorien des 19. Jh.s der langsamen Lösung der evangelischen Kirche vom Staat und dem Aufbau eigener synodaler bestimmter Verfassungsstrukturen nachgeht. Es erstaunt, daß im Vormärz „auf dem Felde kirchenverfassungsrechtlicher aber auch allgemein ekklesiologischer Fragen geradezu stellvertretend gestritten wurde, anstelle einer nicht erlaubten politisch-parlamentarischen Debatte über die politische Staatsform“ (269; da fragt sich der kanonistische Rez., wie in diesem Lichte wohl das Vaticanum I und II einzuschätzen sind, aber das ist wohl etwas anderes ...).

Die drei letzten Art. des Bdes betreffen die Zeitgeschichte. Den ersten von ihnen hat ALBERT STEIN verfaßt („Herrschaft Christi und geschwisterliche Gemeinde. Barmen, Dahlem und ihre Rezeption“; 272–317). Er behandelt v. a. unter rechtstheologischen Gesichtspunkten die Entstehung und den Gehalt der Barmer und Dahlemer Beschlüsse der Bekennenden Kirche von 1934, ihre spätere Konkretisierung sowie die Wirkungsgeschichte im Nachkriegsdeutschland.

WOLFGANG LIENEMANN („Partikularkirchen und ökumenische Bewegung“; 318–376) zieht eine Bilanz der ökumenischen Bewegung des 20. Jh.s, die aus einem kurzen historischen Abriss, einer Bestandsaufnahme der theologischen Probleme und einer möglichen Agenda ökumenischer institutioneller Aktivitäten in der Zukunft besteht.

Die letzte Studie kommt von GERHARD RAU („Demokratisierung und Bürokratisierung. Zwei Programmbegriffe der Kirchenreform nach 1960“; 377–407). Der Vf. unterwirft die organisatorische Entwicklung der evangelischen Kirche in Deutschland seit 1960 nicht nur einer soziologischen Analyse, die nach den Problemen und Chancen fragt, die sich mit den Begriffen der Demokratisierung und Bürokratisierung verbinden. Er wirft auch einen Blick auf die Gegenwart und Zukunft, für die viele im Zuge schwindender Kirchensteuereinnahmen den Umbau kirchlicher Institutionen anmahnen.

Ein kurzes biographisches Verzeichnis der Hg. und Vf. (409–413) beschließt den Bd.

Der Bd überzeugt insgesamt durch die Qualität der einzelnen Beiträge, die zumeist von ausgewiesenen Kennern der behandelten Materie stammen. Gewisse (unvermeidliche) Probleme ergeben sich aus der exemplarischen Vorgehensweise. Manches Thema sucht man vergebens (z. B. das 17. Jh. oder das Verhältnis des evangelischen Kirchenrechts zu den Rechten protestantischer Kirchen des Auslands). Auch wäre die Entfaltung eines gemeinsamen theoretischen Tertium comparationis in Gestalt einer etwas ausführlicheren Einleitung oder einer analytischen Zusammenfassung von Vorteil gewesen. So bleiben einige konzeptionelle Fragen offen (z. B. nach dem Verhältnis von Untersuchungszeitraum und neuzeitlichem Charakter der evangelischen Kirche). Doch das mindert nicht den Wert des Werks als eines gelungenen historischen Überblicks zu Ursprung und Geschichte des evangelischen Kirchenrechts. Gerade

daß der Bd nicht erst mit dem 16. Jh. einsetzt, läßt den historischen Blick der Hg. und ihre Einsicht in die ökumenische Dimension der kirchlichen Rechtsgeschichte erkennen. Schade, daß die Hg. diesen sinnvollen Zugang nicht motiviert haben.

Eine letzte Beobachtung des Rez.en: Ein Name findet sich in fast jedem Aufsatz, nämlich derjenige Rudolph Sohms. Wie Maitlands Bild von der Ente des römischen Rechts scheint Sohm in der Kirchenrechtswissenschaft des 20. Jh.s immer wieder auf- und unterzutauchen. Und das, obwohl seine Vorstellungen der historischen Grundlage entbehren. Sollte das daran liegen, daß Sohm als einer von wenigen im 20. Jh. Theorie und Theologie des Kirchenrechts mit der Rechtshistorie auf breiter Front zu verbinden gesucht hat? Falls dem so ist, kann vielleicht die Präsenz Sohms für die Vertreter des geltenden Kirchenrechts ein Anreiz sein, sich verstärkt mit der Geschichte zu beschäftigen. Ein neuer Anfang wäre mit der Reihe „Das Recht der Kirche“ jedenfalls gemacht.

Münster

Christoph H. F. Meyer

Lüdecke, Norbert: Die Grundnormen des katholischen Lehrrechts in den päpstlichen Gesetzbüchern und neueren Äußerungen in päpstlicher Autorität. – Würzburg: Echter 1997. 573 S. (Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft, 28), brosch. DM 64,00 ISBN: 3-429-01936-2

In seiner Würzburger Habil.schrift unternimmt der Vf. den Versuch, die Theologie zu erkunden und zu formulieren, die den im Titel genannten Grundnormen des römisch-katholischen Lehrrechtes Gestalt gibt. Es handelt sich näherhin um die cann. 747–754 CIC und 586, 595–606 CCEO. Dabei sieht Vf. seine Aufgabe nicht darin, die nach z. B. den Konzilsaussagen über das kirchliche Lehramt „richtigen“ oder auch nur wünschenswerten Definitionsmerkmale dieses Lehramtes zu beschreiben. Vielmehr analysiert er die genannten Rechtsnormen auf „ihre“ Theologie.

Mit den grundlegenden Bestimmungen der Gesetzbücher, die oben genannt sind, befaßt sich der erste, umfassende Teil der Arbeit. Seine Unterteilung sei durch die entsprechenden Einzelthemen dargestellt: Begriff des *munus docendi*; Pflicht und Anspruch der Kirche in bezug auf die freie Verkündigung des Glaubens und der Moral; Suche nach der Wahrheit sowie Annahme und Bewahrung des Glaubens; Ausübung und Verpflichtungskraft des kirchlichen Lehramts; Leitung und Förderung der Ökumenischen Bewegung; Sondergut in den lehrrechtlichen Normen des CCEO.

Der zweite Teil beschäftigt sich mit neueren lehrrechtlich relevanten Verlautbarungen in päpstlicher Autorität, näherhin mit der *Professio Fidei* und dem *Treueid*, der Instruktion *Donum Veritatis* über die kirchliche Berufung des Theologen, dem Apostolischen Schreiben *Ordinatio Sacerdotalis* und der Enzyklika *Evangelium Vitae*. Die einschlägigen Register schließen das Werk ab.

Die geraffte Übersicht über den Inhalt kann nicht adäquat vermitteln, welches Maß an analytischer Kraft und präziser Konfrontation zwischen den dogmatischen und kirchenrechtlichen Aussagen hier seine Papierform gefunden hat. Eine Lücke in der kanonistischen Literatur deutscher Sprache, ja ein Ignorieren der gravierenden Konsequenzen, die sich aus der rechtlichen Ausformung des lehramtlichen Anspruchs ergeben, wird hier angegangen und aufgearbeitet. Daß als Ergebnis sichtbar wird, welche Inkongruenzen zwischen der Konzilslehre und dem in den päpstlichen Gesetzen erhobenen Anspruch bestehen – von denen zu den neueren päpstlichen Verlautbarungen zu schweigen –, ist nicht eben beruhigend. Es ist nicht nur den Kirchenrechtlern zu empfehlen, sich mit diesem Feld ein wenig mehr zu beschäftigen, sondern auch den Dogmatikern, sich mit dem kodifizierten Recht auseinanderzusetzen und womöglich das rechte Abhängigkeitsverhältnis wiederherzustellen: *Ius sequatur doctrinam!*

Münster

Klaus Lüdicke

Moraltheologie / Sozialethik

Bruch, Richard: Ethik und Naturrecht im deutschen Katholizismus des 18. Jahrhunderts. Von der Tugendethik zur Pflichtethik. – Tübingen: A. Francke 1997. XI, 319 S., kt DM 84,00 ISBN: 3-7720-2172-7

„Unter den zahlreichen geschichtlichen Untersuchungen zu den einzelnen Sparten der auf katholischer Seite betriebenen Philosophie klafft immer noch eine schmerzliche Lücke, soweit es die Geschichte der Moralphilosophie oder Ethik im 18. Jahrhundert betrifft, obwohl es gerade in dieser Zeit zu einer kritischen Auseinandersetzung katholischer Autoren mit der von protestantischen Gelehrten im Jahrhundert zuvor inaugurierten sog. neuen Naturrechtslehre kam, die schließlich sich dahin auswirkte, die bisher

allein üblichen Ethikdarstellungen aristotelischer Prägung durch Entwürfe zu ersetzen, die sich an dem damals modernen systematisch angeordneten Naturrecht orientierten und so den Charakter einer Pflichtenlehre annahmen. Moralphilosophie oder Ethik und Naturrecht wurden nunmehr häufig identifiziert, was sich bis in unser Jahrhundert hinein fortsetzte. Wer sich über die Anfänge dieser geistigen Bewegung im 18. Jahrhundert näher informieren will, sieht sich einem Dunkel gegenüber. Gesamtüberblicke fehlen ganz, und solange man nicht einmal die Namen der in Frage kommenden Autoren kennt, kann man auch von den gängigen bibliographischen Hilfsmitteln keine Auskunft erlangen.“

So charakterisiert der Vf., emeritierter Ordinarius für Moraltheologie an der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Graz, selbst im Vorwort (IX) das Desiderat, dem dieses Buch begeben. Der Vf., der schon durch frühere moralhistorische Arbeiten ausgewiesen ist, ist für die Schließung der von ihm gekennzeichneten Lücke zweifellos geradezu prädestiniert. Andererseits darf man nicht die Schwierigkeiten unterschätzen, die sich (gerade auch einem Emeritus) etwa bei der Literatursuche und -lektüre stellen (vgl. X). Umso mehr muß man für dies Unternehmen dankbar sein.

Der erste Teil charakterisiert die neuzeitliche Ethik, speziell die katholische Naturrechtslehre bis zum 17. Jh. und die nichtkatholische Naturrechtslehre im 17. und 18. Jh. Der zweite Teil bietet eine Literaturgeschichte der katholischen Moralphilosophie und Naturrechtslehre im 18. Jh. Im dritten Teil bietet B. (X) „geschichtliche Durchblicke zu einigen die Grundlagen der katholischen Naturrechtslehre im 18. Jahrhundert betreffenden Themen“ (Der moralphilosophische Charakter des Naturrechts, Das Verhältnis von Ethik und Naturrecht, Das Naturgesetz als göttliches Gesetz, Die Erkenntnis der natürlichen Verhaltensnormen, Der Gewißheitsgrad der Naturrechtskenntnis, Die mathematische Methode im Naturrecht, Die Verpflichtung des Naturrechts, Das an sich Gute und Böse, Die Natürlichkeit des Naturrechts, Die Naturrechtsprinzipien).

In diesem Rahmen können keine Details aus dem reichen Material referiert werden. Der Leser bekommt jedenfalls durch B. leicht zugängliche Information, die er sich sonst nur mit einiger Mühe besorgen könnte. Die (schließlich auch heute akuten) Themen der Längsschnitte des III. Teils könnten eine Starthilfe zu weiterer historischer Forschung sein. Moralhistorische Forschung zum 18. Jh. wird jedenfalls an diesem Buch nicht vorbeigehen können.

Salzburg

Werner Wolbert

Sozialethische Kristallisationen. Studien zur verantwortlichen Gesellschaft, hg. v. Karl-Wilhelm Dahm. – Münster: Lit-Verlag 1997. 293 S. (Entwürfe, 4), brosch. DM 39,80 ISBN: 3-8258-2553-1

Der Sbd, der anlässlich des 40-jährigen Bestehens des „Instituts für Christliche Gesellschaftswissenschaften der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster“ (ICG) – dem protestantischen Gegenstück zum katholischen „Institut für Christliche Sozialwissenschaften“ (ICS) in Münster – publiziert wurde, verfolgt die Absicht, dasjenige zu sichten, was sich in dieser Zeit an ethischen Problemstellungen „herauskristallisiert“ hat. Im Rahmen des grundsätzlichen – und sehr zu begrüßenden – Anliegens, christliche Sozialethik in einer für den öffentlichen Diskurs anschlussfähigen und der modernen, funktional ausdifferenzierten Gesellschaft gerecht werdenden Weise zu betreiben, wird – wie das Vorwort hervorhebt – in allen Aufsätzen „ein eigener Brückenschlag zwischen christlichen Grundimpulsen und den Bedingungen und Sachnotwendigkeiten der je konkreten gesellschaftlichen Situation versucht“ (3).

Nach zwei informativen Aufsätzen von Karl-Wilhelm Dahm und Trutz Rendtorff, die die bewegte Geschichte des Instituts Revue passieren lassen, plausibilisiert der Beitrag von Günter Brakelmann den pragmatischen „Segen einer komparativen Ethik“, die sich nicht in utopische, realitätsvergessene und so die Treue zur Erde verratende Entwürfe flüchtet, sondern sich den Mühen der Erarbeitung von vergleichsweise bescheideneren, aber realistischeren und operationalisierbaren Schritten zu (komparativ) je besseren Verhältnissen unterzieht. Ganz in diesem Sinn präzisiert auch ein weiterer Aufsatz Karl-Wilhelm Dahms die Strategie, die konkreten Möglichkeiten einer sozialetischen (Mit-)Gestaltung von Gesellschaft nicht dadurch zu verspielen, daß man sich mit zwar hochethischen, leider aber nur über allen Wassern schwebenden Forderungen von den empirischen Ambivalenzen der Realität abkoppelt. Aus der Perspektive einer moraltheoretischen Systematik sind dann insbesondere die beiden folgenden Aufsätze von Josef Wieland und Alexander Heck hervorzuheben: Sehr deutlich wird hier der in der üblichen Ethikdebatte m. E. sonst meist unterbelichtete Tatbestand hervorgehoben, daß – insbesondere unter den Bedingungen einer funktional ausgefächerten Gesellschaft – eine klare Differenzierung zwischen der (theoretischen) Begründungsebene universeller (Ziel-)Werte der Ethik einerseits und der (praktischen) Anwendungsebene lokaler Situationen andererseits vorgenom-

men werden muß. Dies bedeutet, daß die Semantik der ethischen Heuristik erst in der Grammatik der Funktionssysteme abgearbeitet werden muß, wenn sie nicht im Morast eines kontraproduktiven Moralisierens versinken will. Den konkreten Herausforderungen hat sich auch der konziliare Prozeß gestellt, über dessen Bedeutung für eine ökumenische Sozialethik Konrad Raiser berichtet. Die Vielfältigkeit der Themen, denen man/frau sich am Institut für Christliche Gesellschaftswissenschaften widmet, bezeugen die folgenden Beiträge von Ulrike Wagener über das Problem der Geschlechterdifferenz, von Thomas Ratmeyer über die theologisch-ethische Diskussion der Organtransplantation, von Wolfgang Marhold über alternative Lehrmodelle in der Hochschuldidaktik sowie drei sich anschließende „Werkstattberichte“: Hier untersucht Stephan Sturm die Analyse gesellschaftlicher Ausdifferenzierung bei J. H. Wichern, Ute Herрман gibt einen orientierenden Überblick über die Ansätze einer evangelischen Wirtschaftsethik und Sven Wende beleuchtet Aspekte einer theologischen Techniktheorie.

Insgesamt „kristallisiert“ sich in dem lesenswerten Sbd eine sozialetische Strategie heraus, die sich – im Gegensatz zu einigen einschlägigen Richtungen insbesondere innerhalb der protestantischen Theologie – nicht damit begnügen will, in zwar sehr prophetisch anmutender, pragmatisch aber nur wenig konstruktiver Weise Fundamentalkritik an der Gesellschaft der Moderne zu üben, sondern die vielmehr einen wesentlich ertragreicheren, wenn auch beschwerlicheren Weg zu gehen beabsichtigt: „von der Götzenkritik zum Gestaltungsauftrag“ (Dahm). Den Sbd durchzieht die Einsicht, daß eine Sozialethik, die sich an konkreten Problemen bewähren möchte, nicht unterhalb des Niveaus der positiven Sozialwissenschaften (Ökonomik, Soziologie, Politologie etc.) operieren darf.

Ein (trotz einiger hilfreicher Überlegungen) noch ausstehendes Desiderat sehe ich allerdings in der Klärung der Frage, worin genau die eigenständige Kompetenz einer christlichen Gesellschaftswissenschaft, die im Reigen der ausdifferenzierten Sozialwissenschaften den Nutzen der Gesellschaft zu mehreren trachtet, bei der Erarbeitung eines „ethischen Orientierungswissens“ besteht.

Ohne Zweifel jedoch beweist die hier dokumentierte Arbeit des protestantischen „Instituts für Christliche Gesellschaftswissenschaften“ nicht nur eine erfreuliche Kompatibilität mit der katholischen Gesellschaftsethik, sie stellt sich v. a. auch unvoreingenommen dem (dringend erforderlichen) Brückenschlag zu den modernen, ausdifferenzierten Sozialwissenschaften.

Erfurt

Michael Schramm

Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit. Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland, eingel. u. komment. v. Marianne Heimbach-Steins / Andreas Lienkamp unter Mitarbeit von Gerhard Kruip / Stefan Lunte. – München: Bernward bei Don Bosco Verlag 1997. 285 S., kt DM 24,80 ISBN: 3-7698-1043-0

Das gemeinsame Wort der Kirchen war bei seinem Erscheinen von den Medien außerordentlich gelobt worden. Danach geriet es in Vergessenheit, aber nur scheinbar. Denn 500 000 ausgelieferte Exemplare, Übersetzungen in mehrere Sprachen, sechs Arbeitshilfen und fünf Kommentare, die inzwischen zugänglich sind, deuten auf ein großes Interesse hin, sich den politischen Konsequenzen des Kirchenwortes zu stellen und es im Wahljahr als Prüfstein für Abgeordnete und Parteien zu verwenden.

Einen Kommentar mit einzigartigem Profil haben Heimbach-Steins und Lienkamp mit zwei weiteren Vf.n geschrieben. Ihr Ziel war es, für den auf 103 S.n mit 258 Ziffern geschriebenen Text eine Lesehilfe anzubieten. Sie tun dies, indem sie zum einen die nummerierten Textabschnitte einzeln erläutern und außerdem zu jedem Kap. eine knappe Einführung vorlegen. Zum andern schalten sie dem dokumentierten Text und ihrem Kommentar (55–263) eine Einleitung voraus, in der zunächst die Phasen des Konsultationsprozesses geschildert, dann der Aufbau und die Struktur des gemeinsamen Wortes herausgearbeitet und schließlich die Grundaussagen des Textes aus der Sicht der Vf. auf den Begriff gebracht werden (11–54).

Im ersten Teil der Einleitung gelingt es den Vf.n, den Konsultationsprozeß als eine „kleine Revolution“, nämlich als neue Gestalt kirchlicher Sozialverknüpfung darzustellen. Sie sehen diesen Vorgang auf katholischer Seite in den Vorentscheidungen des Zweiten Vatikanischen Konzils sowie im Apostolischen Schreiben „Octogesima adveniens“ Pauls VI. begründet und in den vergleichbaren Konsultationen der US-amerikanischen und österreichischen Bischöfe vorgeformt. Die Initiative, das inzwischen erprobte Verfahren nach Deutschland zu übertragen, ging nach Einschätzung der Vf. von der Kirchenleitung aus. Das trifft nur begrenzt zu, weil katholische Sozial- und Jugendverbände bereits Ende der 80er Jahre einen solchen Prozeß gefordert hatten, jedoch von namhaften Vertretern der katholischen Soziallehre, die sich auf

die nicht vergleichbaren Strukturen des deutschen Sozialkatholizismus beriefen, zurückgedrängt wurden.

Sehr erhellend und spannend zu lesen ist die *Chronologie*, wie das Kirchenwort entstanden ist (15–33). Die Vf. weisen nach, daß es insgesamt vier Textvorlagen mit drei Konsultationsphasen gegeben hat. Ein (katholisches) Thesenpapier war im Herbst 1993 in Bonn den Parteien (unter Ausschluss der PDS) und Wirtschaftsverbänden sowie in Mülheim (Ruhr) den kirchlichen Gruppierungen zur Stellungnahme vorgelegt worden. Der Text, den eine erste ökumenische Reaktionsgruppe erarbeitet und Ende 1994 als Diskussionsgrundlage veröffentlicht hatte, stieß den zweijährigen Konsultationsprozeß an. Die Vf. decken den widersprüchlichen Charakter dieses Textes auf (17, 19, 26), der zunächst wohl als erster Entwurf gedacht war, im Verlauf der Konsultation jedoch als verbrauchtes Papier beiseite gelegt wurde. Man muß den Vf. dafür danken, daß sie den bisher nicht ganz durchsichtigen Transfer des von der zweiten ökumenischen Redaktionsgruppe im August 1996 erarbeiteten Textes zu dem von der dritten, mit acht Männern in kirchenleitender Funktion besetzten „Redaktionskommission“ erstellten Text ebenso ans Licht gebracht haben wie die Funktion jener „last-minute-Eingaben“ ausgewählter Experten und jener Test-Vorlesung einiger Passagen des geplanten Kirchenworts vor einem Kreis berufener Delegierter in Hannover im Januar 1997; die Vf. sehen darin wohl die, wenn gleich begrenzte, Konsultationsphase, die während der Bilanz des Konsultationsprozesses in Berlin eingeklagt worden war. Die Chronologie wird mit einem übersichtlichen Schema des Ereigniskalenders und der offiziellen Gremien des Konsultationsprozesses (30–33) abgeschlossen.

Der zweite Teil der Einleitung, der unter der Überschrift: „Das Plädoyer der Kirchen“ in das Dokument einführen will, beginnt mit der Analyse des Aufbaus und der Struktur des gemeinsamen Wortes (34–39). Darin finden die Vf. den methodischen Dreischritt: „Sehen – Urteilen – Handeln“ wieder. Sie ordnen die beiden ersten Kap. des Kirchenwortes, den „Konsultationsprozeß“ und die „Gesellschaft im Umbruch“ dem Sehen, das dritte und vierte Kap., die „Perspektiven und Impulse aus dem christlichen Glauben“ sowie den „Grundkonsens einer zukunftsfähigen Gesellschaft“ dem Urteilen, die beiden letzten Kap., die „Ziele und Wege“ sowie die „Aufgaben der Kirchen“ dem Handeln zu und machen dies in einem übersichtlichen Schema (39) anschaulich. Daß sie das „Urteilen“ der ethischen Reflexion vorbehalten, ist methodisch zwar anfechtbar, aber wohl die unvermeidliche Reaktion darauf, daß die Problemanalyse, die nicht bloß als eine Problemanzeige sondern als ein „sehendes Beurteilen“ verstanden wird, in dem Kirchenwort nur rudimentär entwickelt ist.

Ganz positiv zu würdigen ist der Versuch der Vf., bevor sie den Text im Detail kommentieren, den roten Faden und die großen Linien des Kirchenwortes in vier Positionen zu markieren (40–48). Sie nennen zunächst die Schlüsselworte der Solidarität, Gerechtigkeit, Zukunftsfähigkeit und Nachhaltigkeit. Dann heben sie die ordnungspolitischen Konzepte einer sozialen Marktwirtschaft, die um ökologische und globale Dimensionen erweitert ist, sowie eines sicheren Sozialstaats stark hervor. Als ein neues Moment der kirchlichen Sozialverkündigung betrachten sie die „Entdeckung der Gesellschaft“, da gesellschaftliche Solidaritätspotentiale gestärkt werden und der Staat auf seine Ordnungsfunktion beschränkt wird. Und schließlich stellen sie die durch den Konsultationsprozeß angeregte Selbstwahrnehmung der Kirchen heraus, daß diese als Bestandteile der Zivilgesellschaft und herausgehobene Institutionen mystische Erfahrungen und politisches Engagement miteinander verbinden und sich die Option für die Armen zu eigen machen.

Für den Hauptteil ihres Bdes haben sich die Vf. vorgenommen, wichtige Begriffe und Kernaussagen zu erläutern und darüber hinaus auf Zusammenhänge innerhalb des Textes, zwischen dem Text und dem Konsultationsprozeß sowie zwischen dem Text und der sozialtheologischen Tradition der Kirchen aufmerksam zu machen (7). Dieses Vorhaben ist ihnen weitgehend gelungen. Dafür verdienen sie hohe Anerkennung. Unter den Querverweisen, die interessante Vergleiche zwischen den Diagnosen im 2. Kap. und den Therapien im 5. Kap. zulassen (107, 119, 120, 186, 238 – ein Vergleich der Nummern 77 und 184 ist wohl übersehen worden), ragen die zwischen dem Haupttext und der Hinführung hervor, die sich auf gleichsinnige, mehr jedoch auf gegensinnige Formulierungen beziehen (60, 104, 120, 200). Wiederholt werden Problemfelder benannt, die im Rahmen des Konsultationsprozesses als Textwünsche geäußert wurden, im Wort der Kirchenleitungen jedoch nicht vorkommen (68, 88, 205, 240). Und die sozialtheologischen Schlüsselbegriffe des 3. und 4. Kap.s würden inhaltlich leer bleiben, wenn sie nicht durch Verweise auf biblische Theologie, mittelalterliches Ordnungsdenken und moderne Gerechtigkeits-theorien aufgefüllt würden (127, 136, 140, 149). Zum überprüfenden Querlesen des Kirchenwortes lädt auch das angefügte Sachregister (272–283) ein.

Wenn die Vf. sich zutrauen, ein derart vielschichtiges, mit vielen Kompromißformeln belegtes und von beiden Kirchenleitungen abgesegnetes Dokument entlang den einzelnen Textabschnitten zu kommentieren, müssen sie sehr einfühlsam und bescheiden sein, der Neigung zu belehren widerstehen und den sehr engen Auslegungsrahmen anerkennen. Wie sind die Vf. mit einer derartigen Selbstbindung fertig geworden, ohne daß sie mit ihren Erläuterungen das Dokument bloß nacherzählen bzw. Haupt- und Nebensätze miteinander vertauschen?

Im Kommentarteil sind gleichzeitig vier Auslegungstendenzen erkennbar. Die Vf. folgen erstens widerspruchslös den im Text vorgezeichneten Argumentationsfiguren, indem sie beispielsweise der Kohärenz zwischen sozialer Marktwirtschaft und christlichem Menschenbild zustimmen (128), den gleitenden Übergang von einer personalistischen Anthropologie zu einer heilsgeschichtlichen Betrachtung nachvollziehen (132), sich in dem Gestrüpp sozial-

ethischer Schlüsselbegriffe, die das Kirchenwort aufgelesen hat, verfangen (138–143) und versetzte Bausteine einer ökonomischen Diagnose übernehmen, zu denen stellenweise die Lohnnebenkosten, die demographische Entwicklung, die versicherungsfremden Leistungen und das Zaubervort der Globalisierung gehören, die an einer Stelle gar zum das gemeinsame Wort dominierenden „neuen Erklärungsmodell“ (121) aufgewertet wird (202, 198, 114). Das im Kirchenwort vorherrschende Ordnungsdenken färbt auf die Textinterpretation ab (83, 152, 169, 220).

Zweitens trauen sich die Vf. eine zuspitzende und eigenwillige Interpretation des Kirchenwortes zu. So wird die Theorie der Gerechtigkeit von John Rawls als Deutungskategorie des 4. Kap.s herangezogen (149f). Die Auslegung der biblisch begründeten „Option für die Armen“ im 3. Kap. verdrängt die im Kirchenwort übliche Formel der „Armen, Schwachen und Benachteiligten“ (87f, 136). Aus der von Misereor und BUND in Auftrag gegebenen Wuppertal-Studie: „Zukunftsfähiges Deutschland“ wird zitiert, um zu verdeutlichen, was unter ökologischem Strukturwandel im Sinn des Kirchenwortes zu verstehen ist (227, 231). Globalisierung, Individualisierung, Beschleunigung und eine neue Unübersichtlichkeit werden zu Signaturen unserer Zeit hochstilisiert (83). Einzelne Sätze werden gar als „der wichtigste Satz dieses Abschnittes“ (239) bzw. „einer der wichtigsten des gesamten Gemeinsamen Wortes“ (124) ausgezeichnet.

Drittens legen die Vf. Unstimmigkeiten und Widersprüche des gemeinsamen Wortes bloß, etwa die mehrdeutige Einstellung zur Globalisierung (64, 104f), zum bürgerlichen Wirtschaften (119) und zur europäischen Integration (120). Ein wiederkehrendes Beispiel ist das Urteil der Vf. über die „Hinführung“. Auch sie empfinden deren Thesen teilweise als sperrige „Notae praeviae“, in denen gewichtige Aussagen des Haupttextes unterschlagen (60, 120) oder umgedeutet werden (76, 104, 219). Mit deren Hilfe wollten sich die Kirchenleitungen wohl aus dem Risiko eines klaren und eindeutigen Votums herauswinden.

Viertens gehen die Vf. auch auf kritische Distanz zu einzelnen Positionen des Dokuments. Am deutlichsten ist die Kritik bei der Kommentierung des 6. Kap.s ausgefallen, daß die Kirchenleitungen sich jeder überprüfbaren Selbstverpflichtung als Arbeitgeberinnen und Vermögenseigentümerinnen entzogen haben (242). Außerdem sind die Vf. nicht mit dem verengten Politik-Begriff der Hinführung einverstanden (63). Sie sind auch nicht davon überzeugt, daß die Belastungen, mit denen die Menschen in den neuen Bundesländern seit der Vereinigung konfrontiert sind, monokausal erklärt werden können (218). Sie stellen fest, daß die Aussagen des Kirchenwortes über eine eigenständige Alterssicherung von Frauen sowie über Formen politischer Selbstbestimmung und Beteiligung ziemlich vage bleiben (213, 217). Darüber hinaus decken sie einige Schwachstellen in der Argumentation der Kirchenleitungen auf, daß beispielsweise die Rolle der pharmazeutischen Industrie bei der Kostensteigerung im öffentlichen Gesundheitswesen unterschlagen (200) und die Konstanz der Sozialleistungsquote sowie die Senkung der Lohnnebenkosten ausschließlich an einen kostenneutralen Umbau des Sozialstaats gekoppelt werden (201). Verwundert zeigen sie sich darüber, daß das Kirchenwort die Hauptverantwortung der Industrieländer für die Umweltkrise verschleiern (117), daß es zwar den Sonntag, aber nicht das erwerbsarbeitsfreie Wochenende als gesellschaftliche Zeitressource erwähnt (226). Und sie sehen ein Defizit des gemeinsamen Wortes darin, daß die militärischen Bündnisse und der deutsche Rüstungsexport unerwähnt bleiben (120, 240).

Die vier Auslegungstendenzen spiegeln die gelungene Gratwanderung der Vf., auf der Grundlage des gemeinsamen Wortes dessen Ursprüngen nachzugehen, dessen vorletzte Grenzen zu markieren und diese andeutungsweise und behutsam zu überschreiten. Wer wissen will, wie es zu diesem Dokument kam, was warum so in ihm geschrieben steht, und wer anderen von der kleinen Revolution, die sich in den deutschen Kirchen ereignet hat, erzählen will, sollte diesen Kommentar unter dem Arm tragen, v. a. jedoch gelesen haben.

Frankfurt a. M.

Friedhelm Hengsbach

Pastoraltheologie

Rausch, Ulrich: Kreative Gemeinde. Bd 1. Der Pfarrermangel – und das Ende? Analysen – Modelle – Visionen. – Frankfurt a. M.: J. Knecht 1994. 216 S., geb. DM 48,00 ISBN: 3-7820-0684-4

Kreative Gemeinde. Bd 2. Bausteine für eine zukunftsfähige Gemeinde. Ein Praxisbuch mit Materialheft, hg. v. Ulrich Rausch. – Frankfurt a. M.: J. Knecht 1995. 296 S. und Arbeitsheft mit 32 S., geb. DM 64,00 ISBN: 3-7820-0713-1

Ausgehend von der Situation des Pfarrermangels, die von der des Priestermangels noch einmal zu unterscheiden ist, wenn gleich direkt mit ihr zusammenhängend gesehen werden muß, fragt R. in zwei Bden nach der Situation und Zukunftsfähigkeit von Pfarrgemeinden, um auf dieser Basis ein Modell „kreativer Gemeinde“ zu entwickeln. In einem ersten Bd sucht er grundsätzlich die Folgen des Pfarrermangels als einer Situation zu klären, „in der die Vorstellungen von dem, was eine christliche Gemeinde ist und welche Aufgaben der Pfarrer als Leiter dort ausführt, aufgrund des Personalstandes nicht mehr verwirklicht werden können“ (29).

In sieben Schritten erarbeitet er die Möglichkeiten von Pfarreien, in der Situation des Pfarrermangels eine zukunftsfähige Gestalt zu entwickeln. Ein erstes Kap. fragt nach den historischen Dimensionen des Pfarrermangels, der bereits die pastoraltheologische Diskussion seit Anfang dieses Jh.s bestimmt, bevor er mit Hilfe von quantitativen und qualitativen Daten eine Bestandsaufnahme der Situation des Mangels an priesterlichen Gemeindeleitern vornimmt. Dem Spektrum bisher diskutierter Lösungsansätze in den verschiedenen Formen kooperativer Seelsorge ist das dritte Kap. gewidmet, bevor in organisationspsychologischer Perspektive Anforderungen an Gemeindeleitung in der Organisation „Pfarrgemeinde“ entfaltet werden. Bibeltheologische Gemeindevisionen und den kirchenrechtlichen Handlungsspielraum loten die beiden folgenden Kap. aus. Den biblisch-theologischen Dokumenten wird eine „visionäre Kraft“ zugesprochen, wobei allerdings weithin offenbleibt, welche kritische Funktion, im Sinne einer praktisch-theologischen Optionenbildung, den ntl. Gemeindemodellen gegenüber organisationssoziologisch und -psychologisch orientierten Vorstellungen der Zukunft von Gemeinde zukommt. Pastoraltheologische Reflexionen zur Situation volkskirchlicher Pfarreien und ein Modell „kreativer Gemeinde“ schließen die Überlegungen des ersten Bdes ab. Kreative Gemeinde zeichnet sich v. a. durch eine differenzierte Wahrnehmung unterschiedlicher Leitungsbereiche, durch verstärkte Beteiligung möglichst vieler Gemeindeglieder an Leitungsaufgaben, durch Kooperation im Pfarrverband, Geschwisterlichkeit zwischen Männern und Frauen, gemeindeübergreifende Zusammenarbeit und eine Pluralität spiritueller Lebensformen aus.

Alle diese Überlegungen sind nicht neu, finden sich aber in übersichtlicher Form als ein realistisches Zukunftsmodell für volkskirchliche Pfarreien gebündelt dargestellt. R. geht an keiner Stelle über die Binnenperspektive der Pfarreien hinaus; Alternativen zum Pfarreimodell werden nicht thematisiert. So liegt das Verdienst des ersten Bdes in der soliden, humanwissenschaftlich gedeckten, realitätshaltigen Auslotung der Chancen einer Entwicklungsfähigkeit von Pfarreien unter den Bedingungen des Pfarrermangels. Kirchliche und gesellschaftliche Umbruchsituationen der Gegenwart lassen allerdings grundlegender als R. es tut danach fragen, wie Gemeinden zukünftig aussehen müssen, damit christlicher Glaube motivträchtig gelebt und tradiert wird. Die zugrunde gelegte Literaturbasis fällt entsprechend recht schmal aus. Überdies weist das Literaturverzeichnis einige ärgerliche Fehler auf: so wird konstant I. Baumgartner als „Baumgarten“ zitiert; auch der Titel des Buchs von O. Fuchs u. a., *Der pastorale Notstand . . .*, wird nicht korrekt wiedergegeben. Gleichwohl regt der erste Bd Hauptamtliche und engagierte Ehrenamtliche in den Pfarrgemeinden an, ihre Situation zu analysieren und Leitorientierungen für die Gemeindeentwicklung zu gewinnen.

Der zweite Bd, bei dem R. als Hg. fungiert und der in Zusammenarbeit mit in der pastoralen Praxis oder der Erwachsenenbildung stehenden Pastoraltheologinnen erarbeitet wurde, liefert Bausteine für die kooperative Umsetzung des Modells der kreativen Gemeinde. Ein erstes Kap. von H. R. Hofmann, U. Rausch, M. Ried und K. Siedlaczek stellt ein Erwachsenenbildungsseminar zum Thema „Gemeinde der Zukunft – Zukunft der Gemeinde“ vor. Das zweite Kap., verantwortet von Th. Klumb, thematisiert die „Mitarbeiter im Pfarrgemeinderat“. Der Rolle von Männern und Frauen in der Gemeinde widmet V. Prüller-Jagenteufel unter dem Titel „Mit Rollen spielen: Frauen- und Männerrollen verändern sich – Eine Chance für die Gemeinden“ das dritte Kap. U. Rausch stellt Gemeindebegleitung als Weg zur kreativen Gemeinde im vierten Kap. vor. Ch. Rod behandelt im darauffolgenden Kap. den Zusammenhang von „Gemeindeentwicklung und Spiritualität“, bevor das umfangreiche letzte Kap. von Ch. Wulf die Planungsinstrumente für eine lebendige Gemeindegemeinschaft in den Blick nimmt.

Die Praxisnähe und die Vielfalt v. a. methodisch-didaktischer Anregungen für eine verantwortliche geschwisterliche Gemeindepraxis zwischen Priestern und Laien, Männern und Frauen zeichnen den zweiten Bd aus. Zugleich aber verstärkt sich der Eindruck, der schon nach der Lektüre des ersten Bdes entstanden ist, nämlich, daß die „kreative Gemeinde“ der Zukunft weithin, um nicht zu sagen völlig, ohne ihre diakonische Dimension, ohne die Wahrnehmung von Not im eigenen Umfeld und darüber hinaus, auszukommen scheint. Nach der Lektüre beider Bde bleibt ein zwiespältiger Gesamteindruck: Einer Fülle an kreativen Anregungen, volkskirchliche Pfarreien für eine kooperative Pastoral der gemeinsamen Verantwortung aller Getauften und Gefirmten zu stärken, steht der Verzicht auf eine theologisch und humanwissenschaftlich gleichermaßen begründete Klärung der Aufgaben und Ziele christlicher Gemeinde für die Zukunft der Kirche gegenüber. Christliche Gemeinde aber darf nicht dabei stehenbleiben, jeden einzelnen dazu zu befähigen, „seine Vorstellung von einer Wunschgemeinde zu entwickeln und mit anderen darüber ins Gespräch zu kommen“ (Bd 1, 191). Christliche Gemeinde muß auch zukünftig, unter sich verändernden gesellschaftlichen und kirchlichen Bedingungen,

auch in der Situation des Pfarrermangels, zuerst Nachfolgegemeinschaft sein, die die Hoffnung des Glaubens in der Kommunikation des Evangeliums bezeugt. Was Gemeinde ist und sein wird, ist nicht allein den jeweils beteiligten Subjekten ins Belieben gestellt, sondern bemißt sich in Liturgie, Kerygma und Diakonie am Zuspruch und Anspruch des Evangeliums.

Osnabrück

Martina Blasberg-Kuhnke

Homiletik

Entrich, Manfred: *Ins Wort genommen*. Ein Leitfaden für den Prediger. – Graz / Wien / Köln: Styria 1997. 169 S., kt DM 27,00 ISBN: 3-222-12530-9

Mit Manfred Entrichs „Arbeitsbuch [. . .] für den Prediger und die Predigtausbildung“ (4. Umschlagseite) erschien binnen drei Jahren die vierte systematische Homiletik.¹ Die Publikationen verbindet über alle Unterschiede hinweg das Interesse an dem, was theologisch und spirituell im Vorgang der Predigt (einschließlich von deren Erarbeitungsprozeß und des weiteren Vorfelds) auf Seiten der Predigenden wie ihrer Hörerschaft geschieht. Alle vier erwachsen aus der Mitwirkung ihrer Autoren an der Predigtausbildung – Indiz dafür, daß hinsichtlich der Selbstverständigung derer, die sich auf den Dienst am Wort vorbereiten bzw. ihn bereits ausüben, Klärungsbedarf besteht (auch wenn der in der Praxis oft genug durch die Inflation gedruckter und mittlerweile auch online gelieferter Predigtvorlagen verschüttet sein mag).

E. geht sein Programm, die geistliche Voraussetzung des Predigtdienstes dadurch zu artikulieren, daß er ihn als „Existenz im Wort“ (10) beschreibt, in Gestalt einer Analyse der kirchlich-pastoralen Situation (am Rande auch gesellschaftlich-kultureller Faktoren) an, die kritische Symptome nüchtern benennt, sich nicht vor klaren Diagnosen scheut und erste Lösungsansätze anbahnt (9–30). Bereits hierbei wird die Achse thematisiert, um die E. seine Beobachtungen, Analysen und weiterführenden Reflexionen ordnet: die Erste-Person-Perspektive der bzw. des Predigenden. In immer wieder neuen Hinsichtnahmen arbeitet E. heraus, daß und inwiefern das, was am Ambo ins Wort kommt, durch das Medium der Subjektivität des/der Predigenden gegangen sein muß, damit nicht „Es“ predigt, sondern (auf rechte Weise) „ich“ predige (etwa 41, 54, 58, 80, 94, 116 und öfter). Dabei geht es ihm keineswegs nur um ein bißchen Kommunikationspsychologie: „Das verkündete Wort erreicht nicht nur die hörende Gemeinde, sondern formt wesentlich auch den Verkündenden mit.“ (69)

Diesen Formationsprozeß buchstabiert E. inkarnationstheologisch durch: Das fleischgewordene Wort, in dem sich Gott nach christlicher Überzeugung unüberbietbar mitteilt, prolongiert sich durch sein Verkündigtwerden bis zum Eschaton bleibend in die Geschichte hinein: Inkarnation als die Möglichkeitsbedingung von Predigt. Für diesen homiletischen Ansatz kann sich E. auf keinen Geringeren als seinen berühmten Ordensmitbruder Albert den Großen berufen. Dessen Kommentar zum Matthäus-Evangelium muß nämlich als ein Leitfaden für die Profilbildung eines Predigenden gelesen werden, sofern dieses Evangelium in der Ursprungsphase des Predigerordens geradezu die Funktion eines homiletischen Handbuchs erfüllte (87). Dabei begreift Albert zum einen den Predigtauftrag als von der Inkarnation her begründet, zum anderen legt er dieses Evangelium in der Abfolge seiner Episoden als eine Bildgeschichte aus, in der der Prediger jenes normative Bild seiner selbst erkennen kann, dessen Einholung allein ihn seiner Aufgabe gerecht werden läßt, den Menschen in Christus zu einem Leben zu rufen, wie Gott es gemeint hat. Der Erneuerungsprozeß, den Albert unter diesem Vorzeichen aus der nicht nur chrono-, sondern sachlogischen Abfolge der Szenen des Evangeliums erhebt, kann nur dadurch glaubhaft Inhalt der Verkündigung werden, daß ihn der Predigende zuerst als Auftrag an sich selbst versteht (73).

Die Kap., in denen E. Alberts in homiletischer Absicht konzipierte theologische Psychagogie nachzeichnet, ohne dabei den Problemhorizont gegenwärtiger Verkündigung aus dem Auge zu verlieren (42–92), machen den spannendsten Teil des Buches aus, ohne daß darum der einer Auswahl praxisorientierender Hinweise gewidmete Teil (93–151) abgewertet wäre. Besonders überzeugend nimmt sich aus, wie E. in diesem Zusammenhang das Gründungsmotiv des Predigerordens – als Wanderprediger denen, die sich aus Enttötung über den Zustand der Kirche von dieser abwenden, das Evangelium glaubhaft zu verkünden – in die Gegenwart transportiert und in der Situation der postmodernen „passageren Religion“ (H.-J. Höhn) eine „Passanten-Predigt“ (70; vgl. 90–91) in Gestalt weit über liturgische Predigtanlässe hinausreichender Verkündigungsformen einfordert. E.s Hoffnung, auf diese Weise auch Ruhe (bzw. Bewegung!) in die mißliche Frage der institutionellen Predigtkompetenz (Stichwort „Laienpredigt“) zu bringen (141–150), beseelt nicht geringer Optimismus.

¹ Bei den anderen drei handelt es sich um Müller, Klaus: *Homiletik*. Ein Handbuch für kritische Zeiten, Regensburg 1994; Theißen, Gerd: *Zeichensprache des Glaubens. Chancen der Predigt heute*, Gütersloh 1994; Garhammer, Erich: *Verkündigung als Last und Lust. Eine praktische Homiletik*, Regensburg 1997.

In eher systematisch Interessierten weckt E.s Albert-relecture den Wunsch, an der einen oder anderen Stelle über die aufgerufenen Stichworte hinaus den Originalton des Gewährsmanns vernehmen zu können (denn wer von den an diesem Buch primär Interessierten hat schon die E.s Quellenverweisen zugrundeliegende kritische Ausgabe von Alberts „Super Matthaeum“ zur Hand). Auf diese Weise in unmittelbare Tuchfühlung mit Alberts leitendem Prinzip zu kommen, daß Predigt ihr Profil vom Profil des/der Predigenden her gewinnt (88), lohnt den Aufwand angesichts des derzeit notorisch subjektvergessenen, dafür umso communio-trunkeneren theologischen Diskurses gewiß.

Münster

Klaus Müller

Religionspädagogik

Gott – mehr als Ethik. Der Streit um LER und Religionsunterricht, hg. v. Albert Biesinger / Joachim Hänle. – Freiburg / Basel / Wien: Herder 1997. 188 S. (Quaestiones Disputatae, 167), kt DM 42,00 ISBN: 3-451-02167-6

Die Diskussionen um die Einführung des neuen Unterrichtsfaches LER in Brandenburg brachten den Religionsunterricht insgesamt verstärkt in die Diskussion. Dabei ging und geht es v. a. um die konfessionelle Bindung des Religionsunterrichts und damit um die Rolle der Kirchen bei der Festlegung seiner Inhalte. Zeigt nicht der Weg, den das Bundesland Brandenburg geht, in die richtige Richtung? Ist nicht eine religiös und weltanschaulich neutrale Vermittlung ethischer und religiöser Inhalte angesichts der weit fortgeschrittenen Säkularisierung in unserem Land die einzig sinnvolle und vertretbare Lösung? Vor dem Hintergrund solcher Fragen ist der Sbd „Gott – mehr als Ethik“, herausgegeben von ALBERT BIESINGER und JOACHIM HÄNLE, zu sehen. Der Untertitel „Der Streit um L-E-R und Religionsunterricht“ ist allerdings etwas irreführend, weil auf den ersten Blick in diesem Buch eine Auseinandersetzung v. a. um das Unterrichtsfach L-E-R erwartet wird.

In der Einleitung formulieren die Hg. klar und deutlich die Grundthese ihres Buches: „Gesellschaft, Lehrerinnen und Lehrer, Eltern und Pädagogen nehmen der heranwachsenden Generation eine wesentliche Dimension menschlichen Lebens, wenn sie ihr vorenthalten, einen je eigenen und konkreten religiösen Weg im Raum der Schule gehen zu können.“ (7) Auch heute würden Schülerinnen und Schüler sehr wohl „große Fragen“ stellen, Fragen nach dem Wovonher und Woraufhin menschlichen Lebens. „Antwortversuche auf solche Fragen, das ist die provozierende These dieses Buches, können nicht im Religionskundlich-Unverbindlichen stehenbleiben, sondern müssen die innere Kraft und das Geheimnis einer konkreten Gottesbeziehung erschließen.“ (7) Im Wissen, daß diese These „widerständig gegenüber einigen Tendenzen heutiger Entwicklung“ ist, formulieren die Hg. die Frage, der sich das Buch offensiv stellen will: „Kann und soll die Schule in einem Umfeld, das, oberflächlich betrachtet, weniger religiös geprägt ist, noch Religionsunterricht erteilen, der gesetzlicher Weise abgesichert in Übereinstimmung mit den Grundsätzen einer jeweiligen Religionsgemeinschaft zu konzipieren ist?“ (8) Die Hg. gehen von der Grundthese aus, „daß ein gelingender Religionsunterricht unbedingt die Dimension der Erschließung der Gottesbeziehung beinhalten muß.“ (8) Mit dieser These stellen sie sich zugleich gegen das Argument, „ein Ethikunterricht könne das, was der Religionsunterricht heute leistet, leicht ersetzen.“ (8) Der entscheidende Unterschied liegt in der Aussage, die dem Buch wohl auch zu seinem Titel verholfen hat: „Gott ist Gott und Ethik ist Ethik.“ (8)

In zehn Kap.n geben Vf.innen und Vf. verschiedene Antworten auf die dem Buch zugrundeliegende Frage. Im 1. Kap. „Religionsdidaktische Ansprüche an den Religionsunterricht in der sich wandelnden Schule aus der Sicht des Theologen und Pädagogen“ geht ALBERT BIESINGER der Frage nach, welche Ansprüche sich für den Religionsunterricht aus der Tatsache ergeben, daß heute eine alltägliche Glaubensrealisierung in der Familie und in der Gemeinde nicht mehr stattfindet. Seine Antwort entfaltet er in sieben Thesen. Wichtig ist ihm, daß es im Religionsunterricht – und er spricht ausdrücklich nur für den katholischen Religionsunterricht – nicht nur „um die Erkenntnis Gottes im Sinne von Glaubenswissen“ geht, sondern „um die Anerkennung Gottes im Sinne von Glaubensrealisierung“ (12). Einem solchen Anspruch kann ein Religionsunterricht, der sich nur als „Kunde“ versteht, niemals gerecht werden. Der Religionsunterricht muß sich deshalb „auf die verschiedenen inhaltlichen Ausgangslagen der Schülerinnen und Schüler einstellen“ (14), er muß bewußt „kommunikativer Religionsunterricht“ (14) sein, damit er zum „Ort der Gegenwart Gottes“ (15) wird. In einem solchen Religionsunterricht geschieht „Interpretation der Wirklichkeit unter dem Anspruch der Gottesbeziehung“ (15), auf die schulische Bildung nicht verzichten kann. Für den Religionsunterricht ist die Frage, „ob Erziehung und Unterricht sich faktisch überhaupt unterscheiden lassen“ (17), klar beantwortet: „Religionsunterricht ist immer erziehender Unterricht.“ (17) Die gerade auch in Verbindung mit Vorschlägen zur Autonomie der Schule „gemachten Vorschläge, dem Lehrer bei der inhaltlichen Unterrichtsgestaltung mehr Freiraum zu geben“, muß der

Religionsunterricht nutzen, um besonders die „großen Fragen“ der Jugendlichen zu behandeln. Dieses erst recht angesichts der Tatsache, daß es unmöglich ist, den Glauben vollständig in einem zweistündigen Unterricht zu erschließen. Dem Vf. ist der in seiner siebten These enthaltenen Schlußfolgerung voll zuzustimmen: „In der Diskussion um den Religionsunterricht heute handelt es sich nicht um Rechtgläubigkeitsprobleme im Unterricht, sondern um Verständigungsprobleme. So sehr die Besorgnisse im Blick auf die dogmatische Richtigkeit der Inhalte grundsätzlich ihr Recht haben, ist doch festzuhalten, daß die Krise des Glaubenslernens und -lehrens nicht eine Krise der Rechtgläubigkeit ist, sondern eine Krise der Verständigung, die tiefergreifende Ursachen hat. Diese müssen bearbeitet werden.“ (20) Dabei müssen neue Wege gegangen werden, damit die Verständigung mit den Schülerinnen und Schülern wirklich gelingt.

Das 2. Kap. „Religionsunterricht – die Antwort auf Fragen, die keine(r) mehr stellt?“, verfaßt von JOACHIM HÄNLE, möchte zwei Fragen nachgehen: „Zum einen der Frage nach einer bildungstheoretischen Ortsbestimmung, die zu klären imstande ist, in welchem Umfeld sich der Religionsunterricht heute ansiedelt, wenn er als ordentliches Schulfach unterrichtet werden und gleichzeitig seines inhaltlichen Propriums nicht beraubt werden soll; zum anderen soll ... versucht werden, die wesentlichen Argumente für und gegen den Religionsunterricht an der öffentlichen Schule zusammenzustellen, um die oft sehr disparat geführte Diskussion an dieser Stelle einmal zu bündeln und so die Möglichkeit zu einer ruhigen Abwägung der unterschiedlichen Positionen zu geben.“ (23) Die erste Frage beantwortet der Vf. vom Bildungsauftrag der Schule her, indem er im Wissen um die Tatsache, daß sich der Bildungsbegriff einer überzeitlichen und ein für allemal feststehenden Definition entzieht, einige zentrale Aspekte von Bildung nennt, die er seinem Beitrag zugrunde legt. Vor diesem Hintergrund formuliert er die These, daß „der Verbleib des RU an der öffentlichen Schule zunächst keine Entscheidung der Kirchen ist, sondern in der bildungspolitischen Verantwortung des Staates liegt“. (26) Unabhängig von der Tatsache, daß die prinzipielle Frage nach dem „Ob“ dieses Faches grundgesetzlich geklärt ist, muß der Religionsunterricht also seinen Beitrag zu einer „Bildung“ der SchülerInnen erweisen können (28). Diesen Bildungsbeitrag sieht er in einer „echten – auch die Dimensionen der eigenen Persönlichkeitsentwicklung mit einschließenden – Auseinandersetzung mit Religion“, die nach seiner Auffassung nur erfolgen kann, „wenn diese eingebunden ist in einen Vermittlungszusammenhang, der nicht aus der Distanz heraus doziert, sondern in eine persönliche Begegnung mit dem „Inhalt“ von Religion führt“. (28) Religionsunterricht muß erweisen, daß er „– über kognitives Wissen hinaus – einen Beitrag leistet zu jener Bildung des Menschen, die ihn in die Emanzipation, Kritikfähigkeit, Autonomie und Verantwortung führt“. Nur dann kann er „mit Recht einen Platz im öffentlichen schulischen Bildungswesen beanspruchen. Da aber theologisch gesprochen Gott es ist, der Emanzipation, Kritikfähigkeit, Autonomie und Verantwortung letztlich erst begründet und ermöglicht, kann der spezifische Bildungsbeitrag von Religionsunterricht nur erreicht werden durch ein behutsames und angebotshaftes Hineinführen der SchülerInnen in die Begegnung mit ihm“. (29) Mit dieser Umschreibung verbindet sich untrennbar die Art und Weise, wie der Religionsunterricht seine Inhalte zu vermitteln hat. Konsequenz führt der Vf. seine Gedanken weiter zu der Folgerung: „das Vertrautmachen mit einer personalen Wirklichkeit, mit der es der Religionsunterricht in der Frage nach Gott zu tun hat, impliziert immer eine Begegnung. „Begegnung“ dürfte somit auch der kommunikative Schlüsselbegriff bei allen didaktischen Überlegungen sein, die im Hinblick auf eine Erschließung der Wirklichkeit Gottes für die SchülerInnen und im Hinblick auf eine Erschließung der Wirklichkeit der SchülerInnen für die Gottesfrage anzustellen sind. Solche Begegnung aber läßt sich nicht im religionskundlichen Diskurs anbahnen.“ (30) sondern bedarf eines „Zeugen dieser Religion, der nicht nur sein Wissen über, sondern auch sein Leben und die Erfahrungen der (Glaubens-) Gemeinschaft, in der er lebt, so einbringen kann, daß diese Begegnung ermöglicht und erschlossen wird.“ (30)

Vor dem Hintergrund dieser bildungspolitischen Überlegungen zur Situation des Religionsunterrichts beschreibt und kommentiert der Vf. im zweiten Teil seines Beitrags Argumente für und gegen den Religionsunterricht an der öffentlichen Schule. Wenn er sich bei seinen Kommentaren auf solche zu Argumenten gegen den Religionsunterricht beschränkt, dann tut er es in Entsprechung zur „durchaus einseitigen“ Grundposition des Buches, die sich für einen Verbleib des Religionsunterrichts an der öffentlichen Schule ausspricht. In kompakter Form trägt er zunächst Argumente gegen den Religionsunterricht vor, etwa die mangelnden religiösen Voraussetzungen bei den Kindern und Jugendlichen (31), die vermeintliche bildungspolitische Irrelevanz des Faches Religion zur Allgemeinbildung, zur Studierfähigkeit und zur allgemeinen Hochschulreife (33), den Ideologieverdacht gegenüber Religion (33), den Vorrang einer „Religionen-Bildung vor dem Religions-Unterricht“, schließlich die oft behauptete mangelnde „religiöse Substanz“ des Religionsunterrichts (34) und kritisiert – allerdings sehr knapp – besonders solche Ansätze, die für einen religionskundlichen oder allgemeinen Unterricht in Religion sprechen. In gleicher Weise nennt er Argumente, die für einen Verbleib des RU an öffentlichen Schulen sprechen, ohne zu verkennen, daß auch solche Ansätze „inhärente Gefahren bergen, die letztlich einem Unterricht in ‚Religionskunde‘ eher in die Hände spielen als ihm zu wehren“. (36) Wichtig und besonders beachtenswert ist der Hinweis am Ende des Kaps., „daß viele der geäußerten Kritikpunkte als Kritik an einer ganz bestimmten Praxis des Religionsunterrichts aufzufassen sind. Tatsächlich ließe sich formulieren, daß überall dort, wo Religionsunterricht zum Ethikunterricht oder zur reinen Religions-

kunde wird, seine Existenz in Frage gestellt werden kann und muß". (46) Gerade nach der Beschäftigung mit der Kritik am RU unterstreicht der Vf. nochmals die schon dargelegten Grundsätze, daß ungeachtet der Notwendigkeit des „Bekanntmachens mit religionsgeschichtlichen Fakten und ethischen Maßstäben ... ein echtes Kennenlernen der Mitte von Religion und Theologie ... nur aus gelebter Beziehung – wenigstens vermittelt durch die Persönlichkeit des Lehrers/der Lehrerin – entstehen“ kann. (46f) Daraus folgt die abschließende Forderung, daß dem Religionsunterricht der Zukunft zu wünschen ist, „daß er – ohne die Dimension der ‚Reflexion‘ aufzugeben – dem Element ‚Lebensform‘ eine neue und lebendige Gestalt zu geben vermag“. (47)

Mit den beiden einleitenden Kap.n legen die Vf. und Hg. des Buches ein Fundament, auf dem „der Streit um LER und Religionsunterricht“ gut ausgetragen werden kann. Allein die Lektüre dieses Buchteils ist schon lohnenswert und gibt sehr brauchbare Argumentationshilfen.

Das 3. Kap. „Welcher Gott für welche Moral?“ (48–61) von DIETMAR MIETH fragt ausgehend vom heutigen Lebensgefühl nach Begründungen für Moral und gibt tragfähige Antworten. Dem Vf. ist dabei besonders an der Frage gelegen, ob Gott oder welcher Gott für moralisches Handeln notwendig ist. Dem Leser stellt sich allerdings die Frage, warum die Hg. dieses Kap. in ihr Buch aufgenommen haben. Ein direkter Bezug zum Thema Religionsunterricht wird nicht hergestellt, auch wenn gerade die Verbindung Gott und Moral und die diesbezügliche Antwort des Vf.s den Inhalt des Religionsunterrichts wesentlich betreffen.

Das 4. Kap. „Lernbereich Religion-Ethik-Philosophie in der Grundschule?“ (62–88) von EVA NEUNDORFER-PRADE setzt sich kritisch mit dem in den vom „Arbeitskreis Grundschule“ 1996 herausgegebenen Buch „Die Zukunft beginnt in der Grundschule“ beschriebenen Entwurf eines neu zu konzipierenden Lernbereiches „Religion-Ethik-Philosophie“ auseinander. Ausgehend von der derzeitigen Diskussion um den Religionsunterricht und dem damit gegebenen Begründungszwang für sein Verbleiben an der öffentlichen Schule konzentriert sich die Vf.in auf den vom AK Grundschule vorgelegten kulturgeschichtlichen Begründungsansatz, den sie als nicht ausreichend ansieht. Sie kommt zu dem klaren Ergebnis: „Die religiöse Bildung ist somit Teil des allgemeinen Bildungsauftrags der öffentlichen Schule, wobei es nicht nur um Wissen und Kenntnisse geht, sondern auch um ein ganzheitliches, persönlich bedeutungsvolles Lernen. Hierbei spielt die Begegnung mit authentischen Zeugen und Zeugnissen eine Rolle, um persönliche Überzeugungen erarbeiten zu können. Diesen Anspruch kann ein Lernbereich ‚Religion, Ethik, Philosophie‘, der sich weitgehend von der Bindung an konkrete Religionen lossagt und stark auf das Wissen über Religionen zielt, nicht erfüllen.“ (66) Ihre These begründet sie im folgenden an mehreren „Einzelfragen“: Religionsunterricht, getrennt nach Konfessionen?, „Religionskunde statt Religionsunterricht“, RU als „interkultureller Dialog“? und „RU als Orientierungshilfe“. Deutlich verweist sie darauf, daß die starke Dominanz „kognitiver Begriffe“ (85) im Entwurf des AK Grundschule die Gefahr birgt, hinter pädagogisch, religionspädagogisch und sogar theologisch erreichte Positionen zurückzufallen. RU muß im Rahmen der schulischen Aufgaben „Erziehung zur Toleranz“ sein. Ihm ist „eine doppelte Zielsetzung zuzuschreiben: Zum einen soll er Identität stärken, zum anderen soll er zur Verständigung mit anderen Personen und Lebensformen beitragen, wobei die Beschäftigung mit anderen religiösen Traditionen auch zur Frage nach der eigenen religiösen Orientierung motiviert und so als wichtiger Teil des Prozesses der religiösen Identitätsbildung verstanden werden kann.“ (88) Folgerichtig schließt sie mit der Feststellung: „So bietet ein von einem bestimmten Standort aus erteilter RU mehr als ein bekenntnisfreier Unterricht Möglichkeiten zur Identifikation, Auseinandersetzung und Entfaltung eines eigenen Standpunktes und ist so ein wesentlicher Beitrag zur Ausbildung persönlicher Identität im weltanschaulichen Pluralismus und damit letztlich auch zur kenntnisreichen Toleranz gegenüber dem anderen.“ (88) Ungeachtet dieses klaren Ergebnisses sind die Ausführungen der Vf.in nicht spannungsfrei. So unterstreicht sie einerseits, daß der RU gerade in der Grundschule „Schülerinnen und Schülern die Möglichkeit bieten (muß), sich ihrer eigenen Wurzeln bewußt zu werden“ (69) und fordert damit die „Konfessionalität“ des RU, stellt aber andererseits diese Konfessionalität für die Grundschule in Frage. (73ff) In diesem Zusammenhang fehlt es zudem an einer begrifflich und auch inhaltlich klaren Trennung zwischen Aufhebung der Konfessionalität und konfessioneller Kooperation im Religionsunterricht. Diese Grenzen zu verwischen würde gerade dem in diesem Buch klar dargelegten Anliegen schaden.

Das 5. Kap. „Ökumenisches Lernen im Religionsunterricht“ (89–104) von MONIKA SCHEIDLER beschäftigt sich mit dem wichtigen und unbestrittenen Anliegen, daß RU auch ein Ort für „ökumenisches Lernen“ sein muß. Die von der Vf.in selbst gestellte entscheidende Frage, „in welchem Umfang und in welchen Jahrgangsstufen ein nach Konfessionen (und auch von Ethik/Philosophie/L-E-R) getrennter RU in der Schule sinnvoll ist und wann es für das ökumenische Lernen unserer christlichen SchülerInnen fruchtbarer ist, einen konfessionell-kooperativen RU zu ermöglichen, der von einer konfessionell beherrschten Lehrkraft in Kooperation mit einer Lehrkraft der jeweils anderen Konfessionen erteilt wird“, (92f) bleibt letztlich, auch wenn man einzelne Hinweise berücksichtigt (z. B. 100), unbeantwortet. Zu Recht stellt die Vf.in fest, daß die durch eine religiöse Erziehung in der Familie zu schaffenden Voraussetzungen heute vielfach fehlen, zuzustimmen ist ihr auch bzgl. der Einschätzung, daß der RU „kein Ersatz für den Katechumenat oder für kate-

chumenale Lernorte“ (96) ist, ob aber die von ihr aufgezeigten Alternativen, im RU „nach den Schlüsselproblemen unserer Zeit zu fragen und mit den SchülerInnen vorrangig an den Themen der Einen Menschheit – wie Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung – zu arbeiten, die ihnen unter den Nägeln brennen, und ihnen mit Bezug auf diese Themen zu erschließen, was es heute ‚bringen kann‘, christlich an Gott zu glauben“ (96), dem RU wirklich weiterhelfen, darf bezweifelt werden. Die von ihr für die Behauptung, „daß gemeinsames ökumenisches Lernen grundlegende Einsichten christlichen Glaubens vermitteln, ökumenische Sensibilität entwickeln und letztlich auch unterschiedliche konfessionelle Identität stärken kann“ (98), angeführten Beispiele klingen allzu banal, sie vermögen nicht zu überzeugen. Mit ihrer Forderung, im Interesse der Entwicklung des Lernbereiches „ergänzend zu einem RU, der nicht nur in den konfessionell-kooperativen, sondern auch in den differenzierenden Phasen dezidiert ökumenisches Lernen und offene religiöse Lernprozesse ermöglicht – und von den SchülerInnen, die dies nicht wollen, sich auch abmelden können – ... einen Ethikunterricht für alle (also nicht nur für die vom RU abgemeldeten) SchülerInnen einzuführen und dort in der Auseinandersetzung mit kritischen Fragen den weiteren Dialog zwischen den Konfessionen, Religionen und anderen weltanschaulichen Überzeugungen anzustreben“ (100f), vertritt die Vf.in eine Position, die andere in diesem Buch diesbezüglich dargelegte Problemanzeigen ignoriert. Daran ändert auch nichts die Tatsache, daß zumindest verbal im letzten Abschnitt dieses Kapitels (104) wieder die Position beschworen wird, die die Hg. in ihren eigenen Beiträgen markiert haben.

Mit dem 6. Kap. „Ausbildung von ReligionslehrerInnen – ein Stiefkind der Religionspädagogik“ (105–118) behandelt JOACHIM HÄNLE ein Thema, das für den RU von zentraler Bedeutung ist. Angesichts der Tatsache, daß es im RU wesentlich auf „Zeugenschaft“, also „christliche Persönlichkeitskompetenz“ ankommt, gibt er auf der Grundlage von Erfahrungen am Lehrstuhl für Religionspädagogik Tübingen Anregungen, wie solche Kompetenz im Rahmen des Studiums erworben werden kann. Dabei nennt er vier Elemente, denen in diesem Zusammenhang „wesentliche Bedeutung“ zukommt:

- eine umfassende und gleichzeitig elementare theologische Bildung
- ein menschlich – geistlicher Reifungsprozess
- eine mystagogische Kompetenz im Umgang mit SchülerInnen
- eine psychologisch-pädagogische Grundbefähigung.“ (106)

So zutreffend und anregend das Gesagte auch ist, es fällt dennoch auf, daß beim Erwerb dieser „christlichen Persönlichkeitskompetenz“ die konkrete Kirche, die Gemeinde der Glaubenden keine Erwähnung findet, obwohl der Religionslehrer seinen Dienst im Auftrag seiner Kirche wahrnimmt (Missio canonica).

Das 7. Kap. „Nivellierte Religiosität – Kritische Auseinandersetzung mit den Unterrichtsvorgaben für die Sekundarstufe I im Fach ‚Lebensgestaltung-Ethik-Religionskunde‘“ (119–132), verfaßt von den beiden Hg.n, ist eine fundierte und gut begründete Auseinandersetzung mit den Inhalten von L-E-R, die dessen eigene Grenzen deutlich werden läßt. Wieder wird klar, daß es zum Religionsunterricht und dem, was er im Rahmen schulischer Bildung und Erziehung leisten kann und soll, keine echte Alternative gibt.

Im 8. Kap. „Der Religionsunterricht als ordentliches Lehrfach an den öffentlichen und freien Schulen in der Bundesrepublik Deutschland“ (133–146) legt ALEXANDER HOLLERBACH eine fundierte Beschreibung der rechtlichen Grundlagen des Religionsunterrichts vor. Besonders die zu den einzelnen rechtlichen Bestimmungen herausgearbeiteten Konsequenzen machen dieses Kap. lesenswert und informativ. Im „Streit“ um Religionsunterricht kann es nützliche Argumente liefern. Es kann beruhigen, daß der Vf. zu dem Schluß kommt: „Das Rechtsinstitut des Religionsunterrichts darf in der Bundesrepublik Deutschland unter der Perspektive der derzeitigen Konstellation der politischen Kräfte als gesichert gelten.“ (144) Gleichwohl ist dem Vf. zuzustimmen, wenn er fordert, „sich der Frage nach der sachlichen Rechtfertigung des Religionsunterrichts immer wieder neu (zu) stellen“. (144) Für ihre Beantwortung liefert er gute Ansatzpunkte!

Das 9. Kap. „Das in Brandenburg eingeführte Unterrichtsfach Lebensgestaltung-Ethik-Religionskunde und der konfessionelle Religionsunterricht“ (147–163), verfaßt von RICHARD PUZA, beschreibt die Ein- und Durchführung von L-E-R in Brandenburg und geht auf die rechtliche Situation des Verhältnisses von L-E-R und Religionsunterricht ein. Abschließend legt der Vf. Überlegungen zu einer verfassungsmäßigen Lösung des Streits um L-E-R und zur Verfassungsgemäßheit bzw. Verfassungswidrigkeit der brandenburgischen Schulbestimmungen vor. Insgesamt ein sehr informatives Kap., es bietet in kompakter Form die grundlegenden Informationen, die für eine Diskussion um L-E-R unabdingbare Voraussetzung sind. Interessant sind auch die Hinweise auf die „behutsamen und sanften“, aber „auffallenden“ Änderungen zum RU in den Verfassungen, Gesetzen und Rechtsvorschriften der vier neuen Bundesländer, die als Folgen der soziologisch anderen Situation anzusehen sind (159f). Zum Verhältnis von Staat und Religion zitiert der Vf. „in Anlehnung an Ingo Richter“ vier Modelle, die einem diesbezüglich gewandelten Verhältnis Rechnung tragen könnten. Ein Hinweis auf die Quelle fehlt jedoch in dem ansonsten sehr umfangreichen Literaturverzeichnis. Abschließend nennt der Vf. fünf Grundsätze, von denen sich das Bundesverfassungsgericht bei seiner Entscheidung zu L-E-R wird „leiten lassen müssen“. (162) Obwohl er damit nicht „das Urteil des BVerfG vorwegnehmen“ will (147), kommen einzelne Aussagen einer Entscheidung gleich: Die „staatskirchenrechtliche Garantie Art. 7 Abs. 3 Satz 1 GG“ ist verletzt (3.5 a), die „Bremer Klausel“ (Art. 141 GG), auf die sich das Land Brandenburg u. a. beruft, ist nicht

anwendbar (3.5 c.). In beiden Punkten ist für den Vf. also das Urteil klar. Es wäre zu wünschen, daß er recht behielte!

Eine wichtige und bereichernde Ergänzung ist das 10. Kap. „Religion ist mehr als Ethik – auch aus evangelische Sicht?“ (164–176), verfaßt von dem Tübinger Theologen und Religionspädagogen FRIEDRICH SCHWEITZER. Er hat die Einladung der Hg. „gerne angenommen“, dem „aus einer katholischen Perspektive“ geschriebenen Buch eine Stellungnahme aus der Sicht der evangelischen Religionspädagogik anzufügen. Seine begrüßenswerten klaren Ausführungen untermauern die Grundthese des Buches: „Religion ist mehr als Ethik – das gilt auch aus evangelischer Sicht ...“ (175) Zuzustimmen ist ihm auch, wenn er feststellt: „Deutlich geworden ist aber auch, daß keineswegs alles beim alten bleiben kann. Der konfessionelle Religionsunterricht mit seinen starren Grenzen kann den heutigen Herausforderungen nicht mehr genügen.“ (175) In diesem Sinne fordert er eine „verstärkte Beweglichkeit ... in didaktischer, schulpädagogischer und theologischer Hinsicht“ (175). Die dazu aufgezeigten knappen Ansätze (175f) sind bedenkenswert, werden aber sicherlich für neuen Diskussionsstoff sorgen!

Das Buch insgesamt ist ein wichtiger und v. a. klärender Beitrag in der Diskussion um Religionsunterricht und LER. Wenn es auch nicht – wie der Untertitel ankündigt – den Streit um diese führt (dazu hätte es der Aufnahme gegensätzlicher Positionen in das Buch bedurft), so ist es dennoch in sich durchaus differenziert in der Sicht des Problems. In der Grundposition sind sich alle Vf. einig, wie jedoch der Religionsunterricht konkret aussehen soll, wie insbesondere die ihm unverzichtbar eigene „Erschließung der Gottesbeziehung“ konkret erfolgen soll und muß, dazu gibt es durchaus unterschiedliche Ansichten. Hier spiegeln sich die verschiedenen in der heutigen Religionspädagogik zu findenden Auffassungen. Die Lektüre des Buches ist in jedem Fall ein Gewinn, weil es zur Klärung zentraler Positionen anregt und beiträgt und dennoch nicht die notwendige Offenheit für weiterführende Überlegungen vermissen läßt.

Fulda

Winfried Engel

Philosophie

Szaif, Jan: Platons Begriff der Wahrheit. – Freiburg / München: K. Alber 1996. 561 S. (Symposion, 104), geb. DM 178,00 ISBN: 3-495-47815-9

Von Beginn seiner – als Diss. an der FU Berlin verfaßten – Studie an stellt Jan Szaif unmißverständlich klar, daß das, was der Titel „Platons Begriff der Wahrheit“ suggeriert, nicht existiert. Statt dessen gibt es in Platons Werk mindestens zwei unterschiedliche Wahrheitskonzeptionen, denen sich S. in den beiden Hauptteilen seiner Studie widmet:

Der 1. Teil befaßt sich mit dem sog. *ontologisch-epistemischen* Wahrheitsverständnis; der 2. Teil thematisiert Platons Deutung der *logischen* Urteils- bzw. Aussagenwahrheit. Im einen Fall bezeichnet „Wahrheit“ einen bestimmten Aspekt des Erkenntnisobjekts, im anderen Fall die Eigenschaft eines satzhaft artikulierten Erkenntnisanspruchs, also etwas, was im Erkenntnisobjekt seinen Entstehungs- und Existenzgrund hat. Als Bezeichnung des Erkenntnisobjekts hängt Wahrheit im Platonischen Denken mit jener Beschaffenheit der Ideen zusammen, die sie als vorzüglichen Gegenstand des Erkennens auszeichnen, also v. a. mit ihrer Intelligibilität, Reinheit, Unvermischtheit sowie ihrer Urbild- und Maßstabsfunktion im Hinblick auf die empirischen Gegenstände. Der ontologische und epistemologische Kontext, in dem diese Auszeichnung der Ideen qua „Wahrheit“ im mittleren Werk Platons ihren Ort hat, wird im 1. Teil der Studie detailliert rekonstruiert. Als zentral erweist sich dabei die Unterscheidung von *episteme* und *doxa*.

Vom Duktus dieses Zugangs schließt sich dann von selbst die Frage an, wie in den späteren Dialogen die logische bzw. propositionale Wahrheit ins Spiel kommt. Unterschwellig ist bzw. war sie dies – so S. – schon immer, sofern nämlich auch der „mittlere“ Platon wahre Aussagen im Bereich der *doxa* nicht kategorisch ausschließt. Deren Wahrheit hängt aber entscheidend davon ab, ob bzw. inwiefern die ideellen Urbilder jener sinnlich zugänglichen Gegenstände erkannt wurden, die ihrerseits Wahrheit im ontologischen Sinn konstituieren. Diese unterschwellige Präsenz der Urteilswahrheit wird primär über die Aporie der Falschheit expliziert.

Die naheliegende Frage nach der Einheit beider Wahrheitskonzeptionen wird im zusammenfassenden letzten Absatz aufgegriffen und negativ beantwortet. So gelangt S. abschließend zu dem Urteil, man könne „eigentlich nicht von dem Platonischen Wahrheitsbegriff sprechen“ (530). Im Hinblick auf den *Philebos* artikuliert der Vf. seinen Eindruck, „daß Platon verschiedene Aspekte der Rede von Wahrheit, insbesondere auch die bei ihm philosophisch besonders ausgearbeiteten der epistemisch-ontologischen und der Urteils-wahrheit, wohl ins Spiel bringt, sie aber nur in einer teilweise etwas gewaltsam anmutenden Weise, an einigen Stellen mit bedenklichen Äquivalenzen in der Argumentation, zu integrieren vermag“ (528). Dieser Befund überrascht keineswegs, beziehen sich doch die beiden Wahrheitsbegriffe auf unterschiedliche Sachverhalte. Die Hypostasierung von Wahrheit scheint schon bei Platon damit zusammenzuhängen, daß aufgrund der umgangssprachlichen

Gleichsetzung von „wahrer Erkenntnis“ mit „Erkenntnis der Wahrheit“ aus einer Eigenschaft des Erkennens unter der Hand ein Gegenstand derselben wird.

S.s. Studie stellt im wesentlichen eine textimmanente Interpretation dar, die Platons Fragestellungen auf eine sorgfältige, teilweise akribische Weise rekonstruiert. Die weitgehende Konzentration auf die Quellenarbeit und die Tatsache, daß die Auseinandersetzung mit der Sekundärliteratur weitgehend im Anmerkungsapparat stattfindet, kommen der Lesbarkeit der Arbeit zugute. Eine historische Einordnung erfolgt im Hinblick auf die „Vorgeschichte“ nur in einzelnen verstreuten Hinweisen. Im Hinblick auf die „Nachgeschichte“ erschöpft sie sich in wenigen Hinweisen auf Aristoteles. Die systematische Relevanz für den wahrheitstheoretischen Diskurs der Gegenwart bleibt so gut wie völlig ausgeblendet.

Mainz

Armin Kreiner

Hoping, Helmut: Weisheit als Wissen des Ursprungs. Philosophie und Theologie in der „Summa contra gentiles“ des Thomas von Aquin. – Freiburg: Herder 1997. 484 S., kt DM 76,00 ISBN: 3-451-26234-7

Helmut Hopings Tübinger Habil.schrift beginnt mit der Diagnose von „offensichtlichen Schwächen des heilsgeschichtlich-hermeneutischen Dogmatikkonzepts“ und versucht an der „Summa contra gentiles“ (= ScG) des Thomas von Aquin als geschichtlichem Modell ein Gegengift gegen den „nicht selten zu beobachtenden Ausfall eines grundsätzlichen und in diesem Sinne umfassenden Bezugs zur Philosophie“ zu gewinnen (9). Der Auseinandersetzung des Thomas mit der griechisch-arabischen Philosophie spricht er Modellcharakter zu „für das Gespräch mit der weithin nachchristlichen Rationalität zeitgenössischer Philosophie“, wobei er annimmt, daß an „die Stelle einer einheitlichen christlichen Rationalität ... heute eine Pluralität lebensweltlicher Rationalitäten getreten“ sei (11). Die Pluralität lasse sich nur durch eine von den lebensweltlichen Rationalitäten abstrahierende „Reflexion auf einen umfassenderen, metaphysisch zu nennenden Wahrheitszusammenhang hin überschreiten“ (11f). Die damit bezeichnete Aufgabe verlange „eine Autonomie der Philosophie, die im Rahmen eines augustinisch-bonaventuranischen Rationalitätskonzeptes nicht zugestanden werden könnte, mit der von Thomas vorgenommenen Zuordnung von Philosophie und Theologie aber im Prinzip anerkannt ist“ (12). Er will beachten, „daß die Philosophie der Gegenwart durch eine Vielfalt von teilweise heterogenen Ansätzen, Themen und Methoden gekennzeichnet ist und metaphysisches Denken, soweit in seiner Möglichkeit anerkannt, keineswegs mehr einheitlich ist“ (12). Nach Überlegungen, welcher theologischen Disziplin die ScG zuzurechnen sei, hält H. fest, daß es in ihr „um eine umfassende Exposition des christlichen Weisheitswissens“ gehe (14). Er erklärt, daß seine Arbeit als erste Monographie das ganze Werk betreffe; allerdings beschränke sie sich im wesentlichen „auf die Frage nach ihrer Konstruktion“ (14). Der erste Teil der Arbeit erstrebe einen Überblick über den Stand der Forschung, im zweiten gehe es „um die systematische Darstellung von Philosophie und Theologie im Aufbau der ScG“ (15). Der Schluß der Arbeit soll resümieren und „einige Überlegungen zum Selbstverständnis katholischer Dogmatik als systematischer Theologie“ im Sinne einer „Korrektur der heilsgeschichtlich-hermeneutischen Dogmatik“ anstellen (16).

Obwohl H.s. Projekt sinnvoll und vielleicht sogar notwendig ist, wäre doch zu wünschen, daß er genauer darlegte, was er mit der „Autonomie“ meint, von der er sagt, daß die Philosophie sie für sich beanspruche (10, 12). Man kann fragen, ob mit Autonomie die Spontaneität des Denkens gemeint sei oder die Unabhängigkeit von Autorität. Vernunftautonomie im Sinne der Unabhängigkeit von Autorität findet man auch bei Augustinus, der – um nur zwei Beispiele zu nennen – von der „ratio“ als „iudex“ (conf. 10,10) spricht und ihr die Entscheidung der Frage aufbürdet, wem zu glauben sei (ver. rel. 45: „cui credendum sit“). Autonomie kann eine Vernunft beanspruchen, die sich gleichwohl unter den Anspruch einer sich zeigenden Wahrheit stellt, aber auch eine, die sich als je besondere Perspektive eines Subjekts geriert, das sich nicht von anderer Seite dreinreden läßt. Die von H. vorgenommene Entgegensetzung zur augustinisch-bonaventuranischen Tradition bleibt insofern unklar, weil man zudem, wenn man an das „ibi non legi“ denkt (conf. 7,13), auch zur Zielsetzung Augustins – zwar unter anderen philosophiegeschichtlichen Voraussetzungen – sagen kann, „daß sie eine Exposition des christlichen Weisheitswissens darstellt, bei der die Weisheit der natürlichen Vernunft der Weisheit der Offenbarung vorangeht“ (15).

Die These, daß heute in der Philosophie weniger Einheitlichkeit als früher zu finden sei (12), könnte auf dem aus der menschlichen Wahrnehmung allgemein bekannten Phänomen beruhen, daß in weit Entferntem die Unterschiede nicht mehr so deutlich gesehen werden, wie bei dem, was unmittelbar vor Augen steht.

Diese teils negativ-kritischen Bemerkungen zu den Ausgangspunkten des von H. durchgeführten Projekts bestreiten indessen nicht dessen prinzipielle Rechtfertigung. In der Durchführung des Projekts bietet H. im ersten Teil eine beeindruckende Fülle historischer Informationen (Hss., Datierung, Ausgaben: 17–32) und diskutiert *Intention, Aufbau und Rezeption der ScG* (33–70). Den Abschluß des ersten Teils bieten Ausführungen zur „ScG als Summe des christlichen Weisheitswissens“ (70–120). Demgemäß ist „die Erste Philosophie ihrer Zielbestimmung nach auf die Erkenntnis des Göttlichen hingeeordnet“ und wird „deswegen göttliche Wissenschaft genannt“, „wie die einzelnen Wissenschaften und Künste auf die Erste Philosophie als ihr letztes Ziel hingeeordnet sind“ (94f). Hinsichtlich der göttlichen Wahrheit unterscheidet Thomas eine zweifache Art der Wahrheit („duplex veritatis modus“), nämlich eine, „zu der die Untersuchung des Verstandes gelangen kann“, und eine andere, „die alle Fähigkeiten des menschlichen Verstandes übersteigt“ (102). H. betont, daß diese Doppeltheit nicht die Wahrheit Gottes an sich betrifft, sondern nur seine Auffassung durch Philosophie und Theologie. Neben die natürliche und die übernatürliche trete noch eine dritte Art der Gotteserkenntnis, durch die „der menschliche Geist zur vollkommenen Schau des Geoffenbarten erhoben“ wird (105). Diese drei Arten spielten im Aufbau der ScG eine entscheidende Rolle. Der Weisheitslehrer habe es also „mit einer zweifachen Wahrheit der göttlichen Dinge und der Widerlegung entgegenstehender Irrtümer zu tun“ (115). Die diesbezüglichen Überlegungen des Thomas werden differenziert wiedergegeben, der in ihnen liegende Sprengstoff für die heutige Diskussion des Selbstverständnisses der christlichen Dogmatik wird aber kaum zur Sprache gebracht.

Der zweite Teil der Arbeit entfaltet das „Weisheitswissen der ScG“ unter den Titeln „Schöpfung und Offenbarung“ in vier Kap.n entsprechend den vier Büchern der ScG. Das erste Kap. behandelt also die „Schöpfung als Weg zu Gott“ (121–216), das zweite den „Ausgang der Schöpfung von Gott“ (216–313), das dritte die „Hinordnung der Schöpfung auf Gott“ (313–399), das vierte die „Vollendung der Schöpfung in Gott“ (399–457). Es handelt sich dabei um einen Nachvollzug der Darstellung der ScG, an einigen Stellen mit quellenanalytischen Hinweisen, die den griechischen (weitgehend Aristoteles), den arabischen (meist Avicenna) und teilweise den jüdischen (v. a. Moses Maimonides) Hintergrund anführt. Daß gerade dieser Ausgangspunkt für das Denken des Thomas beleuchtet wird, ist nicht weiter erstaunlich; es ist aber nützlich, fortlaufend zum Text der ScG solche Hinweise zur Hand zu haben. Dieses Verfahren wird auch in den Fußnoten deutlich, die in den meisten Fällen den lateinischen Originaltext zu den Übersetzungen ins Deutsche bieten, die in den Haupttext integriert sind. Die Darstellung selbst ist übersichtlich und klar; demgegenüber scheint es nicht die Stärke des Buches zu sein, die Problematik metaphysischen Denkens und insbesondere die Problematik der an Aristoteles orientierten Metaphysik im Unterschied zu der Platonisch-Augustinischen Linie hervorzukehren, obwohl diese – wie schon länger bekannt – auch ihren Einfluß auf das Denken des Thomas hatte.

Auf den knapp 12 S.n des *Schlußkapitels* versucht H., einerseits „rückblickend die Ergebnisse der Untersuchungen zur ScG zusammenzufassen“ und andererseits „einige Überlegungen zum Selbstverständnis der Dogmatik als systematischer Theologie“ anzustellen (457). Die Zusammenfassung verweist noch einmal darauf, daß Thomas „auf die Herausforderung der mittelalterlichen Theologie durch die griechisch-arabische Rationalität“ antwortet, und auf das Ziel der ScG, das H. als „umfassende Exposition des christlichen Weisheitswissens unter Bezugnahme auf das Weisheits- und Orientierungswissen dieser nichtchristlichen Rationalität“ bezeichnet (457).

H. wiederholt am Ende auch noch einmal den Gedanken der Autonomie der Philosophie, den Thomas anerkannt habe, ohne daß dabei klarer würde, was „Autonomie“ hier zu besagen hat (458). Zustimmung möchte man jedenfalls dem folgenden Rat H.s (461): „Um ihrer selbst willen muß die Theologie an einer Philosophie interessiert sein, die sich als ‚Liebe zur Weisheit‘ versteht und sich deshalb metaphysischem Denken nicht verschließt.“ Die Bedeutung dieses Rats bleibt aber blaß, weil er im vorliegenden Buch nicht inhaltlich gefüllt auftritt (außer einigen Hinweisen zu Arbeiten, die unter der Flagge der Postmoderne segeln). H. nimmt an, daß „die Bedeutung der Metaphysik ... heute nun freilich nicht mehr darin liegen“ kann, „bestimmte Glaubenswahrheiten mit Hilfe demonstrativer Argumente der allgemeinen Vernunft zugänglich zu machen“ (463). Diese Einsicht allerdings könnte man schon durch die Beschäftigung mit der kritischen Philosophie Kants gelernt haben, sie müßte also nicht erst bei modischen Phänomenen aufgesucht werden, deren Wahrheitsernst jedenfalls bei H. nicht deutlich zutage tritt, noch weniger auf die Probe gestellt wird.

H.s umfangreiche Arbeit zur ScG hat ihre Meriten v. a. in der vollständigen Darbietung des Gedankengangs dieses Werks von Thomas. Zusammen mit der nun vollständig vorliegenden zweisprachigen Ausgabe der ScG (Thomas von Aquin, Summe gegen die Hei-

den/Summa contra gentiles, 1.–4. Buch. 4 Bde, hg. und übers. v. K. Albert u. a., Darmstadt, 1974–1996) kann sie die Kenntnis und Beschäftigung mit diesem Werk anregen und beleben. Die sicher brennenden, grundsätzlichen Fragen zur Dogmatik, die H. am Beispiel der ScG behandeln wollte, scheinen aber kaum ausreichend gestellt zu sein, geschweige, daß er sich in der Lage zeigte, eine qualifizierte Lösung vorzuschlagen. Immerhin weist H. auf eine notwendige Aufgabe, der die Dogmatik nicht ausweichen darf, und er führt ein wichtiges geschichtliches Modell vor Augen, das seinerzeit der Lösung dieser Aufgabe gedient hat. Damit hat seine Arbeit, trotz der genannten Einschränkungen, gewiß ihre Meriten und verdient, beachtet zu werden.

Eichstätt

Norbert Fischer

Schmidt, Josef: „Geist“, „Religion“ und „absolutes Wissen“. Ein Kommentar zu den drei gleichnamigen Kapiteln aus Hegels „Phänomenologie des Geistes“. – Stuttgart / Berlin / Köln: W. Kohlhammer 1997. 491 S. (Münchener philosophische Studien, Neue Folge, 13), kt DM 98,00 ISBN: 3-17-014417-0

G. W. F. Hegels Werk „Phänomenologie des Geistes“ (= PG) aus dem Jahr 1807 ragt zweifellos wie ein fast unbezwingbares Bergmassiv aus der philosophiegeschichtlichen Landschaft empor. Um die Gefahr zu schmälern, schon bald den phänomenologischen Aufstieg zum absoluten Wissen abubrechen, haben es viele unternommen, zur allgemeinen Orientierung Vorrede und Einleitung der PG detailliert zu erläutern. Mit derselben Absicht wurden auch vorzugsweise die ersten Teile über das Bewußtsein, Selbstbewußtsein und die Vernunft kommentiert. Schon weniger ausführlich und zahlreich sind die Wegbeschreibungen durch die letzten drei Teile: Geist, Religion, absolutes Wissen. Der Kommentar von S. versucht, diese Lücke zu schließen. Der Bergführer S. schiebt alles Prätentiose zur Seite, er gliedert nach den Überschriften der PG und dient mit seiner Arbeit ganz einer umsichtigen Erschließung der verschiedenen Wegbiegungen des Gedankengangs. Ihm helfen dabei offenbar die Erfahrungen aus vielen Lektüre-Seminaren an der Philosophischen Hochschule in München. Zumeist in Anmerkungen bietet S. Durchblicke auf andere Schriften und Vorlesungen Hegels und erteilt so geschickt Hegel selbst das kommentierende Wort zur PG. V. a. die Anmerkungen sind auch der Ort, an dem der Vf. manchmal eine verhaltene Kritik an Hegels Umgang mit anderen philosophischen Konzeptionen und theologischen Aussagen vorbringt.

Im ersten Teil durchheilt S. die PG bis zum Geist-Kap. (16–68). Trotz des Tempos geht dem Leser unterwegs nicht der Atem aus. Man ist vielmehr gut vorbereitet, um der jetzt einsetzenden Detail-Exegese folgen zu können. Thema der PG ist das erscheinende Wissen als Sichwissen des Absoluten im Wissen des Menschen um das Absolute. S. erläutert die Methode der PG: Hegel setzt mit allgemeinen Überzeugungen seiner Zeit ein, mit sog. natürlichen Vorstellungen, daß etwa vor jeder Gegenstandserkenntnis, besonders aber vor einer Erkenntnis des Absoluten und absoluter Wahrheit, eine Untersuchung der Erkenntnisinstrumente notwendig sei oder daß die sinnliche Gewißheit die unmittelbar evidente Basis für das Wissen darstelle. Dadurch, daß Hegel die Einseitigkeiten dieser Vorstellungen aufdeckt, wird der Gedankengang vorangetrieben: Das Erkennen kann mit seinem Instrumentarium nicht als außerhalb des Absoluten stehend vorgestellt werden, da dies eine unsachgemäße Vergegenständlichung des Absoluten impliziert und zudem kein isolierter Ort außerhalb des allumfassenden Absoluten gedacht werden kann, von dem aus das Erkennen sich von sich aus auf das Absolute zubewegt. Erkennen hat hingegen immer schon mit dem Absoluten zu tun, geschieht von diesem her (16–19). Erkennen ist daher die Manifestation des Absoluten in der Zeit. Das will die PG aufdecken, und zwar als die tiefere Wahrheit der Geistesgeschichte, in deren Gestalten und Konstellationen sich der Mensch in seinem Verhältnis zum Absoluten definiert und sich das Absolute selber manifestiert. Der Aufstieg zum Absoluten ist somit zugleich ein Einstieg in die Selbsterfahrung des Bewußtseins.

Der Einstieg hebt mit der natürlichen Vorstellung an, daß das sinnliche Gewisse der absolute Grund der Wahrheit sei. Doch es zeigt sich: das sinnliche Gewisse als ein Einzelnes bleibt unerkennbar ohne Bezug zum Allgemeinen. Der Gegenstand, der dem Bewußtsein wirklich Absolutes vermittelt, scheint nur ein anderes Bewußtsein darstellen zu können. Denn dieses ist unaufhebbar; es kann weder auf ein Allgemeines reduziert noch zu einem relativierbaren Moment am Selbstvollzug des Bewußtseins herabgesetzt werden. Erkennen wird zum An-Erkennungsverhältnis. In dessen Unbedingtheit entbirgt sich das Absolute als tragender Grund. Die bekannte Herr-Knecht-Dialektik erörtert S. in diesem wissenschaftstheoretischen Zusammenhang (32–34). Wird die wechselseitige Vereinnahmung und Bedrohung in dieser Dialektik überwunden; erkennt das Selbst in seinem Anderen ein anderes Selbst; wird das Ich zum Wir und das Wir zum Ich, dann erscheint das Absolute als Geist und Versöhnung (32, 37). Auf diesen Geistbegriff, Gegenstand des zweiten Kommentarteils (69–478), verweist S. immer wieder, um jeweils den Fortschritt auf dem verschlungenen Weg durch die verschiedenen Bewußtseinsstadien

lungen zur Wahrheit anzuzeigen. Im Skeptizismus bleibt die An-Erkenntnis der Wahrheit im Gegenüber aus. Weil sich aber das Bewußtsein zugleich als die umgreifende Möglichkeitsbedingung dieser Wahrheitsunfähigkeit weiß – es sieht und sieht doch nichts –, gerät es in einen inneren Widerstreit. Es wird, getrennt von der Wahrheit, zum unglücklichen Bewußtsein (36f). S. hebt hervor, daß Hegel eine Überwindung dieser Getrenntheit des Bewußtseins von der Wahrheit in der mittelalterlichen Entäußerung des Selbst an die objektive Realität erkennt. Die gegenteilige Lösung ereignet sich „monologisch idealistisch“ (40): in der souveränen Einheit des Bewußtseins mit aller Wirklichkeit, d. i. die neuzeitliche Gewißheit der Vernunft. Diesen idealistischen Vernunftmonologismus will Hegel mit dem Geistbegriff überwinden, durch Formen von Dialogizität (69). Hegel legt so das Fundament für einen intersubjektiv bestimmten Personbegriff (119f, 266f, 305ff), der bei der Diskussion ethischer Konzeptionen und einzelner Gesellschaftsmodelle der Orientierung dient. Der Geist manifestiert sich ebenso in der Sprache als Zwischen von Ich und Ich (145).

S. zeigt, wie nach der PG Religion die Präsenz des Absoluten voraussetzt, so daß die Religion der Inkarnation Gottes durch den Geistbegriff gerechtfertigt erscheint (170, 183, 403f). Zum Verständnis für die Verzahnung der verschiedenen Formen von Religion mit den Formen der Selbsthabe des Absoluten im Medium der bislang durchlaufenen Formen des Bewußtseins ist ein von S. zusammengestelltes Schema sehr hilfreich (324). Einmal mehr dokumentiert dieses Hilfsmittel sein didaktisches Geschick, den Leser durch Übersichten, Rück- und Vorausblenden im Gedankenmassiv der PG einen Kompaß in die Hand zu geben (z. B. 311–325). Kritische Anmerkungen, z. B. zu Hegels idealistischer Umdeutung des Sündenfalls, geben ebenfalls Richtungshinweise zum Verständnis: Der Griff nach der verbotenen Frucht veranschaulicht den als Realisierung und Vollzug der menschlichen Freiheit verstandenen notwendigen Selbstaufgang des menschlichen Geistes in der Grundspannung von Gut und Böse (416f, 426f, Anm. 343). D. h., wahre Freiheit tut immer nur das Natur-Notwendige, das Vernünftige des Begriffs, auch die göttliche Freiheit. Das Böse muß daher als freie Tat notwendigerweise Ereignis werden wie das Gute. S. macht auf den bemerkenswerten Gedanken aufmerksam, daß Hegel im kritischen Rückgriff auf Jacob Böhme das Ereignis des Bösen mit der Selbstvermittlungsstruktur des Absoluten durch radikalisierte und wieder versöhnte Andersheit erhellen möchte. Immer soll wahr bleiben, daß der endliche Geist den absoluten geschichtlich evolviert (417–420). Adam und Christus gehören daher zur Ökonomie des ewigen Sohnes, der Urandersheit des Absoluten. Nach S. ist es für Hegel aber gerade nicht die Gleichsetzung Jesu mit dem Bösen, sondern beider Differenz, die es ermöglicht, daß am Kreuz die adamitische Andersheit aufgesprengt und so in Jesu Selbsthingabe an das Absolute der Hervorgang des Geistes als Einheit von Mensch und Gott in der Form der Gemeinde zum einen Ereignis von Ostern und Pfingsten wird. Dieses Versöhnungsgeschehen ist vom Absoluten selbst umgriffen. Mit diesem Geschehen gibt sich das Absolute in seiner Jenseitigkeit auf und realisiert sich durch radikale ‚Selbstveränderung‘, durch die Gottlosigkeit Adams und Jesu Tod hindurch, als Geist ewigen Lebens (431). Die Vorstellungsgebundenheit der christlichen Religion, so stellt S. heraus, führt nach Hegel zu einer Eschatologisierung der Einheit von Gott und Mensch, weshalb diese nicht zur gegenwärtigen Wahrheit wird. Das erinnert an das unglückliche Bewußtsein. Von der Vorstellung des Glaubens in das absolute Wissen der Philosophie muß deshalb weitergegangen werden. Das absolute Wissen ist die dem Geist allein adäquate Form des Denkens, die Form der radikalen Selbstbezogenheit in der Präsenz von Subjekt und Objekt füreinander. Am Ende seines Kommentars gibt S. nochmals einen Rückblick auf den bis zum Gipfel des absoluten Wissens zurückgelegten Aufstieg (471–478).

Auffällig ist S.s Bemühen, Hegels Geistphilosophie in eine möglichst große Nähe zum christlichen Bekenntnis zu rücken. Er nimmt Hegel implizit oder ausdrücklich gegen klassische Topoi der theologischen Hegelkritik in Schutz. Eigene kritische Einwände konterkarieren diese Irenik nicht. Streiftbaren Einspruch würde der Vf. aber nicht beklagen; sein profunder Kommentar will eine Grundlage für die Auseinandersetzung anbieten (427 Anm. 343).

Zu diskutieren ist z. B. die Behauptung von S., das Absolute sei im Sinne Hegels „in sich selbst Beziehung“ (476), und das nicht nur für die religiöse Vorstellung. Zwar begründet das Absolute die Intersubjektivität des menschlichen Schiwissens. Aber Hegel denkt das Absolute selbst als Subjektivität. Deren triadische Vermittlungsmomente (Unmittelbarkeit [Vater], Andersheit [Sohn], zu sich gekommene Einheit [Geist]) haben mit der Relationalität der göttlichen Personen nichts zu tun. Diese sind nicht die relational konstituierten subjekthaften Träger der göttlichen Wesenheit, die selbst keine eigene Subjektivität darstellt. Das Subjekt-Objekt-Schema wird im Absoluten nicht durch ein Subjekt-Subjekt-Schema ersetzt, ebenso wenig in Hegels „Wissenschaft der Logik“ (vgl. V. Höhle: Hegels System, 1987). Und absolutes Wissen vollendet sich nicht in der Liebe als der Vollzugsform von Relationalität, obgleich es anders sein müßte, wie S. einräumt (434f, Anm. 369). Daß auch die Immanenz des Absoluten durch den geschichtlich-realen Ernst der Liebe in wirklicher Differenz und versöhnter Einheit und nicht nur durch ihr ideelles Spiel im ewigen Beisichsein bestimmt sein soll, wie S. dem Begriff der Offenbarung entnehmen möchte, d. h. der Korre-

spondenz der Geschichte mit dem immanenten Ansichsein des Absoluten (476), stellt zwar eine konsequente Forderung S.s dar, macht aber tatsächlich auf einen Problemüberhang aufmerksam: daß Hegel das Absolute zwar nicht nur als Substanz, sondern als Subjekt denkt, aber eben nun doch nicht als immanente Intersubjektivität, die die wesenhafte Einheit des Absoluten realisiert. Weil das Absolute selbst Unvermitteltheit (462) durch interne und externe Fortbestimmung (Hervorgang der ‚Personen‘, Ökonomie) zu überwinden hat, ist zudem die Freiheit Gottes, der Schöpfung und des Menschen gefährdet, bzw. Freiheit folgt hier in der Tat einer inneren Notwendigkeit: einer Fortbestimmungsbedürftigkeit. Gott und Mensch werden dadurch in ein reziprokes Sichnötighaben verwickelt. Um Hegel nicht nur vom äußeren theologischen Standpunkt aus anzugehen, bedarf jede Hegelkritik einer philosophischen Vermittlung. Auch dafür bietet S.s Kommentar eine kaum zu unterschätzende Hilfestellung.

Darin aber, daß Hegel im Durchgang durch I. Kants Metaphysikkritik eine Erkenntnis des Absoluten anhand der Selbsterfahrung des Bewußtseins entwickelt, liegt das Bedeutsame der PG, auch für die gegenwärtige Theologie. Zum Gipfel dieser neuen Metaphysik führt der Kommentar von S. mit sicherem Tritt.

München

Michael Schulz

Roedig, Andrea: **Foucault und Sartre**. Die Kritik des modernen Denkens. Freiburg – München: Alber 1997. 223 S., Geb. DM 58,00 ISBN: 3-495-47860-4.

War die Rezeption Foucaults im deutschsprachigen Raum zunächst durch die extremen, meist von unsachlicher Polemik begleiteten, Positionen einer begeisterten Zustimmung oder der vernichtenden Kritik seines gesamten Werkes gekennzeichnet, so lassen sich inzwischen positiv die Versuche vermerken, Foucaults Arbeiten im Hinblick auf spezifische Sachprobleme fruchtbar zu machen. Die vorliegende Diss. von Andrea Roedig ist ein erfreuliches Beispiel für diese zweite Phase innerhalb der Rezeption des Foucaultschen Werkes. Das Thema ihrer Arbeit ist auf die oftmals als „rupture de génération“ bezeichnete Kontroverse zwischen Jean Paul Sartre und Michel Foucault zentriert, wobei sie ganz präzise danach fragt, „was den ‚Bruch‘ Foucaults mit einer Philosophie im Stil Sartres notwendig machte und worin dieser Bruch überhaupt besteht.“ (16). Zur Beantwortung dieser Frage rekurriert R. insbesondere auf das von ihr als Schlüsseltext betrachtete neunte Kap. aus „Les mots et les choses“, in dem Foucault seine Kritik an der Phänomenologie formuliert.

Im ersten, unter der Überschrift „Phänomenologie“ stehenden Hauptteil ihrer Arbeit beginnt R. mit der Auslegung des Kap.s „Der Mensch und seine Doppel“ aus „Les mots et les choses“, wobei sie sich auf die Doppel empirisch/transzendental und Cogito/Ungedachtes beschränkt. Unter Hinzuziehung des früheren Textes „Introduction à l'Anthropologie de Kant“ zeigt R., daß Foucault Kant nicht im gleichen Maße kritisiert wie das „moderne Denken“. Kant habe das anthropologische Denken zwar begründet, ver falle ihm aber nicht, weil bei ihm jene die Doppel ermöglichende Trennung, sie zugleich auch verhindere (58). Erst die Phänomenologie sei durch ein Vergessen der Kritik und durch eine Einebnung von notwendig Unterschiedenem charakterisiert. R. parallelisiert hier Foucaults Kritik mit der unter dem Stichwort „Ontologisierung des Ontischen“ bekannt gewordenen Kritik Adornos an Heidegger (48f). Während in der Kant-Schrift namentlich nur Husserl genannt werde, greife Foucault diese Kritik in „Les mots et les choses“ nicht erneut auf, sondern formuliere hauptsächlich seinen Vorwurf an die in der phänomenologischen Theorie vorausgesetzten Funktion des fundierenden, sinngebenden Subjekts. Dabei beziehe sich Foucault nun nicht mehr im einzelnen auf Autoren, sondern handle seine Phänomenologiekritik unter dem Titel „Analyse des Erlebten“ ab. Dennoch bilde – so R.s These – v. a. die Phänomenologie in der Gestalt des Sartreschen Werkes den Hintergrund bzw. Bezugspunkt für diese Kritik. Daher gibt R. im zweiten Abschnitt des ersten Teils einen an den Schriften „La transcendance de l'ego“, „L'être et le néant“ und „Critique de la raison dialectique“ orientierten Überblick über die von Sartre übernommenen und modifizierten Motive phänomenologischen Denkens. Neben der Beziehung, die Sartres Phänomenologie – entgegen der für Husserl so wichtigen „epoché“, – zur Ontologie unterhält, werden v. a. das Theorem von der Identität von Existenz und Essenz sowie der Status der phänomenologischen Beschreibung eigens thematisiert.

In einem Exkurs zu Foucaults frühen Schriften „Le rêve et l'existence“, „Maladie mentale“ und „Histoire de la folie“, versucht R. die Gründe herauszuarbeiten, die Foucault selbst zu seiner Abkehr von einem „Philosophiepyrus“ phänomenologischer Tradition geführt haben. Diese Abkehr sei v. a. durch seine „Methode“ des radikalen Historisierens motiviert, die phänomenologische oder existential-anthropologische Erklärungen nicht mehr zulasse (132).

Der zweite mit dem Titel „Subjekt“ überschriebene Hauptteil bietet eine breite Auseinandersetzung mit dem philosophischen Begriff des Subjekts. Nachdem die „postmoderne“ Subjektkritik unter den Aspekten einer Kritik am Einheits- und Identitätsmodell sowie der diesem Modell zugehörigen vermittelnden Dialektik, einer Kritik an dem Sich-selbst-durchsichtig-Sein des Cogito und schließlich einer Kritik an der Stifterfunktion des Subjekts kurz rekapituliert wurde, entfaltet R. Sartres „Dekonstruktion“ des Subjekts. Sartre sei in seinen frühen Schriften – v. a. in „La transcendance de l'ego“ – in einem gewissen Sinne „postmoderner“ als in seinen späteren Schriften. Während Sartre in „La transcendance de l'ego“ noch dargelegt habe, daß ein „transzendentes Ich“ als synthetisierender Pol der Vorstellungen nicht eine Voraussetzung für Denken, sondern seine Folge ist; das Ich ist ein transzendentes und opakes Objekt, das sich erst nachträglich herstellt“ (147), komme es in „L'être et le néant“ zu einer Verschiebung der theoretischen Akzente, die die Prinzipien der Subjektphilosophie zum Teil wieder etablierten (161). Nachdem R. eine „Wiederkehr der Reflexionsfigur im Präreflexiven“ diagnostiziert und die ontologische Struktur des Bewußtseins bei Sartre als „Nicht-Identität“ charakterisiert hat, fällt sie zusammen: „Sartre forciert die Bestimmung des menschlichen Daseins als Paradox, indem er in ständigem Verweis von Sein auf Nicht-Sein Gegenteiliges zugleich behauptet, indem er sich Widersprechendes als voneinander abhängig beschreibt (Bewußtsein vereinigt sich, indem es sich entgeht) oder als das Unterscheidende zwischen Verschiedenem als ‚nichts‘ bezeichnet“ (167). Gleich im Anschluß fährt sie mit einem langen Zitat aus „Les mots et les choses“ fort, um zu belegen, daß Foucault nicht dem Subjekt des rationalistischen oder idealistischen Diskurses den Prozeß mache, „sondern dem gebrochenen, widersprüchlichen ‚entmächtigten‘ Subjekt der Moderne“ (168) wie es paradigmatisch bei Sartre zu finden sei. R. hält Foucaults Phänomenologiekritik, eingeschränkt auf die Konzeption Sartres, inhaltlich offensichtlich für überzeugend, problematisiert aber dennoch dessen methodischen Ansatz mit bereits hinlänglich bekannten Argumenten. Indem Foucault systematische Problemstellungen allein auf ihre Genese zurückführt, so daß sie lediglich als historisch relative Denkweisen und Praktiken erscheinen, bleibt der Status der Aussagen seines eigenen Diskurses (Deskription oder Kritik) unklar. In einer gewissen Spannung zur ihrer bisher eher affirmativen Foucaultlektüre schreibt R.: „Es scheint, daß mit dem Ausschalten eines solchen Fragestils – nicht nur bei Foucault – genau das weggelassen ist, was das eigentliche Interesse der Philosophie ausmachte: ihr Anspruch, das Wirkliche nicht für das Wahre zu halten und die Welt auf eine prinzipielle Weise zu erklären und zu begründen. Die Metaphysikkritik läuft Gefahr, mit dem substanzial verstandenen Dualismus von Sein und Erscheinen auch das aufzugeben, was an der begrifflichen Differenz der beiden Seiten sinnvoll war: das Beharren, daß eines nicht im anderen aufgeht.“ (199).

Die Arbeit von R. zeichnet sich v. a. dadurch aus, daß sie aufgrund einer gezielten Textauswahl ganz bestimmte Passagen einer genauen Lektüre unterzieht und tatsächlich präzise bestimmt, inwiefern das Denken Sartres für Foucault als „eindeutiger Punkt der Abgrenzung und unsichtbares Instrument der Analyse des ‚modernen Denkens‘“ (14) fungiert. Eine solche Beschränkung zieht es natürlich nach sich, daß viele Probleme nur angerissen werden und unzählige Fragen offen bleiben. Implizit scheint R. nahezulegen, daß Foucaults Kritik zumindest zum Teil auch die Phänomenologie Husserls und Heideggers trifft. Daß Foucault aber gerade in seiner, die Doppelstrukturen thematisierenden, Subjektkritik noch auf dem Boden Husserlschen Denkens steht, legen die Paragraphen 52–55 aus der Krisis-Schrift nahe, in denen Husserl als Paradoxien der Subjektivität und Intersubjektivität eben jene Doppelstrukturen entfaltet. Aufgrund der weitgehenden Beschränkung auf das neunte Kap. aus „Les mots et les choses“ scheint mir leider auch die Kritik an Foucaults methodischem Ansatz (181ff) etwas in der Luft zu hängen. Plötzlich ist von einer „monistischen Machttheorie“ (200) die Rede, ohne daß auf eine Entwicklung innerhalb des Foucaultschen Denkens eingegangen wird, oder gar auf spätere Texte Bezug genommen wird, in denen Foucault das Problem der Machtbeziehungen eigens thematisiert. Ebenso wird Foucaults methodisches Vorgehen von einem traditionellen Philosophiebegriff aus kritisiert (vgl. obiges Zitat von S. 199), anstatt umgekehrt seinen Philosophiebegriff aus seinen Arbeiten zu ermitteln und auf dessen Tragfähigkeit hin zu erproben, was der bisherigen Konzeption der Arbeit viel eher entsprochen hätte. Insgesamt ist es daher ein wenig bedauerlich, daß R. die für die Auseinandersetzung mit Sartre so fruchtbare detaillierte Lektüre der einschlägigen Texte gegen Ende ihrer Arbeit aufgegeben hat und sich weitgehend dem Urteil der Sekundärliteratur Frankfurter Provenienz (Habermas, Honneth etc.) angeschlossen hat, zumal nun die Legitimation bzw. der Status der Foucaultschen Kritik an der Phänomenologie Sartres aufgrund der diagnostizierten methodischen Schwierigkeit fragwürdig bleibt.

Bochum

Albrecht Birkelbach

Natur- / Sozialwissenschaften

Heinze, Jürgen: „Gott im Herzen der Materie“. Die Struktur der Zeit als Grundlage christlicher Rede von Gott im Kontext der modernen Physik. – Bonn: Borengässer 1996. XIII, 319 S., geb. DM 58,00 ISBN: 3-923946-34-1

Jürgen Heinze will „im Umfeld der Welterfahrung Wege zu Gott und zur Glaubenszustimmung“ eröffnen (1). Zu diesem Zweck konfrontiert er wichtige Aussagen der christlichen Theologiegeschichte über das Phänomen „Zeit“ mit naturphilosophischen Reflexionen der Physik.

Im ersten Teil seiner Arbeit charakterisiert er das biblische Zeitverständnis, die Verhältnisbestimmung von Zeit und Ewigkeit in der Schöpfungslehre des Gregor von Nyssa und den Zeitbegriff verschiedener Entwürfe der neueren Theologie. Im zweiten Teil bietet er eine vergleichende Analyse der Entwicklung des Zeitverständnisses in der klassischen Physik seit Newton, innerhalb der Relativitätstheorien, in der Quantenphysik und der auf ihr basierenden Kosmologie. Der dritte und letzte Teil referiert zentrale Aussagen von Husserl, Heidegger und Levinas zur Wahrnehmung der Zeit, resümiert die Ergebnisse der vorausgehenden Analysen und beantwortet die einleitend gestellte Frage, ob der Begriff „Zeit“ ein Moment christlicher Rede von Gott im Weltbild der Naturwissenschaft sein kann.

Da eine Rez. die reichhaltigen Referate und Informationen des Buches nicht nachzeichnen kann, beschränke ich mich auf folgende Einzelbeobachtungen:

1. Vf. geht von der quantenphysikalischen Beobachtung aus, daß die Vorstellung, man könne ein Teilchen der Materie genau bestimmen oder messen, aufzugeben ist. H. wörtlich: „Die diskrete Wirklichkeit wird (...) durch die Beobachtung erzeugt. Unbeobachtete Größen liegen dagegen nicht als diskrete Wirklichkeiten, sondern als kontinuierliche Möglichkeiten und Wahrscheinlichkeiten vor. Das Weltbild der Physik wird damit in zweifacher Hinsicht verändert: Die Realität der Welt ist nicht aktuelle, diskrete Wirklichkeit, sondern potentielle, kontinuierliche Möglichkeit.“ (11) Anders ausgedrückt: Die Realität ist kein Zustand, sondern ein irreversibler Prozeß der Potenzierung von Möglichkeiten. Der Schöpfer einer quantenphysikalisch beschriebenen Welt erscheint als „Möglichkeit aller Möglichkeit“. (13)

Ohne dies eigens zu reflektieren, macht H. diese seine naturwissenschaftlich begründete Bezeichnung des Schöpfers als „Möglichkeit aller Möglichkeit“ zum Kriterium seiner theologischen Analysen. Denn offensichtlich wählt er nicht die Theologen aus, die wie Augustinus, Joachim von Fiore, Thomas von Aquin, Bonaventura, Schleiermacher oder Barth die originellsten Beiträge zu einer Theologie der Zeit und Geschichte geliefert haben. Vielmehr sucht er in der Hl. Schrift und in der Theologiegeschichte nach Argumenten und Theorien zur Bestätigung seiner vorgefaßten Grundthese.

2. Vf. betont, daß der Hebräer die Zeit nicht von den Ereignissen trennt, die er erzählt; daß Zeit das Medium der Beziehung Gottes zum Menschen ist; daß Gott nicht deshalb ewig ist, weil er „zeit-los“ ist, sondern weil er Herr der Zeit ist, indem er Zeit geben und nehmen kann. Entsprechend ist für das gesamte ntl. Zeitverständnis aufschlußreich, daß nicht der χρόνος-Begriff (die Bezeichnung der quantitativen, linearen Zeitausdehnung), sondern der inhaltlich qualifizierende καιρός-Begriff im Vordergrund steht. Vf. konzentriert seine bibeltheologischen Reflexionen auf das unbestreitbare Faktum, daß die Ewigkeit als Gottesherrschaft zu verstehen ist und daß die Weltzeit unter dem Vorbehalt der sie richtenden bzw. erfüllenden Zeit Gottes (= Ewigkeit) steht.

Doch dabei berücksichtigt er m. E. zu wenig, daß die Zeit in der inkarnatorischen Existenz des Logos endgültig und bleibend angenommen ist und der Logos in ihr sein eigenes göttliches Wesen darstellt. Im Blick auf die paulinische und johanneische Reflexion des Christusereignisses müßte sich H. fragen, ob es richtig ist, Gott statt Jesus Christus als „Möglichkeit aller Möglichkeit“ zu bezeichnen.

3. Vf. arbeitet sehr klar heraus, daß Gregor von Nyssa im Gegensatz zum Neuplatonismus keinerlei vermittelnde Stufen zwischen dem trinitarischen Gott und der Schöpfung annimmt. Das neuplatonische System sieht in dem Einen (τὸ ἓν) den Ursprung und das Ziel alles Seienden, spricht aber zugleich von einem Abgrund, der das Eine als das absolut Einfache von allem Seienden trennt. Im Unterschied zu Plotin z. B. kann es nach Gregor von Nyssa kein „Eines“ geben, das jenseits des „Seins“ liegt: Das „Eine“ und das „Sein“ werden identifiziert; das „Sein“ aber steht als „Dasein“ dem „Sosein“ gegenüber. Der Kappadokier bezeichnet das Dasein als die Aktualität von Soseiendem.

So klar H. diesen Sachverhalt erkennt, so sehr vermisse ich einen wenigstens kurzen Vergleich zwischen der Seinslehre Gregors und der vom Vf. selbst immer wieder apostrophierten Analogia-entis-Lehre.

4. Vornehmlich gestützt auf die Arbeiten von E. Mühlenberg, D. L. Balás, T. P. Verghese und B. Otis zu den Begriffen „Unendlichkeit Gottes“, „Teilhabe (μετοχή) der Schöpfung“ und „Spannung (διάστημα) zwischen Gott und Schöpfung“ entfaltet H. seine Bestimmung des Zeitbegriffs im Denken des Kappadokiers. Gregors grundlegende ontologische Kategorie ist die der διάστασις, d. h. der „Zerspanntheit“. In Gott, der das Sein von Natur aus ist, gibt es diese innere Gedehntheit nicht. Deshalb sind Geschöpflichkeit und inneres Auseinandersein identisch. Im Bereich des materiellen Seins bedeutet die „Zerspanntheit“ Zeitlichkeit und Räumlichkeit, wobei Gregor die Zeithaftigkeit ausgiebiger reflektiert als die Raumhaftigkeit. Zeitlichkeit bedeutet das Auf-dem-Wege-Sein von einem Beginn her zu einem Ende hin. H. zeigt, daß

Gregors Zeitbegriff nicht bruchlos aus der griechischen Philosophie der Zeit abgeleitet werden kann und dem Zeitverständnis etwa Martin Heideggers nahekommt: Das geschöpfliche Sein „ist“, indem es sich zeitigt bzw. seine Ausgespanntheit realisiert. Das Geschöpf nimmt im Modus seiner Zeitlichkeit (seiner Zerspanntheit „von her“ und „auf hin“) teil am Sein des Schöpfers. Auf Grund seiner Zeitlichkeit (Ausgespanntheit) kann der Mensch Gott niemals „haben“, wohl aber im Sinne der Teilhabe „sein“.

H. betont, daß jedes Geschöpf auf Grund seiner diastemischen Natur ein Selbstsein besitzt und daß Vollendung deshalb nicht die Aufhebung der Zeitlichkeit bedeutet. Aber er geht nicht ein auf Gregors Philosophie des Bildes, auf seine These, daß der trinitarische Gott das Urbild ist, dem sich das Abbild nicht durch Aufhebung, sondern im Gegenteil durch Potenzierung seiner diastemisch bedingten Abbildlichkeit immer mehr nähern kann. Denn indem der einzelne Mensch sich und die ihm anvertraute Schöpfung immer mehr auf das Urbild der Liebe bezieht, ist er in demselben Maße vom Urbild (vom trinitarischen Gott) verschieden (also Abbild und nicht Urbild!), als er das Urbild abbildet und also mit dem Urbild vereint ist (bzw. am Sein des Urbildes teilhat).

5. Während Gregor von Nyssa relativ ausführlich (sogar mit einleitender Biographie) dargestellt wird, reserviert Vf. Rahner, Darlap, Jüngel, Moltmann, Kasper, Metz, Teilhard de Chardin und Ganoczy insgesamt nicht soviel Raum wie dem Kappadokier allein. Er schlägt auch keine methodologische Brücke zwischen der patristischen Analyse (Kap. I,3) und den Vertretern der neueren Theologie (Kap. I,4). Selbst die Auswahl der aufgezählten Theologen wird nicht begründet. Warum Moltmann und Kasper statt Pannenberg als Geschichtstheologen vorgestellt werden, sagt Vf. nicht. Und es bedürfte wohl einer eingehenden Rechtfertigung, wenn man Jüngel unter das Etikett „Transzendentaltheologie“ (86) subsumiert und zwei so ungleichzeitige (bzw. ungleichgewichtige) Autoren wie Teilhard de Chardin und Alexandre Ganoczy (auf jeweils drei Seiten!) als „die“ Repräsentanten einer zugleich naturwissenschaftlichen und theologischen Zeitbetrachtung behandelt.

6. In seinen kurzen Ausführungen über Rahner betont Vf. m. E. zu stark den Unterschied zwischen der Zeit der materiellen Welt und der Zeit des sich selbst bestimmenden Subjekts. Wörtlich bemerkt er: „Das Vorläufige der Materie kann (...) nicht endgültig werden, sondern verbleibt in reiner Negativität.“ (89f) Doch Rahner selbst unterstreicht gerade in seinem von H. besonders oft zitierten Artikel mit dem Titel „Theologische Bemerkungen zum Zeitbegriff“ (Schriften IX, 302–322), daß die Materie nicht nur die Bühne, sondern auch „inneres Moment“ (ebd. 314) des konkreten Subjekts der Freiheitsgeschichte ist.

Auch Eberhard Jüngel wird nicht ganz zutreffend interpretiert, wenn Vf. ihm wiederholt die Forderung unterstellt, Gott und Vergänglichkeit müßten „zusammengedacht“ (95) werden. Eine solche Formulierung würden Barth und Jüngel niemals verwenden. Wenn Jüngel, was Vf. zu Recht herausstellt, die Vergänglichkeit positiv aufwertet, dann ist dies der ontologische Ertrag einer den gekreuzigten (den „ek-sistenten“, das Nichtige unterfassenden) Gott als den wahren Gott denkenden Theologie.

Sehr viel einfühlsamer erscheint die Darstellung der von Moltmann behandelten Frage, ob der Anfang der Zeit in die Zeit oder in die Ewigkeit gehört. Hier unterscheidet Vf. sorgfältig zwischen einer para- oder hypotaktischen Verhältnisbestimmung von Zeit und Ewigkeit einerseits und „einer Selbstveränderung der Ewigkeit“ andererseits.

Zum Abschluß des ersten Teils hätte ich mir eine kritische Sichtung der dargestellten Positionen aus der einleitend umrissenen Perspektive (der Schöpfer als „Möglichkeit aller Möglichkeit“) gewünscht. Stattdessen bietet Heinze eine Aufzählung der „Wahrheitsmomente“ (121) in den Ausführungen der einzelnen Theologen, ohne diese organisch miteinander zu vermitteln.

7. In den Abschnitten 5–8 des zweiten Teils stellt Vf. die klassische Physik, die Relativitätstheorien und die Quantentheorie im Sinne eines steten Wissenszuwachses dar – gemäß dem Prinzip, daß alle Objekte prinzipiell erkennbar sind, „auch wenn sich die Erkenntnis nicht vollständig und nicht auf einmal ereignen muß“ (212). Damit bezieht H. „den kritisch-realistischen Standpunkt“ (215) und beruft sich dabei auf B. Kanitscheider, der aber wohl nicht zu den maßgeblichen Teilnehmern der Debatte um die Quantentheorie gehört. Indem H. die Quantentheorie nach dem klassischen Muster einer Metaphysik der Objektivität und damit als die bessere Alternative zur Newtonschen Physik interpretiert, übersieht er die ungeheure Veränderung, die die Quantentheorie für die Beschreibung der Realität bedeutet. Einstein hat in einem auch vom Vf. zitierten Brief etwas aufscheinen lassen von seinem jahrzehntelangen Kampf gegen die Quantentheorie, die er zwar für konsistent hielt und dennoch aus Gründen der Weltanschauung ablehnte. In einem Brief vom 21.3.42 an Cornelius Lanczos sagt Einstein: „Es scheint hart, dem Herrgott in seine Karten zu gucken. Aber daß er würfelt und sich ‚telepathischer‘ Mittel bedient (wie es ihm von der gegenwärtigen Quantentheorie zugemutet wird), kann ich keinen Augenblick glauben.“ Einstein hielt die Quantentheorie für ein unvollständiges Wissen, weil durch sie das Reale zum Wahrscheinlichen erklärt wird. Ganz anders H., wenn er schreibt, daß die Quantentheorie in der physikalischen Kosmologie die Hoffnung nährt, „eine alles umfassende Theorie oder Weltformel“ (254) zu finden. Hier wird die Quantentheorie zum Ausdruck einer unreflektierten Metaphysik der Objektivität!

8. Mit Recht verweist Vf. in seinen Ausführungen über die Wahrnehmung der Zeit auf die Tatsache, daß Levinas die Begegnung mit dem Anderen als Geschenk von Zeit deutet. Aber ob man dieses Geschenk als Geschenk von Möglichkeit interpretieren darf, scheint mir angesichts der Levinasschen Unterscheidung zwischen Synchronie und Diachronie mehr als zweifelhaft.

Jedenfalls würde Levinas sich kaum einverstanden erklären können mit der vom Vf. vorgeschlagenen Definition der Zeit als „Möglichkeitsraum“ (252).

Zusammenfassend läßt sich konstatieren: Nicht der Begriff der Zeit, sondern der Begriff der Möglichkeit ist nach den Ausführungen des Vf.s die eigentliche Brücke zwischen Theologie und Naturwissenschaft. Der strenge Determinismus der klassischen Physik ist mit der Quantentheorie zur „determinierten Wahrscheinlichkeit“ (255) geworden. Deshalb will H. alle Aussagen über die Realität in Kategorien der Möglichkeit übersetzen; deshalb definiert er die Zeit „als Bewegung der Möglichkeit“ und interpretiert „Gott selbst als die bewegte und bewegende Möglichkeit der Möglichkeit“ (265). Dazu fallen mir eine ganze Reihe von theologischen Bedenken ein. Den Pantheismusverdacht erwähnt Vf. selbst. V. a. aber ist es der fast gänzliche Ausfall der negativen Theologie, der mich stört.

Vf. stellt, wie beschrieben, die Quantentheorie nur im Sinne einer Zunahme von Wissen dar und unterschlägt dabei die Abnahme, so daß nicht nur auf der theologischen, sondern auch auf der naturwissenschaftlichen Seite das Element des Nichtwissens entschieden unterbetont wird. Die Quantentheorie ist ein Wissen über das, was man nicht wissen kann und was doch geschieht. Der auch von H. zitierte R. F. Feynmann schreibt: „Andererseits kann ich mit Sicherheit behaupten, daß niemand die Quantenmechanik versteht. (...) Niemand weiß, wieso es so sein kann, wie es ist.“ (Vom Wesen physikalischer Gesetze, München 1993, 160). Wenn H. angesichts dieses Zitates behauptet, daß Möglichkeit und Wirklichkeit komplementäre Beschreibungen der Realität seien, überschreitet er die Grenze, die der physikalischen Wirklichkeit durch die Quantentheorie gezogen ist.

Meine kritischen Anmerkungen stellen den Mut des Vf.s zu einem grenzüberschreitenden und daher überaus schwierigen Thema nicht in Frage. H. beweist Argumentationskraft und ein ungewöhnliches Gespür für Zusammenhänge. Er hat einen weiten Bogen gespannt von der Hl. Schrift über Gregor von Nyssa bis hin zu bedeutenden Repräsentanten der Transzendental- und Geschichtstheologie. Er erweist sich als Kenner naturwissenschaftlicher Theorien und Diskussionen. Und es gelingt ihm im Schlußteil seiner Arbeit zumindest partiell eine Verknüpfung aller Einzelanalysen zu einer interessanten und jedenfalls diskussionswürdigen These.

Allerdings kann dieses Lob einer beachtlichen Leistung nicht verdecken, was die obigen Anmerkungen belegen: daß die Arbeit methodisch nicht hinreichend durchdacht ist. Der zweite (naturwissenschaftliche) Teil ist zwar in sich geschlossener als der erste; aber auch in diesem Part weiß der Leser nicht immer, inwiefern die oft weit ausholenden Darstellungen dem Thema dienen. V. a. in Teil I wird nicht klar, warum so lange vom Erzählcharakter der Hl. Schrift und so wenig von der paulinischen Schöpfungslehre die Rede ist; warum Gregor von Nyssa der Anlage nach im Stil einer Monographie und neuere Theologen in der Weise eines Lexikonartikels behandelt werden.

Bonn

Karl-Heinz Menke

Schmitz-Moormann, Karl: Materie – Leben – Geist. Evolution als Schöpfung Gottes. – Mainz: M. Grünewald 1997. 198 S., kt DM 42,00 ISBN: 3-7867-2031-2

Der im Jahre 1996 kurz nach Fertigstellung der Druckfahnen dieses Buches verstorbene Karl Schmitz-Moormann bleibt auch mit seinem letzten Buch dem Thema seines Lebens treu: Er versucht auch mit diesem Werk einen intellektuell redlichen Brückenschlag zwischen Schöpfungstheologie und Naturwissenschaft.

Dabei verleugnet er nicht, daß er sich insbesondere dem Werk Teilhard de Chardins verpflichtet weiß: „Nach mehr als dreißig Jahren intensiven Umgangs mit dem Werk Teilhards bin ich nicht der Meinung, wirklich Neues vorzutragen. (...) So verdanke ich sicher alle wichtigen Ideen, die hier zur Sprache kommen, Teilhard, ob richtig oder mißverstanden.“

Hier sagt jemand Dank, übrigens auch an seine Frau, die großen Anteil an der Teilhard-Arbeit ihres Mannes hat, und er vergißt dabei zu erwähnen, daß er selbst große Verdienste um die Publikation und die inhaltliche Weiterführung des von Teilhard Begonnenen hat. Überdies läßt sich durchaus zeigen, daß Schmitz-Moormann sehr wohl Neues über Teilhard hinaus zu sagen hat.

Vf. will das Universum als Schöpfung Gottes verstehen; und da dies Universum zweifellos schon präbiotisch und erst recht biotisch evolviert, ist das Paradigma der Evolution auch für den theologischen Begriff der Schöpfung essentiell. Der Titel „Materie – Leben – Geist“ gibt die drei schon von Teilhard avisierten Etappen oder Niveaus der Evolution wieder. In fünf Kap.n arbeitet

der Vf. dann diesen evolutiven Schöpfungsbegriff naturwissenschaftlich kompetent und auch für naturwissenschaftlich nicht sonderlich vorgebildete Theologen verständlich auf: 1. *Das Universum als Werdeprozeß: Gottes Schöpfung*. 2. *Bewußtsein im Universum – Bewußtsein des Universums*. 3. *Die Evolution der Information: ein Merkmal der Schöpfung Gottes*. 4. *Die Evolution der Freiheit in Gottes Schöpfung*. 5. *Gott, Schöpfer des evolvierenden Universums*.

Angesichts der schier unfasslichen Dimensionen des Universums ist immer wieder im Blick auf die Winzigkeit biologischer Evolution, erst recht im Blick auf die erdgeschichtlich winzige Hominisation ein Sinn- und Bedeutungslosigkeitsverdacht geäußert worden.

Es ist durchaus elegant, wie Vf. das quantitative Argument zur Beurteilung des Wertes evolutiver Prozesse abfertigt. „Wo immer auf der Bühne des Universums im Zuge der Evolution etwas Neues auftritt, stellt es eine statistisch insignifikante Menge im Vergleich zu dem Reich dar, aus dem es erwächst. Wenn die Quantität als Parameter der Evolution genommen wird, dann hat die Evolution überhaupt nicht stattgefunden. Wenn diejenigen, die das quantitative Argument benutzen, es ernst meinen, müßten sie sich der einzigen quantitativ wirklich überwältigenden Wirklichkeit zuwenden, nämlich der kosmischen Hintergrundstrahlung. (...) Mit anderen Worten, die quantitative Beurteilung der Wirklichkeit sagt uns eines von zwei Dingen: Entweder sind alle materiellen Wirklichkeiten angesichts der kosmischen Hintergrundstrahlung unwichtig und auch alle Elemente außer Wasserstoff und Helium unbedeutend – oder die Quantität ist kein Merkmal, das uns über die relative Bedeutung einer Sache im Universum informiert.“ (27f, ähnlich 57f)

Nicht der Rückgriff auf den „Urkall“, so wichtig er aus physikalischer Perspektive auch ist, liefert den Schlüssel zu Verständnis des kosmischen und biologischen Evolutionsprozesses, sondern der Mensch, als dessen jüngstes Resultat. Schon in früheren Werken hatte Vf. dem „*id verius quod privius*“ ein einschiedenes „*id verius quod posterius*“ entgegengestellt. Erst die spätere evolutive Ausfaltung zeigt an, was in dem von Gott verfügten Anfang angelegt war. Dahinter steckt nicht ein neuerlicher kruder Anthropozentrismus sondern eine Ansicht, die er so formuliert: „Wenn die Theologen den weitergehenden Evolutionsprozeß als Gottes Selbstoffenbarung lesen, können sie ein tieferes Verstehen von Gottes Schöpfungsabsicht erreichen.“ (46)

Immer wieder betont Vf. die universale Bedeutung des menschlichen Entstehungs- und Bewußtwerdungsprozesses. Im Menschen erreicht das Universum gewissermaßen als Speerspitze seines Werdens die Ebene der Reflexivität, im Menschen ist aber auch materialiter die ganze Vergangenheit des Universums präsent. Der Mensch ist in diesem Sinne nicht abgekoppelt und nicht abzukoppeln von dem Prozeß, aus dem er entstand (z. B. 81ff und 86f).

Wo Vf. darlegt, daß der evolutive Prozeß als ein Prozeß der Vereinigung zu interpretieren ist und nach Anknüpfungen in der platonischen und scholastischen Tradition sucht, unterlaufen ihm allerdings einige nicht unerhebliche Übersetzungsfehler: „Die Feststellung, daß Vereinigung Sein schafft, hat ihr Gegenstück in einem der Universalien, nämlich daß *omne ens est unum*, daß alles Sein eins ist. In die Metaphysik der Vereinigung übersetzt, lautet dieser Satz *omne ens est unum*, alles Sein wird geeint, d. h. existiert als geeint werdendes Sein.“ (48) Sein gedankliches Grundanliegen, das er aus einer theologia negativa heraus vorträgt, ist jedoch klar: „Nach der Metaphysik der Vereinigung ist der Grundprozeß der Evolution die immer weitergehende Vereinigung von Elementen auf immer höheren Stufen des Werdens. Was immer existiert, existiert während und solange seine Elemente vereint sind. In der Vereinigung und durch Vereinigung bringt der Prozeß des Werdens neue Stufen des Seins, d. h. neue Stufen der Gottähnlichkeit hervor.“ (171)

Manche von Vf.s Thesen werden sicher auch den Widerspruch und eine hoffentlich fruchtbare Diskussion auslösen, z. B. da wo er von einer evolutiven Vergrößerung der Freiheitsradien oder gar einer Evolution der Freiheit spricht (148ff) und sie damit keinesfalls als eine unabsehbare Größe konzipiert, oder wenn er sagt: „Wie aus der Entwicklung der christlichen Lehre evident ist, tritt die Wahrheit von morgen als die Häresie von heute auf. Doch ist ebenso evident aus der Geschichte der christlichen Lehre, daß nicht alle Häresien von heute die Lehre von morgen sein werden. Sie sind eben nur Häresien.“ Oder auch, wenn er aus seinem evolutiven Weltbild Konsequenzen für den Wahrheitsbegriff zieht: „Deshalb kann in einer evolvierenden Welt Wahrheit nicht mehr definitiv und absolut behauptet werden. Dies ist nur möglich in bezug auf die Vergangenheit, die sich nicht mehr ändert. Doch selbst sie kann in einem neuen Licht erscheinen. Wir müssen die Wahrheit wohl immer als mit einer Aura von Irrtum umgeben annehmen.“ (beide Zitate S. 146)

Von seinem Begriff des Seins als Vereinigung versucht Vf. auch einen gedanklichen Bogen zur Lehre vom trinitarischen Gott zu schlagen. Die Vereinigung nicht als Verschmelzung sondern in Differenzierung ist seines Erachtens Kennzeichen einer unübersehbaren evolutiven Drift und *vestigium trinitatis*. (166ff) „Es wäre sicherlich falsch zu sagen, wir könnten aus dem Prozeß der Vereinigung, der das Universum durch seine Evolution Gott näher kommen läßt, die Wirklichkeit der Trinität ableiten. Doch dürfen wir sagen, diese offenbarte Wirklichkeit des ewig vereinten trinitarischen Gottes spiegelt sich im universalen Prozeß der Evolution durch fortschreitende Vereinigung wider.“ (174)

An nicht wenigen Stellen dieses Buches schimmert auch etwas von der geistlichen Dimension solchen Denkens durch. Vf. hat mit dieser empfehlenswerten „kleinen Summe seines Denkens“ einmal

mehr ein gleichermaßen lesenswertes wie diskussionswürdiges Buch in den naturwissenschaftlich-theologischen Gesprächskontext eingebracht.

Wittnau

Ulrich Lüke

Koltermann, Rainer: *Universum – Mensch – Gott*. Der Mensch vor den Fragen der Zeit. – Graz / Wien / Köln: Styria 1997. 411 S., geb. DM 58,00 ISBN: 3-222-12490-6

Der Jesuit RAINER KOLTERMANN, Prof. für Naturphilosophie in Frankfurt St. Georgen und zugleich Prof. für Zoologie in Mainz hat als Hg. und Vf. mit dem o. g. Buch einen interessanten Beitrag zum interdisziplinären und interreligiösen Dialog der Theologie mit Philosophie, Naturwissenschaften, Psychologie, Soziologie und den nichtchristlichen Religionen vorgelegt.

Zwanzig Vf. sind hier am Werke, vierzehn davon lehren an der Hochschule für Philosophie in München bzw. an der Phil.-Theol. Hochschule in Frankfurt St. Georgen. Sechs Vf. ergänzen also den gebündelten jesuitischen Sachverstand. „*Universum – Mensch – Gott*“ ist nicht nur der Buchtitel, sondern auch die Gliederung der drei großen Hauptkapitel. Ca. 100 S.n zum Thema *Universum*, ca. 280 S.n zum Thema *Mensch* und ca. 110 S.n zum Thema *Gott* machen deutlich, daß hier eigentlich eher ein sachkundig eingerahmtes anthropologisches Werk vorgelegt worden ist. Der Eindruck entsteht nicht zuletzt auch deshalb, weil etliche Beiträge aus Teil eins (*Universum*) und drei (*Gott*) eine eher anthropologische Interessiertheit nicht verleugnen können. Koltermann selbst ist mit fünf Beiträgen bei der Sache.

Zu fragen ist zunächst, für wen dieses Buch geschrieben ist. Koltermann versteht es als „Hilfe für Religionslehrer, für die Theologen, die in der Verkündigung stehen, für die Erwachsenenbildung, für interessierte Laien und für suchende Menschen.“ Es handelt sich also primär nicht um ein Werk, das der universitären interdisziplinären Diskussion unter Fachleuten zugeeignet ist. Es zielt erfreulicherweise auf einen weiteren Leserkreis.

Unter die kleineren Schwächen dieses Werkes mag man rechnen, daß der „bekannte Zoologe Hans Mohr“ (66) ein Botaniker ist, daß der theologisch interessierte Biologe Joachim Illies gleich zweimal mit ein und derselben mißglückten Äußerung zitiert und nahezu wortgleich kritisiert wird (63, 67). Hier hat wohl die mehrfache Verwendbarkeit von Textbausteinen den Streich gespielt.

Mit den „*Weltentstehungstheorien*“, deren naturwissenschafts-historische Genese ebenso wie deren heute zu konstatierende prinzipielle Grenze Berücksichtigung findet (15–33; MUTSCHLER), beginnt der erste Teil des Buches sehr verheißungsvoll.

Die Kap. „*Erschaffung der Welt*“ und „*Erschaffung der ersten Lebewesen und der Vielfalt des Lebens*“ (34–45, 65–78; KOLTERMANN) warten mit den Grundgedanken auf, die auch schon in Koltermanns „*Grundzügen der modernen Naturphilosophie*“ vorliegen. Im interdisziplinären Diskussions-Kontext wird man sich gewiß auch auf die Fragen gefaßt machen müssen, ob Begriffe wie die „*Analyse der Seinsstruktur der Lebewesen*“ (53, 70) oder das Arbeiten mit dem alten Möglichkeits-Wirklichkeits-Schema (36ff, 71ff) wirklich noch hilfreich sein können. Zweifelsohne hilfreich ist es aber, daß Koltermann die Aufmerksamkeit auf ein und denselben seit Darwin immer wieder auftauchenden Denkfehler richtet, der da lautet: Der Schöpfungsgedanke behaupte die Konstanz der Arten, die Evolutionstheorie hingegen widerlege diese Annahme; also könne der Schöpfungsgedanke nicht richtig sein. Wohlthuend ist, daß hier ohne die fundamentalistische Aufregtheit, dafür aber mit biologischem und theologischem Sachverstand die allenthalben auftauchenden Scheinkonflikte ausgeräumt werden.

Die „*Wissenschaftstheoretische Zurückweisung von evolutionärer Erkenntnistheorie und Ethik als ungenügend*“ (117–136; SCHÖNDORF) erscheint nicht sehr zufriedenstellend. Wichtige Aspekte dieser Theorie (ratiomorpher Apparat, hypothetischer Realismus, Mesokosmoskonzept) werden gar nicht oder unzureichend in die Überlegung einbezogen und überdies wird ein schwerwichtiges Urteilsgebäude auf ein erstaunlich geringes Textfundament gegründet. Man kann darüber streiten, ob diese spezielle Thematik überhaupt in den weitgespannten Kontext des Buches zu stellen sei; denn in der hier gebotenen Kürze wird zu leichtes Spiel getrieben.

Erfreulich ist, daß WEISSMAHR in seinem Beitrag „*Der Mensch als Person und seine Erschaffung*“ (137–156) die kirchenoffiziellerseits immer wieder einmal „schadensbegrenzend“ ins Feld geführte „gemäßigte Evolutionslehre“ durchaus als eine mäßig durchdachte Evolutionslehre kenntlich werden läßt. Seine Überlegungen, die einen bedenkenswerten Beitrag zum schwierigen Verhältnis von Leib und Seele bieten, gehören sicher zu den Stärken dieses Bdes.

Wenn man in Rechnung stellt, daß mit den lesenswerten atl. Beiträgen „*Aspekte biblischer Schöpfungstheologie*“ (79–92; ZENGER) und „*Die Erschaffung des Menschen als Bild Gottes*“ (157–164; GROSS) dem jüdisch-theologischen Kontext, hier unter dem Titel „*Der eifersüchtige Gott Israels*“ (KROCHMALNIK)

vertreten, noch ca. 20 S.n. hinzugefügt werden, erscheint dieser mit dann 35 S.n. noch einigermaßen präsent.

Die restlichen nichtchristlichen Religionen (Buddhismus, Hinduismus und Islam) auf 25 S.n. abzuhandeln, ist auch dann ein gewagtes Unternehmen, wenn die Vf. (WALDENFELS, D'SA, VÖCKING) ausgewiesene Fachleute und ihre Beiträge lesenswert sind. Aber hier ist gewiß die Grundsatzentscheidung des Hg.s zu respektieren, die nichtchristlichen Religionen lieber kurz als gar nicht zu referieren. Immerhin ist es möglich, sich über die jedem Beitrag angefügten Literaturangaben weiter und intensiver mit der Thematik zu befassen.

Zur allzu knappen ntl. Vergewisserung dessen, was der Mensch ist (BAUMERT), wäre eine Erweiterung wünschenswert oder sogar notwendig: „Alles ist durch Christus und auf ihn hin geschaffen“, 165–172; „Erlösung durch Christus“, 219–225).

„Das Menschenbild der Psychologie“ (173–188; GOLLER) behauptet sinnvollerweise kein solches, sondern stellt die Vielfalt und Relativität psychologischer Bemühungen um ein solches vom Behaviorismus über die Kognitive bis zur Humanistischen Psychologie heraus.

„Der Mensch als Freiheitswesen“ (189–209; RICKEN) ist eine nachdenkliche moralphilosophische Annäherung an Begriffe wie sittliche Handlung und Norm, Glück, Freiheit, Gewissen und Person.

Um die Begriffe Erbsünde, persönliche Sünde, soziale Sünde, Gottesverhältnis und Erlösungsbedürftigkeit kreisen die Überlegungen von SIEVERNICH („Schuld und Sünde des Menschen“). Schlüssig ist die thematische Abfolge (Psychologie, Freiheit, Schuld) durchaus, eine Darbietung aus einem Guß ergibt sich daraus aber keinesfalls. Hier wie an anderen Stellen dieses Aufsatzbandes stehen manche Positionen einfach nur nebeneinander, auch wenn sie gut miteinander zu verbinden wären. Mag man das als Manko ansehen, so ist es gewiß wohlthuend, daß hier nichts krampfhaft auf eine Linie hingebogen wird.

„Das Menschenbild der Soziologie“ (226–247) ist der erste von zwei Beiträgen BRIESKORNs, in dem mit Auguste Comte, Max Weber, Georg Simmel auch die historischen Aspekte ebenso zur Sprache kommen wie zentrale Begriffe soziologischer Analyse (Institution, Sozialisation, Rolle etc.) In seinem zweiten Beitrag „Der Mensch als zoon politikon (philosophisch)“ (248–267) arbeitet BRIESKORN seine Position im Spannungsfeld von Individualismus und Kollektivismus sowie deren wechselseitiger Explikation und Kritik heraus.

Den Abschluß des zweiten Buchteils bildet der Beitrag „Der Mensch als Mitglied der Gemeinschaft der Glaubenden“ (268–282; KEHL). Hier spricht ein in Sachen Ekklesiologie ganz besonders ausgewiesener Vf., der seine früheren Überlegungen gut zusammenzufassen weiß.

Der dritte Teil des Buches (Gott) wird eröffnet mit Überlegungen zum Thema „Der Mensch als religiöses Wesen“ (285–301; SCHMIDT). Das absolut Gute als Grund unsere Zustimmung und als Grund unseres Gewissens führen hin zum Gedanken, die Freiheit des Menschen stehe und falle mit der Präsenz des Unbedingten im menschlichen Innern. Das Theodizeeproblem wird ein wenig mit Hinweis aus die Leidenssolidarität Gottes in Jesus Christus „entschärft“. EHLEN legt in seinem thematisch kontrastierenden und durchaus lesenswerten Beitrag „Atheismus – Agnostizismus“ (302–320) einen so großen Wert auf die differenzierte Kennzeichnung der Atheismen und Agnostizismen, daß das Theodizeeproblem und die Konsequenzen atheistischer Gottesbestreitung schon ein wenig kurz geraten. Ob nicht anstelle des zweimaligen bloßen Antippen der Theodizeeproblematik ein umfangreicheres Kap. nur diesem Thema hätte gewidmet werden sollen, sei wenigstens angefragt; ausgelassen wenigstens ist das Theodizeeproblem nicht. Im Kap. „Der Gott der Offenbarung“ (362–373; KUNZ) findet sich in gewiß solider Zusammenfassung manches, was man auch schon andernorts gelesen hat.

Das abschließende Kap. „Der Gott Jesu Christi“ (374–398) ist im Wesentlichen eine trinitätstheologische Spekulation von RUTTE. Darin stellt er dem innerpersonalen Ansatz einer psychologischen Trinitätslehre (Rahner u. a.) seinen interpersonalen Ansatz entgegen. Der interessante und weiterverfolgenswerte Gedanke leidet jedoch gelegentlich unter der Blumigkeit seiner sprachlichen Darbietung. Das Thema Trinität und die Qualität des Gedankens verdiente mehr Nüchternheit und kann sie sich leisten.

Aber, wie gesagt: Koltermanns Buch versteht sich als „Hilfe für Religionslehrer, für die Theologen, die in der Verkündigung stehen, für die Erwachsenenbildung, für interessierte Laien und für suchende Menschen.“ An diesem selbstformulierten Ziel gemessen, liegt mit „Universum – Mensch – Gott“ ein nicht nur lesenswertes, sondern auch gut lesbares, ein zur weiteren theologischen Durchdringung des Themenspektrums anregendes und überdies erschwingliches Buch vor, das an nicht wenigen Stellen den auch spezieller interessierten Fachtheologen reizen und herausfordern dürfte.

Wittnau

Ulrich Lücke

Literatur

Kaiser, Gerhard: *Christus im Spiegel der Dichtung*. Exemplarische Interpretationen vom Barock bis zur Gegenwart. – Freiburg / Basel / Wien: Herder 1997. 191 S., geb. DM 29,80 ISBN: 3-451-26205-3

In dem vorliegenden Buch versammelt der emeritierte Freiburger Germanist Gerhard Kaiser 15 Fachaufsätze, die sich allesamt

mit Spiegelungen Christi in der Literatur befassen. K., Ehrendoktor der Ev.-Theol. Fak. der Univ. Tübingen, spannt seinen Bogen dabei aus von Jacob Bidermann aus dem 17. Jh. über Hölderlin, Büchner, Raabe, Keller, bis hin etwa zu Trakl, Dürrenmatt oder Dorst in unserem Jh. Die einzelnen Beiträge sind zwar durchaus auch für sich selbst lesbar, werden jedoch durch sparsame Querverweise miteinander verbunden und in den Gesamtrahmen der Beziehung von „Christentum und Literatur“ eingebunden.

Im Hinführungskapitel legt K. sein eigenes Ziel fest. Im Gegensatz zu den meisten literaturtheologischen Arbeiten der letzten Jahre – etwa denen von Karl-Josef Kuschel – sucht er gerade nicht nach „literarischen Bearbeitungen des Lebens Jesu“. Auch interessiert ihn hier nicht der sog. „Jesus incognito“, der in verschiedenfachen Transfigurationsgestalten des Nazareners in der Gegenwartsliteratur weiterlebt. Nein, ihm geht es um „Spiegelungen des soteriologischen Christus, des Erlösers und Heilsträgers, der sich als der Weg, die Wahrheit und das Leben bezeichnet“ (11). Sein genau benanntes Ziel liegt also darin, „einen Beitrag zu leisten zur Erkenntnis der durchdringenden Kulturbedeutung des Christentums auch in einer sich immer rascher und tiefer säkularisierenden Welt“ (19).

K. greift zu exemplarischen Texten, in denen er derartige Christus-Spiegelungen beispielhaft nachweisen kann. Hölderlins „Hymne an die Freiheit“ steht dabei neben Büchners „Dantons Tod“, Wilhelm Raabes „Pfisters Mühle“ neben Gottfried Kellers Spätgedicht „Abend auf Golgatha“, und von Tankred Dorsts dramatischem Triptychon von 1995 „Die Geschichte der Pfeife“ erfolgt ein Rückverweis auf Paul Celans Gedicht „Mandorla“. Wichtig ist dem Vf. dabei offensichtlich die Breite der literarischen Bezüge, die allesamt nicht im kirchlichen Binnenraum, sondern im säkularen Freiraum der Kultur entfaltet werden. Da steht eine Christusparodie neben einer mythischen Christusbeschworung, ein Christi Abwesenheit illustrierender Gegenpsalm neben einem Märtyrerdrama, in denen heutige Menschen in die Opferrolle Christi schlüpfen, eine resignative Paraphrase auf 1 Kor 13 neben einer heutigen Kreuzigungsgeschichte.

So scheint in der Tat jene von K. angestrebte „Eindringlichkeit und der Facettenreichtum“ auf, „mit denen Christus auch in einer Welt gegenwärtig bleibt, die im Zeichen der Entchristlichung zu stehen scheint“ (160). Doch nachgefragt: Sicherlich sind die einzelnen Beiträge in ihrer einfühlsamen Deutung in sich lesenswert. Der Gesamtrahmen wirkt hingegen durch die wenig begründete und viel zu breit angelegte Komposition kaum überzeugend. Warum gerade diese Texte? Sie sind nicht repräsentativ, sondern wirken zufällig nach subjektiver Vorliebe zusammengestellt. Warum diese breite zeitliche Anlage, in der die „Zeit der Entchristlichung“ seltsamerweise gerade nicht im Zentrum steht? Warum der kaum aufgenommene Dialog mit dem breiten Strom theologischer Literaturdeutung der letzten Jahre? Wichtigste Konsequenz dieser Konzeption: Allgemeine Schlußfolgerungen über das ästhetische Rezeptionsverfahren, über Art, Wirkweise oder Verbreitung der Spuren Christi in der Literatur lassen sich aus diesen – in sich schillernden – Mosaiksteinchen nicht schlüssig zusammensetzen.

Weingarten

Georg Langenhorst

Gellner, Christoph: *Weisheit, Kunst und Lebenskunst*. Fernöstliche Religion und Philosophie bei Hermann Hesse und Bertolt Brecht. – Mainz: M. Grünewald 1997. 366 S. (Theologie und Literatur, 8. Religion und Ästhetik), kt DM 58,00 ISBN: 3-7867-2023-1

Die vorliegende Studie erscheint als Bd 8 der von Karl-Josef Kuschel herausgegebenen Reihe „Theologie und Literatur“ des Mainzer Matthias-Grünewald Verlags. 1994 als Diss. bei Kuschel und Dietmar Mieth in Tübingen eingereicht, wirft sie einen vergleichenden Blick auf zwei – auf den ersten Blick – sehr verschiedenartige große deutschsprachige Schriftsteller von Weltruf: auf Hermann Hesse und Bertolt Brecht. Erstmals gerät hier ein Aspekt in den Blick, der diese beiden verbindet und gerade so für die Theologie spannend wird: ihr gemeinsames Interesse für fernöstliche Religionen und Weisheitslehren. Sie stehen dabei als herausragende Repräsentanten einer breiten Strömung von Fernostfaszination, die immer wieder in wellenartigen Schüben die westlichen Gesellschaften in unserem Jh. geprägt haben. Das Interesse an derartigen östlichen Religionen und Lehren markiert jedoch stets auch eine Abkehr von der herrschenden christlich-monotheistischen Religion. In diesen beiden Perspektiven, in der Religionskritik (christlich) auf der einen und in der Religionszuwendung (fernöstlich) auf der anderen Seite, liegen die Zugangswege zum Werk der beiden Schriftsteller in dem vorliegenden Buch.

Mit sicherem Gespür wählt G. für den Zugang zum literarischen Werk von Hesse und Brecht eine biographisch-werkgeschichtliche Betrachtung. Er erzählt den Lebensweg der beiden und die daraus und darin erwachsende literarische Produktion. Die Studie beginnt mit dem einzigen Treffen, das zwischen den beiden Schriftstellern stattgefunden hat: im März 1933 im schweizerischen Montagnola. Von hier aus geht G. den biographischen Weg zunächst zurück: im ersten Hauptteil erschließt er „Wege zum Werk: Der biographisch-historische Erfahrungsraum“. Im Vergleichsblick wird „die je andere Herkunft“ (27) deutlich, hier Hesses (*1877) pietistisches Elternhaus im schwäbischen Calw, dort Brechts (*1898) bürgerlich-evangelischer Hintergrund in Augsburg. Die ersten literarischen Produktionen waren bei beiden Ergebnisse von Rebellion gegen die – von ihnen so erlebte – religiös-bürgerliche Zwangsjacke. Wo Hesse sich früh von der Enge der pietistischen Frömmigkeit freischreiben mußte, konnte sich Brecht als freigeistiger Bürgerschreck und Befürworter unbeschränkter Lebensgenusses früh einen Namen machen. Doch stellvertretend für ihre Generationen: für beide wurde der erste Weltkrieg zur radikalen Zäsurerfahrung. Mit diesem Epochenbruch zerbrach die als hohl durchschaute Bürgerwelt endgültig. Hier kamen auch „Hesses neuromantisch-ästhetizistisches Vorkriegsschaffen und Brechts anarchisch-nihilistisches Jugendwerk“ (51) an ihr Ende. Fortan wird ihr eigentliches Lebensthema erst Gestalt gewinnen.

Konsequent widmet G. die folgenden zwei Hauptteile seiner Untersuchung nun dem weiteren Leben und Werk der beiden großen Schriftsteller in getrennter Betrachtung. Das Hesse-Kap. steht unter dem Leitwort: „Das Wiederfinden seelischer Lebenskunst bei Indern und Chinesen“. Wir folgen dem Lebens- und Schaffungsweg Hesses zunächst über erste Suchbewegungen nach religiösen Alternativen bei Theosophen auf dem Monte Verità in die Schweiz bis hin zu seiner einzigen Ostindienreise, die ihn zwar bis nach Ceylon, jedoch nicht auf den indischen Subkontinent selbst führen sollte. Die weiteren geistigen und v. a. spirituell-mystischen Wege führen über die große indische Dichtung „Siddharta“, über den „Steppenwolf“ bis hin zum „Glasperlenspiel“. Am Ende stand für Hesse eine große Synthese aus Christentum, chinesischen und indischen Religionen, die „zukunftsichere Vision einer Einheit hinter und über den Gegensätzen, gerade auch der Religionen, Konfessionen und Kulturen“ (165).

Brechts Interesse für die fernöstlichen Kulturen stand von vornherein unter einem anderen Vorzeichen. Nicht Geistigkeit und Spiritualität interessierten ihn, sondern ethische Pragmatik, pädagogische Ästhetik und philosophische Klarheit. G. überschreibt dieses Kap.: „Alte und neue Weisheit mischen sich ausgezeichnet“. In zahlreichen Gedichten Brechts finden sich Spuren seiner Fernostfaszination, aber auch in den poetologischen Ansätzen und den dramatischen Werken wie etwa dem „Guten Menschen von Sezuan“ oder dem „Kaukasischen Kreidekreis“. Was Brecht hier fand und selbst als Programm gestaltete, war eine „Synthese von materialistischer Wissenschaft und Weisheit ohne, ja gegen Religion“ (261).

In seinem umfangreichen Schlußteil lädt G. ein zu einem „offenen Dialog“, zu „Perspektiven eines theologischen Gesprächs mit Hesse und Brecht“. Als – bei aller Verschiedenheit – gemeinsame Frontstellungen dieser Schriftsteller benennt er drei Stichworte: „Kirchen- und Christentumskritik“ (267), „Moralkritik“ (268) und „Modernitätskritik“ (268). Im Rahmen dieser Frontstellung erfolgte der scheinbar „unzeitgemäße Rückgang auf vornezeitliche Weisheits- und Lebenslehren“, jedoch nicht im konservativen Sinne, sondern im Zeichen einer „schöpferischen Fort- und Weiterführung“ (270). Was bedeutet dies für die Theologie unserer Zeit? Nachdem G. die Schriftsteller in aller Ausführlichkeit dargestellt hat, nimmt er nun die Dialogspur auf. Zunächst geht er ausführlich auf die Weisheitstradition der Bibel zurück, die ja selbst ähnliche geistige Strömungen enthält: in der Weisheitsliteratur der Hebräischen Bibel, aber genauso im Blick auf Jesus als „Weisheitslehrer in prophetischer Tradition“ (290).

G.s Untersuchung schließt mit einer doppelseitigen Herausforderung: Einerseits in einem Blick darauf, was Theologen von Hesse und Brecht im Blick auf „geglücktes Menschsein“ lernen könnten; andererseits jedoch in der „bleibenden Provokation“ des Christentums, für das alle Überlegungen zur Weisheit unter dem Vorzeichen der „durchkreuzten Weisheit“ (325) stehen. V. a. die mit diesem Schlagwort benannte paulinische Theologie wird im Sinne einer Rückfrage an die Schriftsteller und ihre Lebenssicht als eigener Dialogbeitrag der Theologie an das Ende dieser Untersuchung gestellt.

Die vorliegende Untersuchung kann geradezu als Musterbeispiel eines gelungenen Beitrags zum theologisch-literarischen Gespräch gelten. Mehrere Faktoren zeichnen sie als herausragend aus: Da ist zunächst die Lesefreundlichkeit hervorzuheben. G. schreibt nicht abstrakt-theoretisch über Literatur, sondern lernt von der Sprache der Schriftsteller. Er schreibt narrativ-spannend ohne jegliche Qualitätseinbuße und ohne wissenschaftlichen Niveauverlust. Im Gegenteil: Wenn er im Blick auf seine beiden Schriftsteller vom „ethischen ‚Mehrwert‘ des Ästhetischen“ (306) spricht, läßt sich dies analog auf seine Arbeit übertragen. Ein zweiter Punkt: G. läßt das Leben und Werk der Schriftsteller voller Sympathie zu Leben erwa-

chen und zu Wort kommen. Doch nicht nur Brecht und Hesse werden in ihrem Werk lebendig, sondern zugleich liest sich die Untersuchung als brillantes Lehrstück von Zeit-, Religions- und Geistesgeschichte. Dritter Punkt: G. deutet exemplarische und herausragende Werke der Vf. in meisterhaften Einzelanalysen, die jedoch harmonisch im Gesamttext aufgehen. Wichtigster Punkt jedoch: Wo andere theologisch-literarische Arbeiten mit der bloßen Herausforderung von Seiten der Literatur an die Theologie enden – mit postulierenden Sätzen wie „die Theologie müßte . . .“ – nimmt G. die Herausforderung auf und löst sie selbst ansatzhaft ein. Ohne jegliche Vereinnahmung schreibt er als Theologe auch von seiner Warte und gestaltet die gegenseitige Herausforderung in seinem biblisch-moraltheologischen Schlußteil aus. Damit führt er den theologisch-literarischen Dialog auf ein zukunftsweisendes Niveau.

Weingarten

Georg Langenhorst

Das besondere Buch

Lang, Bernhard: *Heiliges Spiel*. Eine Geschichte des christlichen Gottesdienstes. – München: C. H. Beck 1998. 650 S., 50 Abb., Ln DM 84,00 ISBN: 3-406-44075-4

Wenn ein Alttestamentler und Religionswissenschaftler eine Geschichte des christlichen Gottesdienstes vorlegt, muß dies schon deshalb auf besonderes Interesse stoßen, weil eine umfassende Liturgiegeschichte nach wie vor ein Desiderat darstellt. Um es gleich vorwegzunehmen: Dies wird auch weiterhin ein Desiderat bleiben, denn hier handelt es sich eher um religionsgeschichtliche Studien zu sechs Bereichen, die Vf. als gottesdienstliche Grundgestalten betrachtet, worüber man sicherlich auch anderer Meinung sein kann: Lobpreis, Gebet, Predigt, Opfer, Sakrament und geistliche Ekstase. Damit ist auch die Gliederung vorgegeben, wobei v. a. die Bezüge christlicher Liturgie zu Kulturen der Antike im Vordergrund stehen, aber dem Vf. wichtig erscheinende Aspekte auch quer durch die Geschichte behandelt werden. Von daher kann dieses Werk eher als eine Anthropologie und Theologie der Liturgie gesehen werden, wobei allerdings das Liturgieverständnis des II. Vaticanum faktisch nicht auftaucht. Dabei finden sich viele interessante Details, die oft auch Ungewohntes bieten, so S. 322: „In der Welt haben die frühen Christen ihre eigene magische Liturgie entwickelt, die Eucharistie. Dabei standen sie unter dem Einfluß eines im 1. Jh. lebenden jüdischen Magiers: Jesus.“ Manches dieser Diktions mag der englischen Originalausgabe (*Sacred Games. A History of Christian Worship*, Yale University Press 1997) zu verdanken sein, so wohl auch wenn in Überschriften die Rede ist von der „East-Side-Story“, mit der „die Messe als heiliges Drama nach Pseudo-Dionysius“ bezeichnet wird, oder von der „West-Side-Story“ als Hinweis auf die Transsubstantiationslehre.

Vieles ist anzufragen, so wenn ausführlich der Ursprung des Vaterunsers auf Johannes den Täufer zurückgeführt, aber nichts zu seiner Bedeutung in der Liturgie selbst gesagt wird. Die Eucharistiefeyer wird eher am Tempelkult festgemacht als am häuslichen Mahl, weshalb Vf. auch dem Opferritus mehr Beachtung schenkt als dem Nachtischsegen, der doch sicherlich das Eucharistiegebet geprägt hat, das ihn daher auch weniger beschäftigt als die Einsetzungsworte. Zu fragen ist auch, ob die Eucharistie lediglich als theurgische Interpretation antiker theurgischer Rituale, die die Vergewärtigung der Gottheit zum Ziele haben, gesehen werden kann.

Das sind nur wenige willkürlich herausgegriffene Beispiele für Fragen, die sich fast auf jeder S. des umfangreichen Werkes stellen, das auch für breitere Kreise gut lesbar und immer anregend ist, aber leider wenig hilfreich zur Aufarbeitung des Themas „Geschichte des christlichen Gottesdienstes“. Man darf gespannt sein, ob und wie sich die Fachtheologie – wobei v. a. Exegese, Kirchengeschichte, Dogmatik und Liturgiewissenschaft betroffen sind – mit dieser Studie auseinandersetzen wird.

Münster

Klemens Richter

Kurzrezensionen

Das Neue Testament in syrischer Überlieferung. II. Die Paulinischen Briefe. Teil 2: 2. Korintherbrief, Galaterbrief, Epheserbrief, Philipperbrief und Kolosserbrief, hg. v. Barbara Aland / Andreas Juckel. – Berlin / New York: W. de Gruyter 1995. VIII, 582 S. (Arbeiten zur Neutestamentlichen Textforschung, 23), Ln DM 380,00 ISBN: 3-11-014613-4

Der vorliegende 2. Bd der Paulus-Ausgabe der kritischen Edition sämtlicher syrischer Übersetzungen des NT umfaßt die paulinischen Briefe 2 Kor, Gal, Eph, Phil und Kol. Nach einer ausführlichen Einleitung, die neben der Anlage des Bdes auch die Überlieferungskomplexe und das Variantenspektrum der Hss. (Peschitta und Harklensis) für Nichtspezialisten zugänglich macht, erfolgt die chronologische Übersetzung der Texte. Diese ist mit einem Apparat versehen, der bei Zitaten auf die entsprechenden Editionen verweist. In einem weiteren Teil findet sich die griechische Rückübersetzung der Harklensiszeile aus dem syrischen Text, die ihrerseits durch einen kritischen Apparat ergänzt wird.

A. L.

Handbuch der Marienkunde. Bd I: Theologische Grundlegung. Geistliches Leben, hg. v. Wolfgang Beinert / Heinrich Petri. – Regensburg: F. Pustet 1996, 2. völlig neubearb. Auflage. 693 S., pb. DM 148,00 ISBN: 3-7917-1526-7. **Bd II: Gestaltetes Zeugnis.** Gläubiger Lobpreis. 652 S., pb. DM 148,00 ISBN: 3-7917-1527-5

Das einbändige Handbuch der Marienkunde hatte seinen Platz in der theologischen Standardliteratur. Aus dem Geist des Zweiten Vatikanums geboren, hatten die beiden bekannten Regensburger Theologen dort alles zusammengetragen, was man derzeit theologisch verantwortlich über die Gottesmutter sagen kann. Dazu waren dort noch die im weiteren Sinn theologisch zu nennenden Bereiche behandelt – Spiritualität, Wallfahrten, Zeugnisse aus der Literatur usw. Mit der neuen, nunmehr zweibändigen Ausgabe haben die Hg. und Mitverfasser sich selbst übertroffen. Sie haben nicht nur ihre eigenen Beiträge gründlich überarbeitet sondern auch Beiträge neu vergeben. So ist z. B. der Beitrag von A. KALLS über Maria in der orthodoxen Theologie und Frömmigkeit eine weit gründlichere Darstellung als der entsprechende Teil in der früheren Auflage, der (bei allem Respekt vor der Leistung) etwas „übersehen“ werden konnte, war er doch integriert in dem größeren Abschnitt „Maria und die Ökumene“. Neue Teile beziehen sich u. a. auf „Maria in der Theologie der Befreiung“ und auf „Maria in der Feministischen Theologie“. Der zweite Bd deckt z. T. Bereiche ab, die es im Werk von 1984 noch nicht gab (z. B. „Fundamentalistische Marienbewegungen“ und „Maria im Film“), oder aber damalige Beiträge sind umgeschrieben bzw. wesentlich erweitert: „Alles in allem ist ein ‚neues‘ Werk entstanden, das sich bemüht, den derzeitigen Stand der Marienkunde genau zu reflektieren.“ (Vorwort).

H. E. W.

Bieritz, Karl-Heinrich: Grundwissen Theologie: Jesus Christus. – Gütersloh: Chr. Kaiser / Gütersloher Verlagshaus 1997. 96 S. (Kaiser Taschenbücher, 148), kt DM 16,80 ISBN: 3-579-05148-2

Auf weniger als einhundert Seiten entfaltet der Rostocker Theologie Bieritz das christologische Grundwissen. Der knappe Umfang markiert zugleich die Schwäche des Taschenbuchformats, wo – um nur ein Beispiel zu nennen – Fragen zur Auferstehung aufgelistet und wie folgt „beantwortet“ werden: „Auf diese Fragen gibt es bis heute noch keine befriedigende Antwort. Fest scheint nur zu stehen, daß Anhänger Jesu – als erster vorne Petrus – aufgrund von Erscheinungen des Gekreuzigten zur Gewißheit seiner Auferstehung gelangten. Aus dieser Gewißheit heraus kam es zur Bildung der ersten christlichen Gemeinde“ (77). Das Buch ist weniger für (Theologie-) Studenten nützlich, sondern eher für Schüler der oberen Klassen bzw. wenig informierte Laien.

H. E. W.

Birkenstock, Eva: Heißt philosophieren sterben lernen? Antworten der Existenzphilosophie: Kierkegaard, Heidegger, Sartre, Rosenzweig. – Freiburg / München: K. Alber 1997. 310 S. (Alber-Reihe Philosophie), kt DM 58,00 ISBN: 3-495-47859-0

In ihrer von der Freien Univ. Berlin angenommenen Diss. geht es der Vf. in primär um die Bewältigung der Sterblichkeit. Auf höchst unterschiedliche Weise knüpfen die vier behandelten Autoren an die philosophische Tradition des Sterbenlernens an, die mit dem Tod des Sokrates begonnen hat. Die Studie erhebt den „innovativen Anspruch“, den Zusammenhang von Tod und Existenz bei den vier Philosophen „synoptisch zu untersuchen“ (11). Bei Kierkegaard ist es der Glaube, der über die gedankliche Aneignung des Todes hin-

ausführen kann. In ihren Schlußüberlegungen verweist die Vf. in auch auf Alfons Auers Buch „Geglücktes Altern“ (1995). Diese Diss. vermittelt wertvolle Einsichten und verdient auf jeden Fall Beachtung.

J. Kr.

Ästhetische und religiöse Erfahrungen der Jahrhundertwenden. I: um 1800, hg. v. Wolfgang Braungart / Gotthard Fuchs / Manfred Koch. – Paderborn: F. Schöningh 1997. 230 S., kt DM 78,00 ISBN: 3-506-72200-X

Der Bd dokumentiert die erste Tagung eines auf drei Einheiten angelegten Gesamtprojekts. Dem Projekt liegt die Vermutung zugrunde, daß „gerade Jahrhundertwenden Schwellenzeiten mit besonderem Epochenbewußtsein sind, in denen Brucherfahrungen des Übergangs neue intellektuelle Energien freisetzen, kulturelle Verwerfungen sichtbar und literarisch wie religiös produktiv werden“ (11). Vor dem Hintergrund dieser Vermutung wird einsichtig, warum gerade die Schwelle zum 18. Jh. im Hinblick auf den Zusammenhang von ästhetischer und religiöser Erfahrung den Einstieg für das Gesamtprojekt bilden mußte. Denn es ist gerade der Beginn des 18. Jhs., der den ästhetischen Diskurs dringlich machte. Einerseits lösen sich spätestens zu diesem Zeitpunkt Kunst und Literatur aus den normativen Vorgaben der Religion, andererseits aber hoffte man, daß gerade das Ästhetische der Moderne angesichts ihrer Entzweiungserfahrungen neuen Halt geben könne. Vor diesem Hintergrund wird erklärlich, warum „Ästhetik und ästhetische Erfahrung seit der Mitte des 18. Jahrhunderts derart in das Zentrum von Sehnsucht und Verzweiflung der ‚Gebildeten unter ihren Verächtern‘ geraten“ (ebd.) konnten. Insgesamt elf Aufsätze gehen in literaturgeschichtlicher, theologischer und philosophischer Perspektive diesem Problemkomplex des Beginns moderner Ästhetik nach. Der Bd erschließt in hervorragender Weise die Suche der beginnenden Moderne nach den Möglichkeiten ästhetischer Sinnerfahrung. Er zeigt darüber hinaus aber auch, wie ambivalent die ästhetischen Vergewisserungsbestrebungen des Sinns endlicher Existenz sind. Denn die religiöse Überhöhung des Ästhetischen, wie sie die Frühromantik und Goethezeit beherrscht, birgt eben auch die Möglichkeit des Umschlags in die totale Säkularisierung in sich, zumindest aber die Möglichkeit, daß die poetische Religion und ihre Symbole schließlich säkular beerbt werden könnten.

M. S.

Concordantia in libros XIII confessionum S. Aurelii Augustini. A Concordance to the Skutella (1969) edition, I (A-M) / II (N-Z), ed. by Rodney H. Cooper u. a. – Hildesheim / Zürich / New York: Olms-Weidmann 1991. XI, 1-614 / 614-1191 S. (Alpha-Omega, Reihe A, CXXIV), Ln DM 198,00 / DM 198,00 ISBN: 3-487-09490-8 / 3-487-09491-6

Die hier vorzustellende Konkordanz für die nach wie vor maßgebliche Skutella-Ausgabe der Confessiones Augustins (Stuttgart: Teubner 1969) zeichnet sich gegenüber ihren Vorgängerinnen v. a. darin aus, daß sie sowohl einen – wenn auch nur einzeiligen – Kontext der aufgeführten, alphabetisch geordneten und mit Stellennachweis versehenen Wörter mitliefert als auch ihr Material lemmatisiert vorlegt, d. h. unter einer Grundform (i. a. Nominativ Singular bzw. Infinitiv Präsens Aktiv) die in den Bekenntnissen vorkommenden abgeleiteten Wortformen subsumiert und so die Erfassung und Auswertung des philologischen Befundes wesentlich vereinfacht. Die an sich bedauerliche Tatsache, daß sich die Rez. der zwei Bde verzögert hat und nunmehr erst ca. sieben Jahre nach deren Veröffentlichung erscheint, gerät in diesem Falle zu einem interessanten Beispiel für die frapierende Geschwindigkeit, mit der sich die geisteswissenschaftlichen Arbeitsinstrumente in jüngster Zeit verändern. War die vorliegende Konkordanz zu Anfang der 90er Jahre sicherlich ein äußerst wertvolles, ja unentbehrliches Werkzeug in der Hand eines jeden Augustinisten, wirkt sie gegen Ende des Jhs. eher wie ein voluminöses Fossil. Durch die mittlerweile von drei unterschiedlichen Hg.n edierten elektronischen Fassungen des augustiniischen Gesamtwerkes auf CD-ROM (am komfortabelsten erschlossen Corpus Augustinianum Gissense a C. Mayer editum, Basel 1996) vermag ein jeder Benutzer binnen weniger Sekunden eben das – und noch weit mehr – auf den „Screen“ seines PC zu zaubern bzw. binnen weniger Stunden aus dem „Printer“ zu ziehen, was die gedruckte Konkordanz ihrerzeit auf schwergewichtigen 1200 Seiten verbuchte. Eine detailliertere Vorstellung dieses Produktes scheint sich vor daher zu erübrigen; wissenschafts- und methodengeschichtlich ist seine zumindest kurze Erwähnung gleichwohl gewiß nicht ohne Reiz.

C. M.

Studies in the theory and method of New Testament textual criticism, hg. v. Eldon Jay Epp / Gordon D. Fee. – Grand Rapids MI: Eerdmans 1992. XIV, 414 S. (Studies and documents, 45) ISBN: 0-8028-2430-7

Der vorliegende Bd bietet eine Zusammenstellung von Aufsätzen, die die Entwicklung der Forschung auf dem Gebiet der ntl. Textkritik im Rückblick auf die letzten 25 Jahre beschreiben. Die Beiträge der beiden namhaftesten nordamerikanischen Forscher auf diesem Sektor sind in sechs Kategorien unterteilt: Nach einem generellen historischen Überblick (I) werden zunächst Definitionen zum Thema vorgestellt (II). Der umfangreichste Teil setzt sich mit neueren Ansätzen zu Theorie und Methode der Textkritik auseinander (III). Anschließend wird die Relevanz der Beziehung unterschiedlicher Texte, wie z. B. der Zusammenhang zwischen dem Codex Sinaiticus und dem Johannesevangelium (IV) sowie der Einfluß der Papyri auf die textkritische Methode (V) untersucht, um im abschließenden Teil (VI) ntl. Textkritik aus der Sicht der Patristik zu bewerten (VI). Auf diese Weise entsteht ein hilfreiches Kompendium, das in der Methodendiskussion nicht unberücksichtigt bleiben darf.

A. L.

Feulner, Hans-Jürgen: Das anglikanische Ordinale. Eine liturgiegeschichtliche und liturgietheologische Studie. Bd I: Von den altenglischen Pontificalien zum Ordinale von 1550/52. – Neuried: Ars Una 1997. 307 S., geb. DM 138,00 ISBN: 3-89391-852-3

Der Vf. beschreibt in diesem ersten von drei Bden den liturgiegeschichtlichen und -theologischen Verlauf der Entwicklungen von den altenglischen Pontificalien zum anglikanischen Ordinale von 1550/52. Detailgenau und dennoch konzise geht er den jeweiligen liturgischen und theologischen Veränderungen in der englischen Liturgie vom frühen Mittelalter bis einschließlich zur Reformation anhand der alt-, mittel- und frühneuenglischen Originaltexte nach. Illustrationen, liturgische Synopsen und Strukturvergleiche sowie die entsprechenden deutschen Übersetzungen erleichtern dem Leser den Zugang. Sehr nützlich sind auch das umfangreiche Register und die Quellennachweise. Für den Kenner der Problematik wird sich die Arbeit als hilfreiches und vielleicht bald als unverzichtbares Nachschlagewerk erweisen. Dennoch wird derjenige enttäuscht sein, der sich zu der kontroverstheologischen Frage über eine mögliche katholische Anerkennung der anglikanischen Weihen weiteren Aufschluß erhofft. Vf. benennt zwar das Hauptziel der englischen „Reformer“ bei ihren Veränderungen des Ordinale („... die wesentlichen Elemente der Ordination, wie sie im Neuen Testament beschrieben sind, sicherzustellen, d. h. Gebet der Gemeinde und Handauflegung des Bischofs...“ [173]), beurteilt dies theologisch aber nicht. Letzteres scheint der anglikanische Bischof von St. Germans in seinem Geleitwort bereits vorweggenommen zu haben, wenn er den reformatorischen Einfluß auf den Anglikanismus eher unterbewerten möchte, indem er den Begriff „reformed“ in der anglikanischen Selbstbeschreibung von „catholic and reformed“ nicht konfessionell versteht, sondern lediglich in seinem einfachen Wortsinn, obwohl doch Feulner gerade den kontinental-reformatorischen, insbesondere den reformierten Einfluß auf den geschichtlichen „Bruch“ in der englischen Liturgie und Lehre herausgearbeitet hat (236–238)!

P. L.

Hoff, Gregor Maria: Aporetische Theologie. Skizze eines Stils fundamentaler Theologie. – Paderborn: F. Schöningh 1997. IV, 353 S., kt DM 68,00 ISBN: 3-506-73954-9

Der Ehrlichkeit halber: Die ursprünglich geplante Rez. im üblichen Sinne und Umfang hat das vorliegende Buch kraft seiner Form verhindert: Der Vf. stellt sich einem Thema, das in mehrfacher Hinsicht brisanter nicht sein könnte: Er spürt der Frage nach, wie die Weise, in der die okzidentale Vernunft – auf zum Teil katastrophische Weise – auf ihre eigenen Grenzen stößt, auch auf den Logos der Theologie Einfluß nimmt und wie umgekehrt in die Aporie der Vernunft Licht aus der genuinen „Grenzen“-Kompetenz der Theologie fallen könnte. Vf. trägt dazu eine Unzahl wichtiger Beobachtungen zusammen, ordnet diese auch in gewissem Maß, doch bleibt er jegliche systematische Durcharbeitung schuldig: L. Nelsons These zur Erkenntnistheorie etwa kann man nicht auf knapp eineinhalb Seiten abhandeln (72–73), ebenso wenig das postmoderne Leit-Theorem vom Ende der großen Erzählungen in den wenigen Zeilen, die H. ihm widmet (54–55) – um von den paar Seiten (304–308) zu schweigen, die er (bei diesem Thema!) für die Analogie übrig hat (und die auch noch in der Sache die Pointe verfehlen: Analogie ist nicht Aus-

druck theologischer Aporie, sondern deren an wohlbestimmte semantische Prozesse gebundene symbolische Außerkraftsetzung).

Über weite Strecken läßt sich nur in mehrfachem Anlauf entfERN, worum es Vf. genau zu tun ist. Der mehr als redundante Gebrauch von Kursiv-, Fett-, Sperrdruck und Unterstreichung, dessen sich der Vf. befleißigt, macht die Lektüre vollends zum Ärgernis.

K. M.

Jesus Christus als die Mitte der Schrift. Studien zur Hermeneutik des Evangeliums, hg. v. Christof Landmesser / Hans-Joachim Eckstein / Hermann Lichtenberger. – Berlin / New York: W. de Gruyter 1997. XII, 1000 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die ntl. Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, 86), Ln DM 298,00 ISBN: 3-11-015388-2

Wenn auch nicht ausdrücklich FS genannt, so versteht sich vorliegender Bd doch als Freundschafts- und Dankesgabe für Otfried Hofius zu dessen 60. Geburtstag. Im Mittelpunkt steht dessen an Luther angelehntes theologisches Programm: „Jesus Christus ist die Mitte der Schrift“. Zwei Theologinnen und dreißig Theologen entfalten das Thema in vier großen Teilen: I. Erkenntnis und Gewißheit (u. a. Beiträge von EILERT HERMS und EBERHARD JÜNGEL); II. Diskussion um die Mitte (u. a. INGO v. DALFERTH, PETER STUHLMACHER und HANS WEDER); III. EXEGETISCHE PERSPEKTIVEN (hier sind die Hälfte aller Beiträge versammelt, u. a. von JAMES DUNN, MARTIN HENGEL und THOMAS SÖDING); IV. Wirkungen des Evangeliums (u. a. OSWALD BAYER, ULRICH KÖPF und KARL ERNST NIPKOW).

Es handelt sich nicht einfach um einen „Blumenstrauß“, sondern um eine streng themenzentrierte FS, in der es sehr gut gelingt, „Jesus Christus als die Mitte der Schrift“ unter heutigen Denkbedingungen und aus der Sicht verschiedener Disziplinen zu erfassen.

H. E. W.

Gottes ewiger Sohn. Die Präesistenz Christi in der Diskussion, hg. v. Rudolf Laufen. – Paderborn u. a.: F. Schöningh 1997. 300 S., kt DM 58,00 ISBN: 3-506-75118-2

RUDOLF LAUFEN (Dozent am Institut für Lehrerfortbildung in Mühlheim, Ruhr) gibt hier einen Sbd heraus, der sich als Diskussionsband zum Problem der Präesistenz Christi versteht. Er selbst beleuchtet in einem ersten Beitrag den Gang der Diskussion während der letzten zwanzig Jahre, wo er dann den einschlägigen Studien von Jürgen Habermann und Karl-Josef Kuschel einen besonderen Rang zuweist und v. a. die zweite – auch unter dem Gesichtspunkt ihrer Rezeption – relativ breit vorstellt (21–26). Danach wird das Thema in zwölf Beiträgen angegangen, und zwar aus exegetischer, systematischer, und religionspädagogischer Perspektive. Es schreiben u. a. HABERMANN und KUSCHEL selbst, THOMAS PRÖPPER (mit Assistent GEORG ESSEN), WILHELM BREUNING, KARL-HEINZ OHLIG und GOTTHARD HASENHÜTTL, wobei die beiden letzten in besonders radikaler Weise die klassische, ontologisch bestimmte Christologie (und Trinitätslehre) kritisieren.

Der hochinteressante Bd kommt freilich im wesentlichen über eine Problemanzeige (wenn auch großen Stils) nicht hinaus und bestätigt insofern die vom Hg. so genannte „Plausibilitäts- und Akzeptanzkrise“ der Aussage von der Präesistenz Christi. Die Durchführung der Konzeption des Buches in den einzelnen Beiträgen ist nicht so schlüssig wie die Vorstellung davon, die der Hg. eingangs entwickelt. Laufen selbst deutet einen Weg, der aus der Krise herausführen könnte: die Beachtung des ekklesiologisch-existentialen Kriteriums der Liturgie, wo Christus im strengen Sinn angebetet wird.

Wenn sich der Verlag auch auf einem beigelegten „Korrekturhinweis“ dafür entschuldigt, so wirkt doch äußerst störend, daß – als durchgängiger Fehler – hinter bestimmten Buchstabenverbindungen jeweils ein Wortzwischenraum entstanden ist. Das ist die Konsequenz neuester Drucktechnik – eben auch im konsequenten Produzieren von Fehlern!

H. E. W.

Neebe, Gudrun: Apostolische Kirche. Grundunterscheidungen an Luthers Kirchenbegriff unter besonderer Berücksichtigung seiner Lehre von den *notae ecclesiae*. – Berlin / New York: W. de Gruyter 1997. X, 295 S. (Theologische Bibliothek Töpelmann, 82), Ln DM 156,00 ISBN: 3-11-015628-8

Diese bei Wilfried Härle (1994 noch in Marburg) erstellte Diss. befaßt sich – unter besonderer Berücksichtigung der „*notae Ecclesiae*“ – mit Luthers Ekklesiologie, diese in Anspruch genommen als Orientierungshilfe für das heutige Kirchenverständnis. Sehr präzise werden Luthers wichtigste Schriften dazu zunächst historisch-gene-

tisch untersucht, dann systematisch ausgewertet. Kirche wird von daher verstanden als „geschichtliche Realität“, die in allen ihren Lebensäußerungen dem Maßstab schriftgemäßer Evangeliumsverkündigung unterliegt. Fazit: „Wie die Kirche als geschichtliche Realität diesem Auftrag gerecht wird, das ist darum die entscheidende Anfrage an die Gestalt der Kirche“ (280). H. E. W.

Nola, Gerardo di: Monumenta Eucharistica. La testimonianza dei Padri della Chiesa. 1. Volume, I-IV secolo. Introduzione al Primo Volume a cura di Enrico Cattaneo. – Roma: Edizioni Dehoniane 1994. 946 S., kt Lit 90.000 ISBN: 88-396-0562-2

Es handelt sich um den ersten Bd eines auf drei Bde angelegten Werkes mit eucharistischen Texten der Väterzeit, das die Päpstl. Theol. Fak. der Serviten „Marianum“ in Rom herausgibt.

Nach einer Einführung in das ganze Unternehmen (15–26), einer allgemeinen Bibliographie (27–29) samt den nötigen Abkürzungsverzeichnissen (30–36) sowie einer von E. CATTANEO von der Päpstl. Theol. Fak. Süditaliens in Neapel verfaßten Einleitung (37–53) präsentiert der Bd in einem sehr kurzen ersten Teil (57–72) jene Texte des AT und NT, auf die sich die Väter mit Vorliebe bei ihren Ausführungen zur Eucharistie beziehen. Im umfangreichen zweiten Teil (75–810) werden nach Jh.en geordnet Aussagen der Väter des 1.–4. Jh.s wiedergegeben, die unmittelbar die Eucharistie betreffen oder zu ihr in Beziehung gesetzt werden können. Den dritten Teil (818–868) bilden Auszüge aus der apokryphen Literatur und aus pseudo-epigraphischen Homilien. Die Indices (871–946) beziehen sich auf Bibelstellen, Autoren und andere Personen des Altertums, moderne Autoren, Sachen sowie wichtige lateinische und griechische Begriffe. (Der zweite Bd soll Texte des 5., der dritte solche des 6.–8. Jh.s umfassen.)

Das Sammelwerk stellt ein wertvolles Kompendium dar, das einen breiten Leserkreis ansprechen soll. Die Texte werden nur in italienischer Übersetzung, nicht im originalen Wortlaut vorgelegt.

Den auch beabsichtigen geistlichen Zweck erfüllt das hier vorgestellte Sammelwerk sicherlich, für die wissenschaftliche Arbeit hat es keine sehr hohe Bedeutung. R. K.

Pesch, Hermann Otto: Warum hast du so große Ohren? Rotkäppchen – „theologisch“ zu Gehör gebracht. – Freiburg / Basel / Wien: Herder 1997, 3. erweiterte Aufl. 142 S., kt DM 24,80 ISBN: 3-451-26386-6

Dieses Buch ist nicht wissenschaftlich, aber jeder, der sich mit Theologie als Wissenschaft befaßt, sollte es lesen. In köstlicher Weise wird das Märchen vom Rotkäppchen in der Sprache und in den Perspektiven der unterschiedlichen theologischen Disziplinen zu Gehör gebracht: systematisch, alt- und neutestamentlich, kirchenrechtlich usw. Auch Thema eines bischöflichen Hirtenwortes ist Rotkäppchen. Vordergründig ein sehr humorvolles Buch, hintergründig eine Herausforderung an die theologischen Disziplinen, ihre ghetto- und spezialisierungsbedingten „Macken“ zu erkennen, – und eine Herausforderung (wie es der Vf. ähnlich selber sagt) zu mehr Humor in der Kirche. H. E. W.

Preußner, Andreas: Die Komplexität der Tugend. Eine historisch-systematische Untersuchung. – Würzburg: Königshausen & Neumann 1997. VI, 176 S. (Epistemata. Würzburger Wissenschaftliche Schriften. Philosophie, 199), kt DM 38,00 ISBN: 3-8260-1167-8

Die vielfach beschworene „Neue Unübersichtlichkeit“ (vgl. J. Habermas, Frankfurt a. M. 1985) und ihre Auswirkungen für die traditionellen Konzeptionen zum Tugendbegriff sind der Ausgangspunkt für die in der vorliegenden Diss. vorgetragenen Überlegungen.

Aristoteles und Kant sind die zwei philosophischen Kronzeugen für die beiden Hauptwege der klassischen Tugendbegründung, die zunächst dargestellt und kritisiert werden, ehe mit A. McIntyres neoaristotelischem Ansatz ein zeitgenössisches ethisches Konzept zu diesem Themenkreis präsentiert wird. Doch als Zwischenergebnis zeigt sich: „Weder aufgeklärte und schon gar nicht teleologische Auseinandersetzungen mit dem tugendhaften Handeln gehen über das hinaus, was in ‚Die beiden Hauptwege der Tugendbegründung‘ schon als ungenügend charakterisiert wurde“ (95).

Der Komplexität der Handlungsstrukturen könne nur, so die These, eine bislang nicht erreichte Einheit von Handeln und Situation gerecht werden. Auf der Suche nach einem geeigneten methodischen Paradigma wählt Vf. die Feldschlacht, deren Hauptmomente (keine prinzipielle Rekonstruierbarkeit aufgrund eines vorab

gefaßten Plans, keine Beschreibung aus einer bevorzugten Zentralperspektive, die Unvorhersehbarkeit des Ausgangs, 102) idealtypisch für menschliches Handeln seien und eine vorurteilsfreie Beschreibung des Handelns ermöglichen. Das dabei entwickelte Modell der Komplexität möchte v. a. davor warnen, die differenzierten Konditionierungen, denen menschliches Handeln ausgesetzt ist, durch den vorschnellen Rekurs auf ein vorgegebenes Ziel oder ein festgefügtes Regelsystem zu vereinfachen. Das Gelingen oder Mißlingen des Handelns sei folglich nicht primär eine Frage strategischer Kompetenz, sondern in der Befähigung zu suchen, situativen Überraschungen des Alltags gewachsen zu sein. Das setze jedoch die Bereitschaft voraus, nach den konkreten Regeln des Handelns immer neu zu suchen.

Immer wieder bemüht sich Vf., das gewählte militärische Paradigma gegen Einwände zu verteidigen. Dem methodischen Ansatz wird man zwar die Originalität nicht absprechen, die argumentative und hermeneutische Durchschlagskraft jedoch nicht in jedem Fall zusprechen können. Die Diskussion zur Tugendethik und zur Metaphysik der sittlichen Handlung ist mit dieser Arbeit jedenfalls um einen interessanten Aspekt bereichert worden. K. A.

Im Spannungsfeld von Tradition und Innovation. FS für Joseph Kardinal Ratzinger, hg. v. Georg Schmuttermayr u. a. – Regensburg: F. Pustet 1997. 420 S., Ln DM 78,00 ISBN: 3-7917-1548-8

Der Lehrkörper der Kath.-Theol. Fak. Regensburg legt diese FS ihrem Honorarprofessor und jetzigen Präfekten der Glaubenskongregation zum 70. Geburtstag vor. Entstanden ist ein „Blumenstrauß“ von hochrangigen Beiträgen, durch die so viele Bereiche abgedeckt sind, wie es theologische Fächer gibt, zusammengefaßt in den Buchteilen „Biblische Theologie“, „Historische Theologie“, „Systematische“ und „Praktische Theologie“. Die im Titel des Buches anklingende Problemanzeige – die Spannung zwischen Tradition und Innovation – gibt dem Gesamt der Beiträge eine gewisse Struktur. H. E. W.

Schwarz, Reinhard: Luther. Studienausgabe. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1998, 2. überarb. Aufl. 271 S. (Uni-Taschenbücher, 1926), kt DM 34,80 ISBN: UTB: 3-8252-1926-7 / Vandenhoeck & Ruprecht: 3-525-03289-7

Das vorliegende lehrbuchartige Werk wurde vom Vf. als Taschenbuchausgabe des Handbuches „Die Kirche in ihrer Geschichte“ verfaßt. Der Vf. versucht Leben und Wirken Martin Luthers in kirchengeschichtlichen Zusammenhängen umfassend und dennoch kurz und präzise darzustellen. Innerhalb der Beschreibung des Biographischen erhält die Theologie Martin Luthers dort einen besonderen Stellenwert, wo sie zum Verständnis ihrer geschichtlichen Bedeutsamkeit notwendig ist. Daher erklärt sich auch eine unterschiedliche methodische Gewichtung der verschiedenen Lebensphasen Luthers, von denen die letzteren eher eine geringere theologische und biographische Hervorhebung durch den Vf. erfahren.

Da das Buch primär aus kirchengeschichtlichem Interesse geschrieben wurde, kann nicht erwartet werden, daß neue bahnbrechende Erkenntnisse über die Theologie Luthers auftauchen. Es spiegeln sich dennoch grundlegende Ergebnisse der evangelischen und katholischen Lutherforschung wider, so v. a. mit Blick auf die zeitliche Eingrenzung der für Schwarz allmählichen und mühsamen „reformatorischen Erkenntnis“, die er 1517–1519 ansiedelt (40–44). In der Frage des vieldiskutierten Thesenanschlages folgt Schwarz allerdings einer romantisierenden evangelischen Tradition, die den „Anschlag“ für authentisch hält (58f). Da Vf. ihn vor dem 11. November 1517 (Luthers Brief mit den 95 Thesen an Johannes Lang) datiert, fällt er für Schwarz in den Zeitraum, in dem Luther nachweislich eine Abschrift seiner Thesen an den Erzbischof von Mainz sandte. Damit verdeutlicht der Vf., daß Luther eine breitere akademische Debatte anregen und zugleich in Form des Briefes die zuständigen kirchlichen Stellen auf das Ablaßproblem aufmerksam machen wollte, ohne dabei auf ein Antwortschreiben der Kirchenleitung zu warten.

Die umfassende kirchen- und theologiegeschichtliche Darstellung Luthers kommt der Forderung nach einem vollständigeren und ausgewogeneren Bild des Reformators entgegen und macht das Werk des Vf.s auch zu einem ökumenisch interessanten und relevanten Buch. Weiterführende Literatur erscheint zu Beginn jedes Kap.s. Eine Zeittafel sowie ein im Vergleich zur Handbuchausgabe

allerdings gekürztes Verzeichnis der wichtigsten Quellen und Literaturangaben runden das Werk ab. P. L.

Religion und Gesellschaft im postsowjetischen Raum. Sammlung von Aufsätzen. Mit einem Vorwort von Adolf Hampel. hg. v. Mark Smirnov / Georgij Avvakumov. – Würzburg: Der Christliche Osten 1996. 294 S. ISBN: 3-927894-24-9

Bei vorliegendem Bd handelt es sich um eine Sammlung von Aufsätzen aus dem russischen ökumenischen Jahrbuch „ΛΟΓΟΣ“ (Nr. 50: Dialog Ost-West). Dem Bd ist ein Vorwort des ausgewiesenen Ostkirchen-Experten Adolf Hampel vorangestellt. In insgesamt 14 Beiträgen zu Rußland (9 Beiträge), Ukraine (2 Beiträge), Weißrußland, Litauen, Kasachstan (je 1 Beitrag) wird die Situation von Religion und Gesellschaft im postsowjetischen Raum erörtert, wobei die einzelnen Aufsätze notwendigerweise nur Momentaufnahmen sein können eines unruhigen, im steten Wandel (sowohl von Gesellschaft als auch Kirche) begriffenen Ostens. Einige Kurzinformationen zu den jeweiligen Vf.n schließen den informativen Bd ab. J. Sa.

Spiegel, Yorick / Kutter, Peter: Kreuzwege. Theologische und psychoanalytische Zugänge zur Passion Jesu. – Stuttgart / Berlin / Köln: W. Kohlhammer 1997. 248 S., kt DM 39,80 ISBN: 3-17-014405-7

Während im medizinpsychologischen Bereich und an den psychologischen Fakultäten „psychoanalytische Zugänge“ skeptisch hinterfragt und eher marginalisiert als gefördert werden, tut sich für die Theologie anscheinend ein noch ungedeckter Bedarf auf in Sachen Psychoanalyse. Diesem Bedürfnis kommt „Kreuzwege“ entgegen und wagt „die Begegnung theologischer und psychoanalytischer Positionen“, wie auf der Umschlagseite zu lesen steht. Daß diese Begegnung verfehlt wurde und die Verfehlung noch dazu auf Kosten des biblischen Textes in Szene gebracht wurde, ist ein mittelmäßiges Exempel für die Unvereinbarkeit von Methoden, die nur durch massive Glättungen und Nivellierungen in oberflächliche Konkordanz zu bringen sind. Um es noch deutlicher zu sagen: Dem biblischen Text, der einerseits von Spiegel historisch-kritisch usw. aufbereitet wird, werden von Kutter „psychoanalytische“ Trivialschablonen und Gemeinplätze aufgepfropft (z. B. Masochismus, Sadismus, Verlustreaktionen, das projizierte Böse usw.).

Da sich das ganze, zweiteilige Unterfangen vernünftig und verstehbar gibt, in klare Abschnitte gegliedert und ergebnisorientiert geschrieben ist, werden die Wünsche der Studenten und wohl auch vieler anderer Leser erfüllt. Das Buch ist also leserfreundlich abgefaßt und der Verlag kann zufrieden sein, aber wirkliche Psychoanalyse wird nicht geboten. Diese nämlich lebt aus dem lebendigen Diskurs, tastet und hört, sucht und schafft niemals Schablonenwissen, sondern profiliert sich bestenfalls als Spurensuche, der eindeutige Ergebnisse wesensfremd bleiben. E. M.

Zugänge zu Martin Luther. Ringvorlesung an der Pädagogischen Hochschule Freiburg zum Lutherjahr 1996, gesammelt als FS für Dietrich von Heymann, hg. v. Reinhard Wunderlich / Bernd Feininger. – Frankfurt / Berlin / Bern: Peter Lang 1997. XII, 352 S. (Übergänge, 1), brosch. DM 69,00 ISBN: 3-631-31464-7

Das Werk ist ein Sbd mehrerer Vorträge einer Ringvorlesung an der Pädagogischen Hochschule Freiburg über neue Zugangsmöglichkeiten zu Martin Luther zum Gedenken seines 450. Todesjahres. Die verschiedenen Vf. suchen diese neuen Möglichkeiten mit Hilfe unterschiedlichster Methoden und Intentionen aufzudecken. SCHWENDEMANN, WINKLER und WUNDERLICH gehen dabei methodisch aus der Perspektive der Bildung vor, FIEDLER und FEININGER aus biblischem, SCHNEIDER aus musikalischem, BRÜGEL aus künstlerischem, HUG, SCHUBRING und SCHRAMM aus regional-, sozial- und allgemeingeschichtlichem Blickwinkel, NÜBEL und KERN aus sprachlichem, DENK aus theatralischem, MAURER aus frömmigkeitsbezogenem und von HEYMANN und SCHMOLL aus biographischem Blickwinkel. Diese Aufsätze stellen recht vielversprechende neue und pädagogisch sinnvolle Zugänge zu Luther dar. Allerdings sind bei einigen außertheologischen Ansätzen zum Teil grundlegende Forschungsergebnisse nicht beachtet worden, so z. B. bei Nübel, wenn er schreibt: „Bei seiner Bibelübersetzung lebte vor Luther das Ziel einer rein geistlichen Kirche auf“ (107). Luthers *ecclesia abscondita* ist aber gerade nicht mit einer *ecclesia spiritualis* gleichzusetzen (vgl. u. a. CA VII!). Unklar bleibt auch, inwiefern die neuen Zugänge zu Luther anthropologisch als die „Person“ („Maske“) des Menschen wesentlich betreffende „neue-alte Hute“ (Vorwort, XI) zu verstehen sind oder ein der menschlichen Person rein Äußerliches bleiben. P. L.

Theologische Literatur

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

Allgemeines, Festschriften

Blick in die Zukunft. Festschrift für Smail Balic, hg. v. Ludwig Hagemann / Adel Theodor Khoury. – Würzburg / Altenberge: Echter / Oros 1998. VIII, 199 S. (Religionswissenschaftliche Studien, 45), DM 48,00 ISBN: 3-429-02029-8 / 3-89375-161-0: 1-9: HAGEMANN, Ludwig: „Im Namen Gottes, des Erbarmers, des Barmherzigen; 10-49: KANDIL, Fuad: Mangelnde Toleranzfähigkeit als Folge interkultureller Verständigungsschwierigkeiten? Überlegungen anhand der Kommunikationsproblematik zwischen Repräsentanten christlicher und islamischer Kulturtradition; 50-67: ALBERT, Reiner: Chancen und Grenzen eines repräsentativen Moscheebaus für das Miteinander von Christen und Muslimen in Deutschland am Beispiel der neuen Mannheimer Moschee; 68-80: ARIES, Wolf D.: Islamische Weiterbildung; 81-91: PULSFORT, Ernst: Identität zwischen Zeit und Ewigkeit. Das katholische Christentum und die latente Fundamentalisierungsgefahr; 92-109: WANZURA, Werner: Türkischer Islam in Deutschland vier Jahrzehnte nach Beginn der Arbeitsmigration; 110-121: ABDULLAH, Salim M.: Islam und Humanität; 122-154: STOMP, Jan: Sir Muhammad Iqbal and Christian Theologians; 155-176: KHOURY, Adel Theodor: Zum christlich-islamischen Dialog aus islamischer Sicht.

Chartulae. Festschrift für Wolfgang Speyer, hg. v. Ernst Dassmann / Klaus Thraede / Josef Engemann. – Münster: Aschendorff 1998. XIV, 310 S., 26 Abb. (Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsbd 28), Ln DM 128,00 ISBN 3-402-08112-1: 1-3: BAUER, Johannes B.: Zur Vorstellung des „Verrückt“-Seins; 4-13: BORENGÄSSER, Norbert M.: Agnus Castus – ein Kraut für alle Fälle; 14-29: BRASHEAR, William M.: P. Med. Inv. 71.58: Another Apotelesmatikon?; 30-35: BRAUN, Dieter: Der Gott Epikur oder die philosophisch geläuterte Pietas. Aspekte der Religionskritik des Lukrez; 36-42: BUCHHEIT, Vinzenz: Einheit durch Religion in Antike und Christentum; 44-56: BUDDE, Achim: Der Kopf will das Neue, das Herz will immer dasselbe. Beobachtungen zum Phänomen der Beharrlichkeit sprachlicher Wendungen im Hochgebet; 57-69: COLPE, Carsten: Die „elkesaitische Unternehmung“ in Rom, ihre Hintergründe und ihre mögliche Auswirkung auf das Häresienbild des Bischofs Hippolyt; 70-86: DALFEN, Joachim: Was hat die Tragödie mit Athen zu tun? Die Hereinholung des Mythos

nach Athen und die Demokratisierung des Mythos in Athen; 87-103: DASSMAN, Ernst: Aspekte frühchristlicher Paulusverehrung; 104-108: DIHLE, Albrecht: Theodoret's Verteidigung des Kults der Märtyrer; 109-130: ENGEMANN, Josef: Zur Anordnung von Inschriften und Bildern bei westlichen und östlichen Elfenbeindiptychen des vierten bis sechsten Jahrhunderts; 131-144: FAUTH, Wolfgang: Magie und Mysterium in den Metamorphosen des Apuleius; 145-166: FEICHTINGER, Barbara: Glaube versus Aberglaube. Der Untergang Roms in den Augen der Zeitgenossen; 167-186: HEID, Stephan: Gottes Sorge für das Land des Nils in Volksglaube und Theologie der Spätantike; 187-193: HOHEISEL, Karl: Die Göttin und Hexe Herodias; 194-198: HORN, Hans-Jürgen: Discordia concors? Zu einem Briefwechsel des Augustinus mit Maximus von Madaura; 199-227: KOENEN, Ulrike: „Byzantinische“ Elfenbeine aus westlichen Werkstätten und ihre Rezeption im 19. Jahrhundert. Untersuchungen zu drei Elfenbeintafeln mit thronender Maria; 228-243: MACRIS, Aldo: Aufklärerischer Platonismus: Kelsos und Origenes; 244-252: PFLIGERSDORFFER, Georg: Demut und Gnade. Zu Jakobus 4,6 bei Augustinus; 253-262: PRIMMER, Adolf: Augustinus und der Astrologe. Zu Enarratio in Psalmum 61; 263-270: RICKERT, Franz: Zum Inkrustationsschmuck von S. Sabina in Rom; 271-284: TERBUKEN, Peri: Priesteramt und Opferkult bei Juden und Christen in der Spätantike; 285-294: THRAEDE, Klaus: Buchgrenzen bei Juvenius; 295-310: WISSKIRCHEN, Rotraut: Christus – Apostelfürsten – Heilige – Stifter. Zur Stellung und Beziehung von Einzelfiguren oder Gruppen in Mosaiken stadtrömischer Kirchen.

Theologie der Gegenwart 41, 3/1998, hg. v. der Philosophisch-Theologischen Hochschule der Redemptoristen, Hennef / Sieg. – Kevelaer: Butzon & Bercker 1998. DM 54,00 pro Jahr. ISSN: 0342-1457: 162-174: HOPING, Helmut: Göttliche und menschliche Personen: Die Diskussion um den Menschen als Herausforderung für die Dogmatik; 175-184: SCHLÖGEL, Herbert: Tod in ethischem Zusammenhang; 185-195: MÜLLER, Wolfgang W.: Sakrament und/oder Magie? Anfrage an die postmoderne Sakramententheologie; 196-206: ARNTZ, Klaus: Der umstrittene Personenbegriff in der Bioethik. Anmerkungen zu den Thesen Peter Singers; 207-212: JOCKWIG, Klems: Leere Lehren? Warum sich so viele von der Kirche abwenden. Zur Erinnerung an ein Dokument des Zentralkomitees der deutschen Katholiken; 213-223: GIESEN, Heinz: Schriftauslegung im Frühjudentum und im Neuen Testament. Literaturbericht.

Theologische Zeitschrift 2, 1998, hg. v. d. Theologischen Fakultät der Universität Basel. – Basel: Friedrich Reinhardt 1998. 384 S., SFr 106,00 pro Jahr

ISSN: 0040-5701: 97-110: MATHYS, Hans-Peter: „Und es wird im Hause des Herrn der Heerscharen kein Krämer mehr sein an jenem Tage“ (Sach 14,21). Altes Testament und Volkswirtschaft; 111-119: BEGG, Christopher: David's Dismissal by the Philistines according to Josephus; 120-124: BRANDT, Pierre-Yves: Manuscrits grecs utilisés par Erasme pour son édition du *Novum Instrumentum* de 1516; 125-150: SOMMER, Andreas Urs: Augustinus bei Franz Overbeck. Ein Rekonstruktionsversuch; 151-161: OTT, Heinrich: Konfessionelles oder universelles Christentum? Zur gegenwärtigen Aktualität von Paul Schütz' Kritik am Luthertum; 162-165: LOCHMAN, Jan Milic: Das Basler Frey-Grynaeum. Ansprache bei der Vernissage der Jubiläumsausstellung.

Zeitschrift für katholische Theologie 120 (1998) Heft 2, hg. v. d. Professoren SJ der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Innsbruck. – Wien: Herder 1998. kt DM 34,50 / 125,00 pro Jahr ISSN: 0044-2895: 137-163: MÜLLER, Klaus: Das etwas andere Subjekt. Der blinde Fleck der Postmoderne; 164-183: BATTLOGG, Andreas: Die Theologische Fakultät Innsbruck zwischen „Anschluß“ und Aufhebung (1938); 184-197: SCHULZ, Hans-Joachim: Ökumenische Relecture der konziliaren Christologie. Eine Antwort auf Paul Weß.

Zeitschrift für katholische Theologie 120 (1998) Heft 3, hg. v. d. Professoren SJ der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Innsbruck. – Wien: Herder 1998. kt DM 34,50 / 125,00 pro Jahr ISSN: 0044-2895: 257-289: PALAVER, Wolfgang / GUGGENBERGER, Wilhelm u. a.: Pluralismus – ethische Grundintuition – Kirche; 290-301: RÖMELT, Josef: Kultur des Todes – Kultur des Lebens. Moraltheologie zwischen Rezeption und Kritik der modernen pluralistischen Gesellschaft; 302-313: LIES, Lothar: Identität Europas und die Kirchen. Besprechung neuerer Literatur zu Kirche und Europa.

Bibelwissenschaft

Ebenbild Gottes – Herrscher über die Welt. Studien zu Würde und Auftrag des Menschen, hg. v. Hans-Peter Mathys. – Neukirchen Vluyn: Neukirchener 1998. VII, 180 S. (Biblisch-Theologische Studien, 33), kt DM 48,00 ISBN: 3-7887-1663-0: 9-34: WEIPPERT, Helga: Altisraelitische Weiterführung. Die Erfahrung von Raum und Zeit nach dem Alten Testament; 35-55: WEIPPERT, Manfred: Tier und Mensch in einer menschenarmen Welt. Zum sog. *dominium terrae* in Genesis 1; 56-74: KLOPFENSTEIN, Martin A.: „Und siehe, es war sehr gut!“ (Genesis 1,31). Worin besteht die Güte der Schöpfung nach dem ersten Kapitel der hebräischen Bibel?; 75-93: BARR, James: Ein Mann über die Menschen? Zur Anthropologie von Genesis 1; 94-106: SCHENKER, Adrian: Der Boden und seine Produktivität im Sabbat- und Jubeljahr. Das *dominium terrae* in Ex 23,10 f und Lev 25,2-12; 107-122: GRADWOHL, Roland: „Wer einen einzigen Menschen (am Leben) erhält, erhält eine volle Welt“. Der Menschen Gottebenbildlichkeit in der jüdischen Lehre; 123-146: VOLLENWEIDER, Samuel: Der Menschgewordene als Ebenbild Gottes. Zum frühchristlichen Verständnis der Imago Dei; 147-169: LINK, Christian: Gottesbild und Menschenrechte; 170-180: DUBIED, Pierre-Luigi: Der Geruch. Unser Verhältnis zur Realität, zum Mitmenschen und zu Gott im Zeitalter der Vernetzung. Theologische Abhandlung gegen den Schöpferwahn der „Postmoderne“.

Exegese und Methodendiskussion, hg. v. Stefan Alkier / Ralph Brucker. – Tübingen: A. Francke 1998. XIX, 302 S. (Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter, 23), kt DM 96,00 ISBN 3-7720-1874-2: 1-20: REINMUTH, Eckart: Historik und Exegese – zum Streit um die Auferstehung Jesu nach der Moderne, 21-32: LAMPE, Peter: Die urchristliche Rede von der „Neuschöpfung des Menschen“ im Lichte konstruktivistischer Wissenssoziologie; 33-56: STARNITZKE, Dierk: Die Bedeutung des Individualitätskonzeptes für das Verständnis des Römerbriefes. Individualitätstheorie und Exegese; 57-76: TIEDEMANN, Holger: Paulinische Soma-Pathologia sexualis – Foucaults genealogische Geschichtsschreibung und neutestamentliche Exegese; 77-97: BLOUNT, Brian K.: If You Get MY Meaning: Introducing Cultural Exegesis; 99-120: ADAM, A. K. M.: Deconstruction and Exegesis; 111-133: ALKIER, Stefan: Hinrichtungen und Befreiungen: Wahn – Vision – Wirklichkeit in Apg 12. Skizzen eines semiotischen Lektürefahrens und seiner theoretischen Grundlagen; 135-153: EISEN, Ute E.: Das Markus-evangelium erzählt. Literary Criticism und Evangelienauslegung; 155-176: KAHL, Werner: Strukturelle Erzähltheorie am Beispiel des religionsgeschichtlichen Vergleichs neutestamentlicher und rabbinischer Versionen einer Story; 177-210: ZWICK, Reinhold: Filmwissenschaft und Exegese. Auf den Spuren des impliziten Betrachters der „Auferstehung“ des Besessenen von Gerasa (Mk 5,1-20); 211-236: BRUCKER, Ralph: „Versuche ich denn jetzt, Menschen zu überreden...? – Rhetorik und Exegese am Beispiel des Galaterbriefes; 237-255: PILHOFER, Peter / WITULSKI, Thomas: Archäologie und Neues Testament: Von der Palästinaforschung zur lokalgeschichtlichen Methode; 257-270: CONRADY, Jürgen / VOUGA, François: Zur Interpretation der Erzählungen von Exorzismen im Markus-evangelium. Ein Werkstattbericht aus einem interdisziplinären Dialog zwischen einem Arzt und einem Theologen; 271-280: PIPPIN, Tina: Feminist Theories and Exegesis.

Revue Biblique N° 2 Avril 1998. Publiée par L'École Biblique et Archéologique Française. – Paris: Librairie Lecoivre 1998 ISSN: 0035-0907: 161-175: GIBSON, Shimon / AVNI, Gideon: The „Jewish-Christian“ Tomb from the Mount of Offence; 176-184: VIVIANO, Benedict T.: The Structure of the Prologue of John (1:1-18): A Note; 185-201: KILGALLAN, John J.: Your servant Jesus whom you anointed (Act 4,27); 202-207: MURPHY-O'CONNOR, Jerome: Gal 4:13-14 and the recipients of Galatians; 208-262: MIMOUNI, Simon C.:

Les nazoréens. Recherche étymologique et historique; 263-265: NODET, Étienne: „Les nazoréens“: Discussion.

Revue Biblique N° 3 Juillet 1998. Publiée par L'École Biblique et Archéologique Française. – Paris: Librairie Lecoivre 1998 ISSN: 0035-0907: 321-331: TOURNAY, Raymond J.: Les relectures du Psaume 110 (109) et l'allusion à Gédéon; 332-358: WICK, Peter: Der historische Ort von Mt 6,1-18; 359-396: ÉDART, Jean-Baptiste: De la nécessité d'un sauveur. Rhétorique et théologie de Rm 7,7-25; 397-425: HOLMBERG, Bengt: Jewish versus Christian Identity in the early Church?.

Kirchengeschichte

Clemens August Graf von Galen. Menschenrechte – Widerstand – Euthanasie – Neubeginn, hg. v. Joachim Kuropka. – Münster: Regensburg 1998. 345 S., 16 Abb. geb. DM 48,00 ISBN: 3-7923-0714-6: 9-21: KUROPKA, Joachim: Clemens August Graf von Galen – kein Mann für Klischees und Schablonen. Einleitung; 23-32: HÜRTEN, Heinz: Fragen an die Galen-Forschung; 33-51: KUROPKA, Joachim: Zur Frage der handlungsleitenden Grundsätze des Pfarrers und Bischofs Clemens August Graf von Galen; 53-70: DAMBERG, Wilhelm: Katholiken, Antisemitismus und Ökumene; 71-82: BUONOMO, Vincenz: Menschenrechte und Wahrung der Identität; 83-94: SPLETT, Jörg: Menschenwürde? Überlegungen christlicher Philosophie in zehn Punkten; 105-116: von KLEMPERER, Clemens: Kirche, Religion und Widerstand; 117-128: WAGENER, Ulrich: Täter und Opfer – ein Kapitel aus dem Kirchenkampf im Erzbistum Paderborn; 129-148: HEY, Bernd: Zerstört oder intakt? Die evangelische Kirche in Westfalen 1934-1945; 149-161: HOPE, Nicholas: Das heutige Verständnis des protestantischen und katholischen Widerstandes in Großbritannien; 163-183: WALTER, Bernd: Biologisches Denken und Wandel des Menschenbildes in der Psychiatrie (1900-1945); 185-203: RICHTER, Ingrid: Der deutsche Episkopat zu Eugenik, Zwangssterilisation und „Euthanasie“ unter dem NS-Regime; 205-220: KERSTING, Franz-Werner: Ärzteschaft und NS-„Euthanasie“ im Kontext des Galen-Protestes; 221-233: TWENHÖVEN, Jörg: Die Frage nach dem Schutz bedrohten menschlichen Lebens in der aktuellen politischen und gesellschaftlichen Diskussion in Deutschland; 235-244: DALLA TORRE DEL TEMPIO DI SANGUINETO, Guiseppe: Zur Frage des Schutzes des menschlichen Lebens in der aktuellen politischen und sozialen Diskussion in Italien; 251-268: KETTENACKER, Lothar: Die Rolle der Kirchen beim Neuaufbau in der britischen Besatzungszone; 269-284: KUROPKA, Joachim: Neubeginn 1945. Bischof von Galen und die katholische Kirche in Westfalen; 285-299: KAMPMANN, Jürgen: Statt Münster Bielefeld. Die Verselbständigung der evangelischen Kirche in Westfalen nach dem Zweiten Weltkrieg; 301-318: MUSSINGHOFF, Heinrich: Clemens August Graf von Galen 1878-1946. Zeuge des Glaubens für unsere Zeit.

Häresie und vorzeitige Reformation im Spätmittelalter, hg. v. František Šmahel. – München: R. Oldenbourg 1998. XV, 304 S., (Schriften des Historischen Kollegs. Kolloquien, 39) geb. DM 108,00 ISBN: 3-486-56259-2: VII-XIV: ŠMAHEL, František: Zur Einführung: Häresie und vorzeitige Reformation – causa ad disputandum; 1-22: KAMINSKY, Howard: The Problematics of „Heresy“ and „The Reformation“; 23-39: LAMBERT, Malcolm D.: Catharism as a Reform Movement; 41-53: HUDSON, Anne: Poor preachers, poor men: Views of Poverty in Wyclif and his Followers; 55-76: TÖPFER, Bernhard: Die Wertung der weltlich-staatlichen Ordnung durch John Wyclif und Jan Hus; 77-108: WALSH, Katherine: Lollardisch-hussitische Reformbestrebungen in Umkreis und Gefolgschaft der Luxemburgerin Anna, Königin von England (1382-1394); 109-131: HLAVÁČEK, Ivan: Zur böhmischen Inquisition und Häresiebekämpfung um das Jahr 1400; 133-146: HEROLD, Vilém: Zum Prager philosophischen Wyclifismus; 147-167: MIETHKE, Jürgen: Die Prozesse in Konstanz gegen Jan Hus und Hieronymus von Prag – ein Konflikt unter Kirchenreformern? 169-195: PATSCHOVSKY, Alexander: Der taboritische Chiliasmus. Seine Idee, sein Bild bei den Zeitgenossen und die Interpretation der Geschichtswissenschaft; 197-212: SEIBT, Ferdinand: Hussitischer Kommunalismus; 213-238: EBERHARD, Winfried: Zur reformatorischen Qualität und Konfessionalisierung des nachrevolutionären Hussitismus; 239-273: ELM, Kaspar: *Vita regularis sine regula*. Bedeutung, Rechtsstellung und Selbstverständnis des mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Semireligiosentums; 275-288: BOECKMANN, Hartmut: Die Orden in den deutschen Texten zur Kirchen- und Reichsreform des 15. Jahrhunderts; 289-298: BYLINA, Stanislaw: La Bible, les laïcs et l'Eglise en Pologne entre le Moyen Age et la Réforme.

Individualisierung, Rationalisierung, Säkularisierung. Neue Wege der Religionsgeschichte, hg. v. Michael Weinzierl. – Wien / München: Verlag für Geschichte und Politik / Oldenbourg Verlag: 1997. 259 S. (Wiener Beiträge zur Geschichte der Neuzeit, 22), kt DM 63,00 ISBN: 3-7486-56267-3: 13-54: LIST, Eveline: Der psychosoziale Funktionswandel der Religion und die Entwicklung des Individuums am Beginn der Neuzeit; 55-66: KOHLER, Alfred: „Jögli, nun buck dich, du must in den Offen!“ Beobachtungen zum Erscheinungsbild protestantischer Identität in der frühneuzeitlichen Autobiographie; 67-95: EHRENPRIES, Stefan / RUTHMANN, Bernhard: Jus reformandi – jus emigrandi. Reichsrecht, Konfession und Ehre in Religionsstreitigkeiten des späten 16. Jahrhunderts; 96-111: LOTTES, Günther: Die geistlichen Staaten und die Herrschaftskonkurrenz im Reich; 112-129: TERRICABRAS, Ignacio Fernandez: Au carrefour de l'historiographie Espagnole sur la contre-reforme: entre préjugés du passé et choix du futur; 130-155: GRIESEBNER, Andrea: „Er hat mir halt gute Wörter gegeben, daß ich es thun solle.“ Sexuelle Gewalt im 18. Jahrhundert am Beispiel des

Prozesses gegen Katharina Riedlerin und Franz Riedler; 156–185: DIRLINGER, Helga: Das Buch der Natur. Der Einfluß der Physikotheologie auf das neuzeitliche Naturverständnis und die ästhetische Wahrnehmung von Wildnis; 186–199: MODROW, Irina: Adelige Frauen im Pietismus. Das Beispiel der Bengina von Solms-Laubach, Hedwig Sophie von Sayn-Wittgenstein-Berleburg und der Erdmuth Bengina von Reuß-Ebersdorf als Vertreterinnen des frommen hohen Adels im frühen 18. Jahrhundert; 200–219: SAURER, Edith: Zur Säkularisierung des Sündenkonzepts. Die Genese des strafrechtlichen Konzepts der „Erregung öffentlichen Ärgernisses“; 220–232: SANDERS, Hanne: Peasant Revivalism and Secularization: Protestant Popular Culture in Denmark and Sweden 1820–1850; 233–245: KRAMNICK, Isaac: Religion and a Moral Republic: The American Experience and its English Roots; 246–258: WEINZIERL, Michael: Kein First Amendment und wenig Laicite. Versäumte Gelegenheiten zur Verwestlichung der Beziehung zwischen Kirche und Staat in Österreich.

Religionsphilosophie / Fundamentaltheologie

Analytische Religionsphilosophie, hg. v. Christoph Jäger. – Paderborn: Schöningh 1998. 375 S. (UTB 2021), kt DM 39,80 ISBN 3-8252-2021-4: 11–51: JÄGER, Christoph: Analytische Religionsphilosophie – eine Einführung; 53–73: ROWE, William L.: Zwei Kritiken am Kosmologischen Argument; 74–95: SWINBURNE, Richard G.: Teleologische Argumente; 96–123: PLANTINGA, Alvin: Gott und Notwendigkeit; 125–145: PIKE, Nelson: Göttliche Allwissenheit und freies Handeln; 146–160: KREZTMANN, Norman: Allwissenheit und Unveränderlichkeit; 161–195: STUMP, Eleonore / KREZTMANN, Norman: Ewigkeit; 196–217: SWINBURNE, Richard G.: Gott und Zeit; 218–226: KENNY, Anthony: Die Definition der Allmacht; 227–244: PIKE, Nelson: Hume über Übel; 245–252: SCHLESINGER, George N.: Leid und Übel; 253–272: ADAMS, Robert M.: Mittleres Wissen und das Problem des Übels; 273–301: LEWIS, David: Übel um der Freiheit willen?; 303–316: ALSTON, William P.: Religiöse Erfahrung und religiöse Überzeugungen; 317–330: PLANTINGA, Alvin: Ist der Glaube an Gott berechtigterweise basal?; 331–353: QUINN, Philip L.: Auf der Suche nach den Fundamenten des Theismus.

Emmanuel Levinas – eine Herausforderung für die christliche Theologie, hg. v. Josef Wohlmuth. – Paderborn: Ferdinand Schöningh 1998. 248 S., DM 78,00 ISBN: 3-506-79801-4: 13–23: ESTERBAUER, Reinhold: Das Bild als Antlitz? Zur Gotteserfahrung in der Kunst beim späten Levinas; 25–42: HENRICH, Hans Hermann: Augenblick ethischer Wahrheit. Zur Bedeutung der Metapher im Denken von Emmanuel Levinas; 43–62: KREWANI, Wolfgang Nikolaus: Diachronie und Schöpfung; 63–80: BROY, Inge: Emmanuel Levinas, Simone Weil und ihre Anregungen für die christliche Schöpfungstheologie; 81–95: FREYER, Thomas: Der Mensch als „Bild Gottes“? – Anmerkungen zu einem Vorschlag von E. Levinas im Hinblick auf eine theologische Anthropologie; 97–109: SANDHERR, Susanne: Eine Religion für Erwachsene. Versuch über das Subjekt im Ausgang von Emmanuel Levinas; 111–120: JEDRASZEWSKI, Marek: Freiheit als Verantwortlichkeit für den Anderen. Biblische Wurzeln der Freiheitskonzeption in der Philosophie von Emmanuel Levinas; 121–141: HUNDECK, Markus: „Conatus essendi“ und „inkarniertes Subjekt“. Ein inszenierter Dialog zwischen Baruch de Spinoza und Emmanuel Levinas; 143–161: SANDHERR, Susanne: „Nach oben fallen“. Die Alteritätskonzeption von Emmanuel Levinas als Impuls für den feministisch-theologischen Diskurs; 163–173: DIRSCHERL, Erwin: Das inspirierte Subjekt bei Emmanuel Levinas – eine Inspiration für die christliche Theologie?; 175–199: JAKOBS, Volker: Zur Frage des Messianischen bei Emmanuel Levinas – Erträge einer Interpretation Messianischer Texte; 201–213: POORTHUIS, Marcel: Asymmetrie, Messianismus, Inkarnation. Die Bedeutung von Emmanuel Levinas für die Christologie; 215–229: WOHLMUTH, Josef: Herausgeforderte Christologie; 231–237: GESPRÄCH mit Emmanuel Levinas am 20. Juli 1992 in Paris.

Der ferne Gott in unserer Zeit, hg. v. Stephan Paul. – Stuttgart: W. Kohlhammer 1998. 176 S., kt DM 29,80 ISBN 3-17-015444-3: 9–19: KÖNIG, Franz: Gottesschwund. Über die Frage nach Gott im ausgehenden 20. Jahrhundert; 20–32: MAIER, Hans: Gottesfinsternis? Zur Lage von Glaube und Kirche in einer nachchristlichen Gesellschaft; 33–45: HÜNNERMANN, Peter: Der fremde Gott. Eine theologische Reflexion; 46–58: MÜLLER, Gerhard Ludwig: Der anonyme Gott. Das Problem der Gotteserfahrung heute; 59–72: BISER, Eugen: Der Fern-Nahe. Gottesdenker über den unnahbaren und erdrückend nahen Gott; 73–83: SALMANN, Elmar: Der Gott des freien Geleits. Christentum als Phänomen und Leitmotiv; 84–98: ZENGER, Erich: Gottesstärke. Über Angst und Vertrauen auf Gottes ferne Macht im Alten Testament; 99–110: KLAUCK, Hans-Josef: Gottesentzug: Jesus als fremder und gottverlassener Zeitgenosse; 111–121: DOBHAN, Ulrich: Der schweigende Gott. Über die dunkle „Nacht des Glaubens“ bei Johannes vom Kreuz und Teresa von Avila; 122–134: GERL-FALKOVITZ, Hanna-Barbara: Der prüfende Gott. Über die „Nacht des Glaubens“ bei Edith Stein und Simone Weil; 135–145: SCHÜTZ, Christian: Gott allein. Über Schweigen und Reden Gottes und des wartenden Menschen; 146–159: SCHILSON, Arno: Die bleibende Ferne des nahen Gottes. Über die Gotteserfahrung in der Liturgie; 160–175: WALDENFELS, Hans: Gott und das Nichts. Über die Erfahrung der Abwesenheit des Göttlichen in den fernöstlichen Religionen.

Klassische Gottesbeweise in der Sicht der gegenwärtigen Logik und Wissenschaftstheorie, hg. v. Friedo Ricken. – Stuttgart: W. Kohlhammer, 2. durchg. und erw. Aufl. 1998. 232 S. (Münchener philosophische Studien, NF 4), DM 69,80 ISBN: 3-17-014416-2: 16–33: MUCK, Otto: Funktion

der Gottesbeweise in der Theologie; 34–59: WEINGARTNER, Paul: Wie schwach können die Beweismittel für Gottesbeweise sein?; 60–84: MORSCHER, Edgar: Was sind und was sollen die Gottesbeweise? Bemerkungen zu Anselms Gottesbeweis(en); 85–108: SIEGWART, Geo: „Et hoc dicimus Deum“ Eine definitionstheoretische Betrachtung zu Stthlq2a3; 109–121: KLEINKNECHT, Reinhard: Auswahlaxiom und causa prima; 122–137: NIEZANSKI, Edward: Gründe, zureichende Gründe und Gottesbeweise ex contingentia mundi; 138–166: LÖFFLER, Winfried: Logische Annäherungen an die quarta via des Thomas von Aquin; 167–179: ESSLER, Wilhelm K.: Gödels Beweis; 180–200: RUNGALDIER, Edmund: Swinburnes Deutung des teleologischen Gottesbeweises; 201–228: WIMMER, Reiner: Anselms Proslogion als performativ-illokutionärer und als kognitiv-propositionaler Text und die zweifache Aufgabe der Theologie.

Das protestantische Prinzip. Historische und systematische Studien zum Protestantismusbegriff, hg. v. Arnulf von Scheliha / Markus Schröder. – Stuttgart: W. Kohlhammer 1998. XI, 336 S., DM 89,00 ISBN: 3-17-014985-7: 3–37: BARTH, Ulrich: Die Geburt religiöser Autonomie. Martin Luthers Ablaßthesen von 1517; 39–54: MECKENSTOCK, Günter: Protestantismustheorien im Deutschen Idealismus; 55–75: RÖSSLER, Martin: Protestantische Individualität. Friedrich Schleiermachers Deutung des konfessionellen Gegensatzes; 77–101: VON SCHELIHA, Arnulf: Protestantismus und Kirche. Albrecht Ritschls ekklesiologische Interpretation von Schleiermachers Wesensformel; 103–117: LOBE, Matthias: Der Protestantismus als religiöser Subjektivismus. Emanuel Hirschs Kritik des religiösen Institutionalismus; 119–135: SCHRÖDER, Markus: „Wiedergewonnene Naivität“. Protestantismus und Bildung nach Adolf von Harnack; 137–164: ALBRECHT, Christian: Historisch gebildete Differenzvermittlung. Ferdinand Christian Baur Deutung von Wesen und Funktion des protestantischen Prinzips; 165–180: GUNDLACH, Thies: Kulturprotestantismus nach Karl Barth. Überlegungen zur sog. Lichterlehre in der Kirchlichen Dogmatik; 181–199: CLAUSSEN, Johann Heinrich: Der moderne Protestantismus als politische Theologie der Differenzierung. Das Beispiel der Vernunftrepublikaner Ernst Troeltsch und Thomas Mann; 203–217: KOCH, Traugott: Ethik freier Einsicht. Ein protestantischer Begriff von Ethik; 219–248: DIERKEN, Jörg: Protestantisch-pantheistischer Geist. Individuelles religiöses Selbstbewußtsein als göttliches Freiheitsleben im Diesseits der Welt; 249–267: RUDDIES, Hartmut: Ethik als theologisches Problem. Eine theologisch-historische Skizze zur Ethikdebatte im neueren Protestantismus; 269–298: HERMS, Eilert: Religion und Wirtschaft. Eine Verhältnisbestimmung aus der Perspektive reformatorischer Theologie; 299–315: PESCH, Otto Hermann: „Principis obsta!“ Paul Tillichs „protestantisches Prinzip“ in einer katholischen Betrachtung; 317–330: RENDTORFF, Trutz: Reflexiver Protestantismus. Die Gleichzeitigkeit von „Altprotestantismus“ und „Neuprotestantismus“ als Problemstellung der Theologie.

Religionskritik in interkultureller und interreligiöser Sicht. Dokumentation des Symposiums des Graduiertenkollegs „Interkulturelle religiöse bzw. religionsgeschichtliche Studien“ vom 20.–23. 11. 1996 an der Universität Bonn, hg. v. Heinz Robert Schlette. – Bonn: Borengässer 1998. XIV, 217 S. (Begegnung. Kontextuell-dialogische Studien zur Theologie der Kulturen und Religionen, 7), geb. DM 56,00 ISBN 3-923946-39-2: 1–11: SCHLETTE, Heinz Robert: Einführung; 12–26: PENZO, Giorgio: Religionskritik und philosophischer Glaube bei Karl Jaspers; 27–34: WALDENFELS, Hans: Wandlungen in der Beurteilung und Kritik nichtchristlicher Religionen durch das Christentum aus katholischer Sicht; 35–51: BERNHARDT, Reinhold: Wandlungen in der Beurteilung und Kritik nichtchristlicher Religionen in der evangelischen Theologie; 52–74: FREVEL, Christian: „Sie sind wie Vogelscheuchen im Gurkenfeld.“ Kritik an den Göttern der Völker und ihren Kulte – Religionskritik im Alten / Ersten Testament; 75–84: KLIMKEIT, Hans-Joachim: Wechselseitige Kritik von Manichäismus und Christentum; 85–100: KUKASAWA, Hidetaka: Religionskritik im Kontext. Die buddhistische Kritik am Christentum im modernen Japan; 101–115: GANTKE, Wolfgang: Die neo-hinduistische Kritik am Christentum; 116–140: STAUSBERG, Michael: Konkurrenz, Kritik und Innovation: Zur islamischen Kritik an der Religion Zarathustras; 141–144: METZ, Johann Baptist: Im Eingedenken fremden Leids. Zu einer Basis- und Brückenkategorie der christlichen Gottesrede (Kurzfassung); 145–158: TOMUSCHAT, Christian: Die Menschenrechte und die Religionen; 159–171: BÖLL, Verena: Wellenbrecher. Die Kritisierbarkeit der Religionen aus feministischer Perspektive; 172–182: AMERY, Carl: Versöhnung und salvierende Formel – Religiosität und biosphärische Problematik; 183–195: OHASHI, Ryosuke: Das „Lachen“ als Augenblick und als Kairos – philosophisch-interreligiöse Religionskritik aus ostasiatischer Perspektive; 196–207: WAARDENBURG, Jaques: Religionskritik. Aufklärung, Emanzipierung, Begegnung; 209–210: SCHLETTE, Heinz Robert: Nachwort.

Moraltheologie / Christliche Sozialethik

Cyberethik. Verantwortung in der digital vernetzten Welt, hg. v. Anton Kolb / Reinhold Esterbauer / Hans Walter Ruckebauer. – Stuttgart / Berlin / Köln: W. Kohlhammer 1998. 189 S., kt DM 49,80 ISBN 3-17-015571-7: 11–50: KOLB, Anton: Virtuelle Ontologie und Anthropologie; 51–57: RAUCH, Wolf: Informationsethik. Die Fragestellung aus der Sicht der Informationswissenschaft; 58–72: CAPURRO, Rafael: Ethik für Informationsanbieter und -nutzer; 73–95: RUCKENBAUER, Hans-Walter: Homo ludens auf der Datenautobahn: Das Spiel mit imaginären Wirklichkeiten; 96–114: TRIMMEL, Michael: Homo Informaticus – der Mensch als Subsystem des

Computers? Thesen und empirische Ergebnisse zu psychologischen Auswirkungen der Mensch-Computer-Interaktion und der Informatisierung der Gesellschaft; 115-134: ESTERBAUER, Reinhold: Gott im Cyberspace? Zu religiösen Aspekten neuer Medien; 135-152: REICHMANN, Gerhard: Informationsrecht in Österreich; 153-170: MARON, Andreas: Globalisierung der Wirtschaft mit Hilfe der Informationstechnologie und deren gesellschaftliche Auswirkungen; 171-181: BAUER, Gunter: Das Internet – Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft; 182-187: MAURER, Hermann: Große WWW-Systeme. Neue Phänomene, Probleme und Lösungen.

Homo oeconomicus: Der Mensch der Zukunft?, hg. v. Norbert Brieskorn / Johannes Wallacher. – Stuttgart: W. Kohlhammer 1998. X, 181 S. (Globale Solidarität – Schritte zu einer neuen Weltkultur, 2) DM 49,80 ISBN: 3-17-015408-7: 1-31: PRIDDAT, Birger P.: Moral Based Rational Man; 33-46: Diskussion; 47-76: HENGSBACH, Friedhelm: Marktkonkurrenz auf der Grundlage gesellschaftlicher Kooperation; 77-92: Diskussion; 93-129: KERSTING, Wolfgang: Der Markt – das Ende der Geschichte?; 131-145: Diskussion; 147-164: ULRICH, Hans G.: Theologische Zugänge zum Menschenbild der Ökonomie; 165-175: Diskussion.

Ökologische Ethik als Orientierungswissenschaft. Von der Illusion zur Realität, hg. v. Adrian Holderegger. – Freiburg / Schweiz: Universitätsverlag 1997. 242 S. (Ethik und politische Philosophie, 1), DM 56,00 ISBN 3-7278-1132-3: 15-33: KORNWACHS, Klaus: Technisierung der Ethik? Technikphilosophische Einwände; 34-67: RENN, Ortwin: Die Wertbaumanalyse. Ein diskursives Verfahren zur Bildung und Begründung kollektiv verbindlicher Bewertungskriterien; 71-99: PETER, Hans-Balz: Markt und Umwelt. Ethische Konfliktfelder ökonomischer Theorie und Praxis; 100-116: ULRICH, Peter: Nachhaltiges Wirtschaften und Unternehmensethik. Ein sozialökologischer Ansatz; 119-165: HEBEISEN, Michael Walter: Umweltschutz als Staatsaufgabe und als Gegenstand der Rechtspolitik. Beitrag zur Beurteilung einer Verbürgung ökologischer Postulate in der Verfassung und in der Rechtsordnung; 169-191: ENGELS, Eve-Marie: Evolutionäre Ethik und Umweltmoral; 195-212: FISCHER, Johannes: Der Beitrag der Theologie zur ökologischen Ethik; 213-241: LOCHBÜHLER, Wilfried: Führt uns das Christentum in die Umweltkrise? Theologische Stellungnahmen zu einer umstrittenen geistesgeschichtlichen These.

Pastoraltheologie und Religionspädagogik

Religion in der Lebenswelt der Moderne, hg. v. Kristian Fechtner / Michael Haspel. – Stuttgart / Berlin / Köln: W. Kohlhammer 1998. 254 S., ISBN 3-17-015271-8: 16-27: SCHWAB, Ulrich: „Religion in der Lebenswelt der Moderne“ – eine Innenperspektive des Marburger Graduiertenkollegs; 28-47: SOMMER, Regina: Lebensalltag und gelebte Religion von Frauen. Konsequenzen einer geschlechtsspezifischen Betrachtungsweise für die Praktische Theologie; 48-66: SÖDERBLOM, Kerstin: Grenzgängerinnen. Die Bedeutung von christlicher Religion in den Lebensgeschichten lesbischer Frauen in (West-)Deutschland; 67-87: SACHAU, Rüdiger: Individueller Synkretismus als Lebensform moderner Religiosität. Westliche Reinkarnationsvorstellungen im Kontext neuzeitlichen Christentums; 88-101: FRANKE, Edith: Religiöse Wandlungs- und Erneuerungsprozesse als Gegenstand empirischer Forschung in der Religionswissenschaft; 102-122: BENTHAUS-APEL, Friederike: Religion und Lebensstil. Zur Analyse pluraler Religionsformen aus soziologischer Sicht; 123-139: RADECK, Heike: Bibliodrama, religiöse Subjektivität und kirchliche Praxis; 140-149: KEßLER, Hil-drun: Mit dem Leib denken – Bibliodrama und Leiblichkeit in Kirche und Theologie; 150-166: VOLZ, Gunther: „Nicht das Leben besitzen wollen, fremd bleiben in ihm“. Religiöse Deutungen von Fremdheit und Heimatlosigkeit bei Klaus Mann; 167-188: FRIEDRICH, Lutz: „Heilige Leere“. Spätmoderne Autobiographik als Provokation für Theologie und Kirche; 189-207: HASPEL, Michael: Kontextuelle Theologie, organisierte Religion und gesellschaftlicher Wandel. Die evangelischen Kirchen in der DDR und die schwarzen Kirchen in den USA als Beispiele; 208-226: FECHTNER, Kristian: Religiöser Individualismus und Kirche. Praktisch-ekkesiologische Perspektiven im Anschluß an Ernst Troeltsch; 227-250: HEIMBROCK, Hans-Günter: Theologie auf dem Wege zur Lebensweltorientierung. Eine Außenansicht des Marburger Graduiertenkollegs.

Religionsunterricht der Zukunft. Aspekte eines notwendigen Wandels. Ein Blick nach vorn. Dokumentation einer ökumenischen Tagung, hg. v. Reinhard Ehm u. a. – Freiburg: Herder 1998. 301 S., kt DM 29,80 ISBN: 3-451-26229-0: 19-27: SCHAVAN, Annette: Wozu brauchen wir noch einen Religionsunterricht?; 28-37: TZETZSCH, Werner: Glaubwürdigkeit und Offenheit. Der Religionsunterricht als persönliche Herausforderung der Lehrerinnen und Lehrer; 38-56: NIPKOW, Karl Ernst: Religionsunterricht im Pluralismus. Ein identitätsbewußtes Fach auf dem Weg zu mehrseitiger Kooperation und Verständigung; 57-66: KASPER, Walter: Schule und Bildung aus katholischer Sicht; 67-73: ENGELHARDT, Klaus: Schule und Bildung aus evangelischer Sicht; 77-89: STEINERT, Wilfried Wolfgang: LER – Ein Erfahrungsbericht aus Brandenburg; 90-96: MÜNZNER, Eva-Maria: Religionsunterricht im Spiegel von LER; 97-103: KRIESEL, Peter: Wenn die Magd zur Herrin wird. Erfahrungen mit einem unauglichen Kooperationsmodell; 104-107: ROCKSTROH, Elke: Erfahrungsbericht aus Brandenburg zum neuen Schulfach „Lebensgestaltung – Ethik – Religionskunde“; 108-113: PRIESE, Ruth: Die Fächergruppe Religionsunterricht – Ethik – Philosophie. Trennung oder Einheit?; 114-122: VERAART, Heinz-Albert: Die Fächergruppe Religionsunterricht – Ethik – Philosophie. Bemerkungen aus der Sicht des Ethikunterrichts; 123-129: SCHOT, Uwe: Religionsunter-

richt und Ethikunterricht. Hintergründe, Entwicklungen und Konkretionen aus der Sicht eines Religionslehrers; 130-131: STONIS, Andreas: Die Fächergruppe Religionsunterricht – Ethik – Philosophie. Bericht aus der Arbeitsgruppe; 132-141: SIEG, Ursula: „Religionsunterricht für alle.“ Interreligiöses Lernen von Anfang an!; 142-151: SCHLÖTER, Richard: Der katholische Religionsunterricht. Hinführung zu einer gesprächsfähigen konfessionellen Identität – Anfragen an ein Konzept; 152-169: JANSON, Udo: Das Gebot der Stunde – Handeln in kurz- und mittelfristigen Strategien an beruflichen Schulen; 170-177: ASCHHOFF, Dieter / DIEBOLD, Marianne: Konfessionelle Trennung oder ökumenische Kooperation. Ein Einblick in eine kontroverse Diskussion; 178-182: KÜENZLEN, Ulrich: Was für einen Religionsunterricht der Zukunft erwarten die Religionslehrerinnen und Religionslehrer?; 183-185: ARBEITSKREIS DER RELIGIONSLEHRERVERBÄNDE IN BADEN-WÜRTTEMBERG: Thesen zu einem Religionsunterricht der Zukunft; 189-202: SCHEILKE, Christoph Th.: Zukunft der Bildung – Schule der Zukunft; 203-207: FRICK, Rafael: Ortsbestimmungen. Religionsunterricht an Haupt- und Realschule; 208-211: KULD, Lothar: Wie Religion in der Schule vorkommt. Drei Neuformulierungen; 212-219: FREY, Regina: Innovative Formen des Religionsunterrichts; 220-227: RUPP, Hartmut: Der evangelische Religionsunterricht – unverzichtbarer Beitrag für den allgemeinen Bildungsauftrag; 228-238: MICHALKE-LEICHT, Wolfgang: Das bildungstheoretische Selbstverständnis des Religionsunterrichts als Herausforderung für die Lehrplanfortschreibung; 241-246: SCHNAIDT, Franz-Josef: Der Religionsunterricht – seine kirchliche Bindung und die Verantwortung der Gemeinde; 247-250: BOSOLD, Bernhard / SCHULTHEISS, Kurt: Kirchliche Bindung und die Verantwortung der Gemeinde – Aspekte aus der Diskussion; 251-256: BIESINGER, Albert: Religionsunterricht im Spannungsfeld von Religiosität – Sachinformation – Glaubenserziehung; 257-263: SCHEIDLER, Monika: Nikodemus-Stunden im Religionsunterricht zwischen kognitivem Anspruch und lebensrelevantem Lernen; 264-267: LANZENBERGER, Gerhard: PfarrerIn und Religionsunterricht – eine leidvolle Allianz? Thesen eines protestantischen Pfarrers; 268: SCHMID, Peter: Pfarrer und Religionsunterricht – eine leidvolle Allianz? Thesen eines katholischen Pfarrers; 269-271: GEIGER, Johannes: Pfarrer und Religionsunterricht – eine leidvolle Allianz? Aspekte aus der Diskussion; 272-278: HELG, Brunhild: Eltern und ihre Mitverantwortung in der Schule; 281-288: KRETSCHMANN, Winfried: Macht Religionsunterricht in einer modernen Gesellschaft Sinn?; 289-290: SEIMETZ, Hermann: Antworten geben auf der Basis christlicher Werte und Überlieferung; 291-293: BREGENZER, Carla: Die Diskussion hält an; 294-295: KLEINMANN, Dieter: Aufgaben des Religionsunterrichts im weltanschaulich neutralen Staat.

Religionsunterricht in der offenen Gesellschaft. Ein Symposium im Bonner Wasserwerk, hg. v. Karl Lehmann. – Stuttgart: W. Kohlhammer 1998. 142 S., kt DM 18,00 ISBN: 3-17-015459-1: 9-22: NORDHOFEN, Eckhard: Einleitung; Positionen – Optionen: 23-28: SÖSSMUTH, Rita; 29-47: LEHMANN, Karl; 51-54: ALTHAUS, Dieter; 55-59: CATENHUSEN, Wolf-Michael; 61-64: KRETSCHMANN, Winfried; 65-68: GRAF LAMBSBORFF, Otto; 69-73: RÜTTGERS, Jürgen; 75-80: SCHRÖDER, Richard; 81-87: WERNSTEDT, Rolf; 89-141: Diskussion.

Werkstatt Religionspädagogik. Kreative Lernprozesse in Schule und Gemeinde. Bd 1, hg. v. Klaus Petzold unter Mitarbeit von Daniel Petzold. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 1998. 236 S., 20 Abb., brosch. DM 34,40 ISBN: 3-374-01675-8: 9-24: PETZOLD, Klaus: Woher und wozu dieses Buch; 25-33: BEHRENDT, Wilhelm: „Ist das nicht geile Musik?“; Kinder entdecken ihre Geschichte; 34-40: BIZER, Christoph: Die steinerne Maria von Netze; 41-53: EHRLICHER, Angela / WALTER, Nikolaus: Der reiche Kornbauer. Gleichnis in neun Spielszenen einer 8. Klasse; 54-64: FASSHAUER, Brita: Wer bin ICH? Eine zentrale Frage im Religionsunterricht der Klassen 8/9; 65-84: FREUND, Annegret: Wie Quälendes seine niederdrückende Macht verlieren kann. Ein Beispiel; 85-98: GÜNTHER, Inge / LÜTKEHÖLTER, Martina / SIEGMANN, Hanna: Zehn kluge und zehn törichte Jungfrauen. Und siehe – sie tanzen; 99-107: HARTWIG, Angela: „Ich bin die Tür.“ Kreative Zugänge zu Joh 10,9; 108-110: HERTZSCH, Klaus-Peter: Gericht und Gnade. Das Gleichnis vom Großen Abendmahl; 111-116: HOPPMANN, Friedemann: Gemeinwesenorientierung als Gestaltungsprinzip; 117-124: KÖNNEKE, Sigrid: „Kröten singen im Vogelchor mit ...“ Gedichte von Grundschulkindern; 125-134: KUHLE, Lena: Ein Fest mit Rut und Boas. Bericht aus einer Lehrer(innen)fortbildung; 135-146: LANGE, Hans-Jürgen: Erfahrungen mit kreativen Angeboten in der Fort- und Weiterbildung; 147-152: MERKEL, Diana: „Werkstatt Bibel“ in Oppurg. Ein Bericht zur Arbeit mit Lk 12,13-21; 153-157: MORK, Carsten: Der reiche Mann und der arme Lazarus. Auf dem Weg mit Lk 16,19-31; 158-170: OELER, Antje: Kooperation Sonderschule – Universität. Passionsgeschichte in St. Marien; 171-178: PETZOLD, Daniel: Eine kreative Andacht in der Jugendarbeit; 179-190: PIASECKI, Waltraud: „Ich stehe an deiner Krippe hier“ oder „Wir verkaufen den Jesus“. Projekt einer 6./7. Klasse; 191-201: RÖBEN, Gerda: Kreatives Schreiben rund um biblische Texte, Themen und Motive; 202-214: SZAGUN, Anna-Katharina: Werkstatt Religion – lebendiges Lernen in Schule und Hochschule: Erfahrungsorientierte Kloster- und Kirchenerkundungen; 215-237: OBERMAYR, Dietlinde: Auschwitz.

Werkstatt Religionspädagogik. Kreative Lernprozesse in Schule und Gemeinde. Bd 2, hg. v. Klaus Petzold unter Mitarbeit von Daniel Petzold. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 1998. 216 S., 16 Abb., brosch. DM 34,40 ISBN: 3-374-01676-6: 11-21: ASCHENBRENNER, Dieter: Kann kreativ gespart werden? Oder Wie macht man aus der Not eine Tugend?;

22–25: BENDER, Christine: Durch Teilen und Vertrauen wird ein jeder satt; 26–39: BEUKER, Ulrich: Blaues Kamel such Blaue Salzsau. Aktionstag auf einem Marktplatz; 40–51: HEIDEMANN, Inge / TORNEY, Antje: Wie aus einer Unterrichtseinheit ein Gottesdienst wurde; 52–73: KIESOW, Hartwig: Der Teufel und St. Michael. Lebendiges Arbeiten an alten Symbolen im Thüringer Religionsunterricht; 74–87: MACHT, Siegfried: Vom Exodus zur Schöpfungsgeschichte. Biblische Lieder; 88–95: MONDWURF, Käthe: Die Buchrolle wird verbrannt. Rollenspiel zu Jes 36; 96–111: PAYNE, Florence: Baustein zum Thema: Fragen nach Gott; 112–126: PFAFF, Petra: „The number of the beast“ – Tanz einer biblischen Geschichte als Möglichkeit der Auslegung; 127–134: REICHARDT, Elke / LINKE, Heike: Frauen entdecken die Bibel – mit Leib und Seele, Herz und Verstand; 135–137: SCHMIDT, Christiane: Der Ostergarten als kreatives Gestaltungsmoment; 138–158: SCHULZ, Petra: Paare in der Bibel. Praktische Anregungen für eine erfahrungsorientierte Arbeit in Gruppen; 159–171: SPIESS, Manfred: Das Abenteuer Religionsunterricht; 172–183: TECKEMEYER, Lothar: Komm, wir fahren

nach Cainerda; 184–195: THAMM, Folker: „Seelig sind die Sanftmütigen.“ Konfirmanden und der Castor-Transport; 196–199: THAMM, Roswitha: Martin, der Schuster. Ein Rollenspiel; 200–216: WILLE, Monika: Fremdes verwalten oder Bekanntes gestalten. Konfirmanden begegnen dem Glaubensbekenntnis.

Missionswissenschaft

Neuere Zeitschrift für Missionswissenschaft 54–1998/3, hg. v. Verein zur Förderung der Missionswissenschaft. – Immensee 1998, kt sFr 43,00 ISSN 0028–3495: 161–192: MARTÍNEZ FERRER, Luis: La pastoral de la confesión en México (s. XVI) y los ritos penitenciales mesoamericanos; 193–216: PIEPKE, Joachim G.: Sekten und Neureligionen. Eine Herausforderung für Kirche und Christentum heute; 217–220: MALEK, Roman: In memoriam P. Edward Malatesta SJ (1932–1998); 221–224: BAUMANN, Peter: Hongkong: Kirche und Gesellschaft im Übergang.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Prof. Dr. Edmund Arens, Kellerstr. 10, CH-6005 Luzern;
Dr. Klaus Arntz, Domplatz 8, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Knut Backhaus, Kamp 6, D-33098 Paderborn;
Prof. DDr. Teresa Berger, Duke University The Divinity School, USA-Durham, North Carolina 27708;
Albrecht Birkelbach, Bessemerstr. 79, D-44793 Bochum;
Prof. Dr. Martina Blasberg-Kuhnke, Schloßstraße 4, D-49074 Osnabrück;
PDDr. Wilhelm Damborg, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Gerhard Dautzenberg, Karl-Klöckner-Str. 21, D-35394 Gießen;
Prof. Dr. Heinrich Döring, Geschwister-Scholl-Platz 1, D-80539 München;
Prof. Dr. Detlev Dormeyer, Emil-Figge-Str. 50, D-44227 Dortmund;
Prof. DDr. Hubertus R. Drobner, Kamp 6, D-33098 Paderborn;
Prof. Dr. Martin Ebner, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. J. Keith Elliott, The University of Leeds Department of Theology and Religious Studies, GB-Leeds LS2 9JT;
Winfried Engel, Bischöfliches Generalvikariat, Schulabteilung Paulustor 5, D-36037 Fulda;
Prof. Dr. Norbert Fischer, Ostenstraße 26–28, D-85071 Eichstätt;
Prof. Dr. Friedhelm Hengsbach, Offenbacher Landstr. 224, D-60599 Frankfurt;
Prof. Dr. Helmut Hoping, Liebermeisterstr. 12, D-72076 Tübingen;
Dr. Hans-Jochen Jaschke, Danziger Str. 52, D-20099 Hamburg;
Prof. Dr. Anne Jensen, Universitätsplatz 3, A-8010 Graz;
Prof. Dr. Reiner Kaczynski, Geschwister-Scholl-Platz 1, D-80539 München;
Carsten Koch, Am Plan 3, D-35032 Marburg;
Prof. Dr. Armin Kreiner, Saarstr. 21, D-55099 Mainz;
Dr. Georg Langenhorst, Rehstraße 27, D-88255 Baidnt;
DDr. Manfred Lochbrunner, Kirchstr. 2, D-86486 Bonstetten;
Klaus Lüdike, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Dr. Ulrich Lücke, Kapuzinerbuck 4, D-79299 Wittnau;
Peter Lünig, Eschenkamp 14, D-33178 Borchel-Alfen;
Prof. Dr. Claus-Peter März, Goethestr. 22, D-99096 Erfurt;
Claudia Meier, Hüfferstr. 27, D-48151 Münster;
Prof. Dr. Karl-Heinz Menke, Adenauerallee 19, D-53111 Bonn;
Dr. Christoph Meyer, Universitätsstr. 14–16, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Harding Meyer, Rosenweg 4, D-77694 Kehl-Marlen;
Prof. DDr. Erwin Möde, Ostenstr. 26–28, D-85072 Eichstätt;
Prof. Dr. Gerhard L. Müller, Geschwister-Scholl-Platz 1, D-80539 München;
Prof. DDr. Klaus Müller, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Manfred Probst, Pallottistr. 3, D-56179 Vallendar;
Prof. Dr. Klemens Richter, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;

PDDr. Dorothea Sattler, Saarstr. 21, D-55099 Mainz;
Dr. Klaus Scholtissek, Mittlerer Dallenbergweg 6a, D-97082 Würzburg;
Prof. Dr. Michael Schramm, Domstr. 10, D-99084 Erfurt;
Dr. Michael Schulz, Geschwister-Scholl-Platz 1, D-80539 München;
Prof. Dr. Hartmut Stegmann, Platz der Göttinger Sieben 2, D-37073 Göttingen;
Prof. Dr. Michael Theobald, Liebermeisterstr. 12, D-72076 Tübingen;
Dr. Saskia Wendel, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Gunther Wenz, Schellingstr. 3/III-Vgb., D-80799 München;
Prof. Dr. Gabriele Winkler, Liebermeisterstr. 18, D-72076 Tübingen;
Prof. Dr. Werner Wolbert, Universitätsplatz 1, A-5020 Salzburg;
Dr. Helmut Zander, Am Wichelshof 46, D-53111 Bonn.

Impressum

Theologische Revue (ThRv)
Johannisstraße 8–10, D-48143 Münster
Tel. (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 Coerdts, Margarete Kubiak, Joachim Sattler

Sekretariat: Monika Liedschulte

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

Verlag und Anzeigen:

Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., D-48135 Münster

Bezugspreise: Einzelheft: DM 38,-/öS 277,-/sFr 35,-,

Jahresabonnement: DM 198,-/öS 1445,-/sFr 176,-,

Studentenabonnement: DM 158,40/öS 1156,-/sFr 140,50.

Die Preise verstehen sich zzgl. Porto und inkl. 7 % MwSt. im Inland.

Gesamtherstellung: Druckhaus Aschendorff, Münster 1998

Rezensionsexemplare bitte direkt senden an

review copies please send directly to

exemplaires de presse veuillez envoyer directement à

Theologische Revue, Schriftleitung, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster

© 1998 Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., 48135 Münster
Die Zeitschrift ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdrucks, der Entnahme von Abbildungen, der Funksendung, der Wiedergabe auf fotomechanischem oder ähnlichem Wege und der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Die Vergütungsansprüche des § 54, Abs. 2, UrhG, werden durch die Verwertungsgesellschaft Wort wahrgenommen.

ISSN 0040-568X