

THEOLOGISCHE REVUE

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

Jährlich 6 Hefte

VERLAG ASCHENDORFF MÜNSTER

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

Nummer 6

1998

94. Jahrgang

Dorothea Sattler: Gesammelte Nachdenklichkeit.

Neuere Beiträge zur theologischen Frauenforschung

Sp. 603

RUCKSTUHL, Eugen: Jesus, Freund und Anwalt der Frauen. Frauenpräsenz und Frauenabwesenheit in der Geschichte Jesu. Mit einem Beitrag von Walter Kirchschräger (Angelika Strotmann)
GOETZ, Hans-Werner: Frauen im frühen Mittelalter. Frauenbild und Frauenleben im Frankenreich (Gisela Muschiol)

BANGERT, Michael: Demut in Freiheit. Studien zur geistlichen Lehre im Werk Gertruds von Helfta (Siegfried Ringle)

CONRAD, Anne: Zwischen Kloster und Welt. Ursulinen und Jesuitinnen in der Katholischen Reformbewegung des 16./17. Jahrhunderts (Juliana Tischel / Ernst W. Zeeden)

BURGGRAB, Jutta: Teresa von Avila. Humanität und Glaubensleben (Joseph Schumacher)

Allgemeines / Festschriften /

Universalexika Sp. 621

GIBELINI, Rosino: Handbuch der Theologie im 20. Jahrhundert (Herbert Vorgrimler)

Erinnern und Erkennen. Denkanstöße aus der Theologie von Johann Baptist Metz, hg. v. Tiemo Rainer PETERS / Thomas PRÖPPER / Hermann STEINKAMP (Helmuth Rolfes)

„Den Armen eine frohe Botschaft“ FS für Bischof Franz Kamphaus zum 65. Geburtstag, hg. v. Josef HAINZ / Hans-Winfried JÜNGLING / Reinhold SEBOTT (Hermann Wieh)

LUBAC, Henri de: Meine Schriften im Rückblick. Mit einem Vorwort von Erzbischof Christoph Schönborn (Gerhard L. Müller)

RAFFELT, Albert / VERWEYEN, Hansjürgen: Karl Rahner (Herbert Vorgrimler)

HOLDT, Johannes: Hugo Rahner. Sein geschichts- und symboltheologisches Denken (Herbert Vorgrimler)

Neuere / Neueste Kirchengeschichte Sp. 630

STUMP, Phillip H.: The Reforms of the Council of Constance (1414-1418) (Walter Brandmüller)

KEGEL, Rolf de: Johannes von Segovia, Liber de magna auctoritate episcoporum in concilio generali (Remigius Bäumer)

RICHTER, Matthias: Gesetz und Heil. Eine Untersuchung zur Vorgeschichte und zum Verlauf des sogenannten Zweiten Antinomistischen Streits (Christoph Strohm)

Handbook of European History 1400-1600. Late Middle Ages, Renaissance and Reformation. Vol I: Structures and Assertions. Vol. II: Visions, Programs and Outcomes, hg. v. Thomas A. BRADY / Heiko A. OBERMAN / James D. TRACY (Gerhard Müller)

Cristianismo y mundo colonial. Tres estudios acerca de la evangelización de Hispanoamérica, Edición de Johannes MEIER (Michael Sievernich)

ZUMKELLER, Adolar: Johannes von Staupitz und seine christliche Heilslehre (Manfred Schulze)

KALIN, Beatrice: Maria, Mutter der Barmherzigkeit: Die Sünder und die Frommen in den Marienlegenden des Alten Passional (Ferdinand Holböck)

DOSE, Hanna: Evangelischer Klosteralltag. Leben in Lüneburger Frauenkonventen 1530-1710, untersucht am Beispiel Ebster (Inge Mager)

Kirchengeschichte. Deutsche Texte 1699-1927, hg. v. Bernd MOELLER (Andreas Holzem)

Die Geschichte des Christentums. Religion - Politik - Kultur. Bd 11: Liberalismus, Industrialisierung, Expansion Europas (1830-1914), hg. v. Jaques GADILLE / Jean-Marie MAYEUR (Kurt Nowak)

Das 18. Jahrhundert. Aufklärung, hg. v. Paul GEYER (Philipp Schäfer)

NOWAK, Kurt: Geschichte des Christentums in Deutschland. Religion, Politik und Gesellschaft vom Ende der Aufklärung bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts (Andreas Holzem)

Der Diözesanklerus, hg. v. Erwin GATZ (Gisbert Greshake)

SIEDLARZ, Jan: Kirche und Staat im kommunistischen Polen 1945-1989 (Theo Mechtenberg)

Kirchliche Zeitgeschichte Sp. 656

BUSCH, Eberhard: Unter dem Bogen des einen Bundes. Karl Barth und die Juden 1933-1945 (Josef Wohlmuth)

WERTH, Matthias: Abschied vom Rittertum. Von der Jungengemeinschaft im Bund Neudeutschland zur Katholischen Studierenden Jugend (1945-1968) (Christoph Kösters)

Kirchliches Leben im totalitären Staat. Quellentexte aus den Ordinarien 1977-1989. Dokumentenband Teil II, hg. v. Josef PILVOUSEK (Klemens Richter)

Hochschule & Kirche. Theologie & Politik. Besichtigung eines Beziehungsgeflechts in der DDR, hg. v. Peer PASTERNAK (Ute Gause)

GRANDE, Dieter / SCHÄFER, Bernd: Kirche im Visier. SED, Staatssicherheit und Katholische Kirche in der DDR (Klemens Richter)

Religionsphilosophie /

Fundamentaltheologie Sp. 663

Fundamentaltheologie - Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen. In konzeptioneller Zusammenarbeit mit Gerhard Larcher, hg. v. Klaus MÜLLER (Karl-Heinz Menke)

GMAINER-PRANZL, Franz: Glaube und Geschichte bei Karl Rahner und Gerhard Ebeling. Ein Vergleich transzendentaler und hermeneutischer Theologie (Bernhard Nitsche)

WOLFF, Ansgar: Der Zeuge als Überlieferungsträger personaler Offenbarung. Zur Korrelation von Offenbarungsgehalt und Vermittlungsgehalt im Kontext der entfaltenen Moderne (Edmund Arens)

Theologiegeschichte /

Dogmengeschichte Sp. 670

PANNENBERG, Wolfhart: Problemgeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland. Von Schleiermacher bis zu Barth und Tillich (Harald Wagner)

OHST, Martin: Pflichtbeichte. Untersuchungen zum Bußwesen im Hohen und Späten Mittelalter (Herbert Vorgrimler)

Dogmatik / Ökumenische Theologie Sp. 672

HARRISON, Carol: Beauty and Revelation in the Thought of Saint Augustine (Cornelius Mayer)

HORVATH, Tibor: Eternity and Eternal Life. Speculative Theology and Science in Discourse (Herbert Vorgrimler)

JÜNGLING, Elke: Die Hölle - veralteter Glaubensartikel oder unverzichtbares Element im Gottesbild? Eine Untersuchung über die Relevanz des Topos Hölle in Gesellschaft, Religionsdidaktik und systematischer Theologie (Herbert Vorgrimler)

KEIL, Günther: Kritik der theologischen Vernunft. Die Frage nach der Möglichkeit einer Lehre von den Eigenschaften Gottes (Herbert Vorgrimler)

KNOEPFFLER, Nikolaus: Der Begriff „transzendental“ bei Karl Rahner. Zur Frage seiner Kantischen Herkunft (Herbert Vorgrimler)

Martin Luther - Vorbild im Glauben. Die Bedeutung des Reformators im ökumenischen Gespräch, hg. v. Udo HAHN / Marlies MÜGGE (Jos Vercruyse)

Liturgiewissenschaft Sp. 676

CROCE, Vittorio: Cristo nel tempo della Chiesa - Teologia dell'azione liturgica, dei sacramenti e dei sacramentali (Franz Nikolasch)

BITTLINGER, Arnold: Das Geheimnis der christlichen Feste. Astrologische und tiefenpsychologische Zugänge (Karl-Heinrich Bieritz)

In Ritualen das Leben feiern. Z. B. Schwangerschaft - Geburtstag - Führerschein - Umzug - Trennung, hg. v. Christiane BUNDSCHUH-SCHRAMM (Klemens Richter)

FRANZ, Ansgar: Tageslauf und Heilsgeschichte. Untersuchungen zum literarischen Text und liturgischen Kontext der Tagzeitenhymnen des Ambrosius von Mailand (Balthasar Fischer)

HAUKE, Reinhard: Die lobpreisende Memoria: die ökumenische Dimension der Christusanamnese in doxologischer Gestalt (Dietmar Thönnies)

Wort und Buch in der Liturgie. Interdisziplinäre Beiträge zur Wirkmächtigkeit des Wortes und Zeichenhaftigkeit des Buches, hg. v. Hanns Peter NEUHEUSER (Benedikt Kranemann)

Erwachsene auf dem Weg zur Taufe. Werkbuch Erwachsenen Katechumenat. Erarbeitet von Matthias BALL u. a. im Auftrag der Zentralstelle Pastoral der Deutschen Bischofskonferenz und des Deutschen Liturgischen Instituts (Manfred Probst)

KLINGHARDT, Matthias: Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft. Soziologie und Liturgie frühchristlicher Mahlfeiern (Klemens Richter)

BS: theol A 425

210

Wie weit trägt das gemeinsame Priestertum. Liturgischer Leitungsdienst zwischen Ordination und Beauftragung, hg. v. Martin KLÖCKNER / Klemens RICHTER (Manfred Probst)

Kirchenrecht Sp. 690

AYMANS, Winfried: Kanonisches Recht. Lehrbuch aufgrund des Codex Iuris Canonici. Bd II: Verfassungs- und Vereinigungsrecht (Hugo Schwendenwein)

Philosophie Sp. 691

SCHAEFFLER, Richard: Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit. Eine Untersuchung zur Logik der Erfahrung (Heinrich Schmidinger)

Vernunft und Lebenspraxis. Philosophische Studien zu den Bedingungen einer rationalen Kultur. Für Friedrich Kambartel, hg. v. Christoph DEMMERLING / Gottfried GABRIEL / Thomas RENTSCH (Peter Schallenberg)

ZOVKO, Marie-Elise: Natur und Gott: Das wirkungsgeschichtliche Verhältnis Schellings und Baaders (Albert Franz)

TILICH, Paul: Vorlesung über Hegel (Frankfurt 1931/32), hg. u. mit einer historischen Einleitung versehen v. Erdmann STURM (Michael Schulz)

KNIIPS, Thomas: Die Unvertretbarkeit von Individualität. Der wissenschaftsphilosophische Ort der Theologie nach Karl Rahners „Hörer des Wortes“ (Herbert Vorgrimler)

REAGAN, Charles E.: Paul Ricœur. His life and his work (Edmund Arens)

Naturwissenschaften Sp. 701

Organismus – Evolution – Mensch: Ein Gespräch zwischen Philosophie, Naturwissenschaft und Theologie, hg. v. Philipp KAISER / D. Stefan PETERS (Werner Bröker)

MORTENSEN, Viggo: Theologie und Naturwissenschaft (Werner Bröker)

DORSCHNER, Johann / HELLER, Michael / PANNENBERG, Wolfhart: Mensch und Universum: Naturwissenschaft und Schöpfungsglaube im Dialog (Werner Bröker)

KUHN, Wolfgang: Alles nur Zufall? Schöpfungsglaube und Naturwissenschaft / KUHN, Wolfgang: Groß sind Deine Werke. Gottes Handschrift in der Schöpfung (Werner Bröker)

Glaube im Kontext naturwissenschaftlicher Vernunft. Mit Beiträgen von G. Altner u. a., hg. v. Rainer ISAK (Ulrich Lüke)

BIESINGER, Albert / STRACK, Hans-Bernd: Gott, der Urknall und das Leben. Was Glaube und Natur-

wissenschaften voneinander lernen können. Mit Beiträgen von Christoph Schmitt (Ulrich Lüke)

Das Teilhard de Chardin Lesebuch. Ausgewählt von Günther SCHWY (Michael Schulz)

Kunst / Medien Sp. 710

MOLANUS, Jean: Traité des saintes images. Bd I: Introduction, traduction, notes et index établie par François BOESFLUG / Olivier CHRISTIN / Benoît TASSEL. Bd II: Texte latin, documentation iconographique établie par François BOESFLUG / Olivier CHRISTIN / Benoît TASSEL (Alex Stock)

AYASS, Ruth: „Das Wort zum Sonntag.“ Fallstudie einer kirchlichen Sendereihe (Ludger Verst)

Das besondere Buch Sp. 712

Internationale Bibliographie zu Dietrich Bonhoeffer. International Bibliography on Dietrich Bonhoeffer, hg. v. Ernst FEIL unter Mitarbeit von Barbara E. FINK (Harald Wagner)

Kurzrezensionen Sp. 713

Theologische Literatur – Eingegangene Sammelbände, Festschriften und Zeitschriften . . . Sp. 715

Liebe Leserinnen und Leser der Theologischen Revue!

Ihnen allen, auch im Namen meiner Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter, ein gutes, gesegnetes Jahr 1999 – das letzte vor der Jahrtausendwende!

Ihr Prof. Dr. Harald Wagner

Gesammelte Nachdenklichkeit. Neuere Beiträge zur theologischen Frauenforschung

von Dorothea Sattler, Wuppertal

Schon längst sind es nicht mehr vereinzelte Frauen, die sich in bewußter Bezugnahme auf ihr Frausein zu theologischen Fragen äußern. In vielen Bereichen – vorab in der biblischen Exegese – hat sich die theologische Frauenforschung konsolidiert. Nicht wenige Frauen ziehen gegenwärtig (Zwischen-)Bilanz: Ein Hang zur Nachdenklichkeit scheint mir für das heutige wissenschaftliche Geschehen charakteristisch zu sein. In vielen Gemeinschaftsarbeiten und Monographien, die in den letzten Jahren erschienen sind, bündeln Theologinnen den Ertrag ihrer Forschung und sammeln sich für neue Taten.

Vor die Wahl gestellt, in dieser Rez. entweder eine Skizze der neueren Entwicklungen in der theologischen Frauenforschung zu zeichnen und dabei in Anmerkungen auf einzelne Publikationen zu verweisen, oder aber ausgewählte Studien ausführlicher vorzustellen, habe ich mich für den zweiten Weg entschieden: Angesichts der kaum synthetisierbaren Eigenarten der mir vorliegenden Bücher möchte ich mich auf eine den Inhalt und die Methode referierende Darstellung von einzelnen Werken konzentrieren. Deren Auswahl ist insofern von einer gewissen Zufälligkeit gekennzeichnet, als einige hier nicht behandelte Werke bereits in einer Einzelrezension besprochen worden sind bzw. werden sollen. Ich verweise daher da und dort in den Anmerkungen auf andere Publikationen, die in sachlicher Nähe zu den rezensierten stehen. Angesichts der Tatsache, daß unter den von mir zu kommentierenden Büchern sehr viele Sbde sind, kann ich nicht alle Einzelbeiträge vorstellen.

1. Grundlegendes und Einführendes

Das herannahende Jahr 2000 veranlaßt auch dazu, über die Besonderheiten der Spiritualität von Frauen nachzudenken, die in dieser Wendezeit leben: Zusammen mit der Redaktion „Frau 2000“ des Bayrischen Rundfunks veranstaltete die Katholische Akademie in München 1995 ein gut besuchtes Symposium, bei dem ein Theologe (Wolfgang Beinert) und sechs Theologinnen (Stefanie Spendel, Benedikta Hintersberger, Anne Jensen, Margit Eckholt, Marion Wagner und Andrea Tafferner) aus unterschiedlicher Fachperspek-

tive zu der Frage Stellung nahmen, welche Bezüge es zwischen dem Frausein und der religiösen Erfahrung gibt.¹

Eine Antwort auf diese Frage versucht die Augsburger Dominikanerin BENEDIKTA HINTERSBERGER (20–33): Frauen nehmen die leidvolle Dimension der Wirklichkeit besonders wahr; sie sind bereit zu Veränderungen; sie agieren reflektiert und selbstbewußt; sie sind offen für ökumenische Begegnungen; sie suchen nach dem Erleben christlicher Gemeinschaft und möchten deren Bedeutung im Alltag erfahren. Im Blick auf die weiblichen Ausdrucksgestalten des Glaubenslebens erinnert die Vf.in an die Aspekte der Leiblichkeit/Sinnenhaftigkeit und der Ganzheitlichkeit.²

Der Beitrag von MARGIT ECKHOLT (62–96) verwirklicht, was die neuere europäische theologische Frauenforschung als eine ihrer Zielsetzungen betrachtet: Sie möchte sich stärker öffnen für die ganz eigenen religiösen Erfahrungen, die Frauen in Lateinamerika³, Afrika und Asien machen. Deutlich wird dabei, daß das Frausein nur ein Kontext unter mehreren ist, in denen Gottes Evangelium sich Gehör verschafft. Der Kampf gegen die Armut und der Wunsch nach Befreiung von den Fesseln politischer und wirtschaftlicher Knechtung läßt die fernen Frauen eher als Fremde erscheinen. Es gilt, einen Weg zueinander zu suchen.

Wie in Lateinamerika, so hat auch in Europa die Frauengestalt der Maria von Nazaret die weibliche Spiritualität in den zurückliegenden Zeiten entscheidend geprägt. MARION WAGNER (97–110) geht der Frage nach, welche Bedeutung die Marienfrömmigkeit bei der Begründung einer weiblichen Spiritualität heute haben könnte. Die Vf.in antwortet darauf mit einem Hinweis auf die selbstbewußte Eigenständigkeit dieser Frau und mit der Betonung jenes starken Vertrauens auf Gott, das Maria auch in Zeiten der Anfechtung durchhalten konnte. Maria von Nazaret erscheint in diesem Zusammenhang als eine exemplarische, nicht eine singuläre Gestalt weiblicher Religiosität.

¹ Weibliche Spiritualität im Christentum, hg. v. Stefanie Spendel. – Regensburg: F. Pustet 1996. 118 S., kt DM 29,80 ISBN: 3-7917-1528-3.

² Vgl. dazu auch: Löffler, Irene: Unsere Spiritualität entdecken und feiern. Arbeit mit Frauengruppen. – Mainz: M. Grünewald 1996. 184 S. (Begleiten – Beraten – Heilen), kt DM 34,00 ISBN: 3-7867-1938-1.

³ Vgl. dazu aus jüngerer Zeit: Bärbel Fünfsinn / L. Carlos Hoch / Christiane Rösener (Hg.), Töchter der Sonne. Unterwegs zu einer feministischen Befreiungstheologie in Lateinamerika, Hamburg 1996; Elizabeth Amoah (Hg.), Leidenschaft und Solidarität. Theologinnen der Dritten Welt ergreifen das Wort, Fribourg 1992.

Nahezu alle Einzelbeiträge in diesem Sbd bringen in einer Schlußüberlegung ihre Erwartung zum Ausdruck, daß die von den christlichen Frauen gelebte Spiritualität auch Männer bereichern könnte. Wie in vielen anderen Publikationen zu Themen der Frauenforschung spiegeln die Schreibenden sehr offen ihre Not, nur sehr vage sagen zu können, was denn als weibliche Eigenart gelten könne. Die offenen Fragen der Geschlechteranthropologie lassen sich nicht leicht beantworten.⁴ Vorgefundene Verallgemeinerungen wecken bei den Vf.innen selbst den Zweifel, ob sich eine alternativ formulierte Prägung weiblicher oder männlicher Spiritualität überhaupt erkennen läßt. Hintersberger gesteht: „Ob es überhaupt so etwas wie das natürliche Männliche bzw. Weibliche gibt, läßt sich (noch) nicht beantworten. Es bleibt schwierig, Aussagen über geschlechtsbedingte Besonderheiten zu machen, die über die biologisch-naturalen Fakten hinausgehen. Dieses sich Bescheidenwollen und -müssen wird auch für die spirituelle Dimension verlangt. Ob Frauen also anders glauben und spirituell anders leben als Männer, das weiß ich einfach nicht. Aber die Zahl der Frauen nimmt zu, die feststellen, daß ihnen bestimmte Glaubensweisen eher zusagen als andere, bisher selbstverständlich gepflegte „männliche“ Ausdrucksformen und Strukturen geistlichen Lebens“ (24).

Etwa zeitgleich sind zwei Einführungen⁵ in die Geschichte, die Themen und die Methoden der feministischen Theologie erschienen, die beide in engem Bezug zur universitären Lehrsituation entstanden sind. LUCIA SCHERZBERG⁶ nennt als eine ihrer Motivationen, dieses einführende Buch vorzulegen, die Wahrnehmung, daß es die feministische Theologie heute weniger denn je gebe, eine solche Publikation daher eine Orientierungshilfe in einem sehr weitläufigen Gebiet sein könne (7). Diesen Selbstanspruch erfüllt die Vf.in m. E. in überzeugender Weise, wobei die Sichtung des erreichten Diskussionsstandes weithin auf den europäischen (v. a. deutschsprachigen) und den nordamerikanischen Raum beschränkt bleibt und vorrangig systematisch-theologische Fragestellungen aufgegriffen werden.

Der Grundkurs behandelt zunächst die Geschichte der feministischen Theologie und die darin sich entwickelnde spezifische Hermeneutik. Der zweite, weit ausführlichere Teil versteht sich als ein Werkstattbericht zu den Themenfeldern Sprachkritik (Alltagssprache, Liturgie, metaphorische Rede von Gott), historische Kritik (biblische und kirchengeschichtliche Fragen) und theologische Kritik (Monotheismus, Christologie und Pneumatologie). Alle Einzelabschnitte informieren über die wissenschaftliche Diskussion, sie bieten weiterführende Literaturhinweise und machen konkrete Vorschläge für die Behandlung der Themen in den unterschiedlichen Bereichen der Erwachsenenbildung. Personen- und Sachregister erleichtern das rasche Auffinden von Detailinformationen.

HEDWIG MEYER-WILMES⁷ greift mit dem Titel ihrer Einführung eine von Alice Walker geprägte Redewendung auf: So wie lila und lavendel Schattierungen einer Farbe sind, so lassen sich innerhalb der Frauenbewegung Differenzierungen (etwa westliche, weiße Feministinnen versus schwarzhäutige Womanistinnen) erkennen. Zudem gibt die Vf.in zu: „Feministisch ist für mich im Vergleich zu christlich wie lila zu lavendel“ (8). Bleibt bei dieser Aussage noch offen, wie stark Meyer-Wilmes den beanspruchten Unterschied einschätzt, so geben ihre inhaltlichen Ausführungen deutlich zu erkennen, daß sie die Veränderungen, die der christliche Glaube erfährt, wenn er aus Frauensicht betrachtet wird, für ganz erheblich hält. Das Buch ist kämpferisch geschrieben. Es arbeitet m. E. an vielen Stellen mit einem hohen Maß an sachlich wenig fundierten und

vereinfachenden Lösungen komplexer Fragestellungen.⁸ Dies fällt insbesondere bei der Behandlung des Themas „Frauenkirche“ auf: „Frauenkirche zerstört die Mythen der Männerkirche, dem (sic!) Verbund von Stammvätern, Aposteln, Jüngern, Kirchenvätern, Bischöfen, Papst, Priestern und Theologen. Sie beharrt auf der Präsenz von Frauen zwischen gestern und heute. (...) Frauenkirche identifiziert sich zuallererst mit den Frauen und erst dann mit der Kirche. Als Frauen in der Kirche haben wir keine Alternative zur Frauenkirche. So oder so, lila oder lavendel. Dann doch lieber Frauenkirche“ (154). Wäre zu all dem nicht Differenzierteres zu sagen, dann doch lieber weder lila noch lavendel! Einige Ansätze zu einem fundierten theologischen Urteil finden sich gewiß in dem Buch von Meyer-Wilmes, das in der Themenauswahl demjenigen von Scherzberg sehr nahesteht.

Zwei Bde eines 1991 in Bristol beschlossenen, im Titel und bei den Einzelbeiträgen dreisprachig (englisch, deutsch, französisch) ausgerichteten Jahrbuchs der „European Society of Women in Theological Research (ESWTR)“⁹ behandeln sehr grundlegende Fragestellungen. Neben der Dokumentation wichtiger Sachbeiträge wird Berichten von Aktivitäten der Gesellschaft, Buchbesprechungen, Literaturverweisen und Länderberichten breiter Raum gegeben. Als eine Informationsbörse über Entwicklungen in der theologischen Frauenforschung in Europa ist dieses Jahrbuch gewiß eine Bereicherung. Die für die gesamte feministische Theologie charakteristische ökumenische Offenheit kennzeichnet auch diese Publikationsreihe. Im Hinblick auf die Erfüllung eines der Hauptanliegen der Gesellschaft, nämlich die Zusammenarbeit von Theologinnen in Europa zu fördern, möchte der erste Bd der Reihe über die Geschichte und Gegenwart der theologischen Frauenforschung in Europa¹⁰ informieren.

CATHARINA HALKES (11–37) entsprach der Bitte der Gesellschaft, die wesentlich von ihr selbst mitgestaltete Geschichte der theologischen Frauenforschung in Europa zusammenfassend zu beschreiben. Mit Bezug insbesondere auf die seit Mitte des 20. Jhs intensivierte Verbundenheit zwischen der Ökumenischen Bewegung und der Frauenbewegung referiert Halkes über entscheidende Ereignisse, führende Persönlichkeiten und wichtige Publikationen.¹¹ Deutlich gibt sie zu erkennen, daß die Situation der jüngeren Theologinnengeneration eine andere ist als ihre damalige: „In Feminist Theology Church and Tradition have now disappeared from view. A younger generation is now influential, which has gone through the secularisation process and is influenced by (post) modern currents in philosophy and literary criticism. That does not mean to say that religiosity and theology have become irrelevant, but that a new way of thinking sees religion and theology differently“ (34).

Der Titel des Beitrags von BEATRIX SCHIELE verspricht, Auskünfte zum Thema „Differenz und Solidarität von Frauen im europäischen Kontext“ (38–55) zu erhalten. Die Vf.in geht sehr intensiv auf die Debatte um die Geschlechterdifferenz ein und problematisiert die oft nicht spürbare Solidarität zwischen Frauen fremder Herkunft. Das Hauptinteresse der Ausführungen scheint mir jedoch zu sein, für das Recht von Frauen auf eine eigenständige Gestaltung des Lebens zu streiten und dabei wirtschaftliche und familienethische Aspekte in den Vordergrund zu rücken.

Eine konzentriert geschriebene, daher hilfreiche Übersicht über den Diskussionsstand in der feministischen Exegese geben LUISE SCHOTTRUFF und SILVIA SCHROER (56–67). Beide Vf.innen setzen sich mit dem Vorwurf des „Eurozentrismus“ in der Bibelauslegung auseinander, sie bestimmen die berechtigten Anfragen an die in Europa (von Frauen) betriebene alt- und neutestamentliche Exegese und zeigen Wege auf, von den biblischen Schriften her Offenheit

⁴ Vgl. dazu die interessanten Beiträge in: **Töchter und Mütter: Weibliche Identität, Sexualität und Individualität**. Mit einem Vorwort von Wolfgang Mertens und Christa Rohde-Dachser, hg. v. Janneke van Mens-Verhulst / Karlein Schreurs / Liesbeth Woertman. – Stuttgart / Berlin / Köln: W. Kohlhammer 1996. 238 S., kt DM 50,00 ISBN: 3-17-013595-3.

⁵ Von Theologinnen geschriebene einführende Darstellungen haben Tradition in der theologischen Frauenforschung: Vgl. etwa Doris Strahm, *Aufbruch zu neuen Räumen. Eine Einführung in feministische Theologie*, Freiburg 1987; Ruth Ahl, *Eure Töchter werden Prophetinnen sein ... Kleine Einführung in die Feministische Theologie*, Freiburg 1990; Elisabeth Moltmann-Wendel, *Das Land, wo Milch und Honig fließt. Perspektiven einer feministischen Theologie*, Gütersloh 1985.

⁶ Scherzberg, Lucia: **Grundkurs Feministische Theologie**. – Mainz: M. Grünewald 1995. 197 S., kt DM 38,00 ISBN: 3-7867-1868-7.

⁷ Meyer-Wilmes, Hedwig: **Zwischen lila und lavendel. Schritte feministischer Theologie**. – Regensburg: F. Pustet 1996. 183 S., kt DM 28,00 ISBN: 3-7917-1442-2.

⁸ Vgl. dazu auch das eher wissenschaftlichen Ansprüchen genügende Werk derselben Vf.in: Hedwig Meyer-Wilmes, *Rebellion auf der Grenze. Ortsbestimmung feministischer Theologie*, Freiburg 1990.

⁹ Der 1994 erschienene Bd 2 geht v. a. ethischen Fragen nach: Elizabeth Green / Mary Grey (Hg.), *Ökofeminismus und Theologie*, Mainz 1994; die Wirklichkeit der „Frauenkirche“ stand 1995 (Bd 3) im Zentrum des Interesses: Angela Berlis (Hg.), *Frauenkirchen: Vernetzung und Reflexion im europäischen Kontext*, Mainz 1995; das Jahrbuch von 1997 (Bd 5) beschäftigt sich mit den Erkenntnisquellen der theologischen Frauenforschung: Elisabeth Hartlieb / Charlotte Methuen (Hg.), *Quellen feministischer Theologie*, Mainz 1997; 1998 war die Praktische Theologie das Hauptthema: Meyer-Wilmes, Hedwig / Troch, Liebe / Bons-Storm, Riet, *Kämpfe in Seele und Geist. Feministische Perspektiven der Praktischen Theologie*, Mainz 1998.

¹⁰ **Feministische Theologie im europäischen Kontext**. *Feminist Theology in a European Context*, hg. v. Annette Esser / Luise Schottruff. – Mainz / Kampen: M. Grünewald / KOK Pharos 1993. 255 S. (Jahrbuch der Europäischen Gesellschaft für die Theologische Forschung von Frauen, 1), kt DM 39,00 ISBN: 3-7867-1724-9 / 90-390-0047-6.

¹¹ Vgl. dazu auch: Catharina J. M. Halkes, *Aufbrechen und Weitergehen. Auf dem langen Weg der christlichen Frauenbefreiung*, Oberursel 1994.

zu gewinnen für die Fremden. Dokumentiert ist in diesem ersten Bd des Jahrbuchs auch ein Dialog zwischen einer westlich-europäischen Theologin (MARY GREY) und einer östlich-europäischen Theologin (JANA OPOCENSKA) (68–83).

Keine Frage also: Das Gespräch zwischen den europäischen Theologinnen ist in den letzten Jahren intensiver geworden. Doch noch bleiben viele Offenheiten – selbst in der Bestimmung einer präzisen Fragestellung. Wertvoll ist wohl v. a. das Begegnungsgeschehen an sich.

Der vierte Bd des Jahrbuchs¹² versammelt so manchen Beitrag, der mit der Schwerpunktthematik – der Frage, was es heute bedeute, eine feministische Theologin zu sein – recht wenig zu tun hat. Ausdrücklich weisen die Hg.innen in ihrem Vorwort nochmals darauf hin, daß das Jahrbuch ein Forum zur Dokumentation der Vielfalt der theologischen Frauenforschung sein möchte. Zu der im Titel gestellten Frage nehmen sechs Vf.innen Stellung.

RIET BONS-STORM (7–17) entfaltet in ihrem Aufsatz die These, daß Theologinnen sowohl in der klassischen Theologie als auch im Feminismus „Fremde“ sind, die zwar einen Wohnsitz erstreben, angesichts der bleibenden Differenzen aber kein Heimatrecht erhalten.

Kaum recht in Übereinstimmung zu bringen mit diesen Thesen ist, was EVA ADAMZIOGLU (18–27) ausführt: Sie macht auf die große Nähe zwischen der (weitgehend von Männern betriebenen) griechisch-orthodoxen Theologie und wichtigen Anliegen der theologischen Frauenforschung aufmerksam: Beide sind stark geisttheologisch und schöpfungstheologisch ausgerichtet, beide lehnen eine „Theoretisierung“ des Glaubens ab.

ANTE JACKELÉN (28–41) geht auf die Frage ein, welche Rolle Frauen im Gespräch zwischen den Naturwissenschaften und der Theologie spielen können. Wichtig ist ihr dabei, als Frau überhaupt in diesem Dialog präsent zu sein und damit eine größere Öffentlichkeit im Dialog zu bewirken.

LETIZIA TOMASSONE (42–47) konzentriert sich auf die Frage, in welcher Beziehung Frauen zu Gott stehen. Ihre Betonung der Notwendigkeit einer (auch) konfliktreichen Gottesbeziehung sowie ihre Ausführungen über die (wechselseitige) Beziehung zwischen Gott und den Geschöpfen lassen m. E. nicht erkennen, daß sie sich jemals intensiver mit schöpfungstheologischen oder trinitätstheologischen Fragen auseinandergesetzt hat.

ANDREA GÜNTHER (48–61) distanziert sich von der bisher oft noch kirchengebundenen theologischen Frauenforschung und zeigt auf, welchen Beitrag Theologinnen zur Gestaltung der postmodernen Gesellschaft leisten können.¹³ Weite Teile ihrer Argumentation kann ich kaum nachvollziehen, so etwa ihre Reflexion auf den Wahrheitsanspruch theologischer Aussagen: „Die letzte Garantie für die Wahrheit der Worte Christi ist die Autorität des Sprechers, die Tatsache also, daß sie von Christus ausgesprochen wurden, und nicht die Tiefe ihres Inhalts, nicht das, was sie besagen. Anhand des Beispiels Christi betone ich das symbolische Moment der Autorisierung, das bei der Person, die spricht, und der symbolischen Position, die sie dabei einnimmt, selbst angesiedelt ist. Ebenso wie bei der Autorität Christi ist die letzte Garantie für die Wahrheit der Worte von Frauen die Autorität der Sprecherin, die allein auf der Tatsache beruht, daß sie, eine Frau, spricht und sich dabei nicht über die Tiefe ihres Inhalts oder worüber auch sonst erst erweisen muß“ (58f). Konsequenz zu Ende gedacht, wäre bei einer Zustimmung zu dieser These jeder rationale Diskurs über Wahrheitsansprüche unsinnig.

M. E. sehr viel fundierter als Günter setzt sich ANNE-MARIE KORTE (62–83) mit der Frage auseinander, ob postmodernes Denken und Feminismus notwendig widersprüchlich sind, weil ersteres die Legitimität des Subjektbegriffs bestreitet, welche letzterer als bleibend gültig voraussetzt. Die Vf.in stellt den Diskussionsstand dar und gibt eine differenzierende Antwort auf die Fragestellung.

2. Biblisch-theologisches

In sehr eindrücklicher Weise dokumentiert die Gemeinschaftsarbeit zweier Alttestamentlerinnen und einer Neutestamentlerin, welch weiten Weg die feministische Bibelwissenschaft in unserem Jh. bereits zurückgelegt hat.¹⁴ Auf engem Raum kommen die wesentlichen Ergebnisse der Forschungsdiskussion zur Sprache. Unzählige Literaturhinweise bieten die Möglichkeit, sich mit den angesprochenen Einzelfragen vertieft auseinanderzusetzen.

MARIE-THERES WACKER (3–79) hat die Aufgabe übernommen, über die Geschichte der feministischen Exegese zu informieren und einen Einblick in Fragen der Hermeneutik und der exegetischen Methoden zu geben.¹⁵ Sehr detailliert schildert die Vf.in die einzelnen Phasen der feministischen Bibelwissenschaft im Gesamtrahmen der allgemeinen Exegese Geschichte. In jüngeren Veröffentlichungen stellt Wacker eine Neigung der Exegetinnen fest, ihre noch immer große Aufmerksamkeit auf biblische Frauengestalten und auf weibliche Metaphern in der biblischen Rede von Gott mit sozial- und religionsgeschichtlichen Forschungsinteressen zu verbinden (29–31). Sehr hilfreich ist auch die Übersicht über die unterschiedlichen hermeneutischen Vorentscheidungen, die Frauen bei ihren bibelwissenschaftlichen Studien leiten. Ein besonderes Augenmerk hat die Vf.in in diesem Zusammenhang auf den Vorwurf eines gegebenen Antijudaismus in der feministischen Theologie gerichtet (54–60). Einen hohen Informationsgehalt haben auch die Ausführungen über einzelne exegetische Methoden, die in der theologischen Frauenforschung Verwendung finden (61–79). Auch dieser Abschnitt liest sich wie ein differenziert gearbeiteter Literaturbericht, der zu weitergehenden Studien einlädt.

Der Beitrag von SILVIA SCHROER (83–172) überschneidet sich in seinem ersten Teil thematisch mit demjenigen von Wacker; er behandelt hermeneutische und methodische Fragen der „ersttestamentlichen“ Exegese. Weiterführende Fragestellungen werden in den beiden sich anschließenden Textteilen aufgegriffen, die in Gestalt von Längsschnitten und Querschnitten über Forschungsergebnisse zur Geschichte Israels und zu einzelnen theologischen Fragestellungen (insbesondere aus dem Bereich der Anthropologie und der Gotteslehre) berichten.

LUISE SCHOTTROFF (175–248) zeichnet zunächst die Suche von Frauen nach ihrer ntl. überlieferten Geschichte nach. Ihr besonderes Interesse gilt der Weise, wie in der Exegese die nachösterliche Entwicklung der Gemeindsituation zumeist dargestellt wurde.¹⁶ Mit Bezug auf einzelne wissenschaftliche Arbeiten meint Schottroff manche bisher vertrauten Züge des Bildes der frühen christlichen Kirche korrigieren bzw. modifizieren zu müssen (etwa die Vorstellung von einer weitgehend von Männern verantworteten Bildung der Jesusüberlieferung). Ein eigener Abschnitt ist systematisch-theologischen Fragestellungen gewidmet (Christologie/Soteriologie, Frauenbild, Amt). Dabei fällt auf, daß die Vf.in – v. a. bei der Thematik Kreuzestod und Opfer – nicht auf dem Stand der neueren systematisch-theologischen Reflexion der behandelten Themen ist. Wiederholt werden statt dessen die auch andernorts in der Frauenforschung vorgetragenen starken Vorbehalte etwa gegen soteriologische Konzepte, die Jesu Sterben in irgendeiner Weise als heilsrelevant betrachten. Schottroff beendet ihre Überlegungen mit Ausführungen zu konkreten Erfahrungsfeldern im Umgang mit einer feministischen Auslegung des Neuen Testaments. Am Beispiel der Perikope Mk 10,2–12 (Jesu Umgang mit einer möglichen Entlassung von Frauen aus der Ehe nach dem mosaischen Gesetz) erläutert die Vf.in, welche unterschiedliche Wirkungen Auslegungen dieses Textes haben können.

Solche Textpassagen, die zur Diskussion anregen, v. a. aber die reichhaltige Darbietung von zusammenfassenden Ausführungen zu zentralen Fragestellungen sowie die Vielzahl weiterführender Literaturhinweise machen diese Studie zu einem Standardwerk der theologischen Frauenforschung.

Die Frage nach einem Frauen angemessenen Gottesbild beschäftigt die feministische Forschung seit ihren Anfängen.¹⁷ Das Buch der Kasseler Alttestamentlerin HELEN SCHÜNGEL-STRAUMANN¹⁸ hat sich zum Ziel gesetzt, bei der Entdeckung nicht-männlicher Gottesbilder in den Schriften des Ersten Testaments behilflich zu sein. Die Vf.in faßt in geaffter Form zusammen, was sie selbst oder andere Exegetinnen zur „Mütterlichkeit“ Gottes, zu den weiblich bestimmten Kontexten der Rede von der „ruach“ (Geist) und zur göttlichen Weisheit geschrieben haben. Besondere Beachtung erfährt auch die innerbiblische Wirkungsgeschichte problematischer Äußerungen über das Frausein. Das Buch ist leicht verständlich und von daher geeignet, breitere Kreise mit einigen wichtigen Erkenntnissen der biblisch orientierten theologischen Frauenforschung vertraut zu machen.

Das Werk von SILVIA SCHROER¹⁹ versammelt in sich selbständige Aufsätze zur Weisheitstheologie, die sie im Laufe von zehn Jahren

¹² Was bedeutet es heute feministische Theologin zu sein?, hg. v. Andrea Günter / Ulrike Wagnier. – Mainz / Kampen: M. Grünewald / KOK Pharos 1996. 192 S. (Jahrbuch der Europäischen Gesellschaft für theologische Forschung von Frauen, 4) kt DM 42,00 ISBN: 3-7867-1957-8 / 90-390-0262-2.

¹³ Vgl. dazu auch: *Feministische Theologie und postmodernes Denken*. Zur theologischen Relevanz der Geschlechterdifferenz, hg. v. Andrea Günter. – Stuttgart: W. Kohlhammer 1996. 168 S., kt DM 49,00 ISBN: 3-17-014008-6.

¹⁴ Schottroff, Luise / Schroer, Silvia / Wacker, Marie-Theres: *Feministische Exegese*. Forschungserträge zur Bibel aus der Perspektive von Frauen. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1995. XI, 262 S., kt DM 39,80 ISBN: 3-534-12070-1.

¹⁵ Vgl. dazu auch: Annette Noller, *Feministische Hermeneutik. Wege einer neuen Schriftauslegung*. Neukirchen-Vluyn 1995.

¹⁶ Vgl. dazu auch: Luise Schottroff, *Lydias ungeduldige Schwestern*. Feministische Sozialgeschichte des frühen Christentums, Gütersloh 1994.

¹⁷ Vgl. dazu auch Annie Imbens-Fransen, *Befreiende Gottesbilder für Frauen*. Damit frühe Wunden heilen, München 1997.

¹⁸ Schüngel-Straumann, Helen: *Denn Gott bin ich, und kein Mann*. Gottesbilder im Ersten Testament – feministisch betrachtet. – Mainz: M. Grünewald 1996. 142 S. (Bibelkompaß), kt DM 29,80 ISBN: 3-7867-1904-7.

¹⁹ Schroer, Silvia: *Die Weisheit hat ihr Haus gebaut*. Studien zur Gestalt der Sophia in den biblischen Schriften. – Mainz: M. Grünewald 1996. 176 S., kt DM 46,00 ISBN: 3-7867-1951-9.

verfaßt hat und die nahezu alle bereits andernorts gedruckt vorliegen. Durch ihre Zusammenstellung werden sie leichter greifbar. Das Buch ist ein hilfreicher Bezugspunkt für die immer größer werdende Zahl von Theologinnen und Theologen, die sich für die biblische Weisheitstheologie interessieren. Die einzelnen Beiträge sind nach dem Alter der jeweils besprochenen biblischen Texttraditionen geordnet:

Der erste Aufsatz (12–25) bezieht sich auf Texte aus der vorexilischen Zeit, in denen sich die lebenskundige Spruchweisheit artikuliert. Schroer interessiert sich für die gemeinsame ägyptische und israelische Idee einer gerechten Ordnung des Kosmos, in dem es einen Zusammenhang zwischen Tun und Ergehen gibt. Sie meint eine große Nähe zwischen den spezifischen Anliegen der feministischen Theologie und der frühen Weisheitslehre feststellen zu können: Beiden Bewegungen gehe es um die soziale und kosmische Gerechtigkeit, in die auch die Natur eingeschlossen ist.

In sechs Beiträgen behandelt die Vf.in sodann Einzelfragen im Blick auf die in den nachexilischen Schriften personifizierte Gestalt der Frau Weisheit. Als Ziel ihres Bemühens gibt sie an: „Es geht darum, die nachexilische Geschichte der Sophia als integrativen Bestandteil der Theologiegeschichte Israels und diese wiederum als integrativen Teil der Geschichte der israelischen Frauen feministisch-theologisch zu rekonstruieren“ (30). Dieses Anliegen geht Schroer zunächst sehr grundsätzlich an – im Kontext der Diskussion um die Entstehung des Monotheismus. In den nachfolgenden Beiträgen stehen Hinweise auf die besondere Weisheit einzelner Frauen im Vordergrund des Interesses. Das Frauenbild des Jesus Sirach erfährt sodann eine sehr kritische Würdigung. Es folgen Ausführungen über die personifizierte Gestalt der Sophia in dem spätalttestamentlichen Buch Weisheit. Die letzten beiden Beiträge stellen einen Bezug zwischen den atl. Sophia-Vorstellungen und den ntl. Interpretationen des Christus-Ereignisses her. Deutlich wird dabei, daß diese Thematik von Vertreterinnen der theologischen Frauenforschung durchaus kontrovers diskutiert wird: Die längere Zeit vorherrschende Inanspruchnahme der Weisheitstheologie im Sinne eines biblischen Streitens für die Rechte der Armen und Entrechteten wurde in einigen jüngeren Beiträgen (v. a. von Luise Schottroff) als unbegründet bezeichnet. Schroer zeigt sich offen für diese Kritik und versucht – wie Schottroff – auch ihrerseits, die spezifisch feministische Bedeutung der Weisheits-Christologie herauszuarbeiten – als Aussage von dem in Jesus Christus offenbar gewordenen Mit-Leiden Gottes mit der Schöpfung: „Sophiagott teilt das Leiden der unterdrückten Frauen und Männer dieser Welt und das Leiden der ausgebeuteten Schöpfung, ja sie hat in Jesus ihren Tod geteilt. Aber sie hat den Tod überwunden und ist Herrin über die ganze Welt“ (138).

In ihrem letzten Beitrag befaßt die Vf.in sich mit dem Symbol der Taube. Sie zeigt auf, daß die Taube als Botenvogel der altorientalischen Liebesgötinnen fungierte. Ausgehend von diesem Befund versucht Schroer aufzuzeigen, daß die ntl. Gemeinden das Christus-Ereignis – im Sinne Jesu selbst – als eine endgültige Infragestellung der rein männlich gedachten Göttlichkeit interpretieren wollten: „Weil im Zentrum der Botschaft vom Reich Gottes die Befreiung der Menschen von patriarchalen Strukturen steht, weil Gott und Jesus alles andere als Patriarchen sind, weil beide eins sind mit der weiblichen Sophia, deshalb können Frauen im Urchristentum Subjekte ihrer Geschichte sein, als Jüngerinnen Jesu, Zeuginnen seiner Auferstehung, als Apostolinnen und Gemeindemitarbeiterinnen und Vorsteherinnen“ (167).

Die Vf.in gibt nicht nur an dieser Stelle klar zu verstehen, was ihr erkenntnisleitendes Interesse ist. Oft mischen sich in ihren Ausführungen Detailinformationen über (mir) unbekannte Sachverhalte und provokativ-entschiedene Abgrenzungen von „patriarchalen“ Formen der Theologie und des kirchlichen Lebens. Urteile über die wissenschaftliche Qualität der Beiträge fallen daher nicht leicht.

Die Studie von HELGA MELZER-KELLER²⁰ ist in methodischer Hinsicht vorbildlich gearbeitet: Die Vf.in läßt erkennen, daß sie über die unterschiedlichen Interessen weiß, die in der bisherigen Auseinandersetzung mit der Frage, welche Bedeutung Frauen im Leben Jesu hatten, zu divergierenden Einschätzungen bewegten: Sowohl konservative kirchliche Kreise als auch feministisch motivierte Beiträge betonten die unkonventionelle Offenheit Jesu gegenüber Frauen – die einen, um den Ausschluß der Frauen vom ordinierten Amt vor diesem Hintergrund als den entschiedenen Willen Jesu zu erweisen, die anderen, um Jesu Verhalten mit der gegenwärtigen kirchlichen Stellung von Frauen zu kontrastieren. Beide Positionen erklärt Melzer-Keller als unbegründet.

In großer Nähe zu den biblischen Texten und im Rückgriff auf die Methoden der historisch-kritischen Exegese gelingt es ihr, die Eigenarten der markinischen, matthäischen und lukanischen Redaktion der Texte zu bestimmen, in denen von Jesu Umgang mit den Frauen seiner Zeit die Rede ist. Beachtung finden auch die Logienquelle und andere Formen der Gemeindefortbildung.

²⁰ Melzer-Keller, Helga: *Jesus und die Frauen*. Eine Verhältnisbestimmung nach den synoptischen Überlieferungen. – Freiburg / Basel / Wien: Herder 1997. XIX, 487 S. (Herders biblische Studien, 14), geb. DM 98,00 ISBN: 3-451-26410-2.

Schließlich wagt die Vf.in eine recht klare Aussage über die Weise, wie der irdische Jesus Frauen begegnet ist: Jesus zeigte wie andere jüdische, charismatisch-prophetische Gestalten seiner Zeit Offenheit für die Notsituationen auch von Frauen, er klagte jedoch weder das „patriarchale“ Gesellschaftssystem seiner Zeit an, noch zeigte er sich besonders interessiert an Fragen, die als frauenspezifische gelten können: „Für wen Jesus sich besonders einsetzte, waren die Notleidenden, die religiös Marginalisierten und die sozial Benachteiligten – auch wenn er kein Reformprogramm oder sozialrevolutionäre Aktionen verfolgte. In diesem Sinne heilte er kranke Frauen, verkehrte mit verachteten Frauen, klagte die Ausbeutung armer Frauen an. Doch all dies kann nicht als eine Parteinahme speziell für Frauen betrachtet werden, Jesus ging es vielmehr um alle bedürftigen Menschen im Volk – ohne Rücksicht auf das Geschlecht“ (440). Größere Aufmerksamkeit hat Jesus wohl nur der Frage geschenkt, ob die Tora-Bestimmungen zur Ehe beiden Geschlechtern gerecht werden. Aufschlußreich sind auch die Erkenntnisse von Melzer-Keller über die unterschiedlichen Hintergründe der Evangelientradition, die bei der jeweiligen Gestaltung der Perikopen, die von Begegnungen Jesu mit Frauen erzählen, wirksam wurden. So steht etwa die Redaktion der Texte durch Lukas im Zusammenhang seiner Wertschätzung der auch finanziell eigenständigen Frauen, die in der nachösterlichen Zeit einen wesentlichen Beitrag zum Überleben der Gemeinden leisteten. Dagegen zeigt Matthäus viel weniger Interesse an der Frage, welche Rolle Frauen im Umkreis Jesu spielten. Der matthäische Jesus hat Frauen gegenüber zwar keine Berührungängste, er agiert aber auch nicht frauenbewegt sensibilisiert.

Melzer-Keller hat sich in ihrer Diss. viel vorgenommen: Sie sieht die gesamte synoptische Überlieferung mit stetem Bezug auf ihre Fragestellung. Da und dort werden Expertinnen und Experten möglicherweise Einwände erheben oder Differenzierungen anmahnen. Die nüchterne Sachlichkeit, mit der die Vf.in ihre Argumentation vorträgt, und ihr Mut, eigene Wege zu gehen, verdienen m. E. hohe Anerkennung. Über Jesus und die Frauen werden Theologinnen und Theologen in nächster Zeit kaum wissenschaftlich fundiert sprechen können, ohne zumindest die Kenntnis dieser Studie vorzusetzen.²¹

3. Historisch-theologisches

Im Vorwort zu ihrem 1997 nach zehn Jahren in 2. Aufl. erschienenen Buch über das Frauenbild in den theologischen Schriften der Hildegard von Bingen bringt BARBARA NEWMAN²² zum Ausdruck, daß sie sich in ihrer wissenschaftlichen Methode inzwischen sehr bestärkt fühlt: Bereits 1987 wollte sie die mittelalterlichen Quellen zwar auch in ihrem zeitgeschichtlichen Kontext interpretieren, sie suchte darüber hinaus aber nach Möglichkeiten, v. a. die gegenwärtige Relevanz der Erkenntnisse zu erfassen: „Inspired by the new feminist historiography, which was still very new indeed, I wanted to raise questions not only about the symbolic meaning of gender in Hildegard's thought but also about visionary style and prophetic authority as modes of empowerment for a woman who would otherwise have no license to speak“ (XVII). Diesen Weg setzte die Vf.in mit der Neuauflage fort. Dabei kann sie sich auf eine große Fülle an neueren Werken zu ihrer Thematik stützen. Zudem liegen inzwischen verbesserte kritische Ausgaben der Schriften Hildegards vor.

In der Sache geht Newman auf die Bedeutung des Frauseins Hildegards für ihr theologisches Denken ein, sie umschreibt ihre weisheitlich geprägte Gottesvorstellung, behandelt ihre Sicht der Identifizierung der Frau mit Eva und Maria, geht auf die Thematik der Jungfräulichkeit und Mütterlichkeit der Kirche ein und schließt mit zusammenfassenden Überlegungen zur Relevanz einer weisheitlich geprägten Theologie und Spiritualität für das Leben von Frauen in der Kirche. Die recht umfangreiche Bibliographie (281–296) erschließt v. a. den englischsprachigen Raum und richtet so den Blick auf entferntere Veröffentlichungen über Hildegard von Bingen, die ja gerade in den Jubiläumsjahren 1997/1998 groß sind an Zahl.

Die an der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Graz eingereichte Diss. von MICHAELA KRONTHALER²³ füllt eine Lücke in der Erforschung des

²¹ In ganz anderer Weise geht Irene Johanson an die Frage heran, welche Bedeutung Frauen in den ntl. Schriften haben. Sie interessiert sich nicht für historische Plausibilitäten, sie stellt vielmehr in Anlehnung an biblische Frauengestalten Typen einer weiblichen Existenz dar: Johanson, Irene: *Die Frau im Evangelium*. Urbilder des Lebens. – Stuttgart: Urachhaus 1995. 173 S., kt DM 34,00 ISBN: 3-8251-7027-6.

²² Newman, Barbara: *Sister of Wisdom*. St. Hildegard's Theology of the Feminine. With a New Preface, Bibliography, and Discography. – California: California Press 1989. XXIV, 305 S., kt US-\$ 14,95 ISBN: 0-520-21162-6.

²³ Kronthaler, Michaela: *Die Frauenfrage als treibende Kraft*. Hildegard Burjans innovative Rolle im Sozialkatholizismus und Politischen Katholizismus vom Ende der Monarchie bis zur „Selbstausschaltung“ des Parlamentes. – Graz / Wien / Köln: Styria 1995. 364 S. (Grazer Beiträge zur Theologiegeschichte und Kirchlichen Zeitgeschichte, 8) kt DM 68,00 ISBN: 3-222-12358-6.

Politischen Katholizismus zu Beginn des 20. Jh.s in Österreich. Gestützt auf ein zum Teil schwer zugängliches, mit großer Sorgfalt und Umsicht ausgewertetes Quellenmaterial beschreibt die Vf.in Leben und Werk einer 1883 geborenen Frau, die vom Judentum zum Katholizismus konvertierte und sich von 1910 bis zu ihrem frühen Tod 1933 sozialpolitisch und karitativ engagierte.

Im Mittelpunkt des Interesses von Hildegard Burjan, die 1919 zum Mitglied der Konstituierenden Nationalversammlung Deutschösterreichs gewählt wurde, stand die Situation der Arbeiterinnen, die in kirchlichen Kreisen aufgrund einer noch bestehenden Skepsis gegenüber außerhäuslich tätigen Frauen oft wenig Ansehen genossen.²⁴ Kronthaler referiert mit großer Sachlichkeit, welche Wege Hildegard Burjan wählte, um für ihre Sache zu streiten. Neben Burjans Einsatz für die politischen Rechte der Frauen – vorab für das Wahlrecht – ist insbesondere die 1918 wesentlich auf ihr Betreiben hin gelungene Gründung der „Caritas Socialis“, einer sozialkaritativ tätigen Frauengemeinschaft, bemerkenswert.

Die Diss. ist auch in formaler Hinsicht vorbildlich gearbeitet. In den Anmerkungen finden sich – soweit irgend möglich – präzise Hinweise auf die Lebensdaten der politischen Weggefährt/inn/en Burjans. Eine informative Einleitung (13–17) und eine knappe Zusammenfassung der Ergebnisse (311–313) ermöglichen einen raschen Zugriff zum Inhalt der Studie. Kronthaler ist noch sehr jung (1969 geboren). Zielstrebigkeit und Fleiß verbinden offenbar die Vf.in und ihre Protagonistin.

4. Systematisch-theologisches

Der von ELISABETH MOLTMANN-WENDEL herausgegebene Sbd „Die Weiblichkeit des Heiligen Geistes“²⁵ dokumentiert zum einen die Vorträge, die deutschsprachige Theologinnen 1993 bei einer von der Evangelischen Akademie Tutzing veranstalteten Fachtagung zum Thema „Komm, Heilige Geistin“ hielten, er ist zum anderen bereichert um einzelne Beiträge aus dem internationalen Raum der Theologie. Die von evangelischen und römisch-katholischen Vf.innen verfaßten Aufsätze bündeln die vielgestaltigen Bemühungen um eine feministische Pneumatologie aus Sicht jeweils einer Vertreterin einer theologischen Disziplin.

Unter der Überschrift „Ursprünge“ sind zwei Beiträge zu finden: HELEN SCHÜNGEL-STRAUMANN faßt zusammen, was sie andernorts bereits zu den atl. Zeugnissen für die Wirksamkeit des Geistes Gottes geschrieben hat: ruach bezeichnet v. a. eine dynamische, lebenswillige Kraft, die ganzheitlich wirkt und die Geschöpfe miteinander verbinden möchte. CHRISTINE GERBER behandelt die ntl. Texte und kommt zu der ernüchternden Erkenntnis: „Die ‚Heilige Geistin‘ als Ausdruck der weiblichen Seite Gottes hat im Neuen Testament keine Heimat mehr“ (53). Meiner Wahrnehmung nach geraten durch die Konzentration der Vf.in auf die Frage, wie es um die Weiblichkeit des Pneuma im NT bestellt ist, viele Aspekte in ein Zwielicht, die durchaus geeignet sind, eine geschlechtlich bestimmte Fassung des geistlichen Wesens Gottes zu problematisieren.

Die beiden Aufsätze, denen die Aufgabe zukommt, etwas zur Geschichte der Pneumatologie zu sagen, beziehen sich auf die mittelalterliche Zeit: JUTTA TAEGER-BIZER erinnert an die italienische Mystikerin Vilemina, die im ausgehenden 13. Jh. lebte und meinte, in ihr habe sich Gottes Geist inkarniert. Der Beitrag eröffnet Einblicke in weithin unbekannte Lebensgeschichten. Aus systematisch-theologischer Perspektive betrachtet, könnte das Sachurteil der Vf.in fundierter und ihr Problembewußtsein größer sein. VERENA WODTKE-WERNER beschäftigt sich mit den in mittelalterlichen Texten gebräuchlichen weiblichen Bildworten für den Heiligen Geist und legt davon ausgehend überzeugend dar, daß die bekannte Trinitäts-Darstellung von Urschalling (mit der weiblichen Figur in der Mitte einer Dreiergruppe) eine Anspielung auf die gut bezeugte Vorstellung von der Weiblichkeit der göttlichen Caritas ist.

Zwei Beiträge stellen sich der Aufgabe, die Bedeutung der Pneumatologie für die theologische Frauenforschung zu reflektieren. LUCIA SCHERZBERG kommt zu dem Ergebnis, daß im Zusammenhang der Rede von der Weiblichkeit des göttlichen Geistes häufig Stereotypen der Geschlechteranthropologie vorge-tragen werden, die sie als eher problematisch betrachtet: „Alle Ansätze zusammen erscheinen wie eine gigantische Anhäufung von Weiblichkeitsklischees – sei es die Liebe, das Hegen und Pflegen, die Selbstlosigkeit, anderen Raum geben, trösten, zureden und anleiten, Urvertrauen vermitteln, Mitleid, Hilfe und Lebenszugewandtheit und nicht zuletzt Erotik, Sinnlichkeit und Sexualität. Alle diese Tätigkeiten, Eigenschaften und Lebensvollzüge sind nicht weiblich, sondern menschlich, und die Feministische Theologie täte gut

daran, sich auf eine wichtige Aufgabe des Feminismus zu besinnen, nämlich ideologische Konstruktionen von Weiblichkeit als solche zu entlarven“ (132). Scherzberg spricht sich dafür aus, angesichts dieser Problematik auf nicht-personale Bilder für das Wirken des Geistes – wie etwa „Kraftfeld“ oder „Geburtswehen“ – zurückzugreifen. MARY GREY hebt in ihrem Beitrag das Wesen des Geistes hervor, beziehungsstiftend wirksam zu sein. Sie entfaltet eine Vision kirchlichen Lebens, in dem der Geist der Verbundenheit spürbar ist.

Die letzte Gruppe von Aufsätzen möchte die „Aufbrüche“ beschreiben, zu denen Gottes Geist befähigt. Zu Wort kommen u. a. die evangelische Superintendentin in Berlin, ERIKA GODEL, die von ihren leidvollen Erfahrungen mit der kritischen Rezeption ihrer Rede von der Geistin berichtet. Eine indische und eine koreanische Theologin – LEELAMMA ATHAL und CHUNG HYON KYUNG – beweisen in ihren Ausführungen, daß Frauen, die weniger stark durch die westliche Theologie geprägt sind, unbefangener von Gottes schöpferischer Lebendigkeit in weiblichen Metaphern sprechen können. Der Sbd dokumentiert das Referat jener koreanischen Theologin, die bei der Vollversammlung des Weltrates der Kirchen 1991 in Canberra für Aufsehen sorgte, die Gemüter erregte – begeisterte und entrüstete. Mit der Tatsache, daß wir – im Sinne der Bibel – von Gottes Geist auch mit Bezug auf Metaphern sprechen können, die der weiblichen Lebenswelt entnommen sind, sollten sich auch Theologen inzwischen angefreundet haben.

Die m. E. in nicht wenigen Beiträgen dieses Sbdes offenkundig werdende Unkenntnis und das Unverständnis der Grundanliegen der (westlichen) Trinitätstheologie läßt allerdings zweifelhaft erscheinen, ob das Gespräch zwischen Vertreter/innen der klassischen Theologie und feministisch orientierten Theologinnen in Kürze besser gelingen wird.

Christologie und Soteriologie gehören zu den Themen, die in der neueren systematisch-theologischen Frauenforschung sehr intensiv besprochen werden.²⁶ Ein Anlaß für diese Auseinandersetzung war die Annahme, daß die Tatsache, einen Mann als Erlöser zu bekennen und für die Erlösten die sündige Frau Eva als Prototyp zu betrachten, wirkungsgeschichtlich als höchst bedeutsam einzustufen ist. Inzwischen ist jedoch an die Stelle der vornehmlich kritischen Auseinandersetzung mit bisherigen soteriologischen Entwürfen eine stärker zukunftsorientierte, konstruktive Arbeit getreten:²⁷ „So hat die patriarchatskritische Analyse christlicher Tradition dazu geführt, nicht länger die Männlichkeit Jesu, sondern seine Menschlichkeit, sein Eintreten für Gerechtigkeit und Befreiung, nicht die heldenhafte Übermenschlichkeit seiner Person, sondern sein Eingebundensein in Beziehungen ins Zentrum der Aufmerksamkeit zu rücken“ (8). Das Bestreben, besonders Jesu Lebensweise als heilsrelevant zu betrachten, führte konsequenterweise zu deutlichen Abgrenzungen von dem ihm zeitgenössischen Judentum, die in den letzten Jahren als problematisch erkannt wurden. Während sich die destruierten Beiträge zu einer feministischen Soteriologie weitgehend als eine Kritik der Kreuzestheologie artikulieren, konzentrieren sich die Neuansätze zum einen auf die befreiende und heilende Wirksamkeit des Lebens Jesu, zum anderen auf die Sophia-Christologie, mit der sich die Erwartung verbindet, eine lebensfreudige Zustimmung Gottes zum Dasein der Schöpfung als Mitte der Theologie erweisen zu können.

Die in diesem Sbd der Öffentlichkeit zugänglich gemachten Vorträge wurden Mitte der 90er Jahre auf Tagungen zur Christologie und zum Antijudaismus in der theologischen Frauenforschung gehalten. Zu Wort kommen zum einen Theologinnen, deren soteriologische Entwürfe in der theologischen Diskussion bereits rezipiert und diskutiert wurden (etwa der beziehungs-soteriologische Ansatz von CARTER HEYWARD, die am Leiden Gottes orientierte Theologie von DOROTHEE SÖLLE und die Kreuzeskritik von LUISE SCHOTTROFF), zum anderen Schritte in Richtung einer Christologie, die sich ihrer Kontextualität zunehmend bewußt wird. So schreibt die niederländische Theologin MANUELA KALSKY: „Christaphanien stehen für Pluralität und sind darum nicht auf die Logik der Ein-heit zu reduzieren. Um der Gefahr vorzubeugen, spezifische Heilsvorstellungen zu verabsolutieren, wie es bei Jesus, dem Feministen der Fall war, ist die Begegnung von Frauen unterschiedlicher Kulturen und das (kritische) Gespräch über kontextuelle Christaphanien eine Notwendigkeit“ (141).

²⁴ Aufschlußreiche Zeugnisse von der sich verändernden Gestalt des Frauenlebens sind gesammelt in: *Zwischen Abwasch und Verlangen*. Zeiterfahrungen von Frauen im 19. und 20. Jahrhundert, hg. v. Martina Kessel. – München: C. H. Beck 1995. 224 S. (Beck'sche Reihe, 1138), kt DM 19,80 ISBN: 3-406-39238-5.

²⁵ *Die Weiblichkeit des Heiligen Geistes*. Studien zur Feministischen Theologie, hg. v. Elisabeth Moltmann-Wendel. – Gütersloh: Chr. Kaiser 1995. 189 S. kt DM 68,00 ISBN: 3-579-00096-9 (vgl. dazu auch die Rez. in ThRv 92 [1996], Sp. 424–427 sowie ThRv 93 [1997], Sp. 210–212).

²⁶ Vgl. Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Jesus – Miriams Kind*, Sophias Prophet. Kritische Anfragen feministischer Christologie, Gütersloh 1997; Doris Strahm / Regula Strobel (Hg.), *Vom Verlangen nach Heilwerden*. Christologie in feministisch-theologischer Sicht, Fribourg 1991; Julie Hopkins, *Feministische Christologie*. Wie Frauen heute von Jesus reden können, Mainz 1996.

²⁷ *Ihr aber, für wen haltet ihr mich?* Auf dem Weg zu einer feministisch-befreiungstheologischen Revision von Christologie, hg. v. Renate Jost / Eveline Valtink. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus / Chr. Kaiser 1996. 148 S., kt DM 58,00 ISBN: 3-579-01841-8.

In jüngerer Zeit wird den nicht-europäischen Soteriologien in der theologischen Frauenforschung größere Aufmerksamkeit geschenkt.²⁸ Sehr dringlich erscheint mir jedoch auch eine Intensivierung des Gesprächs unter den Vertreter/innen einer westlich-nord-europäisch geprägten Soteriologie. Annäherungen der Positionen wären insbesondere im Bereich der Kreuzestheologie wünschenswert, soll diese nicht weiterhin – wie in vielen feministischen Beiträgen – als eine abstruse Kuriosität einer männlich geprägten Theologie mißverstanden werden, die v. a. dazu dienen soll, Frauen eine „Opfermentalität“ als Lebensideal vorzuschreiben.

Angeregt durch intensive Gespräche über Fragen der Christologie und Soteriologie im Rahmen ihres Studiums der Evangelischen Theologie an der Univ. Hamburg unternahmen drei Vf.innen den als gelungen zu betrachtenden Versuch, von engagierten protestantischen Frauen zu erfahren, welche Relevanz das Christuserlebnis für sie hat.²⁹ Die interessanten Ergebnisse der Auswertung von biographischen Interviews mit 15 Frauen sind unter folgenden Gesichtspunkten zusammengefaßt: der „ethische Jesus“, Kreuz und Leiden, Tod und Auferstehung, Jesu Gottesverhältnis, Schuld und Gnade, Hoffnung, Gemeinschaftserfahrungen, Gottesdienste, Bilder, Kirche, der Mann Jesus. Diese Stichworte bilden jeweils die Fragestellung eines Kap.s, das zunächst über Aspekte der herkömmlichen Theologie und der feministischen Theologie zu den jeweiligen Themen informiert und am Ende eine kontrastierende Beschreibung der Kennzeichen jener Christologie und Soteriologie bietet, die von den Gemeindefrauen als lebensbedeutsam betrachtet wird. Dabei zeigt sich, daß die Tatsache, daß Jesus ein Mann war, kaum als relevant erfahren wird. Zentrale Aussagen der Kreuzestheologie und der Rechtfertigungslehre sind wenig im Bewußtsein. Als wichtig werden dagegen jene Aspekte des christlichen Glaubens erfahren, die Hoffnung wecken und im Leiden trösten. Nachdenklich stimmt, daß die Kenntnis der biblischen Jesusüberlieferung sehr gering ist und konkrete Bilder für das erlöste Dasein fast vollständig fehlen. Die narrativen Interviews bestätigen zudem, daß heute viele Christen den allen bevorstehenden Tod als weniger bedrohlich erfahren, als in der Verkündigungssituation wohl weithin vorausgesetzt wird.

²⁸ Vgl. Doris Strahm: Vom Rand in die Mitte. Christologie aus der Sicht von Frauen in Asien, Afrika und Lateinamerika, Luzern 1997.

²⁹ Taube, Roselies / Tietz-Buck, Claudia / Klinge, Christiane: **Frauen und Jesus Christus**. Die Bedeutung von Christologie im Leben protestantischer Frauen. – Stuttgart: W. Kohlhammer 1995. 205 S., kt DM 34,00 ISBN: 3-17-013232-6.

Ruckstuhl, Eugen: Jesus, Freund und Anwalt der Frauen. Frauenpräsenz und Frauenabwesenheit in der Geschichte Jesu. Mit einem Beitrag von Walter Kirchschräger. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1996. 208 S., geb. DM 79,00 ISBN: 3-460-33101-1

Die letzte Veröffentlichung des 1997 verstorbenen Luzerner Neutestamentlers ist die Frucht des in seinen letzten Jahren erwachten Interesses am Kampf christlicher (wohl besser: katholischer) Frauen „um Anerkennung ihrer Würde und Rechte als Christinnen“ und an der „Entwicklung einer feministischen Theologie mit ihrem Ansatz im schwierigen Alltag der heutigen Kirchen und im Wort der Bibel“ (9). Diesen Kampf möchte er mit seinem Buch unterstützen, dessen Anliegen es ist, „aufzuzeigen, daß Jesus von Nazareth sich als Bote der Königsherrschaft Gottes nicht nur den Männern seines Volkes, sondern auch dessen Frauen zugewandt und ihnen eine neue Welt und Zukunft erschlossen hat“. Dabei soll „Jesu frauenfreundliches Wort und Wirken auch als Quelle und Ermutigung heutigen Handelns im Raum unserer Kirchen erkennbar“ werden (9). Als AdressatInnen seines Werkes bestimmt R. einen „weiteren Kreis von Suchenden“, dem er „seine Erkenntnisse nur vereinfacht darstellen und weitergeben konnte“ (10).

R. behandelt sein Thema im Rahmen einer Leben-Jesu-Darstellung und gliedert sein Buch entsprechend chronologisch in drei Hauptteile. Erster Hauptteil: Das öffentliche Wirken Jesu bis zur Galiläischen Krise; Zweiter Hauptteil: Die Galiläische Krise – Das Abschiedsmahl Jesu; Dritter Hauptteil: Zur Geschichte des Leidens und des Todes Jesu.

Der erste Hauptteil mit den vier Kap.n „Johannes der Täufer und sein Jüngerkreis“, „Die Gottesherrschaft im öffentlichen Leben Jesu“, „Gott als Vater in Rede und Anrede Jesu“, „Frauen im Spruchgut und im Wirken Jesu“ nimmt zwei Drittel des Buches ein. Dabei wird das letzte Kap. ergänzt durch einen instruktiven Beitrag von Walter Kirchschräger zum Thema „Jüngerinnen als

Auch im Kontext der anhaltenden ökumenischen Diskussion um die Rechtfertigungslehre lohnt sich die Lektüre dieses Buches.

5. Praktisch-theologisches

Das Thema Liturgie und Spiritualität stand ganz oben auf der Tagesordnung eines 1994 begründeten Zentrums für Frauenstudien und Frauenbildung der EKD. In diesem Buch³⁰ sind die Ergebnisse dokumentiert, die in einer ersten Phase der Vergewisserung über frauenspezifische Akzente bei der Gestaltung gottesdienstlicher Feiern erzielt wurden. Ekklesiologische und systematisch-theologische Grundlagenfragen werden behandelt, die Grundprinzipien der feministischen Liturgie werden zunächst allgemein beschrieben und dann anhand von Beispielen konkretisiert. Wie auch in vielen anderen Beiträgen zur Frauenliturgie erfahren dabei lebensgeschichtlich motivierte Anlässe zu einer gottesdienstlichen Feier, im Jahreskreis wiederkehrende Ereignisse sowie besondere Gedenktage für einzelne Frauengestalten besondere Aufmerksamkeit.

Die Beiträge des Sbdes „Religiöse Sozialisation von Mädchen und Frauen“³¹ wollen auf die gesellschaftlichen Bedingungen der geschlechtsspezifischen religiösen Prägung aufmerksam machen. Ihnen liegen Vorträge zugrunde, die 1994 an der Univ. Frankfurt im Rahmen einer ökumenisch verantworteten Ringvorlesung zu Fragen der theologischen Frauenforschung gehalten wurden. Zu Wort kommen auch Soziologinnen – etwa Uta Enders-Drägässer mit ihrer Beschreibung typischer Unterschiede in der Weise, wie die frühen Bezugspersonen Mädchen oder Jungen begegnen. Auf zwei thematische Schwerpunkte beziehen sich die meisten der Einzelbeiträge: zum einen auf die Frage, welchen Einfluß die schulische und gemeindliche Jugendarbeit auf die religiöse Sozialisation von Mädchen nimmt, zum anderen auf lebensgeschichtlich-biographisch bedingte Kennzeichen der religiösen Erfahrung von Frauen.

Die theologische Frauenforschung muß sich immer wieder der Frage stellen, ob es geschlechtsspezifische Eigenarten gibt, wie sie entstehen und ob sie als ein Reichtum oder als eine Gefahr zu betrachten sind. Frauen geben verschiedene Antworten auf diese Frage. Sie bringen sich in ihrer Unterschiedlichkeit ins Wort.

³⁰ **Laß spüren deine Kraft**. Feministische Liturgie. Grundlagen – Argumente – Anregungen, hg. v. Frauenstudien- und Bildungszentrum der EKD / Arbeitskreis Feministische Liturgie / Herta Leistner. – Gütersloh: Chr. Kaiser 1997. 189 S., kt DM 26,80 ISBN: 3-579-00544-8.

³¹ **Religiöse Sozialisation von Mädchen und Frauen**, hg. v. Sybille Becker / Ilona Nord. – Stuttgart: W. Kohlhammer 1995. 206 S., kt DM 39,80 ISBN: 3-17-013910-X.

Nachfolgerinnen auf seinen Wanderungen“. Besonders überzeugt seine Analyse des Sammelberichts in Lk 8,1-3, die für V. 1b-3 auf der Beobachtung einer dreiteiligen Struktur basiert und damit neben der Zwölfergruppe (1b) zwei Frauengruppen (eine, die aus namentlich genannten Frauen besteht V. 2, und eine, die mit „viele andere“ eingeführt wird V. 3) als BegleiterInnen Jesu ausmacht.

Der zweite Hauptteil enthält die Kap. „Die galiläische Krise“ und „Das letzte Mahl Jesu und die Stiftung der Eucharistie“, der dritte Hauptteil die Kap. „Die Ereignisse von der Gefangennahme Jesu bis zu seinem Tod am Kreuz“ und „Ende und Neuanfang des Lebens Jesu im Lichte des Zeugnisses dreier Frauen“.

Mit R.s Buch liegt zum ersten Mal im deutschsprachigen Raum eine Arbeit vor, die von ihrer Anlage her versucht, ein Leben Jesu zu schreiben, in dem Frauen nicht nur eine marginale Rolle spielen, sondern in dem öffentliches Wirken und Verkündigung Jesu durchgängig auch auf ihre Bezüge zu Frauen hin befragt werden. Zwar hat es bisher eine Reihe von Ansätzen in diese Richtung v. a. von feministischen Theologinnen gegeben (z. B. E. Schüssler Fiorenza mit ihrem Standardwerk: Zu ihrem Gedächtnis . . . 1983, dt. 1988), doch beschränkten sie sich entweder auf einzelne frauenrelevante Aspekte aus dem Leben Jesu oder stellten Jesu Verhältnis zu Frauen während der Zeit seines öffentlichen Wirkens nur überblicksartig dar.

So weckt R.s Monographie auf den ersten Blick die schönsten Hoffnungen. Leider werden diese Hoffnungen nur zum geringen Teil eingelöst. Folgende Punkte tragen dazu nicht unerheblich bei:

Erstens: Es gibt weder eine hermeneutische noch eine methodische Einführung in das Werk. Ein Problem ist schon die Diskrepanz zwischen Titel und Vorwort auf der einen Seite und der tatsächlichen Durchführung des Buches als Leben Jesu auf der anderen Seite.

Titel wie Vorwort suggerieren auf jeden Fall anderes als eine Biographie Jesu, für die darüber hinaus die „Frauenfrage“ zwar ein wesentlicher, aber doch nicht der wesentliche Aspekt ist.

Obwohl R. an vielen Stellen zeigt, daß er feministisch-exegetische Literatur rezipiert hat, schreibt er seine Jesusbiographie so, als hätte es bisher keine ernstzunehmenden Versuche gegeben, (einem weiteren AdressatInnenkreis) Jesus als Frauenfreund vorzustellen. Elisabeth Schüssler Fiorenzas „Zu ihrem Gedächtnis“, Ben Witheringtons „Women in the Ministry of Jesus“ (1984), verschiedene Beiträge von Luise Schottroff (ab 1980) u. a. zieht R. allenfalls zu Einzelproblemen heran, setzt sich mit ihren Ansätzen aber an keiner Stelle grundsätzlich auseinander.

Eine Monographie, deren Thema der historische Jesus ist, sollte in die heutige Diskussion um den historischen Jesus einführen. Das gilt auch für eine Arbeit, die sich an einen breiteren LeserInnenkreis richtet. Aus langjähriger Erfahrung heraus halte ich es für dringend erforderlich, das Problem der Rückfrage nach dem historischen Jesus auch NichttheologInnen zu vermitteln. R. begnügt sich einzig mit dem folgenden Hinweis im Vorwort, wobei im dunkeln bleibt, warum die angesprochene Suche ein so schwieriges und kühnes Unterfangen ist: „Zum Jesus der Geschichte, zu seinen echten Worten und Anliegen, zu seinem ursprünglichen Handeln und Wirken führt nur der Weg verantworteter Geschichtskritik. Die Suche nach den echten Worten und dem verbürgten Wirken Jesu als Freund und Anwalt der Frauen ist darum ein schwieriges und manchmal kühnes Unterfangen“ (9f).

An dieser Stelle sei auch auf R.s recht sorglosen Umgang mit der Geschichtlichkeit einiger Perikopen hingewiesen (z. B. die Syrophö-nizierin, die Samariterin am Brunnen, die Witwe von Nain, die Lazarusaufweckung). Zur Verwirrung trägt dagegen bei, wenn R. die Hochzeit zu Kana anfangs auslegt als hätte sie historisch stattgefunden, im letzten Abschnitt dann aber ihre Geschichtlichkeit in Frage stellt.

Zweitens: R. verliert mehrfach kapitellang die Frauen und damit Jesus als Freund und Anwalt der Frauen aus dem Blick. Inwiefern ist es für das Thema des Buches wichtig, über die Kontroversen zu den Taufstellen Johannes des Täufers ausführlich informiert zu werden? Was für einen Sinn hat in diesem Zusammenhang die breite Darstellung der Diskussion um die Gebetsanrede ABBA als Kennzeichen der Sprache Jesu? Völlig überflüssig erscheint mir die 17 Seiten umfassende Darstellung der Passion Jesu, da Frauen darin nur beiläufig erwähnt werden und die Frauen als Zeuginnen von Kreuzigung und Begräbnis Jesu im folgenden Kap. behandelt werden.

Auch sonst hat R. Schwierigkeiten, die großen Themen und Ereignisse im Leben Jesu mit dem Aspekt „Frauen“ zu verbinden. So ist mir nicht klar, weshalb R. die Wundertaten an Frauen, das Vorkommen von Frauen in Gerichtsworten und Gleichnissen nicht schon im zweiten Kap. des ersten Hauptteils behandelt unter der Überschrift „Die Gottesherrschaft im öffentlichen Leben Jesu“, sondern statt dessen in einem eigenen Kap. unter der Überschrift „Frauen im Spruchgut und im Wirken Jesu“. Das ist um so erstaunlicher, da im Kap. über die Gottesherrschaft alle Themen aus dem „Frauenkapitel“ schon angeschnitten werden (Verkündigung Jesu, Wunder, Jesus und die SünderInnen, Forderungen Jesu), ja es hat sogar ein Abschnitt über die jüdischen Frauen im Palästina zur Zeit Jesu dort Eingang gefunden. Am besten mit dem Kontext verbunden ist das Frauenthema im Kap. über Johannes den Täufer als seinen Schüler – obwohl ich mir auch da vieles straffer gewünscht hätte – und im Kap. über das letzte Mahl Jesu im Zusammenhang der Frage, ob Jesus ein ntl. Priestertum eingesetzt habe.

Drittens: Die Rez.in kann nicht verhehlen, daß sie mit einigen Hypothesen des Vf.s große Schwierigkeiten hat und in vielen Fällen auch seine Argumentation nicht nachvollziehen kann. Das fängt mit seiner ausführlich vorgestellten These an, Johannes der Täufer habe nicht im Jordan getauft, sondern an verschiedenen Orten in Judäa, Samaria und der Batanäa, und endet mit der ebenfalls breit vorgestellten These, Jesus habe sein letztes Mahl als Paschamahl nach dem essenischen Kalender gefeiert, im Haus seines Vorzugsjüngers, der ein Essener war. Die deutliche Bevorzugung der johanneischen Chronologie und Topologie führt z. B. dazu, daß R. nicht nur vehement die Geschichtlichkeit der Lazaruserzählung und d. h. der Totenerweckung behauptet, sondern daß er in der Folge die Kopfsalbung der unbekannten Frau aus Mk und Mt in eine ursprüngliche Fußsalbung der Maria aus Bethanien uminterpretiert, die diese zu Ehren der Auferweckung ihres Bruders durch Jesus durchführte.

Fazit: R.s Jesusbuch ist trotz seiner Anlage weder eine Jesusbiographie mit durchgängiger Berücksichtigung der „Frauen“, noch stellt es Jesus so dezidiert als Freund und Anwalt der Frauen heraus, wie der Titel suggeriert, vielmehr macht es den Eindruck, als fasse R. darin noch einmal seine zum Teil recht eigenwilligen Thesen zum historischen Jesus zusammen und verbinde sie mit seinem Interesse an der kirchlichen Frauenfrage. Möglicherweise hängt auch damit zusammen, daß das Buch in seiner Anlage wie in einzelnen Abschnitten unausgeglichen wirkt.

Ohne Frage finden sich in R.s Buch trotz aller Kritik eine Vielzahl von guten Erkenntnissen und Anregungen. Erwähnenswert scheint mir auch, daß R. sein im Vorwort formuliertes Anliegen nie aus dem Blick verliert, „Jesu frauenfreundliches Wort und Wirken auch als Quelle und Ermutigung heutigen Handelns im Raum unserer Kirchen erkennbar“ werden zu lassen, und das unter Einschluß einer „frauenfreundlichen“ Interpretation der Abendmahlereignisse und der drei Frauen als Zeuginnen von Tod, Begräbnis und Auferstehung Jesu. Zwei Punkte möchte ich daher am Schluß hervorheben, die mir an R.s Buch gefallen haben:

Erstens: R. zeigt in einigen Abschnitten, was für überraschende Perspektiven sich eröffnen, wenn auch an den Stellen des NT konsequent nach den Frauen gefragt wird, in denen Frauen nicht explizit erwähnt werden. Deutlich wird das u. a. im Kap. über Johannes den Täufer und seinen Jüngerkreis: Wenn Johannes auch Frauen getauft hat, wie hat er sie dann getauft? Durfte er sie als Mann untertauchen, oder mußten das Helferinnen übernehmen? Waren diese Helferinnen vergleichbar mit den im NT erwähnten Jüngern des Johannes?

Zweitens: R. beantwortet die leidenschaftlich diskutierte Frage in der röm.-kath. Kirche, ob Jesus ein ntl. Priestertum eingesetzt habe, ganz entschieden mit „Nein“ (162f). Zwar setzt er nirgends seine Erkenntnisse in kirchenpolitische Forderungen um, doch weisen Äußerungen wie die folgende die Richtung an: „Durch die Taufe auf ihn [Christus] werden Frauen und Männer christusförmig und damit fähig, Christus auf allen Ebenen des christlichen und kirchlichen Lebens darzustellen und sich ihm als HelferInnen anzubieten (Röm 6,1–11)“ (167).

Saarbrücken

Angelika Strotmann

Goetz, Hans-Werner: Frauen im frühen Mittelalter. Frauenbild und Frauenleben im Frankenreich. – Köln / Wien: Böhlau 1995. 440 S., brosch. DM 58,00 ISBN: 3-412-07795-X

Das Buch von Hans-Werner Goetz hat deutliche Vorzüge, aber auch Schwächen. Es gibt einen anregenden Überblick über zahlreiche Forschungsfelder der Frauengeschichte v. a. der Karolingerzeit, nicht allerdings des ganzen Frühmittelalters. Quellen der Merowingerzeit werden, bis auf Gregor von Tours sowie einige Heiligenviten, eher am Rande behandelt, gleiches gilt für die Literatur zu dieser Epoche. Zwar betont der Vf., keinen „Versuch einer Synthese der Geschichte der Frauen im frühen Mittelalter“ (25) anzustreben, doch kann diese Relativierung keine Begründung dafür bieten, daß die Merowingerzeit unterrepräsentiert ist. Erfreulich sind die stetigen und notwendigen Hinweise auf die Begrenztheit der Quellen sowie auf die Diskrepanz von Norm und Realität, von Idealbild und Wirklichkeit, die in den Quellen sichtbar wird. Allerdings gehören zur Realität auch die geistigen Vorstellungen einer Zeit, der verwendete Begriff von Wirklichkeit wäre daher zu überprüfen.

Die Einleitung des Buches (13–30) enthält methodische Vorbemerkungen zum Forschungsgegenstand und zu dessen Position im Spektrum heutiger Geschichtswissenschaft. Geschlecht als eine historische Kategorie ist im jeweiligen Kontext eine unerläßliche, bisher zu wenig berücksichtigte Kategorie, kann aber nicht das einzig wichtige Kriterium sein.

Kap. 1 (31–70) bietet einen höchst informativen und breitgefächerten Überblick über Themen und Stand der Forschung, hat aber gerade für den Bereich der religiösen Welt auch Lücken: Arbeiten Arnold Angenendts und seiner Schüler und Schülerinnen sind nicht rezipiert, obwohl gerade diese grundlegende Informationen (zum christlichen und religiösen Milieu des frühen Mittelalters) bieten.

Kap. 2 (71–103) widmet sich der exegetischen, historischen und in Ansätzen auch theologischen Deutung Evas und kommt zu dem vermutlich teilweise überraschenden Ergebnis, daß die Theologen und Kommentatoren des „Schöpfungsberichts“ (als Begriff treffender als das von G. verwendete Wort „Bibelbericht“) im Frühmittelalter keineswegs nur misogyn waren. G. weist auf positive Züge des Eva- und damit des Frauenbildes hin und zeigt hier erstmals (wie später auch in anderen Zusammenhängen), daß eine hierarchische Minderstellung der Frau nicht sofort eine Minderbewertung bedeutet.

Kap. 3 (105–162) behandelt das Bild heiliger Frauen, leider nur anhand von Viten und nicht, wie es möglich wäre, ergänzend auch anhand von Klosterregeln, Bußbüchern, Synodaltexen usw. Auch beschränkt sich Klosterleben eben nicht nur auf heilige Frauen, sondern es können auch andere Nonnen und ihre tägliche Religiosität in den Quellen sichtbar gemacht werden.

Kap. 4 (165–196) und 5 (199–242) bieten Sondierungen zur rechtlichen Norm, zur theologischen Begründung und zur alltäglichen Lebensgemeinschaft der Ehe und damit zur Rolle der Ehefrauen. Schien gerade die rechtliche Stellung von Frauen im frühen Mittelalter nahezu erschöpfend behandelt, so zeigt der Vf. in beiden Kap.n allein durch die Gegenüberstellung verschiedener Quellengattungen, daß selbst in einem weithin erschlossen scheinenden Forschungsfeld noch Entdeckungen zu machen sind.

Ganz besonders gilt das für die Protagonistinnen von Kap. 6 (245–279), die Bäuerinnen. Trotz der schwierigen Quellenlage kann der Vf. durch die Bearbeitung von Urbaren und Polyptychen eine Gruppe frühmittelalterlicher Frauen sichtbar werden lassen, die bisher nur wenig faßbar schien. Welche Rollen Bäuerinnen in der täglichen Arbeitsteilung übernahmen (*opus femine*), wie weit ihr Einfluß und ihre Tätigkeit in der Familie und über diese hinaus reichten, dazu liefert G. neue und interessante Ergebnisse.

Kap. 7 (281–323) befaßt sich mit der bildlichen Darstellung von Frauen, die als Forschungsthema noch in den Anfängen steckt. Die gewählten Beispiele sind sprechend, informativ und vielseitig.

Die Antworten in Kap. 8 (325–341) auf die Frage nach Verhaltensnormen für Frauen und Verhaltensformen von Frauen müssen aufgrund der Quellsituation vage bleiben.

Gleiches gilt für Kap. 9 (343–359), das die Frage nach der Existenz eines weiblichen Selbstverständnisses im Mittelalter stellt.

Kap. 10 (361–392) greift diesen Themenbereich noch einmal von einer anderen Position aus auf und bearbeitet die Selbstdarstellung frühmittelalterlicher Frauen im Spiegel ihrer Briefe. Von einem spezifischen weiblichen Selbstverständnis kann nur schwer gesprochen werden.

Schließlich versucht G. ein Resümee (395–417). Deutlich wird, daß Stand, Stellung und Funktion das Leben von Frauen im frühen Mittelalter stärker beeinflussen haben als das Geschlecht. Häufig kann sogar innerhalb dieser drei Kategorien eher von Gemeinsamkeiten denn von Unterschieden der Geschlechter gesprochen werden. Aussagen zu Frauen finden sich in den benutzten Quellen eher am Rande, ein zentrales Thema der Diskussion ist die „Frauenfrage“ im Frühmittelalter nicht. Dennoch ist die moderne Kategorie „Geschlecht“ legitim auf das frühe Mittelalter anwendbar, sie erweitert das heutige Wissen von Alltag und Wirklichkeit des Frühmittelalters um das Doppelte: um jene Hälfte, die der Geschichte der Frauen zukommt.

Münster/ Hannover

Gisela Muschiol

Bangert, Michael: Demut in Freiheit. Studien zur geistlichen Lehre im Werk Gertruds von Helfta. – Würzburg: Echter 1997. IX, 404 S. (Studien zur systematischen und spirituellen Theologie, 21), kt DM 58,00 ISBN: 3-429-01946-X

Die Beschäftigung mit der Frauenmystik des Mittelalters orientierte sich auf Seiten der Theologen fast ein Jh. lang v. a. am religiösen Leben der Visionärinnen und dem affektiven Gehalt ihrer Visionen; so dienten diese Frauen auch noch im 20. Jh. als Vorbilder und als Anreger einer verinnerlichten religiösen Lebensführung. Davon nahezu unabhängig, begeisterten sich die Germanisten an der sprachlichen Qualität dieser Nonnenliteratur, an der Poesie und Emotionalität der Sprechweise. Wesentliches Kriterium der Beurteilung war dann jeweils die Echtheit des Erlebens, wozu auch die Psychologie ihre kritisch-skeptischen Diskussionsbeiträge lieferte. Erst in jüngster Zeit kommt in den Blick, nicht zuletzt unter Fragestellungen der feministischen Theologie, daß in diesen Werken auf höchstem geistigen Niveau eine sehr spezifische eigene Theologie entwickelt wird, untrennbar verbunden mit einer sehr spezifischen eigenen – bildhaften und dialogischen – Sprechweise. Fundiertes theologisches Wissen und ebenso fundiertes formkritisches Sprachverständnis sind heute gleichermaßen als Grundvoraussetzung für eine wissenschaftliche Beschäftigung mit dieser Literatur zu fordern; zugleich ist – auch unter soziologischen Kriterien – nach deren konkretem „Sitz im Leben“ zu fragen. Wesentlicher als die Frage nach der „Erlebnisechtheit“ der Visionen erscheint nun die Frage nach der theologischen Konzeption einer Visionärin sowie deren eventuellen Abwandlungen in der Hand von Redaktorinnen vor dem Hintergrund einer bestimmten Klostergemeinschaft.

M. Bangert bringt in seinen „Studien zur Geistlichen Lehre im Werk Gertruds von Helfta“ diese Postulate konsequent zur Anwendung. Seine Arbeit zeigt, daß sich dadurch neue Dimensionen der Frauenmystik erschließen. Das Thema „Demit in Freiheit“ ist – denkt man an die üblichen mystischen Zentralbegriffe – ebenso überraschend wie letztlich überzeugend gewählt.

B. kann, nach einem fundierten Überblick über die christliche Tradition der Demut – Augustinus, Regula Benedicti, Bernhard v. Clairvaux, Franziskus v. Assisi – aufweisen, daß diese christliche Basistugend grundlegend für das „mystische“ Leben und Erleben Gertruds ist. Maß aller Demut ist die „humilitas“ Gottes selbst, die in der Kenosis Christi das Erlösungsgeschehen in Gang setzt. Im tiefsten Tal der Demut begegnet der demütige Gott dem Menschen, der sich in Demut seiner uneingeschränkten Gebrechlichkeit und Blöße bewußt ist. Entsprechend dem urchristlichen Paradox erfolgt der Aufstieg zu Gott somit im Abstieg in das Demutstal, der zugleich ein Absinken in den „überfließenden Abgrund der Güte Gottes“ ist. Aufs engste ist diese Demut mit der Liebe („amor“ und „caritas“) verbunden: wie die Liebe Gott zur demütigen Deszendenz veranlaßt, so macht die Demut den Menschen fähig, sich selbst zu entäußern und so ganz in die göttliche Liebe einzugehen. Die Demut Gottes verwirklicht sich bereits im Schöpfungsgeschehen selbst, sodann in der Inkarnation und Passion ebenso wie in der Eucharistie und im Bußgeschehen; sie steht in engstem Zusammenhang mit dem Wirken der Gnade und der Rechtfertigung des Menschen; modellhaft kommt sie im Leben Marias zur Erscheinung, sie ist die Voraussetzung für die Gottesgeburt. Für den Menschen bedeutet die Demut nicht eine Verneinung der eigenen Menschlichkeit, sondern sie ermöglicht ihm gerade erst – in der Erkenntnis und Akzeptanz der eigenen Gebrechlichkeit –, das rechte Grundverhältnis zu sich selbst zu gewinnen; sie erfaßt ihn ganzheitlich – auch in körperlicher Haltung und Gestik –, macht ihn innerlich frei und führt ihn bis zur „deificatio“ des Menschen. B. kann nachweisen, wie sich in der Gesamtheit dieser theologisch-anthropologischen Aussagen ein grundlegender Paradigmenwechsel vollzieht, der nicht nur von kultisch-materialer Frömmigkeit hin zu einer Herzensfrömmigkeit geht, sondern v. a. auch anstelle einer Gottesvorstellung, die von Grausamkeit geprägt ist, das Bild eines – androgynen – demütig liebenden Gottes setzt. Dies hat zugleich auch Auswirkung auf die alltägliche religiöse Praxis: von der demütigen Hinwendung zum Nächsten, auch unter Vernachlässigung von Regelvorschriften, bis hin zur Kritik an der zunehmenden Klerikalisierung der Kirche; ihr tritt die Mystikerin mit dem in der Demut wurzelnden selbstbewußten Anspruch auf priesterliche Kompetenz entgegen. Man kann geradezu von einem theologischen Kosmos sprechen, den B. im Werk Gertruds von Helfta aufzeigt; er ist zugleich von konkreter kirchenpolitischer Relevanz.

Die Arbeit erfordert allerdings einen geduldrigen Leser. Methodisch ist – durchaus sinnvoll – der Ansatz gewählt, sämtliche relevanten Stellen heranzuziehen und diese in ihrer Komplexität, v. a. auch in Hinblick auf ihre Bildlichkeit, zu analysieren. Dies führt jedoch zwangsläufig ebenso zu komplexen Ergebnissen wie auch zu manchen Redundanzen. Da auch die Zusammenfassung am Schluß sehr knapp gehalten ist und ein Register fehlt, muß der Leser schon das gesamte Buch lesen, um etwa auf das methodisch mustergültige und inhaltlich zentrale Kap. über das mystische Initialerlebnis (249–257) zu stoßen oder um solch hervorragende Ergebnisse zu finden wie etwa den Hinweis auf den Paradigmenwechsel (349f) oder die Feststellung, daß die „Vernichtung der leiblichen Person“ in der Demut „näherhin eine kompromißlose Verwandlung“ und der „Beginn der Gott-Werdung“ ist (289). Der aufmerksame Leser allerdings vermag auf diese Weise nahezu an jeder Stelle zum Kosmos der mystischen Theologie Gertruds von Helfta und zur Schönheit ihrer Sprache zu gelangen. B. gelingt dabei der überzeugende Beweis, daß hier eine eigenständige, von Frauen entwickelte Theologie solcher Qualität vorliegt, daß ihr künftig im Spektrum mittelalterlicher Theologie hohe Bedeutung zugemessen werden muß. Für uns heute wird diese Theologie, die auf das nicht-autoritäre Gottesbild mit der „Freiheit des Herzens“ antwortet, in einer bisher noch gar nicht abzuschätzenden Weise fruchtbar zu machen sein, auch in Hinblick auf die nicht-autoritäre Vermittlung, die mit ihren Bildern und Dialogen zur Gottesbegegnung motiviert, statt in dogmatische Begriffe einzuengen.

In der kontroversen Frage, ob bei Gertrud von Helfta von einer Herz-Jesu-Frömmigkeit zu sprechen ist, bringt B. zahlreiche Belege für die zentrale Bedeutung des Herzens bei dieser Mystikerin. Die Frage scheint mir gerade nach B.s sonstigen Ergebnissen nunmehr eindeutig beantwortbar: es ist das Herz Jesu Christi, der wesentlich in seiner Göttlichkeit erfahren wird; die auf die menschlichen Affekte zielende spätere Herz-Jesu- (und nicht Herz-Christi-)Frömmigkeit des 19. Jh.s hebt sich davon deutlich ab.

In den Schlußüberlegungen weist B. auf die Infragestellung der Demut in der Moderne hin. Wie ihr Gegenteil, die „sündhafte Egozentrierung“, in der der Mensch „sich selbst zum unantastbaren Mittelpunkt macht“ (285), eine zentrale Problematik der Moderne ist – das (nach Augustinus) „experimentum medietatis“ –, hat W. Rehm in einer leider allzu wenig bekannten Studie aufgezeigt: Jean Paul – Dostojewski. Eine Studie zur dichterischen Gestaltung des Unglaubens, Göttingen 1962.

Essen

Siegfried Ringler

Conrad, Anne: *Zwischen Kloster und Welt*. Ursulinen und Jesuitinnen in der Katholischen Reformbewegung des 16./17. Jahrhunderts. – Mainz: Philipp von Zabern 1991. XII, 296 S. (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz. Abt. Religionsgeschichte, 142), Ln DM 78,00 ISBN: 3-8053-1249-0

Die Geschichte der Ursulinen und der jesuitisch geprägten weiblichen Kongregationen ist von der deutschsprachigen Historiographie bis auf einige, zumeist ordensnahe Untersuchungen, lange Zeit nicht beachtet worden. Auf diese Weise war ihr Beitrag zur Frauen- und Mädchenbildung im Zeitalter zwischen Reformation und Aufklärung nur spärlich erhellt, wie auch zahlreiche theologische und institutionengeschichtliche Aspekte der Gründungen verborgen blieben.

In dieser Hinsicht hat Anne Conrad mit ihrer Diss. über den Anteil der Ursulinen und Jesuitinnen an der katholischen Erneuerungsbewegung des 16. und 17. Jh.s eine zentrale Studie zu einem kaum bearbeiteten Bereich der frühneuzeitlichen Geschichte vorgelegt. Die Arbeit ist, vom Erkenntnisinteresse als auch von der Fragestellung ausgehend, als ein Beitrag zur historischen Frauenforschung konzipiert. Sie folgt der These, daß die untersuchten Gründungen, die heute als voneinander unabhängig und unterschiedlich motiviert erscheinen, als Teile einer Bewegung aufzufassen seien und sich eine „ursulinisch-jesuitische Frauenbewegung“ im genannten Zeitraum konstituiert habe.

Ausgangspunkt der Untersuchung ist die Entstehungsgeschichte der Ursulinen in Brescia im frühen 16. Jh. Die Vf.in stellt zunächst die Gründung und Entwicklung der Gemeinschaft Angela Mericis dar, die schließlich, von Carlo Borromeo gefördert, als „Katechismusjungfrauen“ der Christenlehrbruderschaft durch eine reformierte Regel untergeordnet wurden. Die Niederlassungen der Gesellschaft in Frankreich erfuhren im frühen 17. Jh. ebenfalls mit der Überführung in einen monastischen Orden eine einschneidende Neuorientierung, die vom ursprünglich angestrebten Leben in der Welt wegführte.

Anschließend stellt C. die vier wichtigsten jesuitisch ausgerichteten Gemeinschaften und ihre Gründerinnen vor: Anne de Xaintonge und die Ursulinen von Dole, Alix Le Clerc und die Congrégation de Notre Dame, Mary Ward und die Englischen Fräulein sowie Regine Protmann und die Katharine- rinnen. Zu den Motiven und Zielen, die diese verbinden, zählen der Wunsch nach einem Gemeinschaftsleben ohne Klausur, einfache Gelübde und die Unterrichtstätigkeit als „geistiges Werk der Barmherzigkeit“.

Im Zentrum der Studie steht die Kölner Ursulagesellschaft, eine 1606 gegründete semireligiöse Gemeinschaft, die ursulinische und jesuitische Gedanken miteinander verknüpfte. Die Vf.in erarbeitet hier anhand ungedruckter Quellenmaterials die Einzelheiten der Entstehung und des Selbstverständnisses der Kongregation, die sich in der ersten Hälfte des 17. Jh.s gegen zahlreiche Eingriffe von klerikaler Seite zur Wehr setzen mußte.

Im Anschluß an diese im wesentlichen chronologische Darstellung werden zunächst die Bestrebungen der Religiösen, durch das Apostolat in der Welt an der kirchlichen und sozialen Reform ihrer Zeit zu partizipieren, in die außerkirchlichen Zusammenhänge der „Querelle des femmes“ des 16. und 17. Jh.s gestellt. In diese zeitgenössische Diskussion um das Wesen und die Bildbarkeit des weiblichen Geschlechts griffen die Ursulinen und Jesuitinnen nicht mit eigenen Beiträgen ein, doch läßt sich an Äußerungen Mary Wards und Anne de Xaintonges erkennen, daß diese Geschlechterproblematik reflektiert wurde. Mit der Einrichtung von Lehrhäusern für die elementare und höhere Bildung von Mädchen unterschiedlichster Herkunft gestalteten die Gemeinschaften jedoch aktiv das frühneuzeitliche Bildungsangebot. Besonders bei den Englischen Fräulein wurde dabei eine genaue Kopie der Studienhäuser und Kollegien des jesuitischen Vorbildes angestrebt.

Als wichtiges bildungsgeschichtliches Ergebnis hält C. fest, daß sich seit dem Ausgang des 16. Jh.s die Konfessionen im Bereich des institutionalisierten Elementarunterrichts kaum voneinander unterschieden, von einem Vorsprung des Protestantismus könne nicht gesprochen werden. Eher sei im Bereich der höheren Mädchenbildung auf die vergleichsweise größere Aktivität von katholischer Seite hinzuweisen, die in der Orientierung der Frauengemeinschaften am Modell der Jesuiten begründet sei.

In einem abschließenden Teil werden die geistlichen Ansprüche und der Wunsch nach Autonomie der Kongregationen mit der kirchenrechtlichen Situation des dargestellten Zeitraumes konfrontiert. Dabei zeichnete sich seit der Mitte des 16. Jh.s eine restriktivere Haltung der kirchlichen Obrigkeit gegenüber den Freiheiten der Gemeinschaften ab. Die Institutionalisierung der Reformbewegung, verbunden mit der wachsenden Klerikalisierung, führte zu unterschiedlichen Reaktionen der Gemeinschaften. Der größte Teil der ursulinisch-jesuitischen Kongregationen partizipierte an dieser Entwicklung und nahm die Klausur an oder beschied sich mit dem Status einer einfachen Bruderschaft. C. konstatiert schließlich, einige Einzelpersonlichkeiten ausgenommen, das Scheitern der „ursulinisch-jesuitischen Bewegung“ und ihrer Bestrebungen für eine emanzipierte Lebensform der Frau in der katholischen Kirche.

Es wäre zu überlegen, ob die spezifische Begrifflichkeit der historischen Frauenforschung nicht teilweise Gefahr läuft, die Motivation der Gründerinnen wie auch das klerikale männliche Umfeld

dem historischen Gefüge zu entheben („Frauenbewegung“, „emanzipatorisch-feministisches Potential“, „Patriarchat“).

Die vorgelegte Studie muß durch ihre quellenorientierte und anschauliche Darstellung als vorbildliche Pionierleistung der Geschichte der weiblichen Schulorden gelten. Sie fordert überdies auf, sich diesem Bereich der Frühen Neuzeit stärker als in der Vergangenheit zu widmen.

Tübingen

Juliana Tischel / Ernst W. Zeeden

Burggraf, Jutta: *Teresa von Avila*. Humanität und Glaubensleben. – Paderborn: F. Schöningh 1996. 510 S., geb. DM 88,00 ISBN: 3-506-71819-3

Die Karmelitin Teresa von Avila (1515–1582) – sie wurde im Jahre 1970 zur ersten Kirchenlehrerin erhoben – zieht heute, wie Jutta Burggraf, Prof.in für systematische Theologie in Pamplona, in ihrer hier angezeigten gründlichen Monographie feststellt, Menschen unterschiedlichster Mentalität und Religionszugehörigkeit in ihren Bann, wenn man sie als Mystikerin, Reformerin und Rebellin verehrt, als Genie und Lehrerin der Theologen und neuerdings auch als Feministin (38). Mit wohlthuendem Einfühlungsvermögen beschreibt Vf.in Leben und Denken einer ungewöhnlichen Frau, die man, ohne zu übertreiben, als eine der Größten in der Geschichte des abendländischen Christentums bezeichnen kann, als die „genialste Persönlichkeit der christlichen Mystik“ (20). Sie entfaltet ihre Darstellung nach einer instruktiven Einleitung in vier Teilen, um endlich in einer abschließenden Zusammenfassung noch einmal die wichtigsten Gedanken zu unterstreichen.

Der erste Teil befaßt sich mit der Persönlichkeit der Heiligen, indem er das Teresa-Bild in Hagiographie und Forschung Revue passieren läßt und anschließend einige Wesenszüge der Heiligen skizziert, ihre herausragenden Talente und ihre Grundhaltungen. Da ist die Rede von ihrer Begabung zur Freundschaft, die sie in ihrer geistigen Entwicklung immer mehr in der Gottesliebe verankert, von ihrem Organisations- und Leitungstalent und von ihrem christlichen Ethos, wie es sich konkretisiert in ihrem Sündenbewußtsein, in ihrer Demut, in ihrem Gehorsam, in ihrer Leidensbereitschaft, in ihrem Humor und in ihrer unerschütterlichen Lebensfreude.

Der zweite Teil behandelt Teresa in ihrem gesellschaftspolitischen Umfeld und vermittelt wichtige Einsichten in die geschichtlichen, sozialen und politischen Konstellationen, die das Leben und Wirken dieser begnadeten Theologin und Schriftstellerin bestimmt haben. Er zeigt, welche äußeren Faktoren die „humanitas“ der Heiligen beeinflusst haben.

Der dritte Teil beschäftigt sich mit der Art und Weise, in der Teresa mit ihren Mitarbeitern und Vorgesetzten umging, er erläutert ihre realistische Einstellung, ihr Frauenbild und ihre Zusammenarbeit mit einer großen Zahl von bedeutenden Theologen ihrer Zeit, besonders mit Johannes vom Kreuz und Jerónimo Gracián. Hier erfahren wir interessante Einzelheiten über das Selbstverständnis Teresas und über ihre vertrauten, wenn auch nicht immer spannungsfreien Beziehungen zu ihren Weggefährten, die in den Jh.en zu den unterschiedlichsten Interpretationen Anlaß gegeben haben.

Der vierte Teil zeigt die Heilige in ihrem religiösen Umfeld und beschreibt ihren persönlichen mystischen Weg und ihre Einschätzung der Mystik in sich sowie im Blick auf die innerkirchliche Erneuerung. Er analysiert die Eigenart der mystischen Theologie Teresas, die Einordnung und Wertung der außerordentlichen mystischen Begleiterscheinungen in ihrem Leben und den aus ihrer Mystik resultierenden Missionseifer. Dieser Teil klärt v. a. auch die Beziehung der „humanitas“ Teresas zur „humanitas“ Christi und fragt dabei nach dem letzten Grund des humanen Handelns der Heiligen.

Der abschließende Teil behandelt endlich noch einmal zusammenfassend die Rezeption der Heiligen und die spezifische Gestalt ihrer Humanität, die, wie er nachdrücklich betont, tief in ihrer Gottbegegnung verwurzelt ist und sich von daher in erster Linie als Gotteszeugnis manifestiert. Hier geht es v. a. um den besonderen Beitrag des Lebenszeugnisses der Heiligen zur Identität des Christen, speziell auch zur Identität des christlichen Theologen. Dabei erklärt Vf.in, es sei die innige Christusfreundschaft gewesen, die das Leben dieser Heiligen bestimmt habe, die sie innerlich frei gemacht habe und die sie alle Schwierigkeiten habe überwinden lassen, die sich ihrem Lebensweg und ihrem Lebenswerk entgegengestellt hätten.

Nicht neue Quellen will B. mit ihrer Monographie erschließen, nicht neue geschichtliche Fakten will sie vortragen, ihr geht es vielmehr darum, „das fast unübersehbare Material zur Teresa-Forschung zu ordnen und zu deuten, damit der Blick sich klarer auf die historische Gestalt der Heiligen von Avila richten kann“ (26). Sie hat die umfangreiche Literatur über Teresa intensiv durchgearbeitet, und es ist ihr gelungen, mit sicherem Instinkt das Dickicht der oft widersprüchlichen Deutungen der Heiligen zu lichten, viele Irrtümer und Mißverständnisse zurechtzurücken und so ein überzeugendes Bild der Heiligen zu gestalten. Obwohl das Werk wissenschaftlich auf hohem Niveau steht, ist es in einer flüssigen und leicht lesbaren Sprache geschrieben, ist es teilweise geradezu faszinierend in der Darstellung. Immer wieder läßt Vf.in Teresa zu Wort kommen.

Dabei schöpft sie v. a. die reiche Briefliteratur aus – Teresa hat eine umfangreiche Korrespondenz geführt –, wodurch die Darstellung an Lebendigkeit und an Authentizität gewinnt. Stets vorsichtig und umsichtig im Urteil, spart Vf.in nicht mit Belegen aus der Primärliteratur, wie auch aus der Sekundärliteratur. Dank ihrer guten Spanischkenntnisse kann sie in ihrer Arbeit die umfangreiche spanische Literatur zur Teresa-Thematik dem deutschen Sprachraum in verdienstlicher Weise übermitteln. Das Verzeichnis der zitierten Sekundärliteratur umfaßt allein 34 S.n. Es wird ergänzt durch ein Verzeichnis der Primärliteratur zu Teresa, Johannes vom Kreuz und Jerónimo Gracián und durch ein Verzeichnis weiterführender Literatur, das noch einmal 17 S.n. umfaßt. Schon dadurch ist das Werk ein Markstein in der Teresa-Forschung.

Die Schriften Teresas – sie gehören zur spanischen Nationalliteratur, ja, zur Weltliteratur – sind der Niederschlag ihres religiösen Lebens und ihres mystischen Erlebens, ihres Kämpfens und Arbeitens und ihres apostolischen Wirkens. Sie zeugen von ihrem innigen Verkehr mit Gott und mit Christus, sie sind ein Spiegelbild ihres inneren Lebens, sie sind praktische Theologie. Die Theologie Teresas ist das gelebte Leben. Sie ist von einem gesunden Realismus geprägt. Bei einer äußerst schwachen Gesundheit hat die Heilige von Avila ein gewaltiges Lebenswerk vollbracht. Im Zuge der Reform des Karmeliter-Ordens hat sie siebzehn Klöster gegründet, fünfzehn Frauenklöster und zwei Männerklöster. Dabei war sie geleitet von dem unbeirraren Bemühen, die Seelen der Menschen für den himmlischen Bräutigam zu gewinnen, bestimmt von der Liebe zu Gott als dem Leitmotiv ihres Lebens und Wirkens. In diesem Zusammenhang spricht sie in ihren Schriften über die Übung der Tugenden, die Beobachtung der evangelischen Räte, das Leben der Vereinigung mit Gott und die ständige Vervollkommnung und Heiligung des Lebens. Dabei ist sie originell und eigenständig, in ihrem Stil und in den Inhalten, wenngleich sie aus der mystischen Tradition der Kirche geschöpft, viel gelesen und viele Gespräche mit den gelehrten Theologen ihrer Zeit geführt hat. Die Hauptquelle, aus der sie schöpft, ist, wie sie immer wieder versichert, Christus selbst. Die große Leistung der Heiligen von Avila ist die Integration von menschlicher Liebe und Gottesliebe. Diese Integration analysiert sie theoretisch und vollzieht sie praktisch.

Die Mitte des religiösen Lebens ist für Teresa das Gebet, das sie als schlichte, liebende Beziehung zu Gott, als Anschauen Gottes, als Ausdruck der Liebe zu Gott und als gelebte Freundschaft mit Christus, „seiner Majestät“, charakterisiert. Der Aufstieg zu Gott ist für sie ein Abstieg in das Innerste der Seele, in das Innerste des Menschen, das sie mit einer Burg vergleicht, in der es sieben Wohnungen gibt. Es ist für sie selbstverständlich, daß sowohl das Studium als auch die Vermittlung der Glaubenslehre vom Gebet vorbereitet und begleitet sein muß. Sie betont, daß man einen anderen nur erkennen kann, wenn man ihn liebt, und daß man ihn nur lieben kann, wenn man Umgang mit ihm hat (373).

Vf.in zeigt, daß die Menschlichkeit Teresas, ihre Humanität, die Frucht ihres konsequenten Glaubenslebens ist, daß sie in ihrem Leben die „humanitas“ des Erlösers, wie sie Tit 3,4 angesprochen ist, beispielhaft verwirklicht und so das Bild Gottes im Menschen, den ursprünglichen Gedanken Gottes, in paradigmatischer Weise zum Leuchten gebracht hat.

Vf.in zeichnet die Gestalt Teresas vor dem Hintergrund ihrer feministischen Deutung in zahlreichen neueren Publikationen, weshalb sie sich schwerpunktmäßig mit dem Frausein Teresas befaßt und sich immer wieder

auch mit der modernen Frauenforschung und mit dem Feminismus der Gegenwart, speziell auch mit der feministischen Theologie, auseinandersetzt. Dabei läßt sie sich zuweilen von deren polemischer Attitüde mitreißen, rückt dann jedoch in ihrer wissenschaftlichen Analyse wieder dezidiert davon ab.

Nicht ganz überzeugend ist das Kap. über die Neubegründung der Ehe durch Luther und die Humanisten (79ff). Das gleiche gilt für die Charakterisierung der Ehelehre des Konzils von Trient (86ff). Glänzend ist demgegenüber die Charakterisierung der Mitarbeiter Teresas, v. a. des Johannes vom Kreuz und des Jerónimo Gracián, und der Stellung der Heiligen zu ihnen (196ff), einfühlsam, ja, geradezu bewegend. Von besonderer Qualität ist auch jener Teil der Arbeit, der die Heilige in ihrem religiösen Umfeld behandelt und dabei ihre spezifische Religiosität ins Licht hebt (313ff).

Nur einige wenige Korrekturvorschläge seien angemerkt. Wenn es heißt: Teresa entwickelte einen neuen Stil, Theologie zu betreiben (453), so sollte der Begriff Theologie nicht in Anführungszeichen stehen. Man sollte nicht die analytische Wissenschaft als echte Wissenschaft bezeichnen und die „männliche Rationalität“ der „echten Wissenschaft“ zuordnen (449). Es dürfte angebracht sein, stets genau zwischen der feministischen Bewegung und dem Feminismus zu unterscheiden (448ff). Statt von einem „atheistischen Feminismus“ (450) sollte man einschränkend von einem weithin atheistischen Feminismus sprechen. Man könnte fragen, ob nicht schon die Thesen von „Le Deuxième Sexe“ von Simone de Beauvoir die Grenze zum Absurden überschreiten (449). Es ist wohl zuviel gesagt, wenn man feststellt, daß mit der Erhebung Teresas zur Kirchenlehrerin das Lehren der Frau in der Kirche offiziell anerkannt worden sei (451). Lehrende Frauen gab es zu allen Zeiten der Geschichte der Kirche. Es ist nicht einsichtig, wieso die Möglichkeiten zu einem glücklichen Leben für die Frauen recht begrenzt sind, wenn sie nur wenige Freundinnen haben und nur selten ausgehen dürfen (88). In der Anm. 27 auf S. 84 fehlt die Quellenangabe, in der Anm. 264 auf S. 366 fehlt die Angabe der Seitenzahl bei einem Zitat. Das auf S. 101 in der Anm. zitierte Werk von Margaret L. King „Die Frau“ ist im Literaturverzeichnis nicht angegeben.

Schließlich sei noch hingewiesen auf eine Reihe von Druckfehlern. So fehlt auf S. 8, Z. 12, der Abstand zwischen zwei Worten, ist auf S. 459, Z. 18, im Literaturverzeichnis fälschlicherweise auch der Titel in Fettdruck gesetzt, fehlt auf S. 38, Z. 4 und auf S. 64, Z. 10, ein Komma. Auf S. 392 fehlt in der letzten Zeile das Wörtchen „sie“. Auf S. 409 muß es in der Zeile 10 „eines“ heißen, auf S. 411 in der Anm. 492 José Ignacio. Auf S. 243 muß in Z. 26 „des jungen Mönchen“ in „des jungen Mönches“ korrigiert werden. Auf S. 107 muß es in der letzten Zeile heißen: die Edition des Alten Testaments, in der ersten Zeile auf S. 108 die Ausgabe des Neuen Testaments. Auf S. 322 ist in der 1. Zeile das Prädikat „wandelte sich“ fälschlicherweise zweimal gedruckt. Auf S. 86, Z. 12, muß es Reformation statt Reform heißen, auf S. 123, Z. 10, Reformatorin statt Reformatorin, ebenso auf S. 166, Z. 4. Auf S. 226 muß es laut Abkürzungsverzeichnis in der Anm. 229 WA heißen.

Alles in allem ist die Arbeit von B. eine außergewöhnliche wissenschaftliche Leistung, ein Standardwerk für die künftige Teresa-Forschung, an dem man nicht vorübergehen kann. Vf.in hat ihre Darstellung und Deutung der bedeutenden Mystikerin von Avila überzeugend begründet und eindrucksvoll zur Sprache gebracht.

Freiburg

Joseph Schumacher

Allgemeines/Festschriften/Universallexika

Gibellini, Rosino: *Handbuch der Theologie im 20. Jahrhundert*. – Regensburg: F. Pustet 1995. 554 S., kt DM 98,00 ISBN: 3-7917-1465-1

Eine Besprechung dieses reichhaltigen Werkes kann zu seinen Inhalten nicht wirklich Stellung nehmen. Nach dem kurzen Vorwort erhebt es den Anspruch, „eine umfassende Darstellung christlichen Denkens im 20. Jh.“ zu sein (10).

Zunächst seien die 16 Kap. in aller Kürze vorgestellt: I. *Dialektische Theologie*. Nach Hinweisen auf Harnack, Troeltsch und die Liberale Theologie geht Vf. auf die Etappen der sog. Dialektischen Theologie mit dem Schwerpunkt bei K. Barth ein. – II. *Existenztheologie*. Auf Erörterungen der Impulse Bultmanns folgen Ausblicke auf die neue Suche nach dem historischen Jesus bis 1964. – III. *Hermeneutische Theologie*. Die Entwicklung der Hermeneutik von Schleiermacher bis Gadamer wird skizziert; E. Fuchs und G. Ebeling finden gesonderte Aufmerksamkeit. – IV. *Theologie der Kultur*, damit ist im wesentlichen das Denken P. Tillichs gemeint. – V. *Theologie und Moderne*. Unter dieser etwas befremdlichen Überschrift wird D. Bonhoeffer behandelt. – VI. *Theologie der Säkularisierung*. Nach einer Darstellung F. Gogartens befaßt sich das Werk mit der z. T. kontroversen Diskussion der Weltlichkeit der Welt (Guardini, Blumenberg, Robinson, van Buren, Cox, Vahanian, Altizer, Hamilton, K. Rahner, Chenu, Daniélou, Metz). – VII. *Der Weg der katholischen Theologie vom Modernismustreit bis zur anthropologischen Wende*. Der Überblick beginnt mit Loisy; er geht weiter zu Blondel und zur „Nouvelle théologie“, zu den „Protagonisten“ der theologischen Erneuerung in Frank-

reich (Teilhard, de Lubac, Daniélou, Chenu, Congar). Des weiteren werden die Innsbrucker Kerygmatische Theologie, Guardini, K. Rahner und Balthasar behandelt. – VIII. *Theologie der Geschichte*. Nach einem Abschnitt über Cullmann folgt einer über die katholische Diskussion zur Geschichtstheologie (Daniélou, Bouyer, Thils, Malevez) sowie einer über Pannenberg. – IX. *Theologie der Hoffnung*. Auf eine Würdigung der Hoffnungstheologie Moltmanns folgt die Darstellung dessen Weges zur Kreuzestheologie. – X. *Politische Theologie*. Metz, Moltmann, Sölle, die kontroverse Diskussion werden hier bis 1976 verfolgt. – XI. *Theologie und Erfahrung* ist ganz Schillebeeckx gewidmet. – XII. *Theologie der Befreiung*. Das Referat beginnt mit 1962 und endet 1986. – XIII. *Schwarze Theologie mit Schwerpunkten auf Südafrika und den USA* und Ausblicken auf feministische schwarze Theologie. – XIV. *Feministische Theologie*, vom Anfang des 20. Jh.s und den unterschiedlichsten Tendenzen und Methoden einschließlich der theologischen Frauenforschung bis 1985. – XV. *Theologie der Dritten Welt*, insofern sie in XII–XIV nicht besprochen wurde, mit besonderer Berücksichtigung Asiens. – XVI. *Ökumenische Theologie*. Nach einem Rückblick auf die Ökumenische Bewegung im ganzen werden einzelne Impulse besonders gewürdigt: Congar, Fries-Rahner, Cullmann, Küng. Das Kap. geht zum Schluß noch auf die pluralistische Religionstheorie (Hick, Knitter u. a.) ein. Auf eine sehr kurze Zusammenfassung folgen detaillierte Literaturangaben sowie ein Namensregister.

Der Vf., der durch Monographien zu Teilhard, Moltmann und Pannenberg über Italien hinaus bekannt geworden ist, verfügt über eine enorme Belesenheit. Seine Darstellung läßt nur selten eine persönliche Wertung erkennen; sie beschränkt sich im allgemeinen auf das Referat, das sich bei vielen Stichproben als zuverlässig erweist.

Sein Schreibstil ist leicht zugänglich und gelegentlich durch Anekdoten bereichert. Die Kapiteileinteilung hat manche Wiederholungen zur Folge; es ist jedoch schwer zu sagen, wie diese hätten vermieden werden können. Das Werk eignet sich hervorragend zur Erstinformation für Theologiestudierende, die sich der Systematischen Theologie zuwenden, sowie für interessierte Nichttheologinnen/-theologen. Der Titel des Werkes darf jedoch nicht in die Irre führen. Es handelt sich in keiner Hinsicht um eine Gesamtbilanz. Noch nicht einmal alle wesentlichen Themen der Dogmatik werden angesprochen; so fehlen z. B. die katholische und evangelische Trinitätstheologie und die Sakramentenlehre. Die beträchtlichen Leistungen in Handbüchern und Lexika werden nicht gewürdigt. Das Fehlen eines Sachregisters ist bei der Komposition dieses Überblicks ein gravierender Mangel. Unverständlich ist, daß zu B. Welte und B. Lonergan kein Wort gesagt wird. Nicht dargestellt werden Moraltheologie, Sozialethik, Liturgiewissenschaft; die Exegese fehlt völlig außer den genannten Hinweisen auf die Hermeneutik; Kirchengeschichtsforschung mit Editionen, Patrologie, Kirchenrecht, Ostkirchenkunde kommen überhaupt nicht vor. So sind bei einer durchaus berechtigten Empfehlung dieses Werkes dessen Grenzen zu beachten.

Münster

Herbert Vorgrimler

Erinnern und Erkennen. Denkanstöße aus der Theologie von Johann Baptist Metz, hg. v. Tiemo Rainer Peters / Thomas Pröpper / Hermann Steinkamp. – Düsseldorf: Patmos 1993. 276 S., kt DM 44,80 ISBN: 3-491-77940-5

Die Festgabe der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Münster für J. B. Metz anlässlich seiner Emeritierung umfaßt 27 theologische und zeitgenössische Essays. Die Vf.innen und Vf. sind sämtlich Mitglieder der Theol. Fak. Ihre Beteiligung an diesem Bd verstehen sie, wie es das vom Dekan und den Hg.n unterzeichnete Vorwort (in Briefform an J. B. Metz formuliert) sagt, „als eine Art Selbstverpflichtung, die Sache der Politischen Theologie auf den verschiedenen akademischen Ebenen kreativ weiterzuverfolgen, um so einen der stärksten theologischen Impulse, den diese Fakultät erhalten hat, wirksam bleiben zu lassen“ (10). In diesem Sinne versuchen die Vf.innen und Vf. Denkanstöße und Problemeinsichten der Politischen Theologie für das von ihnen vertretene Fachgebiet aufzunehmen und weiterzudenken. Die teilweise in persönlicher Anrede geschriebenen Texte wurden fünf thematischen Schwerpunkten zugeordnet, die jeweils zentralen Problemstellungen der Politischen Theologie entsprechen.

I. Gottesgedächtnis: „Von der rettenden Kraft der jüdischen Gotteserinnerung“ (12–20) überschreibt ERICH ZENGER seinen Beitrag. Er bekennt, bei J. B. Metz v. a. gelernt zu haben, „daß und wie das Judentum uns die Gottesfrage neu buchstabieren lehrt – und daß Theologie, die nicht theozentrisch denkt, die Bezeichnung ‚Theologie‘ eigentlich nicht verdient“ (14). Es folgen drei weitere bibeltheologische Texte: LUDGER SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER („Ein König für das bebaute Land“ (Koh 5,8)“, 21–25) analysiert die politischen Implikationen von Koh 5,7.8. THOMAS HORMEISTER-HÖFNER („Die vergessene Klage“, 26–37) arbeitet im Verlassenheitsschrei Jesu am Kreuz (Mk 15,22ff) das Motiv der Klage und Trauer heraus. THOMAS SÖDING („Hoffnung für Lebende und Tote“, 38–49) skizziert Perspektiven paulinischer Eschatologie nach 1 Thess und 1 Kor. Nach einer kontrastierenden Betrachtung des Gottesverständnisses im babylonischen Enuma-Elisch-Mythos und im Kolosserbrief von FERDINAND SCHUMACHER („Erlöst vom Schrecken der Zeit“, 50–60), schließt der Beitrag von THOMAS PRÖPPER („Fragende und Gefragte zugleich“, 61–72) mit einigen Notizen zur Theodizee den ersten Abschnitt des Sbdes ab. Pröppers in Briefform an Metz gerichteter Text nimmt die in der Metzschen Theologie mit aller Schärfe formulierte Theodizeefrage auf und an, fragt in diesem Horizont – sehr zögerlich – aber dann auch, ob es nicht doch eine Möglichkeit gibt, wenigstens perspektivisch eine Antwort auf die Theodizeefrage zu finden, nämlich im Rekurs auf die menschliche Freiheit (68).

II. Erinnerung die zu denken gibt: Inspiriert durch die von Metz immer wieder ins Bewußtsein gerufene anamnetisch verfaßte Identität des Christentums beschreibt KARL LÖNING „Erinnerung und Erkenntnis“ (74–84) als zentrale offenbarungstheologische Leit motive der lukanischen Ostererzählungen. DERLEV DORMEYER („Erinnerung, Erzählung, Interaktion“, 85–94) versteht seinen Bericht über interaktives Lesen von Mk 6,1–6a mit Studierenden in Südafrika als praktischen und texttheoretischen Vorschlag zu einer narrativen Theologie. JUTTA BICKMANN („Wie ich unablässig euer gedenke“, 95–103) erläutert am Beispiel von Röm 1,8–15 den inneren Zusammenhang von Briefkonvention und brieflicher Kommunikation. Während ERICH FELDMANNs Text („Gefährliche Erinnerung“ in der vita des jungen Augustinus“, 104–112) eine Spezialfrage der Augustinusforschung erörtert, reflektiert VINZENZ PENÜR („Impulse für die Kirchengeschichte – Kirchengeschichtliche Impulse“, 113–122), illustriert an Beispielen aus der mittelalterlichen Kirchengeschichte, die Bedeutung der Metzchen Memoria-These für seine persönliche Forschungs- und Lehrtätig-

keit. In großer innerer Nähe zur Politischen Theologie charakterisiert OTTMAR JOHN („Theologie nach Auschwitz und postmoderne Mentalität“, 123–134) eine Typologie der Rezeption Politischer Theologie. Er skizziert den systematisch-theologischen Ort der Notwendigkeit einer „Theologie nach Auschwitz“ und kritisiert in diesem Zusammenhang eine verbreitete postmoderne Religionsfreundlichkeit, die das für christliche Glaubenspraxis konstitutive Leidensgedächtnis im Kern bedroht.

III. Nachfolge – die Passion der Erinnerung: Bei Metz findet sich immer wieder zur Kennzeichnung der Aufgabe der Fundamentaltheologie der Hinweis auf 1 Petr 3,15. KARL KERTELGE („Rechenschaft über die Hoffnung, die in uns ist“, 136–140) bietet in seinem Text eine kurze bibeltheologische Reflexion dieser Schriftstelle. Ohne direkten Bezug zur Metzschen Kritik der bürgerlichen Religion und zum Nachfolgedanken verweist MARTIN KIEFHABER („Ärgernis Christentum“, 141–149) über eine Fülle an eindrucksvollen Zitaten auf ähnliche Gedankengänge in den provozierenden, christentumskritischen Äußerungen von Søren Kierkegaard. TIEMO R. PETERS, ohne Zweifel einer der besten Kenner Metzscher Theologie unter den in diesem Bd versammelten Vf.innen und Vf., skizziert in seinem Essay „Asketische und anamnetische Existenz“ (150–158) mit kritischem Rekurs auf von C. F. v. Weizsäcker, H. Jonas und R. Sennett Momente einer angesichts globaler Bedrohungen als Gegenkultur verstandenen asketischen Lebenshaltung, die auf „die Anderen in ihrer konfliktträchtigen Andersheit und Marginalität, in der Fruchtbarkeit ihres Leidens“ (154) ausgerichtet ist und aus einem praktischen Gottesgedächtnis lebt, das weiß, daß es solange kein gelungenes Leben vor Gott geben kann, solange menschliches Leben daran gehindert wird zu gelingen. Welche konkreten Anforderungen unter Umständen mit einer so gelebten asketischen und anamnetischen Existenz verbunden sein können, läßt der dem Text von Peters folgende Brief aus Brasilien an Metz von HERMANN STEINKAMP („Die Botschaft der ‚kleinen Propheten‘“, 159–163) ahnen, in dem Steinkamp von Erfahrungen aus einem Projekt mit Straßenkindern in Recife erzählt.

IV. Subjektwerdung und Solidarität: ARNOLD ANGENENDT („Subjektwerdung – historisch“, 166–172) bietet eine historisch angelegte Betrachtung zur Subjektwerdung unter menschheitsgeschichtlicher Perspektive. HUBERTUS LUTTERBACH („Das frühmittelalterliche Mönchtum – Kontrastgesellschaft in Kirche und Welt“, 173–182) versucht an einem Fallbeispiel aus der Bußgeschichte zu klären, ob und inwieweit das Subjektsein von Ordensleuten durch die frühmittelalterliche Bußpraxis gefördert wurde. Auch die beiden weiteren Aufsätze greifen die Subjektthematik auf: MIGUEL M^a GARIJO GUEMBE (†) („Subjekt sein in der Kirche“, 183–190) skizziert die im II. Vatikanum herausgestellte Verantwortung des Laien in der Kirche, und DIETER EMEIS („Kirche des Volkes in Glaubensgemeinschaften“, 191–195) akzentuiert auf dem Hintergrund eigener kritischer Erfahrungen in der Erwachsenenbildung bei der Vermittlung des maßgeblich von Metz formulierten Glaubensbekenntnisses der Würzburger Synode „Unsere Hoffnung“ die Notwendigkeit, eine Theologie des Volkes zu entwickeln, in der das Wort „Volk“ von den Erfahrungen der Glaubensgemeinschaften her zu präzisieren wäre. In Weiterführung einer Kritik des Religionsverständnisses von H. Lübbe und J. Habermas versucht EDMUND ARENS („Religion – Kontingenzmanagement oder Praxis der Solidarität“, 196–205) am Beispiel ritueller Praxis die praktische, auf Kontingenzbewältigung und zugleich solidarischen Handeln ausgerichtete Dimension christlichen Religionsverständnisses aufzudecken.

V. Prozesse des Umlernens: Im Vergleich zu allen anderen Beiträgen des Sbdes trägt der Text von HERBERT VORGRIMLER („Die ‚Stunde‘ des jungen Johann Baptist Metz“, 208–216) eine ganz eigene Signatur. Vorgrimler interpretiert auf dem Hintergrund seiner persönlich wie theologisch lebenslangen Wegegefährtschaft mit Metz („Seit 1950 haben wir uns nie aus den Augen verloren“ [208]) drei frühe Schriften von Metz. Er sieht in ihnen später ausgearbeitete Problemstellungen der Politischen Theologie ansatzweise vorgebildet, rühmt Metz' sensible und schöpferische Thomasinterpretation und weist in zurückhaltender Form auf einen vielleicht heute nicht mehr vorhandenen Differenzpunkt zu seiner eigenen Position hin: „Habe ich zu unrecht die Kategorie des Lobes gegen die Übermacht des Klagens und Vermissens in deiner Theologie reklamiert?“ (215) Vorgrimler verknüpft seine theologischen Überlegungen und Interpretationen mit biographischen Notizen aus der gemeinsamen theologischen Herkunftsgeschichte. Gerade diese von hoher Achtung und freundschaftlich-spannungsvoller Zuneigung getragenen Verknüpfungen geben dem Beitrag eine eigene Prägung. Der von einem Team des Instituts für christliche Sozialwissenschaft für die FS beigesteuerte Text (FRANZ FURGER (†) / MARIANNE HEIMBACH-STEINS / ANDREAS LIENKAMP: „Christliche Sozialethik und Politische Theologie“, 217–229) spricht die zwischen Politischer Theologie und katholischer Soziallehre wechselseitig erhobene Kritik an, um dann zu zeigen, welche Impulse und Problemperspektiven für die Weiterentwicklung der Soziallehre durch den von Metz herausgehobenen Zusammenhang von Mystik und Politik sowie seine Art, die Theodizee-Frage zu stellen, ausgehen könnten. Auch wenn Liturgie in der Politischen Theologie kein ausdrückliches Thema ist, wie KLEMENS RICHTER in seinem Beitrag („Praktische Fundamentaltheologie und Liturgiewissenschaft“, 230–239) mit Bedauern feststellt, so zeigt er in seinem als Plädoyer für ein noch zu führendes Gespräch angelegten Text, welche Bedeutung die Rezeption Metzscher Theologie für die Liturgiewissenschaft haben könnte. UDO SCHMÄLZLE („Wie praktisch muß die Fundamentaltheologie sein, wie fundamental die Pastoral?“, 240–249) fordert auf dem Hintergrund der Kritik Ratzingers an der Befreiungstheologie die Entwicklung einer praktisch-theologischen Kriegerologie. PAUL SCHLADOTH („Politik im Religionsunterricht“, 250–262) erinnert an den wichtigen Beitrag der Politischen Theologie für die schulisch-pädagogische Begründung des Religions-

unterrichts und für das Gespräch zwischen Systematischer Theologie und religionsunterrichtlicher Fachdidaktik. Der Sbd wird mit einem Text von HEINZ-GÜNTHER STOBBE („So wähle denn die Verzweiflung...“ (Kierkegaard)“, 263–274) beendet, den Stobbe als persönliche Skizze zur spirituellen Grundlage politischer Existenz heute versteht. Die FS schließt mit einem Verzeichnis aller Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter.

Die Hg. überlassen es dem Leser zu beurteilen, inwieweit es tatsächlich gelungen ist, „biblische, historische, systematische und praktische Kompetenz am ‚Tisch‘ der Politischen Theologie zu versammeln“ (9). Die Texte der FS zeigen, daß dieses Unterfangen durchaus gelungen ist. Lesenswert ist die FS auch deshalb, weil die Beiträge veranschaulichen, wie die Themen und Problemstellungen der Politischen Theologie in wirklich fundamentaler Weise die einzelnen theologischen Disziplinen – weit über theologische Schulbildungen hinaus – inspiriert und bereichert haben. In diesem Sinne bietet die FS deshalb zugleich einen Blick auf die innertheologische Wirkungsbreite der Politischen Theologie und belegt, was mit dem Titel „Erinnern und Erkennen“ als typisch für die von J. B. Metz konzipierte Politische Theologie ausgesagt werden soll: nämlich ein theologischer Ansatz zu sein, der als praktische Fundamentaltheologie gerade „der ‚memoria passionis et resurrectionis‘ die Kraft zutrat, das Denken zu inspirieren und produktiv zu irritieren“ (9).

Kassel

Helmuth Rolfes

„Den Armen eine frohe Botschaft.“ FS für Bischof Franz Kamphaus zum 65. Geburtstag, hg. v. Josef Hainz / Hans-Winfried Jüngling / Reinhold Sebott. – Frankfurt: J. Knecht 1997. XII, 435 S., geb. DM 78,00 ISBN: 3-7820-0751-4

Die Begegnung zwischen wissenschaftlicher Theologie und kirchlicher Praxis vollzieht sich in der nachkonziliaren Situation nicht ohne Spannungen. Mitten in diesen Spannungen stehen Menschen: Gläubige und Zweifler, Laien und Kleriker, Gebildete und Naive. Bischof Franz Kamphaus, dem die Philos.-Theol. Hochschule St. Georgen und der FB Kath. Theol. an der Johann-Wolfgang-Goethe-Univ. Frankfurt am Main zum 65. Geburtstag gemeinsam eine FS widmen, versteht sich als Brückenbauer zwischen Kirche und Gesellschaft, Tradition und Moderne, Jung und Alt. Die Vf. der FS wollen durch „Standortbestimmungen, Klärungen, Orientierungen, Denkanstöße... den Bischof von Limburg bei seiner verantwortungsvollen Aufgabe... unterstützen“ (1). Auf welche Weise versucht der vorgelegte Bd die versprochene Unterstützung zu leisten?

Am Anfang der sehr verschiedenartigen Beiträge stehen vier Texte, die durch Bearbeitung philosophischer Grundfragen die Präsenz der Kirche im Raum des modernen Denkens veranschaulichen: JÖRG SPLETT, „Ein gutes Wort uns armen Menschen? Gedanken eines Laien über das, was seinesgleichen not tute – und wohl!“ (3–22); RUPERT LAY, „Religiosität als kommunikatives Geschehen“ (23–30); HANS-LUDWIG OLLIG, „Von Kutscheras Auseinandersetzung mit dem Materialismus“ (31–45); RAINER KOLTERMANN, „Bedeutung und Rolle der Selektion im Evolutionsgeschehen“ (47–57). Alle vier Vf. stellen sich der Auseinandersetzung mit den philosophischen Grundlinien der Moderne und veranschaulichen durch differenzierte Stellungnahmen, daß christlich geprägtes Denken die Frage nach der geistigen Deutung modernen Lebens sowohl zu vertiefen als auch zu entideologisieren vermag.

Die sich anschließenden exegetischen Beiträge bearbeiten ebenfalls recht unterschiedliche Forschungsgegenstände, aber doch in der Regel mit Bezug auf das Grundthema der FS: FRANZ JOSEF STENDEBACH, „Shalom im Alten Orient und in Ägypten“ (59–74); NORBERT LOHFINK, „Die Besänftigung des Messias. Gedanken zu Psalm 37“ (75–87); HANS-WINFRIED JÜNGLING, „Der Bauplan des Buches Jesus Sirach“ (89–105); JOSEF HAINZ, „Salzloses Christentum?“ (107–123); JOHANNES BEUTLER, „Die Gabe der armen Witwe. Mk 12,41–44“ (125–136). Alle Beiträge erweisen die Tendenz der neueren exegetischen Forschung, ihre mit hoher sprachwissenschaftlicher Kompetenz erarbeiteten Ergebnisse ganz bewußt in das Gesamttheologische Begründungszusammenhänge einzubringen. Sie werden so zu einer echten Hilfe für die Verkündigung des Glaubens in Homilie und Katechese.

Auch die stärker historisch und kirchenrechtlich orientierten Beiträge der FS verdeutlichen den hohen Forschungsstand der einzelnen theologischen Fachvertreter in Frankfurt: REINHOLD SEBOTT, „Religionsfreiheit im Staat und Freiheit in der Kirche“ (187–202); MICHAEL SIEVERNICH, „Das Amt des Bischofs nach Las Casas“ (267–281) und JOHANNES G. GERHARTZ, „Der besondere Papstgehorsam und sein Einfluß auf die Konstitutionen der Gesellschaft Jesu“ (283–299). Besonders informativ im Hinblick auf die heutige Situation der Kirche nicht nur im Bistum Limburg ist der Beitrag von KLAUS WITTSCHTADT, „Die Erwartungen der Bischöfe Wilhelm Kempf und Walter Kampe an das II. Vatikanische Konzil nach ihren Consilia et Vota und Animadversiones“ (137–152). „Beide Limburger Bischöfe gehörten... zu den Konzilsvätern, denen an einer prophetischen Kirche lag, welche auf die Zeichen der Zeit hören sollte“ (152).

Konsequent in der Linie „progressiver“ Limburger Theologie interpretiert PETER KNAUER die ökumenische Tragweite der Konzilsaussagen in „Lumen gentium“ 8,2: „Die ‚katholische Kirche‘ subsistiert in der ‚katholischen Kirche‘“ (153–167). „Das Kriterium der Kircheneinheit ist allein der Glaube an Jesus Christus im Sinn seiner Gottessohnschaft“ (167). Nach Meinung des Vf. wird man wie am Anfang der Kirche gegenüber den Arianern auch heute gegenüber den Zeugen Jehovas eine klare Trennungslinie ziehen müssen. Anders ist das beim Blick auf die christlichen Kirchen der Reformation. Hier wird man bezüglich der verbleibenden Glaubensdifferenzen zur römischen Kirche (etwa im Blick auf den Primat des Papstes) „davon ausgehen müssen, daß die gleichen Worte von beiden Kirchen unterschiedlich verstanden werden, so daß beide in ihrem jeweiligen Sinn recht haben“ (165f).

Peter Knauer geht auf die pastoralen Folgerungen seiner fundamentaltheologischen Thesen nicht mehr ein. Eine Anwendung dieser Grundlinie auf die Ämterfrage liefert aber der Beitrag von FRIEDHELM HENGSBACH und SUSANNE DEGEN, „Welche Biographien trägt das kirchliche Amt?“ Für sie ergibt sich aus der Gleichstellung von kirchlicher Aussendung (der Laienmitarbeiter) und Weihe (der Priester) im Blick auf die gegenwärtige pastorale Situation eine Neuprofilierung der kirchlichen Laienberufe nicht mit, sondern gegen die offizielle Amtstheologie. Denn im Unterschied zur „sogenannten priesterlichen Lebensform“ (248), die eine quasi-totale Verfügbarkeit des Menschen für den pastoralen Dienst suggeriert, kristallisiert sich „inmitten eines fehlgeleiteten Leidensdrucks“ (244) im Berufsbild der hauptamtlichen Laien ein Profil heraus, das durch Ernstnehmen des persönlichen Lebens- und Glaubensstils sowohl einen missionarischen Aufbruch als auch die qualifizierte Leitung von Gemeinden möglich macht. Zu erwähnen bleibt, daß die hier vertretene Position im Bistum Limburg und in der Hochschule St. Georgen zu heftigen Diskussionen und zu korrigierenden Darstellungen geführt hat. In der FS selbst können die Beiträge von MICHAEL SCHNEIDER zur „Verkündigung im Dienst der *representatio ecclesiae*“ (203–214) und LUDWIG BERTSCH, „20 Jahre Laiendienstämtler in der Ortskirche von Kinshasa – ein Anstoß für andere Ortskirchen“ (215–224) als notwendige Korrektur und Ergänzung im Sinne des Priesterbildes des Zweiten Vatikanischen Konzils verstanden werden.

Ebenfalls die bisherige Praxis radikal verändernde Anregungen gibt JOHANNES HOFFMANN im Blick auf das Finanzgebaren und die Verwaltung des Bistums: „Von der Volkskirche zur Kirche des Volkes. Großkonzern Kirche – zwischen Profit und Seelsorge“ (319–348). Derartig grundlegende Reformanstöße haben im Bistum Limburg Tradition, wie HUBERT WOLF am historischen Beispiel erläutert: „Generalvikar oder Domdekan? Zum Streit um monarchische und kollegiale Diözesanleitung im Bistum Limburg“ (251–265). Daß die pastorale Realität schließlich doch überzeugender (weil spiritueller) ausfällt als die zum Teil stark ideologisch und kontrovers kirchenpolitisch geprägten Grundsatzdiskussionen, belegen verschiedene pastorale Beiträge (ebenfalls mit Limburger Hintergrund): WERNER LÖSER, „25 Jahre ‚Konferenz der Kirchenleitungen in Hessen‘ – eine Zwischenbilanz“ (373–382); KARL FRIELINGSDORF, „Der pastoraltherapeutische Beitrag der Schlüssel-Methode für die Seelsorge heute“ (349–364) und MEDARD KEHL, „Gott finden bei Behinderten und Kindern“ (365–372).

Ebenfalls überzeugend, weil über den Tellerrand des Bistums hinausblickend, sind zwei Beiträge, die der „Option für die Armen“ verpflichtet sind: SIEGFRIED WIEDENHOFER, „Universalität und Partikularität des Glaubens in der parteilichen ‚Option für die Armen‘“ (169–185) und THOMAS SCHREJÄCK, „Theologie in Abya Yata. Prolegomena zu einer indianischen Theologie im Kontext Lateinamerikas“ (301–318). Diese Beiträge unterstützen das in seinem Wahl-spruch ausgedrückte Anliegen von Bischof Kamphaus, durch die Verkündigung der frohen Botschaft an die Armen aus der Begrenzung westkirchlicher Bürgerlichkeit in eine zukunftsorientierte Perspektive biblisch-christlichen Glaubens zu gelangen.

Wird es Theologie und Kirche gelingen, aus den gegenwärtigen Antagonismen einen überzeugenden Weg in das 21. Jh. zu finden? HANS KESSLER bedenkt die Bedeutung der Theologie und ihrer Einzeldisziplinen in Gegenwart und Zukunft am Beispiel des theologischen Grundkurses: „Was ist Theologie? Was heißt Theologie treiben?“ (383–406). Schließlich plädiert PRUS SULLER im Blick auf „Die deutschen Katholiken im 21. Jh.“ (407–426) für eine „katholische Identität, die sich in einem ökumenischen Frieden befindet“ (424). Weder innerhalb der Kirche noch im Kontext der modernen Gesellschaft kann und wird es ein Christentum ohne Identitätskonflikte geben. „An der Konfliktfähigkeit der Christinnen, Christen und der Gemeinden wird es in einer pluralistischen Gesellschaft hängen, ob die Kirche in ihr eine Zukunft haben wird“ (426).

Nimmt man die Konfliktfähigkeit der Christen als Maßstab für eine gute Zukunft der Kirche, so bietet die dem Limburger Bischof gewidmete FS ohne Zweifel mancherlei Hilfe und Unterstützung für sein schwieriges Amt. Und in der Tat sind „Standortbestimmungen, Orientierungen, Klärungen, Denkanstöße“ (1), die von den Hg.n der FS angekündigt wurden, in der heutigen Situation nicht ohne Konflikte zu gewinnen. Es bleibt die Frage, in welcher Form solche Konflikte abgearbeitet werden. Statt der notwendigen dialogischen Auseinandersetzung findet sich in der FS in den meisten Fällen ein Nebeneinander von unterschiedlichen Positionen. Ganz selten bezieht sich ein Vf. auf Denkergebnisse eines Kollegen desselben Studienstandortes (bzw. derselben Ordensgemeinschaft). Dabei bietet gerade die Campus-Situation von St. Georgen die Möglichkeit zu einer inhaltlichen Vernetzung der verschiedenen theologischen Dis-

ziplinen und zu einer dialogischen Auseinandersetzung mit konträren theologischen Positionen. Es ist schade, wenn solche Synthese allein dem Leser (respektive dem Studierenden) überlassen bleibt.

Als inhaltliche Grundlage einer anzustrebenden theologischen Symphonik bietet sich auch in vielen Beiträgen der vorgelegten FS das Zweite Vatikanische Konzil an. Gerade die in sich pluralen und auf Dialog in Kirche und Welt ausgerichteten Konzilstexte bieten ja einen konsensfähigen Ausgangspunkt zu einer wirklich kirchlichen Profilierung zeitgenössischer Theologie. Daß solche Theologie nicht rückwärtsgewandt sein darf, sondern den gegenwärtigen Menschen und dessen Fragen im Blick haben muß, ist und bleibt beste Limburger und Frankfurter Tradition.

Osnabrück

Hermann Wieh

Lubac, Henri de: Meine Schriften im Rückblick. Mit einem Vorwort von Erzbischof Christoph Schönborn. – Freiburg: Johannes Verlag 1996. 591 S. (Theologia Romanica, 21), geb. DM 67,00 ISBN: 3-89411-337-5

Henri de Lubac gehört zu den bedeutendsten Theologen des 20. Jh.s. Er ist der Wegbereiter einer aus der Hl. Schrift und dem Studium der Kirchenväter erneuerten katholischen Theologie, die im wesentlichen Geist und Buchstabe der Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils geprägt hat. Im deutschen Sprachraum ist er bekannt geworden v. a. durch die Übersetzung vieler wichtiger Werke durch Hans Urs von Balthasar. Bisher nicht übersetzt und daher kaum rezipiert sind die exegese- und geschichtlichen Studien. Eine Übersetzung von „*L'Écriture dans la Tradition*“ (eine von de Lubac selbst besorgte Auswahl von Kap.n des vierbändigen Werkes „*Exégèse médiévale*“) ist nun durch Rudolf Voderholzer beim Johannes Verlag in Vorbereitung.

In dem vorliegenden Bd gibt de Lubac (1896–1991) ähnlich wie Augustinus in seinen „*Retractationes*“ einen Bericht über seinen theologischen Weg, die Entstehung und die Rezeption seiner theologischen Hauptwerke. In neun Kap.n, denen jeweils eine reiche Dokumentation beigegeben ist, wird der Leser fast durch die gesamte Theologiegeschichte des 20. Jh.s geführt und begegnet fast allen namhaften Theologen dieses Zeitraums. Von seinen Hauptwerken seien nur genannt: „*Catholicisme*“, „*Corpus mysticum*“, Schriften zum Buddhismus, die Tragödie des atheistischen Humanismus, die verschiedenen Werke zur „*Gnade*“ (Surnaturel, Le mystère du surnaturel), Meditation über die Kirche, das Werk über die Schriftauslegung des Origenes und die mittelalterliche Exegese. Verdient machte sich de Lubac zudem durch die Herausgabe der monumentalen Kirchenväterausgabe „*Sources chrétiennes*“.

Es ist bekannt, daß in den vierziger und fünfziger Jahren ein eingeführter (nicht authentischer) Thomismus in der Erneuerung der Theologie aus dem Geiste der Schrift und der Kirchenväter und damit das über die Reihe „*Sources chrétiennes*“ wieder leichter zugängliche Väterstudium einen Angriff auf die Scholastik gesehen hat. Obwohl in der Enzyklika „*Humani generis*“ von Pius XII. de Lubac und andere Theologen der Hochschule von Lyon-Fourvière nicht genannt wurden, haben doch viele diese Enzyklika als Schlag gegen die sog. „*Nouvelle théologie*“ aufgefaßt. Man meinte, gegenüber der Augustinus und Thomas entsprechenden Auffassung de Lubacs von dem einen Endziel der menschlichen Natur einen Angriff auf die Ungeschuldetheit der Gnade sehen zu sollen, wodurch auch die Hilfskonstruktion der *natura pura* und damit die Lehre von einer doppelten Vollendung des Menschen in Natur und Übernatur zusammengebrochen wäre (Zwei-Stockwerks-Denken). De Lubac berichtet im vierten Kap. ausführlich über die disziplinarischen Maßnahmen gegen ihn wie auch die Propaganda bestimmter neuscholastischer Kreise, die ihn mangelnder Orthodoxie überführen wollten. Von hohem historischem Interesse ist seine Schilderung der allmählichen Rehabilitation schon unter Pius XII. und dann v. a. unter Paul VI., sowie seine Mitarbeit am Zweiten Vatikanischen Konzil.

Nach dem Konzil ergibt sich plötzlich eine völlig andere Konstellation. Erschütternd zu lesen, zu welch menschenverachtender Umgangsweise gegenüber auch führenden Gestalten der Theologie sich sog. „*Progressisten*“ vom Zeitgeist her berechtigt sahen: gehässiges Gerede, Totschweigen und Schneiden sind die Waffen, mit denen diese Herren ihre eigenen Mitbrüder – man kann es nicht anders sagen – einfach fertigmachen wollen. Ganz unfäßlich scheint mir das Verhalten seiner Vorgesetzten in der Gesellschaft Jesu, die den hsl. Dankesbrief Papst Pauls VI. zum achtzigsten Geburtstag de Lubacs nicht einmal zu Gesicht zu bekommen wünschten. In welcher Form von den „neuen Potentaten“ (476), die sich sonst so viel auf ihre Toleranz zugute geben, Macht ausgeübt wird, zeigte sich an einer jeder Beschreibung spottenden Vorgehensweise: von Lubac war für die kritische Edition der Schrift des hl. Johannes Chrysostomus über das Priestertum in der Reihe „*Sources chrétiennes*“ eine theologische Einführung erbeten worden; als der Bd schließlich erschien, war die angekündigte Einführung darin nicht enthalten. „Eine kleine, aber einflußreiche Clique hatte sich dem Vorhaben entgegengesetzt“ (511). Dahinter standen wohl die Vorurteile und Fehleinschätzungen der liberalen Dogmengeschichtsschreibung, nach der das Amtspriestertum erst im dritten Jh. durch eine Kombination des Presbyter- und Bischofsamtes mit heidnisch-kultischem Priestertum entstanden sei. De Lubac vermutet: „Mein

Fehler bestand darin, in Erinnerung zu rufen, daß das Amtspriestertum in der Kirche nicht die Folge eines späten ‚Abblockens‘ des vornehmen ‚Dienstes am Wort‘ von den bescheidenen ‚kultischen Funktionen‘ war, die man dem Bedürfnis des Volkes nach dem ‚Heiligen‘ zugestand“ (512). De Lubac steht nicht an, in diesem Zusammenhang von einer Art von neuem ‚Gesinnungsterror‘ zu sprechen „gegen alles, was durch schlichtes Darlegen unbezweifelbarer Tatsachen einer Zerstörung der katholischen Tradition entgegenwirken konnte“ (ebd.). Der gleiche Furor der Selbstzerstörung äußerte sich nach der Erfahrung de Lubacs auch in einem tiefsitzenden antirömischen Affekt, der alles a priori ablehnen muß, was aus Rom kommt, nur deshalb, weil es aus Rom kommt. Die merkwürdige Tatsache, daß de Lubac vor dem Konzil von engstirnigen Schulthomisten ebenso regelrecht verfolgt wurde wie nach dem Konzil von sog. liberal-fortschrittlichen Kräften, wird man wohl kaum damit erklären können, daß de Lubac sich selbst von einem progressiven zu einem konservativen Theologen gewandelt habe. Die gleichermaßen feindselige Haltung der beiden entgegengesetzten Richtungen hat wohl eher zu tun mit der beiden Richtungen gemeinsamen Angst, sich mit dem hohen Anspruch der Offenbarung in der Schrift und ihrer Vermittlung in der großen katholischen Tradition auseinanderzusetzen. Die einen treiben die Kirche in die Bedeutungslosigkeit, indem sie sie von der modernen Welt abschotten; die anderen identifizieren sich kritiklos mit dem, was sie für die moderne Welt halten, und verspielen dabei die Relevanz der Offenbarung für eine gelingende menschliche Existenz. Von de Lubac kann man v. a. lernen, daß die Kirche nicht die Plattform eines Parteienstreites ist, sondern daß jeder Theologe und jeder glaubende Christ in seinem geistigen Horizont der Polarität von Identität und Relevanz des Glaubens und der Kirche verpflichtet ist. So ist es sehr zu begrüßen, daß bei Jaka Book in Mailand eine 32bändige „*Gesamtausgabe*“ erscheint.

Der vorliegende Werk- und Lebensbericht mit den gesammelten Erfahrungen dramatischer Kirchen- und Theologiegeschichte im 20. Jh. ist zugleich eine gute Einführung in Leben und Werk de Lubacs. Er bietet die Möglichkeit, wie Christoph Schönborn im Vorwort sagt, um „unter der Anleitung dieses großen Mannes der Kirche neu den ‚Quell lebendigen Wassers‘ (Jer 13,2) zu suchen, um aus ihm zu schöpfen, zu trinken und anderen zu trinken zu geben“ (14). Dem Johannes Verlag gilt Dank, nicht nur für die Herausgabe der Übersetzung, sondern zudem für die – im Vergleich zum französischen Original – geradezu liebevolle Gestaltung mit detailliertem Inhaltsverzeichnis, ausführlichem Personenregister und tabellarischer Übersicht über den Lebensweg Henri de Lubacs.

München

Gerhard L. Müller

Raffelt, Albert / Verweyen, Hansjürgen: Karl Rahner. – München: C. H. Beck 1997. 143 S. (Beck'sche Reihe, Denker, 541), kt DM 17,80 ISBN: 3-406-41941-0

Die beiden in Freiburg tätigen Vf. haben diese Einführung in das Werk Karl Rahners gemeinsam verfaßt. Bei einem Verzicht auf biographische Einzelheiten und Anekdoten kam es ihnen auf eine Nachzeichnung der Werkgeschichte an. Das bedeutet die sorgsame Einbettung des Rahnerschen Denkens in geistesgeschichtliche Zusammenhänge, wobei bestimmte in die kirchlichen Selbstvollzüge weisende Interessen Rahners (Sakramente, Pastoraltheologie) zurücktreten. Die analogen philosophischen Gedankengänge und theologischen Erneuerungsbewegungen in Frankreich werden, von Blondel angefangen, hier erstmals mit großer Genauigkeit aufgezeigt.

In den Text eingearbeitete Nachweise, zum Teil auf hsl. Material im Innsbrucker Rahner-Archiv basierend, sind von hohem Wert. Nach inhaltsreichen Darstellungen von „*Geist in Welt*“ und „*Hörer des Wortes*“ sowie der von Metz stammenden Veränderungen in deren 2. Aufl. – mit wichtigen Ausführungen zu den von Heidegger stammenden Impulsen – und nach dem Hinweis auf die Relevanz theologischer Erfahrung („*Worte ins Schweigen*“) informieren die Vf. über Rahners frühe Beiträge zur Frömmigkeitgeschichte und Gnaden-theologie, über seine Bearbeitung theologischer Grundfragen im Krieg mit wesentlichen anthropologischen Themen und über die Entfaltung seiner theologischen Aktivität nach dem Krieg mit den Themenkomplexen Kirche und Heil, Tod, Mariologie, Natur und Gnade, Christologie. Sein Einfluß auf dem Konzil wird gewürdigt. Eingehend kommt, mit Feststellungen zum Übergang nach München, der „*Grundkurs*“ zur Sprache. Aus dem Spätwerk werden die Reform des Theologiestudiums, die Trinitätslehre, der Appell zum Strukturwandel in der Kirche, die ökumenische Aktivität gewürdigt. Ein durchdachter Ausblick beschließt diese Einführung.

Kritische Anmerkungen betreffen nicht das Wesentliche. Nachdem die Vf. die Arbeit von Zahlauer 1996 einbeziehen, wäre wohl ein Hinweis auf Knoepfflers Klärung von Transzendentalphilosophie und -theologie von 1993 angebracht gewesen (22ff, 130). Die Anführung von Sekundärliteratur ist etwas einseitig. Zu Schwerdtfeger, Siebenrock und Zahlauer hätten die in der neuesten Diskussion wichtigen Arbeiten von R. Miggelbrink (Gotteslehre), A. Taffer-ner (Liebe) und B. Grümm (Erlösung; Judentum) eine Erwähnung

verdient gehabt. Ob eine dreijährige Assistententätigkeit die Qualifikation „langjähriger Mitarbeiter“ verdient, ist fraglich (28). Rahners (85) zitierter Text über die Hölle ist durch seinen letzten Beitrag zu Gottes Möglichkeiten, menschliche Freiheit zu verändern, von 1984 überholt. Die Ausführungen zur Metaphysik namentlich im ersten Teil gehen in ihrem Anspruch über eine bloße „Einführung“ hinaus und setzen geistesgeschichtliches Grundwissen voraus.

Es handelt sich bei dem sehr dichten, geschickt komponierten Bd um die beste, auch in Einzelheiten zuverlässigste Hinführung zu Karl Rahner, die seinen Intentionen, Leistungen und Grenzen rundum gerecht wird und die im Theologiestudium unentbehrlich sein wird.

Münster

Herbert Vorgrimler

Holdt, Johannes: Hugo Rahner. Sein geschichts- und symboltheologisches Denken. – Paderborn / München / Wien: F. Schöningh 1997. 211 S., kt DM 68,00 ISBN: 3-506-73956-5

Unter der Anleitung von A. Ziegenaus (und mit einem Zweitgutachten von A. Rauscher) erstellte der Vf. diese Arbeit als theologische Diss. an der Univ. Augsburg. Er widmet sich den Inhalten des Lebenswerkes Hugo Rahners (1900–1968) eingehender, als dies K. H. Neufeld 1994 in seiner Doppelbiographie der Brüder Rahner möglich war. Unter dem Aspekt, daß in der heutigen Theologie Hugo Rahner mit den Schwerpunkten seiner wissenschaftlichen Bemühungen – Erneuerung der Ekklesiologie aus den patristischen Quellen, Mariologie, Ignatius von Loyola – wohl doch zu Unrecht kaum Beachtung findet, ist diese Bemühung verdienstvoll. Leider sind jedoch die drei Hauptteile dieser Diss. von einem apriorischen Interesse geprägt, das einem erneuerten Zugang zu Hugo Rahner nicht förderlich ist.

Im I. Teil skizziert Vf. negative Tendenzen, die wesentlich mit Karl Rahner verbunden seien und in einer „Ablösung“ der westlich-abendländischen Kirche durch eine „neue“ Weltkirche bestünden, wobei das Christentum „aller kulturtragenden Funktionen entkleidet“ werde (18). Diese These sucht Vf. mit kritischen Hinweisen auf Vertreter einer „neuen Kirchlichkeit“ nicht ohne polemische Schlagworte zu stützen; unter ihnen nennt er den späteren Guardini, Brockmüller, Teilhard, Karl Rahner, Bühlmann, Kontext-Theologen u. a. Er beendet seine negative Bilanz zum vermeintlichen Verlust des Abendlandes samt seiner kulturellen Werte, besonders in der Liturgie, mit einem Blick auf vorbildliche Philosophen des Abendlandes: Jaspers, Toynbee, Krüger, Pieper u. a.

Der II. Teil dieser Diss. ist Hugo Rahners Theologie des Abendlandes gewidmet. Zunächst geht Vf. auf Leben und Werk des Theologen ein, mit besonderem Augenmerk für Geschichtstheologie, Symboltheologie, Kerygmatische Theologie und eben für die Theologie des Abendlandes. Merkwürdigerweise behandelt er Hugo Rahners Symbolstudien (zum Kreuz, der Arche, Odysseus am Mastbaum, zu Maria und der Kirche) sehr additiv in diesem Kap. über Theologie des Abendlandes statt in demjenigen zur Symboltheologie.

In seinem III. Teil, überschrieben mit „Gehalt und Gestalt des Glaubens“, sucht Vf. zwei Typen von Theologie gegensätzlich zu bewerten, das „transzendentaltheologische Denken“ Karl Rahners samt „verwandten Denkformen“ (bei Küng und Tracy) gegenüber dem „synthetischen“ oder „gestaltstehenden“ Denken, für das dem Vf. Hugo Rahner, Goethe, der frühe Guardini und v. a. H. U. von Balthasar stehen. Hermeneutische Fähigkeiten, die Vereinbarkeit beider „Typen“ zu erkennen, fehlen dem Vf. Im Eifer der Polemik gegen den ersten Typus leistet er sich sogar Widersprüche: Bei Karl Rahner erkennt er „die Gefahr einer inhaltlichen Entleerung und Entkernung des Glaubens“ (144), spricht seiner Theologie zugleich aber zu: „Dem Innerlich-Wesentlichen des Glaubens wird das Äußerlich-Veränderliche gegenübergestellt. Der Kern bleibt, die Schale ändert sich“ (150). Die Arbeit endet mit sechs Thesen zur Inkulturation bzw. Neu-Inkulturation des Christentums. Hiernach zählen zu den wesentlichen Merkmalen der christlichen Gestalt: „Einheit und Freiheit der Kirche, Kultur- und Denkform der Mitte, Christlicher Humanismus“ (These 4), und für die Evangelisierung spielen „symbolische Repräsentanzen des Glaubens“ (wie die großen Marienwallfahrtsorte: 197) eine „tragende Rolle“ (These 5). Diese 6 konstatiert: „Die Kirche Europas ist zur Weitergabe der christlichen Gestalt verpflichtet.“

Was auf den ersten Blick hin als plausible und auch banale Selbstverständlichkeit erscheint, beruht weder auf gründlicher Analyse noch auf irgendeiner Reflexion. Die reichlich eingesetzten Schlagworte haben nun weniger polemischen als in negativer Weise „fromm“-emotionalen Charakter.

Aus persönlicher eingehender Kenntnis Hugo Rahners kann Rez. nur feststellen, daß Hugo Rahner eine Instrumentalisierung auf niedrigem Niveau nicht verdient hat und daß er sich zu einer von theologischem Verstehen weit entfernten Abrechnung mit seinem Bruder Karl niemals hätte mißbrauchen lassen.

Münster

Herbert Vorgrimler

Neuere/Neueste Kirchengeschichte

Stump, Phillip H.: The Reforms of the Council of Constance (1414–1418). – Leiden: E. J. Brill 1994. XV, 463 S. (Studies in the History of Christian Thought, 53), geb. hfl 265,00 ISBN: 90-04-09930-1

Das vorliegende Werk ist seit jenem von Bernhard Hübler vor 125 Jahren erschienenen die erste und erstmals auch auf zuverlässiger Handschriftenbasis beruhende Darstellung der Reformarbeit des Konstanzer Konzils. Hatte sich Vf. schon in seiner Diss. (1978) mit dem Thema der Konstanzer Reform beschäftigt und dabei besonders die Reformideen in den Blick gefaßt, so legt er nunmehr unter dem nahezu gleichlautenden Titel ein ganz neues Buch vor, das sich mit Vorzug dem Inhalt und der Textgenese der Konstanzer Reformdekrete widmet. Es war – für mich – ein glücklicher Umstand, daß es gerade erschien, als ich selbst mit dem 2. Bd meiner Geschichte dieses Konzils und damit auch mit dem Reformthema befaßt war. Ebendies ist aber auch der Grund dafür, daß diese Besprechung erst jetzt vorgelegt werden kann.

Vf. hat sein Werk in drei ungleich umfangreiche Teile gegliedert. Der erste „The Context“ befaßt sich mit der Forschungsgeschichte der Konstanzer Reformen (Hübler, Haller) um dann den Gang der Reformverhandlungen in gedrängter Kürze nachzuzeichnen. Der zweite Teil „The Reform“ bietet eine inhaltliche nach Themengruppen geordnete Darstellung der Reform: Finanzreform – päpstliche Pfründenverleihung – Reform des Hauptes – Reform der Glieder. Im dritten Teil befaßt sich das erste Kap. noch einmal mit dem Für und Wider der Zeitgenossen bezüglich der kurialen Benefizial- und Abgabenpraxis, um dann der eigentlichen Überschrift entsprechend den Begriff von Reform abzuhandeln, während das nächste Kap. sich den „Agents and objects“ der Reform zuwendet. Eine dreiseitige Zusammenfassung leitet dann zu dem „Appendix“ genannten, dennoch aber für den Forscher beinahe wichtigeren Teil des Werkes über: Der erstmaligen kritischen Edition der Akten der beiden Konstanzer Reformatorien.

Eine umfangreiche Einleitung zur Edition, die das Textmaterial vorstellt, mündet in einer Beschreibung der neun Hss. auf denen sie beruht. Sechs Tabellen – eher Konkordanzen – zeigen die Verteilung der einzelnen Textgruppen auf die Hss. auf, die 5. Tabelle versucht eine Chronologie der Beratungen des 1. Reformatoriums – wobei die vielen Fragezeichen hinter angenommenen Datierungen die Schwierigkeit des Unternehmens zeigen.

Auf diese Prälimination folgt die Textedition, die 120 S.n umfaßt und die – vom Vf. so genannte „Common collection“ – also das Ergebnis des 1. bis Mitte 1417 arbeitenden Reformatoriums enthält. Jenes des 2. Reformatoriums – Ende Juli bis November 1417 folgt. Hinzu kommen noch zwei kürzere in den Zusammenhang schwer einzuordnende Texte.

Eine nahezu lückenlose Bibliographie von Quellen und Literatur, Orts-Personen- und Sachregister, Register der Zitationen aus Bibel und Corpus iuris Canonici schließen und erschließen das sehr gelungene und von großer Gelehrsamkeit und Genauigkeit zeugende Werk.

Die Besprechung eines so wichtigen Werkes darf sich natürlich nicht in einer oberflächlichen Aufzählung seines Inhalts erschöpfen. Sie ist vielmehr eine Gelegenheit, mit dem Vf. ins Gespräch einzutreten, zumal er selbst mehrmals auf Arbeiten des Rez. eingegangen ist.

Da nun fallen einige Formulierungen in der Einleitung auf, die m. E. der Präzisierung bedürften, wie z. B. in der Darstellung des Ausbruchs des Schismas im Jahre 1378, für die Rez. auf seine Arbeit in „Papst und Konzil im großen Schisma“ (1990) verweisen möchte. Gleiches gilt für die allenthalben und auch hier zu lesende Feststellung, Johannes XXIII. sei zu Konstanz abgesetzt worden. Davon abgesehen, daß er selbst – wenn auch gezwungen – abgedankt hat, und das Konzil mit seiner Absetzungssentenz ins Leere traf, ist doch immer wieder zu betonen, daß unter den Umständen des nun schon Jahrzehnte währenden und nicht mehr durchschaubaren Schismas keiner derer, die sich Päpste nannten, als solcher sicher zu erkennen und darum auch kein *verus unicus et indubitatus pontifex* mehr vorhanden war, der überhaupt hätte abgesetzt werden können.

Gleichfalls in der Einleitung spricht Vf. auch von meiner Interpretation von „*Haec sancta*“, insbesondere von dem *Passus etiam si papalis existat*. Er meint, meine Übersetzung sei interessant (intriguing), findet es aber unwahrscheinlich (unlikely), daß hier *papalis* substantivisch gebraucht wurde. Nun, das fände ich auch. Indes dürfte eine grammatikalische Analyse des Satzes ergeben, daß sich das *papalis* als Adjektiv im genetivus qualitativus auf das weiter voranstehende *quilibet cuiuscumque* ... *dignitatis* bezieht – sonst stünde ja ein Adjektiv beziehungslos da. Und: nochmals sei es gesagt: der Konditionalsatz *etiam si* ... *existat* drückt doch gerade den Zweifel daran aus, daß es jemanden von päpstlicher Würde gibt!

In den Ausführungen über „The ecclesiological context“ (14–16) hätte man gern die große Arbeit von Sieben „Die katholische Kon-

zilsidee von der Reformation bis zur Aufklärung“, Paderborn 1988 mit ihrer Darstellung der Wirkungsgeschichte von *Haec sancta* (306–349) zitiert gesehen.

Gerne stimme ich hingegen S.s Kritik an meiner bislang eher negativen Einschätzung der Konstanzer Reform zu (17), doch davon soll noch die Rede sein. Insbesondere ist ihm beizupflichten, wenn er die Sicht des Problems durch Hübler und Haller als „anachronistic and oversimplified“ (24) und weit von der historischen Realität entfernt charakterisiert.

Weniger zutreffend erscheint es indes, wenn Vf. die zeitgenössischen Anklagen gegen Johannes XXIII. wegen *maladministration* und *mismanagement* für bare Münze zu nehmen und zu meinen scheint, ein Konzil hätte den Mißbrauch päpstlicher Gewalt durch einen regierenden Papst verurteilen und daraus die Möglichkeit folgern können, diesbezüglich präventive Beschränkungen der päpstlichen Gewalt für die Zukunft zu beschließen. Dafür hätte man quellenmäßige Belege erwartet.

Eine wiederum sehr überzeugende Feststellung (41f): Der berühmte Streit um die Priorität zwischen Reform und Papstwahl, der die letztere verzögerte, sei nicht durch die Furcht der Reformer, nach der Wahl des Papstes nicht mehr zum Ziel zu kommen, motiviert gewesen; vielmehr habe die Schwierigkeit einen adäquaten Wahlmodus zu finden, zu der Verzögerung der Wahl geführt.

Besonderer Hervorhebung bedarf das Kap. über „*Ideas and Images of Reform as Change*“. Hier folgt S. dem bewährten Ansatz seines Lehrers Ladner. Die Schwierigkeit hierbei besteht darin, daß die Konzilsväter kaum über den „Reformbegriff“ reflektiert und schon gar nicht geschrieben haben. Es galt also in anderen Zusammenhängen geäußerte Gedanken über Reform und die dabei gebrauchten sprachlichen Bilder zu analysieren.

Als Ergebnis seiner Untersuchungen stellt S. fest, daß das Konzil mit seinen Reformen weit erfolgreicher war als man bisher angenommen hat. Die schlimmsten finanziellen Mißbräuche wurden beseitigt und ein gesunder Kompromiß zwischen Papst und Orts-hierarchie bezüglich der Verfügung über die Benefizien erzielt. Die kuriale Verwaltung wurde gestrafft, die zahlreiche Bürokratie eingeschränkt und die folgeschwere Verleihung von Ämtern an Kardinäle zur finanziellen Nutznießung abgeschafft. Erfolgreich war auch die Minderbrüder- und Benediktinerreform.

Was nun geschrieben werden sollte, ist die Wirkungsgeschichte der Konstanzer Reformen, besonders unter dem Pontifikat Martins V.

Dem Vf. – nochmals sei's zum Schluß gesagt – ist ein ausgezeichnetes Werk gelungen, das für lange Zeit maßgeblich bleiben wird!

Augsburg

Walter Brandmüller

Kegel, Rolf de: *Johannes von Segovia. Liber de magna auctoritate episcoporum in concilio generali*. – Fribourg: Universitätsverlag 1995. 681 S. (Spicilegium Friburgense, 34) geb. DM 140,00 ISBN: 3-7278-0865-9

Johannes von Segovia hat in den letzten Jahren das besondere Interesse der Forschung geweckt. Erwähnt seien nur die Arbeiten von Black, Helmrath, Krämer und Sieben, die unser Wissen um seine ekklesiologischen Vorstellungen vertiefen konnten. Während Y. Congar Johannes von Segovia noch als treuen Anhänger eines Konziliarismus im Geiste Ockhams beurteilte, zeigte die neuere Forschung, daß diese These nicht mehr haltbar ist.

Eine Gesamtdarstellung über Johannes von Segovia hat 1960 U. Fromherz vorgelegt und seine Geschichte des Konzils von Basel gewürdigt. Nach dem Ende des Konzils hat er in den Jahren 1450–1453 seine Ansichten über die Autorität der Bischöfe auf dem allgemeinen Konzil zusammengefaßt, eine Schrift, die überraschenderweise in der Forschung nicht stärker beachtet wurde, wenn sie auch u. a. von Eckermann, Krämer, Hoffmann, Black, Utz und Meuthen verwertet wurde. J. Helmrath wies auf die kritischen Worte hin, die Johannes von Segovia im *Liber* über die Demokratie gefunden hat. Aber eine intensivere Beschäftigung mit dem Werk fand nicht statt. Um so dankbarer ist man jetzt für die kritische Edition von de Kegel. Die Anregung dazu erhielt er von seinem Doktorvater P. Ladner, der ihn auf diese Forschungslücke hinwies.

Nach einem fundierten Forschungsbericht und einer zeitlichen Einordnung der Schrift bietet K. eine Kurzbiographie von Johannes von Segovia, angefangen von seiner Lehrtätigkeit an der Univ. Salamanca, über seine Teilnahme am Basler Konzil bis zu seinem Tod 1458. Der Vf. würdigt Aufbau und Inhalt des Werkes, in dem Johannes zunächst eine Definition des allgemeinen Konzils gibt. Er bezeichnet das Konzil als *ecclesia legitime congregata*, betont die notwendige Mitwirkung des Papstes, dem das Berufungsrecht des Konzils zusteht. Eine Konzilsberufung ohne Papst ist nach Segovia – in Übereinstim-

mung mit der mittelalterlichen Kanonistik – in bestimmten Fällen möglich. Das Berufungsrecht des Konzils geht z. B. bei Häresie des Papstes auf die Kardinäle bzw. den Kaiser über.

Eingehend erörtert Segovia die personale Zusammensetzung des Konzils und betont mit der Tradition den Vorrang der Bischöfe auf dem Konzil. Aufschlußreich ist sein Vergleich: Generalkonzil und Universalikirche und seine Unterscheidung von Bischof und Priester. Er würdigt die Schlüsselgewalt der Bischöfe und die dem Konzil direkt zukommende Schlüsselgewalt, aber auch die Universalität der bischöflichen Vollmacht. Johannes betont den monarchischen Charakter der Kirche. Hingewiesen sei auch auf die Ausführungen von Johannes über die verfassungsmäßige Vereinbarkeit des Konzils mit der Kirche als Monarchie.

Einige Ergänzungen: Überraschenderweise zitiert der Vf. in seiner Einführung (62) beim Konzilsbegriff nicht die Konzilsdefinition von Torquemada, sondern führt nur eine Zweitquelle an. Über den Konzilsbegriff der Zeit verweise ich auf meine Arbeit über „Nachwirkungen des konziliaren Gedankens“ (1971), 17ff, wo die Definitionen des „Konzils“ von Marsilius von Padua, Ockham, Konrad von Gelnhausen, Heinrich von Langenstein, Gerson, Torquemada und Antoninus von Florenz angeführt sind. Mißverständlich sind die Ausführungen von K. über die Konzilsberufung ohne Papst. Die Einberufung des Generalkonzils als ausschließliches Recht des römischen Stuhles gilt für die Dekretisten nur im Normalfall. Die Ansicht über das Konvokationsrecht der Kardinäle (63) war unter den Konziliaristen gängig. Zabarella z. B. hielt das Berufungsrecht der Kardinäle im Falle des Schismas und in anderen Fällen für gegeben. Aber auch Papalisten wie Augustinus Triumphus vertraten ein Konvokationsrecht der Kardinäle (vgl. dazu R. Bäumer, *Nachwirkungen*, 29–60).

Hingewiesen sei auch auf die Ausführungen über die hsl. Überlieferung, das umfassende Register der Bibelstellen und der nicht-biblischen Quellen. Die besondere Leistung K.s liegt in der sorgfältig erstellten Edition und ihrem hilfreichen Anmerkungsapparat.

Die Diss. von K. ist eine fundierte Arbeit, die eine echte Bereicherung unserer Kenntnis über die Verfassungstheorien nach Abschluß des Basler Konzils darstellt. Mit seiner Edition hat K. die Bedeutung des späten Johannes von Segovia für die Auseinandersetzungen um Konziliarismus und Papalismus herausgestellt.

Freiburg

Remigius Bäumer (†)

Richter, Matthias: *Gesetz und Heil*. Eine Untersuchung zur Vorgeschichte und zum Verlauf des sogenannten Zweiten Antinomistischen Streits. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1996. 470 S. (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, 67), geb. DM 128,00 ISBN: 3-525-55175-4

Die bei Ernst Koch und Helmar Junghans geschriebene Leipziger Diss. bietet eine detaillierte Darstellung der Positionen, die im Verlauf des sog. Zweiten Antinomistischen Streits in den fünfziger und sechziger Jahren des 16. Jh.s formuliert wurden. Darüber hinaus werden diese auf dem Hintergrund der vorangegangenen Auseinandersetzungen verständlich gemacht.

Die Einleitung erläutert die grundsätzliche Problematik des Verhältnisses von Gesetz und Heil (11–31). Im zweiten Kap. werden verschiedene Aspekte und Positionen in der Forschungsgeschichte kurz skizziert, wobei zu Recht der Frage der jeweils berücksichtigten Quellen besondere Aufmerksamkeit gewidmet wird (32–58). Das nicht ganz glücklich „*Motive für erneute Auseinandersetzungen um das Heil*“ überschriebene dritte Kap. skizziert so verschiedene Themen wie die sog. Antinomdisputationen zwischen Luther und Johann Agricola Ende der dreißiger Jahre, die Wirkungen von Luthers Tod, die römisch-katholischen Reaktionen auf die reformatorische Rechtfertigungs- und Gesetzeslehre in Gestalt des Tridentinums sowie die Auseinandersetzungen um das Augsburger Interim und die Leipziger Artikel (59–93). Dabei geht es dem Vf. darum, eine Übersicht über die mannigfachen theologischen Kontroversen zu geben, die dann nahtlos in den Majoristischen Streit und den sog. Zweiten Antinomistischen Streit übergehen. Mit dem vierten Kap. zur Auseinandersetzung um Georg Majors Auffassung von der Notwendigkeit guter Werke zur Seligkeit (94–131) ist die Untersuchung bei der unmittelbaren Vorgeschichte des sog. Antinomistischen Streits angelangt. Majors Thesen werden ebenso wie die Kritik Nikolaus von Amsdorfs, Matthias Flacius', Nikolaus Gallus, u. a. knapp vorgestellt. Ferner skizziert der Vf. die weiteren Auswirkungen dieses Streits v. a. in Eisleben, Mansfeld, Nordhausen und Altenburg anhand der Auswertung wenig bekannter Drucke. Mit dem fünften Kap. (132–169) gelangt die Untersuchung ins Zentrum des sog. Zweiten Antinomistischen Streits. Der Gothaer Superintendent Justus Menius, einer der einflußreichsten Theologen im Herrschaftsbereich des Ernestinischen Sachsen, weigerte sich im Zusammenhang der von Johann Friedrich II. für das Ernestinische Thüringen anberaumten Generalvisitation während der Jahre 1554/55, die umstrittenen Thesen Majors zu verurteilen. Dies führte schließlich im August 1565 zu jener Synode in Eisenach, deren abschließendes Dekret die weiteren Phasen der Auseinandersetzung bestimmte. Die sieben von Victorin Strigel verfaßten Thesen betonten ausdrück-

lich, daß gute Werke nicht notwendig seien, um das Heil zu bewahren. Die erste der Thesen jedoch bot eine Kompromißformulierung, die allen Parteien die Zustimmung ermöglichen sollte, im folgenden aber neue Streitigkeiten provozierte. Hier wurde formuliert, die Rede, daß gute Werke zum Heil notwendig seien, könne in der Lehre vom Gesetz „abstracte et de idea“ toleriert werden, jedoch sprächen viele schwere Gründe dafür, sie zu vermeiden (vgl. 145). Die Auseinandersetzungen gingen nun nicht mehr um die Thesen Majors und Menius, sondern eben um den ersten Artikel des Eisenacher Abschieds. Den frühesten und lautesten Protest erhob Nikolaus von Amsdorf. Dieser wollte die Unterscheidung zwischen *lex in concreto et in abstracto* nicht mitvollziehen. Einerseits zu sagen, *in concreto* sei für den Gerechtfertigten nur Christus, nicht aber das Gesetz von Wichtigkeit, und andererseits von der *lex in abstracto* als der allgemein- und also auch für den Gerechtfertigten gültigen Ordnung Gottes zu sprechen, war ihm unmöglich. Amsdorfs scharfe Rede vom „vnnützen gewesch vom Concreto vnd abstracto“ (vgl. 153) verbreitete sich wie ein Lauffeuer und heizte den Streit erst recht an. Gerade in diesem Kap. wird die Vielschichtigkeit der Auseinandersetzungen gut sichtbar, wenn Matthias Flacius sich zwar unmißverständlich gegen die Thesen Majors und dann auch Menius, abgrenzt, der scharfen Kritik Amsdorfs am Eisenacher Synodalbeschluß aber seine Zustimmung verweigert (vgl. 162–169).

Den weiteren Verlauf des sog. Zweiten Antinomistischen Streits zeichnet der Vf. in vier Kap.n nach, die jeweils verschiedenen Regionen und den hier agierenden Theologen gewidmet sind. In Erfurt formulierte der Senior des dortigen evangelischen Ministeriums, Andreas Poach, die Kritik am Eisenacher Rezeß (170–207). Nach Poachs Auffassung ist eine Gesetzeserfüllung mit Relevanz für das Heil nur durch Christus möglich, da er allein nicht unter dem Gesetz und d. h., nicht zum Gesetzesgehorsam verpflichtet war (vgl. 184, 188f und 192). Widerspruch dagegen formulierten v. a. Mörlin und Flacius. In Frankfurt a. d. Oder sind die Hauptkontrahenten Andreas Musculus und Abdias Praetorius (208–250). In Nordhausen hatte Georg Majors Rede von der Notwendigkeit der guten Werke zur Seligkeit bereits Anfang der fünfziger Jahre heftigen Widerspruch gefunden, der sich dann auch gegen den Eisenacher Rezeß richtete. Hauptvertreter des Widerstands, der sich gegen alle Versuche, vom *tertius usus legis* zu sprechen, zuspitzte, waren hier Anton Otho und Andreas Fabricius (251–291). Massive Unterstützung erhielten Otho und Fabricius in ihrem Kampf gegen den dritten Brauch des Gesetzes von dem nur wenige Kilometer entfernt, in Ilfeld tätigen Schulrektor Michael Neander (292–329). Auch hier wieder waren es Flacius und schärfer noch Mörlin, die widersprachen und die Bedeutung des Gesetzes auch im Leben der Gerechtfertigten hervorhoben. Gerade in diesem Kap. wird sichtbar, wie wenig die pauschale Unterscheidung von Philippisten und Gnesiolutheranern ausreicht, um die diffizilen theologischen Auseinandersetzungen im Luthertum des zweiten Drittels des 16. Jh.s angemessen zu verstehen. Die beiden Schlußkapitel widmen sich „einigen Nachwirkungen“ (330–355) sowie – etwas unvermittelt – den betreffenden Ausführungen Luthers und Melancthons unter dem Stichwort „frühe Weichenstellungen“ (356–386).

Der Wert der sprachlich nicht immer sicheren Arbeit (vgl. z. B. die Überschrift auf S. 183) liegt in ihrer umfassenden Auswertung der relevanten, vielfach wenig beachteten und zum Teil hsl. Quellen. Die Gliederung in regionale Schwerpunkte der Auseinandersetzungen macht diese durchschaubar und ihren Zusammenhang mit den vorangegangenen Auseinandersetzungen um die Thesen Majors plausibel. Man wünschte sich allenfalls noch weitergehende Erörterungen des Gesamtcontextes, in dem sich die Streitigkeiten vollzogen und von dem her die Schärfe, mit der sie geführt wurden, wohl erst zu verstehen sind. Neben mehrfachen Verweisen auf die Rivalität des Ernestinischen und Albertinischen Sachsen mit ihren Universitäten in Wittenberg und Jena findet sich nur ein knapper Abschnitt mit der wenig präzisen Überschrift „Mögliche weitere Motive“ (91–93), unter denen insbesondere apokalyptische Deutungsmuster genauer auszuführen wären.

Bochum

Christoph Stroh

Handbook of European History 1400–1600. Late Middle Ages, Renaissance, and Reformation, ed. by Thomas A. Brady / Heiko A. Oberman / James D. Tracy. Vol. I: Structures and Assertions. – Leiden: E. J. Brill 1994. XXIV, 709 S., geb. hfl 87,50 ISBN: 90-04-09760-0. Vol. II: Visions, Programs and Outcomes. – Leiden: E. J. Brill 1995. XXIII, 722 S., geb. hfl 87,50 ISBN: 90-04-09762-7

Die Anregung zu diesem Werk ging vom Verlag aus: Die Hg. haben es vermocht, ein internationales Team von Historikern zu gewinnen, die für ihre Aufgaben bestens ausgewiesen sind. So ist ein nicht nur äußerlich imponierendes Werk zustande gekommen, das wegen der englischen Sprache (die inzwischen auch bei den Kultur- und Geisteswissenschaften zur lingua franca wird) auf eine breite Akzeptanz rechnen kann.

Die Begriffe „Spätes Mittelalter, Renaissance und Reformation“ werden zwar beibehalten, aber relativiert. Die Grenze zwischen dem Mittelalter und der Neuzeit wird nicht um 1500 gesehen – diese Jahreszahl habe nur noch für Inkunabelsammler Bedeutung –, sondern die Moderne beginne (so heißt es) um 1750. Glücklicher-

weise hält man sich bei Periodisierungsbegriffen aber nicht lange auf, die ja immer nur Hilfen zum Verständnis historischer Vorgänge sein können.

Wichtiger ist, daß das Werk sich der sozialgeschichtlichen Forschung verpflichtet weiß. So wird dann auch öfter auf den französischen Strukturalismus verwiesen, der in den „Annales“ zum Ausdruck gekommen ist. Auf quantifizierende Aussagen wird, wo möglich, verwiesen. Häufig wird der Forschungsstand der jeweiligen Gebiete skizziert und dabei auch auf noch zu erhellende Fragestellungen verwiesen. Karten, Statistiken und Tabellen veranschaulichen die Ergebnisse. Beiden Bden wurden Zusammenstellungen der europäischen Herrscher zwischen 1400 und 1650 und eine Analyse des Münzwertes des in Europa um 1500 gebräuchlichen Geldes beigegeben. So nützlich die Zusammenstellung ist, so hilfreich ist die exakte Analyse der Münzen, die John H. Monroe zu verdanken ist.

Die „Annales“ die nach Strukturen und Mentalitäten gefragt haben, begründeten die Gliederung dieses Handbuchs. In fünf Teilen werden Strukturen, Ereignisse, Visionen, Programme und Ergebnisse vorgestellt.

Bei den „Strukturen“ werden die Bevölkerung, die Familie, Dorf und Stadt, Ökonomie und Handel sowie Volksglaube und die Sondergruppe der Juden behandelt („Aliens Within“). SCRIBNER, der über den Volksglauben schreibt, betont dessen Kontinuität zwischen Spätmittelalter und Reformation. Zugleich stellt er fest, daß die Frömmigkeit der Frauen im 15. Jh. stark auf Jesus Christus als Menschen bezogen gewesen sei. Dasselbe sei dann aber auch bei Martin Luther zu konstatieren, der die Menschheit Jesu betont habe. Es gibt also auch Veränderungen, und zwar auch solche, die nicht geschlechtsspezifisch sein müssen, sondern die theologisch oder wie auch immer zu begründen sind. Die besonderen Lebensbedingungen der Juden und ihre Leiden werden knapp aufgezeigt. Die abgrundtiefe Kluft zwischen Juden und Christen läßt sich schon an Überschriften ablesen. Letztere sprachen von den Juden als den „teuflichen Geldverleihern“ (vielen Christen fiel es in der Tat schwer, Zinsen und Kredite zurückzuzahlen), während umgekehrt von den „teuflichen Christen“ geredet wurde; spanische Kabbalisten meinten im 15. Jh., die Seele des Juden komme von Gott, die des Christen aber vom Satan. Pogrome durch die Stärkeren – die Christen – werden geschildert, denen auch Päpste und Kaiser nicht zu wehren vermochten.

Im zweiten Teil werden Politik, Macht und Autorität analysiert – nach der Strukturanalyse also die Ereignisgeschichte. Hier sind sechs Länderabschnitte zu zählen: Italien, Frankreich, England und die habsburgischen Länder Deutschland, Spanien und die Niederlande. Im Vorwort wird festgestellt, daß Portugal fehlt und daß die übrigen britischen Inseln – neben England – in Bd 2 behandelt werden sollen. Zu den Länderartikeln treten Kap. über die Kirche im 15. Jh., die „Kriegskunst“, die Steuern, die Türken und die Seemächte hinzu. Im Hinblick auf die Kirche wird ein Anwachsen der Aktivitäten im 15. Jh. konstatiert – nach der Beendigung des Schismas ging es ganz offensichtlich aufwärts. Über Italien zwischen 1450 und 1650 kann natürlich nicht referiert werden, ohne daß auf den Humanismus eingegangen wird. Dadurch kommt es zu Überschneidungen, die bei einer „Sachgliederung“ nicht zu vermeiden ist, die die Staaten nicht ganz vernachlässigen will. Die habsburgischen Länder im Heiligen Römischen Reich (bis 1555) hat VOLKER PRESS noch vor seinem Tod behandeln können. Spanien sei, so heißt es, im 16. Jh. vitaler und komplexer gewesen, als früher angenommen wurde. Mindestens für die Regierungszeit Karls I., des Kaisers Karl V., ist dies aber nicht gänzlich neu. Die Schwierigkeiten, die dessen Sohn Philipp II. mit den Niederlanden hatte, werden als auch ökonomisch und sozial bedingt interpretiert. Im Abschnitt über die Kriegskunst sind natürlich ebenfalls Überschneidungen mit den Länderartikeln festzustellen. Welche wirtschaftlichen Folgen die Vereinigung Spaniens mit Portugal unter Philipp II. im Jahr 1580 hatte, unterstreicht WOLFGANG REINHARD: Der holländische Handel litt darunter schwer. Die „Neue Welt“ veränderte die Lage in Europa nachhaltig. Das zeigen die neueren Forschungen, die sich damit von der Fixierung auf einzelne Länder oder bestenfalls auf Europa lösen.

In einem Schlußabschnitt zum 1. Bd wird von einem ungenannten Vf. (Brady? oder auch von den Hg.n zusammen) festgestellt, daß die vorgenommene Zweiteilung in Struktur- und Ereignisgeschichte eigentlich als überholt erscheine. Auch sie ist – das zeigen schon die Überschneidungen – nicht die ideale Methode, die festgeschrieben werden müßte. Andererseits wird das Wachsen staatlicher Macht konstatiert, was für das frühmoderne Europa wichtig wurde. Die entwicklungsgeschichtliche Sicht sei der vielzentristischen gleich bedeutsam: Das Allgemeine und das Besondere erfordern Aufmerksamkeit, wobei stets die tonangebenden Ereignisse im Vordergrund zu stehen hätten.

Im 2. Bd werden in einem ersten Teil Reformvisionen behandelt, so etwa das Verständnis von „reformatio“ und von „renovatio“ vom Mittelalter bis zur Reformation. Auch die Kritik am Recht und dessen Weiterentwicklung wird vorgestellt: Niccolò Machiavelli wie Luther stellten fest, daß Recht und Tyrannei zusammenzugehen vermögen – das einte diese sonst so verschiedenen Personen. Daß an die Stelle des Gewohnheitsrechts das geschriebene trat und daß dies nicht mehr von Papst und Kaiser, sondern von Nationalstaaten kontrolliert wurde, wird klargemacht. Dadurch entstanden dann natürlich verschiedene nationale Rechtstraditionen. Äußerungen zur Reform durch verschiedene Autoren von Hus bis zu Erasmus untersucht E. RUMMEL. Sie können als „Vorläufer“ interpretiert werden, deren Wirken die späteren Ereignisse

verständlicher mache. Materialreich ist auch der Abschnitt über den Humanismus (von R. G. WITT), in dem verdeutlicht wird, wie antike Autoren für alle Wissenschaften zur Verfügung gestellt wurden, wie das Erziehungswesen neu organisiert und wie die Kluft zu den Traditionalisten tief und schließlich unüberbrückbar wurde.

Im zweiten Teil dieses Bdes wird bei den „Programmen des Wandels“ zunächst Luthers Reformation skizziert (M. BRECHT), dann die Volksreformation (P. BUCKLE), schließlich die städtische Reformation im Heiligen Römischen Reich (B. HAMM), bevor der Calvinismus (R. M. KINGDOM), die „Radikale Reformation“ (J. M. STAYER), die neuen römisch-katholischen Orden (J. P. DONNELLY) und die päpstliche Reform im 16. Jh. (E. G. GLEASON) dargestellt werden. Hier steht also das zur Debatte, was kirchengeschichtlich im Cinquecento besonders wichtig wurde. Brecht schildert die Entwicklung bis 1580, Blickle informiert auch über Meinungen, die von ihm nicht geteilt werden, und stellt die „Reformation von unten“ als ein europäisches Ereignis dar. Hamm hat inzwischen seine Ausführungen ergänzt (Bürgertum und Glaube, 1996). Stayer behandelt die „Radikale Reformation“ von der Wittenberger Bewegung 1521/22 bis zur „Halblegitimität“ der Mennoniten in Holland und der Hutterer in Mähren am Ende des 16. Jhs in einem materialreichen Abschnitt.

Dasselbe gilt von der Analyse der neuen religiösen Orden zwischen 1517 und 1648. Den Einsatzzpunkt bietet die Teilung der Franziskaner in Konventuale und Observanten durch Leo X. im Jahr 1517. Auf die zahlreichen kleinen Priesterorden (wie die Theatiner) wird hingewiesen, aber hervorgehoben, daß nur Kapuziner (1528 durch Clemens VII. als ein besonderer Orden anerkannt) und Jesuiten sich zu großen Institutionen zu entwickeln vermochten. Damals gab es zwei- bis dreimal mehr männliche als weibliche Ordensleute, was aber nicht hindert, auch diese vorzustellen („Die Suche nach aktiven Frauenorden“) und v. a. auch auf erhebliche Forschungslücken über sie hinzuweisen. Auf die Bedeutung der Orden für die katholische Reform weist Gleason hin, die es bedauert, daß weder Leo X. noch Clemens VII. die Reform unterstützten. Auch Paul III. sei kein Reformpapst gewesen (er hat ja nicht weniger Familienpolitik als die genannten Mediceer zu machen versucht), aber er habe ihr doch den Weg bereitet, indem er Befürworter der Reform wie Contarini oder Sadoletto zu Kardinälen machte und das Konzil von Trient einberief. Hier hätte allerdings gesagt werden können, daß das Tridentinum während des Pontifikates Pauls III. zwar wichtige Beschlüsse zu Glaubensfragen faßte, aber nicht zur Reform. Hart, aber bei diesem Thema verständlich ist das Urteil über Paul IV., der zerstört habe, was seine Vorgänger aufgebaut hatten. Als das entscheidende Ereignis wird die päpstliche Reform dargestellt, die nach dem Ende des Tridentinums durchgeführt wurde. Zwar gab es auch Widerstände (z. B. wurden die Trienter Dekrete in Frankreich nicht insgesamt rechtskräftig) und es blieben auch Streitigkeiten zwischen den Orden und mit dem Weltklerus. Aber zugleich traten doch auch erhebliche Veränderungen ein, die nicht zuletzt durch das neue Bischofsbild und seine Vertreter wie Carlo Borromeo hervorgerufen wurden.

Zuletzt geht es um Ergebnisse, wobei zunächst geographisch und dann sachlich gegliedert wird, bevor ein Abschnitt von H. SCHILLING über das „Konfessionelle Europa“ die Darstellung abschließt. BRADY schildert kenntnisreich die Ereignisse im „Heiligen Römischen Reich“ Deutscher Nation (wie man zur genaueren Definition zu sagen hätte) bis zum Ende des 30jährigen Krieges, also die geographisch größte Ausbreitung des Luthertums in den 50er Jahren des 16. Jhs, die reformierten Erfolge, die lutherische Konkordie und die katholische Erneuerung. Aber auch auf das Versagen der kaiserlichen Politik wird hingewiesen. Eigene Kap. sind den Niederlanden und Frankreich gewidmet, bevor über die britischen Inseln informiert wird (I. HAZLETT). Hier wird gezeigt, wie sich in Schottland – einzigartig in Europa – die Reformation gegen die Monarchie und den größten Teil des Klerus durchsetzte. Die unterschiedlichen, ja gegensätzlichen Ereignisse unter Heinrich 1531–47, Eduard 1547–53, Maria 1553–58 und Elisabeth 1558–1603 werden analysiert. Die Inseln, die keine politische oder kulturelle Einheit bildeten, blieben in ihren drei Königreichen dann auch politisch und religiös uneins. Weitere Kap. sind Spanien, Skandinavien und dem „östlichen Zentraleuropa“ gewidmet, nämlich Böhmen, Mähren, Ungarn und Polen, bevor „neue Muster christlichen Lebens“ (von H.-C. RUBLACK) und die „große Hexenjagd“ (B. LEVACK) dargestellt werden. Der Begriff der „Konfessionalisierung“, der für die Forschung höchst bedeutsam geworden ist, wird mit Inhalt gefüllt und zugleich gezeigt, wie es über die Konfessionalisierung in der Neuzeit dann hinausgegangen ist.

In „Editors' Preface“, das auch als ein Nachwort gelesen werden kann, werden Lücken genannt, z. B. Reformation und Geschlecht oder Ideengeschichte sowie geographisch Portugal oder Kroatien. Zugleich wird aber auch festgestellt, daß die deutsche Sicht überwunden worden sei, und zwar durch die europäische. Eine neue, frühmoderne Mentalität zeichne sich am Ende des behandelten Zeitabschnittes ab. Dem ist beizupflichten, wobei anzumerken ist, daß die Darstellung bereits häufig vor 1400 einsetzt und über 1600 hinausreicht. Das kann ja auch gar nicht anders sein, wenn man etwa an den Beginn des Humanismus im 14. Jh. oder an die Konfessionalisierung im 17. Jh. denkt. Das Werk zeigt, daß die Geistesgeschichte stark in den Hintergrund getreten ist. Wurde sie früher wohl überbewertet, so ist das Pendel jetzt zur anderen Seite ausgeschlagen. Der Historiker kann erwarten, daß sich dies auch wieder ändern wird, und zugleich die Fülle von Informationen zur Struktur- und Ereignisgeschichte respektvoll zur Kenntnis nehmen. Ein

Hinweis auf Druckfehler mag bei diesem großen Werk unterbleiben, damit kein irreführender Eindruck entsteht. Nur sei der Wunsch geäußert, daß in einer 2. Aufl. der Gegenpapst Clemens VII. (Kardinal Robert von Genf) im Register des 1. Bdes nicht mit Clemens VII. (Giulio de' Medici) identifiziert werden möge.

Erlangen

Gerhard Müller

Cristianismo y mundo colonial. Tres estudios acerca de la evangelización de Hispanoamérica, Edición de Johannes Meier. – Münster: Aschendorff 1995. VI, 111 S. (Spanische Forschungen der Görresgesellschaft, 2. Reihe, 31), Ln DM 70,00 ISBN: 3-402-05835-9

Der Quinto Centenario, das 500-Jahr-Gedächtnis der europäischen Entdeckung Amerikas, war auch ein Anlaß, die historische Erforschung der komplexen Prozesse der europäisch-amerikanischen „Begegnung“ voranzutreiben. So vergab aus diesem Anlaß das „Stipendienwerk Lateinamerika – Deutschland“ im Jahr 1988 mehrere Stipendien zur weiteren Erforschung der Kirchengeschichte Lateinamerikas.

Die drei prämierten Arbeiten sind im vorliegenden Bd gesammelt und mit einem Vorwort des Hgs JOHANNES MEIER, Kirchenhistoriker an der Univ. Mainz, versehen. Die erste Studie (1–25) stammt von CARLOS FREILE, Historiker an der Katholischen Univ. in Quito (Ecuador), und analysiert die Briefe und Berichte des zweiten und vierten Bischofs von Quito, die in der zweiten Hälfte des 16. Jhs amtierten. Es handelt sich um die Bischöfe Pedro de la Peña und Luis López de Solís, deren Schriftstücke im Archivo General de Indias (Sevilla) aufbewahrt werden. Eine minutiöse Analyse der insgesamt 35 Dokumente ergibt, daß diese beiden Bischöfe die Mißstände und Mißbräuche des Kolonialsystems, einschließlich der kirchlichen Zustände, anklagten und zugleich die Opfer, d. h. die „miserables indios“ verteidigten. Als Heilmittel schlugen sie außer der Bestrafung der Schuldigen eine politische Neuordnung und Stärkung der Autorität der Bischöfe, auch gegenüber den staatlichen Instanzen, vor. Diese kleine Studie beweist aufgrund der Quellenlage einmal mehr, daß ein Las Casas mit seiner Kritik des Kolonialsystems und seiner Verteidigung des indianischen Menschen keineswegs eine Ausnahme gewesen ist, sondern nur der berühmteste unter den Bischöfen der Neuen Welt, die sich aus Gewissensgründen zu Wort meldeten und radikale Reformen forderten. Diese These, die schon E. Dussel mit seinem Gesamtüberblick über den amerikanischen Episkopat im 16. Jh. 1970 untermauert hatte, findet daher hier eine quellengesättigte Bestätigung en detail.

Der dritte Beitrag des uruguayischen Historikers JUAN VILLEGAS (69–111) befaßt sich mit der bislang wenig erforschten Geschichte der Evangelisierung der Indianer der „Banda Oriental“ Uruguays, d. h. der Gebiete östlich des Río de la Plata und des Río Uruguay. Der untersuchte Zeitraum umfaßt das 16. bis 18. Jh., also die Kolonialzeit, in der diese von verschiedenen ethnischen Gruppen bewohnte Grenzregion zwischen den Kolonialmächten Spanien und Portugal immer wieder umstritten war. Aus diesem Grund, aber auch aufgrund der ethnischen Vielfalt und der nur rudimentär entfalteten Kultur verlief die Mission in dieser Region völlig anders als etwa in den mesoamerikanischen oder andinen Regionen oder selbst im benachbarten Paraguay, wo systematische Missionsprojekte zum Zuge kamen. All dies weist der Vf. überzeugend nach und schreibt damit ein Stück Geschichte, das bisher wenig bekannt war.

Die zweite Studie von JEFFREY KLAIBER (27–68), Historiker an der Katholischen Univ. in Lima (Peru), ist sicher die bedeutendste und originellste in diesem Bd. Sie befaßt sich unter dem Titel „La Utopía andina y cristiana“ mit der impliziten Theologie peruanischer Chroniken des 16. und 17. Jhs. Dabei kontrastiert der Vf. die „offiziellen“ Chroniken aus dem militärischen oder höfischen Milieu, etwa von Cieza de León oder Sarmiento de Gamboa, mit denen der Missionare, die wie José de Acosta die Conquista zwar auch für gerechtfertigt hielten, aber ein positives Verhältnis zu den Indianern entwickelten und sie in „wohlwollendem Paternalismus“ (38) verteidigten. Auf diesem Hintergrund befaßt sich der Vf. mit vier Chroniken „inoffizieller“ Art, die sich dadurch auszeichnen, daß sie von mestizischen oder indigenen Autoren verfaßt worden sind. Es handelt sich um Juan de Santa Cruz Pachacuti, Felipe Huamán Poma de Ayala, Garcilaso de la Vega (el Inca) und den „Jesuita Anónimo“, wahrscheinlich identisch mit Blas Valera. Die Chroniken dieser Autoren zeichnen sich durch das kreative Bemühen aus, den christlichen Glauben in Kategorien der eigenen Kultur auszudrücken und damit gewissermaßen zu antizipieren, was heute unter dem Stichwort der Inkulturation verhandelt wird. Zugleich sind die Chroniken für Klaiber „vier Fenster“ (28), die einen Blick in die indigene intellektuelle Welt dieser Zeit erlauben. Diese Werke, insbesondere die sehr umfangreichen von Huamán Poma und Garcilaso de la Vega, sind unter historischer und ethnographischer Rücksicht vielfach untersucht worden; die Chronik des letzteren wurde sogar ins Deutsche übersetzt. Neu ist jedoch der Zugriff Klaibers, der diese Autoren nicht nur als „Historiker“ betrachtet, sondern auch als die „ersten Theologen“ (29) Perus, die einer neuen, indianisch-christlichen Identität vorgearbeitet haben. Damit wird die chronistische Literatur dieser Zeit erstmals auch theologisch ernstgenommen.

Wenn dieses Verfahren Schule macht, was sehr zu begrüßen wäre, dann würden der Theologie neue Quellentexte zuwachsen, die theologiegeschichtlich gleichsam zur „Patristik“ der amerikani-

schen Kirche gehören. Denn für Klaiber haben diese Autoren für die amerikanischen Kulturen genau das geleistet, was die Kirchenväter für die Spätantike geleistet haben. Der Beitrag Klaibers weist, was Forschungsrichtung und Methode angeht, weit über sich hinaus.

Frankfurt

Michael Sievernich

Zumkeller, Adolar: Johannes von Staupitz und seine christliche Heilslehre.

– Würzburg: Augustinus-Verlag 1994. XXV, 266 S. (Cassiciacum, 45), kt DM 88,00 ISBN: 3-7613-0175-8

Johannes von Staupitz ist in den letzten Jahren verstärkt in das Blickfeld der Forschung getreten. Wenn auch die Herausgabe seiner Werke stockt, hat Wolfram Schneider-Lastin mit den Salzburger Predigten des Jahres 1512 doch einen sorgfältig edierten und instruktiv eingeleiteten Teilbeitrag zur Staupitzausgabe leisten können (Wolfram Schneider-Lastin, Johann von Staupitz, Salzburger Predigten 1512. Eine textkritische Edition, Tübingen 1990). Ebenfalls im Jahre 1990 erschien eine englische Übersetzung der Salzburger Fastenpredigten des Jahres 1520 (Rudolf K. Markwald, *A mystic's Passion. The Spirituality of Johannes von Staupitz in his 1520 Lenten Sermons. Translation and Commentary*, New York 1990), und 1991 veröffentlichte Markus Wriedt seine Studie zur Prädestinationslehre, die auf dem *Libellus de exsecutione aeternae praedestinationis* (1516/17; seit 1979 in kritischer Edition) beruht, der theologischen Hauptschrift des Johannes von Staupitz. Nun hat sich Adolar Zumkeller zu Wort gemeldet, der in die Staupitzforschung seine außerordentliche Erfahrung mit den – zumeist unedierten – Quellen zur Theologie der Augustiner-Eremiten einbringt. Und in der Tat: Auch die unedierten, hsl. überlieferten Salzburger Predigten der Jahre 1518 bis 1523 sind von Zumkeller herangezogen und ausgewertet worden.

Mit der Verarbeitung der Salzburger Predigten hat Z. auch über den Anspruch seines Buchs entschieden: Er sucht den ganzen Staupitz und schreitet den Gesamtumfang dessen ab, was als „christliche Heilslehre“ zu bezeichnen ist. Der Begriff „Heilslehre“ scheint anzeigen zu sollen, daß man bei Staupitz auf etwas anderes trifft als auf fachgerechte systematische oder exegetische Theologie – und das ist auch zutreffend. Wer aber dieses Buch benutzt, um Staupitz den Prediger oder Erbauungsschriftsteller kennenzulernen, wird seine Erwartungen korrigieren müssen, denn Z. hat, dem Titel nicht ganz entsprechend, tatsächlich eine systematische Staupitztheologie zusammengefügt.

Den zwei Einleitungskapiteln zu Leben und Schriften sowie zu den Zielen und Quellen seines Wirkens folgt nämlich die Dogmatik, die im ersten Teil „Die menschliche ‚misericordia‘“ abhandelt, also dem Verständnis des Sündenfalls und der Sünderexistenz nachgeht. Der zweite Teil bietet „Die Grundlegung unseres Heils“ und erhebt die Gottesvorstellung, die Prädestination, die Mariologie (unter dem eher irreführenden Titel: „Mariens Mitwirkung am Erlösungswerk ihres Sohnes“) und die Ekklesiologie. Der dritte Teil ist der „Heiligung und Rechtfertigung“ gewidmet und im vierten Teil geht es um die Fragen „Zur Einordnung der Lehre des Staupitz“. Im Schlußwort ist das Ergebnis dieser Dogmatik bündig und unter Ausschluß von Zweifeln formuliert: Trotz der „Verschärfung gewisser Akzente, die nicht zum wenigsten in seiner Orientierung an Augustinus begründet ist, verbleibt Staupitz mit seiner Theologie und Spiritualität zweifellos im Rahmen der Lehre der alten Kirche ... Eine Vornahme der neuen Theologie Luthers ist bei ihm jedenfalls nicht festzustellen“ (230).

Das Problem dieses Buches ist nicht allererst sein Ergebnis, sondern die Art und Weise, wie es zustande gekommen ist. Über die Methode, die Z. eingeschlagen hat, ist deshalb hier zu handeln. Ohne daß der Vf. dem Leser über sein Vorgehen Rechenschaft gäbe, werden die verschiedenen Staupitzwerke nach einem dogmatischen Raster in ihre Bestandteile zerlegt, vermischt und ohne Rücksicht auf den wechselnden Zeithorizont wieder neu zusammengefügt, so daß eine von Anfang an, seit der Zeit der ‚Tübinger Predigten‘ (um 1497/98), durchgehende, gültige Staupitztheologie entsteht, bei der Z. nur von jenen – tatsächlich wenigen – ‚Lehrsätzen‘ absieht, bei denen die „Möglichkeit einer Lehrentwicklung“ mitbedacht werden muß (1).

Dieses Verfahren hat dann Vorteile, wenn man wie in einem Register thematisch zusammengehörige Sachaussagen ohne Rücksicht auf die zeitliche Einordnung zusammenstellt, um auf diese Weise zur Erkenntnis gewisser Grundschemata der Theologie zu gelangen. Eines der Ergebnisse dieser synthetischen Methode ist die Entdeckung, daß Staupitz schon seit den Tübinger Predigten gerne mit ‚allein‘-, ‚solus‘-, ‚sola‘-Formeln arbeitet (55–57). Z. ist diesem Befund auch bei jenen deutschen Schriften nachgegangen, die in der Ausgabe von I. K. F. Knaake (Johann von Staupitzens sämtliche Werke, Bd 1: Deutsche Schriften. Potsdam 1867) nicht durch Register erschlossen sind. Wenn man nachfragt, was diese Beobach-

tung für die Eigenart der Staupitz-Theologie austrägt, dann findet man eine Antwort, die auf das Ziel hin ausgerichtet ist, den Verdacht der theologischen Nähe zu Luther auszuräumen: Staupitz sind „die Begriffe der ‚sola fides‘, ‚sola gratia‘ und ‚sola scriptura‘ nicht fremd, auch wenn sie teilweise noch in einem anderen Kontext stehen als bei Luther“ (57). Der Garant für diese Feststellung ist Wolfgang Günter. Der Leser fragt nach einer Erläuterung des „noch“: Ob Staupitz denn später mit Luther übereinkomme? Auch das schließt Z. aus, diesmal mit Berufung auf Ernst Wolf: „Eine ‚Rechtfertigung aus dem Glauben allein im Sinne Luthers‘ kennt Staupitz nicht“ (157, Anm. 1010). Die Vorgehensweise der werkimmanenten Untersuchung verspricht auf den ersten Blick, daß Staupitz wirklich selber zu Worte kommt und nicht ständig an Luther gemessen wird. Tatsächlich aber ist Luther als dunkler Schatten in Z.s Darstellung stets gegenwärtig.

Die Vorteile der synthetisch-systematischen Methode sind begrenzt, deren Nachteile aber erheblich, und zwar deshalb, weil Johannes von Staupitz in seinen eigenen, teilweise originalen theologischen Anliegen nicht zum Zuge kommt. Dafür ein sprechendes Beispiel: In Auseinandersetzung mit Lothar Graf zu Dohna und Richard Wetzel betont Z. in steter Wiederholung, daß Staupitz zeit- und lebenslang die Sakramente der Kirche „geschätzt“ habe (114, 115, 116, 169). Gegen die Annahme, „daß Staupitz in späteren Jahren sich kaum je veranlaßt sah, ‚die Beichte auch nur zu erwähnen‘“, finden sich in Wirklichkeit „eine ganze Reihe Hinweise auf die Beichte, die seine ungebrochene Hochschätzung des Sakramentes der Buße und seinen Glauben an dessen Heilskraft beweisen“ (169). Zur Konkretion wird die theologische Hauptschrift *De exsecutione* herangezogen, in der Staupitz die „sündentilgende und rechtfertigende Wirkung der sakramentalen Buße“ zum Ausdruck bringt, „wenn er lehrt: Die Hoffnung beseitige ‚durch die wahre Absolution das, was mangels der Gerechtigkeit entblößt ist‘“ (ebd.; *De exsecutione*, 239f). Dem Leser legt sich nahe, daß Staupitz in seiner Prädestinationschrift demjenigen, der mit Ernst Christ sein will, die Notwendigkeit einer intensiven Bußfrömmigkeit einschärfen will. Doch wie ist man erstaunt über den Umgang mit dem theologisch vorgegebenen, wenn man Staupitz selber liest. Dieser verweist im Rahmen der Aufzählung von Früchten der sieben Sakramente in der Tat auf das Bußsakrament, und insofern ist Z.s Hinweis wohl zutreffend, aber dennoch nicht treffend. Denn Staupitzens Reihung dient nicht der Versenkung in Sakramentsfrömmigkeit, sondern zielt auf das eine entscheidende Anliegen, den angefochtenen Menschen von sich und seinen Ängsten wegzuweisen auf Christus den Einen, der unverbrüchlich dem Sünder die Treue hält. Man kann Staupitz hier mit calvinischer Terminologie interpretieren: Die Sakramente sind die sichtbaren Siegel der Erlösung, die Christus uns geschaffen hat: „Wer wird uns scheiden von der Liebe Christi? Trübsal? Nein, denn wir sind getauft. Oder Angst? Nein, denn wir sind gefirmt ... Oder Blöße? Nein, denn wir sind im Bekenntnis unserer Sünden losgesprochen und mit Gerechtigkeit bekleidet ...“ – „ideo certus est christianus, quod nulla creatura potest eum separare a caritate dei ...“ (*De exsecutione*, 240). Staupitz greift also die Sakramentstradition auf, nicht um sie einfach zu perpetuieren, sondern um mit ihr innovativ in sein theologisches Zentrum zu führen, daß Christus der unverbrüchliche Bürge unseres Heils ist. Was Z. leistet, ist in der vorgelegten Form der „Heilslehre“ ein neues Produkt, das die Eigenheit und Erneuerungskraft des Originals zu verdecken droht.

Ein zweites Beispiel erhellt ebenfalls die Vorprägung der Staupitz-Theologie durch die Fragestellung. Wahrhafter Glaube, so argumentiert Z. mit Hinweis auf David C. Steinmetz, ist nicht reduzierbar auf Vertrauen, denn, wenn Staupitz vom rechtfertigenden Glauben rede, meine er jenen, der die „Prägung durch die ‚caritas‘ besitzt“ (156). Zusätzlich wird Bernhard Lohse mit seiner Auffassung herangezogen, daß es bei Staupitz auch nicht „die Spur einer Reserve gegenüber dem scholastischen Gedanken“ gibt, „daß der Glaube durch die Liebe ‚geformt‘ werden muß“ (156f, Anm. 1001; Lohse bezieht diese Feststellung speziell auf den *Libellus de exsecutione*). Daß Staupitz in den Tübinger Predigten auch den Begriff der *fides caritate formata* verwendet (einmal; Sermo 28, Z. 117), liegt auf der Linie seiner Theologie dieser Zeit. Wie aber steht es im *Libellus de praedestinatione*? Staupitz spricht von der *fides formata*, doch er gebraucht, obwohl unmittelbar davorstehend, die von Z. nahegelegte Formel *fides caritate formata* gerade nicht: Gott schafft sowohl die Werke der Natur innerhalb und außerhalb des Menschen, als auch die heilsentscheidenden *opera* in uns, *opera*, inquam [scil. Staupitz], *fidei formatae quae per dilectionem opera-*

tur“ (*De exsecutione*, 40). *„Fides operans per dilectionem“* – diese biblische Formel, die Z. auch anführt, findet man, doch die scholastische Wendung *„fides caritate formata“* taucht eben nicht auf. Aufgrund dessen für die Jahre 1516/1517 auf eine Verwerfung der traditionellen Rechtfertigungsterminologie und -theorie zu schließen, ist gewiß nicht haltbar. Dennoch führt die Wortwahl zu der Frage, ob Staupitz nicht an einer Umakzentuierung gelegen ist: Nicht ist entscheidend, daß der Glaube durch seine Wirkung „geprägt“ ist, sondern, daß der von Gott geprägte Glaube wirkt. Gott ist es, der dem Glauben solche Gestalt verleiht, daß er den Menschen in Liebe tätig werden läßt.

Die Schrift *„Vom wahren christlichen Glauben“* wird nicht nur von Z. dazu herangezogen, um v. a. mit Berufung auf Kap. 11 das Verbleiben von Staupitz in der rechtgläubigen Tradition zu belegen (41, 159f), wobei die literarkritische Frage nach der Echtheit der letzten drei Kap. (11–13) mit einer Antwort versehen wird, die das Problem einebnet: Die in Frage gestellten Kap. entsprechen, so Z., „durchaus dem, was Staupitz schon früher über die Notwendigkeit ... der Werke ... gelehrt hatte“ (13). Es läßt sich aber auch die These vertreten, daß die Glaubensschrift von Staupitz zwar komponiert und bis zum Ende auch bearbeitet worden ist, das Kap. 11 (*„Von der Tittelchristen Irrung“*) jedoch mit seinen merklichen stilistischen wie theologischen Eigenheiten einer anderen Hand entstammt. Die wissenschaftliche Ansicht läßt es geraten sein, mit Kap. 11 nicht zu argumentieren. Von dieser, allerdings wichtigen Ausnahme abgesehen, sollte man mit Z. den Glaubenstraktat als ein gültiges und sogar endgültiges Zeugnis für die Theologie Johanns von Staupitz betrachten, für dessen Interpretation und Einordnung allerdings ein Vergleich mit Luthers Schrift *„Von den guten Werken“* angebracht ist. Der Glaubenstraktat aus Staupitzens Feder zeigt, daß die scholastische Rechtfertigungsformel *„fides caritate formata“* das theologische Anliegen der Spätzeit nicht mehr zu tragen vermag. So heißt es im Schlußkapitel: „Christliche Werke sind die allein, die aus christlichem Glauben herfließen ... Aus dem Glauben fließen Liebe, Hoffnung, Gehorsam ... Das ist die Ursache, warum Gott allein den Glauben für ein gutes, göttliches Werk angezeigt hat, die anderen werden im Glauben und durch den Glauben göttlich“ (Von dem heiligen, rechten christlichen Glauben, Kap. 13, Knaake, 135f). Auf den lateinischen Begriff gebracht, legt sich für diesen Staupitz die Formel nahe: *caritas fide formata* – es ist der Glaube, der die Liebe prägt.

Was an Z.s Studie nicht überzeugt, ist das methodische Vorgehen. Der Vf. verfügt über die Forschung, fügt vielfältige – und viele eindrucksvolle – Zitate zusammen und folgt dennoch seinem Staupitz nicht in das wechselnde Gefälle seines Schreibens oder Predigens hinein. Man kann Staupitz nicht „zweifellos“ von der Tradition her lesen, sondern muß vielmehr den Zweifel wagen und wecken, um hinter der zwar stillen aber sorgfältig geformten Sprache seine Fähigkeit und sogar Kühnheit zu entdecken, wie er theologische und kirchliche Traditionen im Dienste der *„reformatio ecclesiae“* aufgreift und zugleich umgestaltet.

Wuppertal

Manfred Schulze

Kälin, Beatrice: Maria, muter der barmherzikeit. Die Sünder und die Frommen in den Marienlegenden des Alten Passional. – Bern / Berlin / New York: Peter Lang 1994. 405 S. (Deutsche Literatur von den Anfängen bis 1700, 17), kt DM 85,00 ISBN: 3-906751-74-0

Hier liegt eine Diss. vor, die an der Phil. Fak. I der Univ. Zürich im Sommersemester 1993 bei Prof. Urs Herzog erarbeitet und im Peter Lang Europäischen Verlag Bern als Bd 17 der literarischen Reihe „Deutsche Literatur von den Anfängen bis 1700“ der Zentralbibliothek Zürich 1994 erschienen ist: Wenn Zahlen für die Gründlichkeit des in einer Diss. behandelten Themas sprechen können, so seien sie von dieser überaus gründlichen, umfangreichen Diss. genannt: 215 Textseiten, 124 Anmerkungsseiten mit mehr als 1000 teilweise sehr ausführlichen Anmerkungen; dazu kommen noch 11 Seiten Primär- und Sekundär-Literatur, schließlich 26 Seiten Sachregister und 7 Seiten Namenregister. Nur einen zweifachen bescheidenen Wunsch wagt der Rez. zu äußern: 1. daß doch besonders wichtige Texte aus dem Alten Passional in der heutigen Schriftsprache wiedergegeben wären; und 2. daß der Untertitel der Arbeit nicht bloß „Die Sünder und die Frommen in den Marienlegenden des Alten Passional“ hieße, sondern: „... sowie Gestalt und Verehrung Mariens“. Die einleitenden Sätze in der Einleitung (11) stimmen nämlich ganz exakt: „Die Lektüre der 25 Marienlegenden des

Alten Passional vermag wie kaum eine andere mitten in die mittelalterliche Frömmigkeit und Marienverehrung hineinzuführen. Was in gelehrten Büchern an theologischem und mariologischem Wissen, an katechetischen Anweisungen, an Ordensvorschriften und Beichtspiegeln, an mittelalterlichen Rechtsgrundsätzen und nicht zuletzt an frommer Volkskultur aufgearbeitet ist, klingt hier in jeder Legende auf mannigfaltige Weise an.“

Es wird zunächst der geschichtliche Rahmen des „Alten Passional“; gewissermaßen dessen Kontext in der Spiritualität des „Deutschen Ordens“ aufgezeigt (17–25). Dann werden „die Motive der Marienlegenden“ erörtert. Dabei werden die Sünder mit ihren verschiedenen Lasten, hierauf die Frommen (Die fromme Witwe, der fromme Pfarrer, der fromme Ritter, der fromme Maler, der fromme Schüler), wie sie in den Marienlegenden beschrieben sind, aufgezeigt (27–183). In diesem ausführlichsten Teil der ganzen Arbeit bekommt man, ergänzt durch die vielen Anmerkungen, einen ausgezeichneten Einblick in mittelalterliche Moralansichten und in das Ideal des gelebten und verteidigten christlichen Glaubens im Ritterorden. Weniger umfangreich, aber sehr gut herausgearbeitet ist dann der vom Rez. als Hauptteil betrachtete Abschnitt (185–227) über die Gestalt Mariens in den Legenden: ihre leibliche Gestalt, ihre Tugenden, ihre Macht als Fürsprecherin und Zuflucht der Sünder, sowie als „Mutter der Barmherzigkeit“. Dieser Titel, sowie alle anderen mariologischen Themen in den Legenden werden vorbildlich belegt mit Berufung auf Zeitgenossen der meist anonymen Autoren der Marienlegenden.

Man kann K., von Beruf Krankenschwester und Lehrerin für Krankenpflege, nur herzlich gratulieren zu ihrer Diss., die überdies fast völlig druckfehlerfrei ist.

Salzburg

Ferdinand Holböck

Dose, Hanna: Evangelischer Klosteralltag. Leben in Lüneburger Frauenkonventen 1530–1710 untersucht am Beispiel Ebstorf. – Hannover: Hahnsche Buchhandlung 1994. 503 S. (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Niedersachsen und Bremen, 35, Quellen und Untersuchungen zur allgemeinen Geschichte Niedersachsens in der Neuzeit, 12), brosch. DM 98,00 ISBN: 3-7752-5893-0

Durch einen glücklichen Zufall haben die sechs evangelischen sog. Lüneburger Damenklöster in jüngster Zeit gleich in zwei Diss.en eine gründliche Behandlung erfahren. Zusammen mit neun weiteren ehemaligen Frauenklöstern und Stiften haben sie unter den ursprünglich über 200 niedersächsischen geistlichen Einrichtungen die Reformation konventsmäßig bis heute überlebt und repräsentieren v. a. durch ihre bauliche Gestalt in z. T. noch erstaunlicher Authentizität ein Stück Mittelalter inmitten der Moderne.

Wie der Titel der hier vorzustellenden Arbeit zu erkennen gibt, handelt es sich von Haus aus um eine volkskundliche Untersuchung. Sie schlägt jedoch gleichzeitig Brücken zur Wirtschafts-, Sozial-, Kirchen- und Frömmigkeitsgeschichte und stützt sich dabei auf ein so solides Quellenfundament, daß die Erforschung des nachreformatorischen Klosterwesens im evangelischen Raum mit dieser Pionierleistung ein erhebliches Stück vorangebracht worden ist.

Vf.in beginnt nach einer Vorstellung ihres Vorhabens und der zur Verfügung stehenden Quellen mit einem historischen Überblick über die Geschichte des im letzten Drittel des 12. Jh.s gegründeten Benediktinerinnenklosters Ebstorf, das 1469 der Bursfelder Reformkongregation beitrug, unter Propst Matthias von dem Knesebeck einen wirtschaftlichen wie geistlichen Aufschwung erlebte, seit 1525 von den Reformationsmaßnahmen Herzog Ernst d. Bekenner von Lüneburg-Celle betroffen war, aber nicht wie die meisten welfischen Männerklöster der Auflösung anheimfiel, sondern aufgrund der in mehreren Klosterordnungen des 16. und 17. Jh.s festgelegten Anweisungen als evangelisches Damenstift in enger Bindung an die Landesherrschaft bis zur Aufhebung der mensa communis 1696 die mittelalterlichen Strukturen weithin beibehielt, erst danach einer ausgeprägten Verweltlichung anheimfiel, seitdem fast ausschließlich zur Stätte standesgemäßer Versorgung für unverheiratete Töchter des landsässigen Adels und des Lüneburger Patriziats wurde und heute alleinstehende Frauen mit meist eigener Altersversorgung in der Geschichtspflege und Präsentation der Klosterschätze eine neue Aufgabe finden läßt.

Nach diesem für Mittelalter und Reformation nur nach der vorhandenen Literatur erarbeiteten und für die spätere Zeit die eigenen Ergebnisse knapp vorwegnehmenden aspektreichen Durchgang durch die Klostergeschichte legt Vf.in anschließend die klösterlichen Vermögensverhältnisse dar und konzentriert sich besonders auf die in nachreformatorischer Zeit anstelle des früheren Propstes jetzt von einem Amtmann verantworteten, aber nach den mittelalterlichen Speiseplänen bemessenen Lebensmittellieferungen des Wirtschaftshofes an das Kloster. Sie weist nach, daß dadurch der alte Fest- und Fastenkalender mit seiner den Klosteralltag prägenden Kraft eine 150jährige Fortschreibung erfuhr, obgleich das geistliche Leben im Kloster seit der ersten evangelischen Domina Barbara von Appel (1565) endgültig reformatorischen Prämissen folgte.

Der Hauptteil der Arbeit ist der Beschreibung der auch noch in nachreformatorischer Zeit großen Klostergemeinschaft mit all ihren Facetten gewidmet. Vf.in stellt zunächst die verschiedenen Klosterbewohner von den Konventualinnen über die Lehrkinder und Mägde bis zu den Knechten vor und referiert natürlich besonders ausführlich die Aufgaben und Pflichten der Konventualinnen. Dazu haben ihr verschiedene „Vermahnungen“ der Dominae an die Klostergemeinschaft, zahlreiche Einkleidungsreden und ein erhaltenes Visitationsprotokoll aus dem Jahre 1667 wichtige und z. T. alltagsnahe Nachrichten geliefert. Mit der Skizzierung der „Außenkontakte“ des Klosters kommen auch nicht unmittelbar zur Klostergemeinschaft gehörende Personen wie der Landesherr, die Amtleute und Superintenden, die Sülzmeister und Ebster Ortsbewohner in den Blick. Den Ausklang dieses zentralen, instruktiven Teils der ganzen Arbeit bildet die Schilderung der Voraussetzungen wie der Folgen der Aufhebung des gemeinsamen Tisches (1696) und die neue Klosterordnung (1697) als Richtschnur für das fast aller geistlichen Funktionen entkleidete neuzeitliche weibliche Versorgungsinstitut.

In einer Schlußbetrachtung sind noch einmal alle wesentlichen Ergebnisse präzise zusammengefaßt. Als Anhang bietet Vf.in die Ebster Klosterordnung von 1697, chronologische Listen von allen zur Klostergemeinschaft gehörenden Gruppen sowie hilfreiche Aufstellungen über Münzwerte, Maße und Gewichte. Schließlich folgen nach umfangreichen Quellen- und Literaturangaben 35 Karten, Graphiken, Grundrisse und Abbildungen.

Die Lektüre dieses flüssig, nüchtern und doch zugleich warmherzig geschriebenen Buches ist trotz strenger Wissenschaftlichkeit spannend, in vieler Hinsicht auch für den Kirchengeschichtler lohnend und für das bessere Verständnis des immer noch als Forschungsdesiderat zu bezeichnenden 17. Jhs. erhellend. Auch wenn am historischen Überblick sowohl hinsichtlich des Mittelalters als der Reformation im kirchengeschichtlichen Detail manches zu bemängeln wäre, werden die kirchengeschichtlich Interessierten doch insbesondere die quellengesättigten Mitteilungen über das nachreformatorische geistliche Leben im Kloster zur Kenntnis nehmen und sich mit der These auseinandersetzen müssen, daß die 1464–1696 existierende *mensa communis* gleichsam der Kristallisationspunkt der Klosterwirtschaft wie der Frömmigkeit in vor- und nachreformatorischer Zeit war. Solange man täglich neben den zunächst auch im späten 16. Jh. noch 7 Stundengebeten (später nur noch 4) mehrmals zu gemeinsamem Essen zusammenkam und sich dabei an geistlicher Lektüre erbaute, blieben auch in evangelischer Zeit einzelne Elemente der Benediktusregel in Kraft. Es wird deutlich, daß neben der von der Bursfelder Kongregation durchgesetzten Liturgiereform die Einrichtung der *mensa communis* samt den sie ermöglichenden wirtschaftlichen Strukturen nicht nur dem spätmittelalterlichen Kloster zu einem großartigen Aufschwung verhalfen, sondern auch zur Hülse wurden, in welcher evangelische *vita communis* trotz gewandelter theologischer Voraussetzungen 150 Jahre lang fortbestehen konnte. Daneben betont Vf.in ebenso die Fortsetzung der mittelalterlichen Fürbitt-Tradition – jetzt für Kirche und Landesherrschaft – als Hauptmotiv für die Existenzberechtigung evangelischer Klöster sowohl im Selbstverständnis des Konvents als in der Erwartung Außenstehender.

Die sozialgeschichtlich Interessierten werden erstaunt sein über den beachtlichen, wieder in Kontinuität mit dem Mittelalter stehenden Beitrag evangelischer Frauenklöster zur Mädchenbildung und Sozialfürsorge. Beides ging nach 1696 leider verloren oder schrumpfte auf Privatinitiativen einzelner Konventualinnen zusammen.

Die wirtschaftsgeschichtlich Interessierten dürften neben viel Bekanntem beeindruckt sein durch die in klösterlichen Wirtschaftsgeschichten so nicht begegnende Zusammenschau von Wirtschaftsführung und geistlichem Leben.

Schließlich werden die frauengeschichtlich Interessierten dankbar zur Kenntnis nehmen, daß hier endlich einmal der Versuch unternommen wurde, die Reformation in den Frauenklöstern als etwas Besonderes darzustellen und den Gründen ihrer spezifischen Widerständigkeit gegen die Reformation nachzugehen. Allerdings erscheint mir der Versorgungsaspekt (55) wohl nur ein oberflächliches Argument gegen die Auflösung von Frauenklöstern gewesen zu sein. Ebenso stark dürfte die tiefere Gewissensverpflichtung von vielen durch Mystik und spätmittelalterlichen Reformgeist geprägten Nonnen gewirkt haben. Übrigens ist aber auch in Männerklöstern Widerstand gegen die herzogliche Zwangsreformation geleistet worden.

Den Gewinn der Arbeit für die Volkskunde zu würdigen, steht mir als Kirchengeschichtlerin nicht zu. Jedoch scheint mir die elementare Archivalienbezogenheit auch für sie etwas Neues zu sein.

Kurzum, der disziplinenübergreifenden Studie ist eine große, engagierte Leserschaft zu wünschen, die sich zu entsprechenden

Arbeiten über andere evangelische Frauenklöster motivieren, zu einer Neubestimmung des Verhältnisses von Mittelalter und Reformation anregen und zum Nachdenken über die im neuzeitlichen Protestantismus weithin verlorengegangene spirituelle Dimension führen lassen möge.

Gegenüber den vielen Stärken dieser Arbeit ließen sich natürlich eine ganze Reihe von Monita, zumal aus kirchengeschichtlicher Perspektive, auflisten. In bezug auf die mittelalterlichen Zustände und die Gelübde ist manches unscharf oder unkorrekt. Der Domina-Titel anstelle des Priorinnen-Titels in reformatorischer Zeit (57f) hängt vermutlich mit dem Verlust der wirtschaftlichen Selbständigkeit des Klosters infolge des herzoglichen Einzugs der Propsteigüter zusammen. Angemerkt sei auch, daß nicht nur die Landstände aus eigenem Interesse gegen die Verwendung der Klostervermögen für die Sanierung des Staatshaushaltes waren (51), sondern daß auch die Theologen, allen voran Urbanus Rhegius, streng an der Reservierung des im Mittelalter *ad pias causas* angehäuften Gutes für kirchliche/geistliche Zwecke festhielten und also die Tendenzen zur Klostererhaltung ihrerseits kräftig unterstützten. Eine generelle Preisgabe der antimonastischen reformatorischen Haltung bedeutete das jedoch nicht.

Eine Kurzform wesentlicher Ergebnisse dieser Arbeit findet sich schon im Jahrbuch der Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte 92 (1994), 43–52.

Hamburg

Inge Mager

Kirchengeschichte. Deutsche Texte 1699–1927, hg. v. Bernd Moeller. – Frankfurt: Deutscher Klassiker Verlag 1994. 956 S. (Bibliothek der Geschichte und Politik, 22), Ln DM 148,00 ISBN: 3-618-66820-1

Daß sich die Bibliophilie der Kirchengeschichte bemächtigt, ist wohl nicht eben häufig. Hier gilt es in kurzer Form eine gelungene Synthese anzuzeigen. Die „Bibliothek deutscher Klassiker“ hatte in ihrer Reihe „Bibliothek der Geschichte und Politik“ zunächst die zentralen Werke Droysens, Th. Mommsens, Rankes und Burckhardts neu verlegt. Danach folgten anthologische Bde zur Theorie der Politik und Geschichte; nun im 22. Bd eine Zusammenstellung von Texten der „acht bedeutendsten deutschen Kirchenhistoriker vom Pietismus bis zur liberalen Theologie“: Gottfried Arnold, Johann Lorenz von Mosheim, Johann Salomo Semler, Johann Adam Möhler, Ferdinand Christian Baur, Johannes Joseph Ignaz von Döllinger, Albert Hauck und Adolf von Harnack.

Es wäre müßig, in einer Rez. diese Auswahl anzufechten, andere illustre Namen zu nennen oder das konfessionelle Gewicht verschieben zu wollen (die Position des Hg.s hierzu S. 731) – der Reiz der hier getroffenen Auswahl liegt darin, daß durch die Zusammenstellung der Texte aus spezifischen Themen- und Problemkreisen Reprisen sichtbar werden, welche an verschiedenen Gegenständen die Entwicklung des Faches in seiner spezifisch deutschen Stellung innerhalb der Universitätslandschaft verdeutlichen. Diese Entwicklung aber, das ist unübersehbar, folgt einer protestantischen Wissenschaftstradition – bis in den offenen Schluß hinein, der anhand der Bestreitungen Harnacks als einem Hauptvertreter der liberalen Theologie durch Franz Overbeck und Karl Barth die Auf- und Umbrüche des Protestantismus seit Beginn der Weimarer Republik drängend präsent macht. Auch die Auswahl der Themen reproduziert Arbeitsschwerpunkte, aber auch gewisse konfessionelle Selbstgewisheiten des 19. Jhs.: Urchristentum, mittelalterliche Papstgeschichte und die Reformation deuten darauf hin, wo lange Zeit die kulturgeschichtliche Relevanz des Christentums gesucht und gefunden wurde.

Die Vernetzung der einzelnen Kirchenhistoriker und ihrer Werkauschnitte wird in den einfühlsamen Essays, mit denen Bernd Moeller diese einführt, deutlich herauspräpariert. Diese Essays sind in ihrer ruhigen sprachlichen Eleganz, aber auch in ihrer gedrängten Konzentriertheit eine Lese-freude. Sie stellen weder komplette Biogramme noch Werkübersichten zusammen. Sie kreisen um das Charakteristische der Autoren und ihrer Werke für einen bestimmten Denk- und Arbeitsstil, um die aktuellen Probleme gesellschaftlichen Wissens, an denen sie sich abarbeiten, und somit um die gesellschaftlichen und politischen Bezüge, innerhalb derer die Geschichte der christlichen Religion ins Wort gebracht wird. Genießen freilich werden diese Essays v. a. solche Leserinnen und Leser, die sich bereits eine gewisse Kenntnis der Szenerie erarbeitet haben, was auch der Hg. betont (733).

Damit bleibt die Frage, auf welchen Rezipientenkreis hin dieses Buch konzipiert worden ist. Für die wissenschaftsgeschichtliche Arbeit wird man, da die Texte sprachlich leicht modernisiert, v. a. im Anmerkungs- und gekürzt und auch nur mit dem für das Verständnis Nötigsten kommentiert wurden, auf die Originale oder Originalreprints zurückgreifen müssen. So bleibt, neben dem propädeutischen Part akademischen Unterrichts, v. a. die zweckfreie Bibliophilie. Fände der sorgfältig gestaltete Dünndruckband in diesem Segment des Leserinteresses positive Aufnahme, wäre das auch ein

Signal für die aktuelle Relevanz eines das 19. Jh. noch öffentlich bewegenden Wissenschaftszweiges.

Münster

Andreas Holzem

Die Geschichte des Christentums. Religion-Politik-Kultur. Bd 11: **Liberalismus, Industrialisierung, Expansion Europas (1830–1914)**, hg. v. Jacques Gadille / Jean-Marie Mayeur. Deutsche Ausgabe v. Martin Greschat. – Freiburg: Herder 1997. XXII, 1110 S. (Die Geschichte des Christentums, 11), geb. DM 248,00 ISBN: 3-451-22261-2

Zwei Jahre nach Erscheinen der französischen Originalausgabe liegt Bd 11 der monumentalen „Histoire du christianisme des origines à nos jours“ nunmehr auch in deutscher Sprache vor. Martin Greschat, Hg. und Bearbeiter der deutschen Ausgabe, sorgte für sprachliche Glättung der Übersetzungen und fügte an einigen Stellen erläuternde Bemerkungen ein. Bei zwei Textabschnitten sah er sich zu einer Neufassung veranlaßt: „Der deutsche Protestantismus: Vom Vormärz zur deutschen Einheit“ (309–326) und „Der deutsche Protestantismus im Kaiserreich“ (656–681). Greschat erklärt, es wäre „überaus reizvoll und zugleich wissenschaftsgeschichtlich höchst informativ gewesen, den französischen und den deutschen Text nebeneinander zu drucken als Beleg für nach wie vor existierende nationale Fixierungen“. Doch hätte ein solches Verfahren begreiflicherweise nicht Anliegen des Buches sein können.

Das Hauptproblem des Buchs liegt nicht in der Spannung zwischen Selbst- und Fremdwahrnehmung einzelner Nationalgeschichten. Es entsteht aus der weltweiten Entgrenzung des Christentums im 19. Jh. und dem Gewicht, welches die Christentumsgeschichte des europäischen Kontinents gleichwohl beansprucht. Die prägenden Themen von Bd 11 sind auf dem Boden Europas gewachsen: die Auseinandersetzung der Kirchen mit dem Liberalismus, der Demokratie und der Industriegesellschaft. Die Brücke zur Welt außerhalb Europas wird durch die „Expansion Europas“ (Mission) geschlagen. Eine Sonderstellung erhalten in dem Buch die beiden Amerika und das östliche Christentum zugewiesen.

Die Heterogenität der Schauplätze und Perspektiven schlägt sich in der Gliederung des Bdes nieder. Europa beansprucht den Löwenanteil. Den problemgeschichtlichen Teilen 1 und 3 „Die Zeit des Liberalismus (1830–1860)“ und „Die Zeit der Demokratie und der europäischen Expansion (1860–1914)“ folgen jeweils Überblickskapitel zu den Entwicklungen der Kirchen und Konfessionen in den Ländern Europas (Teil 2 und 4). Die Teile 1–4 beanspruchen 700 Seiten des Buchs. Die verbleibenden 400 Seiten müssen für „Das östliche Christentum“ (Teil 5), „Die Neue Welt“ (Teil 6) und „Die christlichen Missionen in Afrika, Asien und Ozeanien“ (Teil 7) genügen.

Den Hg.n ist bewußt, daß sie hinter dem Ideal einer Universalgeschichte des Christentums zurückbleiben. Eine „interpretation totale“ wäre konzeptionell wohl nur dann möglich geworden, wenn sie sich auf Gesichtspunkte hätten verständigen können, die auch die Kirchen in der Alten und in der Neuen Welt sowie in Afrika, Asien und im pazifischen Raum umgreifen. Es scheint, daß der prinzipiell sehr begrüßenswerte historiographische und hermeneutische Ansatz bei der Gesellschafts- und Sozialgeschichte (und bei der Theologiegeschichte) verhindert, was angestrebt wird: eine global history. Den Hg.n und Autoren sei gern zugestanden, daß auch anderwärts die Aufgabe nicht gelöst ist, die Christentumsgeschichte in einen solchen Gesamthorizont zu stellen.

Wie unausweichlich die gesellschafts- und sozialgeschichtliche Blickrichtung dem Bd den eurozentrischen Stempel aufdrückt, läßt sich an den Themen ablesen, die den roten Faden des Buches bilden. Selbst die – völlig zu Recht – gegen die Säkularisierungsthese gerichtete Auffassung, das religiöse Hauptmerkmal des 19. Jhs sei nicht der Schwund der Religion, vielmehr ihr Aufbruch zu neuen Ufern (Erweckungsbewegungen), zieht Elemente der Eurozentrik nach sich. Pointiert gesprochen hat der Leser mit Bd 11 eine Christentumsgeschichte Europas zwischen 1830 und 1914 vor sich – ergänzt durch die Beigabe von Überblicksartikeln zu den Kirchen der Orthodoxie, zum Christentum in den beiden Amerika sowie in den Missionsgebieten. Das ist nicht wenig!

Französische Forscher haben auch diesem Bd ihr besonderes Gepräge gegeben. Zahlreiche Abschnitte verfaßte JACQUES GADILLE, Prof. em. an der Universität Lyon (im Klappentext – leider zu Gacille verschrieben). Für die Abschnitte „Das protestantische Denken“ (40ff; 353ff) machte sich der bekannte Historiker des (französischen) Protestantismus ANDRÉ ENCREVÉ zuständig. Encrevés Darstellung der protestantischen Theologie des 19. Jhs berücksichtigt in erster Linie Frankreich und Deutschland. Man erfährt z. B. viel über den Franzosen Auguste Sabatier. Noch breiter entfaltet der Vf. die deutsche Theologie – was einer französischen Vorliebe entspricht, aber den Nachteil hat, daß die Entwicklungen in England, den USA und Skandinavien ausblendet bleiben. Den französischen Autoren, die hier nicht alle genannt werden können, jedoch durchweg als kompetente Fachleute zu gelten haben, gesellten sich Spezialisten aus der Schweiz (VICTOR CONZEMUS), aus Polen (JERZY KŁOCZOWSKI), Portugal (ANTONIO MATOS-FERREIRA), den Niederlanden (ANTON VAN DER SANDE) und aus weiteren Ländern hinzu. Nicht alle Länderartikel sind von „autochthonen“ Spezialisten abgefaßt.

Teil 7 über „Die christlichen Missionen in Afrika, Asien und Ozeanien“ (971–1084) ist vorwiegend kirchen- und missionskundlich ausgerichtet. Das vorgängige und m. E. allzu kurze Kap. „Missionstheologien – Anfänge des Ökumenismus“ (412–424) von JACQUES GADILLE und JEAN-FRANÇOIS ZORN steht zu Teil 7 in einer inneren Beziehung. Zorn ist fachlich ausgewiesen durch seine Studie „Le grand siècle d'une mission protestante: La Mission de Paris de 1822–1914“, Paris 1994. Fragen darf man, warum das Buch von Horst Gründer: „Welteroberung und Christentum“, Gütersloh 1992, keine Beachtung fand.

Die Detaildiskussion zu den dichtgedrängten 1100 Seiten müßte ins Unendliche führen. Abgesehen von seiner konzeptionellen crux, die wohl nur durch ein grundlegend verändertes historiographisch-soziologisches Kategoriensystem (das derzeit nicht in Sicht ist) aufzulösen wäre, stellt auch der elfte Bd der „Geschichte des Christentums“ eine respektable wissenschaftliche und wissenschaftsorganisatorische Leistung dar. Die Bildbeigaben sind von guter, teilweise sehr guter Qualität. Die Kartendrucke – insgesamt 14 – lassen eine gewisse Systematik erkennen, gleiten mitunter aber ins Sporadische ab. Wertvolle Informationshilfen bieten sie auf jeden Fall.

Leipzig

Kurt Nowak

Das 18. Jahrhundert. Aufklärung, hg. v. Paul Geyer. – Regensburg: F. Pustet 1995. 228 S. (Eichstätter Kolloquium, Bd 3), kt DM 58,00 ISBN: 3-7917-1469-4

Der Bd gibt Vorträge wieder, die im Wintersemester an der Kath. Univ. Eichstätt gehalten wurden. Die Beiträge erschließen von verschiedenen Disziplinen her Aufklärung in Deutschland, in Frankreich und England und wie sich Aufklärung in einzelnen Teilbereichen darstellt.

In einem ersten Vortrag untersucht WINFRIED WEHLE (9–22) wie die Frage nach dem Erhabenen in der Aufklärung behandelt wird und wie diese Frage die Geschichte der Aufklärung begleitet und in Philosophie und Literatur fördert. Es zeigt sich, daß der Mensch in dem Maße, wie „er unter der Anleitung erhabener Empfindungen der Bedrohungen Herr“ wird, mit denen ihn „die Natur in Schach gehalten hat“, zunehmend Einsicht gewinnt „in das, was die Natur an sich und nicht was uns an der Natur bewegt“ (17). Das Erhabene verschafft Einsicht in das „grundlegende Vermögen des Schöpferischen. Das Selbstverständnis des Menschen als ‚Geschöpf‘ gewinnt damit einen ganz neuen Sinn“ (17). Das Verständnis des Erhabenen hat so die Ansicht vom Menschen verändert. Es ergibt sich die Freiheit „imaginativ über die Natur“ hinauszugehen und „kreativ zu handeln wie die Natur“ (18). Für die Entwicklung moderner Naturwissenschaft und Technik einerseits und moderner Kunst andererseits war Bedingung, „daß der Mensch die Natur im weitesten Sinn von einem sinnhaften Subjekt in ein verfügbares Objekt verwandelt und ihren Sinn sich allein vorbehält. Das Erhabene hat diesen Epochenübergang vorbereitet“ (19f).

Ein zweiter Beitrag (Reformaufklärung in Deutschland, 23–42) von WERNER SCHNEIDERS begreift Aufklärung als eine Reform, die in Deutschland als Reformbewegung innerhalb des Protestantismus beginnt, sich zu einer Reform des gesamten menschlichen Lebens entfaltet. Im deutschsprachigen Bereich wendet sie sich, um Volksaufklärung zu werden und für das Volk eine Verbesserung des Lebens zu erreichen, an die Aristokratie. Radikale Aufklärer, die eine Revolution in Deutschland anstrebten, scheiterten.

Ein weiterer Beitrag von RUPRECHT WIMMER geht der Literaturgeschichte zwischen Gottsched und Lessing (43–61) nach. Es werden kurz die Biographien der beiden verglichen, ihr Wirkungskreis, die Art ihrer Publikationen und schließlich ihre je eigene Geschichte. Von Gottsched her wird die Frühaufklärung charakterisiert und von Lessing her die spätere Aufklärung. So können an beiden Gestalten „allgemeinere Veränderungen innerhalb“ (60) der Epoche der Aufklärung dargestellt werden.

GEORG DALTROP erschließt Aufklärung von Johann Joachim Winckelmann her und gibt eine Skizze seiner Biographie, seiner Hauptwerke und seiner Leistung (63–80). Er kann zeigen, daß „Winckelmann nicht nur die Schönheit des plastischen Bildwerkes der Griechen gezeigt“ hat, „sondern auch den Grund für die Lehre von der Kunst als einem Organon (Instrument) der Erkenntnis gelegt“ hat. Darüber hinaus hat er „die geographische und ethnische Bedingtheit des künstlerischen Schaffens als Prinzip der Kunstgeschichte entdeckt“ (78). Dem Beitrag sind einige aufschlußreiche Titelblätter und Stiche beigegeben.

Von der Literatur her erschließt WILLY ERZGRÄBER („Die Anfänge des englischen Romans im Zeitalter der Aufklärung“) die englische Aufklärung (81–104). Er kann zeigen, wie das, was man sonst über englische Aufklärung liest, sich in Epos und Roman darstellt. So ist dann Defoes Robinson Crusoe „ein Musterbeispiel für einen Mann, wie ihn sich das Aufklärungszeitalter in England wünschte. In allen Fragen des Alltags, der Lebensführung und Lebensgestaltung entscheidet der gesunde Menschenverstand; er ist ein Empiriker und Pragmatiker; er zieht aus der Erfahrung seine Schlüsse und findet praktische Möglichkeiten, um sich zunächst als einzelner über Jahre hinweg behaupten zu können“ (85). Es werden im Roman auch Möglichkeiten der Sprache befragt. Zum anderen kommt auch die in Erziehung übermittelte christliche Tradition zur Sprache. Über eine Bibelstelle findet er zu einem neuen religiösen Selbstverständnis und kommt zur Überzeugung, daß Gott

ihn gerettet hat. Vorsehung waltet über seinem Leben. In den Romanen Richardsons wird der Konflikt zwischen Aristokratie und Bürgertum in einer starken Vereinfachung dargestellt. In den Romanen Fieldings beobachtet der Vf. v. a. die Schilderung der sozialen Verhältnisse und ihre Kritik. Fielding bekennt sich in seinen Romanen zu einem Weltbild, „in dem Christentum und Aufklärung eine Synthese bilden. Er fand diese Synthese, indem er seinen Blick auf das Ziel richtete, das christlicher und aufklärerischer Ethik gemeinsam ist: der gute Mensch“ (100). Der Roman wird als Instrument der Wirklichkeitsentdeckung vorgestellt und Linien in das 19. Jh. hinein ausgezogen. Die Vorstellung von der englischen Aufklärung wird durch diesen Beitrag bereichert.

MARTIN FONTIUS stellt Voltaire vor unter dem Untertitel „Der Weg vom Dichter zum Symbol der Aufklärung“ (105–123). Er versucht „zu erklären, wie Voltaire zu einer beherrschenden Gestalt seines Jahrhunderts wurde“ und will „einige Aspekte seines Wirkens systematisierend vorstellen“ (105). Nach seiner Sicht verdankt Voltaire seinen Aufstieg zum europäischen Ruhm dem Schaffen des Poeten und des Tragödiendichters. Kennzeichnend findet er „für den Poeten Voltaire“ den Widerspruch „zwischen klassischem Geschmack und aufklärerischer Gesinnung“ (108). Er vergleicht den Weg Voltaires und den Weg Lessings. Voltaire beginnt mit Tragödie und Poetik und endete bei der Publizistik in den letzten beiden Jahrzehnten seines Lebens, Lessing begann als Zeitungsschreiber und hatte so seinen Namen in den Augen des Preußenkönigs für immer gebrandmarkt (109). Das erschien als Lohnarbeit. Lessing kritisierte Voltaire.

Voltaire wird vorgestellt als Tragödienschreiber, als Historiker, als Chef der Philosophen und als Briefschreiber. Der Vf. meint, Voltaire sei durch seine philosophischen und historischen Arbeiten zum „esprit universel“ geworden (118). Zwischen den philosophischen Erzählungen und den Prosawerken sieht Fontius vielfach einen genetischen Zusammenhang. Deistische Voraussetzung von Gottes unbegrenzter Schöpfermacht und die beobachtete massenhafte Existenz von Elend und Übel der Welt waren nur schwer miteinander zu vereinbaren. Voltaire erkennt einst gehegte Überzeugungen als Illusionen. Das macht seinen Ton bitterer und schärfer (120). Er drängt auf Veränderung. „Voltaires letzte Lebensperiode am Genfer See und in Ferney zeigt, daß pessimistischere Töne oder eine gedämpftere Hoffnung auf Aufklärung und gesteigerter Handlungswille durchaus zusammengehen können“ (120).

Es folgt ein Beitrag von PAUL GEYER „Zur Dialektik der Aufklärung in der Anthropologie Montesquieus und Rousseaus“ (125–171). Er spricht zunächst die romantische und spätere Kritik an der Aufklärung an und beschreibt dann sein Vorhaben. Er „will zeigen, daß schon sehr früh, schon um 1750, Gegen Tendenzen gegen die Unterwerfung aller Bereiche menschlichen Wissens unter naturwissenschaftliches Systemdenken wirksam werden“. Diese Gegenkräfte sieht er „gleichsam von innen aus dem einheitswissenschaftlichen Konzept derjenigen Epoche“ hervorbrechen, die er „klassische Aufklärung“ nennen möchte (128). Er zeigt dies an „Theorien zur Natur des Menschen“. In Montesquieus Werk vom Geist der Gesetze findet er den umfassendsten Versuch „der klassischen Aufklärung, Gesetzmäßigkeiten in der Natur des Menschen aufzufinden und daraus technische Handlungsanleitungen für eine rationale, gesellschaftliche und staatliche Ordnung zu gewinnen“ (129). Es wird auf „Bruchstellen in Montesquieus System“ hingewiesen (135). Verschiedene geschichtliche Erscheinungen des Menschlichen werden auf anthropologische Konstanten zurückgeführt. Am Begriff der Freiheit wird gezeigt, daß Montesquieu im Zirkel argumentiert. „Montesquieus Versuch, aus allen empirischen Erscheinungen des Menschlichen einen kohärenten Begriff von der Natur des Menschen zu induzieren, scheitert. Die Normen menschlichen Verhaltens (lois) lassen sich nicht auf exakte Gesetzmäßigkeiten (lois des lois) zurückführen“ (139). Das spezifisch Menschliche bleibt unsichtbar. Danach behandelt Geyer die Aufklärungsskepsis von Rousseau und zeigt, daß dieser keine anthropologischen Konstanten anerkennt, sondern nur biologische annimmt. Die Gegenüberstellung von Gut und Böse wird zurückgeführt auf lebensdienlich und lebensschädlich. Zum andern wird von Rousseau der doch feststellbare Unterschied des Menschlichen gegenüber dem Tierischen erklärt. Rousseau hebt die Natur des Menschen im geschichtlichen Prozeß auf. Und „vollzieht die Wende von einer substantialistischen zu einer dialektischen Anthropologie“ (156). Das Identitätszentrum des Menschen sieht Rousseau nicht in der Vernunft, sondern in der Emotionalität. Vernunft ist von Trieben und Emotionen geladen und verändert andererseits Trieb und Emotionalität. Diese Dialektik des Selbstbewußtseins treibt die menschliche Geschichte voran. Ein Fortschrittsdenken wird abgelehnt. Der dialektische Prozeß bleibt offen. Wichtige Schritte sieht Rousseau in der Versprachlichung und in der Verrechtlichung des menschlichen Zusammenlebens. Der Mensch ist nach Rousseau zu seiner Geschichte verurteilt. Er kann nicht aus ihr aussteigen oder in ihr umkehren.

RAINER WARNING schreibt unter dem Titel „Philosophen als Erzähler. Über Schwierigkeiten der Aufklärung mit der Moral“ (173–192). Er wendet sich dem Verhältnis von aufklärerischem Philosophieren und aufklärerischem Erzählen zu. Aufklärung versteht Warning als „Kritik an den großen metaphysischen Systementwürfen der Vergangenheit und an den staatlichen und kirchlichen Institutionen, die diesen Systemen als soziales Fundament dienten“ (175).

Die Aufklärer suchten von einer autonom verstandenen Vernunft her ihr Denken in einer Systematik zu entfalten und Wirklichkeit zu rekonstruieren. Warning will zeigen, daß hinter dem Erzählen eine Verlegenheit steht, die teils überspielt wird, aber auch aufgezeigt werden kann. Bei Voltaire wird dem Denken eine aktive Betätigung entgegengestellt. Dies legt „den Verdacht

nahe, daß sich die Aufklärer mit dem richtigen Gebrauch der ‚raison‘ schwerer taten als man gemeinhin annimmt, den Verdacht, daß die vielbeschworene Voltaire'sche Ironie, die bald das philosophische System, bald die schlimme Wirklichkeit ins Visier nimmt, immer auch ein Ablenkungsmanöver ist. Wovon abgelenkt wird, ist die Frage nach der Position, von der aus ironisiert wird“ (177). Bei Diderot läuft eine philosophische Reflexion mit, „die sich spielerisch gibt und doch ungleich mehr ist als bloßes Spiel“ (179). Ein systematisches Denken wird als unzulänglich erwiesen. Es finden sich viele Gegensätze. Die Art wie geredet wird, „kommt eher einem Zereden gleich. Die Erzählung, so scheint es, zerredet ihre philosophischen Themen“ (179).

PETER BAUMANN steuert einen Beitrag bei: „Kant und die Philosophie der Aufklärung. (Kant – Locke – Hume)“ (193–214). Als Leitfaden dient ihm der Satz: „Kant vollendet und überwindet die Aufklärung“ (193). In einem ersten Abschnitt, „einem Abriß der kantischen Erkenntniskritik“ kommt er zu dem Ergebnis, daß „Kant die ‚Aufklärung‘ genannten Strömungen des 18. Jh.s durch eine fundamental neue Aufklärung über Vernunft, die in der Widervernunft ihr eigenwesentliches Spiegelbild erblickt“ überwindet (200). Kant beginnt „das Geschäft der Aufklärung mit einem evolutionär neuen Vernunftbegriff ganz von vorne“ (ebd.). In einem Vergleich mit Locke und Hume zeigt er, daß Kant nicht Vollender, sondern eher Überwinder ihrer Philosophie ist. In einem Beschluß stellt Baumann fest, daß Kant wohl eher die Aufklärung überwindet als sie vollendet. Außerdem verweist er auf die stärkeren Nachwirkungen Humes in der neueren Philosophie.

In einem letzten Beitrag geht KARLHEINZ SCHLAGER, Musikwissenschaftler an der Univ. Eichstätt, „Spuren in der Musikgeschichte des 18. Jahrhunderts von Bach zu Mozart“ nach (215–226). Nach Bach erfolgt eine „Ablösung und Abwertung des gelehrten, kontrapunktisch geordneten Stils zugunsten eines einfachen, verständlichen, zwanglos anmutenden zweistimmigen Satzes mit sanglicher Oberstimme“ (222). Dies kann auch beschrieben werden als eine Wendung von einer „formelhaft höfisch-rationalen Affektenlehre zur fluktuierend bürgerlich-empfindsamen Gefühlsästhetik“ (222). Verbunden ist diese Wendung mit „dem Aufstieg des musikalischen Laien, des Liebhabers, des dilettierenden Bürgers“ (222). Das, meint der Vf., könne eine musikalische Aufklärung begründen. Die einfacheren Formen führt Schlager auf die Forderungen des Bürgers zurück, der „mehr und mehr als Träger und Förderer auch der musikalischen Kultur“ hervortrat und „eine für ihn sinnlich und rational leicht faßbare und deshalb vernünftig und natürlich erscheinende Musik“ forderte (223). Natur und Natürlichkeit spielen eine schillernde Rolle in der Musikgeschichte des 18. Jh.s. Die Klassiker überwinden die neue Einfachheit der Musik ohne davon abzugehen.

Jedem der Beiträge ist ein Literaturverzeichnis beigegeben. Es werden die berücksichtigten Quellen und wichtige Literatur benannt. Dieser dritte Bd des „Eichstätter Kolloquiums“ ist eine Bereicherung der Erforschung der Aufklärung. In vielen Ansätzen führen die Beiträge zu einer differenzierteren Sicht dessen, was allgemein mit Aufklärung benannt wird. Der Bd verdient Aufmerksamkeit.

Passau

Philipp Schäfer

Nowak, Kurt: *Geschichte des Christentums in Deutschland*. Religion, Politik und Gesellschaft vom Ende der Aufklärung bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts. – München: C. H. Beck 1995. 389 S., Ln DM 58,00 ISBN: 3-406-38991-0

Der in der Geschichtswissenschaft aktuell gewordene Trend, der Geschichte des Religiösen auch in der Neuzeit und Zeitgeschichte neue und angemessene Aufmerksamkeit zuzuwenden, ist nach zahlreichen Einzelstudien zu einer eindrucksvollen Gesamtdarstellung aus der Feder des Leipziger Kirchenhistorikers Kurt Nowak kondensiert. „Christentumsgeschichte“ in seinem Verständnis betont die Einheit von Religions-, Kirchen- und allgemeiner Geschichte. Sie thematisiert diesen Zusammenhang, indem sie „die außerkirchlichen Wirkungen und Folgen dessen aufzunehmen hat, was vorher exklusiv im Geltungsbereich der Kirchen lag“ und „nur so viel innerkirchliche Geschichte einbezieht, als notwendig ist, um die außerkirchliche Wirkung des Christentums verständlich zu machen“ (9). Wie immer man hier an konkreten Material abgrenzen will, mag offenbleiben; das Konzept der „Christentumsgeschichte“ vertritt faktisch weitgehend, was man seither als „Gesellschaftsgeschichte der Religion“ bezeichnete.

Das Buch ordnet seinen Stoff in drei Großepochen an: Um die zunehmend bestrittene generelle Schwelleneigenschaft des Jahres 1789 zu relativieren, setzt es gleitend um etwa 1770 ein und verfolgt die Übergangsgesellschaft in die bürgerliche Welt bis 1870. Das Deutsche Reich zwischen 1871 und 1945 stellt mit seinen drei gegensätzlichen Staats(un-)wesen den zweiten Block. Der dritte Teil schließt mit einem an das Jahr der doppelten deutschen Staatsgründung 1949 anschließenden Ausblick. Zäsuren der Christentumsgeschichte mit herausragenden politischen Daten zu setzen, macht Schwerpunkte des Interesses und der Darstellung deutlich, die auch durch die

Erklärung des Vf.s, an einer „Integration geschichtswissenschaftlicher Teilmilieus“ (12) zu arbeiten, kaum relativiert werden. Im Rahmen dieser Epochenstruktur arbeitet N. in überkonfessioneller Perspektive: die beiden Großkonfessionen werden gemeinsam oder zum jeweiligen Problemkreis vergleichend beschrieben, das Judentum ist als „dritte Konfession“ und als „Gottes Augapfel“ in seinen Rückwirkungen auf die Christentümer, nicht zuletzt in seiner Leidengeschichte, einbezogen.

Dem Duktus der Darstellung liegen zwei Grundannahmen zugrunde: 1. Phänomene der Dechristianisierung werden nicht als „Religionsschwund“ verstanden, sondern als „Folge einer ständigen Erweiterung des Universums der Religion“ (11). Indifferenz und Verneinung sind selbst noch einmal Bestandteile dieser Erweiterung. 2. Das Verhältnis zur Aufklärung erscheint als „Dauerthema“ der Auseinandersetzung von Christentum und moderner Gesellschaft. Das ist kein eindeutiger Antagonismus. Christentum und Humanum stehen auch im Zusammenhang gegenseitiger Befruchtung.

Der breite Streifen des Übergangs von der Stände- zur Bürgergesellschaft unterwarf das Christentum – in den Ideen eher als in der Realität – einem Kulturbruch der Historisierung, Pluralisierung und Individualisierung. Zeitlich, geographisch und zivilisatorisch wurde das Christentum zu einem provinziellen Durchgangsstadium jenseits heilsgeschichtlich-universeller Weltentwürfe. Die individuelleren Perzeptionen machten den Begriff des Christentums „auf höchst anspruchsvolle Weise unscharf“ (17) und zerlegten es klassenspezifisch in eine Religion der Gebildeten und eine orthodoxieorientierte Massenreligion. Die Kirchenkritik des 18. Jh.s erscheint als Stellvertreterkrieg um neue Vergesellschaftungsformen des modernen Christentums. Aus der Auffächerung des religiösen Spektrums bis hin zum reaktiven Atheismusvorwurf der Orthodoxie ergab sich eine soziologische Differenzierung und Polarisierung christlicher Milieus. Die Grundannahme eines erweiterten Universums der Religion, deren Bestreitung noch Teil ihrer Wirklichkeit sei, ist offenbar vor dem Hintergrund dieser expliziten Diskurse zu verstehen und hier nicht ohne Plausibilität.

Die Konfessionsverhältnisse folgten im letzten Drittel des 18. Jh.s noch ganz der Staatenwelt und den Lebensumständen des konfessionellen Zeitalters, verschoben sich aber durch den Aufstieg Preußens zur europäischen Macht – ein katholisches Pendant fehlte wegen der unklaren habsburgischen Strategie und der Disparität der Reichskirche, obwohl die geistlichen Fürstentümer wegen ihres „moderaten Herrschaftsstils“ nicht generell abqualifiziert werden. Das Verhältnis der Denominationen untereinander schwankte zwischen Indifferentismus, begründeten Religionsbeschwerden und irrationalen Verschwörungstheorien.

Die Aufklärung verklammerte das Christentum zunehmend mit einer Versittlichung im Sinne der öffentlichen Wohlfahrt. Insofern sich hier staatliche Ansprüche und geistliche Selbstzuschreibungen nicht prinzipiell widersprachen, nahmen die staatlichen Religionsbürokratien die verfaßten Kirchen als Herrschaftsinstrumente stark in Anspruch, obwohl sich in der zunehmenden Spannung, gesellschaftliche, politische und religiöse Normen zueinander in Beziehung zu setzen, zukünftige Konflikte abzeichneten. Im Horizont naturrechtlicher Überlegungen und im Kampf gegen Vorurteile suchte die Aufklärung auch die Judenemanzipation voranzutreiben. Doch diese blieb einsteilen stecken zwischen tiefstehendem Antijudaismus und assimilierenden Verchristlichungsbestrebungen.

Das „gallische Schauspiel“ der *Französischen Revolution* wirkte unter den Christen – sehr aus der Ferne betrachtet – zunächst wie ein „idealistisches Drama“ (38). Mit dem *terreur* aber entwickelte sich die Revolution zur bleibenden Scheidelinie in der Diskussion um Stellenwert und Recht der Aufklärung insgesamt und etablierte die dauerhaft geschichtsmächtigen religiös-politischen Verbindungen von Orthodoxie und Konservatismus wie von Aufklärung und Liberalismus als Grundkonstellationen des 19. Jh.s. Die aus der Zuschauerperspektive (entgegen dem heutigen Geschichtsbild) allgemein wahrgenommene Kulturkrise der Religion wurde zum Ausgangspunkt einer Rekonstruktion des Christentums in seinem Verhältnis zur zukünftigen Zivilisation durch die (Früh-)Romantiker. Religion erhielt eine kulturgründende Funktion und blieb doch als „Überschußphänomen“ nicht allein für instrumentelle Zwecke einsetzbar. Als „Platzhalter des Bewußtseins der Unverfügbarkeit“ stellte sie „ein Memento gegen die Verengung der Zivilisation“ (44) durch die Bürgergesellschaft dar. Diese kritische Perspektive auf das Bürgertum begegnet bei N. mehrfach.

Das Ende der geistlichen Territorien hat die Katholiken traumatisiert und institutionell zurückgeworfen, brachte aber gleichzeitig einen „Modernisierungsschub“ für die unter dem Krummstab zwar gut, aber unzeitgemäß lebenden Bevölkerungsteile hervor. So sehr das Reich trotz seiner Schwerfälligkeit im 18. Jh. ein Garant des Rechts und der Konfliktregulierung gewesen war, blieb es nach der Säkularisation selbst als Torso zurück. Der Katholizismus verlor die geistlichen Fürsten und den Kaiser, während der Protestantismus seinen Reformweg von vornherein in engerer Anlehnung an den Staat ging. Dieser nun bekam auch die katholischen Erneuerungsprozesse in die Hand, nachdem Dalbergs und Wessenbergs Bemühungen als einzig erkennbare kircheninterne Reformpotenzen durch die Autonomiebestrebungen der Landesfürsten wie die Febronianismusängste der Kurie nicht durchgedrungen waren. Das Ergebnis für beide Konfessionen: Kirchen als Staatsanstalten. Nur

die staatliche Reformbürokratie schien überhaupt noch in der Lage zu sein, den Regulierungsanforderungen in den konfessionell umgebildeten Territorien zu entsprechen. Sie tat dies, unter vollem Durchbruch der „Reformlogik der Zentralisierung“ (53), aus jenem spätaufklärerischen Geist des „moralischen Christentums“ und der „versittlichten Öffentlichkeit“ heraus, der erst unter dem späteren Bewußtsein von der Eigenwürde der Kirche zum Ungeist degenerierte. Die genau durchgehaltene und fein ausbalancierte Gesamtperspektive des Buches vermag hier wie an anderen Stellen Plausibilitäten zu erzeugen, die aus monokonfessionellem Blickwinkel schwerlich zu erzielen waren.

Die Befreiungskriege besaßen ihre spezifische religiöse Dimension, so sehr die späteren preußischen Geschichtsmythen zu relativieren sind. Diese religiöse Dimension war nicht national-protestantisch, sondern v. a. moralisch-aufklärerisch: ein Gott der Geschichte mit atl. Konnotaten bestraft die Bösen und verlieh den Guten den Sieg. Diese Stimulanten haben in die Begriffe von Volk und Vaterland jene religiösen Wunschilder eingetragen, die fortan eine eigene Dynamik entfalteten. Der christliche Bruderbund der Völker spielte noch in den zaristischen Entwürfen der Heiligen Allianz eine Rolle; es war Metternich, der dies zu einer Monarchenallianz aus dem Geist der Götterherrschaft umschmiedete. Gegen das spätere Verdikt des Reaktionären erscheint die Heilige Allianz als der im 19. Jh. singuläre Versuch, „Prinzipien des Politischen aus dem Geist eines ökumenischen Christentums zu formulieren“ (63), sowenig Glauben und Politik dann letztlich auch zu vereinbaren waren.

Die bereits in der Rezeption der Französischen Revolution angelegten Spannungen der Konfessionssysteme brachen sich nach 1815 Bahn als eine fundamentale Politisierung, als „eine gesellschaftspolitische, sozialpsychologische und kulturelle Verschärfung der Gegensätze“ der Denominationen, als „Ausdruck entgegengesetzter Antworten auf die Stellung des Christentums zu den Grundkonfigurationen des Zeitalters“ (66). Verdeckt wurde, in welchem Maße das Christentum als Ganzes und nicht in seinen unterschiedlichen Ausprägungen herausgefordert war. Der Geist der *Restauration* hat auch den Universalismus der Romantiker politisch und theologisch fragmentiert, Unverständnis und Haß im Gefolge. Vor diesem Horizont steht der Kampf um die Kirchenfreiheit bei Katholiken und Protestanten in einem anderen Licht. Die Freiheit der Juden, zwischen Missionsbefehl und bürgerlichem Gleichstellungsbestreben, blieb an ein prekäres Junktim der christlichen Gesellschaftsmehrheit gekoppelt.

Die Frömmigkeitswelten des Vormärz zeigten eine gegenüber dem 18. Jh. nochmals fortschreitende Auffächerung des Religiösen. Aufgeklärte, Erweckte und Kirchenfromme traten jeweils mit dem Anspruch auf, wahres und authentisches Christentum zu verkörpern. Dies löst sich unter der Hand des Vf.s in das oft benannte „Universum der Religion“, in eine „irreduktible Vielfalt“ auf, der auch der Historiker und Kirchenhistoriker mit „schiedsrichterlicher Ohnmacht“ begegnet (102). Immerhin: Der Verzicht auf Schiedsrichterlichkeit ermöglicht Unbefangenheit des abwägenden Urteils dort, wo Zeitgenossen nur falsches Bewußtsein und noch gegenwärtige Religionssoziologen nur manipulative Techniken „konservativer Herrschaftsinteressen“ zu erblicken vermochten, etwa im Blick auf die katholische Volksfrömmigkeit, die trotz dogmatischer, ethischer und rationaler Defizite kompensatorische Effekte gegen die „Geheimnislosigkeit der bürgerlichen Kultur“ (s. o.) hervorbrachte (auch wenn es nicht die exaltierte Großnichte aus dem Hause Droste-Vischer war, die 500 000 Pilger 1844 nach Trier zog . . .). Die Abschnitte über das fromme Schrifttum, dessen Massenwirksamkeit wie Niveauabfall als „Tendenzliteratur“ N. gleichzeitig konstatiert (104f), wie die Darstellung der Religionskritik bringen jeweils die Referenzpunkte nach vorn, an denen religiöse Volksschriftsteller, aber auch Autoren wie Strauß, Bauer, Feuerbach, Marx und andere den Nerv biedermeierlicher Religionswelten in gegensätzlicher Weise trafen. Doch auch hier wird die gewählte Sichtweise beibehalten: Auch der religionskritische Diskurs, in dem Religion zum Signum einer „verkehrten Welt“ wird und in dessen Konsequenz „ein Brückenschlag zur Religion [...] prinzipiell nicht mehr möglich“ war (111), führte nicht zwangsläufig Stufe um Stufe zu einem irreversiblen Prozeß der Entchristlichung. Auch er war nur eine der vielen konkurrierenden Stimmen.

Eine der großen christentumsgeschichtlichen Fragen des Vormärz und der Revolution war das Verhältnis von Nationbildung und Konfessionsdualismus. Das Problem der „Nation“ war seit der Französischen Revolution gestellt und für den deutschen Raum durch die territoriale Neuordnung des Wiener Kongresses unabsichtlich befördert worden. Zwei schwere Hemmnisse überlagerten den deutschen Prozeß: die durch die Bikonfessionalität gestärkten föderalen Strukturen und die Selbstauslegung des Protestantischen als des eigentlich Deutschen. Die von N. unerbitlich herausgearbeitete gefährliche Konsequenz: Wie immer man dieses Dilemma theoretisch anging, ob als „produktiven Ausgleich des Gegensatzes“ durch die Romantiker, als „aufgeregte Deutschmelei mancher protestantischer Kreise“, oder als katholisch-großdeutsche „Fortführung des Reichsverbandes“ – von solchen politischen Theorien ging stets irgendeine Suggestion der hervorgehobenen Mission Deutschlands aus (115). So geriet auch die Religion ganz in den Bann der „Welt der Politik“. Der Katholizismus hielt in seiner wachsenden Rom-Orientierung als „theologisch legitime Erinnerung“ einen Universalismus fest, der „den Rang des Christentums vor der Nation“ betonte. Doch gerade das hat die Leitlinien religiöser Politikbegründung durch das ganze 19. Jh. hindurch unvereinbar gemacht (115), gerade weil die konfessionell relevanten Einflussfaktoren eher auf die Nationalbewegung als auf die wirtschaftliche, politische und kulturelle Nationwerdung einwirkten (117f).

Im verfassungspolitischen Streit zwischen Monarchie und Bürgergesellschaft waren die Kirchen weit weniger eindeutig „verschwischt mit dem dynastischen Prinzip und einer restaurativen [...] Staatsgesinnung“ (119), als man vielfach gemeint hat. Der Konstitutionalismus besaß in zahlreichen Kirchenmännern eine starke Stütze. Der Katholizismus allerdings stand zum Konstitutionalismus in einem bisweilen gespaltenen Verhältnis. Die Inanspruchnahme konstitutioneller Forderungen zur Verrechtlichung des Staat-Kirche-Verhältnisses bedeutete keine generelle Akzeptanz des Konstitutionalismus auch dort, wo er den „kulturellen Leitvorstellungen“ der Katholiken widersprach. Ganz anders verteilte sich dann das Agieren der Konfessionen in der Revolution: „Es gehörte zu den großen Überraschungen [...] daß die Protestanten, die doch in den Forderungen des Liberalismus das Erbgut der Reformation hätten sehen können, insgesamt eher hilflos waren, während sich der Katholizismus der neuen Instrumente der Politik mit großer Selbstverständlichkeit bediente.“ (124) Gerade für die Kirchen blieben die Ergebnisse der revolutionären Verfassungsbeschlüsse nicht folgenlos, sondern wurden Bestandteil zahlreicher Länderverfassungen. Ebenso darf die soziale Frage, seit 1848 in den Kirchen intensiv aufbrechend (Wichern, Ketteler), als ein zukunftsweisender Nebenschauplatz der Revolution betrachtet werden. Hier bereitete sich der „Umschlag vom Fürsorgedenken zur sozialpolitischen Programmbildung und von dort zur sozialpolitischen Praxis vor“ (129).

Die Übergangsgesellschaft zwischen Revolution und Reichsgründung war katholischerseits v. a. durch die *Ultramontanisierung* geprägt. N. erläutert sie als einen wechselseitigen Prozeß, in dem sich die römische Politik Bestrebungen nutzbar machte, die an der Peripherie entstanden waren und ihre Begründung v. a. in der Rechts- und Statusunsicherheit der Katholiken fanden. „Pio Nono“ erscheint denn auch nicht als klerikaler Despot, sondern als schwärmerisch verehrter Papst, der trotz der anfänglich in ihn gesetzten liberalen Hoffnungen eine Belagerungsmentalität gegenüber der italienischen Nationalbewegung entwickelte und in der Bürgerwelt keine Gestaltungsmöglichkeiten für den Katholizismus erblicken konnte. Das Mariendogma 1854, der Syllabus 1864, das Unfehlbarkeitsdogma 1870 erscheinen als „Ausfluß einer kompensatorischen Selbstüberschätzung“ (132), ohne sich freilich darin zu erschöpfen. Schwerer als die dadurch hervorgerufenen gravierenden innerkatholischen Konflikte wogen in der Folgezeit die dramatischen Irritationen der protestantischen Kulturwelt. Im deutschen Katholizismus führte die ultramontane Personalpolitik zusammen mit sozialgeschichtlichen Trends zu einer Entbürgerlichung des Priesterideals und zu einem Abschuß von den Kommunikationsformen des gesellschaftlichen Mainstreams, obwohl der „Rückgang hinter die kritische Periode des neuzeitlichen Denkens mehr Probleme aufwarf als sie löste“ (134). Dennoch hat der Katholizismus, stärker und eindeutiger als der Protestantismus, ein instrumentelles Verhältnis zu den Medien der bürgerlichen Moderne gefunden, das dem Aufbau einer katholischen Eigenkultur und dem Bündnis von Kirche und Volk zu defensiven Zwecken sehr zustatten kam. Die Entfaltung der christlichen Sozialbewegung gilt als zweites zentrales Signum dieser Epoche, katholischerseits durch Kolling, Ketteler und die christlichen Arbeitervereine, protestantischerseits durch die Entfaltung des Wichern'schen Konzeptes der „Inneren Mission“.

Das geistliche Amt wurde in dieser Epoche tiefgreifend umgeprägt. Im Protestantismus verlor der Prediger seine dominierende Stellung, statt dessen suchte man seine religiöse und bürgerliche Stellung als „Hirte“ wie als Sozialfunktionär zu stärken, auch wenn es um den politischen Geistlichen harte Auseinandersetzungen gab; die preußischen Monarchen lehnten ihn ab aus Gründen, die N. aus der Sozialgeschichte des Pfarrerstandes einleuchtend erklärt: Indem die Geistlichen ihre Stellung als sekundäre Funktionselite seit dem Ende des 18. Jhs. eingebüßt hatten, versuchten konservative Kreise ihnen ein Amtsverständnis jenseits der gesellschaftlichen Rollendifferenzierungen zuzuschreiben – ein wenig zukunftsweisender, ihren Status als Staatsbürger nicht ernst nehmender Standpunkt. Die Katholiken taten sich hier seit 1848 leichter, wenn auch N. den eigentlichen Grund dafür nicht benennt: politische Betätigung brachte den katholischen Geistlichen nicht in dem Sinne in Parteikonflikte und damit in eine prekäre Vertrauensstellung bei seiner Gemeinde wie den protestantischen Pastor. Das sich ausbildende Milieu gab der inhaltlichen Orientierung politischer Betätigung klarere und im Katholizismus allgemeiner geteilte (oder: zu teilende) Vorgaben.

Wirklich aufregend ist dann die Analyse der *preußisch-deutschen Nationalstaatsbildung nach 1866*. Für die Katholiken eine Katastrophe, sahen sie die Protestanten konfessionspolitisch bereits als Sieger, wo diese noch in Uneinigkeit schwankten: angesichts der politischen (Un-)Moral Bismarcks, der Frage nach den Konsequenzen für die zersplitterten Landeskirchen, der Schwierigkeit, auch politische Stellung zu nehmen zu dem unumkehrbar Eingeleiteten. Aber N. zeigt auch, wie rasch nach dem deutsch-französischen Krieg die Stimmung umschlug und die Legendenbildung begann.

Das Kaiserreich behandelt N. im zweiten Teil unter der Gesamtperspektive eines Kampfes um die Leitkultur. Die Spannungslage der Katholiken zwischen Fremdausgrenzung und Selbstabschottung durch das religiöse und gesellschaftliche Selbstverständnis, die politischen Implikate des Kulturkampfes, die Strukturen der Subgesellschaft, „die auf die Wirklichkeit der modernen Industrie- und Kulturgesellschaft reagierten, sie teilweise sogar wesentlich mitgestalteten, aber doch auch die Kluft zur nichtkatholischen Welt vertieften“ (157) – das ist kompakt und subtil geschildert. Doch auch den Protestanten, allen Mythen zum Trotz, gelang keine geradlinige „innere Reichsgründung“. Die „Synthese der reformatorischen Tradition mit der Kulturreichsgründung“ rieb sich ebenso am säkularen Staat wie am innerprotestantischen Pluralismus. In theologischen Richtungsstreitigkeiten brach der Protestantis-

mus stärker als je zuvor auseinander. Die Juden traf das Kaiserreich als „Expansionsphase des Antisemitismus“ mit seiner Hinwendung zu rassistischen, politischen, ökonomischen und kulturellen Ausgrenzungskategorien um so härter, als sie selbst Assimilierungsdrang und Nationalismus verbanden. Fein gezeichnet ist die kleine Skizze über Chancen und Grenzen des Zionismus; von der Nationalbewegung inspiriert, aber kaum in der Lage, in breiteren Kreisen den deutschen durch einen jüdischen Nationalismus zu ersetzen. Die sozialen Fehlentwicklungen der Industriegesellschaft trafen in den Kirchen zunächst auf noch weitgehend vorkapitalistisch-agrarische gesellschaftspolitische Vorstellungen und Mentalitäten. Diese wandelten sich erst langsam von Fürsorgekonzepten weg, blieben aber schwankend zwischen einem wohlfahrtspolitischen und einem sozialstaatlichen Ansatz. Deren organisatorische Umsetzung war im Katholizismus bis hin zum Gewerkschaftsstreit mit zahlreichen Hemmnissen und kirchlichen Domestizierungen belastet, aber „im Vergleich mit den protestantischen Aktivitäten [...] noch immer beeindruckend“ (179). Nach der Jahrhundertwende mehrten sich die „Anzeichen für die Aufsaugung des Sozialprotestantismus durch die staatliche Sozialpolitik“.

Der Hauptakzent des Kap.s zum I. Weltkrieg liegt auf der Identifikation der Kirchen mit den Kriegszielen ihrer Regierungen, auf der Inanspruchnahme des zivilisierten, d. h. immer auch christlichen Standpunktes. Das Christentum vermochte keine übernationalen Identitätsstiftungen mehr zu veranlassen. Das weitere zur Zersplitterung des deutschen Christentums tat der mit dem Fortgang des Krieges wachsende innenpolitische Reformdruck. Die seit 1917 aufbrechenden Gegensätze zwischen innenpolitisch konservativen Siegfriedensbefürwortern und reformerisch gesonnenen Verständigungspolitikern hielten die Christen in zwei Lager gespalten bis zum Ende des Kaiserreiches (204). Daß ausgerechnet der Zentrumspolitiker Erzberger zum Motor der Reformen und des Verständigungsfriedens wurde und die Waffenstillstandsverhandlungen im Wald von Compiègne führte, hat tiefe und dauerhafte Gräben aufgerissen.

Die Anfänge der Weimarer Republik beschreibt N. als „Explosion der Moderne“. Rasch wird deutlich, was damit gemeint ist: die Schärfe des Übergangs von der Monarchie zur Demokratie als nachgeholte Modernisierung im Zeichen der Kriegsniederlage. Sie brachte gerade für die Protestanten schwerste Erschütterungen der Lebenswelt wie der politischen Mentalität mit sich. Weiterhin bedeutete die „Explosion der Moderne“ die fundamentale Veränderung des Ordnungsfaktors Christentum im weltanschauungsneutralen Staat, bedeutete Sektoralisierung des Christentums in Konkurrenz mit anderen Sinnstiftungsorganisationen. Allzu schnell galt dieser Staat als religionslos (211). Die Katholiken waren insgesamt zu einer etwas gelasseneren Perspektive in der Lage, weil die Abdankung des Kaisers und der anderen landesfürstlichen Summepiskopen die endliche konfessionelle Parität und das katholische Vereins- und Organisationswesen bis hin zum Zentrum eine politische Lobby versprach.

Ein eigener und wichtiger Abschnitt gilt der *dialektischen Theologie als „Theologie der Krisis“* (212). Sie wird packend geschildert, gleichzeitig aber kräftig herabgestimmt. Klaus Scholder hatte noch die Ambivalenz ihrer Wirkung hervorgehoben, weil sie alle Versuche, aus christlicher Verantwortung heraus die Republik zu begründen, ebenso als „Bindestrich-Christentum“ von sich wies wie die Entwürfe der Gegner, hatte sich aber letztlich dennoch für sie ausgesprochen, weil sie als einzige die theologische Argumentationsgrundlage der Bekennenden Kirche bilden konnte (Die Kirchen und das Dritte Reich I, 64). N. übt fundamentalere Kritik an der Dialektischen Theologie, weil sie der Wirklichkeitsgestaltung von Weimar nichts zu bieten hatte, weil sie keine Theologie der Demokratie entwarf, weil sie „so arm an konstruktivem Sinn für die Wirklichkeit“ war (214). Seine Kritik reicht bis hin zu der Bemerkung, dieser theologische Revolutionsversuch habe sich nur mit Hilfe des Establishments durchsetzen können, eine Insinuation, die gleich zweifach fällt (in bezug auf Gogarten 212, 215). Man spürt deutlich die Sympathie N.s für die liberale Theologie des Kaiserreichs, für Troeltsch und Harnack, für Baumgarten und Rade, die nach 1918 zu den Vernunftrepublikanern gehörten und für den Einsatz ihres politischen Gestaltungswillens gescholten wurden. Diese Sympathie gilt nicht allen ihren Problemlösungen, aber ihrem Ansatz: Gott, Mensch und Welt vermittelnd zusammenzudenken und das Christentum als Gestaltungsmittel für „Wirklichkeit“ einzusetzen. Hier hat der Vf. selbst (vor dem Hintergrund von 1989?) deutlich andere Optionen als die dialektischen Theologen vor dem Hintergrund von 1914–1918. Viel vom Thema des Buches und seiner Perspektive erklärt sich aus diesem Impetus heraus: das Christentum auszulegen als Katalysator gesellschaftlicher und politischer Prozesse. Deshalb bleibt eine Alltagsgeschichte des Christentums auch relativ unbelichtet; sie gehört nicht zu dem, was „notwendig ist, um die außerkirchliche Wirkung des Christentums verständlich zu machen“; sie ist eine Wirkungsebene des Christentums, die dem Vf. nicht genügt: „Sittlichkeit und Diakonie“ (172) (und erst recht – ganz ausgeblendet – Frömmigkeit und Liturgie?) sind eine privatistische Reduktion der gestaltenden Kräfte, die das abendländische Christentum mobilisieren konnte (und noch könnte!)?

Die dialektische Theologie wurde in Deutschland nicht eigentlich herrschend. Die Luther-Renaissance im Gefolge Karl Holls, der Religiöse Sozialismus und andere Gruppenbildungen setzten sich kaum durch gegen das, was kirchenorganisatorisch nach 1918 gefragt war: keine Kirchenreform von unten, sondern Kirchenjuristen, die die verwickelten Rechts- und Organisationsprobleme zu lösen verstanden. Auf diesem Wege etablierten sich kirchendemokratische Prozeduren, die nicht allein mit Verweis auf die Macht-ergreifung der „Deutschen Christen“ nach 1933 desavuiert werden können – es waren diese Strukturen, die die evangelischen Kirchen in der DDR zu

einem „Refugium der Demokratie“ (218) werden ließen. Mit der Zeit, und gegen die zornigen Einwürfe der Dialektiker, wuchs dieser staatsfreien evangelischen Kirche ein eigenes Selbstbewußtsein zu, das sich in Otto Dibelius' „Jahrhundert der Kirche“ beispielhaft aussprach.

N. stellt es als eine der Überraschungen der Weimarer Republik dar, wie müheles der Katholizismus aus seinem „kulturellen Exil“ zurückkehrte. Viel von seiner Vitalität lag in seiner Differenzierung, die nicht ohne Spannungen ablief. Politische, kulturelle und institutionelle Faktoren gingen nicht immer zusammen: die Milieuorganisationen als Fundament, Romano Guardini als Zentralgestalt, der CIC als Verfassungsoption – das sind die Schlaglichter. So sehr der Zentrumsturm Risse erhielt, parteipolitisch blieb die Situation der Katholiken glänzend (225) im Vergleich zu den politisch heimatlosen protestantischen Kirchenchristen in ihrer vorläufigen Ortlosigkeit im Spektrum der Parteien und ihrer späteren Affinität zum Nationalsozialismus. So viel antidemokratische Gesinnung beide Konfessionen hervorbrachten: Die eigentliche Mitgestaltung und Verteidigung der Weimarer Republik durch christliche Vernunftrepublikaner war bei den Katholiken im pragmatischen christlichen Solidarismus des Zentrums, bei den Protestanten bei den vielgeschmähten Kulturprotestanten zu Hause. Adolf von Harnack trat 1925 unbeirrt für den Zentrumskatholiken Marx, nicht für den deutsch-nationalen Hindenburg ein. In der abschließenden Bündelung der Spannungen von Moderne und Antimoderne treten nochmals die Juden hervor. In allen ihren unterschiedlichen Schattierungen lag es ihnen gemeinschaftlich fern, die Fragmentierung des kulturellen und politischen Lebens unter Berufung auf eine „Einheitskultur“ zu parieren. Gerade der Blick auf die akzeptierte Entstehung einer „Plattform zur Entfaltung kultureller Vielfalt“ (234) zeigt das Schwimmende allzu scharfer Zäsuren zwischen Kaiserreich und Weimar. Die Christen aber konzentrierten sich mehrheitlich auf diesen vermeintlichen Schnitt, legten den unabgegoltenen Problembestand der Moderne Weimar allein zur Last und förderten autoritäre Strukturen als Gegengewicht zur vermeintlich allgemeinen „Zersetzung“.

Der Nationalsozialismus ist ein zentrales, bei N. aber leider ein etwas konventionelles Kap. Das Denken von Problemorientierungen her ist hier einem etwas summarischen, analytisch weniger strengen Erzählstil gewichen. Zwei Punkte verdienen besondere Hervorhebung: In der kontroversen Diskussion um den Abschluß des Reichskonkordates und das Ende des Zentrums entscheidet sich N. gegen Scholder: dessen „Dolchstoßtheorie“ gebe die Aktenlage nicht her. Mehr noch: Es wird erwogen, ob Kaas nicht gerade deshalb am Konkordat mitgearbeitet habe, „um dem politischen Katholizismus Überlebenschancen zu sichern“ (251). Weiterhin: Die interpretatorische Schärfe, mit der Scholder die Grundlagen der Bekennenden Kirche aus der Krisentheologie Weimars herauspräpariert hatte, die Verdichtung der Anfänge von einem zentralen theologischen Gedanken her, erscheint hier zu einer disparaten defensiven Notgemeinschaft von Beginn an verdünnt. Viele aus der Forschung der letzten beiden Jahrzehnte gewonnenen Bilder bestätigen sich demgegenüber: der Sog, den die „nationale Revolution“ zu Beginn unter einem sich christenfreundlich gebärdenden Kanzler auslöste; die Strategie Hitlers, beide Kirchen nach einem vergleichbaren Konzept zu behandeln (Reichskonkordat – Reichskirche); die fortschreitende Verkirklichung beider Konfessionen unter dem Druck des Regimes und die Aktivierung der Laien zum Erhalt der Volkskirche; die weltanschauliche „Schlacht der Geister“, deren christentumsfeindliche Tendenzen sich nach der Zerschlagung des Marxismus alle auf dem Boden der NS-Bewegung ansiedelten. Sterilisation und Krankenmord trafen in den Diakonieverrichtungen der beiden Großkirchen auf unterschiedliche Ausgangsbedingungen: Die Institutionen der „Inneren Mission“ hatten wegen ihrer weitgehenden organisatorischen Selbstständigkeit den Kampf um das Humanum ohne die Landeskirchen auszufochten, während die Caritas mit den kirchlichen Leitungsstrukturen enger verflochten war. Die Konsequenzen in der Schärfe der bikonfessionellen Perspektive: „Die Protestanten mit ihrer ‚modernitätsoffenen‘ Haltung den Erkenntnissen der Biologie gegenüber verfielen mit ihrer Bejahung der Sterilisation einem menschenrechtswidrigen Atavismus, während der Katholizismus aufgrund seines ‚Konservatismus‘ die Fahne der Menschenrechte und damit der politischen Moderne hochhielt. [...] Vereinfacht läßt sich sagen, daß die evangelische Seite aus den pragmatischen Uneindeutigkeiten ihrer Schutzmaßnahmen für die Kranken bis zum Schluß nicht herausgefunden hat, während die katholische Seite immerhin an einer Stelle diesen Durchbruch schaffte“ (Galen, 270f). Die Grenzen sind beiden Konfessionen gemeinsam: in der Einschränkung der Schutzmaßnahmen für die Kranken auf das „Altreich“; in der „nicht identischen Identität“, die außer den getauften „Nichtariern“ den Juden in der Shoah keine Stimme ließ; in den Teil-Widerständen, die sich am breitenwirksamsten bei der Verteidigung des kirchlichen Existenzrechts, am engsten im eigentlichen politischen Widerstand entfalten.

Die im dritten Teil skizzierte Nachkriegsgeschichte beginnt mit der Schuldfrage: Beide Kirchen gaben dem „guten Gewissen“ der angeblich belogenen und betrogenen Deutschen und ihrem Selbstmitleid kein Sprachrohr, agierten aber sehr unterschiedlich: Während die katholische Position die Frage nach der Schuld akzeptierte, aber eindringlich eine Abstufung nach Grad der Verantwortlichkeit und Verfehlung verlangte, betonte die Stuttgarter Schuldklärung, vor einem schwierigen kirchendiplomatischen Hintergrund zustande gekommen und in der Öffentlichkeit sogleich kontrovers kommentiert, den kollektiven Akt der Buße als Voraussetzung eines Neubeginns. Insgesamt war das Schuldthema in seinen juristischen, moralischen, theologischen und politischen Aspekten zu komplex und zu neu, „um sich

gleich den Formulierungen der Zeitgenossen zu fügen“ (293). „Spuren unsäglichem Entsetzens“ machte Reinhold Schneider 1946 aus; „manche unter uns erscheinen wie Gestorbene“. Deutschland erschien nach 1945 geradezu als Missionsland, insofern ist es nicht verwunderlich, daß die Hoffnungen auf ein dauerhaftes christliches Revival, das sich schon unter den Bedingungen des Krieges nicht angebahnt hatte, sich auch nach der Niederlage und im Zeichen der Zusammenbruchsgesellschaft nicht erfüllten. Denn daß das Christentum „1945 aus den Katakomben zu neuer gesellschaftlicher Bedeutung“ aufstieg (300), war wesentlich eine Konsequenz des gänzlichen Vakuums, das die Stunde Null erzeugte, das sich aber gegen die Eigengesetzlichkeit einer komplex restrukturierten Gesellschaft auf Dauer nicht zu halten vermochte. Zudem analysierten die Kirchenführer die jüngste Vergangenheit mit Hilfe einer Säkularismustheorie, die grundsätzlich rechristianisierende Umgestaltungen forderte, wo es eines pragmatischen Umgangs mit politischen, wirtschaftlichen und sozialen Langzeitentwicklungen bedurft hätte. Konflikte zwischen den Kirchen und den Siegermächten entzündeten sich in den Westzonen v. a. dort, wo die Kirchen eine eigenständige gesellschaftsgestaltende Konzeption beanspruchten, die mit den Denktraditionen der Besatzungsmächte nicht zusammenzufügen waren. In der sowjetischen Besatzungszone zog sich der Katholizismus auf Dauer in eine distanzierte Defensivhaltung zurück, während der Protestantismus, zunächst an gesellschaftlicher Mitgestaltung mit und gegen die Kommunisten in Teilen interessiert und doch mittelfristig auf einen Prozeß der Verkirklichung zurückgestutzt, eine „Scholle mit schnell abbrechenden Rändern“ besetzte, obwohl er sich auf seinen Mittelpunkt konzentriert zu haben glaubte (310). Insgesamt erwiesen sich in beiden Teilen Deutschlands gegenüber den christlichen Ansprüchen auf Vernetzung aller geistigen Lebensbereiche und Meinungsführerschaft die Strukturen der pluralen Gesellschaft als stärker.

Im Zuge des Kalten Krieges und der doppelten Staatsgründung schlug den Katholiken der Westzonen ihre Stunde. Sie „entdeckten“ diese Republik viel stärker für sich als die Protestanten und gestalteten die Verfassung wesentlich mit, so schwer auch v. a. den Bischöfen ihre Annahme fiel (Reichskonkordat, Elternrecht). Doch gerade die parteipolitische Entwicklung (weltanschauliche Neutralität der SPD, Interkonfessionalität der CDU) bot den Protestanten jene Heimaten, die sie in Weimar nicht besessen hatten. Die Christen der DDR hingegen hatten von Anbeginn an zu kämpfen mit der Diastase zwischen den moderaten Kirchenartikeln der Verfassung und der religions- und kirchenfeindlichen Herrschaftspraxis jenseits ihres Buchstabens und Geistes. Vierzig Jahre später – nach der Wiedervereinigung, aber auch „in den Trümmern des Prinzipiellen“ – stehen die Kirchen vor dem „langanhaltenden Ende der christlichen Mehrheitsgesellschaft“ (325). Für das Zukunftschristentum sieht N. weit mehr auf dem Spiel stehen als bloße nationale Einheitsprobleme.

Fazit: So sehr der Vf. die problemorientierte Perspektive betont und die Ebene der Ereignisse komprimiert, handelt es sich durchaus um ein Handbuch; die ausführlichen Literaturverweise zu den einzelnen Kap.n unterstützen diesen Charakter. Vieles aber in diesem Buch ist mit wenigen Strichen präzise und „aus einem Guß“ entworfen, und daraus ergeben sich zahlreiche neue Perspektiven und anhaltende Denkanstöße. Diese betreffen v. a. den interkonfessionellen Vergleich. An keiner Stelle hat N. die bedeutenden Unterschiede amalgamiert, im Gegenteil: selten sind Katholizismus und Protestantismus je für sich so trennscharf profiliert worden – mit immer wieder überraschenden Wendungen geläufiger Urteile. Der Protestantismus wird hier vielfach weit kritischer beurteilt als der Katholizismus, in seiner Anlehnung an die politische Macht, in seiner ambivalenten Verbindung mit dem „Zeitgeist“, in seiner widersprüchlichen Uneinheitlichkeit. Das Buch ist von großer Sprachkraft, Darstellung und Interpretation dicht ineinanderdrängend. Christentumsgeschichte auszulegen als „Universum der Religion“ stellt auf der Ebene des religiösen Diskurses starke Konzeptualisierungen zur Verfügung: Dort gehört auch die Bestreitung der Religion zu ihrer Welt. Dadurch aber kommen die Prozesse der Entchristlichung, die in religiöse Abständigkeit führen, wenig ins Blickfeld. Die vergleichbare Namenlosigkeit derer, die sich aus der Welt des Religiösen verabschieden, ohne sie explizit zu bestreiten, und die sich lediglich einer säkularen Einheitskultur amalgamieren, wird als Entchristlichung, die nicht mehr allein mit Kategorien des Wandels, gar der Erweiterung des religiösen Feldes beschrieben werden kann, kaum berührt. Denn das ganz am Schluß aufgerufene „langanhaltende Ende der christlichen Mehrheitsgesellschaft“ ist als Teil eines wie immer gearteten Religionsuniversums kaum mehr plausibel zu machen. Das Buch blendet die Alltags- und Frömmigkeitsgeschichte nicht aus, aber ein Schwerpunkt des Interesses und der innovativen Bearbeitung liegt hier nicht. Die eindeutige Stärke des Vf.s zeigt sich in der Beschreibung der Aufladung politischer und gesellschaftlicher Prozesse durch religiöse Diskurse. Hier legt der Vf. glasklare und eindringende Analysen vor. Der tief in die Geschichtsschreibung selbst hineinwirkende konfessionelle Argumentationsballast ist so konsequent historisiert, daß dieser zu einem

fesselnden Gegenstand der Darstellung wird. Auch darum handelt es sich um ein Buch, das jeder und jede Studierende der Theologie durchgearbeitet haben muß, das aber auch zum Standardrepertoire neuzeitlicher Zweige der Geschichtsfakultäten gehört; und um ein Buch, dessen genaue Problembezeichnungen den Fragehorizont zukünftiger vergleichender Religions- und Konfessionsforschung sehr bereichern werden.

Münster

Andreas Holzem

Der Diözesanklerus, hg. v. Erwin Gatz. – Freiburg / Basel / Wien: Herder 1995. 453 S. (Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts, 6), geb. DM 84,00 ISBN: 3-451-23444-0

Der vorliegende Bd aus der Reihe der „Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts“ über den „Diözesanklerus“ ist von außerordentlichem Interesse. Nicht nur, daß er in äußerst fesselnder, um nicht zu sagen: spannender, sogleich aber wissenschaftlich fundierter und zum Weiterarbeiten anregender Weise darüber informiert wie sich das priesterliche Amt in jüngster Vergangenheit verwirklichte. Er zeigte in diesen „Informationen“ – meist wohl unabsichtlich – auch viele Ausgangspunkte, Analogien und unabgeholte Probleme auf, welche die gegenwärtige Diskussion um das Priesterbild bestimmen. Insofern ist dieser Bd all denen dringend zu empfehlen, die sich heute um das Priestersein und dessen Zukunft Gedanken machen.

Die Kap. des ersten umfangreichen Teils „Historische Entwicklung“ sind mit wenigen Ausnahmen fast alle vom Hg. selbst geschrieben. Ausgehend von den Gegebenheiten des spätmittelalterlichen Klerus und der Trienter Reformbeschlüsse werden der tiefgreifende Wandel des Priesterbildes, d. h. sowohl des Amtsverständnisses wie seiner Realisierung, in und seit der Aufklärung beschrieben sowie die sozialen, kulturellen und politischen Spannungsfelder, in denen es stand (Aufklärung, neues Staatsverständnis, Kulturkampf, NS-Zeit). Besondere Aufmerksamkeit und Ausführlichkeit finden dabei Ausführungen über die Formen der Ausbildung (Entstehung und Geschichte der Ausbildungsstätten) sowie statistische Betrachtungen über Herkunft, Weisefrequenz, zahlenmäßige Verteilung des Klerus und dessen Einsatzfelder (Wandel der Arbeitsbedingungen). Wichtig für die heutige Frage nach der Seelsorge bei zunehmendem sog. Priestermangel (über den – gleich einem Ritorrell – interessanterweise fast immer, auch in Zeiten gewaltigen Nachwuchses, gesprochen wurde) sind die Hinweise auf die erst Ende des 18. Jhs. einsetzende Neuumschreibung der Pfarreien in Anlehnung an die staatlichen Verwaltungsgrenzen und die Zurückdrängung der sog. „außerordentlichen“ Seelsorge zugunsten der „ordentlichen“ Pfarrseelsorge (39ff) sowie auf die Seelsorge in priesterlosen Gemeinden während des Kulturkampfes (113). Zu denken gibt auch der Satz: „Nie zuvor in der Geschichte gab es daher einen so einheitlich geprägten Klerus und eine so einheitlich geformte Kirche“ wie zwischen den beiden Weltkriegen (147). Darüber hinaus erhält man eine Fülle von Informationen über Details, die man sonst mühsam an den verschiedensten Orten recherchieren müßte, so z. B. über das ständige Bemühen um eine „vita communis“ der Priester (35f, 102f, 150) über die Entstehung des Priestersamstags (160), über die Herkunft der „missio canonica“ (82, 90f) u. v. a. m.

Im zweiten Teil des Bdes „Sonderaspekte“, in dem neben dem Hg. noch zahlreiche andere Mitarbeiter mitgewirkt haben, ist das Kap. „Weltklerus und Landwirtschaft“ (319–345) von ALOIS SCHMID (Erlangen) besonders hervorzuheben, nicht nur wegen seines außerordentlich informativen Charakters (hier werden die Beiträge des Klerus für Kultur und Entwicklung des bis zu Anfang des 19. Jhs. vorherrschenden ländlichen Raums detailliert aufgeführt), sondern auch wegen seiner vorwiegend alltags- und sozialgeschichtlichen Methode, die einen tiefen Einblick in das tatsächliche Leben vieler Priester gewährt. Interessant ist auch der Überblick über die *neuzeitliche Zölibatsdiskussion* (GATZ) sowie über das *politische* (GATZ) und *journalistische* (M. SCHMOLKE, Salzburg) Engagement der Priester. Demgegenüber finde ich das ausführliche Kap. „Zur Kultur des priesterlichen Alltags“ (GATZ) nicht ganz zufriedenstellend.

Ausgehend vom letzteren Urteil seien einige kritische Bemerkungen angefügt. E. Gatz schreibt selbst: „Zur Kultur des priesterlichen Alltags in den deutschsprachigen Ländern gibt es keine übergreifende Darstellung. Daher stützt diese Skizze sich im wesentlichen auf die seit dem 18. Jh. erlassenen Rechtsnormen und auf die biographische Literatur“ (282). Diese Bemerkung dürfte aber nicht nur für dieses Kap. gelten, sondern auch für viele andere Ausführungen dieses Bdes: im Vordergrund der Darstellung stehen bei weitem die äußeren „gesta historica“, die Geschichte der politischen, sozialen, kirchlichen und kulturellen Institutionen, ihrer objektiven Vorgänge und Verlautbarungen. Ungleich weniger kommt zum Tragen der normale Alltag des Priesters, sein ganz konkretes persönliches, spirituelles Leben, seine spezifischen Schwierigkeiten und „Freuden“, aber auch das, was er in seiner Ausbildung über das Priesteramt und dessen „Ideal“ gehört hat und worin er eingeeübt

wurde. So finden sich z. B. kaum Ausführungen über die spezifisch priesterliche Spiritualität und wenn, dann nur anhand von einigen kirchlichen Äußerungen und Vorgängen (z. B. 36f, 50, 60f, 88f); Ausführlicheres findet sich dann erst ab Anfang dieses Jhs. (132ff, 147ff, 200f), wo aber auch das meiste an lehramtlichen Äußerungen festgemacht ist. Entsprechend wird auch das Phänomen der Laisierung nur kurz gestreift (234f) ohne vertieftes Eingehen auf die zugrundeliegenden persönlichen Probleme. Gewiß enthalten die Ausführungen über „Pfarrer und Pfarrhaus“ (290ff), „Hausgenossen“ (296f), „Kleidung“ (299ff), „Tagesablauf“ (304ff), „Freizeit . . .“ (307ff) wichtige (und hochinteressante!) Grundinformationen, die aber meist nur den groben Rahmen abstecken und nur selten die ganze Alltäglichkeit und Konkretheit des priesterlichen Lebens erreichen (dabei gibt es auch Fehlinformationen, etwa: „Die Primizmesse wurde bis zur Liturgiereform während des Zweiten Vatikanischen Konzils als Levitenamt und seitdem in Konzelebration gefeiert“; 284).

Diese kritischen Bemerkungen sind auf keinen Fall als „Vorwurf“ an den Hg. (und seine Mitarbeiter) aufzufassen. Daß der Hg. um den angesprochenen Sachverhalt weiß, geht aus dem bereits zitierten Satz (282) hervor. Auch an anderen Stellen finden sich ähnliche Aussagen, so z. B.: „So gut die Diskussion über den Priesterzölibat erforscht ist, so wenig untersucht ist die gelebte Wirklichkeit . . .“ (357). Es ist hier also tatsächlich ein Defizit der deutschen Forschung selbst festzustellen, die sich bisher – im Unterschied zur französischen – zu wenig mit Alltag und konkreter Lebenswelt befaßt hat. Deshalb ist das, was in diesem Bd Wichtiges, ja Großartiges geleistet wurde und was unumgängliche Voraussetzung für die genannten Desiderate ist, eine Herausforderung für weitere Forschungsarbeit. Jedenfalls aber sollen die kritischen Bemerkungen in keiner Weise den Wert der vorliegenden Arbeit mindern. Ich kann sie – wie schon oben gesagt – nur dringend empfehlen.

Eine letzte Frage zum Gesamtwerk der „Geschichte des kirchlichen Lebens . . .“: In welchem Bd soll denn über den Ordensklerus gehandelt werden (ein eigener Bd ist offenbar nicht vorgesehen), wo dieser doch im vorliegenden Bd eine nur marginale Rolle spielt?

Freiburg

Gisbert Greshake

Siedlarz, Jan: Kirche und Staat im kommunistischen Polen 1945–1989. – Paderborn: F. Schöningh 1996. 416 S. (Abhandlungen zur Sozialethik, 38), kt DM 52,00 ISBN: 3-506-70238-6

Die von der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Augsburg als Diss. angekommene Arbeit stellt den Versuch dar, dem deutschen Leser das Verhältnis von Kirche und Staat im kommunistischen Polen verständlich zu machen. Die Unterteilung des Stoffs in acht Kap.n erfolgt in Anlehnung an die politischen Zäsuren der Nachkriegsgeschichte Polens, wobei die jeweiligen kirchenpolitischen Strategien des Systems den Bezugspunkt für die kirchliche Entwicklung darstellen. Insofern ist der Titel der Arbeit gerechtfertigt, der allerdings unter dem Aspekt der Quellennutzung zu einiger Kritik Anlaß gibt. So besteht ein deutliches Ungleichgewicht zwischen der Auswertung einer breiten Fülle kirchlicher Dokumente unterschiedlicher Relevanz und eines eher mageren Bezugs auf Stellungnahmen staatlicher Organe und Äußerungen der kommunistischen Partei. Der Vf. hat es beispielsweise versäumt, die im Potsdamer Bundesarchiv gesammelten und für seine Themenstellung sehr ergiebigen Akten der sozialistischen Kirchenämtertagungen einzusehen und auszuwerten. Wenngleich S. durchaus die groben Konturen des polnischen Staat-Kirche-Verhältnisses korrekt nachzeichnet, so mangelt es der Arbeit doch an Nuancierungen. Alles in allem muß sich der Leser mit einem chronologischen Überblick über die Nachkriegsentwicklung der katholischen Kirche Polens auf den Hintergrund einer generellen Konfliktsituation mit dem kommunistischen System zufriedengeben. Auf dieser Folie vermittelt die Lektüre den Eindruck einer aus dieser Auseinandersetzung gestärkt und siegreich hervorgegangenen Kirche, die sich auch den mit der politischen Wende des Jahres 1989 gegebenen neuen Herausforderungen gewachsen zeigt.

Ein kritischer Leser dürfte indes an dieser Grundtendenz einer durchgängig positiven Wertung kirchlicher Nachkriegsgeschichte Polens seine Zweifel haben. Im folgenden soll daher unter Bezugnahme auf den Text auf einige kritikwürdige Punkte verwiesen werden:

1. Wenn es auch unbestritten ist, daß Polens Kirche innerhalb des globalen kommunistischen Machtsystems eine Sonderrolle einnahm, so erscheint doch die These überzogen, sie sei „die einzige Institution im Rahmen des Sowjetimperiums, die sich im Unterschied zu den anderen Ostblockstaaten

nicht in den religiös-kulturellen Binnenraum schließen ließ“ (23). Abgesehen davon, daß Polens Kirche entgegen der Behauptung des Vf.s grundsätzlich auf den kirchlichen Binnenraum beschränkt blieb, diesen aber aufgrund der jahrhundertalten Symbiose von Glaube und Nation in einer gesellschaftspolitisch bedeutsamen Weise zu nutzen verstand, sollte nicht übersehen werden, daß zumindest die evangelische Kirche der DDR – schon von ihrem nicht kulturellen Selbstverständnis her – eine gesellschaftliche Diakonie praktizierte, die – wenn auch anders als in Polen – zu einer inneren Destabilisierung des SED-Systems beigetragen hat.

2. Die Verwendung des spätestens mit der politischen Wende des Jahres 1989 im kirchlichen wie politischen Sprachgebrauch unüblich gewordenen ahistorischen und ideologisch belasteten Begriffs der „Wiedergewinnung“ der ehemals deutschen Ostgebiete (35) überrascht in einer wissenschaftlichen Rang beanspruchenden Arbeit.

3. Der polemische Seitenhieb auf die angesehene, von katholischen Laien herausgegebene Krakauer Wochenzeitung „Tygodnik Powszechny“ ist in einer wissenschaftlichen Arbeit fehl am Platz, zumal S. lediglich behauptet, bei diesem Blatt habe sich nach der Wende „ein eher kirchenkritischer und links-liberaler Einfluß“ durchgesetzt, ohne dafür den Beweis anzutreten. Diese der politischen Auseinandersetzung innerhalb des heutigen polnischen Katholizismus entnommene Kennzeichnung läßt – würde man sie ernst nehmen – den Rückschluß zu, der Vf. argumentiere von einer bestimmten nationalkatholischen Position aus und beziehe von dort die Wertungskriterien für seine wissenschaftliche Arbeit.

4. S. widmet dem delikaten Problem der von Kardinal Hlond aufgrund päpstlicher „Spezialvollmachten“ vorgenommenen kirchlichen Neugliederung und Einsetzung von Apostolischen Administratoren nur wenige Seiten (45–48), ohne die umstrittene Auslegung der „Spezialvollmachten“ durch Kardinal Hlond sowie sein rigoroses, zumindest unbrüderliches Vorgehen gegen die rechtmäßigen deutschen Amtsinhaber zu thematisieren. Auch fehlt als Hintergrund für das Verständnis des jahrzehntelangen Konflikts sowohl des polnischen Staates als auch der Kirche mit dem Vatikan, der Bundesrepublik und dem deutschen Episkopat um volle kirchenrechtliche Regelungen in den polnischen Westgebieten jeder Hinweis auf das Reichskonkordat (Art. 11, Ab. 1).

5. Der Vf. verfolgt eine bestimmte Linie, nach der der polnische Episkopat „einerseits an den Grundsätzen der katholischen Lehre festhielt und andererseits in zweitrangigen Fragen zum Kompromiß bereit war“ (24). Was aber sind „zweitrangige Fragen“? Mit solcher Vorabwertung werden die Weichen gestellt, die es erlauben, jedes Nachgeben des Episkopats gegenüber Forderungen des Staates zu rechtfertigen. Dies wird z. B. deutlich in der Einschätzung des von den polnischen Bischöfen mit der Regierung getroffenen Abkommens vom April 1950, bei dem Polens Kirche in den von S. zitierten 19 Artikeln höchst fragwürdige Verpflichtungen einging. Es ist in Kenntnis der Sachlage schwer nachvollziehbar, „daß das ‚Abkommen‘ damals ein sehr mutiger Schritt ohnegleichen war“ (80). Ehrlicher urteilte da schon Bischof Kominek nach einer Gesprächsäußerung aus dem Jahr 1960: „Das Abkommen vom April 1950 ist gewiß kein Heldentum der Kirche gewesen, und es gab darüber damals und jetzt manche Gewissensbisse...“ (vgl. Akten des Bischöflichen Ordinariats Bautzen, Nr. 103.09/05, Bd VII).

6. Der Vf. suggeriert, die Gläubigen seien über den Verlauf des Zweiten Vatikanischen Konzils hinlänglich informiert worden (126). Diese Behauptung ist höchst zweifelhaft, da in dieser Phase für den polnischen Episkopat die Vorbereitung des Millenniums durch die Große Novene Vorrang hatte und sich dieses auf die katholische Nation orientierte Pastoralprogramm kaum mit der Erneuerungsbewegung des Konzils harmonisieren ließ. An der Diskussion der in Rom behandelten Themen waren – gegen die Behauptung des Vf.s – Polens Katholiken kaum beteiligt. Nachweisbar gab es Bemühungen des Primas, Informationen über die in Rom um die Erneuerung der Kirche geführten Auseinandersetzungen zu blockieren.

7. Auch die Behandlung des Briefwechsels polnischer und deutscher Bischöfe gegen Ende des Konzils zeigt die der gesamten Arbeit eigene Tendenz, innerkirchliche Konflikte zu minimalisieren. So erwähnt S. mit keinem Wort die Enttäuschung des polnischen Episkopats über den deutschen Antwortbrief. In einer wissenschaftlichen Arbeit hätte man wohl einen Hinweis auf das Schreiben von Primas Wyszyński an Kardinal Döpfner vom 5. November 1970 erwarten können, in dem sich diese Enttäuschung sehr deutlich formuliert findet und jene Punkte aufgeführt werden, bei denen der deutsche Episkopat den polnischen Erwartungen nicht entsprochen hatte (Grenzfrage; Beendigung der provisorischen Regelungen kirchlicher Organisation in den Oder-Neiße-Gebieten). Auch die Bedenken gegen den Briefwechsel innerhalb des polnischen Episkopats, wie sie sich in staatlichen Dokumenten finden lassen, bleiben unerwähnt.

8. Der Vf. hebt zu Recht die gesellschaftliche Bedeutung kirchlicher Stellungnahmen zu den Märzereignissen des Jahres 1968 hervor (137–140), aber er überspannt den Bogen, wenn er behauptet, die Kirche habe sich damals „auch der antisemitischen Kampagne und ihrer politischen Instrumentalisierung“ widersetzt (140). S. bleibt den Beweis dafür schuldig. Zitieren ließe sich wohl eine Aussage des Primas vom 11. April 1968, die mehr als Rückblick auf die Märzereignisse verstanden werden muß: „Vielleicht ist es meine, des Wortschauer Bischofs, Schuld, daß ich nicht genug vom Recht, von der Pflicht zur Liebe ohne Rücksicht auf Sprache und Rasse... geredet habe.“ Das ist – bezüglich des Antisemitismus – sehr zurückhaltend formuliert und schließt zudem das Eingeständnis kirchlichen Versagens ein. Jedenfalls hat es angesichts des im Zusammenhang mit den Märzereignissen von Partei und Regie-

rung betriebenen Antisemitismus, der Tausende in Polen lebender Juden aus dem Land getrieben hat, seitens des Episkopats keine eindeutige Verurteilung des Antisemitismus gegeben. Somit ist die vom Vf. aus den Märzereignissen gezogene Konsequenz zumindest mit einem Fragezeichen zu versehen: „Damit setzte die Kirche ein eindeutiges Zeichen dafür, daß die Verteidigung der Menschenrechte durchaus zu ihrem Sendungsauftrag gehört und ihr genau so wichtig ist wie die Verteidigung ihrer eigenen Rechte“ (140).

Die Reihe kritischer Einwände ließe sich noch mit weiteren Beispielen fortsetzen. Damit soll indes nicht von der Lektüre dieser Arbeit abgesehen werden. Sie hat als chronologische Abhandlung kirchlicher Entwicklung im Nachkriegspolen trotz mancher Schwächen ihren Wert. Nur – angesichts einer die Verdienste der Kirche überbetonenden Tendenz ist Kritik angebracht und den allzu positiven Wertungen gegenüber Vorsicht geboten.

Bad Oeynhausen

Theo Mechtenberg

Kirchliche Zeitgeschichte

Busch, Eberhard: Unter dem Bogen des einen Bundes. Karl Barth und die Juden 1933–1945. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1996. XIV, 557 S., kt DM 78,00 ISBN: 3-7887-1392-5

Die hier vorgelegte Arbeit von Eberhard Busch, Prof. für Reformierte Theologie in Göttingen, mit einem Umfang von fast 600 Seiten, stellt in insgesamt 15 chronologisch vorgehenden Kap.n ein theologisches Problem vor, das bis heute an Brisanz nichts verloren hat. Der Haupttitel markiert den Inhalt, der Untertitel verweist darauf, daß es sich um eine Barthstudie handelt.

Etwa in der Mitte seines Buches (Kap. 8) legt B. eine Analyse der Barmer Erklärung vor, zu deren Entstehung Barth bekanntermaßen maßgeblich beigetragen hat. Nach ihm verlangte es die Stunde, unmißverständlich klarzustellen, wem die Kirche „allein und in jeder Hinsicht verantwortlich ist“ (201). B. stellt die Barmer Thesen in ihrem Inhalt vor und präzisiert ihre Auslegung mit Barths eigenen Kommentaren (204–214). Zwei eigene Abschnitte behandeln die Stellung der Erklärung zur Judenfrage (214–222) und zur Exklusivität Jesu Christi (222–236), wobei sich die Frage stellt, warum das Bekenntnis kein explizites Wort zur besonderen Verbundenheit der Kirche mit Israel einbrachte, obwohl doch Barth selbst dies mindestens seit 1925 von einem kirchlichen Bekenntnis gefordert hatte, wie aus den ersten Kap.n des Buches hervorgeht. Nach B. ist es durchaus nicht so, als habe Barth selbst in dieser Zeit darauf noch keinen Wert gelegt. Hingegen sei es v. a. das Anliegen der Thesen gewesen, in den eigenen Reihen der Bekennenden Kirche Klarheit gegen die Deutschen Christen zu schaffen. B. vertritt die These: „Die Barmer Thesen beseitigten sämtliche Säulen, auf denen damals der herrschende Antisemitismus seitens der Kirche als tragbar gelten konnte“ (217). Zugleich erinnert der Vf. daran, daß Barth nachträglich bedauert habe, „was er von den Juden nicht sagt, aber nicht das, was er von Jesus Christus sagt“ (222). Wenn in den Thesen von Jesus Christus als dem „einen Wort Gottes“ gesprochen wird, so seien dadurch nicht die Juden ausgeschlossen, wohl aber die „natürliche Theologie“, die nach Barth näherhin darin besteht, neben der Bibel eine zweite Quelle der Offenbarung im deutschen Volkstum anzusetzen. Insofern schließt das Bekenntnis zu Jesus Christus das AT nicht aus, „zeigt jedoch die Erkenntnis an, von woher die beiden Testamente zusammen die eine ‚Heilige Schrift‘ sind“ (235). Dies führe notwendigerweise zu einer gegenüber Israel „inklusive Christologie“, wie B. mit Klappert schlussfolgert.

Die Vielfalt dessen, was B. in den einzelnen Kap.n zur Sprache bringt, kann nicht annähernd geschildert werden. So wird etwa auf die biographische Wende aufmerksam gemacht, die der Abschied von der Ev.-Theol. Fak. der Univ. Bonn durch Suspension am 26. November 1934 und die fast gleichzeitige „Entlassung“ aus der Leitung der Bekennenden Kirche am 22. November 1934 für Barth bedeutete (245). Der Grund seiner Suspension war die Verweigerung des Beamtenbenediktums zum uneingeschränkten Gehorsam gegen Hitler (246). Ein anderes Detail betrifft den Briefwechsel Barths mit Martin Buber, der noch in Heppenheim lebte und über Gogartens Versuch einer politischen Ethik zu urteilen hatte (281f.). Aus der Gesamtdarstellung der Barth'schen Theologie geht hervor, daß nach Barth die Christen, wenn sie „das biblische Zeugnis recht aus- und zu Ende reden lassen, unfähig zu Israel hingedrängt werden“ (284). Entsprechend gewinnen die Ausführungen in der Kirchlichen Dogmatik I/2 aus dem Jahre 1936/37 an Bedeutung (288–302). Aber auch die 1937 und 1938 in Aberdeen gehaltenen Vorlesungen Barths haben für seine theologische Einschätzung des Judentums großes Gewicht (302–311). Daraus zitiert B. den Satz: „Bleibt Israel nicht bei der Verheißung, so bleibt doch die Verheißung bei Israel“ (306). Damit wird ausgeschlossen, daß die Kirche in irgendeiner Weise an die Stelle eines verworfenen Israel treten könnte. Das jüdische Volk erscheint Barth in seiner bloßen Existenz als der inmitten aller Völker von Gott selbst geführte „einzige natürliche Gottesbeweis“ (293). Aber es gilt auch: Je mehr die Kirche Jesus Christus als dem einen Wort Gottes vertraut, um so näher steht nach Barth die Kirche auch beim Volk Israel (309). Daß Barth nach seiner Rückkehr in die Schweiz zunächst weniger im Wort als in der Tat für die Juden eintrat, wird in einem eigenen Kap. (11) ausführlich dargestellt. Die Ausführungen zum praktischen Einsatz Barths dürften heute erneut von besonderem Interesse sein (vgl. bes. 353–358). Daß dennoch in

allem praktischen Engagement in der „Hilfswerk-Arbeit“ die theologische Fragestellung nicht verstümmte, zeigt B. in Kap. 12 („Das Ringen um die ‚Judenfrage‘ in den Schweizer Kirchen während des Krieges“). Im innerchristlichen Gespräch tauchen dabei Namen von großem Gewicht auf (vgl. z. B. K. L. Schmidts Vortrag über Röm 9–11, S. 393–396). In einem letzten Kap. (15) wird die Schuld der Christen untersucht und nach den Einsichten am Ende des Krieges gefragt. 1948 schrieb Barth in seiner Dogmatik: „Da sind sie wieder, da sind sie noch.“ Es sind Sätze, die zugleich die Entstehung des neuen Staates Israel kommentieren (533).

Wer als Leser das Herzstück der Barth'schen Theologie des Judentums kennenlernen möchte, sei in besonderer Weise auf die Kap. 13 (401–435) und 14 (437–491) verwiesen. Es betrifft maßgeblich die Interpretation des § 34 der Kirchlichen Dogmatik II/2, wo das Verhältnis von „Israel und die Kirche“ behandelt wird. Da Barth dieses Verhältnis im Kontext der „Erwählung der Gemeinde“ behandelt, bestimmt er die Zusammengehörigkeit Israels und der Kirche in fundamentalen Grundsatzüberlegungen und in erneuter Auslegung von Röm 9–11. B.s Analysen können ohne Zweifel dazu beitragen, Barth's Überlegungen überhaupt zur Kenntnis zu nehmen und sie auch besser zu verstehen. Unter der Voraussetzung der These von der absolut freien Gnadenwahl Gottes und des sich nicht von menschlichem Versagen abhängig machenden göttlichen Erbarmens kann nach Barth weder die Kirche Israel substituieren noch Israel ohne Beziehung zur Kirche verstanden werden. Nach Barth geht es nicht um zwei verschiedene Heilswege, sondern „um Gottes einen ‚Weg, auf dem er im Vollzug seiner einen Absicht in bestimmter Folge und Ordnung jenes Doppelte [sc. zu richten und sich zu erbarmen] will und tut“ (411). Dabei gilt nach Barth: „Wenn Gottes Erbarmen schon über die Heiden, die noch ganz unter seinem Fluch und Verwerfungsurteil standen, so reich und kräftig ist, wie es jetzt offenbar ist, wieviel mehr über denen, denen er es ursprünglich zugesagt hat“ (413). Gleichwohl nimmt Barth von der Bedeutung Jesu Christi nichts zurück. Israel weiß um das Erbarmen Gottes, wenngleich es zu dem in Christus beschlossenen Erbarmen Gottes nein sagt. (419) Barth geht soweit zu sagen: „Das ist der Sinn seiner Erwählung, daß es, indem es an Gott schuldig wird, seine Treue erst recht verherrlichen muß“ (419).

Hier handelt es sich ohne Zweifel um ein großes Kap. der Theologie unseres Jhs. Aber ihr Verständnis ist angesichts der gnadentheologischen Prämissen nicht ganz leicht, wie sich zumal aus Kap. 14 des Buches ergibt. Es ist dem Vf. zu danken, den Problemen der Barthinterpretation nicht ausgewichen zu sein, auch wenn manche Formulierungen des § 34 der weiteren Fachdiskussion anheimgestellt sein dürften.

B. hat mit seiner Studie zur Theologie des Judentums bei Karl Barth eine wichtige und sehr hilfreiche Arbeit vorgelegt. Mit einem zugegebenermaßen pauschalen Urteil möchte ich sagen: Dieses Buch ist außergewöhnlich (1.) wegen der Kompetenz des Vf.s in der Darstellung Karl Barths; es ist außergewöhnlich (2.) bzgl. der These Karl Barths selbst, die bis heute nichts an Brisanz verloren hat. Trotz der offenkundigen Sympathie des Vf.s für die Position Karl Barths behält der Leser immer noch genügend Spielraum für die eigene Urteilsbildung. In dem Bemühen, Barth möglichst authentisch zu verstehen, ehe er der Kritik unterzogen oder gegen bereits erhobene Kritik in Schutz genommen wird, erweist sich die gesamte Studie wie eine Hinführung zu Karl Barth in einem nach wie vor bedeutsamen Themenfeld. Der Kontrast wird deutlich, wenn man etwa bei einem Lehrer der katholischen Theologie noch Ende 1942 zu hören bekommt: „... der Christ ist selbstverständlich dogmatischer Antisemit“ (497). Angesichts solcher Stimmen erscheint es mir deshalb nicht zulässig, als katholischer Theologe gegenüber dem Fehlen der expliziten „Judenfrage“ in der Barmer Erklärung rückschauend Kritik anzumelden, da sich zumindest Barth selbst schon in dieser Zeit in einem viel höheren Maß der Problematik bewußt war, als es in der katholischen Theologie der Fall war. Dennoch frage ich, ob es nicht besser gewesen wäre, das Defizit der Barmer Erklärung ehrlich zuzugeben, zumal aus der weiteren Lektüre des Buches ja genügend hervorgeht, wie weit sich Karl Barth in der Verhältnisbestimmung von Israel und Kirche vorgewagt hat.

Trotz der enormen Leistung des Vf.s wird es den Lesenden von heute jedoch nicht erspart bleiben, die Fragen weiterzudenken. Ich habe den Eindruck, daß ohne weiterführendes Reflektieren der von Barth entworfenen Theologie mit Hilfe zeitgenössischen philosophischen Denkens zumal jüdischer Autoren – ich denke hier v. a. an die religionsphilosophische Position von Emmanuel Levinas oder auch an J.-F. Lyotards kritische Einwände gegen eine zu vorschnelle Verhältnisbestimmung von Judentum und Christentum – vieles bei Karl Barth einen Ton erhält, als hätten wir doch die letzten Geheimnisse Gottes und seiner Offenbarung durchschaut.

Formal hätte ich mir gewünscht, daß einer Studie solchen Gewichts ein ausführliches Abkürzungs-, Namens- und Inhaltsregister beigegeben worden wäre.

Bonn

Josef Wohlmuth

Werth, Matthias: *Abschied vom Rittertum*. Von der Jungengemeinschaft im Bund Neudeutschland zur Katholischen Studierenden Jugend (1945–1968). – Paderborn: Trägerwerk d. BDKJ 1997. VIII, 240 S. ISBN: 3-924680-24-8

Die vorliegende Veröffentlichung ist die textlich leicht gekürzte, um Fotomaterial erweiterte Fassung einer 1995 in Münster eingereichten kirchenhistorischen Diplomarbeit. Das zwingt den Vf., sich in Fragestellung und Quellengrundlage gleichermaßen zu konzentrieren. W. setzt beim Kern des Bundes Neudeutschland (ND) an; er geht dem Identitätswandel dieser zahlenmäßig kleinen, 1919 gegründeten Organisation nach: Wie erklärt es sich, daß in einer Organisation, die sich auch nach 1945 noch als Elite des organisierten Jugendverbandskatholizismus ansah, binnen eineinhalb Jahrzehnten die jugendbewegte-asketische Tradition unter den Mitgliedern nur noch kabarettistischen Spott erntete und vom elitären Selbstverständnis kaum mehr etwas übrig blieb?

Den Ursachen und Hintergründen dieses innerverbandlichen Umbruchs – im Titel treffend als „Abschied vom Rittertum“ zum Ausdruck gebracht – nachzuspüren ist das Ziel der Untersuchung. Nach Antworten sucht W. im Kontext einer Sozialgeschichte des Katholizismus der Bundesrepublik. Er rekurriert damit nicht nur auf den erforderlichen historischen Gesamtzusammenhang, sondern lenkt den Blick auf den Umbruch im Nachkriegskatholizismus, für den die Entwicklungen im ND exemplarisch sind. Damit aber bewegt sich die Arbeit auf einem Feld, dem sich die Katholizismusforschung erst seit kurzer Zeit intensiver zu widmen beginnt.

Das nach 1945 wiederbelebte und dann stilisierte Selbstverständnis von der „Elite“ und „Gegensatzbewegung“ (zur Welt) stieß bei der „skeptischen Generation“ (H. Schelsky; 14) der fünfziger Jahre, der „Sattelzeit“ (K. Gabriel; 26) des deutschen Nachkriegskatholizismus, kaum noch auf Resonanz. Aus der Krise schälte sich ein neues, von der Öffnung gegenüber dem gesellschaftlichen und politischen Lebensumfeld bestimmtes Paradigma heraus. Es bildete das programmatische Fundament für den organisatorischen Gestaltwandel vom Elitebund „Neudeutschland“ an Jungengymnasien zum katholischen Schülerverband, der „Katholischen Studierenden Jugend“. Für den Nachweis seiner These stützt sich der Vf. v. a. auf die Auswertung von drei Verbandszeitschriften („Hirschberg“, „Leuchtturm“, „Reflexe“); in ihnen äußerte sich v. a. die Führungselite des Verbandes. Im Hinblick auf die Identitätsfrage ist daher eine solche Einschränkung des Quellenfundaments auf gedrucktes Schrifttum durchaus berechtigt, zumal die Analyseergebnisse stets im sozialgeschichtlichen Gesamtkontext vermittelt erscheinen.

Dementsprechend setzt die Darstellung ein mit Ausführungen über den gesellschaftlichen Modernisierungsprozeß des 19. und 20. Jhs., die Jugendbewegung und Jugendgenerationen sowie die Formierung bzw. Erosion des katholischen Milieus und hier besonders der organisierten katholischen Jugend (Kap. 1, 1–28). In dieses Raster werden zwei weitere hinführende Kap. über die Organisationsgeschichte des ND bis 1945 (Kap. 2, 29–35) und v. a. von 1948 bis 1968. (Kap. 3, 36–74) eingefügt. Äußerlich sichtbar vollzog sich der „Abschied vom Rittertum“ in nur sieben Jahren: Noch 1959 hatte man ein bundesweites Ritterlager anlässlich des 40-jährigen Bundesjubiläums durchgeführt – mit einheitlicher Bundestracht, Lager und Bannern; 1966 hingegen wurde ein „Treffen 66“ in der Art eines Kongresses organisiert, mitten in der Stadt, mit vielen themenorientierten Arbeitsgemeinschaften und Übernachtung vorzugsweise in Einzelzimmern (46, 51f).

Diese radikalen Veränderungen in kürzester Zeit waren lediglich markante Punkte eines längerfristigen Prozesses, in dem der ND auf gesellschaftliche und innerkirchliche Umbrüche reagierte. Äußere Anzeichen waren ein schon in den fünfziger Jahren einsetzender Mitgliederschwund sowie ein nachlassendes Interesse für die traditionelle Verbandszeitschrift „Leuchtturm“, welches die Bundesleitung mit der Einführung einer neu konzipierten Zeitschrift „Reflexe“ aufzufangen versuchte. Die Entwicklung des ND nach 1945 war damit in gewisser Weise typisch für die Nachkriegsentwicklung katholischer Jugendorganisationen.

In einem zweiten Teil vertieft der Vf. diese Einsichten, indem er nachzeichnet, wie schon in den fünfziger Jahren das jugendbewegte Erbe wegzubrechen begann (Kap. 4, 75–99), das elitäre Selbstverständnis in eine Krise geriet (Kap. 5, 100–130) und das neue, von der „Öffnung zur Welt“ gekennzeichnete Selbstverständnis keimhaft entstand (Kap. 6, 131–157). Es waren v. a. die aus dem Krieg heimkehrenden „NDer“, die nach 1945 an das geistige Erbe der erfolgreichen Vorkriegszeit anknüpften (85–89, 142f). Das 1923 verabschiedete Hirschberg-Programm wurde zwar geringfügig modifiziert, die Lebenswelt der nachwachsenden Jugendgenerationen aber blieb unberücksichtigt. Spannungen waren daher vorprogrammiert, weil sich Nachkriegsjugend und „skeptische Generation“ von den jugendbewegten Idealen nicht mehr angesprochen fühlten (90–98). Auf die spürbare Krise im Selbstverständnis der christlichen Elite reagierte man bundesintern zunächst mit einer Verschärfung der religiösen Anforderungen, dann – „in apokalyptisch anmutender Geschäftigkeit“ – mit einer Methodenintensivierung (105–117). Dem

wachsenden Druck, den gewandelte Mentalität der Jugendgeneration und Erosion des katholischen Milieus auf den ND ausübten, konnten solche Barrieren nicht standhalten. In den sechziger Jahren vollzog der ND unter dem Eindruck von binnenkirchlichem Aufbruch (Konzil) und gesellschaftlichem Umbruch („Amerikanisierung“, „Studentenunruhen“) (162–169) die notwendigen programmatischen und organisatorischen Anpassungen (Schülerbund mit gesellschaftspolitischem Engagement) (140–157).

Ein abschließendes Kap. (170–179) faßt die Ergebnisse unter chronologischem Gesichtspunkt zu drei Perioden (1945–1957: Aufbau und Auseinandersetzung mit dem eigenen Erbe, 1957–1964: Die Krise und Reaktionen im alten Stil, ab 1965: Das neue Selbstverständnis) zusammen, wohl wissend, daß das, was „hier aus methodischen Gründen getrennt wird, ... nicht wirklich in solchen Perioden mit deutlichen Nahtstellen [verlief], sondern in einem Kontinuum“ (170).

Die Studie W.s ist mithin keine Geschichte des Bundes Neudeutschland seit 1945. Dazu bedürfte es umfassenderer Quellenrecherchen, besonders auch quantitativer Art. Nur so dürften Einsichten in die ganze Breite der Diskussion um organisatorische und programmatische Gestalt des ND nach 1945, in regionale Brechungen und temporäre Ungleichzeitigkeiten seiner Entwicklung und nicht zuletzt über den „Erfolg“ des Mitte der sechziger Jahre vollzogenen strukturellen Anpassungsprozesses zu erzielen sein. Auch ließe sich dann der Frage nachgehen, in welcher Weise die aus dem ND hervorgegangenen Eliten, zumal des Klerus, gesellschaftliche (Schulpolitik) und innerkirchliche (Liturgiereform) Entwicklungen nach 1945 mitgeprägt und -getragen haben. Überdies wäre der Blick über die begrenzte Binnenperspektive hinaus auf Zusammenhänge des Jugendverbandskatholizismus und vergleichbare Entwicklungen im sozialistischen Milieu („Die Falken“) zu lenken. Die offenen Fragestellungen schmälern nicht die Bedeutung des von W. prägnant erarbeiteten Ursachenbündels für die Nachkriegsentwicklung des ND. Entgegen der gängigen Meinung wird deutlich, daß sich der Katholizismus der Bundesrepublik schon deutlich vor dem Konzil in einem Umbruch befand. Die Studie zum Identitätswandel des Bundes Neudeutschland bildet damit einen wichtigen Baustein für eine Gesellschaftsgeschichte der organisierten katholischen Jugend wie auch des Katholizismus in der Bundesrepublik.

Bonn

Christoph Kösters

Kirchliches Leben im totalitären Staat. Quellentexte aus den Ordinariaten 1977–1989. Dokumentenband Teil II, hg. v. Josef Pilvousek. – Leipzig: Benno 1998. 618 S., kt DM 49,00 ISBN: 3-7462-1234-0

Mit beachtlicher Konsequenz werden katholischerseits kirchliche Dokumente und Verlautbarungen aus der Zeit der DDR publiziert. Besonders hervorzuheben sind die Verlautbarungen der Berliner Ordinariatskonferenz und späteren Bischofskonferenz aus der Sowjetischen Besatzungszone und der Deutschen Demokratischen Republik (Katholische Kirche – Sozialistischer Staat DDR. Dokumente und öffentliche Äußerungen 1945–1990, Leipzig 1992) und die Quellentexte aus dem Bistum Berlin (An der Nahtstelle der Systeme. Dokumente und Texte aus dem Bistum Berlin 1945–1990, Leipzig 1995; vgl. ThRv 93 [1997], 492). Mit letzterem Bd wurden erstmals auch Texte erschlossen, die das Archiv eines einzelnen Bistums betrafen, während es sich zuvor im wesentlichen um Äußerungen der Gemeinschaft der Bischöfe in der DDR handelte.

Der hier anzuzeigende Bd wendet sich nun den Quellentexten zu, die aus den übrigen DDR-Ordinariaten, den kirchlichen Jurisdiktionsbezirken und späteren Bistümern, stammen. Es handelt sich dabei um die kirchlichen Bereiche der heutigen Bistümer Dresden-Meißen, Erfurt (zuvor Erfurt-Meiningen), Magdeburg, Görlitz sowie des zum heutigen Erzbistum Hamburg gehörenden Schwerin. Eine erste Dokumentensammlung für diese Gebiete, die die Zeit von 1945 bis 1976 umfaßt, wurde ebenfalls von dem Prof. für Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit am Phil.-Theol. Studium in Erfurt, J. Pilvousek, veröffentlicht (Kirchliches Leben im totalitären Staat. Seelsorge in der SBZ/DDR 1945–1976, Leipzig 1994).

Während das Bd I publizierte Archivgut keinen Sperrfristen unterlag, mußte für diesen Bd II Material aus den Privatarchiven der Bischöfe gesichtet werden, was vom Entgegenkommen der jeweiligen Bischöfe abhing. So kann von einer wissenschaftlich-kritischen Edition der Quellen keine Rede sein. Der Wert des Bdes ist dennoch erheblich, erhellt er doch die Rolle, die die katholische Kirche bei den zunehmenden Transformationsprozessen der DDR-Gesellschaft in den 80er Jahren spielte.

Die 180 Dokumente betreffen vornehmlich Hirtenworte und Predigten, aber auch Anweisungen und Erklärungen sowie Briefe zwischen Priestern und kirchlichen Verwaltungen. Schwerpunktmäßig handelt es sich um vier Themengruppen: Verhältnis von Kirche und Staat, Alltag des Katholiken in der DDR, Katholische Kirche als Teil der Weltkirche und Ereignisse im

Zusammenhang mit der Wende 1989. In einer ausführlichen Einleitung (21–36) werden diese Bereiche erschlossen, so daß dieser Bd nicht nur für ohnehin schon Kundige verständlich ist. Den Dokumenten der einzelnen Jurisdiktionsbezirke ist eine kurze, aber hilfreiche Darstellung des jeweiligen Kirchensprengels vorangestellt. Ein Personenverzeichnis wichtiger Persönlichkeiten aus Staat und Kirche, die in den Dokumenten genannt werden (591–595), sowie ein ausführliches Personen-, Orts- und Sachregister (601–618) dienen der Erschließung.

Eine inhaltliche Würdigung der Dokumente ist an dieser Stelle nicht möglich. Doch je umfassender dokumentiert wird, wie die Kirche auf die staatlichen Repressionsmaßnahmen und die gesellschaftlichen Veränderungen hin reagiert hat, um so leichter wird eine Beurteilung dieser Vorgänge möglich sein. Daß der Generationswechsel unter den Bischöfen der DDR seit 1980 neue Akzentsetzungen mit sich brachte und Schritte aus dem zuvor oft selbst gewählten Getto beinhaltete, macht dieser Bd schon auf den ersten Blick erkennbar.

Münster

Klemens Richter

Hochschule & Kirche. Theologie & Politik. Besichtigung eines Beziehungsgeflechts in der DDR, hg. v. Peer Pasternack. – Berlin: Berliner Debatte 1996. 400 S., kt DM 59,00 ISBN: 3-929666-27-8

Der vorliegende Sbd vereinigt in sich Beiträge der Jahre 1992 bis 1996 zum Thema Kirche und Theologie, aber eben auch Hochschule und Politik in der DDR aus einem Fachjournal für DDR-Wissenschaftsgeschichte und ostdeutsche Wissenschaftsentwicklung, der Zeitschrift „hochschule ost“. In drei großen Kap.n widmet sich der Sbd den Themenkomplexen „Theologie: Kontext und Kommunikation“ (I.), den „Theologischen Ausbildungsstätten“ (II.) und III. den „Studentengemeinden“. Ein Schwerpunkt liegt dabei aufgrund des Überwiegens der Protestanten in der ehemaligen DDR auf der evangelischen Theologie und Kirche.

Verblüffende Erkenntnisse ergeben sich für Leser und Leserinnen aus westdeutschen Kontexten, selbst wenn man sich mit einschlägigen neuen Veröffentlichungen zum Thema Theologie und Kirche bereits vertraut gemacht hat. Dabei macht es einen besonderen Reiz des Bdes aus, daß hier gerade nicht analytisch Forschungsergebnisse präsentiert werden, sondern die Vf. und Vf.innen als betroffene Zeitzeugen aus dem „Nästkästchen“ ihrer eigenen Erfahrungen berichten, was einen beträchtlichen Informationswert darstellt, wenn es einem um die Mentalität theologischer Existenz zu DDR-Zeiten geht, die in wissenschaftlichen Publikationen normalerweise nicht greifbar wird. Man erfährt von dem Vorlesungsboykott, dem das noch links der SED stehende anscheinend berühmte Theologenehepaar Hanfried Müller und Rosemarie Müller-Streisand an der Berliner Theologischen Sektion ausgesetzt war. Die Studierenden brachten diesen Mut auf trotz allgegenwärtiger Repressionen bis hin zu Zwangsexmatrikulierungen. Der Boykott wurde in einem studentischen Sketch auf einem Fakultätsball dann folgendermaßen verarbeitet: „Frage: Was ist der Unterschied zwischen Müller und einem Telefon? Antwort: Das Telefon hat wenigstens einen Hörer.“ (222) Gleichzeitig kommen auch genau diejenigen zu Wort, denen der Ideologievorwurf gemacht wird: Sowohl der besagte Hanfried Müller, als auch andere Mitglieder der als besonders „rot“ geltenden Berliner Theologischen Sektion schildern ihre Sicht der Dinge.

Das erste Kap. bietet eine partielle Bestandsaufnahme der nun abgeschlossenen Theologiegeschichte der DDR und blickt auf ihre hoffnungsvollen Entwicklungen, ihre Verzerrungen und ihre öffentliche Wirksamkeit, die sie nur zu einem geringen Teil über ihre staatlich kontrollierten Publikationsmöglichkeiten erreichte.

CHRISTOPH KÄHLER berichtet zunächst über die wissenschaftlichen Möglichkeiten der Theologie unter den spezifischen Bedingungen der DDR. Dabei geht er von einer Vielfalt theologischer Ansätze aus, die durch die unterschiedlichen Existenzweisen der Theologie an Universitäten einerseits und nicht staatlich anerkannten Kirchlichen Hochschulen andererseits noch gefördert wurde, kommt jedoch zu dem Fazit, daß es „eine DDR-spezifische, ausgeformte Theologie“ (27) nicht gegeben habe. Statt dessen wird aus dem Bericht die Orientierung an der bundesrepublikanischen theologischen Forschung ersichtlich. WOLF KRÖTKE schildert die Rezeption Barths und Bonhoeffers in der DDR. Während Barths Bedeutung eigentlich auf die 50er Jahre beschränkt blieb, sei Bonhoeffers Konzept der „Kirche für andere“ wegweisend gewesen. Krötke hält selbstkritisch fest: „Indem [...] die ‚Kirche im Sozialismus‘ vom Hintergrund der ‚Kirche für andere‘ her interpretiert wurde, ist es dann nicht zufällig unter Berufung auf Bonhoeffer auch zu allerhand Schönrederei der Wirklichkeit des Sozialismus gekommen.“ (35) Für die feministische Theologie in der DDR konstatiert ANGELIKA ENGELMANN, daß es seit Anfang der 80er Jahre in den evangelischen Kirchen der DDR erste Sensi-

bilisierungen für feministische Themen gegeben habe. Zu einer feministischen Theologie als kontextueller Befreiungstheologie aus einer Analyse der gesellschaftlichen Wirklichkeit in der DDR sei es jedoch nicht gekommen. Der langjährige Chefredakteur der einzigen kirchlich-theologischen Zeitschrift der DDR „Die Zeichen der Zeit“ HEINZ BLAUERT umreißt das Profil der Zeitschrift und beschreibt die verschiedenen Phasen der Einflußnahme des Presseamtes auf die Publikationen, dabei wird deutlich, wie stark diese Kontrolle zu einer Selbstzensur durch den Redaktionskreis führte (52). Am Beitrag GÜNTER WIRTHS, einem profilierten Mitglied der Ost-CDU, fällt der unbefangenen Leserin auf, daß der langjährige Chefredakteur und Herausgeber der protestantischen Monatszeitschrift „Standpunkt“ mit der Aufzählung der vielen prominenten und nicht staatsopportunistischen Beiträger der Zeitschrift offensichtlich davon ablenken will, daß die Zeitschrift – was er selbstkritisch auch eingesteht (61) – häufig eine bedenkliche Staatstreue dokumentierte. Auf die staatstragende Rolle der Ost-CDU geht PETER MASER im 2. Kap. des Bdes ausführlicher ein.

Im zweiten Kap. werden die theologischen Ausbildungsstätten der ehemaligen DDR beschrieben. Dabei wird aus den z.T. sehr unterschiedlichen Bewertungen des Studiums an den Theologischen Sektionen – v. a. der „roten“ Theol. Fak. der Humboldt-Univ. Berlin – deutlich, wie disparat die einzelnen Ausbildungsstätten und die in ihnen Lehrenden arbeiteten.

An der Auseinandersetzung zwischen RUDOLF MAU, der von 1964 bis 1991 am Sprachenkonvikt in Berlin lehrte, und JOACHIM ROHDE, der als Neutestamentler an der Humboldt-Univ. beschäftigt war, wird neben den unterschiedlichen Profilen (eine stärkere Orientierung an Fragen der Bibel und des Glaubens in kritischer Distanz zum Staat im Sprachenkonvikt, ein politisch orientiertes Engagement für die Kirche im Sozialismus bis hin zu Positionen links der SED an der Universität) auch die heimliche Konkurrenz klar, die man sich gemacht hat. DIETMAR LINKE, selbst ehemaliger Student an der Humboldt-Univ., kritisiert dann auch, daß kirchlicherseits Absolventen von staatlichen Universitäten als problematisch galten, obwohl sie das politische Engagement ihrer Lehrenden nicht mittrugen (144f). HANS-HINRICH JENSEN schließlich, emeritierter Prof. der Humboldt-Univ., bekennt sich dazu, daß es ihm als Praktischen Theologen um die Entwicklung einer „kontextuale[n] oder DDR-spezifische[n] Theologie“ (165) gegangen sei, und er reklamiert dasselbe für die Gruppe um Hanfried Müller. Auch Interna der Berufungspolitik der Humboldt-Univ. werden unter dem bezeichnenden Titel „Kaderpolitische Barriere in der Theologie 1961“ erörtert. Auf Behauptungen Rohdes geht hier HANS MÜLLER-ZETSCHE ausführlich ein (230ff), der selber betroffen war. Daraufhin melden sich auch Mau und Rohde erneut zu Wort. Wie stark ROHDE, der anscheinend ein Befürworter der SED-Politik war, sich nun in der Defensive sieht, wird an folgender Bemerkung deutlich: „Die SED wollte die Kirche eindämmen und zurückdrängen, als Fernziel sie ausschalten; heute läuft auf verschiedenen Schienen der Versuch zur Gleichschaltung.“ (229f) Zu den Verstrickungen von Politik und Theologie im Fall Heinrich Fink äußern sich apologetisch CHRISTIAN FÖLLER und, existentiell betroffen, Fink gegenüber aber skeptisch, ILKO-SASCHA KOWALCZUK. JOACHIM HEISE beleuchtet die staatliche Perspektive, aus der heraus es wichtig schien, die Theologie als Fach an der Hochschule zu belassen, um so Einflußmöglichkeiten auf die zukünftigen Pfarrer zu haben. Der Versuch der Theol. Fak. Leipzig, die Sprengung ihrer Universitätskirche zu verhindern, dient CHRISTIAN WINTER als ein – mich überzeugendes – Beispiel dafür, daß die „Thesen von einer ‚Zentralsteuerung‘ der Fakultät durch Staatsmacht und MfS so nicht haltbar sind“ (136). IRENE KLANK beklagt, daß es nach der Wende zu keiner Etablierung einer Professur für feministische Theologie in Berlin gekommen ist.

Die Beiträge über die Kirchlichen Hochschulen in der DDR präsentieren dagegen fast eine „Ausbildungsidylle“, insofern als den Studierenden hier Studienbedingungen jenseits der ansonsten omnipräsenten staatlichen Kontrolle geboten werden konnten (vgl. dazu den informativen Beitrag von CHRISTOPH KÄHLER, 241–250). Die dort herrschende strenge Konzentration auf die wissenschaftliche Theologie hat den Kirchlichen Hochschulen allerdings auch den Ruf eingebracht, zu konservativ zu sein und nicht praxisnah auszubilden (vgl. MARTIN ONNASCH, 257f).

Ein Interview mit KONRAD VON RABENAU zeigt den Versuch der Landeskirchen der DDR, eine Ausbildungsreform des Theologiestudiums durchzuführen, um sich so nicht zuletzt auf die Situation einstellen zu können, daß der theologische Nachwuchs häufig nicht mehr aus dezidiert christlichen Familien stammte (101). Die Überlegungen Rabenaus haben durchaus auch für die Kirche in der Bundesrepublik Relevanz, wenn er fordert, daß die Kirche, die zunehmend Minderheit in der Gesellschaft wird, nicht nur die „monologische Kompetenz des künftigen Mitarbeiters der Kirche“ (104) ausbilde. Diese Offenheit gegenüber Reformen wurde in der DDR nicht zuletzt dadurch gefördert, daß es neben der traditionellen Pfarrerausbildung eine stärker seelsorgerlich orientierte Predigerausbildung gab, die für Personen vorgesehen war, die bereits eine andere Ausbildung hatten, aber häufig kein Abitur (auf sie geht HANS-JOACHIM KITTEL in einem weiteren Beitrag ausführlich ein, 260ff). Deren Gleichstellung mit den akademisch ausgebildeten Pfarrern wurde in den 70er Jahren erfolgreich vollzogen.

Überraschend ist es, daß unter den Bedingungen der DDR sogar eine freikirchliche Hochschule der Siebenten-Tags-Adventisten in Friedensau bei Magdeburg existieren konnte, über deren Profil BALDUR E. PREIFER berichtet (268ff). Schließlich beschreibt KONRAD FEIEREIS in seinem Überblick über die katholische Theologie in der DDR (274ff) den schwierigen Weg bis zur Gründung des Katholischen Priesterseminars Erfurt. Hier wird deutlich, daß eine Abgrenzung gegenüber der herrschenden Ideologie einen wesentlichen

Bestandteil des Theologiestudiums bildete, so wenn in Diplomarbeiten im Fach Religionspädagogik „die Darstellung von Religion und Kirche in den amtlichen Lehr- und Schulbüchern der DDR thematisiert“ (285) wurde.

Das letzte, etwas kürzere Kap. widmet sich der Arbeit der Studentengemeinden in der DDR. KLAUS-DIETER KAISER (289ff) hält vier thematische Schwerpunkte fest, die die Arbeit der Evangelischen Studentengemeinden wesentlich bestimmte: Die Studentengemeinden wollten den Studierenden ein Heimatgefühl vermitteln (293); sie allein boten ein alternatives Bildungsangebot bezogen auf Kultur, Philosophie, Ethik, Geschichte und Theologie. Schließlich gab es innerhalb der Studentengemeinden Möglichkeiten der gesellschaftskritischen Arbeit – so spielten die Studentengemeinden eine wichtige Rolle zum Beginn der Friedensbewegung in der DDR (294). Und als letzten Aspekt der Arbeit nennt Kaiser auch die „dialogische Vermittlung von Glaubensinhalten, die Auseinandersetzung mit der Bibel und der christlichen Tradition in unserer doch sehr stark säkularisierten Gesellschaft“ (294).

KAISER beschreibt in einem weiteren Art. die Geschichte der Trennung der Evangelischen Studentengemeinden 1967, obwohl es noch 1960 zu einem „Einheitsmemorandum“ (298) gekommen war. Faktisch war nach dem Mauerbau eine solche Konzeption nicht durchzuhalten. Wie das MfS die Studentengemeinden beobachtete, wird von AXEL NOACK beschrieben. Ein Fazit des MfS lautete: „Durch den offenen Charakter der Studentengemeinden, in der auch Nichtchristen und Jugendliche aus anderen Bereichen mitarbeiten können, finden sich in der Regel politisch-negative Kräfte zusammen. Die Evangelischen Studentengemeinden sind in ihrer Gesamtausrichtung als ein ständiges Sammelbecken für feindlich-negative Kräfte einzuschätzen.“ (313) Infolgedessen versuchte das MfS durchgehend IM in die Studentengemeinden einzuschleusen. Großen Erfolg hatten sie jedoch nicht. Die Aufgaben der Evangelischen Studentengemeinden nach dem Herbst 1989 und die Probleme der Wiedervereinigung der beiden ESGn skizziert ANDREAS HOFF.

PETER-PAUL STRAUBE gibt einen Überblick über die wechselvolle Geschichte der Katholischen Studentengemeinden in der SBZ / DDR. In der SBZ waren die Arbeitsbedingungen zunächst gut, erst im Zuge der Stalinisierung kam es zu Konflikten (335). Auch Straube hebt (wie Peter Maser im 2. Kap. des Bdes) das staatsopportunistische Verhalten der Ost-CDU hervor, weswegen die Katholische Studentengemeinde zu ihr auf Distanz ging (336f).

In einem weiteren Aufsatz beschreibt STRAUBE die Bildungsarbeit der Katholischen Studentengemeinden, die sich genauso wie in den Evangelischen Studentengemeinden als Relativierung der „ideologisch eindimensionalen Erziehung und Bildung im Hoch- und Fachschulwesen“ (356) verstand. In einem Rückblick und Ausblick zugleich nennt auch EBERHARD TIEFENSEE diese Bildungsarbeit als zentrale Aufgabe.

Eine annotierte Bibliographie zum Thema des Bdes aus der Zeit von 1989–1996 beschließt den Sbd.

Siegen

Ute Gause

Grande, Dieter / Schäfer, Bernd: Kirche im Visier. SED, Staatssicherheit und Katholische Kirche in der DDR. – Leipzig: Benno 1998. 276 S., kt DM 24,80 ISBN: 3-7462-1247-2

Die „Arbeitsgemeinschaft der Bischöfe der Deutschen Bischofskonferenz – Region Ost“, die die katholischen Jurisdiktionsbezirke der ehemaligen DDR umfaßt, hat im Februar 1998 eine Stellungnahme „zum Ergebnis der Aufarbeitung der Tätigkeit staatlicher und politischer Organisationen / MfS gegenüber der katholischen Kirche“ vorgelegt. Darin wird festgestellt, daß „sich die Bischöfe in der Regel auf ihre Geistlichen und Mitarbeiter verlassen konnten“ (KNA Dokumentation vom 10. Februar 1998), daß es aber auch Informanten des Ministeriums für Staatssicherheit gab.

Diese Stellungnahme stützt sich auf eine außerordentlich gründliche Untersuchung einer Arbeitsgruppe, deren Mitglieder als Hg. und Mitarbeiter des hier anzuzeigenden Begleitbandes genannt sind, der die mehrere hunderttausend Seiten umfassenden Quellenbestände der SED-Parteiorgane, v. a. aber des MfS aus allen DDR-Bezirken auswertet. Alle bisherigen bekannten „operativen“ und „inoffiziellen“ Vorgänge auf den sog. „katholischen Linien“ der Staatssicherheit werden nach sachbezogenen und regionalen Kriterien vollständig erwähnt. Die kirchlichen Verhaltensrichtlinien gegenüber den staatlichen Organen und ihre tatsächliche Umsetzung werden analysiert, so daß Reichweite wie Grenzen des staatlichen Einflusses auf die katholische Kirche deutlich werden. Die im April 1993 konstituierte Arbeitsgruppe konnte die Fülle des bisher zugänglichen Materials auch durch die Vergabe von Forschungsaufträgen in einer Achtung gebietenden Zeitspanne bewältigen. Die in der Einleitung aufgeführte Literatur zeigt, daß schon einige Publikationen daraus hervorgegangen sind.

Zunächst wird die Aktenüberlieferung differenziert dargestellt (17–22), wobei auch der Erschließungs- und Vernichtungsgrad aufgezeigt wird, da das MfS in seiner letzten Phase viele personenbezogene Aktenbestände vernichten konnte. Weiter gibt es eine hilfreiche Übersicht über die staatlichen und politischen Apparate hinsichtlich ihrer „Bearbeitung“ der Kirche (23–91). Faktisch wurde auf allen erdenklichen Ebenen Einfluß zu nehmen versucht, also

nicht nur von den vielen verschiedenen Abteilungen des MfS, dem „Schild und Schwert der Partei“, sondern auch von den Räten der Bezirke, der Parteien (Ost-CDU). Beeinflussungs- und Überwachungsversuche werden für alle katholischen Einrichtungen verzeichnet zwischen 1950 und 1989. Das betrifft die Berliner Bischofskonferenz, Studentengemeinden, Kolpingwerk, Ordensgemeinschaften, Ausbildungsstätten, Caritasverband. Aufgeschlüsselt werden die wichtigeren Vorgänge in allen Bezirken der DDR. Da zuvor die Typologie von „Inoffizieller Mitarbeiter“ sowie „operativer Arbeit“ dargestellt werden, dazu aber auch die kirchlichen Richtlinien zu Gesprächen mit Staatsorganen wie dem MfS, kann sich der Benutzer ein gutes Bild davon machen, inwieweit es dem MfS tatsächlich gelungen ist, hier und da Einfluß zu nehmen. Diese Entschlüsselung wird noch dadurch erleichtert, daß in einem eigenen Kap. der Versuch einer Bewertung unternommen wird (92–108). In einem Anhang (111–276) werden die Erkenntnisse zur Aktenführung über die Kontakte katholischer Amtsträger und Laien zum MfS erläutert. Illustriert werden die Texte durch ausgewählte Unterlagen, die Beispiele über die Infiltrationsversuche des MfS über die gesamte DDR-Zeit bieten. Darin wird auch die sich im Laufe der Zeit, vornehmlich seit Beginn der 80er Jahre verändernde Arbeit des MfS erkennbar. Gerade diese Dokumentation zeigt dem Leser, der die DDR-Situation nur von außen kennt, mit welchen fast unvorstellbaren Mitteln die Unterwanderung der Kirche versucht wurde.

Recht wohltuend wirkt, daß die Publikation nirgendwo den Versuch einer Verschleierung macht, nüchtern die Fakten zutage fördert und über die zum Verständnis notwendigen Erläuterungen hinaus geradezu schonungslos in Text und übrigens auch Bild präsentiert, was bislang zu erheben ist. Dabei darf davon ausgegangen werden, daß zukünftig kaum noch weitere gravierende Vorgänge erschlossen werden dürften. Selbst das nicht immer zweifelsfreie Verhalten von Mitarbeitern in höchsten Leitungsgremien wird aufgedeckt. Erfreulich ist, daß festgehalten werden kann: Trotz aller staatlichen Versuche blieb die kirchliche Personalpolitik autonom. Und mit Ausnahme eines Pfarrers akklamierte kein Priester öffentlich die Politik der SED. Schwieriger ist die Reichweite der indirekten Einflußnahme zu bestimmen. Sicher ist es gut, wenn die Bischöfe in ihrer Stellungnahme bekunden: „Es ist deutlich geworden, daß es auch in unserer Kirche menschliches Versagen und Schuld im Umgang mit der SED-Diktatur gegeben hat.“ (KNA) Tatsächlich gab es in manchen Gemeinden Gerüchte, Unsicherheiten, Verwirrung. Doch ist kein Zweifel: Von vielen konnte die katholische Kirche als Ort der Freiheit und Zuflucht erfahren werden.

Wenn im März 1998 die Gauck-Behörde darauf hinweist, daß es über 20 000 Stasi-Spitzel auch in Westdeutschland gab, dann werden darunter nicht wenige sein, die auf die Kirche angesetzt waren. Davon findet sich hier nichts, das war auch nicht Gegenstand der Erarbeitung.

Die Lektüre des dem Rez.en vorliegenden Exemplars wurde dadurch getrübt, daß die Seiten 33–48 doppelt vorhanden waren, dafür die Seiten 49–64 ganz fehlten.

Münster

Klemens Richter

Religionsphilosophie / Fundamentaltheologie

Fundamentaltheologie – Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen.

In konzeptioneller Zusammenarbeit mit Gerhard Larcher, hg. v. Klaus Müller. – Regensburg: Pustet 1998. 459 S., kt DM 88,00 ISBN 3-7917-1589-5

Der von Klaus Müller und Gerhard Larcher konzipierte Sbd verfolgt zwei Ziele: eine Standortbestimmung gegenwärtiger Fundamentaltheologie und eine Grobskizze zukunftsfähiger Forschungsperspektiven. Er stellt sich bewußt in die Nachfolge der 1980 von René Latourelle und Gerald O'Collins edierten Bilanz. Auch die Einteilung der insgesamt zwanzig Beiträge folgt im wesentlichen der besagten Vorlage: (I) Grundfragen der Selbstverständigung gegenwärtiger Fundamentaltheologie; (II) Unabgeholte hermeneutische Debatten; (III) Interdisziplinäre Horizonterweiterungen; (IV) Ekklesiologische Koordinatenschiebungen. Bemerkenswert ist allerdings, daß die dritte Sektion in der von Latourelle und O'Collins herausgegebenen Bilanz dem Zugang zur Christologie gewidmet ist, während der hier zu besprechende Entwurf auf eine „christologische Sektion“ verzichtet.

Der ersten Sektion (Selbstverständigungen gegenwärtiger Fundamentaltheologie) sind die Beiträge von Georg Essen, Hans Günther Türk, Edmund Arens, Klaus Müller und Gerd Neuhaus zugeordnet.

NEUHAUS vermittelt einen gedrängten Überblick über verschiedene Theozieentypen und deren Konvergenz in einer „christologischen Theozie“. Türk beschränkt sich auf einen eher informierenden als kritisch sichtenden Überblick über die wichtigsten Beiträge zur wissenschaftstheoretischen

Selbstverortung der Theologie. Essen, Müller und Arens hingegen beziehen dezidiert Position.

ESSEN zeigt nicht nur, daß die Neuzeit ein Erbe des Christentums selbst ist, sondern fordert auch eine Theologie, die sich den Konsequenzen der Wende zum Subjekt, näherhin dem geltungstheoretischen Anspruch der autonomen Vernunft, stellt. In diesem Zusammenhang verstärkt er die von Hansjürgen Verwey und Thomas Pröpper vorgetragene Rahner-Kritik. Der habe die anthropologische Wende zwar positiv aufgegriffen, zugleich jedoch die Rede von der Autonomie der Vernunft als Abfall von „der christlichen Theonomie“ verworfen. Weil Rahner mit seiner unter den Begriff „übernatürliches Existential“ gefaßten Annahme einer von der Offenbarung immer schon „imprägnierten“ Vernunft eine methodisch autonom argumentierende Vernunft ausschließt, spricht Essen von einer Mitverantwortung des großen Theologen an einer von der Philosophie abgekoppelten, sich in die eigenen Sprachspiele einsekelnden oder dem Positivismus zuneigenden Theologie.

Der m. E. brillianteste Beitrag des Sbdes stammt vom Hg. selbst. Ganz im Sinne der von Essen vertretenen Forderung nach einer Theologie, welche die neuzeitliche Wende zum Subjekt als von der jüdisch-christlichen Tradition evozierten Auftrag versteht, erweist MÜLLER die Unhintergebarkeit des Subjekts in seinen stets um Detailgenauigkeit bemühten Analysen der z. B. von Alvin Plantinga und Nicholas Wolterstorff vorgestellten Konzepte einer begründungsfreien Rationalität und des auf den Schultern von Kant, Quine und Wittgenstein durch Karl Otto Apel erarbeiteten Versuchs einer „Letztbegründung ohne Beweisanspruch“. Die Transzendentalpragmatik kennt in Gestalt bestimmter Normen sprachlichen Handelns einen unhintergebaren Gültigkeitsanspruch, leugnet aber die Möglichkeit der Vernunft, sich über diese Normen selbst kritisch aufzuklären. Apel kann zeigen, daß sich die argumentierende Vernunft in einen performativen Selbstwiderspruch begibt, wenn sie die Gültigkeit bestimmter Normen nicht unbedingt voraussetzt. Aber – so argumentiert Müller: „Die Tatsache, daß ich aus der Notwendigkeit des Denkens unhintergebar etwas Absolutes, Unhintergebares denken muß, sagt doch nichts über die Existenz oder Nicht-Existenz dieses Absoluten selbst. Denn es könnte doch sein, daß ich kraft der Verfaßtheit meiner Vernunft so denken muß und es auch korrekt tue –, ohne daß dem in der Realität etwas entspricht.“ (93) Das gedachte Unbedingte bleibt notwendig hypothetisch. Denn wenn ich das denke, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, denke ich zwar etwas, was nicht nichtsein kann; aber daraus folgt keineswegs die bewußtseinsunabhängige Realität des Unbedingten; der Grund kann ja auch die angeborene Absurdität meiner Vernunft sein. Angesichts dieser Analyse macht es einen Unterschied, ob Vernunft nur ihre angeborene (formale) Verwiesenheit auf Letztgültiges affirmiert (Letztbegründung ohne Beweisanspruch) oder darüber hinaus einen Begriff (die transzendente Bedingung der Möglichkeit) letztgültigen Sinns eruiert (Letztbegründung mit Beweisanspruch). Müller will keineswegs bestreiten, daß der Mensch als „Geist in Welt“ mit dem Verstehen von etwas nie an ein definitives Ende gelangen kann, betont aber ebenso, daß die Kommunikation der um Verstehen bemühten Subjekte zum Austausch von Beliebigem verkommt, wenn diese Subjekte nicht im Wissen um sich selbst als Erkennende und Handelnde ein letztgültiges (unbedingtes) Kriterium von Sinn supponieren.

Wenn dieses Supponieren eines Begriffs (der Möglichkeit) von letztgültigem Sinn nicht willkürlich oder lediglich auf Grund äußerer Einflüsse (fideistisch) erfolgen soll, bedarf es einer methodisch autonomen Begründung durch die supponierende Vernunft selbst. Eine Theologie, die sich nicht mit Berufung auf Wittgensteins Sprachspieltheorie (Francis Schüssler Fiorenza; David Tracy; George A. Lindbeck) von der Begründung ihrer Voraussetzungen dispensieren will, muß sauber unterscheiden zwischen der unbestreitbaren Tatsache, daß die Vernunft von außen (durch geschichtlich bedingte Ereignisse) herausgefordert wird, und der irrigen Annahme, Vernunft sei jeweils nur das, was eine zeitlich und räumlich beschränkte (geschichtlich bedingte) Kommunikationsgemeinschaft dafür hält. Daß sich der Präfekt der Glaubenskongregation, Joseph Kardinal Ratzinger, wiederholt kritisch gegenüber dem Versuch einer methodisch autonomen Begründung des christlichen Credo geäußert hat, veranlaßt Müller zu der Frage: „Wenn Vernunft tatsächlich nicht aus eigener Kraft auf die Beine kommt, sondern – wie Ratzinger formuliert – geschichtlicher Hilfe bedarf, um aus ihren geschichtlich bedingten Verblendungen freizukommen: Woran wird dann auf überprüfbare – also begründete – Weise ersichtlich, daß durch die christliche oder gar katholische Option (wie von Ratzinger zweifelsfrei unterstellt) der Vernunft jene Freiheit vermittelt wird, die diese wirklich zu sich selbst kommen läßt?“ (82)

Obwohl EDMUND ARENS in seinem Beitrag mit dem Titel „Feuerprobe auf das Tun des Glaubens. Zum Ansatz einer theologischen Handlungstheorie“ auf jene Züricher Antrittsvorlesung (Im Fegefeuer der Fundamentaltheologie, in: Orientierung 61 [1997] 152–156) zurückgreift, die Klaus Müller mit einer ausführlichen Antwort (Fegefeuer oder Feuerchen? Eine kleine Polemik, in: Orientierung 61 [1997] 239–241) bedacht hat, verzichtet der Vf. in dem hier zu besprechenden Sbd auf eine Replik. Seine Abhandlung informiert kurz und instruktiv über die Geschichte der Sprach- und Handlungstheorien und über deren theologische Rezeption. Daß Arens eine von der Mehrzahl der Vf. des Sbdes abweichende Auffassung von Fundamentaltheologie vertritt, wird zwar deutlich, nicht aber im Sinne einer Kontroverse diskutiert. Arens hat sich an anderer Stelle zu Verweyens Letztbegründung geäußert; doch das erübrigt nicht seine noch ausstehende Antwort auf Müllers Vorwurf, er verspreche so etwas wie die Quadratur des Kreises, wenn er behaupte, daß durch die Vermittlung der jüdisch-christlichen Gottesgeschichten in das Erzählwerk menschlichen Zusammenlebens sich eine Geschichte herauskristallisiere, die

ob ihrer Normativität als Geschichte des der Erde berührenden, durchwirkenden und verändernden Himmels weitererzählt werde.

Der zweiten Sektion des Sbdes (*Hermeneutische Debatten*) sind die Aufsätze von Heinz-Günther Stobbe, Knut Wenzel, Hansjürgen Verweyen und Saskia Wendel zugeordnet.

STOBBE verweist auf die Probleme, die sich die Theologie der letzten Jahrzehnte durch eine allzu unkritische Gadamer-Rezeption eingehandelt hat. KNUT WENZEL stimmt Stobbes Diagnose zu: „Gadamer's Konzept der Hermeneutik als eines autoritätsgeleiteten und die traditionsvermittelte Autorität verstehend affirmierenden Eintretens in die Tradition schließt tendenziell jede Möglichkeit einer kritischen Positionsnahme der Tradition gegenüber von vornherein aus. Wird nämlich das Bewußtsein der Zugehörigkeit zu einer Tradition derart durch die Zurückweisung des Moments der Distanzierung bestimmt, wie dies bei Gadamer geschieht, fragt sich, wie dann in dieses Bewußtsein überhaupt noch irgendeine kritische Instanz eingeführt werden kann.“ (163) Wenzel empfiehlt der Theologie als „Gegenmittel“ eine gründliche Auseinandersetzung mit Ricoeur, der die Hermeneutik als „Sammlung des Sinns“ und als „Übung des Zweifels“ und ganz sicher nicht als „Erste Philosophie“ vorstellt.

Wenn Fundamentaltheologie begründen soll, (a) wie ein letztgültiger Anspruch geschichtlich ergehen kann, und (b) daß sich die letztgültige Offenbarung Gottes in Jesus von Nazareth tatsächlich ereignet hat, dann ist der von VERWEYEN beigezeichnete Beitrag der einzige des Sbdes, welcher der Aufgabe (b) zuzuordnen ist. Der Freiburger Fundamentaltheologe bestreitet in keiner Weise, daß wir mit dem Verstehen des Christusereignisses nie fertig werden; aber er wendet sich zugleich gegen ein Verstehen, das sich in beliebigen Neuinszenierungen erschöpft. Das Kriterium zur Unterscheidung eines Verstehens, das sich von der Wahrheit (vom Unbedingten) beanspruchen läßt, liegt in dessen Zeugnischarakter. Anders gesagt: „Der Zeuge muß sich als jemand erkennen lassen, der bis ins Mark seiner Existenz hinein von dem von ihm bezeugten Anspruch eines Unbedingten überzeugt ist. Wenn auch nur ein Rest von Fideismus oder Fundamentalismus am Bezeugenden zum Vorschein kommt, so zeigt er schon damit, daß er (noch) nicht bis in den Tiefgrund seiner Vernunft von der kritisch unhinterfragbaren Gültigkeit des Woher seines Handelns durchdrungen ist.“ (188)

Die Adressaten einer von der sog. Postmoderne geprägten Theologie hat SASKIA WENDEL im Blick. Sie erkennt in Kevin Harts Rezeption von Derridas Dekonstruktivismus einen Beitrag zur negativen Theologie, in Mark C. Taylors Aufnahme der postmodernen Subjektkritik eine bedenkenswerte Problematisierung der traditionellen Theismus und in den von Lyotard inspirierten Invektiven David Tracys gegen eine vom Geschehen der Sprache abgehobene Gewißheit eine Herausforderung jeder Allianz von Theologie und Metaphysik. Was allerdings an positiver Anregung christlicher Theologie übrigbleibt, wenn man den zweiten Teil von Wendels Ausführungen über die Konsequenzen der von ihr selbst als genuin postmodern bezeichneten Positionen liest, ist mir unerfindlich. „Einerseits“, so bemerkt sie, „steht die postmoderne Vorstellung eines anonymen, apersonalen, mich überwältigenden ‚Jenseits des Seins‘, das niemals mit der Welt in eine wirkliche Beziehung treten kann, in eklatantem Widerspruch zur christlichen Vorstellung eines personalen Gottes, der Welt nahe, ohne in ihr aufzugehen. Und andererseits läßt sich aus dem Ansatz der Asymmetrie zwischen Ich und Anderem, Immanenz und Transzendenz, Kontingenz und Unendlichkeit, ein Offenbarungsmodell ableiten, das man als extrinsektisch bezeichnen kann: Offenbarung wird von außen in einem quasi autoritären Akt auferlegt und der Mensch, an den sie ergeht, zu einem passiven, überwältigten Empfänger reduziert, der sich ihr zu unterwerfen hat; (...)“ (210)

Der dritten Sektion des Sbdes (*Interdisziplinäre Horizonterweiterungen*) sind die Beiträge von Jürgen Manemann, Michael Bongardt, Reinhold Esterbauer, Christian Wessely, Gerhard Larcher und Reinhold Zwick zugeordnet. Ohne nochmals die grundsätzliche Frage nach Kriterien des Erkennens und Urteilens zu stellen, beschreibt MANEMANN als wesentliche Aufgabe der Fundamentaltheologie die ideologiekritische Zeitdiagnose. Zugleich vermittelt er einen instruktiven Überblick über gesellschaftskritische Entwürfe der jüngeren Theologiegeschichte (Theologie der Revolution; Politische Theologie; Theologie der Befreiung; Feministische Theologie). BONGARDT'S Beitrag versteht sich vornehmlich als Problemanzeige. Denn er verbindet mit der Notwendigkeit dessen, was er ohne nähere Begriffsklärung die „Kontextualität“ jeder Theologie nennt, die von ihm selbst nicht beantwortete Frage: „Vermögen kontextuelle Theologien die Spannung zwischen kultureller Partikularität und beanspruchter Allgemeingültigkeit, in der die christliche Botschaft prinzipiell steht, zu bewahren – oder lösen sie sie einseitig in Richtung einer Pluralität auf, die dann der Beliebigkeit anheimzufallen droht? Wissen sie sich einem christlichen Wahrheitsanspruch noch verpflichtet und sind sie in der Lage, eine Gestalt zu entwerfen, in der dieser Anspruch erscheinen kann?“ (250) Ebenfalls eine Problemanzeige ist die außerordentlich lesenswerte Bilanz von ESTERBAUER zum Verhältnis von Theologie und Naturwissenschaften. Mit Blick auf Teilhard de Chardin, A. N. Whitehead, D. R. Griffin, P. Davies, C. F. von Weizsäcker, M. Eigen, I. Prigogine, B. Kanitscheider, F. J. Tipler u. a. erkennt er immer wieder die Tendenz zu einer Universaltheorie, welche die Voraussetzungen der eigenen Methode zu wenig reflektiert und deshalb eher zur Vereinnahmung als zum Dialog mit der jeweils anderen Disziplin tendiert.

Unter den drei folgenden Beiträgen von Wessely (Fundamentaltheologie und neue Medien), Larcher (Fundamentaltheologie und Ästhetik) und Zwick

(Die Jesus-Gestalt im modernen Film) ragt die Arbeit des Grazer Fundamentaltheologen hervor.

Er geht aus von der Beobachtung, daß mit der Verabschiedung der Metaphysik die Künste eine unglaubliche Erhöhung erfahren, „wie – in sehr unterschiedlicher Intention – schon bei Schelling, Schopenhauer, dann wiederum bei Nietzsche (und schließlich ganz anders bei Adorno) proklamiert“ (302). Indem er die von Verweyen, Pröpper und Müller betriebene Letztbegründung ausdrücklich bejaht, spricht LARCHER zugleich von dem berechtigten Anliegen derer, die mit der Verdammung des Logozentrismus Sinn in der Ästhetik suchen. „Nicht aus Opportunismus“ vertritt er diese These, „sondern aus der Einsicht, daß die Künste als der Ort nachdrücklichster Thematisierung der Sinnfrage in einer bildfixierten medialen und technischen Gesellschaft gelten dürfen, d. h. zugleich Ethik und Religionsphilosophie sowie die große Tradition der Kirche auf theologisch-ästhetischem Gebiet aufrufen können“ (306f).

Der vierten Sektion des Sbdes (*Ekklesiologische Koordinatenverschiebungen*) zugeordnet sind die Abhandlungen von Bertram Stubenrauch, Lydia Koelle, Jürgen Werbeck, Josef Meyer zu Schlochtern und Harald Wagner.

Unter der Voraussetzung daß die Anerkennung einer konstitutiven Kirchlichkeit christlicher Gottreue zum Standard der Fundamentaltheologie geworden ist, ist das Verhältnis des Christentums zu den nichtchristlichen Religionen das Verhältnis des Selbstverständnisses der christlichen Kirchen zum Selbstverständnis der nichtchristlichen Religionen. STUBENRAUCH vermittelt einen ausgezeichneten Überblick über die Geschichte einer Theologie der Religionen; er sieht in einer intensiven Reflexion des christlichen Inkarnationsgedankens die entscheidende Herausforderung durch die Positionen der pluralistischen Religionstheologie und fordert deshalb eine Konzentration der Fundamentaltheologie auf diese Aufgabe. Daß das Verhältnis des Christentums zum Judentum ein ganz anderes sein muß als zu jeder anderen Religion versteht sich für L. KOELLE von selbst. Darüber hinaus aber ist jeder Fundamentaltheologie die Frage aufgegeben: „Was bedeutet die unwiderrufliche Erwählung Israels für die christliche Kirche?“ (379)

Eher auf die Selbstreflexion der Kirche bezogen sind die letzten drei Beiträge. WERBECK fordert nach den entsprechenden Studien von Medard Kehl ein erneutes Nachdenken über das Verhältnis der Christusbotschaft zum Institutionscharakter der Kirche. MEYER ZU SCHLOCHTERN geht der Frage nach, wie sich das theologische Reden über die Kirche nach dem Zweiten Weltkrieg bis heute entwickelt und entfaltet hat, und welche Intentionen sich hinter den verschiedenen ekklesiologischen Begriffen und Metaphern verbergen. WAGNER schließlich verweist auf die ökumenische Dimension einer fundamentaltheologisch gewendeten Ekklesiologie.

Auch wenn man das von Müller edierte Sammelwerk nicht eigentlich als Bilanz und schon gar nicht als repräsentativen Querschnitt der Fundamentaltheologie des deutschen Sprachraums bezeichnen kann, entsteht doch so etwas wie ein Überblick über die drängenden Fragen und Probleme einer theologischen Disziplin. Die meisten Abhandlungen sind eine geradezu spannende Lektüre; das gilt besonders von den Beiträgen der ersten Sektion. Aber nicht nur dort, wo Grundsätzliches traktiert wird, sondern auch in den nachfolgenden Partien wird deutlich, daß die v. a. von Verweyen forcierte Frage nach einer philosophisch autonomen Begründung des christlichen Glaubens an die Selbstmitteilung letztgültigen Sinns in Jesus Christus in eben dem Maße zurückkehrt, in dem sie über viele Jahre verdrängt wurde.

Bonn

Karl-Heinz Menke

Gmainer-Pranzl, Franz: Glaube und Geschichte bei Karl Rahner und Gerhard Ebeling. Ein Vergleich transzendentaler und hermeneutischer Theologie. – Innsbruck: Tyrolia 1996. 378 S. (Innsbrucker theologische Studien, 45), brosch. DM 68,00 ISBN: 3-7022-2044-5

Ziel dieser 1994 mit dem „Karl-Rahner-Preis“ für theologische Forschung ausgezeichneten Arbeit ist es, in einer „problemorientierten(n) Methode“ (21) die Bedeutung der Geschichte innerhalb des Strukturansatzes eines „theologisch-systematischen Ansatzes“ (22) her zu erheben. Der paradigmatische Vergleich eines typisch katholischen (Rahner) und eines typisch evangelischen (Ebeling) Ansatzes soll die konfessionsverbindende Relevanz der Fragestellung wie die legitime Pluriformität und differente Standortgebundenheit der Reflexion des Evangeliums herausstellen (337–340).

In Kap. 1 „Glaube und Geschichte als Problem“ wird die Geschichte als der Ort des Offenbarungs-Dialoges zwischen Mensch und Gott bestimmt und auf das Problem des jeweils leitenden Verständnisses von Theologie und Geschichtsphilosophie hingewiesen.

In Kap. 2 „Karl Rahner: Transzendente Theologie“ (23–183) bietet der Vf. eine ausbalancierte Darstellung der Standards des transzendentaltheologischen Ansatzes von Rahner. Die Präsentation hinterläßt in Sprache, Aufbau und Auswahl der „Spitzenzitate“ einen hervorragenden Eindruck. Als innere Mitte der Rahnerschen Theologie wird – dem Stand der Forschung entsprechend – die Erfahrung der Gnade herausgestellt, welche in der trinitarischen Selbstmitteilung Gottes begründet ist (64–82, 351). Der Vf. insistiert auf der konstitutiven Funktion der transzendentaltheologischen Reflexionsform

(82–156, besonders 116f) und kommt hinsichtlich der Durchführung zu folgendem Ergebnis: „Offensichtlich gelang es Rahner nicht, sein Modell von Transzendentalität-in-Kategorialität in überzeugender Weise auf das Bewußtsein der Gegenwart hin auszulegen.“ (179) Trotz dieser kritischen Bestandsaufnahme wird eine ‚Intention-Durchführung-Differenz‘ zurückgewiesen und auf das Konto der Rezeption verbucht: „Entgegen jeglicher Intention Rahners wird der von ihm ausgearbeitete transzendentaltheologische Ansatz nicht selten im Modus der Konkurrenz verstanden: Die kategoriale geschichtliche Wirklichkeit wird demgemäß von einem transzendentalen Apriori gelähmt, ja verschlungen.“ (179f) Leider enthält sich der Vf. an dieser für die Methodendiskussion entscheidenden Stelle der Sachdiskussion. Mit Recht weist er allerdings auf die theologische Pointe des Methodenproblems hin: Die Gefahr des Geschichtsverlustes wie die Gefahr der Unterbewertung von Freiheit und Schuld resultiert nicht per se aus einer transzendental(theologischen) Betrachtung der Geschichte, sondern aus der Betonung des Primats des göttlichen Heilswillens in bezug auf die Schöpfung! Die von J. Ratzinger indizierte Verkürzung des „innovativen Anspruchs“ (181) pariert der Vf. zugunsten Rahners unter Berufung auf A. Delp. Nicht die Geschichte, sondern die Gnade ist entscheidend.

In Kap. 3 „Gerhard Ebeling: Hermeneutische Theologie“ (184–336) bringt der Vf. solide und gut verständlich die Grundaspekte der Theologie Ebelings zur Geltung. Ausgangspunkt ist die Prägung Ebelings durch M. Luther. Dessen reformatorische Unterscheidung von Gesetz und Evangelium führt ihn zur radikalen Unterscheidung der Relationen ‚coram Deo‘ bzw. ‚coram mundo‘. Im Horizont dieser „relationale(n) Ontologie“ (279) wird das Verhältnis von Glaube und Geschichte und somit die Bedingung des Zu-Worte-Kommens von Gottes eigenem Wort in der Geschichte reflektiert. Ebelings Konzept kann als „sprachliche Geschehensontologie“ (303) bezeichnet werden. Es wird entlang der Begriffe Geschichte, Erfahrung, Anthropologie und Glaube ausführlich dargestellt und unter der Überschrift „Wort und Glaube in der Geschichte“ (297) mit einer gewissen Redundanz systematisch reflektiert. Die Geschichte ist nicht als Abfolge äußerer Ereignisse, sondern im Sinne menschlicher Geschichte als die zugemessene und zu verantwortende Zeit zu begreifen. Darin begründet sich die Distanz zwischen dem *verbum scriptum* und dem *verbum praedicatum* sowie die formale Differenz von historisch-kritischer (retrospektiver) und dogmatischer (existenzerhellender) Methode. Das offenkundig theologische Begründungsgefälle von Glaube und Geschichte bestimmt dann auch Ebelings Anthropologie: „strukturelle Theozentrik“ (306), die Sünde als menschliche Grundsituation sowie die „Externität der Heilsvermittlung im Wortgeschehen“ (308) sind wichtige Kennzeichen. Der dem Grundsatz ‚sola gratia‘ angemessene Lebensgestus des Empfangens entzieht der Sichtbarmachung des Glaubens durch konkrete Moral oder Politik den Boden. Er hat seinen ‚Sitz im Leben‘ im Gebet als dem Ort der verdichteten Vergegenwärtigung von Gottesverhältnis und Lebenswirklichkeit. In dieser Form der Präsenzgestalt des Glaubens sind Welt und Geschichte „immer Empfänger“, „nie (!) aber Repräsentanz des Evangeliums“ (321). „Das Wort Gottes muß immer in die menschlichen Lebensräume hinein übersetzt“ werden, aber es kann „nie – auch nicht spurenweise – in der Welt und ihrer Geschichte entdeckt werden“ (321). Jede innere Verbindung von Gottes Wort und menschlich-geschichtlicher Realität muß dann als unerlaubte Grenzüberschreitung gelten. In dieser Perspektive wird die Christologie zu einem Moment der Glaubenstheologie. Jesus Christus wird nicht in seiner „heils-geschichtliche(n) und trinitarische(n) Eigenwirklichkeit“ (325), sondern als Urheber, Explikator und Vollender der Gott-Mensch-Beziehung durch seine vertrauende Hingabe am Kreuz bedacht. Aufgrund der systematischen Prävalenz der Sünde kann Inkarnation allein infralapsarisch begründet werden. In der Ekklesiologie resultiert aus dieser Konzeption eine Reserve gegenüber der Ökumene, eine Kritik am Christus-prolongatus-Schema sowie die Ablehnung jeder institutionellen Sicherung des Evangeliums: „Was sich in Ebelings Theologie ständig anmeldet, kommt auch in seiner Ekklesiologie zur Geltung: Wenn nur der Grund der Geschichte, nicht aber deren konkreter Verlauf für die Vermittlung des Heils Gottes relevant ist, besteht die Gefahr eines Bedeutungsverlustes für konkrete (kirchen)geschichtliche Vorgänge; zugleich werden konfessionelle Divergenzen perpetuiert“ (332). Diese Bestandsaufnahme mündet in die Frage, ob Ebeling aus der richtigen Option für das Formalprinzip *sola gratia*, nicht den falschen Schluß zieht, wenn er a priori bestreitet, daß in der Welt ein Moment der Gnade Gottes erfahrbar ist. Daß die Gnade selbst Frucht wird, kann so nicht zur Geltung kommen. Aber, so ist zu fragen, „stellt das Wort Gottes seine Kraft nicht dadurch unter Beweis, daß es reale und eigenständige Geschichte hervorbringt?“ (336)

In Kap. 4 „Rahner und Ebeling im Vergleich“ (337–358) bilanziert der Vf. Konvergenzen und Divergenzen. Der strukturelle Vergleich zeigt, daß Rahner und Ebeling erstens von einem Anspruch Gottes an den Menschen ausgehend zum Vermittlungsproblem von Glaube und Geschichte vorstoßen und beide dem Vorwurf ausgesetzt sind, die konkrete Geschichte (statt „Geschichtlichkeit“, 342) komme in ihrem Ansatz zu kurz. Zweitens rekurrieren beide auf ein fundamentales theologisches Prinzip: Rahner auf den universalen Heilswillen Gottes und die Kategorialisierung der Gnade; Ebeling auf das Stehen vor Gott und die wahrheitsbewährende Explikation des Gotteswortes. Unterschiede sind im soteriologischen Ansatzpunkt (Rahner eher intrinsektisch: transzendente Finalisierung versus Ebeling eher extrinsektisch: ‚sola gratia‘-Relation im Wortgeschehen) sowie in der konfessionell spezifizierten methodischen Denkform gegeben (philosophisch-ontologische Kategorien versus paradox-dialektisches Denken) (344–351). Wissenschaftstheoretisch optiert der Vf. dafür, weder die Unterschiede zu verharmlosen noch durch Vermitt-

lung einzuebnen. Auch eine selektive Betrachtung einzelner Konvergenzpunkte ist unzureichend. Die konfessionellen Divergenzen sind nicht zu eliminieren, sondern „als Chance für eine mehrdimensionale und selbstkritische Glaubensreflexion wahrzunehmen“ (353).

Mit Rahner und Ebeling kann das „unvermischt und ungetrennt“ der Christologie von Chalkedon als „Grundregulativ theologischer Anthropologie“ (354) und damit der Verhältnisbestimmung von Glaube und Geschichte behauptet werden. In je zwei Thesen zur theologischen Anthropologie und zur theologischen Erkenntnislehre wird der Problemstand bilanziert: 1) Anthropologie Die Geschichte ist einerseits konstitutiv der Ort der Heilerfahrung. Andererseits sind Glaube und Geschichte in der christlichen Identitätserfahrung unvermischt und ungetrennt. 2) Erkenntnislehre: Die theologische Reflexion ist unvermischt mit dem geschichtlichen Glauben aus dem sie (ungetrennt) hervorgeht. Einheit wie Differenz von Glaube und Geschichte gehen aus demselben Prinzip (hier: gnadenhafte Selbstmitteilung; dort: glaubensbe gründendes Wort) hervor. Abschließend bleiben drei Fragen: 1. Ist jene Verhältnisbestimmung von Gott und Mensch konstitutiv, welche „die Erfahrungen der menschlichen Geschichte in ihrer Einmaligkeit im Anspruch Gottes gründen läßt“ (357)? 2. Kann Gott in seiner Geschichtsmächtigkeit mit Rahner, Ebeling und Schaeffler als die Kontinuität gewährende Kraft (Bedingung) bestimmt werden? 3. Hebt der Zusammenhang von Leben, Glauben und theologischer Reflexion die Unterscheidung zwischen systematischer und praktischer Theologie auf?

Diese Arbeit zeichnet sich durch ein profundes Wissen, durch Stärken in der Darstellung der jeweiligen Position sowie durch eine moderate Kritik und einen wohlwollenden Vergleich der Positionen aus. In den Urteilen des Vf.s überwiegen Formulierungen wie „daß der Eindruck besteht (. . .) läßt sich kaum bestreiten“ (43) usw. Die beachtenswerte Leistung des Vf.s in der retrospektiven Analyse und vergleichenden Präsentation soll nicht geschmälert werden, wenn im folgenden, um der Sache willen, spezifische Schwächen der Arbeit markiert werden. Sie liegen (a) in der vorwiegend immanenten Analyse der Ansätze, (b) im Verzicht auf eine gegenseitig-kritische Diskussion und deshalb (c) in den fehlenden Impulsen für eine prospektive Weiterführung der transzendentalen oder/und hermeneutischen Methode innerhalb des Vermittlungsproblems von Glaube und Geschichte.

Zu (a): Ist in Ebelings Verhältnisbestimmung von Glaube und Erfahrung ein latenter und problematischer Offenbarungspositivismus wirksam? Kann Ebelings an Scheidung erinnernde Unterscheidung von *opus Dei* und *opus hominum* die Wandlung des Wortgeschehens zum Heilsgeschehen in der Gewissensentscheidung angemessen beschreiben? Ist Rahners Betonung des Heilswillens – gegenüber manchen Kritikern – noch stärker hinsichtlich des beanspruchten Gottesbildes zu profilieren? Kann auf eine philosophische Analyse des Transzendenzbezugs und seiner geschichtlichen Variabilität verzichtet werden (vgl. 99–122)? Bleibt am Ende nicht doch die Aufgabe, Rahners transzendente Methode für heute philosophisch veritabel zu verantworten bzw. entsprechend zu modifizieren? Trägt die Arbeit mit ihrem Verzicht auf die *loci alieni* und mit ihrer Zurückhaltung in der sachkritischen Diskussion dem Sachproblem wie der fundamentaltheologischen Ausrichtung der Arbeit genügend Rechnung?

Zu (b): Zunächst erscheint die wissenschaftstheoretische Option für die legitime Divergenz und eigenständige Perspektivik der Ansätze plausibel. Doch wird diese Position so stark gemacht, daß die Ansätze in ihrem jeweiligen Eigensein nur dargestellt und vergleichend nebeneinander gestellt, nicht aber miteinander ins Gespräch gebracht werden können. Rahners antelapsarische Konzeption des Prinzips ‚sola gratia‘ etwa nötigt gerade dazu, an Ebeling die Frage zu stellen, ob die sein Konzept leitende Prävalenz der Sünde und die daraus resultierende infralapsarische Beschränkung von Wortoffenbarung und Christologie, der betonten Theozentrik wie dem reformatorischen Primat der Gnade entspricht. Umgekehrt verweist R. Schaeffler, welcher vom Vf. mehrfach angeführt wird, in methodischer Hinsicht positiv auf Ebeling und kritisch auf Rahner und fordert z. B., transzendente Reflexion und geschichtliche Hermeneutik miteinander zu verknüpfen.

Zu (c): Das Plädoyer des Rez.en für eine konstruktive Weiterführung bündelt sich in der Bestimmung der hermeneutischen Funktion des „Grundregulativs“. Die Stärke von Chalkedon liegt in der kritisch-abgrenzenden Funktion. Die Formel sagt im Sinne einer Grenzbestimmung, was festgehalten werden muß, um zu einer adäquaten Versprachlichung des Geheimnisses Jesu Christi wie des implizierten Schöpfer-Geschöpf-Verhältnisses zu kommen. Chalkedon aber sagt von sich her zu wenig darüber, wie dieses geheimnis-hafte Ineinander, wie diese Differenz-Einheit positiv ausgelegt und methodisch bestimmt werden kann! Der Aufruf, konstruktiv weiter-

zudenken, geht über das vom Vf. selbst gesteckte Ziel hinaus und soll, die beachtliche Leistung nicht schmälern.

Textverarbeitungsbedingte Trennfehler: z. B. 75.98.182.253.257. 354.356; Corrigenda: 260, 325.

Tübingen

Bernhard Nitsche

Wolff, Ansgar: Der Zeuge als Überlieferungsträger personaler Offenbarung. Zur Korrelation von Offenbarungsgehalt und Vermittlungsgestalt im Kontext der entfalteten Moderne. – Frankfurt: Peter Lang 1996. 291 S. (Europäische Hochschulschriften, Reihe 23, Theologie, 590), kt DM 84,00 ISBN: 3-631-30467-6

Die bei H. J. Pottmeyer erstellte Bochumer Diss. will angesichts der zunehmenden Bedeutung, die der Zeugnisbegriff gegenwärtig sowohl in systematisch-theologischen als auch in pastoral orientierten Arbeiten erhält, auf dem Hintergrund empirisch-soziologischer Befunde zur Gegenwartssituation als einer „entfalteten Moderne“ der Frage nach den Schwierigkeiten und Möglichkeiten der Glaubensstradierung nachgehen. Dazu liefern nach Auffassung des Vf.s das Zeugnis und deren Subjekte einen elementaren Beitrag. Die Fragen einer Anthropologie, einer Theologie sowie einer Pneumatologie des Zeugnisses werden v. a. im Blick auf den mit dem Zweiten Vatikanum erfolgten Paradigmenwechsel im Offenbarungsverständnis und dessen Konsequenzen für die Korrelation von Offenbarungsgehalt und Vermittlungsgestalt bedacht und entfaltet.

Das Werk gliedert sich in fünf Kap. Am Anfang steht eine pastoraltheologische und religionssoziologisch angelegte Analyse der gegenwärtigen Glaubenssituation, wobei die Position des „Handbuchs der Pastoraltheologie“, P. M. Zuhleners kairologische Praxisanalyse sowie F.-X. Kaufmanns religionssoziologische Befunde zur gegenwärtigen Tradierungskrise des Christentums einbezogen werden. All diese Untersuchungen weisen laut W. auf die Problematik der sozialen sowie institutionellen Bedingungen der Glaubensvermittlung hin und beleuchten zugleich die Notwendigkeit einer Personalisierung, womit das glaubwürdige Zeugnis der Einzelnen wie der kirchlichen Institution eine bisher nie gehabte Relevanz erhält.

Der „Anthropologie des Zeugnisses“ nähert sich W. im Ausgang von P. Ricœur phänomenologischen Überlegungen über B. Weltes und K. Hemmerles Untersuchungen zu dessen personale Charakter bis zu G. Marcel's personalistischer Explikation des Zeugnisses als des eigentlichen Akts des inkarnierten Menschen, wobei das Schwergewicht auf der sakramentalen Struktur dieses inkarnierten Zeugnisses und damit die Transparenz des Zeugen auf das sowie dessen Verfügbarkeit für das Bezeugte liegt. Zudem wird E. Arens' Konzeption der kommunikativen Handlung des Bezeugens als elementarer Handlung des Glaubens vorgestellt, die laut W. von der Anthropologie zur Theologie des Zeugnisses überleitet.

Kap. III erhält den Zeugnisbegriff auf der Basis eines minutiös erhobenen Textbefundes (Tabellen 120–131) als einen Leitbegriff des Zweiten Vatikanums, der in seiner christologischen Zuspitzung, seiner personalen Orientierung sowie seiner ekklesiologischen Akzentuierung und Kontextualisierung vielfältige Interdependenzen zum Offenbarungs- und Überlieferungs-, Kirchen- und Weltbegriff des Konzils aufweist. Mit dem im Zweiten Vatikanum erfolgten Paradigmenwechsel verändert sich dem Vf. zufolge auch die Vergegenwärtigungs- und Vermittlungsinstanz der Offenbarung. Die dem kommunikativ-personal verstandenen Offenbarungsgehalt entsprechende Gestalt der Vermittlung ist „das ‚neue‘ – genauer formuliert: das durch den bibeltheologischen Einfluß wiederentdeckte – Paradigma des ‚Zeugnisses‘“ (151). Mit diesem wiederum korreliert eine Auffassung der Kirche als *communio* von Zeugen, die „in ihrer Sichtbarkeit und Transparenz das Reich Gottes zeichnerhaft vergegenwärtigen“ (174).

Anhand der fundamentaltheologischen Ansätze von H. Verwey und H. J. Pottmeyer, die beide deutliche Verbindungslinien vom Offenbarungsverständnis zum personalen Zeugnis ziehen, zeigt W. sodann die Rezeption des konziliaren Paradigmenwechsels im Verhältnis von Offenbarungs- und Vermittlungs- bzw. Begründungsgestalt des Glaubens auf. Wenn der kommunikationstheoretisch-partizipativ aufgefaßte Offenbarungsgehalt in der personalen Selbstmitteilung Gottes zu sehen ist und das Wesen des Zeugnisses ebenfalls in der „Selbstmitteilung, die sich zur Transparenz auf das Bezeugte hin öffnet“ (211), besteht, dann ist Jesus Christus Urbild jeglichen christlichen Zeugnisses, und der ihn bezeugende Zeuge wird zu einer personalen Vermittlungsgestalt der Offenbarung, der die Partizipation an der ihm selbst erschlossenen Glaubens- und Lebensperspektive ermöglicht.

Der „Pneumatologie des Zeugnisses“ geht das Kap. IV mit bibeltheologischen Reflexionen zur lukanischen, johanneischen und paulinischen Pneumatologie nach, die jeweils in Korrelation zu ihrer Zeugnistheologie stehen. Sie liefern das Material zu W.s systematischen Überlegungen, welche das Offenbarungsgeschehen als einen im Geist vollzogenen „Dialog“ zwischen Gott und Mensch herausstellen, auf den das Zeugnis als ein Akt der Freiheit antwortet, der freilich als Bedingung seiner Möglichkeit das gnadenhafte Wirken Gottes hat. Darum ist für den Vf. auch Gott das primordiale Subjekt des Überlieferungsgeschehens, während der menschliche Zeuge dessen ministeriales Subjekt darstellt, dem sich im Hören auf das Zeugnis Gottes zugleich die „theonome Begründung seiner eigenen Autonomie“ (245) erschließt.

In seiner „Schlußreflexion“ (Kap. V) verknüpft W. die situationsanalytischen, anthropologischen und theologischen Reflexionsstränge zur Behauptung ihrer Komplementarität, wobei er vom Konzil her die zentrale Reflexionsachse in der Interdependenz von Offenbarungsgehalt, Vermittlungsgestalt und Adressat ausmacht, den dreifaltigen Gott als das primordiale Subjekt des Überlieferungs- und Bezeugungsgeschehens festhält und den Menschen als deren ministeriales Subjekt thematisiert, der ebenso wie die Kirche in der Gabe des eigenen Selbst bei gleichzeitigem Zurücktreten hinter das Bezeugte zur Transparenz der eigenen Zeugenexistenz gelangt. Daraus folgt für W. schließlich das erkenntnispragmatische Postulat, die ekklesiale Struktur und Praxis so zu gestalten, daß sich darin ein aktives Subjektsein aller Gläubigen vollziehen kann.

W. hat mit seiner Arbeit m. E. überzeugend die Bedeutung der Zeugnisthematik in bezug auf die heutige Glaubenssituation und -reflexion für Theologie und Kirche deutlich gemacht. Daß er bei seiner Darstellung insbesondere auf aus dem französischen Sprachraum stammende Beiträge eingeht, hat in der seit langem in der französischen Philosophie und Theologie betriebenen Reflexion auf das Zeugnis seinen guten Grund, während sich die deutschsprachige (systematische) Theologie diesem Gegenstand erst in letzter Zeit anzunehmen beginnt. Leider läßt W. die wichtigen Reflexionen von E. Levinas bis auf einen kurzen Hinweis (Anm. 821 auf Seite 230f) ebenso außer acht wie die neueren Arbeiten Ricœur's.

W. stellt zu Recht den vom Zweiten Vatikanum und in der nachvatikanischen Theologie bedachten Zusammenhang zwischen Offenbarung und Zeugnis heraus und führt die vom Konzil explizit angesprochene Vielfalt der Subjekte christlichen Bezeugens prägnant vor Augen. Freilich stellt sich die Frage, ob eine Zeugnistheologie heute statt als Komplement nicht vielmehr als Alternative zu einer Theologie der Offenbarung zu denken ist, deren (Hoch-)Zeit sich nach Auskunft von H. Waldenfels (so in seiner jüngsten „Einführung in die Theologie der Offenbarung“, 1) „deutlich dem Ende zu“ neigt. Ebenso läßt W.s Betonung der personalen Struktur des Zeugnisses den Verdacht aufkommen, daß er damit entgegen seiner Absicht, den handlungstheoretisch erreichten Forschungsstand weiterzuführen und systematisch zu vertiefen, eher personalistisch-metaphysisch dahinter zurückfällt, worauf etwa auch sein durchgehender Bezug auf G. Marcel's Philosophie hindeutet.

Der in der Diss. verschiedentlich vorgetragene Anspruch, von den „empirisch-soziologischen“ Befunden aus in die fundamentaltheologische Reflexion einzusteigen, wird mit dem Rekurs auf ein paar kursorische kirchennahe Zeitdiagnosen jedenfalls nicht eingelöst.

Luzern

Edmund Arens

Theologiegeschichte / Dogmengeschichte

Pannenberg, Wolfhart: Problemgeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland. Von Schleiermacher bis zu Barth und Tillich. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1997. 366 S. (Uni-Taschenbücher für Wissenschaft, 1979), kt DM 39,80 ISBN: UTB: 3-8252-1979-8 / Vandenhoeck & Ruprecht: 3-525-03282-X

Wie v. a. im evangelischen Bereich üblich, hat auch Pannenberg als junger Theologiedozent Vorlesungen über die neuere Theologiegeschichte gehalten, erstmals 1956. Diese Vorlesungen hat er mehrfach wiederholt, aber immer mehr – unter Verzicht auf biographische Einzelheiten – zu einer Problemgeschichte der neueren evangelischen Theologie umgestaltet. Das Ergebnis liegt nun vor. „Neues“, das sich nicht schon irgendwo im sehr umfangreichen Opus von P. fände, findet man kaum, aber das war wohl auch nicht zu erwarten. Immerhin hat man eine überschaubare Gesamtdarstellung dieses Teils der Theologiegeschichte in der Sicht P.s zur Hand, und das ist schon etwas in sich Wertvolles.

Zu dieser spezifischen Sicht P.s (wenn auch mit Rückgriff auf Autoren wie z. B. E. Hirsch) gehört es z. B., die Konstituierung neuzeitlicher Subjektivität – mit allen Folgen: Privatisierung der Religion, Entwicklung der Lehre von einer allgemeinen „Natur“ des Menschen – dezidiert auf reformatorische und nachreformatorische Grundentscheide zurückzuführen. Das ist der tragende Gedanke der Einleitung („Theologiegeschichte und systematische Theologie auf dem Boden der Neuzeit“). Das erste Kap. widmet sich dann „Schleiermachers Neubegründung der Theologie als Theorie der Subjektivität“, das zweite v. a. der „Radikalisierung der Subjektivität in der Entwicklungstheorie“. Im dritten Kap. geht es um die „Theologie Albrecht Ritschls und ihre erweckungstheologische Umgebung bei Wilhelm Herrmann“. Das vierte Kap. handelt von der „theozentrischen Wendung“ in der Dialektischen Theologie (K. Barth, R. Bultmann). Das fünfte Kap. („Die Erneuerung der Gotteslehre in der spekulativen Theologie und deren Auflösung“) ist wohl am meisten „Problemege-

schichte“, wenn auch die Anbindung an Namen und Programme hier nicht fehlt (Hegel zumal, aber auch F. Chr. Baur, E. Troeltsch, P. Tillich).

Die Durchformung des theologiegeschichtlichen Materials durch die Hand eines Meisters der systematischen Theologie vom Rang P.s verleiht diesem Buch höchste Qualität und macht es bedeutend. Gerade katholische Leser – aber vielleicht nicht nur sie – erhalten wichtige Informationen über Theologen aus der neueren Theologiegeschichte, die von großer Wirkung waren, aber wenig genannt werden: F. A. G. Tholuck, F. H. R. Frank, I. A. Dorner, E. Schraeder und andere.

Münster

Harald Wagner

Ohst, Martin: Pflichtbeichte. Untersuchungen zum Bußwesen im Hohen und Späten Mittelalter. – Tübingen: J. C. B. Mohr 1995. IX, 315 S. (Beiträge zur historischen Theologie, 89), Ln DM 168,00 ISBN: 3-16-146375-7

Aufgrund der vorliegenden Schrift wurde Vf. von der Univ. Göttingen für das Fach Kirchengeschichte habilitiert.

Er greift das seit Beginn des 20. Jh.s in der Bußforschung diskutierte Problem auf, ob can. 21 des IV. Laterankonzils „*Omnis utriusque*“ einen, wie katholische Forscher meinten, seit dem 8. Jh. bestehenden Brauch sanktionierte oder ob er eine völlige Neuerung darstellte. Zunächst rekonstruiert er Vorgeschichte und Entstehung des Kanons, um dann das Thema der Beichtpflicht in den Zusammenhang hochmittelalterlicher Bußliteratur zu stellen. Ausgehend von der Tarifbuße erörtert er die Theorien in „*De vera et falsa poenitentia*“, bei Abaelard und Hugo von St. Viktor sowie die Hintergründe der Beichtsummen von Alanus ab Insulis und Robert von Flamborough. Mit Darstellungen und Reflexionen zum Ablaß und der mit ihm verbundenen Theorie vom Kirchenschatz beginnt er die Analysen zur großen bußtheologischen Wende des 13. Jh.s auf der Linie Wilhelm von Auvergne, Hugo von St. Cher und Thomas von Aquin. In dem darauffolgenden Kap. nimmt Vf. die Frage in Angriff, ob und inwieweit die Auseinandersetzung mit Häretikern (Katharern und Waldensern) für die Einführung der kategorischen Beichtpflicht relevant war. Das letzte Kap. wendet sich, in eingehender Auseinandersetzung mit der Monographie „*Sin and Confession on the Eve of Reformation*“ von Thomas N. Tentler (Princeton 1977), dem gedanklichen und praktischen Hintergrund der „*Summa de casibus conscientiae*“ des Franziskaneroberservanten Angelus de Clavasio († 1495) zu, die ihm als Negativfolie für die Eigentümlichkeit des reformatorischen Sünden- und Bußverständnisses dient: „Angelus setzt offenkundig voraus, daß bei einem absoluten Minimalmaß eigener Anstrengung der kirchliche Heilsmechanismus zugunsten des Einzelnen in Wirksamkeit treten kann. Hierauf wird sich eine Unzahl von Durchschnittschristen gern verlassen haben. Für sie tat sich dann ein weites Feld gefahrloser ethischer Indifferenz auf: Die Schuld der Todsünden eines Jahres ist mit geringem Aufwand schnell in der Absolution vergeben; der Ablaß steht unproblematisch für die Strafen gut“ (288).

Die kritische Würdigung dieser Untersuchungen kommt zu einem differenzierten Urteil. Das vom Vf. herangezogene Material gehört seit langem zur Standardliteratur der Bußforschung; Neues vermag er nicht heranzuziehen. Die Analysen sind gut dokumentiert und einwandfrei, von kleineren Undeutlichkeiten abgesehen (so ließe sich z. B. zu 129 fragen, ob Vf. den Gedanken des „*votum*“ vorgängig zum Bußsakrament erst bei Thomas auffinden will). Neu ist die Einbeziehung der Sozialgeschichte in die Thematik, die vieles erstmals verständlich machen kann, v. a. die mangelnde Kompetenz der „Beichtväter“ zur Schuldfeststellung und Bußzumessung anhand der alten Tarife deutlich macht (vom Vf. hervorragend an den komplexen Beispielen des Zehnten und des Wuchers 88–95 nachgewiesen). In dieser Hinsicht kann die künftige Bußgeschichtsschreibung diese Arbeit nicht übergehen. Die „Tendenz“ des Vf.s besteht, wie er wiederholt offen erklärt, darin, in „*Omnis utriusque*“ eine völlige Neuerung zu sehen und deren Hintergründe zu erheben. Auch das ist ihm gelungen. Die katholische Bußforschung wird inskünftig nicht mehr in Chrodegang, Theodulf von Orleans, Regino von Prüm und Burchard von Worms „Vorläufer“ sehen können. Aber die eigentliche Problematik ist radikaler und umfassender. Der Vf. wehrt sich vehement dagegen, eine kontinuierliche Entwicklung in der Erkenntnis des Bußsakraments, eine „Anbahnung“, anzunehmen. In der „Einführung“ des Bußsakraments im 13. Jh. will er eine – von welchen Interessen auch immer bestimmte – abrupte Neuerung sehen, und so bekämpft er die entgegengesetzte katholische Bußgeschichtsschreibung (Poschmann, Rahner, Anciaux, Hödl, Vorgrimmler), der er vorwirft, die „fertige“ katholische Lehre vom Bußsakrament an die Quellen herangetragen zu haben (55, 60 u. ö.). Der Vorwurf an eine „typisch katholische“ Auffassung von Dogmenentwicklung ist nicht unberechtigt. Aber die Fragestellung führt zurück zur ntl. und spät-ntl. Ekklesiologie: Ist eine „Beteiligung“ der Kirche an der Vergebung der Sünden in gar keiner Weise in der biblischen Sicht der Kirche impliziert oder können in einem späte-

ren „*kairos*“ dort wenigstens ihre Wurzeln gefunden werden? Oder darf von heute aus entschieden werden, welche der pluralen (spät-)ntl. Kirchengauffassungen legitim sind und welche nicht? Von da aus haben diese historischen Untersuchungen auch Bedeutung für die aktuelle Diskussion über die Kriterien der Rechtfertigung. Der Vf. vertritt eine dezidiert „protestantische“, mit einem Frühkatholizismus unvereinbare Auffassung, und für diese Offenheit ist ihm zu danken, auch von dem, der seine Prämissen nicht teilt.

Münster

Herbert Vorgrimmler

Dogmatik / Ökumenische Theologie

Harrison, Carol: Beauty and Revelation in the Thought of Saint Augustine. – Oxford: Clarendon Press 1992. 289 S. (Oxford Theological Monographs), kt £ 35,00 ISBN: 0-19-826342-2

Augustin hat Rhetorik nicht nur doziert, er hat sie als eine der *artes liberales* ausübt. Er war also im Sinne der Antike ein Künstler. Seine zur Weltliteratur zählenden *Confessiones* legen davon beredtes Zeugnis ab. Man müßte sich geradezu wundern, spielte in seinem Denken das Schöne ganz allgemein und im Blick auf seine Lehre über die göttliche Offenbarung im besonderen keine Rolle. Im Resümee ihrer Promotionsarbeit stellt die Vf.in zu Recht fest, daß das Thema Schönheit im Verhältnis zu dem der Wahrheit in der Augustinus-Literatur vernachlässigt werde. Wohl deshalb, so meint sie, weil die vom Schönen in Raum und Zeit ausgehende Faszination im Betrachter ethisch nicht nur einwandfreie, sondern auch fragwürdige Affekte wie Neid und Habgier auszulösen vermöge, was beim Umgang mit der Wahrheit nicht der Fall sei. Das Schöne, ausschließlich am Konkreten wahrgenommen, versperre die Sicht zu dessen transzendenter Herkunft. Augustin sei sich der Ambivalenz des am Konkreten wahrgenommenen Schönen (*pulchrum*) bewußt gewesen. Dominiere in seinem Frühwerk eine Sicht über das konkret Schöne, die deutlich negative Züge trägt und auch in seinem Spätwerk sich noch hier und da bemerkbar macht, so fänden sich doch schon in den frühen Schriften zahlreiche Texte, welche die Bedeutung der Wahrnehmung des konkret Schönen unmißverständlich zur Sprache brächten. Denn für das Erfassen der Schönheit (*pulchritudo*) in der Transzendenz sei „*sub conditione peccati*“ der Weg vom Sichtbaren zum Unsichtbaren unumgänglich. Dieser schon in seinen Frühschriften deutlich vorhandene Strang seiner Ästhetik sei für das theologische Denken Augustins wegweisend geworden.

In sechs Kap., über Augustins frühes Denken (3–53), über dessen Lehre vom Wort (54–96), von der Schöpfung (97–139), von der Erschaffung und Erlösung des Menschen (140–191), von der Menschwerdung der zweiten Person des dreieinigen Gottes (193–238) sowie über den Glauben, die Hoffnung und die Liebe (239–269) entfaltet die Vf.in ihre These von der prinzipiell positiven Einstellung Augustins zum konkret Schönen. Sie bestreitet den Einfluß des leibfeindlichen Manichäismus aufs große und ganze und weist auch den des spiritualisierenden Neuplatonismus in seine Grenzen. Unübersehbar bleibe der Einfluß, den die biblische Offenbarungslehre bereits auf den jungen Augustinus ausgeübt haben mußte. Durch die seit der Bekehrung akzeptierte Glaubenswahrheit von der *creatio ex nihilo* geriet bei ihm bereits die Materie als Trägerin der Form in eine positivere Sicht, als dies bei den Platonikern der Fall sein konnte. Darüber hinaus muß die Lehre der Bibel über den aus Geist-seele und Leib *ad imaginem dei* erschaffenen Menschen sowie über dessen Fall und Erlösung einen großen Einfluß auf Augustins Ästhetik ausgeübt haben. Allem voran der Kern der christlichen Verkündigung, die Menschwerdung des Gottessohnes, des Inbegriffes nicht nur des Wahren, sondern auch des Schönen, war mit einer radikal spiritualisierenden Ästhetik auf keinen gemeinsamen Nenner zu bringen. Glaube, Hoffnung und Liebe, die Grundhaltungen des Christen, werden immer wieder aufs neue angefaßt und aufrechterhalten durch die Kette jener Ereignisse, die als *sacramenta* mit der Inkarnation als Höhepunkt Gottes Heilshandeln in der Zeit ausmachen. An ihr, der *dispensatio temporalis*, und zwar sowohl im Detail wie im Ganzen, nimmt der Glaubende Gottes Schönheit wie in einem Spiegel wahr.

Woher kommt die gelegentlich negative Einschätzung der Ästhetik Augustins? Die Vf.in bezieht sich mit dieser Frage auf die Arbeiten von K. Svoboda, *L'esthétique de saint Augustin et ses sources* (Brno) 1933, und von R. J. O'Connell, *La valeur chrétienne de l'art selon saint Augustin* (Paris) 1962, mit denen sie sich wiederholt kritisch auseinandersetzt. Beim ersten bemängelt sie die Begrenzung seiner Untersuchungen auf Augustins philosophisches Frühwerk, beim zweiten verwirft sie dessen Auffassung, Augustin habe bis 415 an der Präexistenz der Seele festgehalten, was sich auf O'Connells einseitige, vorzüglich die Literatur mitberücksichtigende Theorie über die Ästhetik Augustins verhängnisvoll auswirken mußte. Im Unterschied zu den Genannten insistiert sie auf dem Vorrang der Theologie und der Pastoral im schriftstellerischen Schaffen des Kirchenvaters, in dem das mit allen Sinnen wahrnehmbare Schöne eine nicht zu übersehende Rolle spielt.

Nun wird man einwenden müssen, daß Augustin an seiner doch deutlich rational ausgerichteten Ästhetik, wie er sie in seinen Frühschriften entfaltet hatte, keine Kritik übt – auch in den *Retractationes* nicht. Paradigmatisch sei *De musica* erwähnt, wonach die *delectatio* im Erfassen der Zahlen und Zahlenverhältnisse kulminiert. Dies mag übrigens auch erklären, weshalb er in seinem ganzen Werk keinen Gedanken an eine Ästhetik verschwendet, die einer *l'art pour l'art* das Wort redet. Das Schöne in dieser unserer Welt aus Raum und Zeit hat für ihn nur die einzige Funktion, den Wahrnehmenden auf den raum- und zeitlosen Gott, den Ursprung und Inbegriff alles Schönen aufmerksam zu machen. Dies kommt in der Arbeit zwar gebührend mit zur Sprache, Augustins eigenartige Ästhetik bleibt indes unangefochten.

Die Bibliographie (273–285) führt unter der Rubrik *Bibliographical Collections* 6 Titel auf und unter der Rubrik *General* die einschlägige Sekundärliteratur. Zu den meistzitierten Autoren zählen verständlicherweise H. U. von Balthasar (*Herrlichkeit*) und H. I. Marrou (*Saint Augustin et la fin de la culture antique*). Ein eigenes Stellenverzeichnis fehlt. Dieses ist in ein Namen- und Stichwortverzeichnis integriert, was das Suchen erschwert. Im Text werden selbst luzide Augustinstitute, die man allein schon im Blick auf das Thema gerne in Augustins eigener Sprache lesen möchte, häufig in der englischen Übersetzung wiedergegeben. Gelegentlich stößt man auch auf lateinische Texte, meist in den Anmerkungen, aber selbst dort nur sparsam. Das Inhaltsverzeichnis ist mehr als dürftig. Ohne die ausführliche Untergliederung, die lediglich innerhalb der Arbeit verzeichnet ist, vermag man sich über den Gedanken- und Argumentationsgang keinen Überblick zu verschaffen. Dies alles schmälert ein wenig den Wert der ansonsten aufschlußreichen und in einer dem Thema angemessenen Diktion verfaßten Arbeit. Vielleicht wendet die Vf.in sich bewußt an ein breiteres, nicht nur an ein wissenschaftlich interessiertes Publikum. Dieses wird das Buch mit Gewinn lesen.

Würzburg

Cornelius Mayer

Horvath, Tibor: *Eternity and Eternal Life*. Speculative Theology and Science in Discourse. – Waterloo (Ontario): Wilfrid Laurier University Press 1993. IX, 174 S., geb. US-\$ 35,00 ISBN: 0-88920-224-9

Der ungarische Jesuit (geboren 1927), emeritierter Prof. der Systematischen Theologie an der Toronto School of Theology, legt mit dem vorliegenden Bd eine Eschatologie unter dem Aspekt einer konsequenten Zeitspekulation vor. Auf eine historisch orientierte Einführung zur Methode folgen Darlegungen unterschiedlicher Zeitverständnisse in der christlichen Theologie, in Geologie, Kosmologie, moderner Physik (u. a. unter bemerkenswerter Berücksichtigung der Veröffentlichungen St. Hawkings), Mathematik, Biologie, Psychologie, Soziologie, Geschichtswissenschaft, (Sprach-) Philosophie, sehr skizzenhaft und mit lediglich ausgewählten Paradigmen, aber mit einer instruktiven Zusammenfassung (60–64). Im nächsten Schritt befaßt sich der Vf. mit Jesus Christus als der eschatologischen Einheit von Zeit und Ewigkeit, auch unter soteriologischen, sakramententheologischen und trinitätstheologischen Aspekten. Der Vf. glaubt sich damit die Prämissen erarbeitet zu haben, mit Hilfe derer er nun eine kurzgefaßte eschatologische Einzelthematik anbieten kann: die Frage nach einem Ende der Geschichte und dessen hermeneutische Voraussetzungen, die Aspekte des Todes, die Einheit von individuellem und universalem Gericht, Hölle (ohne *poenae sensus*), Zwischenzeit, Vollendung als Eintritt des Individuums und der menschlichen Gemeinschaft in die Zeit Christi. Dabei tritt eine Unvereinbarkeit der religiös-theologischen Erwartung der Eschata mit Auffassungen der unterschiedlichen Wissenschaften zutage: Die Vollendung des Kosmos als Vollendung der Christozentrik der Schöpfung und als Eintritt in die ganz andere Ewigkeits-Zeit Christi läßt sich weder spekulativ erschließen noch mit „profanen“ Kategorien adäquat aussprechen. Eine strikt christo-monistische Sicht der Eschata ist für den Vf. unproblematisch.

Münster

Herbert Vorgrimler

Jüngling, Elke: Die Hölle – veralteter Glaubensartikel oder unverzichtbares Element im Gottesbild? Eine Untersuchung über die Relevanz des Topos Hölle in Gesellschaft, Religionsdidaktik und Systematischer Theologie. – Frankfurt / Berlin / Bern: Peter Lang 1997. 499 S., brosch. DM 128,00 ISBN: 3-631-31619-4

Die Vf.in wurde aufgrund der vorliegenden Arbeit in den Fächern (ev.) Systematische Theologie und Religionsdidaktik von der Univ. Dortmund zur Doktorin der Theologie promoviert. Sie situiert ihr Thema von Anfang an empirisch durch Bezugnahmen auf Zeitungsnotizen, Fernsehen und Meinungsumfragen. Ihre systematisch-theologische Bestandsaufnahme bietet eine Übersicht über

F. Schleiermacher, M. J. Scheeben, A. Schlatter, F. Diekamp, R. Seeberg, K. Barth, M. Schmaus, E. Brunner, P. Althaus, P. Tillich, L. Ott, O. Weber, K. Rahner, W. Trillhaas, J. Ratzinger, F. Buri, J. M. Lochman, H. Ott, H. Graß, J. Feiner, G. Ebeling, E. Schlink. Angesichts des Faktums, daß die Vf.in hier mehrere Autoren zu Wort kommen läßt, die nur Altbekanntes wiederholen und das Spektrum nicht ergänzen, wundert es doch, daß H. U. von Balthasar mit der „Theodramatik“ und den Publikationen seiner letzten Lebensjahre zum Thema Hölle mit Schweigen übergangen wird (doch vgl. Literaturverzeichnis 477). Ein umfangreiches Kap. enthält eine religionsdidaktische Bestandsaufnahme. In ungewöhnlicher Intensität wendet sich die Vf.in (weiterhin in ökumenischer Perspektive) Katechismen, Lehrplänen und Richtlinien, Schulbüchern und ausgewählten Unterrichtsmodellen zu, verbunden mit einem Exkurs über Strafe in Pädagogik, Psychologie und Recht. Eine Zusammenfassung ist von beträchtlicher Reflexionskraft geprägt. Das Plädoyer der Vf.in geht dahin, den Adressaten der christlichen Botschaft den Topos Hölle als Inbegriff für den endgültigen Ernst des göttlichen Anspruchs nahezubringen, nicht um „mittelalterliche Gerichtsverkündung und Höllenlehre aufleben zu lassen“, aber in bewußter Reaktion auf „die Reduzierung des Gottesbildes auf den liebenden, vergebenden, immer gnädig seienden Gott“ (449). Während der Durchgang durch die Dogmatik nichts Neues gegenüber anderen Publikationen erbringt, sind die demographischen und didaktischen Anteile dieser Arbeit von hohem Informationswert und auch für die Systematik von großem Interesse.

Münster

Herbert Vorgrimler

Keil, Günther: Kritik der theologischen Vernunft. Die Frage nach der Möglichkeit einer Lehre von den Eigenschaften Gottes. – Frankfurt: Peter Lang 1995. 175 S. (Europäische Hochschulschriften, Reihe 20, Philosophie, 473), kt DM 65,00 ISBN: 3-631-49079-8

Es handelt sich hier um eine beachtenswerte religionsphilosophische Anstrengung aus der Sicht eines evangelischen Systematikers. Seine Befürwortung einer philosophischen Reflexion und Kritik theologischer Aussagen soll zwar am Thema der Eigenschaften Gottes durchbuchstabiert werden, faktisch beschäftigt sich der Vf. jedoch nur mit der Frage nach der Möglichkeit einer Aussagbarkeit Gottes überhaupt. Nach Überlegungen zu seiner Methode (mit besonderen Auslassungen zum Prinzip der Widerspruchsfreiheit) gliedert er die möglichen Aussagen über Gott in direkte, indirekte und negative. Alle drei stellt er in ihrem Procedere vor Augen, um sie dann jeweils seiner Kritik zu unterziehen. Bei der Besprechung des direkten Typus geht er auch auf die Probleme des Bösen und des Dualismus ein. Die Antinomie Gottes löst sich für ihn „wenn auch nicht in einem Begriff, so doch indirekt in der Liebe Christi“ (79). Den indirekten Typus sieht er v. a. in der – für ihn irrational bleibenden – symbolischen Rede (Tillich, R. Otto) realisiert; er bringt jedoch auch kritisch „Gefühlstheologie“, „ethische Theologie“, „Theologie der Geschichte“, „existentielle Theologie“ (Kierkegaard) zur Sprache, deren Antinomien nur in der Feindesliebe Christi beantwortet werden könnten, die „eine höhere Metaeinheit“ über den bleibenden Gegensätzen anbiete (132). Die Aufmerksamkeit hinsichtlich des dritten Typus gilt primär der klassischen negativen Theologie und dem materialistischen Atheismus, zu dem Vf. feststellt, alle Ablehnung Gottes sei nur die Ablehnung eines bestimmten Gottesbegriffs und somit sei aller Atheismus lediglich nominell (149). Der Vf. bringt auch hier seine These ein, daß die Lösung der Gottesfrage und der Gottesantinomie eines Personseins bedürfe, das Subjektives und Objektives, Existentielles und Überexistentielles, Gesellschaftliches und Ewig-Gültiges, Menschliches und Göttliches in seinem Horizont hat, um es einigen zu können (172). So stringent die Logik des Vf.s in der Kritik der drei Typen der Gottesrede ist, so wenig zwingend erscheint die Berufung auf ein (liebendes) Personsein, die zur Lösung der Antinomien eher postulatorisch eingeführt wird. Die katholische Religionsphilosophie und Gotteslehre, die der Vf. nirgendwo heranzieht, hat überzeugendere Analysen des „Hörrers des Wortes“ geliefert.

Münster

Herbert Vorgrimler

Knoepffler, Nikolaus: Der Begriff „transzendental“ bei Karl Rahner. Zur Frage seiner Kantischen Herkunft. – Innsbruck: Tyrolia 1993. 214 S. (Innsbrucker theologische Studien, Bd 39), kt DM 32,00 ISBN: 3-7022-1880-7

Bei der vorliegenden Arbeit handelt es sich trotz der Aufnahme in die „Innsbrucker theologische Studien“ um eine philosophische

Diss., die der Vf. unter der Leitung von P. Henrici an der römischen Gregoriana vorgelegt hat.

Im 1. Teil untersucht er, nach einer kurzen und präzisen Abweisung von prinzipiellen Fehlurteilen über Rahners Methode, die Genese in der Verwendung des Begriff „transzendental“ bei Rahner von 1939 bis 1976. Das Ergebnis der subtilen, bestens dokumentierten Analyse, von der aus sich auch wichtige Einblicke in das Verhältnis Rahners zu Heidegger auftun und in der eine fundierte Auseinandersetzung mit Sekundär-Literatur stattfindet, lautet, auf die Endphase im „Grundkurs“ bezogen: „Das Transzendente ist sachlich die existentielle, im weiten Sinn apriorische Bedingung der Möglichkeit von konkreter Erfahrung. Das Transzendente läßt sich deshalb genauer als transzendente Offenbarung bezeichnen“ (120). Der 2. Teil dieser Arbeit geht dem Sprachgebrauch Kants von „transzendental“ in der „Kritik der reinen Vernunft“ nach. Es zeigen sich je nach der Erkenntnisdifferenz mehrfache Bedeutungen von „transzendental“, die darin übereinkommen, daß der Begriff „die im Subjekt liegenden, aller Erfahrung vorgängigen, Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis“ meint (170), und es findet sich bei Kant auch eine Verwendung, die bedeutungsgleich mit „transzendent“ ist. Im 3. Teil erfolgt die Gegenüberstellung von Kant und Rahner hinsichtlich des untersuchten Begriffs sowie die Klärung dessen, was präzise mit „Transzendentalphilosophie“ und „Transzendentaltheologie“ gemeint ist. Der Vf. kann erhebliche Übereinstimmung bei Kant und Rahner hinsichtlich der formalen wie der inhaltlichen Seite nachweisen, er zeigt aber darüber hinaus entscheidende Unterschiede auf, die sich auch auf den Begriff „metaphysisch“ beziehen (183 transparent aufgelistet). Die Verschiedenheit ist in einer unterschiedlichen Auffassung des Urteilsaktes begründet und führt bei Rahner zu einer überaus scharfen Ablehnung Kants (188f). Abschließend weist Vf. in souveräner Logik Vorwürfe an die Adresse Rahners zurück, den des Subjektivismus und den des Geschichtsverlusts; denjenigen eines „Sprungs“ läßt er insofern gelten, als Rahners religiös-theologische Grundvoraussetzung nicht einfach allgemein kommunikabel ist.

Der Vf. hat sich die Mühe einer gewissenhaften Rahner-Lektüre, eines akribischen Kant-Studiums und eines exakten Vergleichs gemacht und gerade dadurch, in stets vornehmer Auseinandersetzung, eine ganze Reihe von Vor-Urteilen gegenüber Rahner entkräftet.

Münster

Herbert Vorgrimler

Martin Luther – Vorbild im Glauben. Die Bedeutung des Reformators im ökumenischen Gespräch, hg. v. Udo Hahn / Marlies Mügge. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1996. 208 S., kt DM 39,80 ISBN: 3-7887-1598-7

Anläßlich des 450. Jahrestages des Todes Luthers wurden in diesem Bd fünfzehn eher kurze Beiträge von katholischen und evangelischen Theologen, zusammen mit einem Beitrag des orthodoxen Metropoliten Damaskinos Papandreou und des anglikanischen Prof.s C. P. Thiede gesammelt. Damit wollten die Hg. aus verschiedenen Perspektiven Bilanz ziehen über die Bedeutung Luthers im heutigen ökumenischen Gespräch. Im Vorwort wird das Vorhaben mit der Frage erörtert: „Wo gibt es Annäherungen in der Einschätzung, wo Übereinstimmungen, und wo verlaufen gegenwärtig (noch) Trennungslinien bei der Bewertung von Luthers Werk und Wirken?“ (5). Obwohl nicht alle Beiträge diesem Ziel entsprechen, ist es im ganzen doch gelungen. Öfters, und etwas repetitiv sogar, wird auf die grundlegende Änderung des katholischen Lutherbildes, auch in offiziellen Erklärungen, verwiesen (U. Hahn, K. Lehmann, H.-A. Raem [†], O.-H. Pesch).

Der Hg., U. HAHN, stellt die Frage, ob sich im Lichte der Stagnation der institutionellen Ökumene die Vorstellung aufdrängt, daß die römisch-katholische Kirche Luther heimholen könnte, ohne daß dies eine institutionelle und strukturelle Versöhnung mit dem Luthertum zur Voraussetzung hätte (15). O.-H. PESCH bietet eine interessante Bilanz des katholischen Umgangs mit Luther und fragt, was er den Katholiken (noch) zu sagen hat, trotz der Hindernisse zu einer ökumenischen Verständigung. Der Reformator ist heimlich und unheimlich aktuell: Viele theologische Themen, die er auf die Tagesordnung brachte, bleiben in einem neuen Kontext herausfordernd im christlichen Bewußtsein wirksam. In Anschluß an Luthers Predigt bei der Einweihung der Torgauer Schloßkirche reflektiert W. HUBER über den Dienst am Nächsten, auch im politischen Bereich. H. CH. KNUST vergleicht die neueren lehramtlichen katholischen Erörterungen zur Bibelinterpretation mit dem reformatorischen Schriftverständnis als Existenzzerhellung und kommt zu einem ernüchternden Schluß: „Zwar lieben und gebrauchen wir dieselbe Heilige Schrift ... Aber der Gebrauch der Schrift im ganzen, ihre Funktion im System der theologischen Erkenntnis bedarf weiterer Reflexionen ...“ (38). K. LEHMANN weist auf die ökumenischen Möglichkeiten des Lutherischen Katechismus hin. Die Mitherausgeberin, M. MÜGGE, zeigt anhand einiger Texte, wie Buße und Beichte bei Luther auf ernsthaftes Gewissensprüfung und Tröstung zielen. G. MÜLLER legt kurz dar, wie die scharfe Reduktion der evangelischen Botschaft auf Jesus Christus als einzigen Heiland, die sogar als Kri-

terium für den Kanon der Schrift angewendet wurde, für Luther so wichtig war, daß sie den Konsens der Kirche in Frage stellen könnte, ohne deswegen die Notwendigkeit der Kirche abzulehnen. W. PANNENBERG sieht die ökumenische Aktualität in der Neubessung auf den Kern des christlichen Glaubens, wie ihn Luthers Lehre von der Glaubensgerechtigkeit darstellt: Luther hat in einer seit Paulus nicht mehr dagewesenen Tiefe gelehrt, was in der Bibel Glauben heißt (82, 80). Metropolit DAMASKINOS PAPANDREOU beschreibt die Beziehungen Luthers zu den Ostkirchen und ihrer Theologie und schildert den Stand des heutigen Dialoges der Orthodoxie mit Reformierten und Lutheranern. Die Beziehungen zwischen Luthertum und Russischer Orthodoxie werden kurz von A. PAWLAS dargestellt in einem Beitrag über die Geschichte der lutherischen Kirche in Estland und Lettland – in „Livland“ –, „wo sich die Reformation vollständig und ausschließlich in der Gestalt des Luthertums durchsetzte“ (114). J. ROGGE untersucht im Gespräch mit der neueren katholischen und evangelischen Lutherforschung, wie der Kirchenbegriff und das Schriftverständnis in Luthers späten Schriften über die Kirche verbunden sind. P.-W. SCHEELE stellt anhand des Sermons von der Bereitung zum Sterben (1519) Luthers Ansichten über die Gemeinschaft der Heiligen diesseits und jenseits der Todesgrenze dar. H. SCHÜTTE schließt aus einem Vergleich zwischen Paulus und Luthers Ansichten über die Freiheit des Christenmenschen, daß auch Luther im Freiheitstraktat „keineswegs im Widerspruch steht zur genuin katholischen Tradition“ (194). C. P. THIEDE vergleicht William Tyndales (1494–1536) Umgang mit der Bibel beim Übersetzen mit demjenigen Luthers.

Wegen der Verschiedenheit der Mitarbeiter und der Kürze der Beiträge ist eine solche Sammlung eher ungleich. Sie bringt wenig Neues für die Forschung und vertieft die Probleme kaum. Doch das war wahrscheinlich auch nicht die Absicht der Hg. Was aber in der Forschung da ist, das muß auch einem breiteren Publikum vermittelt werden; dazu ist dieses Buch geeignet. Aus eigener Erfahrung weiß ich, wie einerseits noch immer großes Interesse für Luther besteht, aber zugleich stelle ich fest, daß nur wenige mit den Ergebnissen der Forschung vertraut sind und daß bei vielen dem Wittenberger Reformator gegenüber noch immer ein zähes Mißtrauen besteht, ja, von einigen sogar gepflegt wird. Deswegen kann diese Sammlung zu einer Versöhnung der Erinnerungen beitragen.

Rom

Jos Vercruysse

Liturgiewissenschaft

Croce, Vittorio: Cristo nel tempo della Chiesa – Teologia dell'azione liturgica, dei sacramenti e dei sacramentali – Editrice ELLEDICI, Leumann (Torino) 1992, 551 S. (Corso di Studi Teologici), kt Lit 42 000

Das vorliegende Werk erscheint im Rahmen einer Reihe, die die wichtigsten Bereiche der Theologie auf der Grundlage des Vaticanum II und der nachkonziliaren Entwicklung zur Darstellung bringen will und sich v. a. an die Dozenten und Studierenden der theologischen Institute und Fakultäten wendet, um sie mit den Entwicklungen und Erkenntnissen der letzten Jahrzehnte in den einzelnen theologischen Disziplinen vertraut zu machen und als Handbuch für die entsprechenden Vorlesungen und Studien zu dienen. In zehn Abschnitten setzt sich der Vf. mit wichtigen, jedoch nicht allen Bereichen des liturgischen Lebens auseinander.

Der 1. Teil befaßt sich mit dem Grundverständnis der Liturgie entsprechend den Aussagen der Liturgiekonstitution des Vaticanum II und interpretiert Liturgie als Vollzug des priesterlichen Wirkens Jesu Christi im Sinne der Heiligung des Menschen und der Verherrlichung Gottes (7–92), wobei v. a. die Rolle der Kirche als Sakrament des Heiles betont wird.

Der 2. Teil behandelt das Sakrament der Taufe, v. a. unter dem Aspekt der Beziehung zur Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden und dementsprechend als Sakrament der Eingliederung in diese Heilsgemeinschaft, 93–125). Der Vf. kommt auch kurz auf die Problematik der Säuglingstaupe zu sprechen und erwähnt in diesem Zusammenhang die pastoralen Schwierigkeiten angesichts des schwindenden religiösen Lebens in den Familien.

Im 3. Teil befaßt sich der Vf. mit dem Sakrament der Firmung (127–156) und hebt besonders hervor, daß durch das Vaticanum II und die nachkonziliare Liturgieerneuerung der Zusammenhang mit der Taufe wieder bewußt gemacht wurde. Firmung bedeutet im Zusammenhang mit der Taufe Vollendung der Eingliederung in die Heilsgemeinschaft. Taufe ist die Basis und Grundlegung, Firmung die Vollendung und der Abschluß der Eingliederung und bewirkt die eigentliche Eucharistiefähigkeit. Trotz dieser durch Konzil und Liturgieerneuerung vermittelten Wiederentdeckung der Zusammengehörigkeit und der theologisch richtigen Abfolge der Initiationssakramente hat die italienische Bischofskonferenz ähnlich wie der deutsche Sprachraum das Firmalter mit zwölf Jahren, also auf jeden Fall nach der Erstkommunion festgesetzt.

Der 4. Teil behandelt das Sakrament der Eucharistie (157–236) und kommt sehr bald auf die gegenwärtige Diskussion zu sprechen, die nach Meinung des

Vf.s v. a. um zwei Fragen kreist, nämlich ob Grundlage und Ausgangspunkt für das Verständnis der Eucharistie der Mahl- oder der Opfercharakter sei. Es kann niemanden verwundern, daß für den Vf. der Opfercharakter im Vordergrund steht. Dementsprechend stehen im Sinne des Tridentinums die Ausführungen zum Thema Kreuzesopfer und Eucharistie im Mittelpunkt der theologischen Darlegungen. Die anderen Aspekte, die von der Liturgiekonstitution in Art. 47 hervorgehoben werden, wie Paschamysterium oder Mahlcharakter werden eher stiefmütterlich behandelt und der Gedächtnischarakter wird einseitig mit dem Kreuz in Verbindung gebracht. Entsprechend der nachkonziliaren Erneuerung des Eucharistischen Hochgebets wird die Bedeutung der Epiklese, d. h. der an Gott gerichteten Bitte, sein Geist möge die Gaben heiligen und die Teilnehmer zur Einheit und Gemeinschaft zusammenführen, besonders betont. Auffallend ist, daß der Vf. trotz der Enzyklika „Eucharisticum Mysterium“ Pauls VI. für die Interpretation der Gegenwart Christi anstelle von „Transsubstantiation“ die Bedeutung und Berechtigung von „Transfinalisation“ und „Transsignifikation“ hervorhebt. Was die Beschaffenheit des eucharistischen Brotes betrifft, so wird das Weizenbrot einfach als „allein gültige Materie“ bezeichnet, obwohl die AEM in Nr. 282 wie auch der CIC can. 924 sich zurückhaltender mit „debet esse“, d. h. „hat zu sein“, äußern und damit zumindest die Möglichkeit der Verwendung eines anderen „Brot“ nicht definitiv ausgeschlossen wird. Was die Frage der „Interkommunion“ betrifft, so wird unkritisch der kirchenamtliche Standpunkt wiedergegeben.

Als 5. Teil wird das Sakrament der Buße, der Versöhnung behandelt (237–326). Nach ausführlichen moraltheologischen Darlegungen zu den Themen Sünde, Reue, Umkehr, Versöhnung kommt der Vf. auf die Feier des Sakramentes der Versöhnung zu sprechen. Im Zusammenhang mit der nachkonziliaren Erneuerung betont er die nahezu absolute Notwendigkeit des Einzelbekenntnisses und der Einzelabsolution, so daß eigentlich nur die traditionelle Form der Einzelbeichte akzeptiert wird. Angesichts der Betonung der ekklesialen Dimension dieses Sakramentes durch das Konzil und die nachkonziliaren Dokumente wird der Verbindung von Einzelbeichte und vorausgehendem gemeinschaftlichem Wortgottesdienst eine besondere Rolle zuerkannt. Die Form C der sakramentalen Feier der Buße mit gemeinschaftlichem Bekenntnis und gemeinschaftlicher Absolution kommt für den Vf. praktisch nur in unmittelbarer Todesgefahr in Frage, wobei sich für ihn in dieser Situation eine liturgische Feier erübrige. Diese Einstellung liegt zwar ganz auf der Linie des CIC 1983 und der Aussagen des Apostolischen Schreibens Johannes Paul II. im Anschluß an die zu diesem Thema abgehaltene Bischofssynode von 1984, entspricht jedoch nicht den liturgierechtlichen Bestimmungen der Pastoralen Einführung zur Feier der Buße, die wiederum auf den Pastoralen Normen der Glaubenskongregation von 1972 beruhen, die sehr wohl Situationen außerhalb der unmittelbaren Todesgefahr kennen, in denen eine gemeinschaftliche Form von Bekenntnis und Absolution nicht nur als erlaubt, sondern sogar als notwendig anerkannt wird. Im Gegensatz dazu betont der Vf. die Notwendigkeit des detaillierten Sündenbekenntnis aufgrund der Festlegungen des Tridentinums als „göttliches Recht“, ohne sich Gedanken zu machen, wie diese Aussage des Tridentinums zu interpretieren ist, nämlich als „kirchliches Recht“. Daß sowohl in den „Pastoralen Normen“ der Glaubenskongregation wie in der „Feier der Buße“ die Voraussetzung einer „schwerwiegenden Notwendigkeit“ für die gemeinschaftliche Feier des Bußsakramentes nur im Sinne der „Erlaubtheit“ derselben und nicht der „Gültigkeit“ gefordert wird, verschweigt der Vf. entsprechend den schon erwähnten gegenwärtigen römischen Festlegungen. Daß unter diesen Umständen die einleitend festgestellte Krise des Bußsakramentes keine Lösung erfahren kann, zeigt die gegenwärtige Situation mit aller Deutlichkeit.

Der folgende 6. Teil behandelt das Sakrament der Krankensalbung (327–349). Im Rahmen eines kurzen historischen Überblicks weist der Vf. deutschen Theologen der 1. Hälfte unseres Jh.s die Theorie der „Todesweihe“ und der „eschatologischen Taufe“, also eine extreme Eschatologisierung dieses Sakramentes zu, was nicht unrichtig ist, aber vergessen läßt, daß die Grundlage dafür bereits in der Scholastik u. a. durch Duns Scotus geschaffen wurde und der CIC von 1917 die Gültigkeit der Spendung dieses Sakramentes von der unmittelbaren Todesgefahr abhängig machte. Was den Spender betrifft, so weiß der Vf. zwar um die bis ins 8. Jh. bestehende Praxis, daß auch Laien die Salbung vollziehen durften, steht jedoch voll zur gegenwärtigen Bestimmung des CIC can. 1003, daß nur ein Priester gültig dieses Sakrament spenden kann. Welche Probleme sich daraus in der gegenwärtigen pastoralen Situation ergeben, ficht den Vf. nicht an.

Gleiches gilt dann im 7. Teil, der das Sakrament des Ordo behandelt (351–392). Zur Diskussion um das Priestertum der Frau wird auf den Willen Christi, auf die Bestimmungen der Apostolischen Kirche und – was dem Vf. wohl am wichtigsten ist – die Weisungen der Glaubenskongregation, die Bestimmungen des CIC von 1983 und die lehrmäßigen Festlegungen des gegenwärtigen Papstes verwiesen, die alle darauf hinauslaufen, daß nur ein getaufter männlicher Christ zum priesterlichen Dienst zugelassen werden kann. Angesichts dieser unkritischen Haltung gegenüber den römischen Lehraussagen ist es erstaunlich, daß der Vf. im Verständnis des priesterlichen Amtes sehr stark den Dienstcharakter gegenüber der Gemeinschaft betont und nicht aus den Aussagen von Art. 10 der KiKonst. über den Unterschied zwischen dem gemeinsamen Priestertum aller Getauften und dem priesterlichen Dienstamt „dem Wesen und nicht dem Grade nach“ den Schluß zieht, wie es etwa die Gründonnerstagsschreiben des gegenwärtigen Papstes und sonstige römische Äußerungen tun, daß die Ordination mit einer quasi-ontologischen Veränderung des Ordinierten verbunden ist.

Als letztes der Sakramente wird die Ehe behandelt (393–433), deren Sakramentalität in der liturgischen Feier der Trauung gesehen wird. Die historische Problematik, daß durch Jh.e die Kirche keine Trauungs liturgie gekannt hat, wie auch die Tatsache, daß auch heute unter gewissen Umständen ohne jede liturgische Feier eine kanonisch gültige und damit nach dem Kirchenrecht sakramentale Ehe zustande kommt (vgl. die Bestimmungen von „Matrimonia mixta“ hinsichtlich der Eheschließung von konfessionsverschiedenen Partnern), wird nicht zur Kenntnis genommen und in der Argumentation überhaupt nicht berücksichtigt.

Schließlich folgen noch Darlegungen zu den sog. „Sakramentalien“ (435–509) und schließlich zum Gebet der Kirche (511–539). Überraschenderweise wird das Kirchenjahr und die Feier der Herrenfeste in dieser Gesamtdarstellung einer Theologie der Liturgie nicht behandelt. Aus welchen Gründen dies unterblieb, geht aus dem Werk nicht hervor, was umso erstaunlicher ist, als der Haupttitel von „Christus in der Zeit der Kirche“ spricht.

Für eine Gesamtbeurteilung des vorliegenden Werkes bleibt festzuhalten, daß der Schwerpunkt eher auf einer spirituellen Darlegung liegt, die den Stellenwert der Liturgie und insbesondere der Sakramente im Gesamten der Heilsgeschichte aufzeigen will, und nicht auf einer kritischen theologischen Auseinandersetzung. Dies zeigt sich besonders darin, daß die liturgiegeschichtlichen Darlegungen eher zu kurz kommen und bedauerlicherweise die ökumenischen Aspekte kaum behandelt werden. Die Aussagen des Vaticanum II werden zwar immer wieder als Grundlage zitiert wie auch die Ergebnisse der nachkonziliaren Liturgieerneuerung, aber im Sinne der römischen Interpretationen wie auch der Veränderungen durch den CIC von 1983, auf deren Spannungsverhältnis, um nicht zu sagen Widerspruch zu den Aussagen von Konzil und Liturgieerneuerung nicht eingegangen wird. Die gegenwärtige römische Lehrauffassung wird mehr oder weniger unkritisch wiedergegeben. Somit entspricht das Werk sicher den Erwartungen, die Rom an theologische Abhandlungen knüpft und die von den unmittelbaren Adressaten dieses Kompendiums, den italienischen Dozenten und Studierenden, zu erfüllen sind.

Salzburg

Franz Nikolasch

Bittlinger, Arnold: Das Geheimnis der christlichen Feste. Astrologische und tiefenpsychologische Zugänge. – München: Kösel 1995. 270 S., geb. DM 39,80 ISBN: 3-466-36425-6

Symboldidaktikern und -predigern bietet das vorliegende Buch von Arnold Bittlinger eine Fülle von Anregungen:

Wußten Sie schon, daß die Kerzen des Adventskranzes nicht nur auf die vier Sonntage im Advent, sondern auch auf die vier Elemente – Erde, Wasser, Feuer, Luft – verweisen? Und daß diese wiederum in Beziehung gesetzt werden können zu der Vision in Ez 1,4.10 (Stier – Adler – Löwe – Mensch) und zu den bekannten Evangelistensymbolen, aber auch zu den „Bewußtseinsfunktionen“ C. G. Jungs (Erde = Empfinden, Wasser = Fühlen, Feuer = Intuition, Luft = Denken) und den vier Persönlichkeitstypen F. Riemanns (in der Reihenfolge zwanghafter, depressiver, hysterischer, schizoider Typ)? Und daß darum der 1. Adventssonntag als „Tag der Erde“ zu begehen ist? Was sich im übrigen auch aus dem alten Adventsevangelium Mt 21,1–9 ergibt: da ist ja „von einem Berg die Rede, von Bäumen und Zweigen . . .“ (13). So daß an diesem Tage der auf einer „Eselsmutter“ reitende Jesus als „Bild des mütterlichen, mit seiner Schöpfung verbundenen Gottes“ (13) zu predigen und zu feiern wäre . . .

Doch damit nicht genug: Wir erfahren weiter, daß auch die Tierkreiszeichen in einem Bezug zu den Adventssonntagen stehen. So hat der Stier (1. Advent: Erde) noch zwei „Geschwister“, nämlich den Steinbock und die Jungfrau, so daß sich insgesamt ein (Advents-)Kranz mit zwölf „Gesichtern“ ergibt (wobei der Mensch durch den berechtigten „Wassermann“ und der Adler durch den „Skorpion“ substituiert wird). Wer unter einem der drei „Erdzeichen“ – z. B.: im Zeichen des Stiers – geboren ist, darf demzufolge am 1. Advent neben seinem eigenen Zeichen auch die seiner beiden „Erdgeschwister“ meditieren und sich mit den Sehnsüchten des „Erdmenschen“ befassen, die freilich in der Regel durch seinen Gegentyp, den „Feuermenschen“, verkörpert werden.

Wem das immer noch nicht reicht, der darf sich am 1. Advent bzw. in der 1. Adventswoche auch dadurch mit dem „Erdaspekt“ vertraut machen, daß er sich selber aus Lehm oder Ton modelliert. Am 2. Advent („Wasser-Aspekt“) darf er dann mit Wasserfarben malen, am 3. Advent („Feuer-Aspekt“) mit Kerzen und Räucherstäbchen hantieren, am 4. Advent („Luft-Aspekt“) Windrädchen basteln.

In ähnlicher Weise werden vom Vf. dann auch Weihnachten und Epiphania, Epiphania- und Passionszeit, Karfreitag, Ostern und Pfingsten, Trinitatis und Allerheiligen, Johannistag, Michaelstag und Ewigkeitssonntag astrologisch-tiefenpsychologisch-alchemistisch aufbereitet. Kostproben müssen genügen:

So wird eine Beziehung hergestellt zwischen der alchemistischen Farbfolge Schwarz, Weiß, Rot (bei der „aus der schwarzen Ur-Materie über eine weiße Zwischenstufe das rote Gold entsteht“, 107), den entsprechenden litur-

gischen Farben und der Trias von Karfreitag, Ostern und Pfingsten – als ein Weg, „der von der Nigredo über die Albedo zur Rubedo führt“ (127).

Die Tage der Karwoche werden auf die Bezeichnungen der Wochentage der hellenistisch-römischen Planetenwoche bezogen, der Palmsonntag also vom *Dies Solis* her interpretiert („Der Einzug Jesu in Jerusalem erinnert an die Sonnenwelt des Paradieses“, 139). Der Gründonnerstag wird als „Jupiter-Tag der Karwoche“ (158) entfaltet, an dem wir aufgefordert sind, „uns zu freuen an der Fülle und Schönheit des Lebens“ (158). Als *Dies Veneris* ruft uns der Karfreitag auf, „die Venus ernstzunehmen in unserem Leben und darüber nachzudenken, ob die Liebe einen gebührenden Platz in unserem Leben hat...“ (161). In vergleichbarer Weise werden auch die sieben Wochen der Pentekoste den sieben „Planeten“ zugeordnet, so daß hier Sonnen-, Mond-, Mars-, Merkur-, Jupiter-, Venus- und Saturnwoche aufeinanderfolgen. Daß Himmelfahrt in die „Venuswoche“ fällt und am Tag des Jupiters begangen wird, ist demnach nicht zufällig; ist Jesus doch am *Dies Veneris* am Kreuze „erhöht“ worden und nimmt nun – Himmelfahrt! – den Platz Jupiters, des „höchsten Gottes“ ein.

Zum Schluß – Stichwort Ewigkeitssonntag – erfahren wir noch, daß die zwölf Tierkreiszeichen auch zu den zwölf Grund- und Edelsteinen in Beziehung stehen, von denen Offb 21,19 berichtet. Da nach Offb 21,14 in diese Steine die Namen der zwölf Apostel eingraviert sind, ergeben sich überraschende Assoziationen: Der Jaspis z. B. gehört zum Sternzeichen der Fische, denen wiederum der Apostel Bartholomäus zugeordnet werden kann. Die rot-grüne Farbe des Steins erinnert an das „Martyrerblut des Bartholomäus“, macht aber auch deutlich, „daß aller Schmerz (rot) dem Neuwerden (grün) dient“ (236). Und so weiter...

Dies alles ist hochinteressant, zeugt von überquellender Phantasie und zeigt, auf welche Pfade man gelangen kann, wenn man (und frau) die „Enzyklopädie“, also die semantische Assoziations- und Interpretations-Maschine, in Höchstform arbeiten läßt (Umberto Eco). Und man könnte sich bedenkenlos auf das Spiel einlassen – wenn es nicht so schrecklich ernst gemeint wäre. So aber verkündigt dieses Buch einen neuen Glauben, der auf allerhand Geheimlehren ruht und herzlich wenig mit dem Glauben an Jesus, den Christus, zu tun hat. Diese Art esoterischer Hermeneutik erinnert stark an das Verfahren der Gnosis und anderer „hermetischer“ Heilslehren: Während die niederen Erkenntnisgrade am Wortsinn und damit an der Historie kleben, erschließt sich den Pneumatikern der wahre Sinn der Schrift im tiefenpsychologisch-astrologischen Jenseits aller (Heils-)Geschichte. In Wahrheit bedeutet nämlich alles etwas anderes, und wenn man näher hinschaut, kann alles alles – und damit nichts – bedeuten. Zudem geht es durchweg um Versatzstücke, die auch in anderen esoterischen Zusammenhängen gehandelt werden: Sonne, Mond und Sterne, die vier Elemente, Steine aller Art, Farben und Zahlen und allerhand Archetypen... Daß nun auch Bibel und Heilsgeschichte in diesem Brei verrührt werden, macht die Sache nicht christlicher, und man muß sich sehr wundern, daß so etwas in einem vormals katholischen Verlag erscheint.

Rostock

Karl-Heinrich Bieritz

In Ritualen das Leben feiern. Z. B. Schwangerschaft, Geburtstag, Führerschein, Umzug, Trennung, hg. v. Christiane Bundschuh-Schramm. – Mainz: M. Grünewald 1998. 183 S., kt DM 32,00 ISBN: 3-7867-2097-5

Die Liturgiefeier ist derzeit von einer eigenartigen Spannung geprägt. Einerseits sind vielfältige Ab- und Umrüche zu erkennen, andererseits gibt es auch ermutigende Aufbrüche. Die Antwort auf die Frage „Wie heute Gott feiern“ steht zwischen den Extremen einer ganz und gar dem vorgegebenen Ritus folgenden Fei ergestalt der Liturgie und einer stark „empfängerorientierten“ Feier, die sich an der jeweiligen Zielgruppe und hie und da auch sehr stark an der biographischen Situation der Mitfeiernden orientiert, dies vornehmlich bei den sog. Kasualien. Und da die Gemeinde als Subjekt und Mitträgerin der Liturgie durch das II. Vaticanum wieder neu entdeckt worden ist, ist es durchaus legitim, nicht nur nach der Liturgiefähigkeit des Menschen, sondern auch nach der Menschenfähigkeit der Liturgie zu fragen (vgl. ThRv 94 [1998], 232f).

Das vorliegende Buch geht aber noch einen Schritt weiter und greift neben Geburt, Heirat und Tod weitere lebensgeschichtlich wichtige Stationen auf und überhöht sie mit einer religiösen Feier. Das muß – so schreibt mit Recht E. Nagel in Gd 32 (1998), 76f unter der Überschrift „Nicht jede Feier ist Liturgie“ – „Seelsorgern wie Liturgikern und den von Amts wegen für die Liturgie Zuständigen zu denken geben: Warum genügen die herkömmlichen Angebote des Rituale und speziell des Benediktionale nicht? Müßten nicht heute – auf dem Hintergrund einer Communio-Ekklesiologie – konsequent Formen gesucht und entwickelt werden, die es Laien erlauben, solche Stationen ‚liturgisch‘ zu begehen – ohne den Dienst eines eigens dafür Beauftragten (so wie es gemeinschaftliches Beten ohne einen solchen Beauftragten gibt)? Es wäre höchst wünschenswert, daß sich an dem Buch eine heiße Diskussion

entzündet, denn es bringt auf praktische Weise Fragen auf den Punkt, die unterschwellig vorhanden sind, aber meist eher verschwommen diskutiert werden: der Zusammenhang von Liturgie und Leben, die Präsenz der Kirche an wichtigen Stationen des individuellen Lebens, die Verantwortung von Christen füreinander auf dem persönlichen geistlichen Weg, die sich gegenseitig ergänzende und (zu wenig?) fördernde Zuständigkeit von Laien und Amtsträgern.“

Für die Hg.in ist in unserer Gesellschaft der Ort der Religion die eigene Biographie. Und daher müsse sich auch die Liturgie biographieren, müsse der Bezugspunkt religiösen Feierns die eigene individuelle Biographie sein.

Nun zeigt sich bei den hier vorgelegten Modellen von Feiern, daß es sich weitgehend eben gerade nicht um Rituale handelt. Rituale benötigen den Konsens der Teilnehmenden darüber, daß die betreffende Form für sie authentisch ist. Doch handelt es sich um Erfahrungen, in denen kleine Gruppen übereingekommen sind, etwa einer Trennung von einem Partner mit bestimmten Handlungen und Texten eine Art Fei ergestalt zu geben. Dabei werden allerdings Taufe und Begräbnis auf die gleiche Ebene gesetzt wie die Feier eines 60. Geburtstages oder eines 10. Berufsjubiläums oder auch der Feier anläßlich des Erhalts eines Führerscheins. Insgesamt ergibt dies eine ziemlich diffuse Religiosität, jedenfalls ist vielfach ein Verzicht auf Merkmale christlichen Glaubens festzustellen. Zwar finden sich immer wieder einige an Gott gerichtete Sätze, so etwa bei dem Ritual zum Kinderwunsch, wo als Gebet vorgeschlagen wird: „Gott, du bist unsere Mutter und unser Vater. Auch du warst schon einmal schwanger. Mit der ganzen Welt und mit uns bist du schwanger gegangen. Du hast alles hervorgebracht, wie eine Mutter und wie ein Vater ihr Kind...“ (95). Einmal abgesehen davon, daß es hier durchaus längst kirchliche Liturgie zu diesen und ähnlichen Anlässen gibt – ein Blick in das „Benediktionale. Studienausgabe für die katholischen Bistümer des deutschen Sprachgebietes“ (hg. von den Liturgischen Instituten Salzburg, Trier, Zürich, Einsiedeln u. a. 1994) würde das zeigen –, finden sich in dem Buch manche grundlegenden liturgischen Elemente gar nicht. Es fehlt oft die für christliche Liturgie unverzichtbare Schriftverkündigung, es gibt trotz der Bitte häufig keine Segenszusage und – das verwundert dann schon nicht mehr – der Gottesbegriff bleibt ungeklärt. Von daher kann das, was hier vorgestellt wird, trotz aller Betonung der Subjekthaftigkeit der Feiern und der Bedeutung ihrer Biographie für die Liturgie zumeist nicht mehr zum Bereich christlichen Gottesdienstes gezählt werden.

Das Buch macht allerdings ganz deutlich, welche Anfragen auf die Liturgie in einer zunehmend entchristlichten Gesellschaft zukommen. Dabei ist jeweils zu klären, wo die Grenzen zwischen ihr und anderen die Sinnfrage zu beantwortenden versuchenden Feierformen liegt. Ein erster Versuch aus liturgiewissenschaftlicher Sicht dazu liegt vor: Die missionarische Dimension der Liturgie. Gott feiern in nachchristlicher Gesellschaft, hg. v. B. Kranemann / K. Richter / F. P. Tebartz-van Elst, Stuttgart 1998.

Münster

Klemens Richter

Franz, Ansgar: Tageslauf und Heilsgeschichte. Untersuchungen zum literarischen Text und liturgischen Kontext der Tagzeitenhymnen des Ambrosius von Mailand. – St. Ottilien: EOS 1994. XXII, 541 S., geb. DM 98,00 ISBN: 3-88096-289-8

Als der Rez. vor etwas mehr als 50 Jahren als neuernannter Prof. der Liturgiewissenschaft erstmals in Trier vor der Aufgabe stand, seiner (zumeist aus Heimkehrern von Krieg und Gefangenschaft bestehenden) Hörerschaft im Rahmen der Vorlesungen über das Stundengebet die heute noch gebrauchten Hymnen zu interpretieren, die uns Ambrosius von Mailand als Erbe hinterlassen hat, erwies sich die Vorbereitung dieser Vorlesungen als nicht gerade einfach; denn zu diesen Kostbarkeiten des Stundengebetes gab es damals noch kaum Literatur. Es sah so aus, als ob die Liturgiewissenschaft (soweit es sie gab) diese Schätze ebensowenig gewürdigt hätte, wie der Durchschnitt der Brevierbeter.

Diese Situation hat sich ein halbes Jh. später gründlich geändert. Wo mangelndes Angebot zu beklagen war, ist nun fast ein Überangebot festzustellen. Auf 540 kompakten Seiten hat ein junger Mainzer Nachwuchs-Liturgiker aus der Schule Hans-Jakob Beckers in dem hier zu rezensierenden Buch alle erdenklichen Fragen zu den vier wichtigsten dieser Hymnen kompetent beantwortet. Gleichzeitig liegt seit 1992 ein seinerseits wieder 695 Seiten starkes, analoges französisches Werk vor (allerdings zu allen 14 als ambrosianisch geltenden Hymnen), für das der bedeutendste französische Ambrosius-Kenner Jacques Fontaine als Hg. und wichtigster Mitarbeiter

gezeichnet hat. Leider mußte unser Vf. trotz des zweijährigen Abstands im Erscheinungsjahr (1992/1994) auf die Einarbeitung dieses französischen Werkes verzichten, da bei seinem Erscheinen die Drucklegung seiner eigenen hier zu besprechenden Arbeit fast abgeschlossen war (VIII). Das Vorwort ist bereits am 4. November 1993 unterzeichnet (IX). Nicht weniger als sieben Vorarbeiten Jacques Fontaines hat F. indes berücksichtigen können (500); zum Gesamtwerk hat er sich nachträglich ausführlich geäußert: ALW 35/36 (1993/4), 140–149 (in unserer Besprechung zitiert als „Franz, ALW 35/36“). Er steht nicht an, den von Jacques Fontaine und seinen (sämtlich höchst kompetenten) Mitarbeitern herausgegebenen stattlichen Bd als „Standardwerk“ (Franz AL 35/36, 149) zu bezeichnen.

Was es vor 50 Jahren da und dort an Artikeln zu den Ambrosius-hymnen gab, blieb auf der literaturwissenschaftlichen Ebene; es ist bezeichnend, daß die beiden nun vorliegenden gewichtigen Monographien die Ambrosius-hymnen nicht nur als Gebilde der spätlateinischen Literatur studieren, sondern in ihrer Einbettung in den Gottesdienst, näherhin in die Stundenliturgie. Sie studieren sie gleichsam, wie die Archäologen sagen, „in situ“, im liturgischen Kontext, und erst so entfalten sie ihren ganzen Reichtum. Hier profitiert der Leser von dem Fortschritt, den die Liturgiewissenschaft im letzten halben Jh. gemacht hat: sie hat Gebilde wie diese Hymnen mit anderen Augen sehen gelernt.

Die Berücksichtigung der liturgischen Einbettung der Hymnen ist beiden Veröffentlichungen gemeinsam; der Unterschied ist der, daß das Werk von F. diesen Gesichtspunkt durch einen eigenen Untertitel herausgehoben hat, während Fontaine im Titel nichts von dem auch ihm selbstverständlichen Akzent verrät: „Ambroise de Milan. Hymnes. Texte établi et annoté.“

Ein weiterer Unterschied besteht darin, daß F. seine Darstellung auf die vier wichtigsten der bei Fontaine behandelten vierzehn Ambrosius-hymnen beschränkt hat und dadurch wesentlich ausführlicher in der Interpretation sein kann als das französische Werk.

Die bei F. behandelten Hymnen sind die folgenden: zwei, die ihren liturgischen Ort in der Abendhore haben: „Deus creator omnium“ (37–146) und „Aeterna rerum conditor“, nach seinem Leitmotiv auch „Hahn-Hymnus“ genannt (147–275). Es folgt ein für die Morgenhore bestimmter Hymnus „Splendor paternae gloriae“ (277–387) und schließlich ein Hymnus zur dritten Stunde (9 Uhr vormittags) „Jam surgit hora tertia“ (389–469).

Man wird unserem Vf. bestätigen dürfen, daß er als Hintergrund seiner Interpretation dieser vier Hymnen mit Kompetenz und Umsicht die frühen Mailänder Zeugnisse über Morgen-, Abend- und Zwischenhore zusammengetragen hat, v. a. die im Schrifttum des Ambrosius enthaltenen (122–146, 357–387, 448–469).

Nicht vergessen hat unser Vf. nach der Einbettung der Hymnen im „Breviarium Romanum“ und in der neuen „Liturgia Horarum“ zu fragen (120–122, 273–275, 446f). Die Hymnen „Aeterna rerum conditor“ und „Splendor paternae gloriae“ haben seit eh und je ihren Platz in der Vesper bzw. in den Laudes des „Breviarium Romanum“ gehabt und haben ihn in der „Liturgia horarum“ behalten. Der Abendhymnus „Deus creator omnium“ war ausschließlich in der ambrosianischen Liturgie im Gebrauch (139); die römische Liturgie hat ihm erst in der „Liturgia horarum“ einen Platz gegeben, und zwar am Sonntag der dritten Woche im Jahreskreis in der Vesper. Ähnlich steht es mit dem Hymnus „Jam surgit hora tertia“; auch er war in der ambrosianischen Liturgie seit eh und je gebräuchlich (467–469) und ist von der römischen Liturgie erst in der „Liturgia horarum“ aufgenommen worden, und zwar als Auftakthymnus der Terz in der Osterzeit (446).

In diesem Kontext ist der Vf. bei drei seiner Hymnen auf eine peinliche Panne gestoßen, die den Redaktoren der „Liturgia Horarum“ anzulasten ist und die er mit Recht als solche kennzeichnet: man hat in den beiden Abendhymnen „mit non-chalant Begründung“ (275) zur Vermeidung von Überlänge jeweils zwei Strophen gestrichen (120–122; 275). Im Hymnus zur dritten Stunde wurden lediglich die drei ersten Strophen des alten Textes aufgenommen, die Strophen 4–8 fallengelassen. Wer etwas vom Gesetz der Achtstrophigkeit bei den echten Ambrosius-hymnen und vom kunstvollen Gedankengeflecht ambrosianischer Strophen weiß, kann dem Vf. nur beipflichten, wenn er von „einer erschreckenden Haltung im Umgang mit poetischen Texten“ (275) spricht.

Lediglich beim Morgenhymnus „Splendor paternae gloriae“ kann F. mit Genugtuung feststellen: „Die Maßgabe des Konzils, die Hymnen in der alten Form wiederherzustellen, ist in diesem Fall geglückt“ (356).

Der Vf. hat keine Bedenken, mit den meisten Autoren die vier behandelten Hymnen für authentisch ambrosianisch zu halten. Die leicht abweichende Sicht Fontaines, der den Morgenhymnus „Splendor paternae gloriae“ nur für „sehr wahrscheinlich echt“ hält, weist er mit guten Gründen zurück: (Franz, ALW 35/36, 146).

In der Frage nach dem Adressaten der Hymnen besteht für F. nach Ausweis des Exkurses I (53–57) kein Zweifel daran, daß diese vier (und aller übrigen) Ambrosius-hymnen an Christus gerichtet sind.

Den Versuch Fontaines, im Auftakt des Hahn-Hymnus „Aeterna rerum conditor“ Vater und Sohn miteinander angeredet zu hören, lehnt unser Vf. wieder mit guten Gründen ab (ALW 35/36, 149, A. 35).

Der Hinweis auf meine 1982 nachgedruckte Bonner Antrittsvorlesung von 1946 zur Psalmenfrömmigkeit der Märtyrerkirche (57) ist in ihrer Parallelisierung von Psalmen und Hymnen irreführend. In den Ambrosius-hymnen regiert das „ad Christum“, beim frühchristlichen Psalmenbeten koexistiert es mit dem breiteren Phänomen des „cum Christo“.

F. hat mit den die Mailänder Stundenliturgie betreffenden Partien seiner Arbeit sicher einen wichtigen Beitrag zur Frühgeschichte des Stundengebetes in der Westkirche geleistet. Aber er hat mehr angestrebt und tatsächlich wesentlich mehr erreicht.

Es ist seinen geduldrigen, eindringenden Bemühungen um die Einzelheiten dieser vier Hymnen (lediglich bei den von der Linguistik inspirierten Partien, etwa 39–53, 149–160, muß ich mich eines Urteils enthalten) gelungen, das Bild des großen Mailänder Bischofs aus dem 4. Jh. neu aufleuchten zu lassen. Wo noch etwas vom alten Soupçon überlebt haben sollte: so spät in der lateinischen Literaturgeschichte könne es doch wohl kaum noch so etwas wie große Dichtung gegeben haben, wird als Vorurteil entlarvt, ganz im Sinne dessen, was uns die Niederländerin Christine Mohrmann (1903–1988) über die christliche Latinität gelehrt hat.

Daß einer der großen, wenn nicht der größte Vertreter dieser spätlateinischen christlichen Poesie für eine politische Karriere im spätantiken Reich ausgebildet war, sie etwa ein Jahrzehnt lang durchlaufen hat, um dann ziemlich abrupt in eine geistliche Laufbahn „katapultiert“ zu werden, macht die literarische (aber auch theologische) Leistung besonders bemerkenswert. Man denkt unwillkürlich an einen Großen der zeitgenössischen französischen Literatur, Paul Claudel (1868–1955), der lebenslang im diplomatischen Dienst seines Landes tätig war.

F. hat Wert auf den Nachweis gelegt, daß diese Spätblüte lateinischer Poesie stärker als man es erwartet hätte, in Kontinuität zur antiken lateinischen Poesie steht; man vgl. im Autoren-Index etwa die Eintragungen zu Ovid (529f) und Vergil (531), oder was 161–167 in einem eigenen Exkurs zur paganen Tradition des Hahn-Motivs zusammengetragen ist.

Wichtigstes Hilfsmittel bei der Herausarbeitung der Eigenart ambrosianischer Poesie war für den Vf. die systematisch durchgeführte Erhellung der dichterischen Aussagen durch Parallelen aus den Prosa-Schriften des Ambrosius.

Hier war der seltene Fall eines Selbstzitates zu behandeln. Ambrosius zitiert stillschweigend in einer Predigt zu einem atl. Text (hex. 5) seinen eigenen Hahn-Hymnus (vgl. Exkurs 3 [174–179]). Hier liefert der Dichter selber ein Schlüsselwort für die Interpretation seines Hahn-Hymnus, das Wort von Christus, dem „gallus mysticus“ (178). Mit Fontaine nimmt F. an, „daß der Hymnus vor der Predigt verfaßt worden ist“ (175, A. 662). Gerne hätte man gehört, ob dieser Fall eines stillschweigenden Selbstzitates in der antiken Literatur singular ist, oder ob es andere Belege für den (uns Heutige befremdenden) Vorgang gibt.

Eine zweite Erkenntnis der bisherigen Ambrosius-Forschung hat die Arbeit von F. wesentlich verdeutlicht: daß diese Hymnen eine Station auf dem Wege der abendländischen Christologie bedeuten. Zum Hymnus „Splendor paternae gloriae“ zitiert F. zustimmend ein Wort des Würzburger Patrologen P. Plank, hier sei „mit großem Geschick der Versuch gemacht, die alte christologische Tradition in die neue nach-nizänische Zeit hinüberzueretten“ (352). Diese Formulierung scheint mir treffsicher die dogmengeschichtliche Bedeutung der ambrosianischen Christushymnen zu kennzeichnen: eine Bedeutung, die F. neu ins Licht gerückt hat.

Die hier rez. Mainzer liturgiewissenschaftliche Diss. darf auf Grund des Gesagten auf starkes interdisziplinäres Interesse rechnen, v. a. bei Patrologen, Latinisten, Kultur- und Frömmigkeitshistorikern. Sie werden alle dankbar sein, daß der 63 Seiten starke Anhang (478–541) nicht von Torschlußpanik gekennzeichnet ist, sondern umsichtig und zuverlässig mit einem Index der Schriftstellen und der Ambrosiusstellen, mit einem Verzeichnis der Quellen und Sekundärliteratur (495–509), aber auch mit sorgfältigen Indices der Autoren und der übrigen Personen und Sachen die Ergebnisse der Arbeit aufschlüsselt und erreichbar macht (unter dem Stichwort „Hahn“ fehlt selbst der Hahn auf der Kirchturmspitze [537] nicht).

Die Klage, daß dort, wo die Liturgie Poesie – in unserem Fall große Poesie – wird, die Interpreten verlegen werden oder gar verstummen, läßt sich angesichts einer so respektablen Interpretationsleistung, wie sie in dem hier besprochenen Werk von F. vorliegt, schlechterdings nicht mehr aufrechterhalten.

Einzelausstellungen: S. 12, A. 42: In der Formulierung „sündenvergebender Hahnenschrei“ geht der Vf. in der dichterischen Kühnheit der Aussage über den Hahn weit über Ambrosius hinaus: doch wohl unzulässig weit; S. 24, A. 100, Z. 6: Im Verweis auf die A. 423 muß es statt „oben“ heißen „unten“; S. 32, Z. 3 des letzten Abschnitts heißt es: „unter bewußter Absehung seiner historischen Bezüge“: eine der wenigen stilistischen Härten bei sonst flüssiger und gut lesbarer Darstellung; S. 43: Hier taucht in Z. 7 ein mittelhochdeutsches Zitat ohne Quellenangabe auf; S. 56 „den Vater kön-

nen wir nicht direkt ansprechen“: Tun wir es nicht immer wieder – mit Ambrosius – beim liturgischen Gebrauch des Herrengebets? S. 144, Z. 4: Hier ist von einer „Oratio ad vitam“ die Rede, ohne daß der Begriff erklärt wird; S. 251, A. 1003: Den Schächer am Kreuz „Dieb“ zu nennen ist ein für den deutschen Leser befremdender Anglizismus; S. 358: „Göttlicher Tempel“, Fehlübersetzung statt „Tempel Gottes“; S. 429: Der Ausdruck „Kindersorge“ in der vorletzten Zeile ist ungewöhnlich und nicht unmittelbar verständlich.

Trier

Balthasar Fischer

Hauke, Reinhard: Die lobpreisende Memoria. Die ökumenische Dimension der Christusanamnese in doxologischer Gestalt. – Paderborn: Bonifatius 1995. 295 S. (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, 61), kt DM 64,00 ISBN: 3-87088-853-9

Bei einem ersten Blick auf das Inhaltsverzeichnis der 1994 von der Univ. Passau angenommenen Diss. fällt ihre relative Kleinligierigkeit auf. Was zunächst nur eine gute Ordnung zu sein scheint, stellt sich bei näherem Hinsehen schnell als Problem dar: An keiner Stelle der Studie wird der Mosaikcharakter durch eine überblickende Zusammenfassung aufgehoben, zumal die einzelnen Gliederungspunkte an mancher Stelle äußerst disparat sind. Z. B.: (II. Teil) 2.1 Die Kommissionsarbeit in Vorbereitung der Edinburgher Konferenz, 2.2 Die neue Methode von Edinburgh: Kennenlernen des anderen als Hilfe zur tieferen Einheit, 2.3 Die Konferenzaussagen über das Abendmahl, 2.4 Christusanamnese in den Gottesdiensten von Edinburgh, 2.5 Die Konferenz von Edinburgh und ihre Bedeutung für die These der Arbeit: Wiedergewinnung des doxologischen Charakters in der Feier des heiligen Abendmahles?, 2.6 Edinburgh 1937 – Was nun?

Es fällt auf, daß Überschriften unverhältnismäßig lang sind, während die einzelnen Kapitelchen selbst selten mehr als 3–4 Seiten umfassen. Die einzelnen Teile stehen unverbunden nebeneinander: Zunächst werden viele kleine und nach einem nicht näher erläuterten System ausgewählte Punkte der Geschichte herausgegriffen, an denen „I. Der eucharistische Charakter des Abendmahls im Wandel der Zeit“ dargestellt werden soll (19–112). Rez. fragt sich, ob der Begriff „Abendmahl“ in diesem Zusammenhang durchgängig und einheitlich auf die zahlreichen Schriften mit ihren verschiedenen Horizonten sowie die unterschiedlichen Bekenntnisse angewendet werden kann (1. Das Eucharistiegebet in den alten Kirchen des Westens und Ostens bis zur Reformation, 2. Die Gottesdienstordnung Martin Luthers – Wiedergewinnung oder Verlust des altkirchlichen Charakters im Eucharistiegebet, 3. Der eucharistische Charakter in reformatorischen Abendmahlsordnungen des 16./17. Jahrhunderts, 4. Der eucharistische Charakter in Theologie und liturgischer Praxis des 19. Jahrhunderts, 5. Der Berakah-Charakter im Abendmahlsgebet bei den liturgischen Reformen der jüngeren liturgischen Bewegung in der evangelischen Kirche Deutschlands). Es ist nicht erkennbar, ob es sich letztlich um eine liturgiegeschichtliche Darstellung oder eine systematische Fragestellung anhand der Liturgiegeschichte und der evangelischen liturgischen Praxis handelt.

Das II. Kap. („Der doxologische Charakter des heiligen Abendmahles als Gesprächsthema und liturgische Praxis in der Zeit des weltweiten ökumenischen Dialogs“) ist der längste Teil der Arbeit (113–230). In chronologischer Reihenfolge werden die unterschiedlich bedeutsamen Meilensteine in Form von Berichten und Zusammenfassungen einzelner Sitzungen und Konferenzen dokumentiert. Vf. stellt die jeweiligen Schriften und Dokumente zunächst dar und zeichnet ihren Inhalt nach. Diese werden durch die aufgearbeitete – sowohl evangelisch-theologische wie katholisch-theologische – Sekundärliteratur ergänzt.

Der III. Teil der Arbeit will die „Rezeption der Konvergenz von Lima im Verständnis der Eucharistie“ (231–262) untersuchen, leistet jedoch wenig Inhaltliches und bietet vielmehr weitere sehr verschiedene liturgiegeschichtliche Facetten, die in ihrer Unterschiedlichkeit ungewichtet nebeneinander stehenbleiben.

Der Begriff der „memoria“ wird nicht eigentlich definiert, auch nicht von ähnlich gelagerten Begriffen („imitatio“, „Mimese“, „Anamnese“) abgegrenzt, obwohl die Literaturlage dies durchaus zuließe. Es wird eher auf die scheinbar durch die Ökumenische Bewegung legitimierte Frage „Wie das Gedächtnis des Herrn – die Memoria – begehen? Wie Eucharistie feiern“ (13) eingeleitet. In ökumenischer Perspektive möglicherweise strittige Themenkomplexe wie „Opfertheologie“ oder „Amtsverständnis“, die für die Eucharistietheologie doch wohl einschlägig sind, werden nur am Rande gestreift. In diesem Zusammenhang hätte eine Bezugnahme oder Darstellung eines neuzeitlichen Eucharistieverständnisses der römisch-katholischen Theologie mit Rückgriff auf bibeltheologische Erkenntnisse hilfreich sein können, um wirkliche Divergenzen aber auch einen echten Konsens erkennen zu können.

Kann die vorliegende Arbeit bzgl. möglicher Perspektiven für die konkrete ökumenische Arbeit befriedigen und letztlich fruchtbar

werden für die theologische und näherhin die liturgiewissenschaftliche Forschung und liturgische Praxis? Zwei Seiten Zusammenfassung (263–265) können solches nur begrenzt leisten. Die Auflistung und Durchsicht sowie das Nachzeichnen der Dokumente auf dem Weg zu einer größeren Ökumene sind jedoch hilfreich; die Studie kann eine Anregung und v. a. auch eine Materialquelle für weitere wissenschaftliche Arbeiten sein – sowohl auf den Gebieten der Ökumene und der Eucharistietheologie als auch hinsichtlich der Anamnese-forschung und dem Umgang mit liturgiehistorischen Quellen. Unabhängig von den kritischen Anmerkungen ist sie durchaus nützlich, da sie eine Fülle von Einzelmomenten und eine beträchtliche Zahl an historisch ein- und aufzuarbeitenden Aspekten in den Blick rückt.

An ein reiches Quellenverzeichnis am Ende des Werkes (1. Liturgische Quellen, 2. Quellen zur Ökumenischen Bewegung) schließt sich ein umfassendes Literaturverzeichnis an; das nachfolgende Register ist mit nur 38 Begriffen „Sachen“ wohl zu knapp ausgefallen, als das es von großem Nutzen sein könnte.

Münster

Dietmar Thönnies

Wort und Buch der Liturgie. Interdisziplinäre Beiträge zur Wirkmächtigkeit des Wortes und Zeichenhaftigkeit des Buches, hg. v. Hanns Peter Neuheuser. – St. Ottilien: Eos 1995. VIII, 520 S., geb. DM 148,00 ISBN: 3-88096-787-3

Im Hintergrund des Sbdes steht eine lange kirchliche, insbesondere liturgische Hochschätzung des biblischen Wortes, die durch das Zweite Vatikanische Konzil, v. a. die Liturgiekonstitution, wieder neu in das Bewußtsein gerufen worden ist. Die Bedeutung der Wortverkündigung und ihr theologisches Gewicht sind gewachsen. Damit stellt sich auch neu die Frage nach der Gestalt des liturgischen Buches, aus dem die Schrifttexte verkündet werden. Der vorliegende Sbd deckt ein breites Themenspektrum ab, indem er in die Theologie des Wortgottesdienstes einführt, verschiedene Aspekte der Liturgiegeschichte, darunter v. a. die Gestalt des Evangeliums, behandelt und durchaus gewichtigen Fragen der gegenwärtigen Pastoral nachgeht.

Das Buch läßt sich wegen der Fülle der Beiträge kaum wirklich darstellen, nur einige Aufsätze können hervorgehoben werden. Liturgiewissenschaftlich interessiert besonders OTTO NUSSBAUM, *Zur Gegenwart Gottes/Christi im Wort der Schriftlesung und zur Auswirkung dieser Gegenwart auf das Buch der Schriftlesungen* (65–92), der u. a. ausführlich patristische und liturgiehistorische Zeugnisse für den Glauben an die Gegenwart Gottes/Christi in der Schriftverkündigung der Liturgie zusammenträgt. Lesenswert ist auch der Beitrag des evangelischen Theologen DIETRICH MEYER, *Das Wort Gottes auf dem Konzil* (93–121). Hier wird die Rede vom Wort Gottes im Zusammenhang der tiefgreifenden Umwälzungen der Theologie zu Beginn des 20. Jh.s erklärt und Nähe zu Anliegen der evangelischen Theologie bescheinigt. Bei HANNS PETER NEUHEUSER, *Das Bild vom Tisch des Wortes und des Brotes. Kernaussagen der Liturgiekonstitution zum Verhältnis von Wortgottesdienst und Eucharistiefeier* (133–169) liest man eine abwägende Darstellung der konziliaren und nachkonziliaren Dokumente zum Thema, v. a. aber Hinweise auf die Vielschichtigkeit der Rede vom „Tisch des Wortes“. Materialreich sind die Beiträge von NIKOLAUS GUSSONE, *Der Codex auf dem Thron. Zur Ehrung des Evangelienbuches in Liturgie und Zeremoniell* (191–231), und von JOHANNES HELMRATH, *Die Inthronisation des Evangelienbuches auf Konzilien* (233–279), je für sich anregende und weiterführende Lektüren. Daneben findet man Beiträge, die man hier kaum erwartet, so JOSEF DAHLBERG über das Rollenverständnis des Kirchenchors in Vergangenheit und Gegenwart (421–434) oder KARLHEINRICH HODES über den Introitus als liturgisch-kirchenmusikalischen Impuls (435–444).

Manche Akzentsetzung irritiert, wenn etwa Jo HERMANS vorschlägt, Kinder das Evangelium küssen zu lassen, um so größere Sensibilität für die Bedeutung des Gotteswortes zu fördern; wenn derselbe Vf. bei der Forderung, Kinder als Lektoren zu berücksichtigen, die doch entscheidende Frage nach dem Verstehen des Textes nur am Rande behandelt (309–351); oder wenn im Aufsatz von EDWARD J. BIRKENBEIL über das *dialogische Sprachhandeln in der Liturgie* – ein Beitrag ohne jeden Rekurs auf die entsprechende liturgiewissenschaftliche Diskussion – aus vertikaler und horizontaler Sprechrichtung die Verschränkung zum Kreuz konstruiert wird (281–308).

Problematisch sind v. a. zwei Punkte: Insgesamt vermißt man die Auseinandersetzung mit der jüngeren wissenschaftlichen Diskussion um die Bibel in der Liturgie, die sich insbesondere mit dem Verhältnis von AT und NT, dem Ritual des Wortgottesdienstes, der Rezeption beider Teile der einen Bibel im christlichen Gottesdienst etc. beschäftigt. Im Buch steht verkürzend allein das Evangelium respektive das Evangelium im Mittelpunkt. Wenn Nussbaum schreibt: „Die auch im geltenden Meßbuch so nachdrückliche Hervorhebung des Evangeliums darf jedoch nicht zu einer Unterbewertung der übrigen Lesungen der Heiligen Schrift führen“ (88), dann

entgeht leider der Sbd der Gefahr einer solchen Unterbewertung in keiner Weise. Das AT in der Liturgie existiert hier nicht.

Schließlich liefert der Bd zweifelsohne veritable Beispiele für die Gestaltung des Evangeliums in neuerer Zeit. Doch bleibt man hier ganz auf vorgezeichneten Pfaden, wo doch im Gespräch mit der zeitgenössischen Buchgestaltungskunst andere Wege beschritten werden könnten. Beispiele dafür liegen längst vor, wie ein Blick in die katholische Kirche in Frankreich zeigt (vgl. *Chroniques d'art sacré* 1996, Nr. 48, 1–7). So liegen die Stärken des vorliegenden Buches eher im Bereich der historischen Forschung, während die Fragen, die die Gegenwart stellt, nur gestreift werden.

Erfurt

Benedikt Kranemann

Erwachsene auf dem Weg zur Taufe. Werkbuch Erwachsenenkatechumenat. Erarbeitet von Matthias Ball u. a. im Auftrag der Zentralstelle Pastoral der Deutschen Bischofskonferenz und des Deutschen Liturgischen Instituts. – München: Kösel 1997. 168 S., kt DM 34,00 ISBN: 3-466-36466-3

Für den Beobachter der liturgischen Szene im deutschen Sprachbereich ist es nicht mehr zu übersehen: es kommt Bewegung in den bisher nur sporadische Lebenszeichen zeigenden Erwachsenenkatechumenat. Nach der katechetisch-liturgischen Handreichung „Erwachsene fragen nach der Taufe“ (München 1992), z. T. von denselben Autoren im Auftrag derselben Instanzen herausgegeben, ist hier ein andersgeartetes Werkbuch vorzustellen. Es enthält keine Katechesen und liturgische Feiern wie das vorausgehende, es handelt sich vielmehr im wesentlichen um eine erfahrungsbezogene Anleitung zur Durchführung des Erwachsenenkatechumenats. Diese wird von einer Geschichte des Katechumenats in Deutschland und einigen theologischen Reflexionen über den Erwachsenenkatechumenat gerahmt.

Das Vorwort (9) des Erfurter Bischofs Dr. Joachim Warnke zeigt, daß inzwischen auch (einige) Bischöfe die Bedeutung dieser Zukunftsaufgabe erkannt haben. Die Entwicklung des Katechumenats in Deutschland, die E. WERNER im einleitenden Kap. (13–35) erstmals resümiert, läßt bischöfliches Engagement in dieser Frage erst seit wenigen Jahren erkennen. So wird in den Diözesen Münster und Augsburg die „Feier der Zulassung“ für die Taufbewerber des ganzen Bistums zentral im Dom begangen.

Das Herzstück des Werkbuches besteht in ganz konkreten Vorschlägen „Zur Pastoral des Katechumenats in den Gemeinden“ (37–130), wobei der Ablauf des Erwachsenenkatechumenats zugrunde liegt. Verfaßt haben es zwei Diözesanbeauftragte für den Katechumenat, M. BALL vom Bistum Rottenburg und F.-P. TEBARTZ-VAN ELST vom Bistum Münster. Sie betreiben keine graue Theorie, sondern entwickeln ihre Vorschläge aus einer großen Zahl von Erfahrungsberichten über den Katechumenat in ihren Diözesen, die in den Text eingestreut sind. Die konsequent durchgehaltene Erfahrungsbezogenheit macht letztendlich das Besondere dieses Buches aus.

Im dritten Teil geht es um „Theologische Perspektiven zum Katechumenat“ (130–154). Dabei analysiert TEBARTZ-VAN ELST das „Christwerden und Christbleiben unter sich verändernden gesellschaftlichen Bedingungen“. Die Gegenwart charakterisiert er als „nachchristliche Gesellschaft“, die einerseits von der Säkularisierung geprägt, andererseits „auf eine neue, bisher nicht vergleichbare Weise religionsproduktiv“ sei (133). BALL sieht den „Katechumenat als Paradigma einer Kirche im Werden“. Es geht ihm dabei um ein dynamischeres Sakramenten- und Kirchenverständnis. WERNER warnt davor, den „Katechumenat im Kontext der gemeindlichen Sakramentenpastoral“ einfach als Muster zu übernehmen, da die Ausgangssituationen der einzelnen Sakramente zu verschieden seien. Wohl benennt er konkrete katechumenale Elemente (147) für die Sakramentenpastoral und konkretisiert diese am Beispiel der Vorbereitung der Kleinkindertaufe, Erstkommunion und Firmung.

In einem Anhang gibt WAIBEL nützliche „Hinweise zur Terminologie“ des Erwachsenenkatechumenats, dessen ursprünglich lateinische und griechische Begriffe, wie Exorzismus, Skrutinien, *illuminandi* usw. sich nur schwer eindeutschen lassen. Eine Tabelle mit den Taufzahlen der über Siebenjährigen von 1972–1995, zwei kurze Situationsberichte des Katechumenats in der deutschsprachigen Schweiz und in Österreich, Literaturhinweise zum Thema sowie Kontaktadressen für weitere Auskünfte runden dieses Werkbuch ab.

Das Christwerden von Erwachsenen könnte der Kirche in unseren Ländern helfen, ihre missionarische Seite wieder zu entdecken. Leider handelt es sich bisher um eine immer noch zu wenig erkannte und gewürdigte Chance. Dieses Werkbuch leistet ausgezeichnete Aufklärungsarbeit für die notwendige Bewußtseinsbildung. Es kann daher jedem wachen Christen empfohlen werden, gerade weil es bei aller Begeisterung für die Sache realistisch und nüchtern geschrieben ist und auch offene Fragen benennt.

Dem Rez., der als federführendes Mitglied der Arbeitsgruppe „Die Feier der Eingliederung in die Kirche“ von 1975 mitgearbeitet hat, seien einige ergänzende Hinweise zur Geschichte des Katechumenats in Deutschland gestattet. Schon bald nach der Konstituierung der Bearbeitergruppe in Münster (Lengeling, Plock, Probst,

Richter) wurde Kontakt mit P. Roland Arndt OP von der KGI Köln aufgenommen und während der ganzen Zeit gehalten, da dort das einzige Katechumenatszentrum in Deutschland angesiedelt war. U. a. habe ich 1974 an der Feier der Zulassung und der Eingliederung einer Bewerberin in St. Stephan Köln-Lindenthal teilgenommen, um konkrete Erfahrungen mit dem Erwachsenenkatechumenat zu sammeln. Zu ergänzen wäre auch eine Tagung über Erwachsenentaufe und Gemeindekatechese vom 2.–4. März 1975 im Katechumenatszentrum der Katholischen Glaubensinformation – Köln, bei der R. Arndt, D. Zimmermann, R. Dumont, Wim Thys aus Antwerpen und Rez. als Referenten mitwirkten. Die Referate dieser Tagung wurden m. W. von R. Arndt in hektographierter Form verbreitet. 1975 hat in Bensberg eine weitere Tagung stattgefunden. Diese Ergänzungen wollen sagen, daß die Ursprünge der Studienausgabe von 1975 noch weiter erhellt werden müssen. Nach meiner Einschätzung dürfte es darüber noch nicht bearbeitetes Archivmaterial geben, einiges ist beim Rez. vorhanden. Doch wäre die Suche und Aufarbeitung über die Zielsetzung eines Werkbuches hinausgegangen. Hier bleibt noch Raum für wissenschaftliche Untersuchungen. Als Mitbearbeiter des ersten Werkbuches „Katechumenat heute“ von 1976 möchte ich dem neuen, v. a. in seinem Hauptkapitel exzellenten Werkbuch wünschen, daß es die Barrieren, die der Realisierung des Erwachsenenkatechumenats im deutschsprachigen Raum immer noch entgegenstehen, überwinden und eine fruchtbare Praxis initiieren hilft. Das wird nur gelingen, wenn sich mehr Christen als bisher für den Erwachsenenkatechumenat engagieren. Das Buch kann dazu ausgezeichnete Dienste leisten.

Vallendar

Manfred Probst

Klinghardt, Matthias: Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft. Soziologie und Liturgie frühchristlicher Mahlfeiern. – Tübingen: A. Francke 1996. XI, 633 S. (Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter, 13), geb. DM 126,00 ISBN: 3-7720-1879-3

Diese in Heidelberg angenommene Habil.-Schrift ist v. a. für die Liturgiewissenschaft von erheblicher Bedeutung. Niemand, der sich mit der Entwicklung der Eucharistiefeier in der frühen Kirche beschäftigt, kann zukünftig daran vorbeigehen. Vf. geht dabei von der schlichten Frage aus: Wie kamen frühchristliche Gemeinden dazu, sich zu gemeinschaftlichen Mählern zu versammeln, zumal der Beginn nicht durch Einheit, sondern durch Vielfalt der Liturgie gekennzeichnet ist.

Nach einer gründlichen Darlegung dieser Fragestellung in der Forschung widmet sich die Arbeit vornehmlich der äußeren Gestalt des Mahles, also des konkreten Mahlverlaufs, und verzichtet auf eine Erörterung etwa der Einsetzungsworte. Ausgangspunkt ist die Einsicht, „daß die konkrete Mahlform der ausformulierten Reflexion auf ihren theologischen Gehalt jeweils voraus liegt“ (17). Theologisch wichtige Fragen wie Gegenwart des Herrn, sakramentaler Charakter, Verständnis der Herrenmahlparadosis etc. werden selbstverständlich behandelt, doch ausschließlich in Hinordnung auf die konkrete Mahlgestalt.

In einem 1. Kap. werden die Privat- und Vereinsmähler der griechisch-römischen Antike dargestellt (21–174), z. B. Mahlverlauf und Speisen, Soziologie der Raumgestalt (Sitzordnung, Teilnehmer), Mahl und Symposion. Ein 2. Kap. befaßt sich mit Gemeinschaftsmahl und Gottesdienst im hellenistischen Judentum (175–267): Therapeutenmahl, Mahl- und Gemeindeorganisation in Qumrantexten, Synagogengottesdienst und Mahl. Das 3. Kap. zeichnet Mahl und Gemeinschaft in Korinth nach (269–371): Gestalt der Mahlfeier, Mahlordnung und theologische Argumentation in 1 Kor 11, Mahl und Wortgottesdienst. Das 4. Kap. widmet sich dem Mahl und den Mahlgebeten in der Didache (373–492). Abschließend findet sich ein Überblick über Liturgie und Soziologie des Mahls vom 2. Jh. (Justin, Eucharistie und Agape, Hippolyth) bis zum 4. Jh., also von der „Mahlfeier zur Messe“ (493–534). Außergewöhnlich umfangreiche Literaturangaben, wie bei dieser interdisziplinären Thematik nicht anders zu erwarten, Abbildungen und Register ergänzen die Abhandlung.

Die Fülle der Einsichten kann hier nicht einmal aufgezählt werden. Vieles von dem, was heute in der Liturgiewissenschaft weithin schon selbstverständlich ist (vgl. H. B. Meyer, Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral, Regensburg 1989), wird hier überzeugend begründet, zugleich aber viel differenzierter aufgeschlüsselt als bislang geschehen. So wird nun niemand mehr behaupten können, die Didache beziehe sich nicht auf die Eucharistie, sondern lediglich auf eine Agape. Deutlich wird auch, daß die Mahlgestalt die eigentliche Konstante ist, nicht die jeweilige spezielle Mahltheologie. Das gilt vornehmlich für den Einsetzungsbericht, der in den ersten beiden Jh.en sicherlich nicht als notwendig für das angesehen

wurde, was später Konsekration genannt wird. Er erscheint erst seit Beginn des 3. Jh.s als Teil des liturgischen Formulars, „und selbst dann ist nicht klar, ob sich dieser Aspekt ungebrochen bis zu den Anaphoren des 4. und 5. Jh.s durchgehalten hat“ (523). Allen Zeugnissen gemeinsam ist jedoch, daß der entscheidende Akt, in dem sich die Gemeinde ihrer religiösen Identität versicherte, die Gebete waren, die über den Speisen gesprochen wurden. Die Übernahme der Einsetzungsworte zeigt dann nach Auffassung des Vf.s, daß zunehmend der Tod Jesu als die entscheidende Instanz für die Vergegenwärtigung der christlichen Identität galt. Ist es aber nicht so, daß Texte wie Did. 9–10 oder Const. apost. VII, 25–26 noch ein archaisches Stadium einer auf das Kommen des Herrn ausgerichteten Gemeinde verkörperte, wobei nicht nur die Einsetzungsworte, sondern der Passahbezug überhaupt fehlen? In diesem Zusammenhang ist es schade, daß liturgiewissenschaftliche Forschungen kaum zur Kenntnis genommen werden, etwa die von C. Giraudo (z. B. *Eucaristia per la Chiesa*, Rom 1989).

Vf. sieht zwei verschiedene Grundformeln der frühen Mahlfeiern gegeben, die sich schon für jüdische Gemeinschaften nachweisen lassen: einmal Beginn mit dem Mahl, danach Gebet und gegebenenfalls Belehrung während des Symposions; dann aber auch Beginn mit Schriftlesung und Auslegung, worauf Gebete und Mahl folgen. Vf. zeigt übrigens auch auf, wie sich für die Dogmengeschichte eine Loslösung der Behandlung theologischer Fragen in der konkreten Mahlversammlung entwickelt.

Zu hoffen bleibt nun, daß die Thesen dieser Arbeit in den verschiedenen theologischen Disziplinen rezipiert werden bzw. eine konstruktive Auseinandersetzung damit erfolgt.

Münster

Klemens Richter

Wie weit trägt das gemeinsame Priestertum? Liturgischer Leitungsdienst zwischen Ordination und Beauftragung, hg. v. Martin Klöckner / Klemens Richter. – Freiburg / Basel / Wien: Herder 1998. 284 S. (Quaestiones Disputatae, 171), kt DM 48,00 ISBN: 3-451-02171-4

Nicht jedes Buch der Reihe „Quaestiones Disputatae“ löst den Reihentitel so ein wie dieser Bd, der in seiner Substanz die Vorträge enthält, die auf dem Kongreß der Arbeitsgemeinschaft katholischer Liturgikdozentinnen und Liturgikdozenten im deutschen Sprachgebiet vom 23.–27. September 1996 in Quarten (Schweiz) gehalten wurden. Der Problemhintergrund besteht in dem wachsenden Priester-mangel im ganzen deutschen Sprachbereich, der dazu geführt hat, Laien immer stärker mit Leitungsdiensten – auch liturgischen – zu beauftragen, die früher in der Regel sakramental ordinierten Leitern vorbehalten waren. Häuft man diese Leitungsdienste bei theologisch gut ausgebildeten und hauptamtlich angestellten Laien an, dann entsteht, wie manche sagen, der/die Priester/in ohne Weihe. Ausdrücklich muß darauf hingewiesen werden, daß alle Beiträge vor der Veröffentlichung der „Instruktion zu einigen Fragen über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester“ vom 15. August 1997 abgeschlossen waren; die Hg. konnten nur noch mit einer Fußnote auf sie hinweisen (9).

Die Antipoden der Beiträge, zwischen denen alle anderen eingeordnet werden können, scheinen mir HANS BERNHARD MEYER und Franz Kohlschein zu sein. Ersterer behauptet, daß wir in der derzeitigen Situation die falschen Fragen stellen, nämlich was ein Laie noch tun darf und was er nicht tun darf. Meyer sieht vielmehr die Zeit gekommen, ganz grundsätzlich über die Aufgaben und Dienste in der zukünftigen Kirche nachzudenken. Ziel dieses Nachdenkens soll sein, die verschiedenen pastoralen Aufträge in der Kirche und die dafür notwendige Bevollmächtigung durch Ordination oder Beauftragung in die entsprechende Beziehung zu bringen. Das würde z. B. bedeuten, daß ein/e Krankenseelsorger/in durch eine (relative) Ordination auch befähigt wird, die für die Krankenseelsorge wichtigen Sakramente feiern zu können. In Anwendung des Prinzips könnten in der Kirche neue ordinierte und nicht-ordinierte Dienstämter entstehen, wie sie der jeweiligen Situation angemessen seien.

FRANZ KOHLSCHIEIN zweifelt überhaupt an, ob Laien im theologischen Sinne leiten können. Die Aufgabe des Leitens kommt nach ihm nur ordinierten Amtsträgern zu. Eine Beauftragung reicht ihm dafür nicht aus. Wenn beauftragte Laien einen Gottesdienst leiten, solle man von moderieren sprechen und diese Gottesdienste etwa nach dem Vorbild einer Vesper ohne Priester so gestalten, daß ein eigentlicher Leitungsdienst überflüssig werde. Der Leitungssitz, der betont Priestersitz genannt wird, soll dann natürlich frei bleiben und ein Laie, der ein Gebet vorträgt, darf nicht die Orantenhaltung einnehmen, da diese als typisch priesterlich angesehen wird. Kohlschein vertritt die Meinung, daß die „Verwendung historisch gewachsener Kennzeichen des Dienst-amtes vermieden werden“ solle (194). Seine grundsätzliche Einstellung wird gegen Ende seines Beitrages deutlich, wenn er schreibt: „Für die Dienste von

Laien bieten sich die den Tätigkeiten entsprechenden Bezeichnungen ‚Lektor/in‘, ‚Vorbeter/in‘, ‚Kantor/in‘, ‚Gottesdiensthelfer/in‘ o. ä. an. Die Frage ist, ob die koordinierende Position im Helferteam wie in der Feier ohne ordinierten Vorsteher überhaupt einen eigenen Namen braucht ... Eventuell könnte die Bezeichnung ‚Moderator/in‘ im Sinn eines Leiters des Liturgie-Teams, nicht jedoch der Liturgie eingeführt werden“ (192f). Mit dieser Position geht Kohlschein vor das Konzil zurück, das eine Delegation auch von bestimmten Leitungsaufgaben an Laien ermöglicht hat (vgl. AA 24) als auch hinter die viel gescholtene Instruktion über die Mitarbeit der Laien am priesterlichen Dienst, die in Art. 7 § 1 von der Leitung durch Laien spricht.

Daß man unter Wahrung der kirchlichen Grundsatzpositionen hier wesentlich großzügiger sein kann, zeigt der Beitrag „Die Leitung von Gottesdiensten durch beauftragte Laien“ von REINER KACZYNSKI (145–166). Die Ermöglichung von Leitung durch Laien in bestimmten Gottesdiensten wird hier einmal im gemeinsamen Priestertum aller Getauften gesehen und zum anderen in der bischöflichen Beauftragung, die einen begrenzten Anteil gibt an der bischöflichen Leitungsvollmacht. Deshalb soll er wie ein Leiter auftreten, d. h. er kann den Vorsteher-sitz benutzen, er kann ein liturgisches Gewand tragen, natürlich nicht Stola und Meßgewand, er soll die Orantenhaltung beim Gebet einnehmen, er soll alle Gesten und Haltungen ausführen, die sich mit seinem bleibenden Status eines Laien vereinbaren lassen, es findet ein Einzug und ein Auszug der Dienste statt. Die Fei-ergestalt der Liturgie soll auch bei der Leitung eines Laien möglichst wenig beschränkt, bzw. positiv gesagt, möglichst weitgehend erhalten bleiben.

Die Ausführungen des Neutestamentlers WALTER KIRCHSCHLÄGER über „Begründung und Formen des liturgischen Leitungsdienstes in den Schriften des Neuen Testaments“ (20–45) zeigen, daß „die liturgische Leitungsautorität mit der (Leitungs-)Autorität in den Gemeinden verknüpft ist“ (43). Diese wiederum lebt aus der Rückbindung an Jesus Christus. „Von dieser biblischen Wurzel her muß der Leitungsdienst jedes liturgischen Vollzugs gedacht und konzipiert werden“ (45). Nimmt man seinen Hinweis auf die Vielfalt der liturgischen Dienste im NT dazu, unterstützt dieser Beitrag die Grundkonzeption Meyers.

Das gilt auch für MARCEL METZGERS Beitrag „Modelle des liturgischen Leitungsdienstes in der Alten Kirche und ihre Relevanz für die Gegenwart“ (46–64). Auch er verweist auf den Zusammenhang von Gemeindeleitung und liturgischen Leitungsdienst (48f). Er vertritt die Auffassung, daß kein Amt ohne Weihe oder eine Benediktion ausgeübt werden sollte (64).

„Der Zusammenhang von Gemeindeleitung und liturgischem Leitungsdienst“ ist dann ausdrücklicher Gegenstand des ekklesiologischen Beitrags des Baseler Bischofs KURT KOCH. Diesen Zusammenhang, den er für wesentlich und unaufkündbar hält, sieht er heute „arg bedroht“ (65). Das primäre Problem sei nicht die Leitung von Gottesdiensten, sondern die Leitung von Gemeinden durch Laien (75). Koch sieht die höchst reale Gefahr, daß sich in der Kirche ein Leitu-ngsamt ohne Weihe etabliert, wenn nicht schon etabliert hat. In der „Folgelastung“ dieser Tatsache entwickle sich ein ökumenisches Problem, da in der Ökumene die Bedeutung der sakramentalen Ordination gerade wiederentdeckt worden sei, während in der katholischen Kirche der „Verlust der sakramentalen Dimension“ drohe (80). Koch stellt seine Abschlüßüberlegungen unter die Frage „Verhängnisvolle Irrwege oder verheißungsvolle Auswege?“ (82). Dabei läßt er keinen Zweifel, daß die katholische Kirche auf Dauer an der grundsätzlichen Lösung, Leitungsdienste mit der sakramentalen Ordination zu verbinden, nicht vorbeikommt. Die derzeitigen Not-Lösungen müßten deshalb klug angewandt werden, bis „eine wirkliche kirchenrechtliche Lösung des Problems gefunden ist“ (85).

Systematisch-pastorale Aspekte zum Thema steuert der Beitrag „Liturgische ‚Laien‘-Dienste zwischen Weihe und Beauftragung“ des Dogmatikers HERBERT VORGRIMMER bei. In einem ersten Teil referiert er die „Maximalvorstellungen Karl Rahners“ (87). In dessen Sicht komme der Dienst nicht durch die Weihe zustande, sondern die Weihe sei sakramentale Bekräftigung für den priesterlichen Dienst. Rahners Vorschlag zur weiteren Ausdifferenzierung des priesterlichen Dienstamtes bestehe in der Anfrage, ob diejenigen, die faktisch amtliche Tätigkeiten ausüben, nicht faktisch Geweihte oder Kleriker seien (90). Auf der Grundlage dieser Position setzt er sich mit offiziellen Stellungnahmen der Bischofskonferenz kritisch auseinander. Im dritten Teil plädiert er für echte Leitungsvollzüge durch Laien, setzt sich für Hausliturgien neben der offiziellen Gemeindelitur-gie ein und zeigt Verständnis für die Erteilung der Krankensalbung durch beauftragte Krankenhaus-seelsorger (105f). Letztlich geht auch dieser in manchem eigenwillige Beitrag in die Richtung von Meyer.

Ein hochinteressantes Beispiel stellt LUDWIG BERTSCH vor in seinem Beitrag „Die gottesdienstliche Einsetzung und die liturgischen Dienste der Laien als Gemeindeleiter in der Ortskirche von Kinshasa/Zaire“. Hier hat eine afrikanische Ortskirche unter Berufung auf das II. Vatikanum aus ihrem Kontext heraus offiziell ein Laiendienstamt eingerichtet, das der Bischof in einer Eucharistiefier überträgt. Der Ritus der Einsetzung nach der Homilie enthält ein Segensgebet mit einer ausdrücklichen Epiklese (210) sowie ausdeutende Gesten. Das einzige, was an diesem neuen Amt fragwürdig scheint, betrifft seine Benennung als Gemeindeleiter, da Gemeindeleitung im vollen Sinne auch den Vorsitz der Eucharistiefier beinhaltet. Ob diese Anfrage auch die afrikanische Bezeichnung Mokambi betrifft oder nur die deutsche Übersetzung Gemeindeleiter, geht aus dem Zusammenhang nicht hervor. Im Sinne Rahners und Meyers scheinen wir hier an der Schwelle zu einer Gestalt des Amtes zu stehen, das vielleicht besser durch eine sakramentale Ordination übertragen würde.

Obwohl die Begriffe Ordination und Beauftragung in den lutherischen Kirchen nicht so klar geschieden werden wie in der katholischen, gibt es gemäß den Informationen von WOLFGANG RATZMANN über den liturgischen Leitungsdienst in den lutherischen Kirchen (214–227) Nicht-Ordinierte, die in Sonder- oder Notfällen mit Aufgaben von Ordinierten betraut werden. Dazu zählt auch die „Verwaltung des Abendmahls durch Leiter von Gemeindegruppen“ (224f).

Gründliche Information und gediegene Diskussion der pastoralen und kirchenrechtlichen Situation in der deutschsprachigen Schweiz steuert ADRIAN LORETAN bei unter dem Titel „Pastoralassistentinnen und -assistenten als liturgische Vorsteherinnen und Vorsteher“ (228–248). Angesichts des Priestermangels in der Schweiz werde diese Berufsgruppe immer stärker in liturgischen Leitungsfunktionen eingesetzt. Dadurch komme es wieder stärker zu einer Trennung von Leitungsvollmacht und dem Sakrament des Ordo, wodurch jetzt schon die sakramentale Dimension der Kirche unterwandert werde. Grenzüberschreitungen der Pastoralassistenten wie Bitten um die Erlaubnis zur Leitung von Eucharistiefeiern für diese durch ihre Gemeinden seien Alarmzeichen. Loretan sieht die derzeitige Situation als einen Übergangszustand (244). Es gebe nach Bischof Kurt Koch nicht nur einen schmerzlichen Priestermangel, „sondern auch einen Ordinationsmangel, denn es stehen genügend Arbeiter für den Weinberg des Herrn zur Verfügung“ (248). Damit spricht er sich vorsichtig für einen erweiterten Zugang zum sakramentalen Ordo aus.

Der Tübinger Kirchenrechtler RICHARD PUZA konzentriert sich in seinem Beitrag „Der liturgische Leitungsdienst aus kirchenrechtlicher Perspektive“ (249–263) auf die drei Problemfelder des priesterlosen Wortgottesdienstes am Sonntag, der Assistenz bei der Eheschließung und der Feier der Krankensalbung durch beauftragte Laien, wobei er von den theologischen Grundprinzipien des Kirchenrechts sowie vom CIC 1983 her argumentiert. Der Vorschlag, für die Krankensalbung durch Laien ein neues Sakramentale einzurichten, überzeugt Rez. allerdings nicht, da die Geschichte dieses Sakramentes eine Beauftragung von Diakonen und Laien als außerordentliche Spender des Sakramentes als möglich erscheinen läßt, wenn sie vom Bischof geweihtes Öl verwenden. Außerdem dürfte es für die Gläubigen schwierig sein, das Sakrament und das Sakramentale zu unterscheiden.

„Der liturgische Leitungsdienst im Kontext der Gemeindepastoral“ wird von dem Schweizer Pastoraltheologen LEO KARRER untersucht. Er unterstreicht noch einmal die Einbindung des liturgischen Leitungsdienstes in die Grundvollzüge von Martyria, Liturgia und Diakonia. Karrer ist bewegt von der Sorge um die Einheit dieser Grundvollzüge. Er spricht deshalb von Pfarrermangel statt von Priestermangel, weil hier der Mangel nur an dem Ausfall von Liturgie festgemacht werde. Der pastorale Alltag lebe immer augenscheinlicher von Notlösungen anstatt grundlegende Lösungen herbeizuführen. Man suche künstliche Notlösungen, das Profil des Pfarrers werde ausgemergelt, das System zerbröckele infolge „schismatisierender Selbsthilfe“ und es stelle sich die Frage: Geht es um Gott und die Menschen oder um die „Kirche“?

Überblickt man noch einmal alle Beiträge, so sind die Vf. sich alle einig in der Sorge um die sakramentale Grundgestalt der Kirche, wie sie sich im kirchlichen Amt ausdrückt. Ausnahmslos wird die beste Lösung nicht in einer möglichst weitgehenden Übertragung seiner Aufgaben an Laien gesehen, sondern in einer Erweiterung des Zugangs zum ordinierten Amt für verheiratete Männer und auch für Frauen. Die Möglichkeiten des Kirchenrechts auszuschöpfen, Laien mit (liturgischen) Leitungsfunktionen zu beauftragen, wird von keinem der Vf. als Dauerlösung empfohlen. Im Umgang mit den beauftragten Laien fangen die Unterschiede an.

Weitgehend allein steht Kohlschein mit seiner Meinung, daß Laien überhaupt keine leitenden Funktionen in der Liturgie ausüben sollten. Ein Gemeindegottesdienst ohne Priester muß nach ihm in seiner äußeren Gestalt das Merkmal der Notlösung so deutlich wie möglich ausprägen. Daß er den Begriff Leitung für Laien ablehnt, während die Schweizer Vf. sogar den von ihm für den priesterlichen Vorsteher reklamierten Begriff des Vorstehers anwenden, zeigt die Spannweite der Vorstellungen. Fast gewinnt Rez. den Eindruck, daß aus Sorge vor Fehlentwicklungen die vorkonziliäre Klerikerkirche wieder auferstehen könnte. Außer Kohlschein sprechen alle anderen Vf. von einem beauftragten Leitungsdienst durch Laien für bestimmte Gottesdienste. Der Beitrag von Kaczynski zeigt, daß auf der Grundlage des gemeinsamen Priestertums und der bischöflichen Beauftragung hier großzügigere Lösungen möglich sind, d. h. daß die Feiergusalt bei von Laien geleiteten Gottesdiensten nicht verkürzt werden braucht.

Einen neuen, jedenfalls über die bisherige Tradition hinausgehenden Weg zeigt Meyer auf. Er hält die Zeit für gekommen, das bisherige Gefüge von ordinierten Ämtern und Laiendiensten der Kirche zu überdenken und als Grundprinzip die Entsprechung von pastoralem Auftrag und der dafür notwendigen sakramentalen Befähigung einzuführen. Allerdings muß für eine solch weitgehende Lösung noch viel Überzeugungsarbeit geleistet werden, wie die Instruktion von 1997 zeigt. Man darf gespannt sein, welche Position die in Arbeit befindliche Stellungnahme der Liturgie-Kommission

der DBK zur Leitung von Gottesdiensten durch beauftragte Laien beziehen wird.

Vallendar

Manfred Probst

Kirchenrecht

Aymans, Winfried: **Kanonisches Recht**. Lehrbuch aufgrund des Codex Iuris Canonici. Bd II. **Verfassungs- und Vereinigungsrecht**. – Paderborn / München / Wien: F. Schöningh 1997. XIX, 772 S., Ln DM 128,00 ISBN: 3-506-70482-6

Das profunde Werk von Klaus Mörsdorf, das in 11, teilweise in 12 Aufl. erschienen ist, wird von seinem Schüler Winfried Aymans auf der Grundlage des kirchlichen Gesetzbuches von 1983 fortgeführt. Die Promulgation des erneuerten CIC am 25. Januar 1983 hat die Phase der Kirchenrechtsreform in der Folge des II. Vatikanischen Konzils für die Lateinische Kirche zum Abschluß gebracht.

Einerseits hat die neue Gesetzeslage Veränderungen der konzeptionellen Anlage und Erörterungen neuer Aspekte notwendig gemacht. Diesem Anliegen wird in vielem entsprochen. M. E. hätte man es noch stärker gewichten können. Andererseits kann man das Bestreben als durchaus legitim bezeichnen, angesichts der beträchtlichen Wirkungsgeschichte und der praktischen Bewährung des von Eichmann begründeten und von Mörsdorf fortgeführten Lehrbuches des Kirchenrechtes möglichst viel von diesem aufrechtzuerhalten. Versteht sich doch die Ausgabe von A. als 13. Aufl. dieses Werkes.

Naturngemäß wird diese Neuauflage wesentlich umfangreicher als die dreibändige Darstellung Mörsdorfs. Der erste und zweite Bd der neuen Edition, die zusammen an die 1300 Seiten zählen, behandelt in etwa jenen Teil des Stoffes, den der erste Bd der 11. Aufl. von Mörsdorf auf 577 (plus XIV) Seiten geboten hat.

Während sich der erste Bd vornehmlich mit den im I. Buch des CIC (Allgemeine Normen) behandelten Fragen befaßt, handelt der zweite Bd im großen und ganzen von den Rechtsvorschriften, die sich im zweiten Buch des CIC („Volk Gottes“) finden. Dabei ist der Normabschnitt über die Ausbildung der Kleriker ausgespart worden; er soll in Bd III im Zusammenhang mit dem kirchlichen Hochschulwesen vorgelegt werden. Im zur Besprechung stehenden Bd wird wegen der Änderungen in der Systematik des CIC – nicht im gleichen Ausmaß wie bei Behandlung anderer Teile des kirchlichen Gesetzbuches – auf die Darlegungen der vorausgehenden Auflagen zurückgegriffen.

Der Bd enthält zwei Teile: das kirchliche Verfassungs- und das kirchliche Vereinigungsrecht. Der erste Teil ist in Kap., der zweite in Abschnitte untergliedert. Eine weitere Untergliederung stellt die in Paragraphen dar, die sich durch alle Bde durchzieht.

Nach einer vorgeschalteten begrifflichen Klärung erfolgt eine ekklesiologische Ortsbestimmung der katholischen Kirche im Gesamtzusammenhang der Christenheit. An dieser Stelle sind die wichtigeren der getrennten Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften betreffenden Bestimmungen zusammengefaßt. Die nächstfolgenden Kap. behandeln die Rechtsstellung der Gläubigen als Glieder der katholischen Kirche und der Kleriker. Der Vf. hat auf ein eigenes Kap. über die Laien im Hinblick darauf, daß die einschlägigen Aussagen im Kap. über die Gläubigen enthalten sind, verzichtet. Die Kap. 4–10 sind dem hierarchischen Verfassungsgefüge der Kirche gewidmet: Gesamtkirche und Organe der Höchstgewalt, Beratungsorgane des Papstes, Kurie des Papstes, Teilkirchenverbände und ihre Organe, Teilkirche als Grundgliederung der Kirchenverfassung, Zentrale Einrichtungen der Teilkirche, Diözesane Seelsorgeeinheiten (Pfarrei, Pfarrseelsorger und Seelsorgshelfer, Dekanat und Dechant, Kirchenrektor, Kaplan i. S. der cc. 564–572). Wenn A. in der Reihenfolge der Kap. – abweichend von der kodizierten Systematik – der, wie es im Vorwort heißt, „absteigenden Linie der Verfassungsebenen“ folgt, so hat dies praktische Gründe für sich.

Angemerkt sei, daß er jene Gebietskörperschaft, der die Bischofskonferenz und das Plenarkonzil zugeordnet sind, für die der CIC keinen Fachausdruck prägt, als Plenarverband bezeichnet. Diese Benennung ist zwar nicht üblich, aber sie stellt den Versuch dar, dem Hoheitsgebiet der Bischofskonferenz, das sich ja auf Grund der Kompetenzen derselben als einheitliches Rechtsgebiet darstellt, einen griffigen Namen zu geben.

Im II. Teil (Vereinigungsrecht) faßt er – auch hier folgt er nicht ganz der Einteilung des kirchlichen Gesetzbuches – die auf freiem Eintritt bzw. auf freiem Zusammenschluß beruhenden Vereinigungen in der Kirche zusammen. Im Bereich des konsoziativen Elementes eröffnet sich den Gläubigen ein weites Feld der Eigeninitiative, für deren Ausgestaltung und Wirksamkeit ein beträchtliches Feld der Autonomie besteht. Dies hat auch in der Ausbildung sehr unterschiedlicher Rechtsformen Ausdruck gefunden. In einem vorgeschalteten Paragraphen versucht der Vf. die diesen gemeinsamen Elemente herauszuarbeiten. Eine zentrale Rolle spielt dabei die Erörterung von Wesen und Umfang des im Charisma gründenden Vereinigungswesens der Kirche sowie von dessen Bezug zum Menschenrecht der Vereinigungsfreiheit. Im

ersten Abschnitt werden die Grundelemente des kirchlichen Vereinigungsrechtes dargelegt, im zweiten behandelt er die kirchlichen Vereine, im dritten die kanonischen Lebensverbände (Religiosenverbände, Säkularinstitute, Gesellschaften des Apostolischen Lebens) und im vierten die Personalprälatur als apostolischen Inkardinationsverband.

A. gebraucht den Ausdruck „Kanonische Lebensverbände“ als Oberbegriff für die Institute des geweihten Lebens (Religioseninstitute und Säkularinstitute) und die Gesellschaften des Apostolischen Lebens. Der im CIC gängige Terminus „institutum“ erscheint ihm anstattlich geprägt und deshalb ungeeignet zur Bezeichnung eines Lebensverbandes, weshalb er die Religioseninstitute „Religiosenverbände“ nennt. Für die Säkularinstitute hingegen, für die in der Konsequenz seiner Überlegungen die Bezeichnung „Säkularverbände“ passend wäre, bleibt er bei der kodizierten Terminologie, „da der Begriff ‚Säkularinstitut‘ – im Gegensatz zur Redeweise vom Religioseninstitut – vom Anfang seiner kirchenrechtlichen Erfassung an sich eingebürgert hat und ohne eine gesetzliche Änderung kaum mehr geändert werden kann“ (544).

Die ekklesialen Konstitutivelemente, die allen aufgezählten kirchlichen Zusammenschlüssen eignen, resultieren aus der Berufung jedes Christen zur Heiligkeit, aus der Verantwortung für das Bekenntnis des katholischen Glaubens und des Zeugnisses der Communio, aus der Einbindung in die Zielsetzung der Kirche und aus dem Anliegen der Präsenz in der Gesellschaft. „Auch eine streng kontemplative Vereinigung steht im Apostolat der Kirche und muß auf ihre Weise in die menschliche Gesellschaft ausstrahlen“ (466). Als rechtlich-formale Konstitutivelemente listet A. auf: Es muß sich um eine Personengesamtheit handeln. Die Vereinigung muß einer kanonischen Zielsetzung folgen. Sie muß eine innere Ordnung haben. Die Mitgliedschaft muß durch die Elemente von freiem Antrag und freier Aufnahme bestimmt sein (468–470). Folglich erscheint es nicht möglich, sich zum Zwecke der Institutionalisierung der erforderlichen Fortbildung und spirituellen Vertiefung kirchlicher Mitarbeiter (z. B. der Religionslehrer) ausschließlich einer Rechtsform des Vereinsrechtes zu bedienen. Zumindest müßte dort, wo die Beteiligung an Maßnahmen dieser Art dienenden Zusammenschlüssen für den betreffenden Personenkreis verpflichtend vorgeschrieben ist, eine andere Rechtsform zur Anwendung kommen.

In der im Vereinsrecht umstrittenen Frage, ob Nichtkatholiken Mitglieder kirchlicher Vereinigungen sein können, versucht er darzulegen, daß eine solche Mitgliedschaft nicht möglich ist. Immerhin konzediert er eine Art Gastmitgliedschaft ohne Korporationsrechte im strengen Sinn, also ohne Stimmrecht und ohne Zutritt zu Ämtern in der Leitung.

Das Buch ist mit einem Index der zitierten Canones des Codex Iuris Canonici 1983 und des Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium, sowie verschiedener vorausgehender Schemata (PD/1977, InstVitCons/1977, CIC/1980, CIC/1982) und Dokumente (CIC/1917, IOPers) und der Schemata zur *Lex Ecclesiae Fundamentalis* von 1971 und 1980 ausgestattet.

Auf dem Umschlagblatt wird die dem Vf. und dem Verlag vorschwebende Zielsetzung angegeben: Das Werk „soll wie bisher unverändert in erster Linie der kirchlichen Praxis im akademischen Studium, in Gesetzgebung, Verwaltung und Rechtsprechung der Kirche dienen“. Naturgemäß ist es für den, der eine detailliertere Information sucht, ein m. E. höchst brauchbares Nachschlagewerk. Es handelt sich um eine sehr umfassende Darstellung des Kirchenrechts, die an Umfang und Ausführlichkeit mit dem in der Fachwelt hochgeschätzten Münsterischen Kommentar zum Codex Iuris Canonici oder mit dem im außerdeutschen Sprachraum führenden *Comentario Exegético al Código de Derecho Canónico* vergleichbar ist. Als Lehrbuch steht es nicht in Konkurrenz zu den genannten Kommentarwerken, sondern stellt ein anderes *genus litterarium* dar, daß sich als sinnvolle Ergänzung zu den Kommentaren versteht.

Graz

Hugo Schwendenwein

Philosophie

Schaeffler, Richard: **Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit**. Eine Untersuchung zur Logik der Erfahrung. – Freiburg / München: K. Alber 1995. 792 S., geb. DM 168,00 ISBN: 3-495-47803-5

Der heute in München lebende Bochumer Emeritus für Philosophisch-Theologische Grenzfragen Richard Schaeffler bietet in dieser Monographie sowohl eine Synthese seines eigenen umfangreichen Werkes – die 1997 erschienene FS zu seinem 70. Geb. („Erfahrung – Geschichte – Identität. Zum Schnittpunkt von Philosophie und Theologie“, hg. v. M. Laarmann und T. Trappe, 377–389) zählt 221 Titel – als auch eine wesentliche Erweiterung des transzendentalphilosophischen Ansatzes. Vieles von dem, was hier breit dargelegt wird, ist bereits in den so bekannt gewordenen Monographien wie „Fähigkeit zur Erfahrung. Zur transzendentalen Hermeneutik des Sprechens von Gott“ (1982), „Religionsphilosophie“ (1983, 21997) und „Das Gebet und das Argument. Zwei Weisen des Sprechens von Gott. Eine Einführung in die Theorie der religiösen Sprache“ (1989) entworfen und ausgeführt worden. Jetzt hat es eine neue systemati-

sche Durchdringung erfahren. Zugleich stellt sich S. der nach den mit dem Phänomen der Geschichtlichkeit der Vernunft zusammenhängenden Problemen wahrscheinlich größten Herausforderung der Transzendental-Philosophie, welcher er sich verpflichtet fühlt: Der Tatsache der nicht-reduzierbaren Pluralität der Vernunft-Gestalten sowie der daraus resultierenden Gefahr einer Aufspaltung des Vernunft-Subjekts. Angesichts dieser durch die sog. ‚Postmoderne‘ heraufbeschworenen Problemlage versucht S. eine neue Lektüre Kants, dessen Werk ihm Maßstab setzt und Orientierung verschafft. Man kann auch sagen: Im Anschluß an die durch die Entwicklung der Philosophie veränderten Ausgangspunkte bemüht er sich um nichts Geringeres als um eine neue Kritik der Vernunft, die sich mit Kant sowohl im Bemühen um eine transzendente Deduktion von Erkenntnisansprüchen als auch über lange Strecken im Untersuchungsaufbau einig weiß, gleichzeitig aber von ihm abhebt, sofern sie Probleme lösen will, die Kant nicht kennen konnte, die jedoch von einer Transzendental-Philosophie, welche in der heutigen philosophischen Auseinandersetzung ernst genommen werden will, unbedingt behandelt gehören. In dieser Absicht findet S. im Neukantianismus, v. a. bei Hermann Cohen und Ernst Cassirer, deren beider philosophischer Grundanliegen, nämlich Kant sowohl im Hinblick auf die Offenheit der Erfahrung als auch im Bezug auf die Vielgestaltigkeit der Vernunft zu erweitern, er überaus originell in seine Gedankengänge einbaut, eine wichtige Vordenkerposition.

Wie Kant selbst baut S. seine Vernunft-Kritik auf einer transzendentalen Analyse der Erfahrung auf. Dies ergibt sich zum einen daraus, daß sich in der Erfahrung die menschliche Erkenntnis als ganze, d. h. im Zusammenwirken ihrer verschiedenen Dimensionen äußert, zum anderen aber auch daraus, daß sich über sie auch so etwas wie eine „transzendente Erfahrung“ ausmachen läßt, d. h. eine transzendente Struktur der konkreten menschlichen Erfahrung, die ihrerseits Erfahrungscharakter besitzt, sofern sie neben aller normierenden Funktion auch eine offene Disposition für permanente geschichtliche Veränderungen enthält. Erfahrung faßt S. jedoch von vornherein anders als Kant, indem er sie – wie der Titel des Buches schon bekennt – als „Dialog mit der Wirklichkeit“ versteht. Er akzeptiert damit etwas Paradoxes, denn auf der einen Seite muß er – mit Kant – sagen, daß es für den Menschen keine Wirklichkeit gibt, die nicht von seiner Erkenntnis konstituiert wird, auf der anderen Seite muß er aber auch – über Kant hinaus – festhalten, daß die menschliche Konstituierungsleistung nicht einfach für sich, sondern an der Wirklichkeit selbst geschieht, bzw. daß das, was der Mensch erkennt, nicht etwa ein Erkenntnis-konstrukt für sich allein, sondern die Wirklichkeit selbst in diesem Erkenntnis-konstrukt ist. An diesem Paradox führt jedoch kein Weg vorbei, denn offensichtlich hängt das, was der Mensch als wirklich empfindet, vom jeweiligen ‚Bild‘ ab, das er sich von der Wirklichkeit macht, zugleich bewährt oder korrigiert er aber ebenso offensichtlich seine ‚Bilder‘, was wiederum nirgends anders als an der Wirklichkeit selbst erfolgen kann. An letzterem hängt nichts Geringeres als die Möglichkeit gelingender Kommunikation sowie die Möglichkeit jeglichen Erkenntnisfortschrittes. So gesehen ist die Wirklichkeit selbst allemal über das hinaus, was der Mensch in Auseinandersetzung – im Dialog – mit ihr zu erfahren, d. h. für sich an Wirklichkeit zu konstituieren vermag. Indem nun S. diese Korrektur am Kantschen Erfahrungsbegriff vornimmt, gewinnt er sogleich einen Freiraum für jene beiden Phänomene, die philosophisch zu reflektieren eine heutige Transzendental-Philosophie aufgefordert ist: für das Phänomen der Geschichte, denn Dialog mit der Wirklichkeit impliziert eine permanente Veränderung mit offenem Ausgang, sowie für das Phänomen der Vielgestaltigkeit der Vernunft, denn auf die Herausforderungen der Wirklichkeit antwortet der Mensch nicht mit einer einzigen Erfahrung, sondern mit mehreren Formen derselben.

Mit dieser Öffnung des Kantschen Ansatzes geht sogleich ein großes Problem einher: Stimmt es nämlich, daß der Mensch die Wirklichkeit in verschiedenen Erfahrungsformen konstituiert, die unter Umständen nicht einmal miteinander kompatibel sind, jedenfalls nicht aufeinander reduziert werden können, dann löst sich nicht nur die Einheit des Erfahrungsgegenstandes, d. h. der Wirklichkeit selbst auf, sondern gleichzeitig das transzendente Subjekt der Erfahrungen. Letzteres scheint sich von Erfahrungsgestalt zu Erfahrungsgestalt zu wandeln, so daß am Ende nicht mehr von einem einheitlichen Subjekt gesprochen werden kann. V. a. Philosophen der sog. ‚Postmoderne‘ akzeptieren diese Konsequenzen rundum. Auch S. kommt zunächst nicht daran vorbei, „strukturver-

schiedene Erfahrungswelten“ zu konstatieren, die wohl miteinander bzw. untereinander „interferieren“, doch letztlich niemals so ineinander aufgehen, daß Wirklichkeit und korrespondierendes Erfahrungssubjekt daraus Einheit gewinnen könnten. Ausführliche Analysen zur ästhetischen, wissenschaftlichen, sittlichen und religiösen Erfahrung bestätigen ihm vielmehr, daß die Struktur der Differenz innerhalb der menschlichen Vernunft gegenüber der Struktur der Identität weit überwiegt. Dies wiederum stellt kein abstraktes, nur für Transzendental-Philosophen relevantes Problem dar, sondern schlägt sich sogleich auf die Ebene konkreter menschlicher Kommunikation und Gemeinschaft durch, weil diese nicht gelingen kann, wenn es außer dem bloßen Koexistieren verschiedener „Erfahrungswelten“ nichts geben würde.

Daß es darüber hinaus doch etwas gibt, beweist S. zum einen das Faktum der zahlreichen Interferenzen der einzelnen „Erfahrungswelten“ untereinander, was sich geschichtlich in der Begegnung der verschiedenen Kulturen äußert, die allesamt bereits in sich eine Synthese von „Erfahrungswelten“ darstellen und sich zusätzlich dazu gegenseitig positiv beeinflussen, zum anderen aber auch die der Vernunft angeborene Tendenz, Widersprüche – im Sinne des Prinzip „verum cum vero consonat“ – nicht einfach hinzunehmen, sondern kreativ zu deuten, ja letztlich sogar zu überwinden. Beides zwingt die Vernunft, sowohl hinsichtlich ihres ‚Gegenstandes‘ (der Wirklichkeit, „der Welt“) als auch hinsichtlich ihrer selbst (des Subjektes, des „ich denke“, „der Seele“), schließlich auch hinsichtlich der ganzen Menschheitsgeschichte als „universaler Kommunikationsgemeinschaft“ aller Kulturen eine Einheit im Sinne einer Kantischen Idee anzustreben. Menschliche Erfahrung findet darin eine Bedingung ihrer Möglichkeit. Da eine Idee jedoch lediglich ein Regulativ ist, nach dem sich die Vernunft richtet, und keine Wirklichkeit vergleichbar einem Erkenntnisgegenstand, entgeht die Vernunft der ihr angeborenen Dialektik nur unter der Voraussetzung, daß sie einerseits eine „omnitudo realitatis“ und andererseits einen dieser korrespondierenden „unus contuitus“, einen allumfassenden Blick, der alle Erfahrungswelten und Erfahrungsweisen und alle Partialgeschichten dialogischer Perspektivität in sich zusammenfaßt, postuliert, d. h. in einem natürlichen Glauben das annimmt, was die Philosophen als „Gott“ bezeichnet haben. Daß sie hierbei jedoch nicht bloß vermutet, sondern in einer „antizipatorischen Hoffnung“ ihr höchstes Postulat durch erfahrungsmäßige Verifikationen stärkt, ergibt sich daraus, daß für S. so etwas wie eine antizipatorische Präsenz des Guten sowie des Heiligen erfahrbar ist, d. h. genauer eine Überwindung der spezifischen Widersprüchlichkeiten der sittlichen und religiösen „Erfahrungswelten“ manifest wird. Letzteres kann selbstverständlich nicht transzendental-philosophisch vorweggenommen werden, sondern stammt aus den unablenkbaren Zeugnissen sittlicher und religiöser Erfahrung, womit gesagt ist, daß „Gott“ wohl unentbehrliches Ziel jener transzendentalen Hoffnung ist, welche die Vernunft postulieren muß, um nicht an sich selbst zu zerbrechen, zugleich aber auch ‚Gegenstand‘ von Erfahrungen, die zwar unter der Voraussetzung der transzendentalen Hoffnung wahrgenommen werden, doch allemal Erfahrungen im strengen Sinne des Wortes bleiben, d. h. Erkenntnisse, die sich weder ihrer existenziellen Ursprünglichkeit noch ihrer geschichtlichen Faktizität berauben lassen. Eine „transzendentalphilosophische Theologie“ bewegt sich daher stets in „jenem Wechselverhältnis zwischen postulatorischer Hoffnung und der religiösen Erfahrung von der antizipatorischen Präsenz des Erhofften“ (776).

S.s große Monographie ist in mehrfacher Hinsicht bedeutsam: Zunächst stellt sie einmal mehr die Integrationsfähigkeit und Erweiterbarkeit der Philosophie Kants heraus. Ineins damit unterstreicht sie die Bedeutung und Aktualität zweier bereits erfolgter kreativer Fortführungen Kants: des Neukantianismus einerseits sowie der sog. Maréchal-Schule andererseits, wobei letztere neben der Erwähnung von Joseph Maréchals Hauptwerk „Le point de départ de la métaphysique“ v. a. in der Auseinandersetzung mit dem Begriff einer „transzendentalen Erfahrung“, wie sie Karl Rahner und Johannes B. Lotz konzipiert haben, zu Wort kommt. Sodann stellt sie im Namen der philosophischen Tradition, die an Kant anknüpft, sich aber gleichzeitig von biblischen Quellen inspirieren läßt, einen bemerkenswerten Beitrag zur gegenwärtigen Diskussion um das Wesen der Vernunft bzw. der Rationalität dar. Hierbei wiederum weist sie überzeugend nach, daß den mit der sog. ‚Postmoderne‘ aufgeworfenen Problemen hinsichtlich radikaler Geschichtlichkeit und Vielgestaltigkeit der Vernunft nicht nur in einem radikalen Ausstieg aus der bisherigen Philosophie begegnet werden kann, sondern wenig-

stens ebensogut in bewußter Anknüpfung an die Tradition – vorausgesetzt freilich, daß diese im Sinne entsprechend neu gelesen und weitergedacht wird. (Es wäre in diesem Zusammenhang interessant, S.s Analyse mit der Verteidigung der auf Kant ausgehenden Moderne, die Jürgen Habermas unternommen hat, zu vergleichen.) Schließlich legt S. einen für die Theologie überaus interessanten Versuch vor, den für sie – unter dem Einfluß Karl Rahners – so wichtig gewordenen transzendentalen Ansatz neu zu denken. Als großes Manko der Rahnerschen Transzendental-Theologie darf ja vermerkt werden, daß sie der radikalen Geschichtlichkeit der menschlichen Vernunft sowie dem faktischen Verlauf der Heilsgeschichte letztlich nicht wirklich Rechnung trägt, sofern die Kategorie des „immer schon“ gegenüber der konstitutiven Bedeutung unablenkbarer kontingenter Erfahrungen aufs Ganze gesehen deutlich überwiegt. Man könnte auch sagen: Das Verhältnis von transzendentaler und empirischer Erfahrung ist von ihr her nicht so zu denken, daß diese ebenso ausschlaggebend ist wie jene. Abgesehen davon hat Rahner das Phänomen der Vielgestaltigkeit der Vernunft noch kaum wahrgenommen und daher auch den Begriff der „transzendentalen Erfahrung“ zu wenig differenziert gefaßt. In dieser Hinsicht bietet S. ein weiterführendes Denkmodell an, sofern er nicht nur beim Phänomen der Vielgestaltigkeit der Vernunft von vornherein ansetzt, sondern sofern er darüber hinaus die transzendente Erfahrung von einer „antizipatorischen Hoffnung“ her begreift, die grundsätzlich in einem konstitutiven Verhältnis zu den unablenkbaren Zeugnissen sittlicher und religiöser Erfahrungen steht.

S.s „Opus magnum“ ist streckenweise vielleicht etwas langatmig geschrieben. Doch es lohnt sich die Mühe in jedem Fall: Das Buch hilft einmal mehr Kant zu verstehen, indem große Schritte über Kant hinaus gesetzt werden. Es führt in eines der zentralen Probleme der gegenwärtigen philosophischen Auseinandersetzung ein. Nicht zuletzt enthält es eine Fülle von Analysen und Beobachtungen zu Detailfragen, auf die hier nicht eingegangen, auf die aber nachdrücklich aufmerksam gemacht werden soll.

Salzburg

Heinrich Schmidinger

Vernunft und Lebenspraxis. Philosophische Studien zu den Bedingungen einer rationalen Kultur. Für Friedrich Kambartel, hg. v. Christoph Demmerling / Gottfried Gabriel / Thomas Rentsch. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp-Verlag 1995. 367 S. (Suhrkamp-Taschenbuch, Wissenschaft, 1206), kt DM 24,80 ISBN: 3-518-28806-7

Der Begriff der Vernunft, einst und seit der Aufklärung unhinterfragtes Fundament jeden Denkbemühens, das zukünftig als Wissenschaft will auftreten können, ist aktuell unversehens selbst fraglich, zumindest hinterfragbar geworden. Ihr Anspruch, der in der Nachfolge des verabschiedeten Naturrechtes klassischer Prägung gleichermaßen Universalisierbarkeit wie Richtigkeit verbürgen sollte, ist in einer zunehmend segmentierten wie pluralisierten Lebenswelt brüchig geworden. Dies gilt auch und gerade für die Ethik. Nach der stillschweigenden Suspension der vernünftigen Richtigkeit begann postmodern auch die vernünftige Universalisierbarkeit zu wanken. Die vorliegenden Beiträge des Bd.s sind einem Denker und Philosophen gewidmet, der „als Anwalt der humanen Welt“, für die „eine Einheit der Vernunft zunehmend fragwürdig geworden ist“, dennoch nicht die „kritische Kraft der Vernunft“, mithin einen „Weg zwischen wissenschaftsgläubigem Dogmatismus und vernunftkritischem Skeptizismus“ preisgegeben hat (7). Der Titel kennzeichnet den doppelt gewundenen roten Faden des Bd.s: es wird nach der Begründung wissenschaftlicher Rationalität in alltagsweltlicher Lebenspraxis gefragt sowie nach der Eigenart der Vernunft innerhalb solcher Formen von Lebenspraxis. Vernunft wird so zunächst begriffen als das Verbindende zwischen wissenschaftlicher Fachtheorie und gestaltender Lebenspraxis: das klassische Projekt der Ethik, das Gelingen des Lebens, zerrönne zu subjektiver Beliebigkeit, gewänne nicht eine subjektübergreifende Vernunft der gelungenen Lebenspraxis, gestaltende und damit universalisierbare Kraft.

Die Aufsätze des ersten Teils (10–102) thematisieren das Programm des philosophischen und wissenschaftstheoretischen Konstruktivismus der Erlanger Schule. JÜRGEN MITTELSTRAß erläutert die Unterscheidung zwischen Grundgeschichten und Wirkungsgeschichten als Bausteinen zu einer konstruktiven Theorie der Wissenschafts- und Philosophiegeschichte. Der katholische Moralthologe denkt an die klassische Unterscheidung zwischen Genese und Geltung, die zwar formallogisch unterscheidbar sind, dennoch in ihrer Dialektik auf die Eigenart sittlicher Wahrheit verweisen. PETER JANICH untersucht

mit Hilfe der Begriffe Konstitution, Konstruktion, Reflexion die Möglichkeit einer „methodischen Rekonstruktion“ in der Wissenschaftstheorie, indem er auf die Unterscheidung Friedrich Kambartels zwischen einem Anfang von oben im Sinne analytischer Wissenschaftstheorie und einem Anfang von unten im Sinne eines methodischen Konstruktivismus von der Lebenswelt aus verweist. PIRMIN STEKELER-WEITHOFER unterscheidet näherhin zwischen Rationalität und Vernunft, indem er die Begriffe Schema, Form und Urteils-kraft auf ihre wissenschaftstheoretische und handlungsleitende Tauglichkeit hin befragt. Dabei wird ein bloß technischer Verstandesbegriff hin erweitert zum „Sachverstand im weiteren Sinn“, als nicht mehr bloß „pünktliche Beherrschung von unmittelbar einüblichen und in ihrer korrekten oder inkorrekten Befolgung unmittelbar beurteilbaren Schemata des Unterscheidens und des handelnden Vorgehens“, vielmehr als „Erfahrung, Umsicht und Weitblick bzw. Klugheit im Sinne der phronesis des Aristoteles“ (68). Es ist Aufgabe der Urteils-kraft, aus handlungsleitenden Schemata handlungsinnovative Formen zu entwickeln: Erst hier wird Verstand zur Vernunft, die sich an Prinzipien orientiert und „im Blick auf anerkannte (oder anzuerkennende) Erfüllungsbedingungen erfolgreich zu urteilen und zu handeln“ (70) in der Lage ist. MATTHIAS GATZMEIER untersucht Kants zweifache Bedeutung des Apriori in analytischen Urteilen (als Tautologie) und in synthetischen Urteilen (als Gesetzmäßigkeit).

Der zweite Teil (103–191) spiegelt moderne und postmoderne Auseinandersetzungen um den Vernunftbegriff wider. HANS JULIUS SCHNEIDER stellt im Rückgriff auf Richard Rortys Kritik an der klassisch-kosmologischen Wahrheitstheorie (vgl. R. Rorty: *Der Spiegel der Natur. Eine Kritik der Philosophie*, Frankfurt a. M. 1981) und in Verbindung zu Ludwig Wittgensteins Auffassung vom „Sprachspiel“ als erster Ermöglichung der Übereinstimmung von Sprache und Welt die Möglichkeit einer modernen Wahrheitstheorie vor: die Ablehnung der klassischen Definition von Wahrheit als „adaequatio intellectus et rei“ führt nicht notwendig zum Relativismus, der nur noch eine Pluralität von Wahrheiten kennt und in der politischen Ethik etwa angesichts verschiedener sozialer Gruppen „verheerende Konsequenzen für das politische Leben“ (195) hat, eine Gefahr, auf die etwa Joseph Ratzinger mit kritischem Blick auf den Begriff der Demokratie bei Richard Rorty hinweist (J. Ratzinger: *Die Bedeutung religiöser und sittlicher Werte in der pluralistischen Gesellschaft*, in: *IKaZ* 21 [1992] 500–512). Vielmehr ist es Aufgabe der Philosophie die unaufhebbare Relativität und Situiertheit sprachlichen Handelns durchsichtig zu machen, und so auf eine „analogia veritatis“ zu verweisen: *veritas est semper maior!* ALBRECHT WELLMER kritisiert in Auseinandersetzungen mit Argumenten von Davidson, Derrida, Gadamer und Wittgenstein einen sprachphilosophischen Objektivismus im Sinne der Kritik einer hermeneutischen Vernunft. Der Gedanke der Analogie taucht wieder auf bei GOTTFRIED GABRIEL, der postmodern logisches und analogisches, wissenschaftliches und ästhetisches Denken unterscheiden und verbinden will, ein Gedanke, der sich schon in der späten französischen Mystik und insbesondere bei Fénelon nachweisen läßt (vgl. P. Sequeri: *Estetica della verità, etica del discorso*, in: *Teologia* 22 [1997], 48–80): „Logisches Denken drängt auf Unterscheidung des Ähnlichen, analogisches Denken sucht Ähnlichkeiten im Verschiedenen. Logisches Denken drückt sich aus in Definitionen, analogisches Denken in Vergleichen“ (157). FRANZ KOPPE sieht gerade in der Kunst eine Brücke zwischen Vernunft und Lebenspraxis geschlagen, wenn denn Kunst, nicht erst seit Rafaels großartiger Transfiguratio, Verklärung und Erklärung des Gewöhnlichen ist.

Der dritte Teil (192–351) sammelt Aufsätze zum Thema der anthropologischen Fundamente der praktischen Vernunft. Gemeinsam ist den Überlegungen eine Kritik an einer zu engen Vernunftauffassung vieler zeitgenössischer (utilitaristischer, vertragstheoretischer, diskursethischer) Positionen. THOMAS RENTSCH fragt nach der Möglichkeit einer menschlichen Welt und konstruiert eine philosophische Anthropologie als primär negative transzendental-sinnkritische Disziplin, da die Rückkehr hinter Kant zu einer antiken oder christlichen Metaphysik negativ versperert bleibt: „Negativ deshalb, weil dieser anthropologische Universalismus keinerlei positive ontologische oder metaphysische Voraussetzungen mehr hat“ (213). Auch REINER WIMMER untersucht das Verhältnis von Anthropologie und Ethik, indem er auf zwei bedeutende Traditionen der europäischen Ethik aufmerksam macht: neben der (antik-christlichen) Frage nach der (transzendentalen) Gutheit des Lebens stehen spätestens seit dem Nominalismus die Fragen nach kategorialer und prinzipieller Gültigkeit ethischer Normen. Nur eine Ethik, die sich auch transzendental beansprucht weiß, wird sich von einer Anthropologie etwas erhoffen. CHRISTOPH DEMMERLING plädiert mit skeptischem Blick auf Kant und dessen „Mißgunst gegenüber der Neigung“ (252) für eine Rehabilitierung des Gefühls innerhalb der Moral, also für eine Erweiterung des Vernunftbegriffes hin zum „Begriff einer mimetischen Vernunft“, welche „die verschiedenen Aspekte der moralischen Praxis miteinander vermittelt und moralische Prinzipien auf der Basis sozialer Gefühle in Anwendung bringt“ (267), um so zu einer Kultur der praktischen Vernunft zu kommen. THEDA REHBOCK thematisiert die oft verkannte Bedeutung der Gelassenheit für die Ethik, um nach der kantianischen Suspension jeder material verfaßten Tugendethik einen Weg zurück zur „tranquillitas animae“ einer Könnensethik, die „eine notwendige Ergänzung der normativen Sollenethik“ (277) bildet. Die theologisch-ethische Tradition denkt hierbei an vertraute Axiome wie „agere sequitur esse“ oder „ultra posse nemo tenetur“. Die Überlegungen schließen mit Aufsätzen von ANGELIKA KREBS zur Rationalität der feministischen Ethik und WILSON P. MENDONCA zur liberalistischen Verkürzung der praktischen Vernunft bei John Rawls. Nützlich sind das Schriftenverzeichnis Friedrich Kambartels und die Autorenhinweise am Ende des Bdes.

Jeder Sbd zu Ehren eines bedeutenden Denkers leidet an der methodischen Insuffizienz des roten Fadens. Dennoch legt der Leser die nicht nur gesammelten, sondern um ein Thema geschickt versammelten Aufsätze mit Gewinn aus der Hand, wird doch stets das Leitthema der Ethik als Brückenwissenschaft zwischen Rationalität und Praktikabilität im Blick gehalten. Und zumal der katholische Theologe und Ethiker kann sich über Querverweise und Gedankenanstöße nicht beklagen: Zwar wird das Rad nicht neu erfunden, jedoch manch ausgefahrener Denkweg erfolgreich verlassen, und so gewinnt manche Denkströmung der eigenen Tradition unverhofft neue Aktualität oder aber erweist sich als sperrig auf dem Feld postmoderner Diskurse stehend – beides ist einer vernünftigen Lebenspraxis durchaus dienlich!

Dortmund

Peter Schallenberg

Zovko, Marie-Elise: *Natur und Gott. Das wirkungsgeschichtliche Verhältnis Schellings und Baaders*. – Würzburg: Königshausen & Neumann 1996. 323 S. (Epistemata Philosophie, 201), brosch. DM 78,00 ISBN: 3-8260-1187-2

Das spätestens seit Mitte der achtziger Jahre nicht mehr verstummte „Bedürfnis nach Schelling“ (so H. Braun in *PhR* 37 [1990], 3) hat gerade in jüngster Zeit mehrere neue Gesamtdarstellungen und Einführungen (vgl. z. B. H. M. Baumgartner / H. Korten: *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling*, München 1996; F. J. Wetz: *Friedrich W. J. Schelling zur Einführung*, Hamburg 1996; M. Boenke: *Schelling. Ausgewählt und vorgestellt von Michaela Boenke*, München 1995), sowie zahlreiche Monographien zu einzelnen Epochen und speziellen Themen Schellings (vgl. die bibliographischen Hinweise bei Baumgartner / Korten, a. a. O., 244–254) hervorgebracht. Nach wie vor von herausragender Bedeutung für die Schellingforschung ist freilich die Historisch-Kritische Gesamtausgabe im Auftrag der Schelling-Kommission der bayerischen Akademie der Wissenschaften, hg. v. H. M. Baumgartner / W. G. Jacobs / H. Krings / H. Zeltner (†), Stuttgart-Bad Cannstatt 1976ff. Bis dato sind fünf Bde und ein Ergänzungsband (Wissenschaftshistorischer Bericht) erschienen, so daß wichtige, wenn auch nicht alle Schriften des jungen Schelling (bis 1798) in einer kritischen Ausgabe vorliegen, jedoch das Erscheinen v. a. der späteren, also der noch viel gewichtigeren Schriften des reifen Schelling, nach wie vor ein Desiderat darstellt, das wohl v. a. aufgrund der äußerst schwierigen Quellenlage noch einige Zeit unerfüllt bleiben dürfte.

Durchaus anders stellt sich die Forschungslage hinsichtlich Franz von Baader dar. Hier scheint erst sehr allmählich ein Interesse an den Schriften und das Gespür für die Aktualität und Bedeutung des katholischen „Theosophen“ aus dem Kontext neognostischer und esoterischer Strömungen des gegenwärtigen Zeitgeistes sozusagen in die Gefilde theologischer und philosophischer Wissenschaft herüberzuschwappen, womit freilich nicht bestritten sein soll, daß Baader zumindest im Kontext der historischen Aufarbeitung der Theologie und Philosophie des 19. Jhs schon immer zur Kenntnis genommen wurde, also nie ganz der Vergessenheit anheimgegeben war. Doch zeigt schon die Tatsache, daß der an Baader Interessierte bis heute, von wenigen eher unbedeutenden Taschenbuchausgaben einzelner Schriften abgesehen, auf die 1851–1857 erschienene, alles andere als kritische Ausgabe Sämtlicher Werke angewiesen ist, und eine historisch-kritische Gesamtausgabe erst noch in Angriff genommen werden muß, wie sehr ein mit der gegenwärtigen Schellingrezeption vergleichbarer Rückgriff auf Baader also noch aussteht. Um so wichtiger ist die Ausnahme, der von P. Koslowski herausgegebene Sbd: *Die Philosophie, Theologie und Gnosis Franz von Baaders. Spekulatives Denken zwischen Aufklärung, Restauration und Romantik*, Wien 1993, mit dem, wie es im Vorwort heißt, beabsichtigt ist, die zu Unrecht vergessenen aber „auch heute noch vorwärtsweisenden Ideen und Ansätze Baaders dem Diskurs der Gegenwartsphilosophie zugänglich zu machen“ (9).

In der Tat ist Baader nicht zuletzt für Schelling, weit darüber hinaus aber für die Philosophie und die Theologie der ersten Hälfte des 19. Jhs überhaupt, von durchaus zentraler Bedeutung, gehört doch der „Sokrates des romantischen München“ zu den Gesprächspartnern Schellings und Jacobis, aber auch des romantischen Physikers Ritter in München, sowie Hegels in Berlin, hat er über M. Deutinger und Bischof Ketteler Theologie und Kirche nicht unwesentlich beeinflusst und hat er z. B. mit seiner Rede von der „Klasse der Proletaires“ lange vor Marx wichtige Perspektiven für eine freilich erst viel später sich etablierende kirchliche Soziallehre eröffnet.

Vor diesem Hintergrund ist es sowohl von Schelling als auch von Baader her gesehen um so verdienstvoller, ja geradezu ein Erfordernis der gegenwärtigen Forschungslage, das Verhältnis des Denkens Schellings zu dem Baaders und umgekehrt näher zu untersuchen und damit nicht nur einen wesentlichen Aspekt der (nachhegel-schen) Diskussionen um Philosophie (und Theologie) aus historischem oder theoretischem Interesse zu beleuchten, sondern die gegenwärtige Geisteslage, die mit den Schlagworten Postmoderne, Esoterik, Gnosis, Fundamentalismus nur exemplarisch in ihrer „Unübersichtlichkeit“ charakterisiert ist, auf wichtige Hintergründe hin kritisch zu befragen.

Das vorliegende Buch wagt den Versuch, in dieses Dickicht einzusteigen. Vf.in ist sich, wie die Einleitung zeigt, der komplexen Ausgangslage und der damit gegebenen Schwierigkeiten durchaus bewußt. Dabei geht sie, durchaus richtig, aus von der Feststellung, „daß sich die neuere Schelling-Forschung bisher nicht auf eine Untersuchung des wirkungsgeschichtlichen Verhältnisses Schellings und Baaders eingelassen hat“ (13), ein Defizit, das sie nicht zu Unrecht in deren „ablehnender Haltung gegenüber der sogenannten irrationalistischen Schellingdeutung“ der älteren Forschung, die eine wesentliche Beeinflussung Schellingschen Denkens durch „gnostische“ und „theosophische“ Ideen behauptete, zum Teil aber auch in der schwierigen Textgrundlage“ sieht (13f). Dem stellt sie ihre starke These von den gegenüber anderen Einflüssen, z. B. platonischen Elementen, „viel weiterreichenden und intensiver gestalteten direkten wirkungsgeschichtlichen Beziehungen zwischen Schelling und Baader“ (23) entgegen.

Vf.in will die These in „drei Hauptabschnitten“ aufweisen, wobei sie chronologisch vorgeht. Im ersten Abschnitt: „Schelling und Baader auf der Suche nach einer dynamischen Naturphilosophie“ (29–78) werden die Naturphilosophie des frühen Schelling und „Baaders ternarisch-quaternarische Konstruktion der Wirklichkeit als Gegenentwurf zur Schellingschen Naturphilosophie“ (54) miteinander verglichen. Der zweite Abschnitt: „Die Natur und das Böse: Die Auseinandersetzung Schellings und Baaders um Naturbegriff und Anthropologie Jacob Böhmes“ (79–269) untersucht „das wirkungsgeschichtliche Verhältnis Baaders und Schellings in der Zeit ihrer persönlichen Freundschaft und ihres ersten gemeinsamen Wirkens in München in den Jahren 1806 bis 1820“ (27). Neben der biographischen Darstellung der Freundschaft und des schließlichen Bruchs zwischen Schelling und Baader steht im Mittelpunkt dieses zentralen und umfangreichsten Abschnittes „die Auseinandersetzung Baaders und Schellings um die richtige Auffassung des Böhmeschen Begriffs einer ewigen Natur, sowie um die damit verbundene Frage nach dem Grund der Schöpfung und dem Ursprung des Bösen“ (26). Vf.in sieht den Konflikt zwischen Schelling und Baader sich entzünden an der Unvereinbarkeit der „dialektischen Methode“ Schellings einerseits mit der „anthropologischen Sichtweise Baaders und Böhmes“ andererseits, sowie der damit zusammenhängenden „konkurrierenden Auslegung des Böhmeschen Naturbegriffs“ in Schellings Weltaltern und bei Baader (ebd.). Der dritte Hauptabschnitt ist nur noch als „Ausblick“ konzipiert, und zwar auf „Natur und Gott in der Spätphilosophie Schellings und Baaders“ (270–312). Angesichts der „vor allem aufgrund der schwierigen Editionsfragen komplizierten wirkungsgeschichtlichen Beziehungen der Spätphilosophie Schellings und Baaders“ beschränkt sich Vf.in hier darauf, „die Bedeutung des baaderschen Entwurfs einer religiösen Philosophie bzw. einer spekulativen Dogmatik für Intention und Ausbildung der schellingschen Idee einer geschichtlichen oder positiven Philosophie, wobei der Vergleich mit Baader auch die Beweggründe für den Wandel in der Schellingschen Idee einer positiven Philosophie zu verdeutlichen vermag“, zu thematisieren. Ein „systematischer Vergleich der Gottes- und Schöpfungslehre Schellings und Baaders“ soll „einer späteren Untersuchung vorbehalten“ bleiben (26).

Zweifelloos sind damit entscheidende Themen sowohl der Schellingschen als auch der Baaderschen Philosophie bzw. Theosophie jeweils für sich, sowie die bei einem Vergleich beider unumgänglichen Fragen und Probleme angeschnitten. Daß ein solcher überhaupt gewagt wurde, noch einmal sei es betont, ist zu begrüßen und kann einen wesentlichen Anstoß für die philosophische, aber auch für die theologische Auseinandersetzung mit Schelling und Baader darstellen. V. a. letzteres wäre zu wünschen, da diese noch kaum über W. Kaspers Schellingbuch von 1965 bzw. K. Hemmerles Baaderbuch von 1963 und W. Lamberts „Grundriß“ von Baaders Denken von 1978 hinausgekommen ist.

Doch kommen damit auch schon die Grenzen und Defizite vorliegender Arbeit in den Blick. Angesichts der sowohl quantitativen wie qualitativen Fülle und der Komplexität beider Werke stellt es offensichtlich ein von der Sache her so gut wie aussichtsloses Unterfangen dar, Schelling und Baader „allgemein“ miteinander vergleichen und auf diese Weise das Denken beider erhellen zu wollen. Die schiere Unbekümmertheit, mit der Vf.in meint, chronologisch-biographisch vorgehen zu können, um sich im Dickicht der aufgela-den Probleme zurechtzufinden, wirkt zunächst beinahe erfrischend, erweist sich aber bei näherem Zusehen gerade als für die Erschließung der jeweiligen Sachdimensionen beider Denker unge-

eigneter Schlüssel. So bleibt es denn weithin bei plakativen, die jeweilige Besonderheit baaderscher und schellingscher Begriffe, Positionen und Problemstellungen kaum treffenden Aussagen, die, jeweils für sich genommen, kaum über bereits Gesagtes hinausführen. Das mag wohl auch daran liegen, daß Vf.in nicht erkennen läßt, den gegenwärtigen Forschungsstand auch nur annähernd zur Kenntnis zu nehmen. Das jüngste Werk aus der angegebenen Sekundärliteratur zu Schelling ist von 1985, die Kritische Schelling-Gesamtausgabe wird ebensowenig erwähnt wie der Sbd zu Baader (s. o.).

Besonders problematisch aber ist die Rede vom „wirkungsgeschichtlichen Verhältnis“, das für Schelling und Baader supponiert wird. Was ist damit überhaupt gemeint? In welchem Sinn kann hier von einer „Wirkungsgeschichte“ gesprochen werden, schon allein insofern es doch um die synchrone Beziehung und Sachauseinandersetzung zweier Zeitgenossen geht, von einer kritischen Reflexion des Begriffs, etwa anhand von Gadamer, ganz zu schweigen?

Angesichts solcher grundlegender Bedenken, die sich nicht weniger auch auf den so gut wie nicht reflektierten Gebrauch so wesentlicher Begriffe wie Gnosis, Natur, Freiheit, Gott etc. beziehen, fallen eklatant falsche Behauptungen zu Einzelfragen kaum mehr ins Gewicht, etwa die, daß J. Sengler ein „wenig fähiger Baader-Schüler ... der eine reaktionäre Form des Katholizismus vertrat“ (276) gewesen sei, oder die dem späten Schelling diametral widersprechende Auslegung, für ihn sei „das Christentum eine ›Sache‹ und keine ›Lehre‹“ (298), und das heiße, es sei für ihn „ein Gegenstand wie andere Gegenstände der Erkenntnis, ohne Anspruch auf eine prinzipielle Bedeutung für die Erkenntnis“ (ebd.).

Noch einmal sei betont: Vf.in kann und soll ein sachbezogenes Problembewußtsein nicht rundweg abgesprochen werden. Ansätze eines solchen werden erkennbar, wenn sie z. B. in der Einleitung die unterschiedliche Auffassung des Böhmeschen „Begriffs einer ewigen Natur“ bei Schelling und Baader in Zusammenhang bringt mit „der Unterschiedlichkeit ihrer jeweiligen erkenntnistheoretischen Ansätze, welche ihrerseits durch die unterschiedliche Herkunft ihrer Metaphysik bedingt wurde“ (27). Um so mehr ist es zu bedauern, daß dann in den Ausführungen die damit angeschnittene Grundproblematik, die einiges erhellt hätte, nicht mehr ausdrücklich und eigens thematisiert wird.

So bleibt als abschließende Feststellung: Vf.in hat sich im Dickicht einer an Komplexität kaum zu überbietenden Thematik verstrickt. Der Dienst aber, den sie der wissenschaftlichen Diskussion gerade damit leistet, sollte nicht unterschätzt und als Anstoß aufgegriffen werden: Eine sachgemäße Auseinandersetzung mit Hintergründen und Wurzeln gegenwärtiger, d. h. im Kontext von Postmoderne, Neognosis und Esoterik, drängender Grundlegungsfragen von Philosophie und beinahe mehr noch von Theologie, für welche Schelling und Baader paradigmatisch stehen, ist einmal mehr als noch längst nicht eingelöstes Desiderat bestätigt worden.

Dresden

Albert Franz

Tillich, Paul: Vorlesung über Hegel (Frankfurt 1931/32), hg. u. mit einer historischen Einleitung versehen von Erdmann Sturm. (Gesammelte Werke. Ergänzungs- und Nachlaßbände, Bd 8) – Berlin / New York: Walter de Gruyter 1995. XXI, 621 S. Ln DM 248,00 ISBN 3-11-014421-2

Dem Hg. ERDMANN STURM ist wiederum eine Veröffentlichung aus dem Tillich-Nachlaß gelungen: die Hegel-Vorlesung aus dem WS 1931/32. Tillich hielt sie als Dekan der Phil. Fak. an der Univ. Frankfurt a. M. (29 Doppelstunden). Zusätzlich zur Vorlesung gab Tillich mit seinem Assistenten Theodor W. Adorno ein Seminar zu Hegels Geschichtsphilosophie. In der Vorlesung gilt allein dem jungen Hegel das Interesse. Dessen Jugendschriften machte Nohl 1907 zugänglich. Dadurch wurde überhaupt erst eine umfassende Auseinandersetzung mit dem Denken des jungen Hegel eingeleitet. Tillichs Vorlesungen stehen noch am Anfang dieser Auseinandersetzung. Nach einer Einführung in die Hegel-Forschung, in Hegels Biographie und Werk geht Tillich zur Erörterung der Jugendschriften über (5.–15. Vorlesung). Im zweiten Teil der Vorlesung beschäftigt er sich mit der *Phänomenologie des Geistes*, die Hegels frühe Zeit beschließt und den Blick auf den Hegel des Systems lenkt (16.–29. Doppelstunde). Der Text wird in zwei Fassungen präsentiert. Text A umfaßt Tillichs Manuskript, Text B gibt allem Anschein nach eine stenographische Mitschrift der tatsächlichen Vorlesung wieder, die von Dr. Gertie Siemsen angefertigt wurde und etwas ausführlicher

ausfällt als das konzentrierte Manuskript (X). Der Leser kann deshalb gut das Manuskript mit dem Wortlaut der Vorlesung vergleichen.

In seiner kenntnisreichen historischen Einleitung (dt. und engl. 1–11 / 12–22) präsentiert Sturm den Tillich auch dieser Vorlesung und Auseinandersetzung mit Hegel als Denker der Entgegensetzung. Sturm hebt hervor, daß sich Tillich auf die Seite der Hegel-Kritik schlage, die durch Kierkegaard vorgezeichnet ist (1, 28). Ihr Einwand lautet: Hegel denke Entgegensetzung und Differenz nicht wirklich, jeder Gegensatz sei Schein, ohne realen Ernst, da immer schon überwölbt und eingeholt von einer ursprünglichen Einheit des Absoluten, die Hegel mit seinem philosophischen Begriff selber in hybrider Weise besetze (380f). Demgegenüber führt Tillich die Unverfügbarkeit der Versöhnung ins Feld. Er bezieht sich auf das lutherische Prinzip der Rechtfertigung, das eine verfügbare, begrifflich-ableitbare Auflösung des Gegensatzes zwischen Gott und Mensch vereitle (358). Der Philosoph des Luthertums muß sich daher von Tillich in der 10. Vorlesung den Kommentar gefallen lassen, daß seine, aus den Fragmenten der Frankfurter Zeit (ab 1797: *Moralität, Liebe, Religion, Die Liebe, Glauben und Sein, Der Geist des Christentums und sein Schicksal* sowie das Systemfragment) stammende, durch die Begegnung mit Hölderlin beeinflusste Definition des Lebens und der Liebe als Einheit der Gegensätze antiprotestantisch sei (213). Deshalb hätte die Hegelsche Philosophie kurz nach ihrem Erstehen bereits als „Trümmerhaufen“ (36) dargelegen; der „Turmbau zu Babel“ (43) war gescheitert. Dennoch: daß man sich mit den Trümmern des himmelstürmenden absoluten Idealismus nicht mehr beschäftigte, belegt für Tillich die Geist- und Kraftlosigkeit der Philosophie (39).

Bevor Tillich Hegels frühe Ansätze kommentiert, das Absolute als im spekulativen Begriff faßbare Synthese aller Gegensätze zu entfalten (bzw. sich entfalten zu lassen), wendet er sich in der 6. und 7. Vorlesung den Schriften Hegels aus seiner Tübinger und Berner Zeit zu (ab 1792: *Volksreligion und Christentum, Das Leben Jesu, Die Positivität der christlichen Religion*), die den Geist der Differenzphilosophie Kants atmen und insofern – in ihrer grundsätzlichen Ausrichtung zumindest – Tillichs eigenen Sympathien für Kants Begrenzung der Vernunft nahekomen (9, 368). Andererseits begrüßt Tillich Hegels Kant-kritischen Versuch, Vernunft und Sinnlichkeit gerade im Bezug auf die Begründung der Religion miteinander zu verbinden. Nach Tillich ist es Hegels Anliegen, der Religion in den Koordinaten der Aufklärung einen Platz zuzuweisen, nämlich als Volksreligion, die in sich die aufgeklärte moralische Vernunft und die Sinnlichkeit konkreter religiöser Anschauungen vereinen soll. Diese Volksreligion könne nach Hegel zugleich als Grundlage des politischen Handelns fungieren (107). Denn in seinem Konzept von Volksreligion sollen religiöse Autonomie und politische Freiheit eine Einheit bilden (112). Hegel muß einräumen, daß die historische Basis des Christentums sich gegen dessen Integration in eine Theorie der Subjektivität und Moralität sperrt und daher als Volksreligion unbrauchbar erscheint. In modifizierter Form, so Tillich, tut sich hier Lessings garstiger Graben zwischen den zeitresistenten Wahrheiten des Subjekts und den zufall- und zeitverfallenen Geschichtswahrheiten auf. Tillich vermittelt seinen Zuhörern an dieser Stelle bereits das spätere Lösungsparadigma Hegels. Um den Graben überspringen zu können, entwickle Hegel die geschichtliche Realität als Selbstrealisierung der Vernunft, so daß Zufall und Geschichte als Momente der Vernunft zu begreifen sind und die Geschichte immer auf Notwendigkeiten bezogen ist, die im Begriff erfaßt werden (137f). Dieses Beispiel dokumentiert Tillichs Vorlesungsstil. Er verliert sich nie in einer bloßen Detailanalyse, sondern bringt die religionsphilosophischen Gedanken des frühen Hegel in den Zusammenhang mit den künftigen Entwicklungslinien. Tillich bemüht sich ebenfalls, seinen Hörern die Aktualität der Hegelschen Philosophie zu demonstrieren. In dieser Absicht erläutert er Hegels Frage, weshalb die Deutschen keine ursprüngliche Volksreligion besäßen bzw. weshalb das Geschichtliche der deutschen Religion die Geschichte eines fremden Volkes sei: die des Judentums. Als sehr modern und politisch aktuell anmutend schätzt Tillich Hegels Feststellung ein: „Das Christentum hat Walhalla entvölkert, die heiligen Haine umgehauen ... In der Einbildungskraft unseres Volkes lebt ein David, ein Salomon, aber die Helden unseres Vaterlandes schlummern in den Geschichtsbüchern“ (151). Kennzeichen der Religion Abrahams ist für Hegel die unendliche Distanz des Menschen vom transzendenten Gott. Dieser Gott beherrscht keine Räume mehr wie die Götter der Germanen; er übersteigt alles Räumliche und Zeitliche radikal. Deshalb ist er dem Endlichen entgegengesetzt und schafft Gegensätze: Mit der Erwählung Israels setzt dieser Gott sein Volk allen anderen Völkern entgegen. Das auserwählte Volk soll über alle Nationen herrschen. Das Germanentum wird ein Untertan des Judentums, das sich über das Christentum vermittelt. Der Restauration eines deutschen Heidentums erteilt Hegel eine Absage; Tillich bezieht diese Absage sofort auf seine Zeit (152). Die einmal zerbrochene Einheit von Nation und religiöser Phantasie lasse sich nicht wieder künstlich erneuern. Die Entgegensetzung, die nach Hegel gerade die jüdische Religion kennzeichnet und die Rechtfertigungslehre des Protestantismus rekapituliert, gelte es in der Gegenwart gegen alle völkischen Versuchungen zu Einheits- und Totalitätsideen zu leben.

F. W. Graf macht in seiner Rez. auf das Zwiespältige, ja Kontraproduktive der Argumentationsstrategie Tillichs aufmerksam (Neue Zürcher Zeitung, 25. 3. 1997, 36). Den Antijudaismus Hegels weise Tillich gerade nicht zurück, er bestärke ihn noch. Denn in der Tat affirmiert Tillichs Versuch, den jüdischen und zugleich protestantisch-deutschen Gedanken der Entgegensetzung gegen nationalsozialistisch-germanische Einheitsphantasien und deutsches Christentum in Stellung zu bringen, implizit die verhängnisvolle Konsequenz: um wieder ganz deutsch zu sein, muß die fremde jüdische Herrschaft über das Germanentum abgeschüttelt werden. Auch das bekennende Christentum wird bald mit den Juden als Feind der völkischen Einheitsidee betrachtet und verfolgt.

Nach einem kurzen Blick auf die politischen Passagen der Jugendschriften, die den Staat liberal und revolutionär, d. h. ganz bezogen auf das Freiheitsbedürfnis des einzelnen, verstehen (15. Vorlesung), wendet sich Tillich ausführlich der Vorrede der Phänomenologie des Geistes zu (16.–21. Vorlesung). In der 17. Vorlesung entfaltet Tillich seine Hegel-Kritik (358, 360). Tragisch sei es, daß Hegel aufgrund seiner Kritik der Identitätsphilosophie Schellings um die Hybris der universalen Weltkonstruktion wußte, aber ihr selber zum Opfer fiel (368), so daß der Niedergang der Hegelschen Philosophie, die Wahrheit und Geschichte in ihrer Einheit zur Darstellung bringen wollte, die Dominanz der Philosophiegeschichte über die eigentliche Wahrheitsfrage nach sich zog (344). Um den Hörern Hegels Denken nahezubringen, zieht Tillich immer wieder geistesgeschichtliche Parallelen: Hegels Fortschritts- und Entwicklungsgedanken illustriert er anhand Darwins Evolutionstheorie: Wie der evolutionäre Fortschritt zum Seinsmächtigeren tendiere, so der Gedankenfortschritt zum in sich Bestimmteren, d. h. von der unmittelbaren Substanz zur Selbstbestimmung des Subjekts (404ff). Weil ihm die verbleibende Vorlesungszeit knapp wird, fallen Tillichs Analysen v. a. zu den letzten drei Abschnitten der Phänomenologie *Der Geist, Die Religion und Das absolute Wissen* sehr kurz aus. Die Aufklärung als geistesgeschichtliche Erscheinung progressiver Selbstbestimmung konnte nach Hegel über die Religion siegen, weil diese die Selbstbestimmung durch die Differenz zwischen Diesseits und Jenseits zerschneidet und das Subjekt von seiner Wahrheit, d. h. von seiner Einheit mit dem Absoluten, trennt (587). Der Gedanke der Menschwerdung Gottes überwindet diese Differenz – an sich. Aber die auch das Christentum beherrschende vorstellungshafte Verjenseitigung der Einheit des Subjekts mit seiner Wahrheit, dem Absoluten – die Einheit wird nur angeschaut im vergangenen Gottmenschen Christus und erhofft für eschatologisch-zukünftige Sphären – zwingt zum Übergang in das absolute Wissen als Form vollkommener Selbstbestimmung: als Einheit des Subjekts mit aller Objektivität und Wahrheit, das ist der sich als Geist wissende Geist (595f).

Nicht nur für die Tillich-Forschung, auch für die Erforschung der theologischen Auseinandersetzung mit dem frühen Hegel stellt diese sorgfältig erstellte Publikation einen wichtigen Beitrag dar.

München

Michael Schulz

Knieps, Thomas: Die Unvertretbarkeit von Individualität. Der wissenschaftsphilosophische Ort der Theologie nach Karl Rahners „Hörer des Wortes“. – Würzburg: Echter 1995. 310 S. (Bonner dogmatische Studien, 19), brosch. DM 48,00 ISBN: 3-429-01658-4

Die vorliegende Arbeit, eine unter der Leitung von H. Jorissen an der Univ. Bonn erstellte theologische Diss., hat sich eine Auseinandersetzung mit der Kritik an Karl Rahners „Hörer des Wortes“ und eine Antwort auf die Frage nach dessen Aktualität zum Ziel gesetzt. Eine Relecture dieses Werkes soll u. a. zeigen, inwiefern die Kritik den Rahner von 1941 oder aber den Bearbeiter J. B. Metz von 1963 betrifft. In sehr subtilen Reflexionsschritten rekonstruiert Vf. nicht nur die zentralen Inhalte, sondern auch die stützenden Überlegungen und zwingend erhobenen Implikationen des authentischen Rahnerschen Werkes; sie betreffen außer einer eher exkursorischen Reflexion auf die Wissenspraxis des Glaubens (vor dem Hintergrund Habermasscher Positionen) v. a. die „potentia oboedientialis“ für Offenbarung und das theologische Interesse am Wissensstatus des Glaubens, die philosophischen Implikationen der Glaubensreflexion im Begriff des „natürlichen Erkennens“ und umfassend das Verhältnis von Erkennen und Sein. Die Widerlegung der Rahner-Kritik geschieht in der Bemühung, die zutreffenden Intentionen abzuheben von nicht fundierten bzw. auf selektiver Lektüre beruhenden Thesen. Die höchst anspruchsvollen und inhaltlich komprimierten Gedankengänge widerstehen einer referierenden Rez. Aus dem reichen Ertrag sei der Befund des letzten Kap.s hervorgehoben, in dem Vf. die kommunikative Kompetenz von Individualität begründet und Rahners Bejahung und argumentative Einbeziehung einer interindividuellen Kommunikation(sgemeinschaft) erhebt, so daß damit dem Individualismus-Vorwurf ein Ende gemacht sein müßte. Was „Hörer des Wortes“ nach der begründeten Auffassung des Vf.s „noch“ aktuell sein läßt, in einem Abstand von mehr als 50 Jahren, ist die originell deutende These, daß die Rahner zugeschriebene „transzendente Subjektivität“ sich unter den heutigen Bedingungen der Möglichkeit von Theologie als „unvertretbare Individualität“

lität“ interpretieren läßt. Mit den weit ausholenden, eine umfangreiche Literatur einbeziehenden und diskutierenden Begründungen hat sich der Vf. als hervorragend qualifizierter Denker ausgewiesen.

Münster

Herbert Vorgrimler

Reagan, Charles E.: **Paul Ricœur. His life and his work.** – Chicago IL: University of Chicago Press 1996. 151 S., geb. US-\$ 24,95 ISBN: 0-226-70602-8

Der schmale Bd bietet vier Zugänge zu Leben und Werk des französischen Philosophen Ricœur aus der Feder eines seiner amerikanischen Schüler. Dieser beleuchtet zunächst in einem biographischen Essay die wichtigsten Lebensstationen Ricœurs, wobei besonders die in einem deutschen Kriegsgefangenenlager zwischen 1940 und 1945 verbrachten fünf Jahre mitsamt der darin organisierten „Lageruniversität“ sowie die Jahre an der Sorbonne bzw. in Nanterre hervorstechen. Ricœurs Bemühungen um eine Reform der französischen Universität werden dabei ebenso gewürdigt wie seine Auseinandersetzung mit den revoltierenden Studenten, sein Scheitern sowie sein Rücktritt als Dekan der Faculté des Lettres und die 15 in der Folge in den USA verbrachten Jahre.

Dem biographischen Abriß schließt sich eine persönlich gefärbte Erinnerung aus mehr als 30jähriger Erfahrung mit Ricœur an, die noch einmal seine traumatischen Erfahrungen in Nanterre, den Selbstmord seines Sohnes Olivier sowie sein schwieriges Verhältnis zu J. Lacan und seinem einstigen Assistenten J. Derrida thematisiert.

Ein philosophischer Essay befaßt sich dann entlang von Ricœurs dreibändigem Werk „Zeit und Erzählung“ (deutsch: München 1989–1991) sowie dessen „Das Selbst als ein Anderer“ (deutsch: München 1996) mit der Frage der personalen Identität, die Ricœur im Gegenüber zum Cartesischen Cogito als eine historisch, sprachlich und erzählerisch vermittelte, narrative Identität begreift und interpretiert.

Die biographischen Ausführungen werden beschlossen durch 4 zwischen 1982 und 1991 vom Vf. mit Ricœur geführte Interviews, in denen dieser nicht nur zu verschiedenen Personen und Positionen gegenwärtiger Philosophie (Gadamer, Habermas, Rorty, Rawls) Stellung nimmt und die Anliegen seiner eigenen Arbeiten skizziert, sondern zugleich auch auf seine Erfahrungen mit der Studentenbewegung eingeht. Dem Bd ist eine nützliche Bibliographie mit ausgewählter Primär- und Sekundärliteratur beigelegt.

In Reagans Arbeit werden zentrale biographische Hintergründe und Entwicklungsschritte von Ricœurs Philosophie anschaulich zur Sprache gebracht. Ricœur kommt als einer der wichtigen Brückenbauer zwischen der phänomenologisch bzw. hermeneutisch ausgerichteten kontinentaleuropäischen Philosophie sowie dem analytisch inspirierten anglo-amerikanischen Denken zum Zuge, aus denen er seine Anliegen einer Philosophie des narrativen Selbst, des literarischen Textes, der poetischen Sprache sowie des subjekthaften Handelns gewinnt und entfaltet.

Während dieser Bd in bezug auf die „paradoxen“ Lebenserfahrungen eines pazifistischen Kriegsteilnehmers, eines für die Demokratisierung der Universität Engagierten und gleichwohl durch die Studentenunruhen aus dem Amt Beförderten sowie eines erst in den USA zu Weltruh gelangten französischen Denkers eine Fülle von Hintergründen und Einsichten liefert, bleibt Reagans Darstellung des Pariser „Mai 1968“ und der Auseinandersetzungen in und um Nanterre 1969 verglichen etwa mit Ricœurs eigener, wesentlich differenzierterer Sicht (vgl. 129ff) geradezu einseitig und vorurteilsbeladen.

Luzern

Edmund Arens

Naturwissenschaften

Organismus – Evolution – Mensch. Ein Gespräch zwischen Philosophie, Naturwissenschaft und Theologie, hg. v. Philipp Kaiser / D. Stefan Peters. – Regensburg: F. Pustet 1995. 224 S. (Eichstätter Beiträge, Bd 27. Abteilung Philosophie und Theologie, 5), kt DM 62,00 ISBN: 3-7917-1458-9

Der vorliegende Sbd enthält die Vorträge der ‚Eichstätter Gespräche‘ des Jahres 1992. Veranstalter waren Professoren des Forschungsinstituts Senckenberg, Frankfurt, und der Lehrstuhlinhaber für Philosophische Grundlagen der Theologie an der Kathol. Univ. Eichstätt.

Was/Wer ist der Mensch? Das ist die Leitfrage, die alle Beiträge in diesem Sbd bestimmt. Zwar ist die Liste der humanbezogenen Wissenschaftsdisziplinen, die zu Worte kommen, bei weitem nicht vollständig – wie sollte es auch –, und der Forschungsstand kann auch nicht dem heutigen (Zeitpunkt der Abfassung dieser Rez.) entsprechen, dennoch erwartet den Leser eine Fülle von noch immer gültigen Informationen und v. a. von bemerkenswerten Gedankengängen, die einerseits vom Stil der Vf. und andererseits vom ‚Stil‘ der von ihnen vertretenen Wissenschaften geprägt sind.

Um wenigstens einen Eindruck vom Inhalt des Sbdes zu geben, nennt der Rez. die Titel der Vorträge: „Zur Frage des Menschen nach dem Menschen. Eine Einführung“ (KAISER); „Der Mensch: Denkendes Ding oder Bild Gottes?“ (FRANZ); „Steckt das ‚Ich‘ im Hirn? Einige biologisch genährte Anmerkungen zum Problem des Bezuges von Körper und Seele“ (BREIDBACH); „Organizität und Evolution; die konstruktiv-organische Grundlage lebendiger Ordnung“ (GUTMANN); „Die Evolution des Menschen aus paläontologischer Sicht“ (SCHRENK); „Überlegungen zur alttestamentlichen Anthropologie“ (DIEDRICH); „Die Bestimmung des Menschen. Schöpfung, Erlösung, Vollendung“ (GLÄSSLER).

Besonders beeindruckt ist der Rez. vom Einleitungsvortrag Philipp Kaisers. Der Rez. kann sich das darin Gesagte als Kurzfassung, als Grundriß einer Basis-Anthropologie vorstellen, der Vertreter unterschiedlicher humanwissenschaftlicher Disziplinen zustimmen und an der alle an der Frage „Was ist der Mensch?“ Interessierten Gewinn haben könnten, zumal dann, wenn die Sprache ähnlich klar und damit verständlich wäre wie in dem hier angezeigten Beitrag: „Die Frage des Menschen nach dem Menschen.“

Greven-Gimble

Werner Bröker

Mortensen, Viggo: Theologie und Naturwissenschaft. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1995. 288 S., kt DM 48,00 ISBN: 3-579-00298-8

Das angezeigte Buch ist die bearbeitete und verkürzte deutsche Fassung einer Arbeit, mit der sich der Vf. 1988 an der Univ. Aarhus, Dänemark, habilitierte. Das Thema ist, wie so oft, allgemein gehalten; der Leser könnte einen ‚Rundumschlag‘ erwarten. Gut hätte angestanden, einen Untertitel hinzuzufügen, etwa „Erörterungen, ausgehend von den Schriften Knud E. Logstrup“. Im Werk dieses dänischen Philosophen und Theologen findet M. Elemente für die Beschreibung des Verhältnisses zwischen Theologie und Naturwissenschaft. Logstrup, v. a. in seinen metaphysischen Betrachtungen, gerät jedoch nach M.s Beurteilung zu sehr in „einen unfruchtbaren Gegensatz zur etablierten neodarwinistischen Biologie“. (13) Deshalb sucht er nach einem eigenen, zutreffenderen Ansatz für das Verhältnis Theologie – Naturwissenschaft.

M. begibt sich auf Lösungssuche, weil er ein Unbehagen verspürt, das bewirkt wird durch die allgemein anzutreffende Annahme, „daß der Gottesgedanke aus dem Naturverständnis verdrängt wird“, und zwar als Folge „der unglücklichen Kampfsituation, in der die erklärende Kraft der Hypothese Gott allmählich demontiert wird“ (12). M. beklagt: „Die Wissenschaft wird gänzlich säkular.“ (11) „Die Kluft zwischen technisch-wissenschaftlichem und theologisch-humanistischem Weltbild charakterisiert wie kaum etwas anderes unsere allgemeine kulturelle Situation“ (14). Sowohl aus kulturkritischen als auch aus theologischen Gründen muß, so meint M., protestiert werden, wenn der wissenschaftliche Expansionismus sich ungehemmt am Ende des 20. Jh.s entfaltet.

Aus dieser einseitig belasteten wissenschaftsgeschichtlichen Situation sieht M. zwei Extreme erwachsen: „Die wissenschaftlich begründete naturalistische Religion stellt das eine Extrem dar, das andere ist der Kreatianismus.“ (13) Der Einsicht in diese Dichotomie der gegenwärtigen Kultur, deren Teile kein Zueinander mehr finden, folgt die andere, daß man sich mit „einer allzu bequemen Trennung der Dinge“ zufriedengibt. (12)

An dieses Auseinanderklaffen der naturwissenschaftlich-technischen Kultur und der geisteswissenschaftlich-philosophisch-theologischen Kultur, das nicht auf den wissenschaftlichen Raum begrenzt bleibt, sondern bis in den Alltag hineinwirkt, will M. nicht glauben. Sein Postulat: Diese Trennung muß überwunden werden, weil sie ein Krankheitssymptom ist. Speziell „dem Christentum, das doch vom Ganzen zu handeln beansprucht, kann damit nicht gedient sein, in ein Reservat, in einen Winkel der Kultur verwiesen zu sein. Findet man sich damit ab, so resultiert das in einem postmodernistischen Relativismus oder anderen Formen theologischer Atemnot.“ (14) So ist der Beweggrund der Arbeit auch und vornehmlich ein theologischer. „Wenn wir die moderne Wissenschaft und das Weltbild, zu dem diese uns einige Bausteine liefert, akzeptieren, und wenn wir akzeptieren, daß sich religiöse Aussagen auf etwas Wirkliches beziehen, dann müssen die theologischen Aussagen, wenn sie glaubwürdig sein sollen, das Verhältnis zwischen dem Wirklichkeitsinhalt wissenschaftlicher Aussagen und dem Wahrheitsgehalt religiöser Aussagen reflektieren.“ (17) M. sieht „in dem Phänomen der Naturalisierung die entscheidende Herausforderung an Kultur und Theologie“. (14)

Er will einen Lösungsversuch wagen. Zu diesem Zweck unternimmt er eine umfangreiche und kompetente tour d'horizon zu den wichtigen Themen, unter denen die „anstößigen“ Thesen verhandelt werden, zu dem Zweck, einen Überblick zu geben und das weitläufige historische Gebiet „systematisch zu strukturieren“. (17) M., der die Metapher liebt, drückt das so aus: „Das Ziel der Reise ist es, einen sicheren Weg zwischen der Skylla der Schluchten und der Charybdis der Aussichtspunkte zu finden.“ (17)

Die umfangreiche Gliederung der ‚Reise‘ kann hier nicht wiedergegeben werden, einige Kapitelüberschriften (ob Haupt- oder Unterkapitel wird nicht unterschieden) werden im folgenden genannt, um einen Eindruck zu vermitteln: „Modelle für das Verhältnis zwischen Theologie und Naturwissenschaft“; „Die Naturalisierung als Prozeß“; „Von Darwin zu Wilson“; „Die Naturalisierung der Erkenntnistheorie“; „Die Naturalisierung der Anthropologie“; „Das evolutionäre Epos“; „Die Naturalisierung der Ethik“; „Die Naturalisierung als Herausforderung an die Theologie“; „Evolutionäres Christentum“; „Natürliche Theologie“; „Die Metaphysik als Ort der Begegnung“; „Die Metaphysik Knud E. Logstrups im Spannungsfeld zwischen Restriktion und Expansion“.

Welches ist das Ziel dieser ‚Reise‘, welches Ergebnis hat sie, welcher ist der Lösungsversuch M.s, mit dem er die genannte Dichotomie heilen will? Um das zu verstehen, muß man wahrgenommen haben, was bei der Lektüre schnell übersehen werden kann, aber gerade das Eigentümliche der angebotenen Lösung ausmacht: nämlich „sich der normativen Frage zu nähern, wie Theologie und Naturwissenschaft sich zueinander verhalten sollen“. (17) ‚Normativ‘ ist das Schlüsselwort; das Verhältnis Naturwissenschaft – Theologie unterliegt nach M. einem Sollensanspruch und nicht einer definitiven Zuordnung etwa von Sachgebieten. Die Angabe einer Methode, die stets für die Verhältnisbestimmung angewendet werden soll, ist die Lösung. Er schreibt sie fest, um die jeweiligen Konkretionen variabel zu halten, gemäß den Wissensständen (etwa in aufeinanderfolgenden historischen Situationen). Damit die Methode das leisten kann, muß sie selbst ‚schmiegsam‘ sein. (Diese Auffassung ist an sich nicht neu.) „Man kann sie vielleicht in etwa als eine hermeneutische bezeichnen.“ (18) „Das bedeutet, daß man sich mit dem theologischen Projekt in die Struktur eines Zirkels oder einer Spirale begibt. ... Eine solche hermeneutische Begegnung ist ein kreativer Prozeß, der niemals endet. Sie kann nur gelingen, wenn beide Seiten offen in diese Begegnung hineingehen und bereit sind, sich korrigieren zu lassen. Hiermit ist zugleich festgehalten, welchen Stellenwert die religiösen und theologischen Aussagen haben: Sie sind Deutung und Auslegung des Seienden.“ (18)

M. sieht ein, daß „die grundlegende Dualität in unserer Weise, von der Welt zu reden, ... sich wohl nicht beseitigen“ läßt, „aber indem man zeigt, wie Weisen der Rede und des Erkennens interagieren, wird eine Brücke geschlagen, die Begegnungen ermöglicht“. „Aus dieser Begegnung kann die gemeinsame Erkenntnis und Haltung erwachsen.“ (14) „Im Dialog werden die naturwissenschaftlichen Aussagen nicht dementiert, sondern in dynamischer und potentiell problematisierender Weise bereichert, wenn sie in einem Licht gesehen werden, das von der Offenbarung her auf alles Seiende fällt. Theologie und Naturwissenschaft sind also ohne Vermischung und ohne Trennung zu betreiben, aber in einer lebendigen Wechselwirkung. Ich verstehe meine Darstellung der verschiedenen restriktiven und expansiven Lösungsversuche wie eine Reise durch eine Landschaft. Am Ende der Reise sieht man dann, daß das Ziel nicht der Abschluß ist, sondern ein Aussichtspunkt, von dem aus es möglich ist, eine neue Landschaft zu sehen, die sich vor einem ausbreitet.“ (14)

M. sagt dazu: „Ich bin mir bewußt, daß der Lösungsversuch, den ich in Umrissen andeute, ... etwas vage ist. ... Für mich ist dies nicht die Zeit der großen und entschiedenen Antworten, es geht vielmehr darum, dorthin zu gelangen, wo die entscheidenden Fragen gestellt werden können. Warum soll sich die Theologie mit der Naturwissenschaft beschäftigen? Sie soll dies, weil die Naturwissenschaft uns viel Wahres von der Welt erzählt, über die die Theologie als Schöpfung reflektiert. Wenn die Naturwissenschaft der Wissenschaft der Heilsgeschichte der Theologie begegnet, so sollte der Beitrag der Theologie die Pointe sein, die überzeugt.“ (14f)

„Ob die Arbeit gelungen ist, sollte deshalb nicht allein daran gemessen werden, ob ich zu der endgültigen und alles entscheidenden Lösung der Problemstellung gelangt bin, sondern daran, ob ich den Punkt erreicht habe, wo die entscheidenden Fragen gestellt werden können.“ (17)

M. begreift seine Erörterungen als einen „Versuch in der schwierigen Kunst, Brücken zu bauen. Brücken beseitigen eine Kluft nicht, sie machen aber die Landschaft begehbar. Dieses Bild illustriert die allgemeine Ausgangshypothese dieser Abhandlung. Obwohl zwischen Theologie und Naturwissenschaft zu unterscheiden ist, bedeutet dies nicht Trennung, und zwischen beiden darf kein so großer Abstand entstehen, daß sie sich nicht aufeinander beziehen und in einen Dialog eintreten können.“ (19)

Wer als Leser zu diesem Buch greift, begibt sich auf die von M. apostrophierte Brücke und wird gespannt den Denkpfeilen des Vf.s folgen. Wenn in der notwendigen Kürzung einer Rez. manches trivial erscheinen mag, bei der ‚echten‘ Lektüre wird man der Originalität begegnen.

Schade, daß ein Index fehlt. Das Literaturverzeichnis ist umfangreich, kann aber, das ist klar, nicht auf dem neuesten Stand sein.

Greven-Gimbte

Werner Bröker

Dorschner, Johann / Heller, Michael / Pannenberg, Wolfhart: Mensch und Universum. Naturwissenschaft und Schöpfungsglaube im Dialog. – Regensburg: F. Pustet 1995. 176 S., kt DM 36,00 ISBN: 3-7917-1486-4

Die angezeigte Veröffentlichung enthält drei Vorträge, gehalten auf einem Studientag der Katholischen Akademie in Bayern. Die Texte wurden für die Drucklegung aktualisiert. Auf einen Anmerkungsapparat wurde verzichtet. Dorschners Beitrag bietet jedoch eine Liste aktueller Sachbücher und anderer Quellen (145).

Den Großteil der Veröffentlichung nimmt DORSCHNERS Beitrag „Mensch und Universum“ ein (7–145). Die Überschriften der Großkapitel lassen die Strukturierung der Darlegungen erkennen: 1. „Der Beitrag der Astronomie zur rationalen Weiterklärung und zur Standortbestimmung des Menschen im Kosmos.“ 2. „Der Mensch im Kosmos – eine kosmogonische Standortbestimmung.“ 3. „Struktur und Geschichte des Makrokosmos nach den Forschungsergebnissen der modernen Kosmologie.“ 4. „Kosmische Evolution: Akzentsetzungen im Welt- und Gottesbild.“

Der weitaus größere Teil des Vortrags informiert über moderne Ergebnisse kosmologischer Forschung und mündet in zwei miteinander verknüpfte Engführungen, in 1. ‚Ort‘ und ‚Zeit‘ des Menschen im Kosmos, wie das Gesamtthema bereits anzeigt, und in 2. das sog. ‚Anthropische Prinzip‘ (AP), die für den Theologen v. a. relevante Engführung. Für eine Naturwissenschaft bemerkenswert ist, daß es sich beim AP um ein Spekulationsobjekt handelt. Unter der Bezeichnung ‚starkes AP‘ wird hypothetisiert: Die Anfangsparameter der kosmischen Entwicklung sind genau so austariert, daß menschliches Leben im Verlauf der kosmischen Evolution entstehen muß. Wenn nur dieser ‚unser‘ Kosmos existiert, dann liegt die Annahme eines grundlegenden Planes nahe. Unter der Bezeichnung ‚schwaches AP‘ wird hypothetisiert: Der vom Menschen erlebte Kosmos ist einer unter unendlich vielen möglichen; das Ensemble seiner Anfangswerte ist zufällig. Konsequenterweise ist auch die Existenz der Menschheit zufällig.

Derartige Hypothesen (Spekulationen) sind für Dorschner ein Indiz dafür, daß die Frage nach Gott bemerkenswert vielen Naturwissenschaftlern eine ihnen sinnvoll erscheinende Frage geworden ist. Das „großartige Denkbäude der Naturwissenschaften ist natürlich gleichermaßen eine Herausforderung an die moderne Theologie, den sich in diesem Zusammenhang heute artikulierenden Fragen nach der Relation zwischen Gott und Welt durch eine zeitgemäße Schöpfungstheologie mit einen zeitgemäßen Gottesbild Rechnung zu tragen“. (142) Angesichts dieser Herausforderung beklagt Dorschner: „Theologen leiden ganz offensichtlich unter dem Mangel, daß ... über eine Theologie der Schöpfung zu wenig nachgedacht und eine ‚Theologie der Evolution‘ wohl noch zu sehr in der Nähe eines futuristischen Alptraumes liegt.“ (143) „Die Vorstellungen bedeutender Naturwissenschaftler zum Gottesbild verdienten es, stärker Eingang in die Fundamentaltheologie zu finden.“ (144)

Nicht erst seit dem Datum des Vortrags Dorschners (1991) oder seit der Veröffentlichung des Vortrags (1995) hat sich hinsichtlich des zitierten Postulats in der Schöpfungstheologie viel getan. Es scheint der Vf. die vielzähligen und z. T. auch umfangreichen entsprechenden Veröffentlichungen nicht zu kennen; Jedenfalls läßt ein Blick auf die von ihm angehängte Literaturliste (145) darauf schließen. Lediglich eine Publikation wird mit aufgeführt (Karl Schmitz-Moormann [Hg.], Schöpfung und Evolution, Düsseldorf 1992). Von dem vorsehentlichen Urteil über das Reagieren bzw. Nichtreagieren der Theologie abgesehen, ist der Beitrag Dorschners informativ über Ergebnisse moderner Astrophysik und besonders über die Öffnung von Naturwissenschaftlern für die Gottesfrage, soweit sie von der Basis kosmologischen Wissens und (auch hochspekulativer) kosmologischer Hypothesen hergestellt werden kann.

WOLFHART PANNENBERGS Beitrag (146–162) geht auf das Generalthema „Mensch und Universum“ nicht ein. Er befaßt sich mit dem Unterthema „Naturwissenschaft und Schöpfungsglaube im Dialog“. Entsprechend lautet der Titel seines Beitrags: „Theologie der Schöpfung und Naturwissenschaft.“ Die Großkapitel sind überschrieben: 1. „Konsonanz von Schöpfungstheologie und Naturwissenschaft“; 2. „Themen für den Dialog zwischen Schöpfungstheologie und Naturwissenschaft“.

Im ersten Kap. plädiert Pannenberg für eine Vermittlerrolle der Philosophie im Dialog der in Frage stehenden Partner. „Das Ziel einer Verständigung zwischen Schöpfungstheologie und naturwissenschaftlicher Weiterkenntnis (ist) wohl eher im Sinne einer Konsonanz beider Betrachtungsweisen zu beschreiben als im Sinne einer Zurückführbarkeit der einen Auffassung auf die andere.“ (149) Konsonanz schließt die Vorstellung einer Harmonie ein. Pannenberg fragt: „Wie kann solche Konsonanz für Behauptungen in Anspruch genommen werden, die auf ganz unterschiedlichen methodischen Ebenen entwickelt werden ...?“ Er hält eine dritte Ebene für nötig und sieht sie gegeben: „Eine solche dritte Ebene für den Dialog zwischen Naturwissenschaft und Theologie ist in der Tat immer schon gegeben, nämlich durch die Philosophie.“ (150) Er konstatiert – etwas weiter ausholend – „Die Einbeziehung der naturwissenschaftlichen Betrachtungsweisen und Ergebnisse in die Reflexion auf das Gesamtverständnis der Weltwirklichkeit und der Situation des Menschen in der Welt ist nicht nur ein Thema theologischer Schöpfungslehre, sondern daneben immer schon Aufgabe philosophischer Weltorientierung und der Ausarbeitung eines philosophischen Weltbegriffs.“ (151)

Im zweiten Kap. nennt Pannenberg vier Themen, die ihm „als besonders wichtig für diesen Dialog erscheinen“: „2.1. Naturgesetz und Kontingenz“; „2.2. Raum und Zeit“; „2.3. Gottes Wirken im Wirken der Natur“; „2.4. Schöp-

fung und Evolution". Pannenberg resümiert dieses zweite Kap. – „Es wäre zuviel verlangt, von der naturwissenschaftlichen Kosmologie geradezu einen Gottesbeweis zu erwarten ... Es genügt, daß die theologische Interpretation des Weltgeschehens als Schöpfung sich in Konsonanz mit den naturwissenschaftlichen Gegebenheiten vollziehen kann. Dazu ist es nötig, daß die theologische Schöpfungslehre lernfähig bleibt, nicht im Sinne einer äußerlich apologetischen Anpassung an Veränderungen des naturwissenschaftlichen Weltbildes, aber in dem Sinne, daß die Theologie aus ihren eigenen Ressourcen immer wieder Interpretationen entwickelt, die dem sich verändernden Erfahrungswissen von der Welt gerecht zu werden sucht, um es in das christliche Verständnis der Welt als Schöpfung des Gottes der Bibel zu integrieren.“ (162)

Der dritte Beitrag, aus der Feder von MICHAEL HELLER hat die Überschrift: „Wissenschaft und Transzendenz“ (163–176). Dem Rez. ist er der ‚spannendste‘ in der angezeigten Veröffentlichung.

Das erste Kap. „Die Grenzen der Sprache und des gesunden Menschenverstandes“ desillusioniert die häufig anzutreffende Meinung, „die wissenschaftliche Methode sei doch nichts anderes als die Verschärfung gesunden Menschenverstandes“. Eine solche Auffassung, „mag sie auch sympathisch anmuten und wohlthuend im Ohr klingen, ist von Grund auf falsch. Die alltäglichen Vorstellungen von der Wissenschaft entsprechen leider nur im geringen Maße dem, was sie in Wirklichkeit ist.“ (163) Das wirkt sich aus auf das Vermögen der Sprache. „Alle Interpretationsprobleme der modernen Physik lassen sich auf ein einziges zurückführen: Auf welche Weise kann man das, was die mathematisch-empirische Methode entdeckt, in unsere gewöhnliche Sprache übersetzen?“ Gleichzeitig die Reichweite des gesunden Menschenverstandes und des ihm zugeordneten Sprachvermögens betreffend meint H., „daß die größte Leistung und der bedeutendste Erfolg der modernen Physik in der Entdeckung bestehen, daß unser gesunder Menschenverstand auf einen engen Bereich unserer alltäglichen Erfahrung beschränkt ist. Außerhalb dieses Gebietes erstreckt sich eine Sphäre, die für unsere Sinne unzugänglich ist.“ (167) Ganz offensichtlich nimmt H. hier Bezug auf die ‚Evolutionäre Erkenntnistheorie‘.

Das zweite Kap. „Die Frage von Schrödinger“ sei hier kurz mit einem Zitat charakterisiert. „Schrödinger stellte einmal die Frage, welche Errungenschaften der Wissenschaft der religiösen Weltanschauung am meisten geholfen habe. Und er hat selbst die Antwort gegeben: Die Ergebnisse von Boltzmann und Einstein, welche die Natur der Zeit betreffen.“ (169)

Das dritte Kap. befaßt sich mit „Zwei Erfahrungen der Menschheit“. „Im 19. Jahrhundert machte die Menschheit eine große Erfahrung hinsichtlich der Wirksamkeit der wissenschaftlichen Methode.“ (169) „Die Vermutung, daß es Grenzen gibt, außerhalb deren diese Methode nicht funktioniert, wäre ... als eine dermaßen unsinnige Häresie angesehen worden, daß es sich nicht gelohnt hätte, mit dieser Person zu diskutieren.“ (172) Heller braucht man nicht mehr daran zu zweifeln, daß das 20. Jahrhundert der Menschheit eine neue große Einsicht gebracht hat, nämlich die Erfahrung der Begrenztheit, die in der wissenschaftlichen Methode steckt.“ (171)

Im vierten Kap., das die gleiche Überschrift trägt wie der Beitrag überhaupt, kommt Heller zum Ziel seiner Aussage; es geht um die Möglichkeit von Transzendenz angesichts moderner (Natur-)Wissenschaft. Er benennt zwei Arten: „Etwas kann über die Möglichkeit der konkreten wissenschaftlichen Theorie hinausgehen, über die Möglichkeiten aller heute bekannten wissenschaftlichen Theorien, etwas kann aber auch über die Grenzen der wissenschaftlichen Methode überhaupt hinausgehen.“ (172) Heller fragt nach solchen Grenzen. Er „zählt mindestens drei Bereiche der Erkenntnis auf, die sich für immer der mathematisch-empirischen Methode entziehen, nämlich die Problematik der Existenz, die letzten Grundlagen der Rationalität und die Wert- und Sinnproblematik“. (172) Diese Probleme erörtert Heller – soweit es die wenigen Seiten seines Beitrags zulassen – absichtlich in Form von Fragen, um das Geheimnis, das in all dieser Problematik verborgen liegt, nicht indikativ behauptend zu verstellen. Diese Fragen sind ihm „keine weit entfernten liegenden Fragen, Fragen ‚hinter den Grenzen‘. Das Konkretum des Seins, die Rationalität der Naturgesetze, der Sinn, den wir durch unsere Entscheidungen berühren, sind in jedem Atom, in jedem Energiequant, in jeder lebenden Zelle, in jedem Gewebe unseres Hirns anwesend. Es ist wahr, daß sich das Geheimnis nicht in den Behauptungen der Wissenschaft, sondern in ihrem Horizont befindet. Der Horizont durchdringt aber alles.“ (176)

Greven-Gimbte

Werner Bröker

Kuhn, Wolfgang: Alles nur Zufall? Schöpferglaube und Naturwissenschaft. – Leutesdorf: Johannesbund 1994. 61 S. kt DM 4,80 ISBN: 3-7794-1320-5

Kuhn, Wolfgang: Groß sind deine Werke. Gottes Handschrift in der Schöpfung. – Stein am Rhein: Christiana 1994. 112 S. 50 Farbtafeln, brosch. DM 25,00 ISBN: 3-7171-0972-3

Bei den angezeigten Titeln handelt es sich um kleinformatige Schriften, wie sie an Kirchengemeinden auf dem Schriftenstand zum Verkauf angeboten werden, nicht um wissenschaftliche Abhandlungen, auch nicht um ausführliche populärwissenschaftliche Darstellungen.

Vf. der zwei kleinen Schriften (60 bzw. 108 Seiten) ist Wolfgang Kuhn. Er war bis 1993 Prof. für Biologie und Didaktik der Biologie an der Univ. Saarbrücken. Er ist bekannt geworden als Bestreiter des Neo-Darwinismus, insbesondere in Hinsicht auf dessen weltan-

schaulich relevante These, die vielfältigen Lebensformen seien Produkte von Zufällen im Verein mit der Selbstorganisation der an sich toten Materie. Namen wie Ernest Mayr, Richard Dawkins, v. a. aber Jaques Monod und dessen provozierendes Werk „Zufall und Notwendigkeit“ stehen für den Neo-Darwinismus und sind Zielpunkt der massiven Kritik K.s. Der These, die Evolution verlaufe planlos, stellt K. seine These entgegen, die Entstehung der Vielfalt des Lebendigen sei nach Plan entstanden, und er folgert aus dieser These: wenn ein Plan, dann auch ein Planender; d. h. das Evolutionsgeschehen setzt Gott voraus.

In der Begründung für seine Ablehnung der Planlosigkeit bzw. des Beharrens auf der Planhaftigkeit läßt sich das Kuhnsche Vorgehen mit der klassischen ‚Physiko-Theologie‘ vergleichen, d. h. auch seine Begründung liegt im Verweis auf die unermessliche Komplexität des Lebens hinsichtlich der Formen, des Entwicklungsgeschehens und der Verhaltensweisen; er hält es für undenkbar, durch ‚Würfeln‘ seien solch geordnete und aufeinander bezogene Vielfältigkeiten entstanden. Immer wieder spricht er aus, nur ein ausgeführter vorgegebener Plan könne die Ursache einer komplexen, geordneten Vielfalt sein.

Die beiden angezeigten Schriften stehen ganz im Dienste dieses Kuhnschen Anliegens. Als hervorragender Didaktiker vermag K. auf den wenigen Seiten von Kleinschriften mit Hilfe von Beispielen aus der Tier- und Pflanzenwelt geradezu plastisch das ihn bewegende Problem darzustellen.

Kleinschriften zwingen zum Weglassen; sie bieten den Zwang, auf den Kern der Sache zu kommen. Das ist ihr Vorteil. Durch das Weglassen-müssen unterliegen sie jedoch auch der Gefahr, die tatsächliche Kompliziertheit eines Problems zu ignorieren und eine Klarheit sowohl des Problems als auch des Lösungsversuches vorzutäuschen. Wenn ein Vf. wie Wolfgang Kuhn mit bewundernswerter, einfacher Sprache geradezu suggestiv seine Leser in seinen Bann zu ziehen vermag, dann entsteht die Chance, daß Leser mit einem Denken bekanntgemacht werden, zu dem sie anders keinen Zugang finden würden; dann entsteht aber auch die Versuchung, den Hinblick auf das in der Kleinschrift anscheinend so klar Geschriebene genügen zu lassen.

Zum Schluß soll Wolfgang Kuhn mit seinen letzten Sätzen aus „Alles nur Zufall“ zu Worte kommen. Sowohl der Stil als auch der Inhalt vermögen sein Anliegen treffend auszudrücken: „So kann die moderne Biologie als Naturwissenschaft, indem sie den Zufall als vermeintlichen ‚Schöpfer‘ überzeugend ad absurdum führt, zwar Gott nicht mit ihren Mitteln und Methoden beweisen, wohl aber für jeden, der sich guten Willens der Vernunft und Wahrheit nicht verschließt, unwiderlegbar machen.“ (58)

Greven-Gimbte

Werner Bröker

Glaube im Kontext naturwissenschaftlicher Vernunft. Mit Beiträgen von G. Altner u. a., hg. v. Rainer Isak. – Freiburg: Katholische Akademie 1997. 207 S. (Tagungsberichte der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg), kt DM 22,00 ISBN: 3-928698-13-3

Der vorliegende Bd ist erwachsen aus den Referaten zweier interdisziplinärer Tagungen, die im November 1994 und im April 1995 in der Kathol. Akademie der Erzdiözese Freiburg gehalten wurden. Insbesondere die zweite Tagung zum 40. Todestag Teilhard de Chardins erklärt die erstaunliche Präsenz der Gedanken Teilhards in den Referaten.

Der Hg. RAINER ISAK leitet die Textsammlung ein und verabschiedet die unhaltbaren Abgrenzungs- und Immunisierungsbemühungen Karl Barths, mit denen dieser den Dialog von Glauben und Wissen bis hin zur Verhinderung zu reglementieren versuchte. Zugleich verweist Isak auch auf die Brüchigkeit des scholastisch-neoscholastischen Einheitsmodells einer solchen Verhältnisbestimmung. Mit fünf Thesen zum Dialog unter Anerkennung der Autonomie wissenschaftlicher Vernunft leitet er über zur Frage nach einer „Neuen Natürlichen Theologie“.

Der Jesuit BÉLA WEISMAHR referiert zum Thema: „Gottes Wirken in der Welt – Das Verhältnis von göttlicher und innerweltlicher Ursache.“ Sein durchaus lesenswerter Artikel geht aber leider einmal mehr nicht über Rahners schon 1961 vorgelegtes Modell zur Selbstüberbietung hinaus, demzufolge „die unendliche Ursache, die als reiner Akt alle Wirklichkeit in sich vorausenthält, zur ‚Konstitution‘ der endlichen Ursache als solcher (‚in actu‘) gehört, ohne ein inneres Moment an ihr als Seiendem zu sein“. (39) Diese Position ist aus verschiedenen naturwissenschaftlichen wie theologischen Gründen nicht mehr überzeugend.

Betroffen machen RAINER HERTELS „Anfragen eines Naturwissenschaftlers an die Kirche“, die er unter dem Aspekt einer Lehr- und Disziplinierungsinstitution betrachtet. Hertel ist Prof. für Molekularbiologie an der Univ. Freiburg. Im Fall Galilei sieht er den Konfliktarchetyp zwischen Kirche und Naturwis-

senschaft. Die empirische Widerlegung theologischer Postulate macht er u. a. an der päpstlichen Enzyklika „Humani generis“ (1950) fest. Gegen das darin geäußerte päpstliche Monogenismuspostulat führt er durchaus überzeugende molekularbiologische Argumente ins Feld. Hertel beklagt die kirchenoffizielle Rechthaberei und die Unfähigkeit zur Reue für das Wissenschaftlern und Theologen angetane Unrecht, eine Reue „ohne Bona-Fide-Vorbehalte für die Täter“. Und er wünschte, „ein Kranz wäre niedergelegt worden, mit feierlicher Entschuldigung, etwa von Kardinal Ratzinger mit gebeugtem Haupt, auf dem Campo dei Fiori vor Giordano Brunos Denkmal“. (60f)

Quantitativ deutlich aus dem Rahmen fallend ist der Beitrag von JOHANNES FISCHER, die erweiterte Fassung eines bereits andernorts publizierten Aufsatzes: „Kann die Theologie der naturwissenschaftlichen Vernunft die Welt als Schöpfung verständlich machen?“ Er hält diesen Anspruch für nicht einlösbar und den Schöpfungsglauben nicht für kognitiv, sondern nur für spirituell verankerbar. (64)

Seine Differenzierung, Naturwissenschaft habe es nur mit Ereignissen zu tun, nicht aber mit Handlungen, erscheint künstlich, ja sogar unzutreffend. Seine Überlegung, die Naturwissenschaft der Kausalitätsschiene (nur Ereignisse und Ursachen) zuzuordnen, die Theologie aber der Handlungsschiene (Freiheit und Gründe) und allein für letztere die Möglichkeit von unableitbar Neuem zu postulieren, überzeugt schon deshalb nicht, weil auch die Freiheit nicht der Kausalitätsrecherche entkommt. Der Begriff „unableitbar Neues“ wirkt auch ein wenig wie ein philosophischer Kraftausdruck, weil die UnableitbarkeitsThese vor ihrer Behauptung die denkbaren Ableitungsmuster hätte durchgespielt haben müssen, um glaubwürdig zu sein. Wenn Fischer aber nicht unableitbar, sondern unprognostizierbar Neues meinen sollte, dann muß er es, wie uns die Chaostheorie sagt, sowohl für Handlungen als auch für Ereignisse in Rechnung stellen. Die umfangreichen in die Fußnote verbannten erklärenden Texte wirken gelegentlich wie das notwendige Abstützens- und Sanierungsmaterial des gedanklichen Bauwerks. Freiheit und Kausalität, Handlung und Ereignis, Gründe und Ursachen, meint er, ließen sich nicht in Beziehung setzen. Er ordnet sie verschiedenen Kommunikationen zu, die entweder nur die Perspektive des Handelns unter Einbeziehung des Handelnden oder nur die Perspektive der Beobachter unter Ausblendung des Handelnden einnehmen könnten. Die Unmöglichkeit einer dritten Position und die Inkommensurabilität der beiden kommunikativen Perspektiven wirkt irgendwie künstlich herbeikonstruiert. Fischer will das Handeln Gottes nicht in der Natur als Geschehenskontingenz dingfest machen, sondern die Natur kommunikativ in den Horizont von Gottes Handeln stellen, wie es seines Erachtens die Schöpfungspsalmen tun. (79) Mitten drin in den Ausführungen liest man: „Der Anspruch der Theologie, der naturwissenschaftlichen Vernunft die Welt als Schöpfung verständlich machen zu können, scheitert an der letztlich banalen Tatsache, daß weder die Theologie noch die Naturwissenschaften Psalmen rezitieren, Lieder zum Lob des Schöpfers singen oder von der Erschaffung der Welt erzählen.“ (82) Und dann fragt man sich, warum Herr Fischer nicht, statt diesen Aufsatz zu schreiben, zum fröhlichen Psalmensingen eingeladen hat. Und wenn er meint, es ginge theologischerseits darum, „den Grundtext des Glaubens kompatibel zu halten mit dem Stand naturwissenschaftlicher Erkenntnis“ (93), dann ist angesichts der vorher so nachdrücklich betonten völligen Inkommensurabilität von Handlung und Ereignis etc. fraglich, was das heißen und ob das Kompatibelhalten auch mittels Psalmensingen bewerkstelligt werden soll.

MICHAEL WELKERS Beitrag trägt den Titel „Was leistet die Metaphysik Whiteheads für das Gespräch zwischen Theologie und Naturwissenschaft?“ Der Heidelberger Systematiker geht darin nicht über eine recht allgemein gehaltene Kurzeinführung in die Denkwelt Whiteheads hinaus, und vielleicht kann ein solcher Beitrag angesichts der sehr eigenwilligen Diktion und gedanklichen Unübersichtlichkeit Whiteheads auch nicht mehr leisten. Welkers Beitrag kann leider nicht konkreter deutlich werden lassen, ob und inwiefern Whiteheads Metaphysik eine hilfreiche Verbindung herstellt zwischen Naturwissenschaft und Theologie.

HARTMUT RÖMER, er ist theoretischer Physiker an der Univ. Freiburg, setzt sich mit dem Thema „Physik der Unsterblichkeit? Zum Gottesverständnis der Naturwissenschaft“ und also auch mit Tiplers einschlägigen Überlegungen auseinander. Sein nachdenklich stimmender und zur Kritik anregender, mithin also sehr lesenswerter Beitrag, sieht im Bereich der Erfahrung innerer Gewißheit einen Weg zum Glauben. Er bringt dem Leser die Vorstellung „eines tief in die physikalische Welt involvierten durch die physikalischen Gesetze handelnden Gottes“ nahe. Er gibt zu bedenken: „Die Gewinnung von Erkenntnis, auch wissenschaftlicher Erkenntnis, darf man sich als Teil eines umfassenden Offenbarungsvorgangs denken. Für mich hat die Tatsache, daß wir überhaupt etwas erkennen können, etwas höchst Überraschendes und Geheimnisvolles, sie erscheint mir als ein Ausdruck einer unfassbar großen Güte.“ (128) Hier wäre auch theologisch in kritischer und fruchtbarer Weise weiterzudenken.

Der emeritierte Freiburger Genetiker CARSTEN BRESCH läßt die Gedanken Teilhard de Chardins aufleben, ergänzt und interpretiert sie neu, aber doch so, daß er nicht wie dieser vom Punkt Omega her, sondern vom Alphaprinzip her denkt. „Die Bibel ist sicher kein Naturkundebuch – aber Natur – ernst studiert – vielleicht ein Religionsbuch.“ (151)

HELMUT RIEDLINGER, der emeritierte Freiburger Dogmatiker, denkt nach über das Thema „Gotteserkenntnis und Naturerkenntnis im Werk Pierre Teilhard de Chardins“. Er referiert zunächst das Gott-Natur-Verhältnis in der europäischen Antike. Drei Varianten dieses Verhältnisses kristallisierten sich seines Erachtens ideengeschichtlich aus diesem Ursprung: 1. Die dualistische

Absonderung der Wirklichkeit Gottes von der Wirklichkeit der Natur. 2. Die pantheistische Identifizierung von Gott und Natur. 3. Die Position des Gott in Natur und Natur in Gott. Dem dritten Denkmodell ordnet er schließlich die Position Teilhard de Chardins zu.

Der Bamberger Pastoraltheologe OTTMAR FUCHS stützt sich in seinem Beitrag „Wanderndes Gottesvolk – Eine ökologische Pastoral im Geiste Teilhard de Chardins“ nahezu ausschließlich auf Norbert M. Wildiers Teilhard-Rezeption. Er geht von zwei Sätzen Teilhards aus, die ihn innerlich berühren: „Alles, was wahr ist, findet sich.“ „Alles, was besser ist, tritt schließlich ein.“ Wo die Pastoral allerdings, wie im Titel verheißen, ökologisch wird, ist nicht erkennbar. Das seinerzeitige Teilhardsche Befremden über die Ignoranz der Kirche bei ihrer Wahrnehmung der Bedeutung von Welt und Materie münzt Fuchs in das heutige Befremden über die Ignoranz der Kirche bei ihrer Wahrnehmung der Bedeutung außerchristlicher Kulturen um (175). Nachdrücklich vertritt er das Inkulturationsanliegen. Insgesamt legt er einen anregenden Beitrag mit durchaus spirituellen Akzenten vor.

Der letzte Beitrag stammt von GÜNTHER ALTNER, dem Biologen und Prof. für evangelische Theologie in Koblenz-Landau. Sein Thema lautet „Ordnung im Wandel – Perspektiven einer evolutionären Spiritualität.“ Er entwickelt den Begriff von Spiritualität aus der neueren Naturwissenschafts- bzw. Biologiegeschichte über die Etappen Charles Darwin, Teilhard de Chardin und Peter Kaffka. Markierungspunkte der von Altner avisierten Spiritualität sind: Es gibt keine Sonderstellung im Prozeß des Lebens; es gibt keinen Ausstieg, das Stehen im Kontext des Werdeprouesses verlangt das Nachdenken über dessen Verlauf und ein verantwortliches Mitgestalten. (196f) An den Begriffen Nachhaltigkeit und Klimakrise wird das schließlich exemplifiziert.

Alles in allem ist das vorliegende Buch nicht nur preiswert zu erstehen, sondern auch recht lesens- und diskutierenswert und allen einschlägig interessierten potentiellen Lesern zu empfehlen.

Wittnau

Ulrich Lücke

Biesinger, Albert / Strack, Hans-Bernd: **Gott, der Urknall und das Leben.**

Was Glaube und Naturwissenschaften voneinander lernen können. Mit Beiträgen von Christoph Schmitt. – München: Kösel 1996. 221 S., kt DM 38,00 ISBN: 3-466-36453-1

Hans-Bernd Strack, ein als Agnostiker bezeichneter Prof. für Biochemie an der Univ. Salzburg, und Albert Biesinger, Prof. für Religionspädagogik in Tübingen, unternehmen im vorliegenden Buch den an sich interessanten Versuch, Naturwissenschaft und Religion miteinander ins Gespräch zu bringen. Christoph Schmitt, Theologe an der Univ. Fribourg, trägt die jeweilige theologische Reflexion bei.

Drei Elemente bilden dieses Buch: 1. ein von Strack verfaßter naturwissenschaftlicher Vortrag, verständlich auch für Nichtnaturwissenschaftler; 2. ein darauf zumeist Bezug nehmender ausgesprochen kurzer (oft auch dünner) Dialog zwischen Strack und Biesinger; 3. die jeweils eingefügten und von Schmitt besorgten theologischen Reflexionen mit dem Versuch, den Bogen zur Religionspädagogik zu schlagen.

Daß Elend der interdisziplinären Arbeiten, daß sie im naturwissenschaftlichen Teil immer mit Adam und Eva (Urknall, DNA, Proteine, Replikation, Einzeller, Vielzeller etc.) anfangen müssen, findet sich auch hier; denn es kann bei Theologen offenbar nichts vorausgesetzt werden. Das aber erleichtert wohl für viele Leser auch den Einstieg in die Thematik.

Die fünf Dialoge zwischen Strack und Biesinger, die sich dann an die Ausführungen Stracks anschließen, sind allzu häufig nach dem Muster „der Theologe fragt, der Naturwissenschaftler antwortet“ konzipiert, was schon deshalb überrascht, weil dem Buch „ein über zehn Jahre dauernder Dialog“ vorausgegangen ist (205).

Zu viele Themen werden in diesem Buch angesprochen (Gentechnik, Computereinsatz in der Gesellschaft, Bevölkerungsexplosion, Informationsgesellschaft, Chaosforschung, Determination und Freiheit, Bewußtsein etc.), als daß im einzelnen noch ein großer gedanklicher Fortschritt, eine besondere gedankliche Vertiefung herauskommt.

Aber möglicherweise ist das auch gar nicht die Absicht dieser Arbeit. Vielleicht ist vielmehr der thematische Überblick angezielt, von dem aus dann in einem nächsten Schritt die gedankliche Arbeit am Detail konzipiert werden müßte. Und das wäre ja nicht wenig.

Als Feld besonderer Zuständigkeit des Glaubens und seiner Theologie (oder doch nur wieder als eine Art theologisches Refugium?) wird in den theologischen Reflexionen die Sinnfrage (43ff, 182ff) und die Beziehungsebene (84ff) ausgemacht.

Schöne und griffige Formulierungen verdecken gelegentlich eine unklar bleibende Verhältnisbestimmung zwischen dem behaupteten göttlichen Handeln und dem naturwissenschaftlich faßbaren Geschehen bzw. dem menschlichen Handeln: „Zwar hat Gott das Spiel in der Hand, aber der Mensch hat die Hand im Spiel.“ (116) Um z. B. eine göttliche *creatio continua* auch naturwissenschaftlich plausibel zu machen, bedarf es mehr.

Verdienstvoll ist es sicher, den interdisziplinären Dialog nicht im universitär-fachtheologischen Bereich belassen, sondern ihn auch religionspädagogisch geerdet zu haben; denn seine religionspädagogische Relevanz wurde und wird weithin unterschätzt. Hilfreich ist die gute und umfangreiche Auswahl der weiterführenden Literaturhinweise. Damit läßt sich vertiefen, was in dieser Arbeit vielleicht notgedrungen an der Oberfläche geblieben ist. Ganz gewiß ist diese Arbeit das, was ihr Untertitel verspricht: eine Orientierungshilfe. Als solche ist sie zu empfehlen.

Wittnau

Ulrich Lücke

Das Teilhard de Chardin Lesebuch. Ausgewählt von Günther Schiwy. – Solothurn / Düsseldorf: Walter 1995. 279 S., brosch. DM 32,80 ISBN: 3-530-87388-8

Durch die Herausgabe verschiedener theologischer und spiritueller Schriften des dem Jesuitenorden angehörenden Theologen und Paläanthropologen Pierre Teilhard de Chardin (1881–1955) (= T.) sowie biographische Arbeiten hat sich Günther Schiwy um das Werk dieser prägenden Gestalt des Dialogs zwischen Theologie und Naturwissenschaften verdient gemacht. Das vorliegende Lesebuch, das 1987 zum ersten Mal erschien, führt den Leser geschickt in T.s visionäre Sicht des sich evolutiv auf Christus, den Punkt Omega, hin entwickelnden Kosmos ein, indem es die Texte gemäß den wesentlichen Stadien dieser kosmischen Drift präsentiert: zuerst Texte zum „Kosmischen“, dann zum „Menschlichen“ und schließlich zum „Christischen“ (11). Bei dieser Gliederung bezieht sich S. zugleich auf die des Hauptteils einer von T. 1950 verfaßten autobiographischen Skizze, die v. a. Aufschluß über seine spirituelle Entwicklung gibt. S. macht in seiner Einführung darauf aufmerksam, daß gerade diese spirituelle-theologische Seite des Werkes von T. den größten Einfluß ausübte, wenngleich erst nach seinem Tod; weniger einflußreich waren seine rein naturwissenschaftlichen Publikationen. Dieser Einschätzung S.s kann man nur zustimmen, denkt man an die unzählbaren Veröffentlichungen, die dem Anliegen T.s folgten, Schöpfungstheologie und Evolutionstheorie endlich miteinander in ein fruchtbares Gespräch zu bringen und in einer einheitlichen Konzeption zu verbinden; zu denken ist etwa an Karl Rahners Versuch, die Christologie im Horizont einer evolutiven Weltanschauung zu entwickeln. Das Denken T.s bleibt nach S. so lange aktuell, bis die Botschaft zu einer Selbstverständlichkeit geworden ist, daß das Universum und der Mensch „eine göttliche Dimension haben, der wir vertrauen können, die uns aber auch verpflichtet, mitzuwirken an der weiteren Entwicklung des Kosmos“ (12).

In sehr hilfreichen Einleitungen, die S. den insgesamt acht Kap.n voranstellt, gibt er einen systematischen Überblick über den Inhalt der nachfolgenden Texte. In der ersten Einleitung zitiert er das Motto, unter das T. die erwähnte Autobiographie stellt und das den Grundgedanken seiner Theologie wiedergibt: „Im Herzen der Materie / Ein Herz der Welt / Das Herz eines Gottes“ (13).

Die Materie des Kosmos will T. nicht materialistisch als bloßen Stoff verstanden wissen. Ihr Herz ist der Geist, der aus ihr hervorgeht und zur Einheit der Menschheit drängt und damit die Dynamik der Materie aufgreift, alle Wirklichkeit innerlich miteinander zu verbinden. Im Herz von Geist und Welt schlägt das Herz Gottes, der durch den geistig-materiellen Einigungsprozeß die Menschen an sich zieht. T. plädiert für einen christlichen Pantheismus, der, ohne Gott und Kosmos zu identifizieren, in der unvermischten Einheit von göttlicher und menschlicher Natur des inkarnierten Logos sein Maß und Ziel hat und jede abstrakte, deistische Gegenüberstellung von Gott und Welt überwinden hilft. Das Herz Gottes ist der Christus-Universalis, der zunächst das physische und natürliche Zentrum der Schöpfung darstellt und deshalb mit allem in Verbindung steht. Diese Vorstellung begründet T. mit Hinweisen auf die biblischen Aussagen über die Präexistenz des Logos und die Erschaffung der Welt in ihm. Nur weil Christus im Ursprung mit allem verbunden ist, kann auch Gott im Eschaton durch ihn alles vereinen (Eph 1,10) und alles in allem sein (1 Kor 15,28). Diese christozentrische Einheits- und Vollendungsvision T.s liest sich als vorweggenommene Erwiderung auf J. Monods (Zufall u. Notwendigkeit, 157) existentialistische Deutung der Evolutionstheorie aus dem Jahr 1970, nach der der Mensch allein am Rande eines teilnahmslosen Weltalls haust: Bezogen auf den universellen Christus, verbunden mit allem Leben des Kosmos und als Durchbruch des Geistseins der Materie muß dem Menschen hingegen aufgehen, daß er nicht „in den Einöden des Weltalls verloren ist“ (53). Die Bezogenheit der Menschheit auf den einen Christus und die weitere Evolution der mit der Hominisation konstituierten Noosphäre müßten nach T. zu einem universellen Einheitsbewußtsein aller Menschen führen.

S. unterschlägt jedoch nicht die Texte, die T.s Theologie bis heute Fragen provozieren läßt: z. B. sein Verständnis des Übels und der Sünde. In seiner evolutionären Sicht erscheinen sie relativiert als Sackgassen der durch Ver-

such und Irrtum vorangetriebenen Entwicklung, als Preis für den evolutiven Erfolg (89–94). Christi Kreuz und Tragen der Sünde dechiffriert T. als Tragen der Last einer Welt im Zustand der Evolution (223).

Das Evolutionsparadigma dient T. ebenfalls dazu, die Besonderheit des eschatologisch bestimmten Christentums gegenüber anderen Religionen hervorzuheben: Keine andere Religion bestärkt so nachdrücklich im Glauben an einen positiven Fortschritt von Welt und Menschheit, so daß sich für T. im Glauben an den kosmischen Christus die Möglichkeit der Ökumene aller christlichen Konfessionen genauso abzeichnet, wie sich im Glauben an die Zukunft der Menschheit die Möglichkeit einer interreligiösen Ökumene eröffnet (240).

T.s visionäre, dem Evolutionsparadigma folgende Einheitsschau von Kosmos, Mensch und Gott berührt heute fast seltsam in ihrem unverhohlenen Fortschrittsoptimismus. Postmoderne Unübersichtlichkeit und die vom Menschen heraufbeschworene ökologische Krise stehen weithin dagegen; mancher sieht in der Hominisation den kosmischen Unfall. Die der Naturwissenschaft entgegengestreckte Hand T.s wird mitunter ausgeschlagen: Nach dem Urteil des Wissenschaftstheoretikers der Biologie, F. M. Wuketits (Evolutionstheorien, 31; ersch. 1995), stelle T.s Denken „ein eigenartiges Gemisch aus wissenschaftlicher Theorie und Mystik“ dar und sei nur „schwer zu verdauen“. Die T.s Theologie bestimmende Kategorie der Teleologie weist man nicht weniger zurück. Man erkennt in ihr ein metaphysisches Relikt und spricht von durch Zufall entstandener, allein kausalanalytisch zu begreifender Teleonomie. Auch der Versuch, die Fortschrittlichkeit des Christentums im Vergleich mit anderen Religionen herauszustellen, reibt sich an einem in der Gegenwart spürbaren Hang, religiöse Wahrheitsansprüche in einem tendenziell agnostischen Religionspluralismus aufzulösen. Es ist deshalb wohl kein Zufall, daß nur noch wenige der übersetzten Werke T.s im Buchhandel erhältlich sind, was die Sonderausgabe dieses Lesebuchs nicht kompensieren kann und will. Doch T.s Denken bleibt aktuell, wenn man – jenseits esoterischer Holismen – einen konzeptionellen Weg zu einer neuen Einheitsschau von Gott und Welt sucht, die eine deistische Gottesvorstellung überwinden hilft und aus einem agnostischen Perspektivismus hinausführt, indem sie in der Tat die „göttliche Dimension“ (12) des Geschaffenen erkennen läßt. T.s Denken erinnert die Theologie an die Verpflichtung, stets jeden faulen Frieden mit den Naturwissenschaften überwinden und sich der Auseinandersetzung stellen zu müssen. Gerade in der Dialog- und Integrationsfähigkeit sah T. die unvergleichbare geistige Größe des Christentums. S.s Lesebuch trägt dazu bei, an die Möglichkeit und Notwendigkeit dieses Gesprächs zu erinnern.

München

Michael Schulz

Kunst / Medien

Molanus, Jean: Traité des saintes images. Bd 1: Introduction, traduction, notes et index établie par François Boespflug / Olivier Christin / Benoît Tassel. – Paris: Les Éditions du Cerf 1996. 669 S. (Patrimoines christianisme), kt FF 290,00 ISBN: 2-204-05370-8. **Bd 2: Texte latin, documentation iconographique** établie par François Boespflug / Olivier Christin / Benoît Tassel. – Paris: Les Éditions du Cerf 1996. 465 S. (Patrimoines christianisme), kt FF 400,00 ISBN: 2-204-05587-5

Vielfältige Initiativen im Zwischenbereich von Kirche und moderner Kunst haben den Anstoß dazu gegeben, daß auch im Themenkanon der akademischen Theologie seit einiger Zeit Bilderfragen wieder stärkeres Interesse finden. Zur theoretischen Konsolidierung dieses Interesses bedarf es wissenschaftsgeschichtlicher Erinnerung. Es gibt, wenn auch nicht so kontinuierlich wie bei anderen Themen der Theologie, eine Tradition der Bilderfrage, die aufzuarbeiten ist, um spezifisch theologische Probleme und Kategorien auch im interdisziplinären Diskurs der Gegenwart zur Geltung zu bringen.

Weil die Kenntnis der Quellen dafür unerlässlich ist, ist ein Werk anzuzeigen, das 1996 im Pariser Verlag „Cerf“ erschienen ist. Es ist die Edition eines der Hauptwerke der katholischen Bildertheologie im Zeitalter der Gegenreformation. Der Bildertraktat („De Historia SS imaginum et picturarum pro vero earum usu contra abusum“) des Löwener Theologen Johannes Molanus (1533–1585), in seinem ersten Teil schon 1570, in der vollständigen Fassung erst posthum 1594 erschienen, hat mit zahlreichen Auflagen und Rezeptionen in der Wirkungsgeschichte der Bilderbeschlüsse des Konzils von Trient einen geradezu offiziellen Rang eingenommen; eine letzte Edition fand er 1866 bei Migne (PL XXVII, 12–421). Die von F. Boespflug OP,

Prof. für Religionswissenschaft an der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Straßburg, initiierte neue Ausgabe umfaßt den lateinischen Text (Bd 2 als Reprint der Ausgabe von 1594/1617) und, erstmals überhaupt, die Übersetzung in eine Landessprache.

Das Werk des Molanus steht im Gefolge des tridentinischen Bilderdekrets und im Umfeld der in den 1560er Jahren die Niederlande, Flandern und Nordfrankreich erschütternden calvinistischen Bilderstürme. So bietet es in seinem ersten Teil eine im Rückgriff auf die kirchliche Überlieferung argumentierende Verteidigung der Bilder gegen die Ikonomachen.

Der Hauptteil des Werkes (Buch 2–4) verfolgt die Absicht, das, was das Konzil von Trient nur generell als „abusus“ des kirchlichen Bildergebrauchs benannt hatte, im einzelnen auszuführen. Die im Gebrauch befindliche kirchliche Bilderwelt wird bis ins ikonographische Detail durchgemustert, um rechtgläubige und moralisch einwandfreie von häretischen, irreführenden oder lasziven Bearbeitungen biblischer, dogmatischer und hagiographischer Sujets zu sondern. Ein erster Durchgang (Buch 2) wird, im Anschluß an den Festkalender des Kirchenjahres und einzelnen Glaubensmysterien folgend, im zweiten und dritten Buch näherhin spezifiziert. Molanus ist kein „flämischer Vasari“, der artifizielle Fragen der zeitgenössischen Kunst oder Künstlerbiographisches aus theologischer Perspektive besprechen würde. Er ist ein praktisch orientierter Theologe, der eine Art Handbuch für die dem Konzilsdekret nach verantwortlichen Bischöfe, Visitatoren und Pfarrer erstellen möchte. Die Gläubigen vor visueller Irreführung zu bewahren, ist sein rechtgläubiges Hauptinteresse, das im Unterschied zu anderen zeitgenössischen Bildertheologen aber mit pastoraler Konzilianz vorgetragen wird. Seine unmittelbaren Adressaten sind also nicht die Künstler, und die reale Auswirkung der vorgetragenen Regularien auf die künstlerische Produktion ist eine weitere Frage. Es ist kein kunstkritisches Werk, sondern ein pastoraltheologisches, das bis ins Detail den Versuch dokumentiert, im Gefolge des Trienter Konzils so etwas wie visuelle Rechtgläubigkeit zu bewirken. Insofern ist es ein für die kirchenoffizielle Einstellung zur bildenden Kunst bis ins 20. Jh. hinein repräsentatives Dokument, das theologiegeschichtlich und kriteriologisch gerade dann zu beachten ist, wenn man diese epochale Formation zu verlassen sich anschickt. Daß man von der realen Entwicklung der religiösen Kunst in der Neuzeit damit nur einen bestimmten, aus kunstgeschichtlicher Sicht zu ergänzenden Teil erfaßt hat, steht außer Frage.

Das Verdienst der neuen Edition ist zunächst, daß der lateinische Text, ergänzt durch 84 graphische Beispiele ikonographischer Sujets, auf die Molanus sich bezieht, greifbar gemacht wird. Wichtiger aber noch ist die französische Übersetzung, die den Text nicht nur für Nicht-Latinisten zugänglich macht, sondern auch mit einem sorgfältigen Anmerkungsapparat versieht. Das, worauf Molanus anspielt und sich bezieht, wird historisch im Detail identifiziert. Ein Sach- und Namensregister hilft zur Orientierung; die französische Fassung ist mit der lateinischen durch Paginierungsziffern korreliert. Für den Ausbau der historischen Abteilung einer bildtheologischen Bibliothek ist hier ein wichtiges Werk zu erwerben.

Köln

Alex Stock

Ayaß, Ruth: „Das Wort zum Sonntag.“ Fallstudie einer kirchlichen Sendereihe. – Stuttgart / Berlin / Köln: W. Kohlhammer 1997. 318 S., kt DM 49,80 ISBN: 3-17-014878-8

Gegenwartig ist die älteste Kirchensendung im deutschen Fernsehen ein vieldiskutierter Gegenstand nicht nur in der kirchlichen Publizistik. Das hängt mit Formatveränderungen zusammen, die nach einer intensiven Phase konzeptioneller Überlegungen von Kirchenfunkredakteuren und kirchlichen Beauftragten ab Februar 1999 in der ARD umgesetzt werden (sollen).

Die von Ruth Ayaß dem Institut für Soziologie der Univ. Gießen 1995 vorgelegte Diss. ist an den Reformüberlegungen hinsichtlich des Wortes zum Sonntag nicht ganz unbeteiligt. Obwohl es in den fast 45 Jahren seiner Existenz immer wieder kritisiert, parodiert oder totgesagt wurde, hat es zu der kirchlichen Sendereihe seit den 70er Jahren keine wissenschaftliche Untersuchung mehr gegeben. Mit der überaus sorgfältigen Detailanalyse der Formen und Funktionen des Wortes zum Sonntag liefert die Vf.in einen erstmals auch praktisch-theologisch verwertbaren Beitrag zu einer begründeten Anpassung der Sendereihe an inzwischen gängigere Seh- und Gestaltungsmodalitäten im Fernsehen. Die Vf.in konnte bereits einige praxisrelevante Ergebnisse ihrer Studie in Fortbildungsveranstaltungen für Sprecherinnen und Sprecher des Wortes zum Sonntag anbringen.

Innovativ ist die Studie in zweierlei Hinsicht: Zum einen transferiert die Vf.in Methoden der Gesprächsanalyse in die Medienforschung und verbindet sie dort für den speziellen Fall des Wortes zum Sonntag mit Rhetorikanalysen sowie mit Analysen nonverbaler Kommunikation. Zum anderen ist ihr Ansatz, auf mediensoziologi-

Das besondere Buch

Internationale Bibliographie zu Dietrich Bonhoeffer. International Bibliography on Dietrich Bonhoeffer, hg. v. Ernst Feil unter Mitarbeit von Barbara E. Fink. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Chr. Kaiser 1998. 339 S., geb. DM 58,00 ISBN: 3-579-01898-1

Es mag ungewöhnlich sein, eine Bibliographie als „besonderes Buch“ vorzustellen. In diesem Fall ist es aber voll und ganz gerechtfertigt. Dietrich Bonhoeffer zählt zu den großen, bahnbrechenden Theologen des 20. Jh.s, der sich jeder Klassifikation entzieht, dessen Einfluß jedoch weltweit ist und von überkonfessionellem Charakter. Bekanntlich ist bei ihm in besonderem Maße die Korrelation zwischen Theologie und Biographie gegeben und greifbar. In einer Zeit, die – wieder neu – um Vergangenheitsbewältigung bemüht ist, gewinnen Person und Werk Bonhoeffers zusätzlich an Bedeutung.

Der Altmeister der Bonhoeffer-Forschung, der katholische Münchner Theologe ERNST FEIL, hat es nun (in Zusammenarbeit mit Barbara E. Fink) unternommen, eine internationale Bonhoeffer-Bibliographie zu erstellen. Das ist seit langem ein Desiderat, denn Feil selbst war der letzte, der in seinem Bonhoeffer-Buch von 1971 so etwas wie eine ziemlich umfassende, aber keineswegs vollständige und jetzt natürlich längst überholte Bibliographie zum Werk Bonhoeffers erstellt hatte.

Der Bd umfaßt, nach Jahren und innerhalb dieser alphabetisch gegliedert, fast 4000 (genau: 3907) Titel aus verschiedenen Sprach- und Kulturräumen, eine imposante Dokumentation der Kenntnisnahme Bonhoeffers nicht nur im europäisch-amerikanischen Bereich, sondern z. B. auch in Japan (bis 1996). Innerhalb des Registers ist besonders auf das (deutsch-englische) Sachregister zu verweisen, eine hervorragende Hilfe zur Benutzung der Bibliographie.

Das minuziös gearbeitete Werk ist mehr als ein Hilfsmittel. Es zeigt das Opus Bonhoeffer in umfassenden Zusammenhängen und schafft so neue Zugänge.

Münster

Harald Wagner

schem Wege Religionssoziologie zu betreiben (und umgekehrt), neuartig und eröffnet ein Themenspektrum für weitergehende Untersuchungen.

In den Kap.n 1 bis 4 (8–94) entwickelt die Vf.in den historischen, sachlichen, theoretischen und methodischen Rahmen der Untersuchung. Auf der Grundlage bisheriger Forschungen zur Massenkommunikation und zum Verhältnis von Massenmedien und Religion werden die theoretisch-methodologischen Grundlagen entwickelt. Mit dem Instrumentarium der Schützschen Handlungstheorie wird der besondere Kommunikationstypus, den das Fernsehen darstellt, herausgearbeitet und anschließend begründet, inwiefern massenmediale Kommunikation konsequent als kommunikatives wie soziales Handeln zu analysieren ist. Danach wird der zeitliche und mediale Kontext der kirchlichen Sendereihe ebenso erläutert wie die Geschichte der Sendereihe selbst: Es wird gezeigt, welche besondere Rolle kirchliche Verkündigungssendungen dieser Art einnehmen, und rekonstruiert, wie ein Exemplar dieser Sendereihe entsteht. Unter religionssoziologischen Gesichtspunkten werden die kirchlichen Erwartungen und Ziele mit dem Wort zum Sonntag eruiert und aufgewiesen, in welchen Strukturmerkmalen sich ein Wort zum Sonntag von einer Predigt unterscheidet.

In den Kap.n 5 bis 7 (101–172) erfolgt eine erste Materialanalyse. Grundlage hierfür sind Videoaufzeichnungen und Transkripte von allen in den Jahren 1991 und 1992 ausgestrahlten Wort-zum-Sonntag-Beiträgen, insgesamt 106 Sendungen. Im Buch vollständig transkribiert sind acht Worte zum Sonntag; sie entstammen einer gesteuerten Zufallsauswahl und gelten – jeweils zwischen die Kap. gesetzt – als Textbeispiele. Die qualitative Inhaltsanalyse berücksichtigt aufnahmetechnische, bildliche, (nicht-)sprachliche und sprecherische Elemente (Intonation, Sprechtempo, Pausen etc.), die der kirchlichen Sendereihe ihren unverwechselbaren Charakter verleihen. Festgestellt wird eine starre Form der Inszenierung, die die Vf.in als wesentlichen Grund für den antiquierten Charakter der Sendereihe anführt. Durch die schriftsprachlichen Elemente in einem audiovisuellen Medium und den Versuch, die perfekt redigierte und „überbestimmte“ Rede durch gespielt spontane Äußerungselemente aufzubrechen, führe die Absicht der Sendereihe, ein religiöser Zwischenruf zu sein, zwangsläufig zu einer „Veranstaltung in Moll“ (172).

Die Kap. 8 und 9 (177–227) beschäftigen sich mit den dialogischen Elementen innerhalb der monologischen Texte und mit den Techniken der verbalen und nonverbalen Ansprache der Zuschauer. Die Vf.in entlarvt die Dialogizitätsfiktion der Sendereihe, die dadurch entstehe, „daß den Äußerungen

der Sprecher eine Rezeptionsvorlage zugrunde liegt, die nur eine Lesart beinhaltet“ (200).

Ohne die Ebene der Detailanalyse zu verlassen, führt die Vf.in die bis dahin primär mediensoziologisch orientierten Untersuchungen in religionssoziologische über. Nach der Analyse kommunikativer Formen stehen nun die Inhalte im Vordergrund. Die Kap. 10 und 11 (232–278) beschreiben die symptomatische Verlaufsform der Wort-zum-Sonntag-Beiträge. Deren gleichförmiges Muster – emphatischer Auftakt, Elendsschilderung, Umschwung, christlicher Schlußakkord – sei gegenläufig zu sonst üblichen (journalistischen) Texten, bei denen die Kernaussage gewöhnlich im ersten Satz zu finden ist. Hier aber bilde die äußere Verlaufsstruktur bereits die innere Textstruktur ab: Alle menschlichen, moralischen, gesellschaftlichen Problemanzeigen können letztlich nur durch den Verweis auf das Christliche, Kirchliche gelöst werden. Dieser Befund, der sich – wie schon bei den „Geschichten und Bibelerzählungen“ (Kap. 9) auch bei den kirchlichen und weltlichen Kalendergeschichten (Kap. 10) ergibt, weist dem Wort zum Sonntag weniger die Funktion eines christlichen Kommentars zum Zeitgeschehen zu, als vielmehr die eines „religiösen und gesellschaftlichen Gedächtnisses“ (253). Dies verstarke das asynchrone Verhältnis der Sprecherinnen und Sprecher zu den Zuschauern der Sendung. Die Verbindung von vergangener Geschichte und aktueller Bezugnahme lasse das Grunddilemma der Sendereihe offen zutage treten: „Wo qua Kalender Vergangenheit kalkulierbar rekonstruiert wird, sind die Sprecher aktuell, wo Gegenwart thematisiert wird, sind sie unfreiwillig verspätet“ (252f).

Das abschließende, zwölfte Kap. (279–293) verknüpft die vorangegangenen Einzelanalysen und versucht eine Gesamtwertung der Untersuchung. Die Vf.in identifiziert in den Wort-zum-Sonntag-Texten die atl. Gattung der Prophezeiungen. Eine Reihe von Exemplaren offenbarten Ähnlichkeiten mit atl. Klageliedern. Beide Gattungen gingen von einer „Schilderung leidvollen menschlichen Daseins“ (287) aus, von einer „Verstocktheit“ des Publikums“ (289): „Mit den Propheten des antiken Judentums teilen die Prophezeiungen des ‚Wort zum Sonntag‘ auch, daß die Verheißungen sich entschieden auf das Leben und die Lebensführung des Publikums beziehen, also als ethische Prophezie zu bezeichnen ist“ (288). Im Unterschied zu den temperamentvoll und drohend auftretenden Propheten des AT (Jeremia, Jesaja, Hesekiel), die in den

Religionswissenschaften als „große Propheten“ bezeichnet würden, vermitteln die Sprecherinnen und Sprecher des Wortes zum Sonntag „sowohl in der Art ihres Auftretens wie im Inhalt ihrer Verheißung“ (292) eher den Eindruck „kleiner Propheten“ (wie Micha, Josea, Amos).

Obwohl der Vf.in vor dem Hintergrund der einschlägigen Textanalysen hier durchaus zugestimmt werden kann, erweisen sich ihre theologischen Begründungszusammenhänge als weniger zutreffend. Daß den Sprecherinnen und Sprechern die „Wucht der Leidenschaft“ fehle, sei „dem Gottesbegriff des Christentums zuzuschreiben, der anders als das antike Judentum keinen zornigen und strafenden Gott kennt“ (292), schreibt sie. Hier gerät die Fallstudie in spekulative Untiefen.

Die Stärken der Untersuchung liegen zweifellos auf mediensoziologischem Terrain. So bleibt als zentrales Ergebnis festzuhalten, daß das Wort zum Sonntag „den endgültigen Schritt in das Medium hinein nicht gegangen“ (280) ist, weil die meisten Beiträge – medial betrachtet – auf dem Stand der 50er Jahre stehengeblieben sind. Die formale Rigidität und Redundanz der Sendereihe und deren starre Inszenierungskonventionen lassen dem Zuschauer einerseits keinen argumentativen Spielraum, behandeln ihn aber andererseits so, als wisse er um diese Redundanzen noch gar nicht und müsse erst durch den „heiligen Bogen“ der Argumentation oder Erzählung zum „kategorischen Schlußakkord“ geführt werden.

An dieser Stelle wird die publizistische Arbeit der Kirchen, so sie medienadäquat sein will, verstärkt ansetzen müssen. Die Naivitätsmaske, mit der viele kirchliche Texte operieren, scheint jedoch so ohne weiteres nicht eliminierbar zu sein. Beim Wort zum Sonntag handelt es sich um eine mediale Gattung, der die eigene Gattungshaftigkeit zum Problem geworden ist.

Bonn

Ludger Verst

Kurzrezensionen

Ackermann, Sonja: Christliche Apologetik und heidnische Philosophie im Streit um das Alte Testament. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1997. 193 S. (Stuttgarter Biblische Beiträge, 36), kt DM 79,00 ISBN: 3-460-00361-8

Ziel dieser Diss., die im Sommersemester 1996 der Philos. Fak. der Univ. Bonn vorgelegen hat, ist es, die Argumente, die von christlicher Apologetik und heidnischer Philosophie bei der Auseinandersetzung um das AT gebraucht wurden, zu sammeln und zu interpretieren. Im einzelnen geht es um folgende Methoden christlicher Apologetik: Altersbeweis, Plagiatstheorie und Weissagungsbeweis. Die Vf.in kann zeigen, daß sich die heidnischen Stellungnahmen zum AT derselben Mittel bedienen. Man kann von der Anlage des Buches her nicht erwarten, neue Argumente und Methoden im Kontext des Streites um das AT kennenzulernen; das Buch bietet aber einen ansprechenden und gut lesbaren Überblick über die genannten Argumente christlicher Apologetik und heidnischer Philosophie.

C. U.

Barth, Christoph: Die Errettung vom Tode. Leben und Tod in den Klage- und Dankliedern des Alten Testaments, hg. v. Bernd Janowski. – Stuttgart: W. Kohlhammer 1997. 177 S., kt DM 44,00 ISBN: 3-17-014780-3

Der Tübinger Alttestamentler BERND JANOWSKI, dessen Verdienst es vor kurzem erst gewesen ist, den Exodus-Kommentar Benno Jacobs posthum neu herauszugeben, hat sich mit der lange vergriffenen Diss. Christoph Barths (1917–1986) eines weiteren Juwels exegetischer Forschungsgeschichte angenommen. In der 1947 erstmals veröffentlichten Diss. Barths (2. Aufl. 1987) wird ein vielschichtiges Bild der atl. Todes- und Lebensauffassungen gezeichnet, wie sie in den Klage- und Dankpsalmen des AT greifbar werden. Barth beteiligt sich dabei nicht an dem Alttestamentlern und den von ihnen bearbeiteten Texten gerne vorgeworfenen „Ostertabu“, sondern zieht die Linien seiner Betrachtung bis zur Auferstehungshoffnung hin aus. Die von Janowski besorgte Neuausgabe enthält darüber hinaus eine Bio-Bibliographie Barths sowie eine relativ umfängliche Bibliographie zur atl. Todesproblematik überhaupt. Schon alleine wegen dieser Erweiterungen darf die Neuausgabe der Barthschen Diss. in keinem Bücherschrank eines Alttestamentlers fehlen. T. M.

Ethos des Interkulturellen. Was ist das, woran wir uns jetzt und in Zukunft halten können?, hg. v. Arno Baruzzi / Akihiro Takeichi. – Würzburg: Ergon 1998. VIII, 263 S. (Spektrum Philosophie, 4), kt DM 58,00 ISBN: 3-932004-54-X

Der Bd dokumentiert (in Erweiterung um einige nachträglich verfaßte Beiträge) die Vorträge der zweiten Tagung (Univ. Kyoto, 1995) einer deutsch-japanischen Arbeitsgemeinschaft, die Möglichkeiten einer Selbstverständigung des Menschen und des menschlichen Weltverhältnisses im anstehenden 21. Jh. sondiert. In siebzehn Beiträgen werden u. a. mögliche kulturelle, ökologische und politische Perspektiven vor dem Hintergrund und dem Fundus der unterschiedlichen asiatischen und abendländisch-europäischen Tradition erhoben. Dabei zeigt die Lektüre der thematisch sehr breit gefächerten Beiträge, wie sehr sich diese unterschiedlichen Kultur- und Denktraditionen bis heute, selbst in der Beschreibung anstehender Problemfelder und Aufgaben, ausprägen.

M. S.

Globale Solidarität. Die verschiedenen Kulturen und die Eine Welt. Mit Beiträgen von Franz Nuscheler u. a., hg. v. Norbert Brieskorn. – Stuttgart: W. Kohlhammer 1997. XII, 159 S. (Globale Solidarität – Schritte zu einer neuen Weltkultur, 1), kt DM 46,00 ISBN: 3-17-015111-8

Die Begriffe Globalisierung und Individualisierung sind inzwischen zu vertrauten Leitmotiven der aktuellen wirtschaftsethischen Diskussion avanciert. Sie fungieren als Deute- und Erklärungsmuster für die gegenwärtigen wirtschafts- und gesellschaftspolitischen Veränderungen. Der vorliegende Bd will mit seinen Beiträgen einen ersten Schritt zu einer neuen Weltkultur ermöglichen. In einer Welt, die sich zugleich einheitlicher und zerissener denn je präsentiert, kann nur die Überwindung der kulturellen Gegensätze, ohne deren relativistische Nivellierung, dem prophezeiten „clash of civilizations“ (S. Huntington) entgegen. Daher plädieren die Vf., aus je unterschiedlichen Blickwinkeln, entschieden für ein Ethos weltweiter Solidarität.

Aspekte der damit verbundenen Herausforderung für die Entwicklungspolitik kommen in diesem Bd ebenso zur Sprache wie eine Aktualisierung der politischen Philosophie Immanuel Kants. Die wachsende Sensibilität bei vielen Menschen für Fragen der sozialen Gerechtigkeit wird ebenso betont wie die dringende Sorge für den Respekt gewachsener Kulturen in Lateinamerika.

Der vorliegende Bd ist daran interessiert, die Solidarität, ein klassisches Prinzip der katholischen Soziallehre, vor dem Horizont des

gegenwärtigen Globalisierungsschubes in Wirtschaft und Politik zu reformulieren. K. A.

Cohen, Daniel: Gene der Hoffnung. Die Entschlüsselung des menschlichen Genoms und der Fortschritt in der Medizin. Mit einem Vorwort von Jean Dausset. – München / Zürich: Piper 1995. 372 S., geb. DM 48,00 ISBN: 3-492-03752-6

Die Entschlüsselung des menschlichen Genoms verheißt vielen Menschen Hoffnung. Der französische Genforscher Daniel Cohen, Mitbegründer des französischen Genom-Projekts (CEPH), erklärt in diesem Wissenschaftsreport, warum dies so ist: „Nahezu alle Krankheiten hängen mit Mutationen zusammen, von Diabetes über Allergien und Rheuma bis hin zum Krebs. Wenn wir die genetischen Abweichungen kennen, wird es möglich sein, diesen Krankheiten vorzubeugen oder sie zu heilen.“ (49)

Sein Buch ist eine leicht verständliche Einführung in ein schwer zugängliches Gebiet moderner Naturwissenschaft und Medizin. Leider betrifft seine Leichtigkeit nicht nur die Art der Darstellung, sondern auch die ‚Philosophie‘, mit der hier Werbung in eigener Sache betrieben wird. So schreibt der Vf. z. B.: „Richtig verstandene Eugenik heißt: Zugang zu Verhütungsmitteln, das Recht auf Abtreibung wie auch das Recht, Kinder zu bekommen, die nicht an schweren Krankheiten leiden, indem man sich die der neuesten medizinischen Techniken bedient.“ (287) Solche Ausführungen sind leider kein Einzelfall. Sie machen das Buch gefährlich, wo es über die Sachinformation hinausgeht. Dort wird es zur Agitation für Wissenschaftsgläubige, denn der Vf. verschweigt die biologischen und ethischen ‚Risiken und Nebenwirkungen‘ der Gentechnik. Ein fundamentaler Mangel. C. S.

Diefenbach, Manfred: Die Komposition des Lukasevangeliums unter Berücksichtigung antiker Rhetorikamente. – Frankfurt: J. Knecht 1993. IX, 253 S. (Frankfurter Theologische Studien, 43), kt DM 58,00 ISBN: 3-7820-0667-4

Auf dem Hintergrund antiker Rhetorik, v. a. anhand der sog. Dispositionslehre, entsteht ein Gliederungsvorschlag für das Lukas-

evangelium, der sowohl dessen soziokulturelle Bedingtheit als auch den Einfluß der Makrokomposition auf die soziale Stellung der sich über den Text verständigenden Kommunikationspartner ernst nimmt. Methodologisch baut D. auf der klassischen historisch-kritischen Methode auf und integriert darüber hinaus sehr geschickt neuere linguistische und soziokulturelle Ansätze in sein Vorgehen, so daß insgesamt auch im Blick auf die verarbeitete Sekundärliteratur ein solides und für die Lukasforschung gewinnbringendes Werk entsteht. A. L.

Studying the Historical Jesus. Evaluations of the State of Current Research, hg. v. Craig A. Evans / Bruce D. Chilton. – Leiden: E. J. Brill 1994. XVI, 350 S. (New Testament Tools and Studies, 19), kt hfl 250,00 ISBN: 90-04-09982-4

Eine umfassende Bestandsaufnahme der nordamerikanischen „third quest of the historical Jesus“ (17) bietet der vorliegende Sbd. In seinen einleitenden Reflexionen nennt M. J. Borg acht Kennzeichen für den Stand der Dinge in Nordamerika (9–31):

a) Jesus wird als Weisheitslehrer gesehen; b) Eine Mehrheit der Forscher verneint eine eschatologische Erwartung Jesu im engeren Sinne als objektiver Veränderung der Welt durch ein Handeln Gottes; c) Interdisziplinäre Modelle und Perspektiven der Sozialen Welt zur Zeit Jesu prägen die Exegese; d) Feministische Zugänge werden einbezogen; e) Soziopolitische Studien betonen die politischen Konsequenzen der Jesustraditionen; f) Das Kriterium der „Unähnlichkeit“ hat an Bedeutung für die Rekonstruktion der ältesten Tradition verloren; g) Studien zu Bedeutung des „Paranormalen“ für das Verständnis des historischen Jesus haben erste Ergebnisse erbracht; h) Die Suche nach dem historischen Jesus wird nicht mehr von deutschsprachigen Forschern bestimmt.

Jeder der Beiträge, die sich einzelnen Themen (Galiläa, Sprache, Gleichnisse, Wunder, Tod, Auferstehung, Paulus, Johannes der Täufer . . .) widmen, ist äußerst ertragreich zu lesen. Sie helfen dabei, die Grenzen der Vielfalt einzuschätzen, in der sich in den letzten Jahren die Entwürfe des Jesus-Bildes entwickelt haben. J. M. W.

Theologische Literatur

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

Allgemeines / Festschriften

Ich bin was ich bin. Frauen neben großen Theologen und Religionsphilosophen des 20. Jahrhunderts, hg. v. Esther Röhr. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1997. 384 S., geb. DM 58,00 ISBN: 3-579-02212-1. 17–44: SCHWÄMMLE, Anette: „Seele, was betest du nicht?“ Clara Ragaz; 45–81: FLESCHE-THESIEUS, Marlies: „Ich bin, was ich bin“ Julia von Bodelschwingh; 82–104: DENZEL, Sieglinde / NAUMANN, Susanne: „Am lebendigen Wasser“ Paula Buber; 105–135: DIESS.: „Jenseits von Afrika“ Helene Schweitzer; HÜLSEBUS, Tina: „Freundin unter Dornen wie die Rose“ Hedwig Jahnnow; 163–186: BÖTTCHER, Sabine: „Im Innersten wunschlos“ Grete Tillich; 187–222: GAEDT, Antje: „Dein Reich komme“ Anne Marie Heiler; 223–246: FLESCHE-THESIEUS, Marlies: „Sie hatte keine Träume“ Nelly Barth; 247–282: RÖHR, Esther: „Ein silberner Fisch im Netz der Welt“ Hannah Tillich; 283–304: KÖBLER, Renate: „Die wirkliche Frau“ Charlotte von Kirschbaum; 305–344: WIND, Renate: „By grace, not by nature“ Doreen Potter.

Herausforderung: Klonen, hg. v. Martin Kleer / Caspar Söling. – Paderborn: Bonifatius 1998. 93 S. (Theologie und Biologie im Dialog), kt DM 22,80 ISBN: 3-89710-030-2. 9–19: SÖLING, Caspar: Dolly – Wolf im Schafspelz?; 21–28: HENSEL, Reinhard: Klonen in der Natur und im Labor; 29–42: PODSCHUN, Trutz E.: Wie aus Dolly Dollars werden. Zur wirtschaftlichen Bedeutung des Klonens; 43–56: MIETH, Dietmar: Probleme der Ethik in der Biomedizin am Beispiel der Klonierungsdebatte; 57–68: LENSING, Werner: Die „Bioethik-Konvention“ des Europarates in der Diskussion; 69–85: Menschenrechtsübereinkommen zur Biomedizin; 87–90: Zusatzprotokoll zum Menschenrechtsübereinkommen zur Biomedizin.

Minoritäten, hg. v. Bernhard Mensen. – Nettetal: Steyler Verl. 1997. 127 S. (Vortragsreihe / Akademie Völker und Kulturen St. Augustin, 20), brosch. DM 29,80 ISBN 3-8050-0402-8. 9–23: NAGEL, Ernst Josef: Die Minoritätenproblematik als die größte Herausforderung nach der „Wende“; 25–47: KRAAS, Frauke: Spracherhalt und Identität bei autochthonen Minderheiten: Aktuelle Entwicklungen bei den Rätoromanen in der Schweiz; 49–70: KIMMINICH, Otto: Völkerrechtlicher und staatsrechtlicher Schutz der Minoritäten; 71–81: TIEMANN, Günter: Der kulturelle Beitrag von Minderheiten zur multikulturellen Gesellschaft; 83–100: KHOURY, Adel Theodor: Der Islam und die Minoritäten; 101–126: HOEBEN, Henry C.: Die christlichen Kirchen und die Minoritäten.

Bibelwissenschaft

Biblica Vol. 79 Fasc. 2, hg. v. Pontificio Istituto Biblico. – Roma: 1998. 600 S., Lit 80.000 pro Jahr ISSN 0006-0887: 153–179: ZEHNDER, M.: Exegetische Beobachtungen zu den David-Jonathan-Geschichten; 180–197: ROBINSON, B. P.: Form and Meaning in Psalm 131; 198–220: LAMBRECHT, J.: The Opening of the Seals (Rev 6,1–8,6); 221–241: TAE HUN KIM: The Anarthrous (ὃς οὐκ ὄνομα) in Mark 15,39 and the Roman Imperial Cult; 242–257: MIGSCH, H.: Wohnen die Rechabiter in Jerusalem in Häusern oder in Zelten? Die Verformationen in Jer 35,8–11; 258–267: HORSLEY, G. H. R.: Epigraphy as an ancilla to the study of the Greek Bible. A propos of a recent anthology of inscriptions.

Revue Biblique N° 4 OCTOBRE 1998. Publiée par L'École Biblique et Archéologique Française. – Paris: Librairie Lecoq 1998. ISSN: 0035-0907: 481–491: PÉTER-CONTESSÉ, R.: Main, pied, paume?; 492–519: BIETENHARD, S.: Armee und Heerführer in den Königsbüchern; 520–525: FOX, H.: The Forelife of Ideas and the Afterlife of Texts; 526–545: MENKEN, M. J.-J.: The Textual form of the quotation from Isaiah 8:23–9:1 in Matthew 4:15–16; 546–555: KIEFFER, R.: L'arrière-fond juif du lavement des pieds; 556–581: DEVILLERS, L.: La lettre de Soumaïos et les Ioudaïoi johanniques.

Altes Testament

Ich bewirke das Heil und erschaffe das Unheil (Jesaja 45,7). Studien zur Botschaft der Propheten. Festschrift für Lothar Ruppert zum 65. Geburtstag, hg. v. Rudolf Schnackenburg / Josef Schreiner / Thomas Söding. – Würzburg: Echter Verlag 1998. 564 S. (Forschung zur Bibel, 88), brosch. DM 56,00 ISBN: 3-429-02013-1. 15–30: BÖHL, Felix: Demut und Prophetie. Eldad und Medad nach der frühen rabbinischen Überlieferung; 31–47: DECK, Scholastika: Kein Exodus bei Jesaja? 49–60: DEISSLER, Alfons: Sach 12,10 – die große crux interpretum; 61–91: DIEDRICH, Friedrich: „Bewahre Solidarität und Gerechtigkeit bei deinem Tun, und hoffe auf deinen Gott immerdar!“ (Hos 12,7). Überlegungen zur Ethik im Hoseabuch; 93–134: FEUERSTEIN, Rüdiger: Warum gibt es einen „Deuterojesaja“? 135–156: GÖRG, Manfred: Revision von Schöpfung und Geschichte. Auf dem Wege zu einer Strukturbestimmung von Jes 40,1–8(11); 157–180: HAAG, Ernst: Israel und David als Zeugen Jahwes nach Deuterojesaja; 181–208: HENTSCHEL, Georg: War Natan der Wortführer der Jebusiter? 209–221: HERRMANN, Siegfried: Jeremia 3 – der Inhalt und seine Form; 223–243: HOSSFELD, Frank-Lothar: Das Prophetische in den Psalmen. Zur Gottesrede der Asafpsalmen im Vergleich mit der des ersten und zweiten Davidpsalters; 245–258: KUNTZMANN, Raymond: La fonction prophétique en 1–2 Chroniques. Du ministère de la Parole au service de l'institution com-

munautaire; 259–276: MÖLLE, Herbert: Das Ende der Priester von Israel. Beobachtungen zur Redaktion in Hos 4,1–10; 277–309: OTTO, Eckart: „Das Deuteronomium krönt die Arbeit der Propheten“. Gesetz und Prophetie im Deuteronomium; 311–334: REVENTLOW, Henning Graf: Zwinglis Jesaja-Kommentar. Eine methodologische Studie; 335–353: SALM, Eva: „āšaq = unterdrücken“? Überlegungen zur Bedeutung der Wurzel šq anhand der vorexilischen Prophetentexte Am 3,9; 4,1; Hos 5,11; 12,8; Mi 2,2; 355–369: SCHENKER, Adrian: Kinder der Prostitution, Kinder ohne Familie und ohne soziale Stellung. Ein freundschaftliches sed contra für Lothar Ruppert und eine These zu Hos 1; 371–396: SCHMIDT, Werner H.: Einsicht als Ziel prophetischer Verkündigung; 397–430: SCHMITT, Christoph: Kampf Jakobs mit Gott in Hos 12,3 ff. und in Gen 32,23 ff. Zum Verständnis der Verborgenheit Gottes im Hoseabuch und im Elohistischen Geschichtswerk; 431–458: SCHREINER, Josef: Zum Stellenwert von Menschenreden im prophetischen Gotteswort bei Jesaja 40–55; 459–481: WAHL, Otto: „Wir haben eine befestigte Stadt“. Zur Botschaft von Jes 26,1–6; 483–526: WILLMES, Bernd: Hoffnung auf Rettung im Ezechielbuch; 527–551: ZAPF, Burkhard: „Ein Prophet stand auf wie Feuer...“ (Sir 48,1). Zur Redaktionsgeschichte und Theologie des Opferwettstreits auf dem Karmel in 1 Kön 18,19–40.

Der Psalter in Judentum und Christentum, hg. v. Erich Zenger. – Freiburg i. Br. u. a.: Herder 1998. IX, 270 S. (Herders biblische Studien, 18), geb. DM 108,00 ISBN: 3-451-26664-4: 1–57: ZENGER, Erich: Der Psalter als Buch. Beobachtungen zu seiner Entstehung, Komposition und Funktion; 59–73: HOSSELD, Frank-Lothar: Die unterschiedlichen Profile der beiden Davidssammlungen Ps 3–41 und Ps 51–72; 75–100: MILLARD, Matthias: Zum Problem des elohistischen Psalters. Überlegungen zum Gebrauch von *הַמְּלִיכִים* und *הַמְּלִיכִים* im Psalter; 101–136: LANGE, Armin: Die Endgestalt des protomasoretischen Psalters und die Toraweisheit. Zur Bedeutung der nichtessenischen Weisheitstexte aus Qumran für die Auslegung des protomasoretischen Psalters; 165–183: SCHAPER, Joachim: Der Septuaginta-Psalter. Interpretation, Aktualisierung und liturgische Verwendung der biblischen Psalmen im hellenistischen Judentum; 185–198: ZAKOVITCH, Yair: David's Birth and Childhood in the Bible and in the Midrashim on Psalms; 199–213: STEMBERGER, Günter: Psalmen in Liturgie und Predigt in der rabbinischen Zeit; 215–234: BODENDORFER, Gerhard: Zur Historisierung des Psalters in der rabbinischen Literatur; 235–267: KROCHMALNIK, Daniel: Die Psalmen in Moses Mendelssohns Utopie des Judentums; 269–295: LÖNING, Karl: Die Funktion des Psalters im Neuen Testament; 297–322: FELDMANN, Erich: Psalmenauslegung in der Alten Kirche: Augustin; 323–354: LENTES, Thomas: Text des Kanons und Heiliger Text. Der Psalter im Mittelalter; 355–379: GERHARDS, Albert: Die Psalmen in der römischen Liturgie. Eine Bestandsaufnahme des Psalmengebrauchs in Stundengebet und Meßfeier; 391–420: JANOWSKI, Bernd: Die „Kleine Biblia“. Zur Bedeutung der Psalmen für eine Theologie des Alten Testaments.

Neues Testament

Der ungekündigte Bund? Antworten des Neuen Testaments, hg. v. Hubert Frankemölle. – Freiburg / Basel / Wien: Herder 1998. 276 S. (Quaestiones disputatae, 172), brosch. DM 48,00 ISBN: 3-451-02172-2: 17–43: LOHMEYER, Norbert: Kinder Abrahams aus Steinen. Wird nach dem Alten Testament Israel einst der „Bund“ genommen werden?; 44–63: GROSS, Walter: „Rezeption“ in Ex 31,12–17 und Lev 26,39–45. Sprachliche Form und theologisch-konzeptionelle Leistung; 64–77: SAFRAI, Chana: Bund der Rishonim/der Ersten und der Bund für die Goyim; LÖNING, Karl: Eschatologische Krise und (Neuer) Bund. Zum Stellenwert des Bundes-Motivs im Zusammenhang neutestamentlicher Soteriologien; 117–134: KIRCHSCHLÄGER, Walter: „Bund“ in der Herrenmahltradition; 135–156: ECKERT, Jost: Gottes Bundesstiftung und der Neue Bund bei Paulus; 157–170: MUSSNER, Franz: Gottes „Bund“ mit Israel nach Röm 11,27; 171–210: FRANKEMÖLLE, Hubert: Der „ungekündigte Bund“ im Matthäusevangelium? Von der Unverbrüchlichkeit der Treue Gottes im Matthäusevangelium zu Israel und zu den Völkern; 211–231: BACKHAUS, Knut: Das Bundesmotiv in der frühkirchlichen Schwellenzeit. Hebräerbrief, Barnabasbrief, Dialogus cum Tryphone; 232–247: VORGRIMMER, Herbert: Der ungekündigte Bund. Systematische Aspekte; 248–276: JOCHUM, Herbert: Ecclesia und Synagoga. Alter und neuer Bund in der christlichen Kunst.

Handbook to Exegesis of The New Testament, ed. by Stanley E. Porter. – Leiden / NL: Koninklijke Brill NV 1997. XIII, 638 p. (New Testament Tools and Studies, Vol XXV), cloth ISBN: 0077-8842 ISBN: 90-04-09921-2: 3–21: PORTER, Stanley E. / CLARKE, Kent D.: What is Exegesis? An Analysis of Various Definitions; 23–41: PORTER, Stanley E.: The Basic Tools of Exegesis of the New Testament; 45–97: EPP, Eldon Jay: Textual Criticism in the Exegesis of the New Testament: A Bibliographical Essay; 99–130: PORTER, Stanley E.: The Greek Language of the New Testament; 131–165: PEARSON, Brook W. R. / PORTER, Stanley E.: The Genres of the New Testament; 167–188: CATCHPOLE, David R.: Source, Form and Redaction Criticism of the New Testament; 189–217: REED, Jeffrey T.: Discourse Analysis; 219–239: STAMPS, Dennis L.: Rhetorical and Narratological Criticism; 241–266: PEARSON, Brook W. R.: New Testament Literary Criticism; 267–275: PIPPIN, Tina: Ideological Criticisms, Liberation Criticisms, and Womanist and Feminist Criticisms; 277–289: BARTON, Stephan C.: Social-Scientific Criticism; 291–312: WALL, Robert W.: Canonical Criticism; 313–358: STERLING, Gregory E.: Hellenistic Philosophy and the New Testament; 359–388: TREBILCO, Paul R.: Jewish Backgrounds; 389–406: GILL, David W. J.: The Roman Empire as a Context for the New Testament; 407–423: OLBRIGHT, Thomas H.: Exegesis in the Second Century; 427–475:

EVANS, Craig A.: The Life of Jesus; TUCKETT, Christopher M.: The Synoptic Gospels and Acts; 503–553: PORTER, Stanley E.: Exegesis of the Pauline Letters, including the Deutero-Pauline Letters; 555–590: PAINTER, John: The Johannine Literature; 591–606: GUTHRIE, George H.: New Testament Exegesis of Hebrews and the Catholic Epistles.

Witness to the Gospel. The Theology of Acts, ed. by I. Howard Marshall / David Peterson. – Michigan: Eerdmans 1998. XVI, 610 p., pb \$ 45.00 ISBN 0-8028-4435-9: 3–16: MARSHALL, Howard: How does One write on the Theology of Acts?; 19–39: SQUIRES, John T.: The Plan of God; 41–62: BOCK, Darrell: Scripture and the Realisation of God's Promises; 63–81: NOLAND, John: Salvation-History and Eschatology; 83–106: GREEN, Joel B.: Salvation to the End of the Earth: God as the Saviour in the Acts of the Apostles; 107–123: BUCKWALTER, H. Douglas: The Divine Saviour; 125–144: STENSCHKE, Christoph: The Need for Salvation; 145–166: WITHERINGTON, Ben III: Salvation and Health in Christian Antiquity: The Soteriology of Luke-Acts in its First Century Setting; 169–190: CLARK, Andrew: The Role of the Apostles; 191–214: BOLT, Peter: Mission and Witness; 215–233: ROSNER, Brian: The Progress of the World; 235–256: RAPSKE, Brian: Opposition to the Plan of God and Persecution; 257–274: BAYER, Hans F.: The Preaching of Peter in Acts; 275–294: NEUDORFER, Heinz-Werner: The Speech of Stephan; 295–324: HANSEN G. Walter: The Preaching and Defence of Paul; 327–348: TURNER, Max: The „Spirit of Prophecy“ as the Power of Israel's Resurrection and Witness; 349–372: SECCOMBE, David: The New People of God; 373–395: PETERSON, David: The Worship of the New Community; 397–416: BLOMBERG, Craig: The Christian and the Law of Moses; 417–436: TOWNER, Philip H.: Mission Practice and Theology under Construction (Acts 18–20); 437–457: WALL, Robert: Israel and the Gentile Mission in Acts and Paul: A Canonical Approach; 459–472: BARTON, Stephan C.: Sociology and Theology; 473–497: BLUE, Brad: The Influence of Jewish Worship on Luke's Presentation of the Early Church; 499–518: CAPPER, Brian: Reciprocity and the Ethic of Acts; 521–544: PETERSON, David: Luke's Theological Enterprise: Integration and Intent.

Kirchengeschichte

Voice of the Living Light. Hildegard of Bingen and Her World, ed. by Barbara Newman. – Berkeley / Los Angeles / London: University of California Press 1998. VIII, 278 p., pb \$ 19.95 / cloth \$ 48.00 ISBN: 0-520-21758-6 (paper) / 0-520-20826-9 (cloth): 1–29: NEWMAN, Barbara: „Sibyl of the Rhine“: Hildegard's Life and Times; 30–51: VAN ENGEL, John: Abbess „Mother and Teacher“; 52–69: MEWS, Constant: Religious Thinker: „A Frail Human Being“; 70–90: KERBY-FULTON, Kathryn: Prophet and Reformer: „Smoke in the Vineyard“; 91–109: FERRANTE, Joan: Correspondent: „Blessed Is the Speech of Your Mouth“; 110–124: CAVINESS, Madeline: Artist: „To See, Hear, And Know All at Once“; 125–148: GLAZE, Florence Eliza: Medical Writer: „Behold the Human Creature“; 149–175: FASSLER, Margot: Composer and Dramatist: „Melodious Singing and the Freshness of Remorse“; 176–192: NEWMAN, Barbara: Poet: „Where the Living Majesty Utters Mysteries.“

Religionsphilosophie / Fundamentaltheologie

Das Volk Gottes. Ein Ort der Befreiung. Festschrift für Elmar Klinger, hg. v. Hildegund Keul / Hans-Joachim Sander. – Würzburg: Echter 1998. 276 S., brosch. DM 48,00 ISBN: 3-429-02017-4: 11–20: SCHEELE, Paul-Werner: Kirche und Welt – eine ökumenische Herausforderung. Nöte der Ökumene: Gefährdung der wachsenden Einheit; 21–33: NOWAK, Leo: „... dem Menschen als solchem zu dienen...“ Das Vermächtnis Papst Johannes' XXIII. und die Kirche in der Diaspora; 34–40: KEHRBACH, Theodor / LYER, Hans: Theologie am Sonntagmittag – Priesterkreis Burg Feuerstein; 41–53: VORGRIMMER, Herbert: Volk Gottes oder Communio?; 54–63: WITTMANN, Klaus: Das gemeinsame Votum der Fuldaer Bischofskonferenz zum II. Vatikanum (27. April 1960); 64–82: BUCHER, Rainer: Das deutsche Volk Gottes. Warum Hitler einige katholische Theologen faszinierte und „Gaudium et spes“ für die deutsche Kirche eine Revolution darstellt; 83–94: GARCIA, Jesús: Das Volk Gottes auf dem Weg zu einer neuen Gesellschaft in Lateinamerika; 95–106: FUCHS, Ottmar: Wer ist drinnen – Wer ist draußen? Aphorismen zu einem alten Thema; 107–120: SEIDL, Theodor: Scheltworte als Befreiungsrede. Eine Deutung der deuteronomistischen Paränese für Israel in Ps 95,7c–11; 121–137: KRUPP, Gerhard: Befreiung im Kontext der Hegemonie des Neoliberalismus. Der Neoliberalismus-Kritik der latein-amerikanischen Kirche; 138–149: JEMIN, Ri: Hwajeng – Ort der Befreiung; 150–167: KEUL, Hildegund: Die Mystik der Befreiung bei Gertrud von Helfta. Dem Geheimnis des Lebens auf der Spur; 169–180: LEUSER, Claudia: „... was der Mensch braucht, damit er werde...“ Der Erziehungsbegriff des II. Vatikanum und seine Konsequenzen für den Religionsunterricht; 181–192: PENZO, Giorgio: Nihilismus und Säkularisierung bei Friedrich Gogarten; 193–207: SCHROFNER, Erich: Christ werden, um ein neuer Mensch zu werden. Über den Sinn der christlichen Taufe; 208–227: SAUER, Hanjo: Karl Rahner als Lehrer und Lernender der Volksgottes-Theologie; 228–239: WÖRTHER, Matthias: Fremde Orte. Digitale Revolution und Theologie; 240–258: SANDER, Hans-Joachim: Das Außen des Glaubens – eine Autorität der Theologie. Das Differenzprinzip in den Loci Theologici des Melchior Cano; 259–268: ZERFASS, Rolf: „Gemeindeerneuerung“ oder „Gemeindeentwicklung“? Das Volk Gottes lernt, sich helfen zu lassen.

Jesus Christus – Gottes Sohn. Herausforderung 2000, hg. v. Josef Ernst. – Paderborn: Bonifatius 1998. 273 S., kt DM 29,80 ISBN: 3-89710-065-7: 9–14: NORDHUES, Paul: Jesus Christus – Sohn Gottes. Zur Einführung;

15–27: ERNST, Josef: An der Schwelle des 3. Jahrtausends. Das Evangelium von Jesus Christus; 29–39: KLEIN, Alois: Die unverwechselbare Einzigkeit der Person Jesu Christi; 41–52: HATTRUP, Dieter: Christus als Fülle der Zeit; 53–96: KUNZLER, Michael: Du Einer aus der Heiligen Dreifaltigkeit, rette uns! Zur Christologie der byzantinischen Liturgie; 97–111: FUHS, Hans F.: Der Kreuzestod Jesu Christi im Licht der Opferung Isaaks; 113–133: MEYER ZU SCHLOCHTERN, Josef: Ohne Antlitz? Fundamentaltheologische Überlegungen zum Christusbild in der Kunst der Gegenwart; 135–149: GARHAMMER, Erich: „Christus vermeiden?“ Anmerkungen zum Jesus-Bild in der modernen Literatur; 151–189: KOWALSKI, Beate: Jesus und die Frauen im Johannisevangelium; 171–189: ERNST, Josef: Moderne Jesusbücher christologisch durchleuchtet; 191–212: BACKHAUS, Knut: „Das Göttliche an unserem Gott ist seine Menschlichkeit“ Jesus von Nazaret und die Kirche heute; 213–221: BORMANN, Paul: Jesus, der Wundertäter; 223–237: ERNST, Josef: Das Jesusgebet; 239–254: WEBER, Franz-Josef: Der hippokratische Eid und die ethische Verantwortung der Medizin; 255–277: WERBICK, Jürgen: Unsere Kirche für morgen. Visionen eines Bistums.

Kirche der Zukunft – Zukunft der Kirche, hg. v. Josef Ernst. – Paderborn: Bonifatius 1998. 194 S., kt DM 29,80 ISBN: 3–89710–015–0: 9–22: ERNST, Josef: Die Kirche in der Erwartung der Jahrtausendwende; 23–37: NORDHUES, Paul: Kirchengedanken eines Konzilsteilnehmers; 39–52: FUHS, Hans F.: Israel, das Volk der bleibenden Erwählung; 53–76: GARHAMMER, Erich: „Nicht den Untergang verwalten, sondern den Übergang gestalten.“ Kirche und Pastoral im nächsten Jahrhundert; 77–94: ERNST, Josef: Die mystische Dimension der Kirche. „Bleibt in mir, und ich bleibe in euch“ (Joh 15,4); 95–103: MARX, Reinhard: Der Ort der Kirche in der modernen Gesellschaft; 105–114: HATTRUP, Dieter: Der Papst und das Reich Gottes; 115–136: BACKHAUS, Knut: Kirche und Synagoge – Gottes einer Bund und seine beiden Völker; 137–145: BORMANN, Paul: Das pilgernde Gottesvolk; 147–158: MEYER ZU SCHLOCHTERN, Josef: Die Zukunft der Kirche – jenseits von Tradition und Fortschritt; 159–181: KUNZLER, Michael: Die liebe Not der Kirche mit ihrem Gottesdienst. Zur Suche nach einer tragfähigen Liturgietheologie; 183–193: LEIMGRUBER, Stephan: Zukunftsperspektiven der kirchlichen Erwachsenenbildung.

Wenn Gott verloren geht: Die Zukunft des Glaubens in der säkularisierten Gesellschaft, hg. v. Theo Faulhaber / Bernhard Stillfried. Freiburg / Basel / Wien: Herder 1998. XV, 302 S. (Quaestiones disputatae, 174), kt DM 48,00 ISBN: 3–451–02174–9: 2–26: DÜRR, Hans-Peter: Naturwissenschaftliche Erkenntnis und Wirklichkeitserfahrung; 27–39: MONGARDINI, Carlo: Die Rolle der Moral und die politische und ideologische Krise unserer Zeit im zeitgenössischen Europa; 40–52: HEINE, Susanne: Heilspantasien und Fortschrittswahn. Über die Wiederkehr des verdrängten Gottes in anderer Gestalt; 53–62: PAPANDREOU, Damaskinos: Die Probleme der Säkularisierung im orthodoxen Lebensraum; 63–85: TOMKA, Miklós: Glaubenskrise – erst recht in der postkommunistischen Gesellschaft; 86–96: NYFIR, J. C.: Religiöser Individualismus in einer Welt ohne Zentrum. Globale und lokale Gemeinschaft im Zeitalter der Vernetzung; 98–107: CORETH, Emerich: Mensch und Religion. Philosophisch-anthropologische Grundlagen; 108–115: METZ, Johann Baptist: Gottesgedächtnis im Zeitalter kultureller Amnesie; 116–128: GERL-FALKOVITZ, Hanna-Barbara: Eros und Christentum – Ein Spannungsfeld mit Zukunft? 129–134: KÖNIG, Franz: Religiöser Indifferentismus und Monotheismus; 135–143: PALOUŠ Radim: Über den Glauben und die Lebenserfahrung des heutigen Menschen; 144–164: KRENZLER, Klaus: Religiöser Fundamentalismus – Gottes einzige Antwort auf eine säkularisierte Welt? 165–176: IMBACH, Josef: Fundierter Glaube – begründete Zweifel. Kirchliche Verkündigung in einer pluralistischen Gesellschaft; 177–195: KUSCHEL, Karl-Josef: Abrahamische Ökumene. Zur weltpolitischen Notwendigkeit eines Miteinanders von Christen, Juden und Muslimen; 196–220: SWIDLER, Leonard: Das Zeitalter des globalen Dialogs; 222–240: WAGNER, Falk: Gott – ein Wort unserer Sprache?; 241–248: RIEMEN, Rob: The duty of Ezra. In Search of a New Language of Truth; 249–256: LAPIDE, Pinchas / LAPIDE, Ruth: Meinen wir alle denselben Gott? Judentum – Christentum – Islam; 257–266: KOUDLA, Genro: Zum Gottesbegriff des Buddhismus; 268–283: EICHMANN-LEUTENEGER, Beatrice: Schweigen und Schreiben „in heiliger Unberechenbarkeit“; 284–292: SHAFER, Ingrid H.: Weltethos und Menschlichkeit; 293–300: BENYOETZ, Elazar: In Zweifel gezogen dehnt sich der Glaube aus. Variationen über ein verlorenes Thema.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Prof. Dr. Edmund Arens, Kellerstr. 10, CH-6005 Luzern;
 Prof. Dr. Remigius Bäumer (f);
 Prof. Dr. Karl-Heinrich Bieritz, Universitätsplatz 5, D-18051 Rostock;
 Prof. Dr. Walter Brandmüller, Universitätsstr. 10, D-86159 Augsburg;
 Prof. Dr. Werner Bröcker, Oberwasserstr. 29, D-48268 Greven;
 Prof. Dr. Balthasar Fischer, Weberbachstr. 17/18, D-54290 Trier;
 Prof. Dr. Albert Franz, Mommsenstr. 13, D-01062 Dresden;
 Prof. Dr. Ute Gause, Adolf-Reichwein-Str. 2, D-57068 Siegen;
 Prof. Dr. Gisbert Greshake, Peterbergstr. 36, D-79117 Freiburg-Kappel;
 Prof. Dr. Ferdinand Holböck, Ignaz-Rieder-Kai 17a, A-5020 Salzburg;
 Dr. Andreas Holzem, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
 Prof. Dr. Christoph Kösters, Königstr. 28, D-53113 Bonn;
 Prof. Dr. Benedikt Kranemann, Domstr. 10, D-99084 Erfurt;
 Dr. Ulrich Lücke, Kapuzinerbuck 4, D-79299 Wittnau;
 Prof. Dr. Inge Mager, Sedanstr. 19, D-20146 Hamburg;
 Prof. Dr. Cornelius Mayer, Dominikanerplatz 4, D-97070 Würzburg;
 Dr. Theo Mechtenberg, Tempelhofer Weg 2, D-32547 Bad Oeynhausen;
 Prof. Dr. Karl-Heinz Menke, Am Hof 1, D-53111 Bonn;
 Prof. Dr. Gerhard L. Müller, Geschwister-Scholl-Platz 1, D-80539 München;
 Prof. Dr. Gerhard Müller, Sperlingstr. 59, D-91056 Erlangen;
 Dr. Gisela Muschiol, Gut Insel 13, D-48151 Münster;
 Prof. Dr. Franz Nikolasch, Universitätsplatz 1, A 5020 Salzburg;
 Bernhard Nitsche, Liebermeisterstr. 12, D-72076 Tübingen;
 Prof. Dr. Kurt Nowak, Emil-Fuchs-Str. 1, D-04105 Leipzig;
 Prof. Dr. Manfred Probst, Pallottistr. 3, D-56179 Vallendar;
 Prof. Dr. Klemens Richter, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
 Dr. Siegfried Ringle, Habichtstr. 76, D-45134 Essen;
 Prof. Dr. Helmuth Rolfes, Im Bornhof 26c, D-34125 Kassel;
 PDDr. Dorothea Sattler, Saarstr. 21, D-55099 Mainz;
 Prof. Dr. Philipp Schäfer, Michaeligasse 13, D-94030 Passau;
 Dr. Peter Schallenberg, Brackeler Hellweg 144, D-44291 Dortmund;
 Prof. Dr. Heinrich Schmidinger, Franziskanergasse 1/IV, A-5020 Salzburg;
 Dr. Michael Schulz, Geschwister-Scholl-Platz 1, D-80539 München;
 Dr. Manfred Schulze, Tannenweg 4, D-72076 Tübingen;
 Prof. Dr. Joseph Schumacher, Erbprinzenstr. 13, D-79098 Freiburg;
 Prof. Dr. Hugo Schwendenwein, Attemsgasse 8/2, A-8010 Graz;
 Prof. Dr. Michael Sievernich, Offenbacher Landstr. 224, D-60599 Frankfurt;
 Prof. Dr. Alex Stock, Gronewaldstr. 2, D-50931 Köln;
 Prof. Dr. Christoph Strohmann, Universitätsstr. 150, D-44780 Bochum;

Dr. Angelika Strotmann, Institut für Katholische Theologie, Universität des Saarlandes, Postfach 151150, D-66041 Saarbrücken;
 Dr. Dietmar Thönnies, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
 Juliana Tischel, Wilhelmstr. 36, D-72074 Tübingen;
 Prof. Dr. Jos Vercruysse, Piazza della Pilotta 4, I-00187 Roma;
 Ludger Verst, Am Wehrhof 15, D-59075 Hamm;
 Prof. Dr. Herbert Vorgmiller, Johannisstr. 8 10, D-48143 Münster;
 Prof. Dr. Harald Wagner, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
 Dr. Hermann Wieh, Große Domsfreiheit 5, D-49074 Osnabrück;
 Prof. Dr. Josef Wohlmuth, Am Hof 1, D-53113 Bonn;
 Prof. Dr. Ernst W. Zeeden, Wilhelmstr. 36, D-72074 Tübingen.

Impressum

Theologische Revue (ThRv)
 Johannisstraße 8–10, D-48143 Münster
 Tel. (0251) 832 2656, Fax (0251) 832 8357, 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,-/sFr 277,-/sFr 35,-,

Jahresabonnement: DM 198,-/sFr 1445,-/sFr 176,-,

Studentenabonnement: DM 158,40/sFr 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